



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**  
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

EROS Y DIONYSOS:  
LA TENSIÓN O CIRCULARIDAD DEL CONTRADICTORIO  
EN EL MITO Y LA FILOSOFÍA

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

PRESENTA:  
JULIO EDUARDO DE JESÚS RAMOS TALAVERA

TUTOR PRINCIPAL  
DR. CRESCENCIANO GRAVE TIRADO  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
COMITÉ TUTORIAL  
DRA. REBECA MALDONADO RODRIGUERA, FFyL UNAM  
DR. ÁNGEL XOLOCOTZI YÁÑEZ, FFyL UNAM

MÉXICO, D. F. SEPTIEMBRE 2016



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.





Persefónē, Triptolemo y Deméter, bajorrelieve de Eleusis [440-430 A. C.]. Museo Nacional de Arqueología. Atenas, Grecia.





*Diosa o sacerdotisa de las serpientes. Cnosos, 1600 a. C., aproximadamente. Museo Arqueológico del Heraklion (Creta)*



## CONTENIDO

PRÓLOGO	
KHAOS: INTRODUCCIÓN AL PROBLEMA DEL SENTIDO.	i
(a) Heidegger, Nietzsche y la experiencia fundamental de sentido.	v
(b) El comienzo mítico: articulación de sentido en la mitología y en el arte.	xi
(c) La circularidad del contradictorio y el problema del sentido.	xx
PRIMERA PARTE: DIONYSOS.	1
1. Dionysos: el juego, la inocencia y el niño.	3
2. Dionysos, Nietzsche y el sentido griego de lo divino.	19
3. Circularidad como tensión: muerte, sacrificio y tragedia.	32
4. Nietzsche y la recuperación heideggeriana del contradictorio.	45
SEGUNDA PARTE: EROS.	59
1. Hesíodo y el carácter cósmico de Eros.	62
2. Tensión y Circularidad: Anaximandro y Heráclito.	69
3. Circularidad y Unidad: Parménides de Elea.	94
TERCERA PARTE: POIESIS.	141
1. El Hombre que somos: aseguramiento y olvido.	161
2. El Übermensch y el otro comienzo del pensar.	181
3. Resolución del arte y sentido trágico.	200
APÉNDICE	209
BIBLIOGRAFÍA GENERAL	255
Recursos	267





## AGRADECIMIENTOS

*A ti, tú o todas.  
Ella, mi daímon.*

Agradecer es un acto de profunda injusticia, pues no es posible valorar en su conjunto a esa totalidad que participa en cada uno de “nuestros” pensamientos. De hecho, es muy posible que lo decisivo se encuentre más allá de las influencias directas; oculto en algún distante paraje, allende los rostros y figuras presentes. Más aún, comenzar a escribir de esta manera un agradecimiento es, sin lugar a dudas, un acto de profunda injusticia.

Empero hablando como se estila —en primera persona— no puedo sino agradecer, en primer lugar, a mis dos madres: Ma. del Consuelo Talavera Sánchez y Elvira Talavera Sánchez, quienes siempre me alimentaron con su cariño, además de sendas dosis de arte, deporte y educación. Como parte de esta última, también debo agradecer a los hermanos Maristas —especialmente a Manuel Campos Olivares—, quienes me transmitieron la disciplina y los principios de la comunidad católica; pero también, a esa inclemente fuerza de la contradicción y que a la postre sembraría a éste, *su amoroso Adversario [Ha-Satan]*.

De alguna forma y sin saberlo, ellos alimentaron a ese, *mi daímon*, y que me ha acompañado desde el primer día de mi vida, llevándome a conocer sitios y conductas extrañas pero fascinantes; guiándome través de las lecturas y las vivencias más insospechadas. Siempre *Ella, mi daímon, mi Hada Nadie*, ha estado conmigo, aun y cuando fuera incapaz de escucharla. Al final y entre los últimos rastros de su silencio, creo haber podido rescatar estas palabras de entre las ruinas de mi voz:

"Mi lobo, ¿qué has hecho contigo? Mi amante, mi hijo, mi asesino, ¿por qué huyes? ¿Por qué me abandonas? ¿Por qué huyes de ti mismo? Mi lobo, alimentado con guijarros y herido como Aquiles por un rey falso. ¿Por qué no eres capaz de sanar tus heridas con la dulce miel del olvido? ¿Por qué ya no juegas por el bosque nocturno? ¿Por qué ya no ríes como cuando eras un niño? ¿Por qué prefieres vivir encadenado? ¿Acaso temes morir de hambre? Si es así, entonces más te valiera morir pronto que vivir esa existencia miserable".

Y por eso estoy aquí. Así nació esta tesis y gracias a *Ella*, puedo ahora agradecer a mi círculo, comenzando por mis cuatro puntos cardinales: Angelica (Islas), Tere (Hurtado) e Isabel (Paige) y a mi pequeño “mostro bebé”: Jassibe Sánchez, quien me ha dado la alegría y vitalidad que tanta falta me hacían.

Ellas, todas ellas han siempre *el alpha y el omega* de mi vida. Jamás hubiera podido escribir sin todo lo que me aportaron. Una y otra vez, *ellas* me alimentaron y curaron mis heridas. Y de ahí sigue toda una familia de luz y sombras: mi querido Aldo Altamirano, Hugo Camacho y Ruth Juárez, poniendo a propósito el nombre de Hugo en el medio, como nuestro querido demonio mediador.

Faltan aún Frankie (Francisco García González) y su esposa Marjolein Vlutters, cuyas charlas y amistad sembraron muchas de estas páginas y entre las cuales además, se encuentra un reconocimiento más profundo. Finalmente, entre todos, no puedo dejar pasar a Ezra Viveros, mi hermano y quien literalmente me rescató de las cenizas junto con Angélica. Cada uno sabe muy bien como ese sublime fuego del abismo silencioso, ha amenazado varias veces con consumirme.

Y Ezra de hecho, me conecta directamente con mi círculo académico, en donde quiero y debo agradecer en principio, a la Dra. Leticia Flores Farfán, actual directora del Posgrado de Filosofía de la UNAM y quien hace ya algún tiempo—durante el proceso para ingresar a la maestría—, accedió a darme su voto de confianza cuando más lo necesitaba. Sin ese gesto, por no mencionar también sus comentarios durante el examen profesional, muy posiblemente no hubiera podido ingresar a la maestría y quién sabe qué hubiera sucedido después. Si llegué hasta este punto, todo comenzó con esa ayuda a la que espero poder corresponder de alguna manera. Ojalá y este trabajo sea un buen comienzo.

Sigue ahora mi Tutor, o mejor dicho con todo respeto, mi *padre adoptivo*. Se trata de un hombre a quien he admirado profundamente desde mi llegada a esta *Hogar de Atenea* o Facultad de Filosofía y Letras: el Dr. Crescenciano Grave Tirado.

Al cabo de mis últimos días en el sistema abierto de filosofía, de cual provengo, le presenté un proyecto el cual accedió a dirigir y que, luego de diez años, termina en este punto. Aunque por supuesto, lo que no termina es todo lo que me enseñó, inspiró y ayudó, y que seguirá conmigo a donde quiera que vaya. Crescenciano me ha dado la confianza de un verdadero amigo, la libertad absoluta para trabajar y sin embargo, yo le he correspondido con centenares de páginas deficientes, densas, una falta casi total de estructura, una prosa barata y un famélico “heideggerés” que no hace el menor mérito ni al pensador ni al maestro. En resumen, he sido en mi concepto, una tortura y sin embargo, el talento de Crescenciano me brinda la esperanza de que, en algún lugar de todas estas páginas, él ha visto algo que vale la pena cultivar.

Crescenciano, tal vez no haya podido “liberar” aún a ese David, como me contaste un día respecto de Miguel Ángel, pero seguiré cincelando y espero poder llegar a hacerlo algún día. Por ahora, llevo conmigo todo lo que me enseñaste. Simplemente, todo lo que pueda conocer de Nietzsche, de la cultura trágica, mis principios de filosofía antigua e incluso, de Martin Heidegger, aunado a mi actual visión de vida y ánimo gobernado por la interrogación constante —lo que al fin y al cabo es la filosofía—, me lo has aportado sin que pueda apartarme de él.

Gracias por enseñarme a amar la búsqueda y no los encuentros.

Gracias, infinitas gracias por formarme en este maravilloso arte que es la filosofía.

Y hablando de arte e iniciación, quiero agradecer también a la Dra. Elsa Cross, quien literalmente *me inició en los Misterios de Eleusis*. Así era el nombre de su curso, el primero que tomé en la División de Estudios de Posgrado de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Aquel fue un día más que simbólico para mí, pues no sólo se trataba de mi primer curso de la maestría en una deliciosa tarde de lluvia —a la cual recuerdo nítidamente—, sino que además de estar directamente vinculado con mi tesis, el curso era de hecho parte integral de mi devoción personal.

En ese momento tenía la cabeza llena de una extraña magia, la cual se prolongó por varios semestres donde, además de Eleusis, pudimos repasar la figura de Apolo, la historia y los cultos oraculares en la antigua Grecia. Debo en todo sentido mi iniciación en la mitología y la religión antigua a esta reconocida poeta y pensadora; lo que es tal cual, en mi concepto, una filósofa. Junto con Crescenciano, la Dra. Elsa Cross, sentó las bases más profundas de lo que ahora soy.

Gracias Dra. Cross por toda su consideración y atención;  
así como por esa advertencia final relativa al pensamiento de Heidegger.

Y luego del arte, de la religión y la mitología, donde además se encuentra el pensamiento de Nietzsche, llegamos al querido pensador de la Selva Negra: Martin Heidegger. No puedo dejar de lado, dentro de mi círculo académico, a los dos polos de mi herencia heideggeriana: el Dr. Ángel Xolocotzi y la Dra. Rebeca Maldonado.

De Ángel no puedo sino sentirme orgulloso de haber sido parte de sus últimos seminarios en la UNAM, por no decir además, de que fuera lector de mi trabajo de maestría y del actual trabajo de doctorado. Comparto asimismo el oprobio que sintiera en su momento hacia esta institución académica, pero que también, no deja de ser política. Ángel, en lo personal, me introdujo con precisión y exigencia al pensamiento de Heidegger, al tiempo que fuera siempre esa persona amable, accesible y sencilla, a quien lamentó que las circunstancias someramente descritas, hubieran hecho más difícil la comunicación.

A Ángel le debo la primera y gran reprimenda de mi reciente vida académica y sin duda, profesional. Me gané un fabuloso siete de calificación durante mi primer curso con él en la maestría, pero lo más sorprendente para mí, fue que me haya brindado, sin pedírselo, una explicación. Recuerdo que tenía mi trabajo entre sus manos y con un gesto apenado, repasaba sus páginas, haciéndome notar que era un trabajo mediocre y en realidad lo era. Creo que en el fondo siempre lo supe: había tenido miedo de aventurarme a exponer mi postura y en su lugar, acabé haciendo una especie de glosa laxa, reiterativa y por demás carente de relevancia.

Al final y gracias a esa calificación, no sólo Ángel me hizo esforzarme como tenía que haberlo hecho, sino también, a actuar con decisión defendiendo lo que pensaba. No volvería a guardar reservas. Antes bien, todas las inseguridades, dudas y reservas, las expondría como tales y trataría de nutrirlas con la investigación más exhaustiva que me fuera posible.

Más recientemente, sus alentadores comentarios sobre mi trabajo, así como la favorable apreciación inicial que me hiciera el Dr. Ricardo Horneffer —también lector de esta tesis y a quien agradezco su finas atenciones—, me llevan a pensar que aprendí la lección. Y de hecho, ahora que me atrevo a mencionar sus nombres en este trabajo, siento una mayor responsabilidad por la calidad del mismo y el nivel investigación que pueda realizar en el futuro.

Por ahora y junto con Ángel, agradezco Rebeca Maldonado por mucho más que haber sido mi maestra, lectora de tesis y co-tutora. Le agradezco por el privilegio de otorgarme su amistad, confianza y en toda medida, su incondicional apoyo. Los cursos de Rebeca fueron un auténtico laboratorio de ideas, iniciativas y proyectos, todos basados en la obra de Heidegger y gracias a los cuales, pude hacer una verdadera estancia de investigación desde México.

Gracias a Rebeca Maldonado, conocí a destacados pensadores españoles como Luis Sáez Rueda, Juan Luis Verma y desde luego, a Teresa Oñate, quien sin saberlo, orientó esta tesis hace más de una década con su libro: *El retorno griego de lo divino en la posmodernidad*. De Luis Sáez además, sus charlas, sus seminarios y su libro, *El ser errante*, alimentaron e inspiraron directamente este trabajo.

Rebeca, eres una alegre y vital fuente de energía para esta Facultad, a quien no puedo sino agradecer profundamente por todo el tiempo que me dedicaste y de cuantos proyectos me hiciste parte.

Y finalmente, me resta por agradecer a una persona sin la cual, simplemente, este trabajo no hubiera sido posible. Me refiero a la Dra. Teresa Padilla Longoria, quien aunque sólo aparezca administrativamente como lectora de este trabajo, en realidad se desempeñó como una auténtica co-tutora. Más aún y así como Ángel Xolocotzi me dijo alguna vez respecto de la obra de Heidegger y específicamente, respecto de los *Beiträge zur Philosophie: a Heidegger hay que empezar a estudiarlo a partir de sus cursos*; para Tere Padilla, Heidegger y Nietzsche demandan una amplia cultura filosófica. Simplemente no es posible leerlos desde sí mismos, sin perder la esencia de su confrontación histórica. Y de hecho, esa misma confrontación se refleja en Heidegger, de manera por demás específica, ahí donde Ángel Xolocotzi propone acudir en principio: en sus cursos.

Bueno pues, en lo que hace a este trabajo, esa base filosófica me la aportó Teresa Padilla de una manera por demás radical y no sólo mediante recomendaciones, sino a partir de cuestionamientos directos, precisos, agudos e inteligentes. Se, este semestre, Teresa Padilla diseña sus cursos pensando en nuestros temas y personalmente, hay fragmentos enteros de esta tesis que se derivaron a partir de sus clases: Homero, Hesíodo, Anaximandro, Heráclito, Parménides, Aristóteles, Platón, por no mencionar también a los pensadores modernos, se construyeron durante sus cursos y sesiones de asesoría.

Más aún, le debo a Teresa Padilla el haberme concentrado en un punto específico: la idea de un cosmos orgánico y aunado a éste, las implicaciones de la circularidad. Por ello, el subtítulo de la tesis tuvo que cambiar al final, siendo necesario precisar: la tensión o *circularidad* del contradictorio en el mito y la filosofía. Y por si lo anterior fuera poco, cuando Tere Padilla me conoció —al final de la Maestría—, mi mente era virtualmente un desastre. Ella me aportó elementos para sistematizar mis ideas, me aportó conocimientos precisos del griego y un acervo de fuentes documentales que alimentaron este trabajo.

Teresa Padilla me otorgó una revisión por demás minuciosa y aún falta por mencionar lo que consideró una aportación por demás significativa: el apéndice de esta tesis. Si dicho texto sobrevivió al final de incontables ediciones, ello se debe a que la confrontación con la ciencia resultaba ser, no sólo de vital relevancia para mí, sino también para Tere, quien la motivó y supo alimentar hasta el último día de mi estancia en este, mi segundo hogar, la UNAM.

Pero habría muchos nombres más que no alcanzo a referir apropiadamente, entre ellos al menos, quisiera agradecer al Dr. Johannes Maerk de la Universidad de Innsbruck, quien me brindó hace mucho tiempo mis primeros conocimientos de teoría del caos. En resumen, no tengo palabras para agradecer a todos y de hecho, tampoco puedo proveerles nada de lo cual sentirse orgullosos. El verdadero acto de agradecimiento que pudiera ofrecerles, por ahora me parece inalcanzable. No me resta sino llevarlos a todos conmigo, como eso que "soy", tratando de que sus esfuerzos no sean inútiles y que algún día, pueda proveerles su merecido reconocimiento, ganándome el derecho de llamarme su alumno.

Por ahora, lo que todo ello refleja es que no hay en realidad un trabajo que sea "personal"; como tampoco esta vida es sólo "mía", sino que es una totalidad única e indivisible; un modo siempre distinto en que instantáneamente se resuelve una misma tensión; círculos dentro de círculos y al final, en el horizonte, todos y me refiero a TODOS, un sólo punto. Una mota de polvo y al mismo tiempo, un descomunal uní-verso que fluye erráticamente, eróticamente, en el inconmensurable mar de de la Nada.

**J. E. J. Ramos Talavera**

**Agosto 2016**

Mientras no tengamos respuesta a la pregunta: “¿Qué es lo dionisiaco?”, los griegos seguirán siendo para nosotros totalmente desconocidos e irrepresentables.  
Friedrich Nietzsche, *Ensayo de autocrítica*.



El presente ejemplar fue impreso gracias al apoyo recibido a través del PAEP  
(Programa de Apoyo a los Estudios de Posgrado) de la UNAM







**PRÓLOGO**



Resulta un ejercicio recurrente hablar de la religión griega, de la mitología griega y por supuesto, de la filosofía griega. Sin embargo, este modo de expresión tiene sus riesgos. El más frecuente tal vez, consiste en que al no existir en rigor una antigüedad "griega", la expresión termina por aniquilar la exuberante complejidad del mundo mediterráneo.

Empero no sólo la comunicación —técnicamente hablando—, impone una síntesis, sino que más allá de la incalculable red de tradiciones, costumbres y modos de expresión artística y religiosa que constituyen a la *antigüedad griega*, existe efectivamente una base que une a toda esa variedad de pueblos en una comunidad. Allende sus decisivos contrastes y oposiciones, hay un suelo nutricional que posibilita un nivel de comunicación mucho más amplio que el que podemos encontrar en los tiempos recientes y no obstante los fascinantes avances tecnológicos.

Lo cierto al final, es que dicha base tampoco es algo simple. Antes bien, la misma nos enfrenta con enormes dificultades si se la quiere analizar en detalle o incluso, hacer retroceder hacia sus orígenes. En esta medida, lo "griego" o mejor dicho, lo helénico en general, no sólo se nos escapa, sino que deviene semejante a la corteza de un árbol que se extiende hacia lo alto y hacia lo bajo con semejante exuberancia y donde tal vez, aquello que se concibe como el tronco, pudiera ser quizá, una de sus ramas.

De ahí que la interrogante central de este trabajo recaiga en dicha base o "unidad" del mundo griego antiguo y en el modo en el que la misma subyace a un abrumador complejo de tradiciones o modos de ser.

Sobra decir que no se trata de una unidad étnica o política, ni tampoco de una comunidad de lenguaje, sino de un "sentido" o modo de estar orientado ante la vida. En rigor, se trata de un sentido "religioso" [*religio*], pues nos habla de lo efectivamente *co-ligante* [*re-ligare*]. A simple vista, ello parece remitir a la religión griega y con ello, al tradicional énfasis en el panteón Olímpico. Sin embargo, una vez más y no obstante su definitiva importancia, estos Dioses vienen a ser en realidad unos *jóvenes Dioses* que transfiguran una base mucho más remota y que al parecer, alcanza su pináculo en la denominada sociedad minoica o cretense.

Así entonces y antes que una etapa previa o antecedente primitivo del Olimpismo, esta base del mundo griego habrá de resultar lo efectivamente vinculante, tanto que aún en épocas tardías llegará a constituir un referente central del denominado mundo griego.

Baste por ahora con señalar que frente a la tradición homérica y hesiódica, este referente tiene su lugar en los denominados misterios de Eleusis, así como en lo que denominaremos la tradición *trágico-dionisiaca*. Por sí sólo, el primero se destaca dentro de las tres manifestaciones pan-helénicas de la antigüedad —junto con el oráculo de Delfos y la Olimpiada— y semejante importancia no se extinguirá, sino hasta entrada la época cristiana. Desde la filosofía, la misma se denota en el uso de una terminología y una simbología eleusinas; tal y como se presenta distintivamente en pensadores como Heráclito, Parménides y el mismo Platón.

Pero ahora, ¿qué implicaciones tiene esta presunta base o unidad del mundo antiguo? Ya en el *Himno Homérico a Deméter*, la Diosa a quien le fuera arrebatada su hija, se confronta con la autoridad de Zeus, poniendo en entredicho su orden y demandando la instalación de un santuario propio en dicha ciudad [Eleusis]. De este modo es que los Misterios de Deméter y Perséfone llegarán a congregarse al mundo griego antiguo en torno a un misterio, cuyo signo es el padecer de la Diosa.

Éste último resulta de hecho el factor congregante y que forjará a una comunidad que sobrepasa las fronteras de las diferentes *polis*. Correlativamente, lo dionisiaco también plantea una confrontación con el orden social y político de la *polis* griega, y lo hará de un modo tan radical que incluso, llegará a ponerse en entredicho el carácter de Dionysos como un Dios griego. En esencia, este Dios reclama una conquista que no es para Zeus, padre de los Dioses y de los reyes. Por el contrario, Dionysos es el despedazador de reyes al tiempo que un Dios despedazado; es un Dios que demanda con su reconocimiento, la conmemoración de una verdad que de facto, también es un padecer que amenaza la autoridad política y el orden social del olimpismo.

La comedia y la tragedia consagradas en su honor, no sólo muestran el modo en que esta verdad sobrepasa cualquier norma o imperativo político-social, sino que el lenguaje de la tragedia específicamente, colocan a Dionysos y a sus correlativos misterios, en estrecha relación con el culto de Eleusis. Luego entonces y frente a la pregunta sobre cómo una diversidad tan amplia pudo constituir una comunidad tan estrecha, Eleusis y el dionisismo responden con una “unidad” que literalmente, trasciende las jerarquías y fronteras. Frente a una autoridad que somete y aparta a los hombres unos de otros y de su entorno, Eleusis y el dionisismo forjan una comunidad en torno a un padecer que literalmente, hunde sus raíces en un profundo misterio.

Ambos, el misterio y su correlativo padecer, se alzan como un enlace no sólo inherente a la comunidad humana, sino al conjunto de la vida, por lo que no sólo habrán de congregarse a las diferentes regiones y tradiciones de la antigüedad griega, sino de facto a la cultura y a la naturaleza en su conjunto; a lo humano, a lo animal y a lo vegetal, señalándolos en su respectiva diferencia como uno y lo mismo.

Por lo tanto y en respuesta a la pregunta por una comunidad, comparece una unidad que incluso, habría de poner en común a todo tiempo e historia. Ya en el Occidente tardío y siguiendo la senda de Dionysos, Nietzsche habría podido apreciar este sentido de connotaciones tan amplias que de hecho, aún permanecen inexploradas en la actualidad y donde se destaca precisamente, el carácter copulativo de ese padecer.

Así entonces, a lo largo de la primera parte de la investigación, el análisis de la obra de Nietzsche pretenderá mostrar a dicha unidad del mundo antiguo, en términos de una verdad no determinativa sino trágica. En cuanto tal, dicha unidad se presenta como el punto más alto de una tensión desgarradora, pero que eslabona a todas las cosas que surgen y desaparecen confrontadas entre sí.

El misterio, de este modo, señala el eje transversal de una acción que describe en torno suyo y precisamente como un padecer, a una especie de momento intensivo o giro circular. Respectivamente unidas de este modo, las cosas, cada cual con su respectivo padecer y de hecho, con su muerte, habrían de manifestar un eterno retorno de lo mismo.

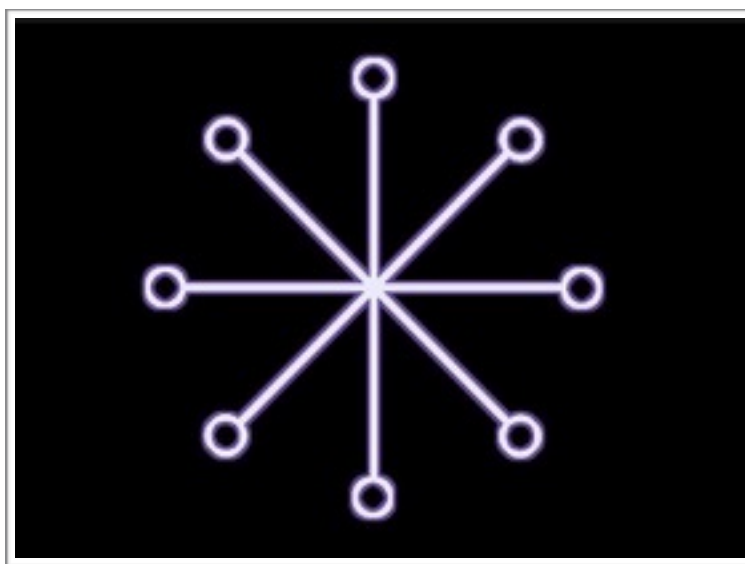
El enlace, por lo tanto, significa un vórtice abismal que a todo lo devora, pero del cual todo surge y que constituye una senda dual de ascenso y descenso; el acontecer siempre diferente de lo mismo y como una terrible verdad. Aquella unidad misteriosa del mundo antiguo, termina por remitirnos a una terrible acción que enlaza a lo diferente, presentándose a sí misma como la diferencia en cuanto tal.

En términos concretos, se trata de una disyunción “copulativa”, en cuyo espacio y como la desgarradora tensión que afirma a una misma verdad, quedarán firmemente unidos principio y fin, la vida y la muerte, la eternidad y la finitud temporal. Tal y como también se verá en la primera parte de la investigación, junto con una amplia variedad de matices y connotaciones, lo anterior puede verse reflejado en la figura del círculo; imagen por excelencia de lo divino griego en su conjunto.

La equidistancia geométrica señala a cada cosa como un punto y que lo mismo resulta principio y fin; la manifestación siempre diferente y diferencial de un único centro que en sí mismo "queda fuera", pero que adviene perimetralmente o digamos ahora también, con mayor precisión, "temporalmente".

Lo diferente y que puede ser cualquier cosa, yace firmemente "unido" de este modo, en una confrontación horizontal con lo respectivamente "otro" y que, al tiempo que un siempre respectivo "fin", significa un nuevo "comienzo" de lo mismo; el despliegue diferencial de un "centro" que es el Fin y en cuanto tal, el Origen propiamente dicho.

Firmemente unidas de esta manera, cada cosa cada cosa describe una tensión diametral y en el pensamiento griego, semejante tensión se denomina λόγος [lógos]. Así entonces, el pensar y la palabra que articulan cualquier tipo de acción, en tanto que λόγος, comportan un dualidad: de un lado, el sentido de una alteridad fundamental; del otro, el sentido de una unidad que se alza justo al centro, como el "entre" y que es, al mismo tiempo, el punto más alto de una tensión desgarradora.



Sentido de "unidad" como enlace disyuntivo o "relación de contrarios" que es, *circularidad del contradictorio*.

El pensar es entonces un sentido fundamentalmente dual, contradictorio y que señala a la diversidad de las cosas como una "comunidad". Más específicamente, como una totalidad "no total"; la manifestación diferente y diferencial de un único centro in-aparente. En última instancia, se trata de un acto intensivo [circularidad], manifiesto en la tensión de lo diverso. A su modo, ello habría sido la base de la comunidad antigua y de una fundamental experiencia religiosa donde además, tiene su origen la filosofía.

Tal y como se verá en la segunda parte de la investigación, ese sentido fundamental de unidad proveerá no sólo una interrogante por las cosas, sino un modo de interrogarse por lo originario. Finalmente y también desde el pensamiento de Nietzsche, el sentido de esa “unidad” re-acontecerá en el Occidente tardío en confrontación con el pensamiento cristiano-moderno de la técnica y sus pretensiones instrumentales; es decir, en confrontación con la ciencia y con todo aquello que ésta cree haber “superado”; todo aquello que incluso, ésta considera “primitivo”, pero donde se pone en evidencia a la unidad misma del pensar y como un padecer que es, propiamente, el sentido de una “falta”.

Como tal vez pueda apreciarse, dicha falta no es un mero *nihil*, sino un momento circular; un sentido dual, contradictorio y como un padecer que propicia una búsqueda interminable. Para el mundo cristiano-moderno, sin embargo, esta última tenderá a cerrarse en torno a una autoridad central y la certeza de un conocimiento. Bajo este proceso, lo que habrá de perderse es precisamente el sentido de esa “falta” y con ella, el “enlace”, la relación fundamental que une a todas las cosas entre sí; aquella característica “unidad” del mundo antiguo y como una “razón”, proporción o armonía que, en esencia, resulta una tensión de contrarios o λόγος.

La consecuente pérdida es de lo efectivamente vinculante y desde lo cual, todas las cosas reciben su respectivo ser; ese punto indiscernible donde las cosas devienen respectivamente tales. En una frase, la pérdida es del enlace disyuntivo y como el espacio fundamental, intensivo, de la verdad misma de la vida en su conjunto. Al final, lo así expuesto impone otro tipo de interrogantes. Desde el propio lenguaje de la ciencia se hace menester evidenciar esa “sin-razón” constitutiva y con ella, al menos en lo general, el modo en que ese antiguo fondo [Misterio] se presenta “ante los ojos” del observador científico pero ya sin despertar interrogante alguna.

Al final, la pérdida es de una “comunidad”, lo que hace de nuestra búsqueda inicial, en esencia, al estudio de un problema inherente a nuestra propia época y que nos remite a un problema de “sentido”. Al menos tentativamente, podríamos plantear lo anterior de la siguiente manera: de un lado se tiene un sentido “positivo”, jerárquico-vertical y por ende disyuntivo, anclado en la aparente claridad de las formas que se alzan ante los ojos e imponen un siempre respectivo “¿qué?” y “¿para qué?”; del otro, se tiene un sentido “negativo”, horizontal-copulativo, trágico-mistérico o propiamente telúrico; un sentido que dispone u orienta en torno a la oscuridad de una acción que “une” y donde las cosas mismas



se presentan como una siempre respectiva "parte" [μοῖρα] de una totalidad indisociable y un eterno retorno de lo mismo.

La pregunta por la "unidad" del mundo antiguo, termina por remitirnos a nuestra propia época, enlazados por una acción oscura, intensiva e inherente a la claridad de la forma. De hecho se trata de la posibilidad misma de las cosas en su ser y como el sentido de una "falta". Ya previamente, Platón habría denominado a dicho sentido como Eros; el hijo de Poros y de Penia, lo que hace que la búsqueda por esa unidad que es Misterio y un padecer, remitan a un erotismo fundamental como fuerza divina vital y una preparación para la muerte.

La pérdida, por consiguiente, es de lo erótico y que, inherente al λόγος, permite apreciar en nuestra época una fundamental pérdida de sentido. Falta el enlace disyuntivo o λόγος, y con ello también, un "amor" como fuerza divina vital y que lo mismo implica un impulso de disolución; en términos de Nietzsche, de un "amor fati".

Contrario a la época moderna, ello impone un límite que no puede rebasarse y donde el principio resulta una respectiva disposición ante el Fin; un estar ante la muerte como alteridad y el fundamento de una comunidad. Sobre esto último y a partir de su propia herencia fenomenológica, Heidegger se nos presenta como un pensador "místico".

Aunque no abordaremos la obra de Heidegger en detalle, trataremos al menos de evidenciar este punto. Por ahora, aquello que nos une a Heidegger, lo hace igualmente con Nietzsche, poniéndonos a nosotros mismos —como un mundo— en confrontación con la antigüedad y más específicamente, con su Misterio y un padecer fundamental.

Desde la interrogante por la "unidad" del mundo antiguo, surge una confrontación que nos eslabona horizontalmente no sólo con ese mundo, sino con lo porvenir. Dicha "unidad" enlaza firmemente al mito, a la ciencia y a la filosofía, por lo que habremos de abordar nuestro tema, siguiendo la estela de dos divinidades en concreto: Eros y Dionysos. Por ahora y puesto que la pregunta inicial deviene una pregunta por el "sentido", habremos comenzar planteando el problema a que nos enfrenta su circularidad o en otros términos, su dualidad contradictoria.



**KHAOS: INTRODUCCIÓN AL PROBLEMA DEL SENTIDO.**



*La presente investigación no tiene objeto alguno.* Así directamente y dicha falta de inmediato se destaca por su relevancia, pues indica una carencia de fundamento, una falta de propósito, de razón y por lo tanto, de justificación que acredite a la investigación en cuanto tal. Consecuentemente se diría que *ella carece de sentido* y asimismo de valor. No habría motivos para emprenderla; antes bien, convendría desecharla.

Tal como se aprecia, aquello que en última instancia se denomina "sentido", refiere una orientación "en" o desde la cual, las cosas reciben su fundamento. Así entonces y a partir del aseguramiento o la pretensión de aseguramiento de algo en términos de "objeto" —esto es, en la medida en que algo pueda ser medible, cuantificable y determinable bajo ciertos parámetros y con una cierta finalidad—, el acto de investigar adquiere un sentido y con ello también, un específico "valor".

Empero es precisamente en relación con la objetividad que el presente trabajo *carece de sentido*. De lo que se adolece por lo tanto, es de esa respectiva orientación "en" o desde la cual, algo comparece en términos de objeto y que lo mismo supone un comportamiento [objetividad]. ¿Pero habrá de ser éste el único "sentido" o es posible otra orientación? Y de ser así, ¿cuál sería? ¿Cuál es, en todo caso, nuestro "sentido"?

El sentido nos advierte una cierta problematicidad y que algunos pensadores como Friedrich Nietzsche y Martin Heidegger pudieron apreciar en concreto. Heidegger específicamente ha escrito en relación con el sentido: "el sentido de algo es su qué, cómo, por qué, para qué (...) El sentido de una frase es aquello que es verdadero, que vale como irrefutable, que tengo que reconocer, a lo que mi pensamiento se doblega, frente a lo que termina la arbitrariedad. El sentido es algo obligatorio, a lo que debo someterme"<sup>1</sup>. El sentido, una vez más, se destaca como una orientación que provee la experiencia de algo en su "qué" y su "cómo", así como la experiencia de ese algo "para algo". Sin embargo, ya en Heidegger, el sentido, antes que una propiedad de las sentencias o de los "objetos", se encuentra enraizado en el *Dasein*. Es decir, sólo el *Dasein* tiene un sentido y por lo tanto, éste habrá de buscarse en el *Dasein*<sup>2</sup>. Para la etapa temprana de su pensamiento, ello significa: *en el ente que somos en cada caso nosotros mismos*. Así entonces y antes que una serie de impulsos ciegos, el acto de ver, el oír y en general, todo aquello que usualmente se denomina "experiencia sensible", resulta en rigor, una experiencia de sentido.

---

<sup>1</sup> Heuberger Volksblatt 1915. Citado por Agustín Corti, *Zeitproblematik bei Martin Heidegger und Augustinus*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2006, p. 103

<sup>2</sup> *Vid., ibíd.*, pp. 101-102.

Sobre dicha "base" y antes que sobre un "objeto" científicamente determinado, la experiencia cotidiana de algo "que es", algo que "ha sido" y algo que "puede ser" —algo que, en general, "debe ser"—, la habitualidad de lo cotidiano en términos de realidad y como un mundo —un conjunto de posibilidades dadas al acontecer—, remite a sinnúmero de experiencias respectivamente orientadas o "con sentido" pero que además, ponen en evidencia una continua demanda de sentido. De este modo, la experiencia cotidiana de "algo" en particular termina por remitir a la experiencia más fundamental de ese "algo" como una simple cosa y que, súbitamente, puede llegar destacarse por su incomprendibilidad.

Si bien a partir de lo primero es que más comúnmente se dice que algo "cuenta con", "carece de" o presenta múltiples sentidos, ello sólo es posible porque lo mismo ya ha acontecido previamente y sin más, *como una cosa* [en sí misma] *carente de sentido*. Y dicha carencia, al tiempo que patentiza la condición más fundamental de "algo" en tanto que una cosa que es, pone en evidencia a un conjunto de orientaciones o disposiciones en que dicha cosa recibe un siempre respectivo ser y que al mismo tiempo, parecen conducir a ninguna parte; a "nada" propiamente dicho.

Y es que tácitamente no hay nada más. No hay ninguna otra "cosa" allende ese conjunto de relaciones en que las cosas mismas se presentan como un "algo" cuyo ser se encuentra en constante definición o dicho sea también, constantemente diferido. Por consiguiente y aunado a lo expuesto por Heidegger, la experiencia de sentido resulta el padecer de una falta, de una carencia y que de hecho, hace posible la interrogación por el "qué", el "por qué" y el "para qué" de las cosas dadas. Si bien esto último supone la pregunta por "algo" que produce algo y para algo, lo que comparece en todo momento es, radicalmente, la falta de ese "algo". Frente a ésta, el "mundo" —la habitualidad de lo cotidiano—, acontece como una demanda. Si bien las cosas se presentan bajo un específico orden o arreglo, éste no se encuentra propiamente fundado. En otras palabras, el sentido, antes que "algo" inherente a las cosas mismas, nos remite a una "falta", a una necesidad y que lo mismo hace posible un "momento"<sup>3</sup> excepcional: *la súbita interrupción de esa habitualidad "con sentido"*. Frente a dicha carencia, lo habitual deviene súbitamente lo más in-habitual, excepcional y en esta medida, extra-ordinario. Al interior de la tradición Occidental, semejante condición parece quedar articulada en una simple palabra: "ser".

---

<sup>3</sup> Del latín *momentum*. La palabra proviene de la deformación de la palabra latina *movimentum*, un compuesto derivado del verbo *movere* (mover) y el sufijo "*entum*" (-ento), que indica estado físico. Desde Newton, sin embargo, la palabra indica un impulso traslacional.

Específicamente para Aristóteles, se trata de la palabra más vacía, pues justamente vendría a indicar esa condición [carente] de las cosas *en tanto que meras cosas que son*. En resumen, la experiencia cotidiana de algo "con sentido" comprende una experiencia más fundamental "de sentido", de "ser" y como una necesidad. Pero ahora, en cuanto esta última no conduce a ningún lugar, ¿en qué medida el sentido es una orientación o incluso, un fundamento? Bastaría tal vez con responder que no lo es, que se trata de una necesidad que conduce a "nada" y sin embargo, dicha "nada" resulta aquello "en" o desde lo cual, tiene su lugar el nacimiento de "algo": una específica "realidad" o mundo "con sentido". La experiencia "de sentido" no puede ser sino fundamental, una condición fundamental y el padecer la más radical carencia propia de las cosas que son. En lo sucesivo habremos de ahondar en lo anterior y en aquello con lo que el sentido nos pone "en relación".

### **(a) Heidegger, Nietzsche y la experiencia fundamental de sentido.**

Para Heidegger, sólo en el ente que somos en cada caso nosotros mismos, en el *Dasein*, hay sentido y como parte de ello se destaca: *a este ente le va el ser mismo en su ser*. En el párrafo 32 de *Ser y Tiempo*, Heidegger se refiere explícitamente al sentido como aquello en que se mueve la comprensibilidad de algo: *sentido es el horizonte desde el cual, algo se hace comprensible en cuanto que algo y sólo el Dasein puede abrir el ente o cerrarlo, ya sea respectivamente comprendiéndolo o no comprendiéndolo*.

Aquello común a las cosas mismas, esa "falta", encuentra en el *Dasein* el espacio de su más radical apertura en términos de una "comprensibilidad previa"<sup>4</sup> o acaecer de manera anticipada o preteorética. Aquella referencia inicial a las cosas mismas en tanto que son [en su ser] se dirige en torno a un modo de ser en particular y que se caracteriza por una continua "anticipación" —tal y como se aprecia en "el cuidado" o "cura" [*Sorge*]—.

---

<sup>4</sup> Para Heidegger: "sentido es aquello que se apoya en el 'estado de comprensible' de algo. Lo articulable en el abrir comprensor es lo que llamamos sentido. El concepto de sentido abarca la armazón formal de aquello que es necesariamente inherente a lo que articula la interpretación comprensora. Sentido es el 'sobre el fondo de que', estructurado por el 'tener', el 'ver' y el 'concebir previos' de la proyección por la que algo resulta comprensible como algo. Puesto que el comprender y la interpretación constituyen la estructura existencial del ser del 'ahí', tiene que concebirse el sentido como la armazón existencial-formal del 'estado de abierto' inherente al comprender. El sentido es un existencial del *Dasein*, no una peculiaridad que esté adherida a los entes, se halle 'tras' de ellos o flote como un 'reino intermedio' no se sabe dónde. Sentido sólo lo 'tiene' el *Dasein*, en tanto el 'estado de abierto' del 'ser en el mundo' puede 'llenarse' con los entes que cabe descubrir en este estado. Sólo el *Dasein* puede, por ende, tener sentido o carecer de él. Lo que quiere decir: su peculiar ser y los entes abiertos a una con él pueden ser apropiados en la comprensión o quedar rehusados a la incomprensión". *Vid.* Heidegger, Martin. *Ser y Tiempo*. Trad. José Gaos, Fondo de Cultura Económica, México, pp. 169-170.

El *Dasein*, por lo tanto, sólo habrá de ser auténtico en la medida en que sea capaz de asumir ésta, su propia esencia o respectiva condición anticipadora, donde aquello "común" a las cosas, al ente en cuanto tal, se presenta como el "Límite" o el Fin propiamente dicho. Para Heidegger, *la muerte es lo que descubre al hombre aquello que verdaderamente es, porque le pone ante sí la imposibilidad de su existencia como su posibilidad más general y propia*<sup>5</sup>. En otras palabras, se trata de la "decisión anticipadora" que acepta la muerte como la posibilidad más general y propia.

El Fin, la Muerte y en última instancia, el Ser mismo, señalan a esa falta, a esa carencia de lo "abierto" —del Ente en cuanto tal—, como el no-fundamento radical [*ab-grund*] en que el *Dasein* se encuentra asimismo "arrojado" o dicho sea también, dispuesto [*Befindlichkeit*] afectiva o anímicamente [*Stimmung*] en el modo de una comprensión anticipada y anticipadora. Por ende, semejante "decisión" no habrá de ser un acto consciente, voluntarista o subjetivo, sino una condición anímica y que le significa al *Dasein* lo más amenazador.

Frente a las pretensiones que establecen una constitución subjetiva aislada, la *Befindlichkeit* y la *Stimmung* ponen en evidencia una falta de fundamento en sentido fuerte; un "no fundamento" radical. Pero además, la comprensión [*Verstehen*] y la interpretación [*Auslegung*] —el círculo hermenéutico en general—, evidencian a esa falta de fundamento como suelo nutricio<sup>6</sup>. La facticidad característica del *Dasein* —siguiendo a Torres Vizcaya—, presenta en lo anterior una estrecha relación con el pensamiento de Nietzsche:

"El 'ahí' del *Dasein* representa aquella apertura, digamos, inmanente que lo imbrinca inextricablemente con el mundo: 'la expresión ahí mienta este esencial estado de abierto (*Erschlossenheit*)'. Pensadas así las cosas, no sólo se ha ganado la facticidad del *Dasein* y la 'corporalidad' del hombre como *Übermensch*, perdida y nunca hallada en los oscuros vericuetos de la metafísica, sino que se ha recuperado el mundo en su constitución hermenéutica como piedra angular del nuevo esfuerzo filosófico. La afirmación del *Dasein* como centro neurálgico de la analítica existencial es semejante, siempre estructuralmente hablando, a la afirmación, proveniente de la interpretación del cuerpo, del hombre como individuo compuesto de múltiples caracteres allende el sujeto"<sup>7</sup>.

---

<sup>5</sup> Vid., Sánchez Meca, Diego., *Nietzsche. La experiencia dionisiaca del mundo*, Editorial Tecnos, Madrid, 2005, p. 360.

<sup>6</sup> El círculo hermenéutico, en el sentido de que "toda interpretación que haya de acarrear comprensión tiene que haber comprendido ya previamente lo que trata de interpretar", evita el poner un fundamento firme, sea del signo que sea. Vid. Torres Vizcaya, Manuel, *Renovación del Sujeto y Hermenéutica. La ausencia de Nietzsche en Sein und Zeit*, *Azafea Revista de Filosofía* 7, Año 2005, p. 176.

<sup>7</sup> Vid., *ibíd.*, p. 180.

En su oportunidad, Nietzsche no sólo habría asentado que la fe en las categorías de la razón era la causa de la metafísica, sino que hará depender a ésta del encumbramiento de un "sujeto" que emprende su gestación, al momento en que comienza el reinado de lo apolíneo en la cultura griega; es decir, a partir de la racionalidad socrática y de su demanda de un fundamento accesible al entendimiento<sup>8</sup>. El "sujeto" viene a indicar una disposición como necesidad "de sentido", de "ser" y en última instancia, como una necesidad de fundamento. Como parte de ello, Nietzsche advertirá en ese mismo pasado griego, una específica afirmación religiosa de la Vida como fuerza divina [lo dionisiaco], pero que no ofrece mayor fundamento que el de ser una tensión desgarradora que une firmemente al nacimiento y a la muerte como un eterno retorno de lo mismo.

Desde Dionysos, la Vida indica a una única "naturaleza" [φύσις] que actúa circularmente y cuyo núcleo abismal se denomina "instante". Este último y con ello, el tiempo, ponen en evidencia un impulso dual, diferencial y auto-referencial; una tensión horizontal-diametral que describe un giro o "momento circular". Todas las cosas quedarán inexorablemente sometidas a éste y como una misma necesidad meta-histórica, meta-física que a la postre, habrá de sustentar la figura del *Übermensch como un niño inocente*.

De este modo, tanto el eterno retorno de Nietzsche como la facticidad característica del *Dasein*, advierten en la circularidad el signo característico de lo abierto. La aperturidad es una tensión o escisión desgarradora [diametral] en cuyo "centro" y como respectividad incondicionada, tiene su "lugar" el acontecer de "lo otro" en cuanto tal; es decir, de la otredad misma. Desde ésta, el ente y en específico, el ente que somos, se presenta como una instancia necesariamente "decisional": algo sido, surgido, previamente decidido y al mismo tiempo, "en trayecto"; en vías a una continua de-finición o re-solución. Dicho "lugar", por lo tanto, resulta el sitio de una verdad fundamentalmente negativa, terrible; una verdad propiamente "dionisiaca" que niega cualquier pequeña certeza o derecho humano. En última instancia, lo que este "lugar" establece es la estrecha co-pertenencia de las cosas entre sí, enlazadas siempre por un "tercero" y que resulta, el "eje transversal", intensivo, de un movimiento circular. La aparente "falta" habría de indicar entonces, este eje o vórtice en cuya acción, todo cuanto es presente y presencia —lo divino y lo humano, lo animal y lo humano—, resultan uno y lo mismo; un mismo acto que enlaza a una multiplicidad fundamentalmente in-determinada o diversidad de impulsos diferenciales.

---

<sup>8</sup> Vid., *ibíd*, p. 177.



La falta entonces, la carencia, remite a una eternidad característica y desde la que las cosas jamás resultan idénticas. Más aún, inherente a su esencia o en su respectivo "ser", las cosas habrían de hacer patente a lo absolutamente Otro. Nos referimos a la manifestación siempre diferente y diferencial de una singularidad absoluta; del Ser mismo como lo absolutamente singular y único. De este modo la finitud radical del *Dasein*, tanto en el modo en que se renueva la pregunta ontológica, como en el esbozo de un programa para la destrucción de la metafísica, establece una confrontación con la antigua experiencia griega del Ser, al tiempo que vincula estrechamente a Heidegger con el pensamiento de Nietzsche<sup>9</sup>.

---

<sup>9</sup> Paradójicamente desde *Ser y Tiempo*, Heidegger omite decisivamente el nombre de Nietzsche y aún en los momentos en que éste pareciera más significativo para el planteamiento de la obra de 1927. Tal es el caso del deslinde de la analítica del *Dasein* respecto de la antropología, la psicología y la biología (§ 10) así como en lo relativo al tema de la interpretación y la comprensión, fundamentales para una nueva interpretación del logos (§ 76). Sin embargo, será precisamente en relación con la temporalidad-historicidad del *Dasein* que Heidegger desarrolle su única referencia relativamente extensa al nombre de Nietzsche: "La posibilidad de que la historiografía sea de 'provecho' o 'daño' 'para la vida' se funda en que esta última es histórica en la raíz de su ser y según esto, y en cuanto fácticamente 'existente', se ha decidido en cada caso ya por una historicidad propia o impropia. Nietzsche descubrió y dijo con inequívoca penetración lo esencial sobre el 'provecho y daño de la historiografía para la vida' en su segunda Consideración extemporánea (1874) (...). La triplicidad de la historiografía tiene su base en la historicidad del 'ser ahí'. (...) En cuanto histórico, sólo es posible el 'ser ahí' sobre la base de la temporalidad. Ésta se temporiza en la unidad horizontal extática de sus éxtasis". Heidegger, Martin. *Ser y Tiempo*, Trad. José Gaos, Fondo de Cultura Económica, México, § 76, p. 427. En este caso, de la segunda *Consideración Intempestiva* de Nietzsche. Respecto de la importancia de dichas *Consideraciones*, resulta relevante el apunte hecho por Carlos Gutiérrez Lozano. Si bien, la publicación de 1961 contiene en forma resumida las lecciones sobre Nietzsche, el texto íntegro de éstas y de los seminarios, publicado por la *Gesamtausgabe*, advierte un recorte considerable. "Pero algo llama poderosamente la atención: Heidegger no incluyó en el libro la lección del semestre de verano de 1938 sobre la segunda consideración intempestiva de Nietzsche De la utilidad y desventaja de la historia para la vida. Es la lección de Nietzsche más amplia de todas las que Heidegger impartió (381 pp.). Además, Heidegger dejó de lado todas las repeticiones que se incluían en las lecciones, las cuales muchas veces matizan de modo importante sus pensamientos. Muchas alusiones a Ser y tiempo y a acontecimientos específicos (por ejemplo, el discurso del rectorado) fueron dejados de lado". Vid. Gutiérrez Lozano, Carlos., Op. cit., pp. 138-139. Al respecto y en relación con otras influencias de Heidegger, Gadamer establece: "Aunque el enfoque de Dilthey hacia la filosofía de la vida establece una oposición última a Heidegger, el regreso de Dilthey a la perspectiva de la 'vida', detrás de la 'conciencia trascendental', fue un importante apoyo para que Heidegger elaborara su filosofía (...). Al tiempo que las ideas de Dilthey (y de Kierkegaard) pasaban a fundamentar la filosofía existencial, el problema hermenéutico experimentaba su radicalización filosófica. Heidegger formó entonces el concepto de 'hermenéutica de la facticidad' y formuló así, frente a la ontología fenomenológica de Husserl, la paradójica tarea de elucidar la dimensión 'inmemorial' (Schelling) de la 'existencia' e incluso interpretar la existencia misma como 'comprensión' e 'interpretación' o autoprotección en las posibilidades de uno mismo. Aquí se alcanzó un punto en el que el sentido de los métodos instrumentales del fenómeno hermenéutico debía girar hacia lo ontológico (...). Cuando Heidegger caracteriza y acentúa la comprensión considerándola como el movimiento básico de la existencia, desemboca en el concepto de interpretación, que Nietzsche había desarrollado especialmente en su significado teórico. Este desarrollo descansa en la duda frente a los enunciados de la autoconciencia, que deben cuestionarse mejor que lo hiciera Descartes, como dice Nietzsche. El resultado de esta duda es, en Nietzsche, un cambio del sentido de la verdad, de tal modo que el proceso de la interpretación se convierte en una forma de la voluntad de poder y adquiere así un significado ontológico". Vid. Gadamer, Hans-Georg., *Verdad y Método II*, Sígueme, Salamanca, 2000, pp. 105-106. Sobre este punto además, se destacan las consideraciones que en torno a la obra de Heidegger establece Manuel Torres Vizcaya, principalmente en "Derribar ídolos/Derrotar quimeras: los espesores de la crítica al logos en Nietzsche y en Heidegger de Sein und Zeit", Pensamiento, Vol. 58, Núm. 220, Año 2002, pp. 91-12; y del mismo autor en "Nietzsche en Ser y Tiempo, la interpretación nietzscheana como antecedente de la comprensión heideggeriana", Ágora, Vol. 19, Núm. 2, Año 2000, pp. 51-72; "Del problema del conocimiento al conocimiento como problema. Una aproximación entre Ser y Tiempo y El Nacimiento de la Tragedia", Estudios Filosóficos, Vol. LII, Núm. 150, Año 2003, pp. 289-310; y "Renovación del Sujeto y Hermenéutica. La ausencia de Nietzsche en Sein und Zeit", Azafea Revista de Filosofía 7, Año 2005, pp. 171-193

Para Heidegger será también en ese pasado griego, específicamente en la palabra φύσις, donde se encuentre la más originaria comprensión del Ser. Y será también en el pensamiento anterior a Sócrates, donde tal originariedad aparezca por vez primera y última. Φύσις [*physis*] nombra la fuerza o el poder que impera sobre todas las cosas; es un constante surgir o venir a la presencia y el lugar de una verdad que es, en esencia, "des-ocultamiento" [Ἀλήθεια]. Por su parte, el término Λόγος [*Lógos*] habría sido poseedor de una simetría esencial con los dos anteriores [φύσις y ἀλήθεια], siendo requerido por la concepción misma de φύσις. La fuerza imperante, el continuo surgir [impulso], despliega la re-unión constante y en sí estante del ente como una totalidad. Λόγος por lo tanto y según su sentido primitivo de ἀπόθανζιρ [permitir ver los entes por sí mismos], no se agotaría en lo que resulta accesible al cotidiano ver u oír, sino que además, comprende el padecer de una falta.

La riqueza esencial de las cosas dadas se presenta como una condición respectiva y semejante condición, sitúa el fundamento en el "entre", en la pura relación donde la falta se presenta justo al "centro"; siendo el punto más elevado de una tensión desgarradora pero que lo mismo une y hace del ente una "totalidad no total". Λόγος, en tanto que dicha condición respectiva y fundamentalmente una relación de contrarios, resulta entonces el "sentido" de una falta; una disposición cuya respectividad deviene condicionada por una ausencia fundamental de Fin. En esta medida, el *Dasein* indica un respectivo habitar, a la manera de un estar respectivamente en "el lugar" [Λόγος-Ahí], en la totalidad misma del ente; en lo abierto, temporal y ahora también, histórico como un Mundo [con sentido].

El *Dasein* es entonces una respectiva condición desde la que es posible o no, asumir la radical finitud de lo abierto; esa totalidad en que se "encuentra" asimismo arrojado. Desde su diferencia específica como ente, el *Dasein encuentra* [padece] la diferencia en cuanto tal; esto es, *el Ser mismo le va en su propio ser*. Aquello que aparece ante los ojos resulta una necesidad como experiencia de sentido [λόγος] y que Heidegger interpreta como un horizonte simultáneamente dado [con sentido] y por hacer [carente]; esto último, inherente a la admirativa contemplación de los entes, al asombro [ταυμαζειν]<sup>10</sup> como experiencia del pensar. El "pensar", por lo tanto, en su esencia, quiere abrirse al horizonte de la diferencia como "acontecer": por un lado, dejar ser al ente en su totalidad y por el otro, "dejarse ser".

---

<sup>10</sup> Al decir "ταυμαζειν" Heidegger tácitamente distingue "el asombro" de la "avidez de novedades" a la que podríamos asimilar la mera curiosidad: "La avidez de novedades no tiene nada que ver con la admirativa contemplación de los entes, con el (thaumazein); a la avidez de novedades no le importa ser llevada por la admiración a la incompreensión, sino que se cura de saber, pero simplemente para tener sabido". *Vid., ibíd.*, p. 192

Se trata de una demanda que invita a la escucha y que precisa dejar llegar lo pensado [con sentido] como algo "sido", finito, pero también inagotable. El *Da-sein* entonces y como el sentido de esa falta [de "ser"], como λόγος [pensar-decir], padece de manera peculiar una disposición que escinde apropiadoramente y por la que el Ente puede o no "encontrarse" históricamente [re-unido] como un todo —digamos también, como una com-unidad—. A partir de la diferencia específica de un "ente" [*Dasein*], Heidegger establece la diferencia en cuanto tal [Ser] a la base de la com-unidad misma del ente<sup>11</sup>; siendo el espacio-tiempo de su radical apertura o "re-uniión" [Λόγος], desde la cual [Ahí, *Da-*], es posible "ver" a la diversidad siempre difer-ente de las cosas, incluido el hombre, como Uno y lo mismo [Ser, -Seyn].

En el *Da-sein*, eso "común", la "unidad" misma del Ente, acontece en su verdad [Ἀλήθεια] como una tensión desgarradora. Lo abierto es el "claro" de un ocultamiento [falta] y que hace que Heidegger en su periodo tardío aprecie en el *Dasein*, antes que a un ente, al "ahí" mismo del Ser como el espacio-tiempo de su verdad; el sitio-instantáneo del acontecer mismo de un Mundo [con sentido]. Luego entonces, el *Da-seyn* resulta propiamente "sentido" [λόγος], el padecer la radical disposición o decisión del Ser mismo en su "apertura" [escisión] y como lo eterno: un eje transversal cuya acción es "momento" o giro en espiral [intensivo].

"La pregunta por el "sentido", es decir, según la dilucidación en *Ser y Tiempo*, la pregunta por la fundación del ámbito de proyección, en breve por la verdad del ser [Seyn], es y permanece mi pregunta y es la única mía, pues ella rige para lo único por excelencia. En la época de la plena incuestionabilidad de todo basta preguntar por una vez la pregunta de todas las preguntas. En la época de la inacabable necesidad desde la oculta indigencia de la falta de indigencia, esta pregunta tiene que aparecer necesariamente como la más inútil habladuría, de la que también uno ya se ha apartado a tiempo. No obstante queda la tarea: la devolución del ente a partir de la verdad del ser. La pregunta por el 'sentido del ser [Seyn]' es la pregunta de todas las preguntas"<sup>12</sup>.

---

<sup>11</sup> Lo ente que hace frente dentro del mundo bajo una forma de ser distinta del *Dasein* es para Heidegger "carente de sentido" o mejor dicho, ajeno a todo sentido como determinación ontológica y "sólo lo carente sentido puede ser un contrasentido". En cuanto algo que hace frente al *Dasein*, lo "ante los ojos" puede marchar contra el ser de éste. Esto último, sine embargo, no habría de suponer algún tipo de privilegio o centralidad por parte del hombre como un mundo [tiempo e historia] frente al animal o el conjunto de las cosas en su respectiva carencia [de mundo]. A lo sumo, desde Heidegger supondría una "responsabilidad" y a la par con Nietzsche, un extremo padecer la necesidad misma del surgir.

<sup>12</sup> Heidegger, Martin., *Aportes a la filosofía: acerca del evento*. Trad. Dina V Picotti C, Editorial Biblos, Segunda Edición, Buenos Aires, 2006, p. 27

El problema del sentido, así someramente expuesto, obliga a confrontar aquello con lo que Nietzsche y Heidegger previamente se confrontaron y que conduce directamente “hacia fuera”, hacia los límites de la tradición metafísica y en torno de un padecer la más radical carencia; el sentido de aquello que “queda fuera”, que “permanece fuera” y que supone la más radical plenitud inherente a una totalidad; lo propiamente común a todo tiempo y espacio, a toda historia; aquello que en la antigüedad fuera, de hecho, la mayor excedencia [ζῆ] inherente a lo divino [θεός] como una totalidad orgánica: lo Sagrado.

### **(b) El comienzo mítico: articulación de sentido en la mitología y en el arte.**

Siguiendo a Mircea Eliade, semejante “padecer” bien pudiera nombrarse con un término que no pretende expresar más que lo explícito en su contenido etimológico: *hierofanía*<sup>13</sup>. Las cosas —como se ha dicho—, conducen a “nada”, pero antes que a una simple homologación “vacía”, en tanto “sentido” [λόγος], ello comprende una orientación al Ser y en cuanto tal, a *lo Sagrado en su darse [disponerse] y como aquello que precisamente no es una cosa*:

“Se trata siempre del mismo acto misterioso: la manifestación de algo ‘completamente diferente’, de una realidad que no pertenece a nuestro mundo, en objetos que forman parte de nuestro mundo ‘natural’, ‘profano’ [...]. La piedra sagrada, el árbol sagrado, no son adorados en cuanto tales; lo son precisamente por el hecho de ser *hierofanías*, por el hecho de ‘mostrar’ algo que ya no es ni piedra ni árbol, sino lo sagrado, lo *ganz andere*”<sup>14</sup>.

Aquello “absolutamente Otro”, no es en sí mismo una cosa, sino *la otredad* desde la cual, las cosas reciben su “respectivo ser”; su respectiva o propia singularidad. La carencia común al ente en cuanto tal, señala entonces una excedencia que sobre-pasa cualquier habitualidad y así resulta, la más propia o íntima condición de las cosas mismas; una plenitud inagotable y que, en términos de sentido, otorga la posibilidad de “ver” a lo habitual y a todo cuanto es divino [-θεός] como una hierofanía<sup>15</sup>; esto es, como el mostrarse o la manifestación siempre diferente y diferencial de un mismo centro o núcleo excesivo [ζῆ] y desgarrador.

---

<sup>13</sup> Vid., Eliade, Mircea. *Lo sagrado y lo profano*. Trad. Luis Gil Fernández, Ediciones Paidós Ibérica, 192 pp.

<sup>14</sup> Vid., *ibíd.*, Capítulo I. *Cuando se manifiesta lo sagrado*.

<sup>15</sup> Vid., *ibídem*.

Ante la mirada corriente o profana, por lo tanto, ese núcleo resulta algo terrible. Es el Fin propiamente dicho y como una fatalidad que hace decaer la experiencia fundamental de sentido, en torno de la más cotidiana experiencia de las cosas en tanto que un “algo para algo” [con sentido] y nada más. Por ende y sólo desde la más fundamental y en extremo radical experiencia religiosa —vista ya propiamente como una experiencia de sentido—, puede acontecer un mundo en su plenitud esencial de Ser. Por último y en tanto que esa experiencia provee la interrogante, ella habrá de remitirnos a la búsqueda más extrema y que de hecho, Platón y Aristóteles sitúan al comienzo de la filosofía: θαῦμα.

El θαῦμα filosófico indica por lo tanto, la más fundamental experiencia religiosa de lo Otro efectivamente tal y que estremece precisamente, por "quedar fuera" de la cotidiana habitualidad [con sentido]; por excederla, por sobre-pasarla y constituir así, una experiencia propiamente "meta-" o "trans-" mundana. La experiencia del pensar y como una experiencia religiosa que es, en esencia, una experiencia "de sentido", traza una orientación propiamente meta-física y que así dispone la más originaria "com-unidad" y “comunicación”.

Se trata de una disposición en torno a lo “común” de las cosas mismas y de este modo, un poder "ver"<sup>16</sup> aquello que sin "estar" ante la mirada corriente o “profana” [con-sentido], de igual modo la propicia y resulta su más íntima necesidad. La palabra entonces [θαῦμα] habrá de referir el ad-mirar que tácitamente se ad-mira<sup>17</sup> de lo fundamentalmente común y excesivo; en una palabra, de lo absolutamente [siempre] Otro o alteridad incandescente, en términos de lo eternamente inicial. La falta, la carencia es entonces, una falta de Fin.

El Fin es lo radicalmente singular, "uno y único", en torno a lo cual todo se "re-une" y que no obstante "queda fuera", ad-viene incesantemente en lo finito y limitado. En tanto ello pone en común a las cosas mismas en tanto que meras cosas, hay una comunicación fundamental que, siguiendo palabras de Heidegger, tácitamente “agradece” la donación o disposición misma del Ser [lo Sagrado] en su darse; en su aperturidad o como la disposición que es la “unidad negativa” del Ente. Semejante disposición, en términos de una radical finitud, establece una comunidad —lo divino y lo humano, la tierra y el mundo—, al tiempo que deviene, por regla general, insoportable. De ahí que se deje de atender, de agradecer y de interrogar. De ahí que se deje, propiamente, de pensar. Hay una pérdida de lo inicial y con ella, de la fundamental "relación" en beneficio de lo ya “sido” o surgido.

---

<sup>16</sup> Cf., θεάομαι, como aparece en Homero (Il.13.99) y específicamente en relación con Polifemo, θαῦμ' ἐτέυκτο πελώριον, (Od.9.190) o bien, en la referencia a la belleza de una mujer.

<sup>17</sup> Cf., θαυμ-αίνω, θαυμανέω (θαυμάζω), admirar, contemplar como en el decir ἀέθλια θαυμανέοντες Od.8.108

Lo "sido" tiende a anhelarse en su perdurar uniforme como una "realidad única" [con sentido] y justamente, como un "algo para algo"; como un "qué", un "por qué" y un "para qué" específicos; como un algo ya decidido o de-terminado y en cuya aparente seguridad, el pensar se aleja del origen. La cotidianidad tiende a res-guardarse en unos "lazos" [en griego, πέρᾶς] que proveen asidero, cordura, seguridad —en una palabra, "certeza"—, al tiempo que significan amarras, ataduras que someten a un "deber".

El pensar despliega destinalmente de este modo, una misma necesidad bajo una respectiva dirección; esto es, con "un sentido" pero cuya fundamental indigencia comporta el poder de lo eterno-inicial: de lo Sagrado. En una frase, la excedencia creadora [ποίησις] misma, a la base de de una "totalidad" [comunidad].

En palabras de Nietzsche: *bajo la "nada" del sentido anida el acto creativo*. Por lo tanto, la experiencia "de sentido" [λόγος] y como experiencia del pensar, afirma en la falta, en la indigencia, a lo inicial y propiamente común, en términos de una condición de inocencia creadora. "Sentido", ser y fundamento, ya desde Nietzsche, remiten al padecer originario de esa falta, de esa "nada", del Fin, como la excedencia misma de lo eterno-inicial. Lo divino entonces, mundo y naturaleza, resulta una disposición o condición que manifiesta a lo eterno como una misma acción intensiva y contradictoria [creadora-destructora].

Así para Nietzsche, la vida como voluntad de poder se presenta como el resultado de un centro que, en sí mismo, provee el enlace [λόγος] a los respectivos impulsos diferenciales, conformando un juego temporal en torno al Fin. Se trata del acontecer fundamentalmente negativo de una radical singularidad y como un respectivo anhelo de finalidad, de meta, de objetivo, de lugar, de fundamento; en una palabra, de "sentido". De este modo, el Fin, en tanto radical finitud, provee el incesante acontecer de mundos, de dioses, de realidades que son amarras, lazos eternamente iniciales cual fuego siempre vivo.

La humanidad, literalmente, es un puente y no una meta. Lo eterno es el tránsito de lo abismalmente abierto [de lo divino]. Contrario a la tradición platónico-aristotélica, ello no significa el acontecer "diferente" de una eternidad sustancial como finalidad ulterior o suprema, sino la afirmación de la finitud como despliegue diferencial [eternamente inicial] de la Diferencia. Esta experiencia fundamental de sentido [λόγος], para Nietzsche y como experiencia del pensar, es por lo tanto, una experiencia trágica; un πάθος especialmente manifiesto en el culto y la mitología de Dionysos. Y es que precisamente aquello que se conmemora en lo dinonisiaco, es una misma acción destructora y creadora: contradictoria.

Las cosas al ser nombradas, articulan aquella necesidad de un modo jamás idéntico, lo que hace del mito una palabra articuladora de sentido y Dionysos con su padecer, señala mitológicamente a esa acción donde todo aparente fin resulta en realidad, un incesante comienzo [siempre difer-ente] de lo mismo<sup>18</sup>. El Dios en esta medida es Da-seyn: fuerza divina [λόγος] en cuya desgarradora tensión o aperturidad, acontece la terrible verdad de lo eterno y que habrá de con-memorarse por igual en la tragedia y en la comedia.

A inicios del año, durante las fiestas en honor de Dionysos, se abren las tinajas enterradas en la tierra y el inframundo vierte sus dones. El vino joven fluye de lo profundo junto con las flores y los muertos que invaden la ciudad. Vida y muerte señalan a una misma acción dispensadora de bienes y de males; la apariencia diferencial de un origen desbordante en efluvios de por-venir y que funda a una totalidad esencialmente difer-ente<sup>19</sup>.

Dionysos de este modo, es dios y hombre, animal y dios, vida y muerte; lo mismo-distinto, lo divino múltiple, despedazado, al tiempo que fundamentalmente no-humano, no-animal, no-dios, no-cosa. Dionysos es fundamentalmente todo y "nada". Una misma acción contradictoria que une intensivamente y de este modo gobierna [destina] a los individuos en términos de ley [-relación], haciendo de todo aparente "fin" un incandescente comienzo. Por este motivo es que Dionysos resulta una divinidad contraria al espacio y la religión civilmente establecidos. Más aún, la mitología dionisiaca muestra signos que la vinculan no sólo con el más remoto pasado griego, sino con una antigüedad pre-griega y que parece alcanzar su consumación en los albores de la tradición metafísica. Por la vía de Platón y Aristóteles, esta última habrá de resultar el ocaso de un tránsito, a la manera de una rueda que gira espontáneamente y donde aquello que Nietzsche recupera para el Occidente tardío, en tanto origen, es al mismo tiempo, un final. En adelante, lo que de fundamental tenga aún la metafísica recaerá en la posibilidad de soportar aquello que ésta descubre en su comienzo: el Fin-Límite como enlace diferencial y la más cercana lejanía de lo Sagrado. Una acción que insta a tener que padecer la más radical carencia; la más radical indigencia.

---

<sup>18</sup> La palabra, en lo sucesivo, pretende referir a lo que participa de *la diferencia*, siendo en sí mismo una totalidad.

<sup>19</sup> De este modo Nietzsche se pretende la remoción del centro kairo-lógico del Einai en que despunta la tradición. Vid., Nietzsche F., *El nacimiento de la tragedia*, pp. 179-186. Un buen análisis al respecto se presenta en: Grave, Crescenciano. *El pensar trágico. Un ensayo sobre Nietzsche*, pp. 31-35. Ahí se señala: "El mito es una 'imagen compendiada del mundo', que surge a partir de una 'vivencia, la de tener que mirar y al mismo tiempo desear ir más allá del mirar'. A esta vivencia Nietzsche la llama disonancia. Al pensamiento lógico generador de conceptos puros Nietzsche le opone la vivencia generadora de mitos". Ya en este punto se advierte una línea de continuidad en el pensamiento de Nietzsche y que resulta de vital importancia para abordar su obra tardía; se trata de la relación obedecer-querer y que una de sus manifestaciones da lugar a la idea de la voluntad de poder.

A partir de lo anterior, la historiografía nos llama la atención sobre el modo en que dicha acción dispone lo eterno y con ello, la más esencial "comunicación" a la base de una totalidad divina [mundo y naturaleza]. Llama la atención, el modo en que lo inicial subyace no sólo al comienzo de la tradición metafísica, sino a los más diversos mundos; cada cual, en estos términos, experiencias "de sentido", de lo Sagrado, de la "unidad" misma en cuya respectiva orientación [diferencia] tiene su lugar el ente en cuanto que Ente [hierofanía].

Al interior del mundo griego, el término "hierofanía" de hecho nos remite a la palabra ἱεροφάντης, de la cual proviene y que pone en relación a la palabra ἱερός [sagrado] con el verbo φανεῖν [aparecer]. Si atendemos estrictamente esto último, la palabra [ἱεροφάντη] hace referencia al "sacerdote" como un resguardo o custodio del acontecer [φανεῖν] de lo Sagrado. Semejante surgir estaría indicado también en una serie de palabras, tales como ἡ φαντάσια —sustantivo verbal de φαντάζομαι— o φαίνομαι [apareciendo, apariencia]<sup>20</sup> y que ineludiblemente conducen a pensar en una divinidad en concreto [φάνης, Φάνητα], a la cual se le atribuye el ser principio de una totalidad. Esto último, pone de manifiesto una antigua relación entre la luz y el "surgir" y que lo mismo nos vincula estrechamente con Eros.

En lo que surge, en la luz, hay una oscuridad inherente y que provee una referencia concreta a los cultos místéricos, al orfismo, el dionisismo y en particular, a los Misterios de Eleusis, donde justamente tiene su lugar la figura del ἱεροφάντη. La "hierofanía" señala, por lo tanto, el acontecer de lo Sagrado a la manera de un Misterio inherente a la naturaleza y al mundo como fuerza divina vital. Aunado a ello, tanto la tradición Eleusina como la dionisiaca con la que se relaciona estrechamente, otorgan una especial relevancia a la tierra y a lo femenino que las vincula estrechamente con el conjunto de la cultura insular del Mediterráneo; más aún, con las evidencias encontradas en una cueva paleolítica del sudoeste francés y que datan de alrededor del año 30,000 a. C.

Apenas en fechas recientes, su forma ahuecada comenzó a sugerir a los especialistas una suerte de espacio fundamental o "vientre" que todo lo contiene y que sugiere un lugar de transformación. Para este mundo temprano, no habría evidencia de una distancia entre el cielo y la tierra, sino de una cúpula celeste que "refleja" el ritmo del agua y de la tierra; símbolos ambos, de una fundamental importancia para el pensar posterior.

---

<sup>20</sup> Cf. τὸ φαίνεσθαι, πάντες ἐφίενται τοῦ φαινομένου ἀγαθοῦ, τῆς δὲ φ. οὐ κύριοι, como sucede en Aristóteles, en términos de falta de control sobre el aparecer, Arist. E.N. 1114a32; y con menos fuerza verbal, como apariencia, presentación mediata (v.gr., en la memoria) o inmediata.



En resumen, lo que todo ello parece sugerir, es el sentido de una profundidad y oscuridad insondables; de un Misterio que es principio y fin de lo aparente [presente]. Habría de hecho una exagerada conjetura si no existiese una base continuidad a lo largo de diferentes momentos y regiones que permiten vincular el "arte" de aquellos tiempos remotos con el más tardío. A lo largo del mediterráneo —por no mencionar a lo largo del mundo—, se presentan las figuras del laberinto, la espiral, el meandro; variadas formas sinuosas y tan cercanas a la figura de la serpiente como al recorrido del agua<sup>21</sup>. Ambas, imágenes de una fuerza divina que actúa semejante tanto los ríos como al fluir de la sangre; una actividad generativa que enlaza con lo profundo del útero, éste último, asemejado a su vez con el interior de las cavernas. El agua, lo húmedo, hace patente a una misma fuerza vital, transformadora que enlaza lo alto y lo bajo como si fuera un único "hilo" o sendero nutricional.

Una gran variedad de evidencias arqueológicas dan cuenta de la estrecha relación que establecen el agua y la serpiente con la espiral; la más antigua que se conoce —realizada en marfil de mamut—, se enrosca-desenrosca siete veces desde su centro, lo que ofrece la siguiente constante: siete círculos que habrían supuesto un cuarto del ciclo lunar. De este modo, la luna, parece haber sido una imagen central de lo divino; un círculo de luz que resguarda a una sagrada oscuridad. La luna crece y mengua, es lo móvil, pero como una armonía de contrarios que conjugan una "eterno retorno". Asimismo el cielo y la tierra, el nacer y el morir, señalan un mismo ritmo siempre distinto, tal y como puede apreciarse en la migración; en el brotar, florecer y dar fruto de las plantas. Cada cosa es una multiplicidad de impulsos contrarios pero unidos a un mismo y oscuro vórtice de silencio. Se trata un único acto o fuerza divina vital, armónica, presente bajo distintos rostros, fases, ritmos. En el caso de la luna, se trata de tres fases visibles y en la tierra, de tres estaciones que tienen su principio y su fin en una indecible oscuridad<sup>22</sup>. Siguiendo a Baring y Cashford: "En todas las mitologías hasta la Edad del Hierro (c. 1250 a. C.) se percibía a la luna, gran luz brillando en la oscuridad de la noche, como una de las imágenes supremas de la diosa, el poder unificador de la madre de todo. Ella era la medida de los ciclos temporales y de las conexiones e influencias celestes y terrestres"<sup>23</sup>. Vida y muerte, son "realidades contrarias"; una tensión que gobierna como "medida" de lo diverso.

---

<sup>21</sup> Vid., Baring A. & Cashford, J. *El mito de la diosa*. Siruela, pp. 44 y ss.

<sup>22</sup> Semejante experiencia pareciera, incluso, haberse articulado en el lenguaje; en griego ἡ μῆνη significa luna y se vincula con el latín *mensis* (mes) y de la misma raíz, *mensura* (medida)

<sup>23</sup> Vid., *ibíd.*, 40

Ello habría dado lugar a todo un circuito de figuras y asociaciones mitológicas vinculadas con una misma matriz; no sólo el agua y la serpiente, sino también las aves, los peces y una amplia variedad de animales salvajes. Finalmente, el descubrimiento de Marshacken relativo al vínculo entre las figurillas de diosas y el cálculo lunar, reiteraría la tensión inherente a esa unidad sagrada, desde dos tipos de "arte" igualmente confrontados. De un lado, en el interior de las cavernas, se encuentran las figuras femeninas relacionadas con la espiral, el meandro, la serpiente y el ciclo lunar; así como sus concomitantes referencias al agua, al parto, a la sangre y todo ello, en estrecha relación con la profundidad de la tierra. Del otro lado, se encuentran las figuras más conocidas y que evocan las actividades de caza y pesca, donde habría de destacarse el aparente "drama de la supervivencia". Para Baring y Cashford, el primero sugiere el denominado "mito de la diosa" y que habría de contener al segundo, el denominado "mito del cazador" y no obstante este último rehuse al primero:

"Si nos imaginamos a nosotros mismos de regreso a un mundo donde toda la vida está interrelacionada, sería un 'delito de sangre' arrebatarle la vida a un 'hermano' y, desde el momento en que los seres humanos y los animales constituyen parte de una misma unidad, ello ha de ser expiado desde un ritual cuidadosamente efectuado. Cuando se mata un animal, lo 'Uno' es herido"<sup>24</sup>.

El sentido de aquella unidad primordial recae en el chamán, quien al mismo tiempo trata de proveer al grupo de un conocimiento eficaz para su supervivencia. El chamán es, en sí mismo, el núcleo de una evidente tensión. Él encarna al "medio", a la relación que pone "en juego", en "común", a la vida y a la muerte. Si bien para el *mito del cazador*, lo que predomina es el imperativo de un conocimiento eficaz, al mismo tiempo, éste se subsume a un centro que otorga "medio" y "medida"; una armonía tensional. Como parte de esta última, el énfasis recae en conocer o asumir el lugar propio; la "parcela" [μοῖρα] que corresponda.

---

<sup>24</sup> *Ibíd.*, p. 69. Como se verá en el apartado tercero de la primera parte, el sacrificio griego ofrece variada evidencia de una especie de "permiso" que otorga el animal para ser sacrificado y que nos sugiere un reflejo tardío de este principio. Antes que una ruptura con el orden sagrado, o directamente con lo sagrado, ello habría de enfatizar una especie de participación con dicho "orden". El rito tendría como propósito poner en evidencia un "lugar común" a fin de buscar la participación armónica de la humanidad con el conjunto. El temor, propiamente, recaerá en la acción del hombre; la impureza y el castigo derivados de su conducta excesiva y que enfatiza la necesidad de un conocimiento de los signos celestes, naturales, del clima e incluso, de las vísceras animales entre otras. En todo ello se presenta ya el antecedente de un arreglo a fines al interior de una naturaleza orgánicamente dispuesta y que demanda, ante el exceso, una acción retributiva. La monstruosidad evidente a partir de la matanza y en general, el encuentro con la muerte, propician la necesidad de un sentido en términos de orden y de este modo, una regulación de la conducta (moral).

En última instancia, lo que se busca es asumir la respectiva "parte" y de este modo, "participar" de la alteridad en términos de armonía de un mundo. Aquello que se busca prevenir, precisamente, es el exceso y con ello, la no obstante ineludible fatalidad: lo más radicalmente inicial y como el "Fin" propiamente dicho. Mientras que la vida se encuentre estrechamente "unida" de este modo, aquel centro misterioso otorgará la "medida" o respectiva armonía como legislación suprema, poniendo en común el orden moral-humano y el orden natural-divino, asimilándolos como "partes" [μοῖρα] diferentes de lo mismo.

El Misterio, en tanto unidad "integradora", se destaca como el Límite dispensador que pone en "juego" [en "común"] a todas las cosas mediante las nociones de ley y "parte" [μοῖρα]. En otras palabras, hay un sentido de justicia y de sabiduría cuyo énfasis recae en las relaciones que establece una diversidad.

Los respectivos o aparentes "fines" son puestos en "común". Esto es, la vida no se mide cuantitativa sino intensivamente. Empero luego del transcurso que conduce de la primacía del cazador y de las sociedades agrícolas a las dinastías guerreras de la edad del Bronce, este sentido de lo divino entrará en proceso de consumación. La luz, el espacio y el aire, surgen ahora como los instigadores de la creación. La tierra cede paulatinamente su prioridad a la conquista y a la correlativa defensa contra las invasiones. Surge un específico temor a la muerte, correlativo a la amenaza de la esclavitud.

El imperativo de las nuevas sociedades guerrero-patriarcales hará de todo cuanto es bueno y noble, el producto de la lucha de unos dioses masculinos y heroicos; amos conquistadores que ahora disponen las "cadenas" de la esclavitud y de la muerte. Para el caso concreto de Grecia y mientras que aquella experiencia primordial se despliega con especial relevancia en la cultura minoica y cicládica, el desarrollo del Olimpismo y su frontera del Hades, re-interpretará los valores más propios del cazador bajo los imperativos de supervivencia característicos de la Edad del Bronce. En consecuencia, dos sentidos que antiguamente fueran una manifestación dual de lo mismo, ahondan progresivamente su distancia. En Hesíodo, ello se aprecia no sólo en el reconocimiento de un espacio primordial como "apertura originaria" [Khaos] sino en el encomio que hace de su lejanía. Ese Khaos, como sucede también con Dionysos, señala una firme "unidad" donde tiene su origen, su "lugar", una desgarradora escisión: lo divino destinal en la forma de una genealogía. Al mismo tiempo, sin embargo, la mente viva y apasionada es oscura y la locura lo es especialmente.

Los "demónicos enviados" de la locura, resultan ser *las hijas de la Noche de oscuros rostros*: *Lissa* y la *Erinia* que surgen del negro Hades. Esta oscuridad contrasta con la brillantez del cosmos Olímpico, el cual se eleva sobre las lóbregas raíces del mundo subterráneo. Mientras que la pasión tiene el color de la muerte, el día refleja a la mente y el pensar prudente. De esta última dependerá el gobierno de los dioses que habitan el nebuloso [brillante] Olimpo y con ello, un nuevo sentido de lo divino proveerá una orientación hacia lo "alto"; hacia una luz que es vida "no sometida" a las cadenas de la muerte, pero que lo mismo presenta la posibilidad de ser conquistada.

Hay una constante amenaza contra el orden de Zeus. Ya antes, Homero y los helenos en general, habrían enfatizado el carácter destructivo de aquellos poderes oscuros, primordiales, y que en épocas tardías se les llegará a invocar preferentemente en los rituales clandestinos de magia negra. Desde la primera mitad del siglo IV a. C., y aproximadamente hasta los siglos IV y V d.C., los valores más próximos al sentido Olímpico de lo divino tenderán a referir los temores populares y las prácticas de "superstición", a las divinidades de la tierra y sus tinieblas. Evidencia de ello son los κατάδεσμος [ligadura, atadura "mágica"], donde pueden leerse diferentes menciones a las divinidades telúricas.

"Hermes retenedor y Perséfone, retened el cuerpo y el alma y lengua y pies y obras y decisiones de Mirina, la mujer de Hagóteo de El Pireo, hasta que descienda al Hades consumida.

Hermes retenedor y Perséfone, retened la lengua y el alma y obras y pies y decisiones de Partenio y de Apolonio, los hijos de Hagnóteo.

Hermes retenedor y Perséfone, retened el alma y cuerpo y pies y manos y obras y decisiones y lengua de Euxeno, el pariente de Mirrina, hasta que descienda al Hades".

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

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

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

La Vida como fuerza divina vital, dual, contradictoria y epifanía de un centro oscuro y misterioso, habrá de sustentar dos tipos de religiosidad y sistemas de valor; un cosmos telúrico y un cosmos olímpico. Si bien, sus respectivos valores de distancia y proximidad conjugan con su tensión, la amplia y compleja diversidad característica del mundo griego, puede destacarse un aspecto primordial: mientras que la direccionalidad Olímpica es eminentemente disyuntiva y traza una jerarquía, la cercanía telúrica resulta copulativa. Ello hace que dicha jerarquía humana, animal y divina, resulte una totalidad orgánica<sup>25</sup>.

Por ende y mientras que la "distancia disyuntiva" y su sentido de lo divino más propiamente social y humano, adquieren un progresivo privilegio frente a lo telúrico y el la materialidad terrenal, la tragedia y eminentemente los Misterios de Eleusis, mantendrán vivos los lazos que unen firmemente a ese mundo como un todo.

Así entonces, en la profunda unidad del Misterio, el mundo antiguo encuentra su principio y también, su respectivo final. En la más aguda enemistad [tensión] con lo "excesivo", acaece la más estrecha relación, la más firme "unidad" y de hecho, un "amor" [Eros] que para los griegos, también es una guerra [πόλεμος]. Aquella "unidad" que fuera característica del chamán, vía la iniciación en los Misterios de Eleusis, funda a una comunidad tan amplia como violenta, al tiempo que propicia diversos modos de interrogación por ese Misterio. ¿Cuál habría de ser, entonces, el primer comienzo? Como condición inicial, no habría propiamente un primer comienzo sino muchos y cada cual, un característico habitar [ἔθος] que puede atender o no, corresponder o no, escuchar y salvaguardar o no, a lo Sagrado. En cualquier caso, hay "decisión" que escinde apropiadoramente, eróticamente, dionisiacamente y cuyo núcleo despide un abismal silencio; tránsito o giro intensivo de la eternidad.

### **(c) La circularidad del contradictorio y el problema del sentido.**

De la más diversa manera, el "sentido" [λόγος] indica una necesidad: el padecer mismo de una falta y esta última, un "momento" o giro de lo eterno. El sentido manifiesta una abismal apertura, escisión o tensión desgarradora, en cuyo punto más alto se establece la re-unión del ente en cuanto tal o el "todo" del ente.

---

<sup>25</sup> Resulta significativo que aproximadamente el 12 de Boedromion, próximo a los Misterios de Eleusis, los atenienses festejarán la "demokratia". Este festival incluía sacrificios a Zeus Agoraio, Athena Agoraia y a la diosa Themis. Las imágenes de Zeus y Athena eran dispuestas en el ágora bajo la Acropolis. A la titánide [Themis] por su parte, se la consideraba la "diosa de la ley primordial" la cual habría sido entregada a la humanidad a través del oráculo de Delfos, originalmente, un oráculo de Gea. Aunado a los disturbios de la edad arcaica, el festival parece concebir la democracia como un don divino de la "Diosa", en este caso Themis, al interior de la religión civilmente establecida.

Allende cualquier determinación objetiva, el sentido, en tanto una "necesidad", es la orientación o "disposición" misma del centro, de la unidad [del Ser, de lo Sagrado], del fundamento de una comunidad divina [Ente]. A la manera de Heidegger, se trata incluso de la fundamental co-pertenencia entre el pensar [*Denken*] y el Ser, donde aquel en su esencia, supone un atender, un escuchar y propiamente, un "recordar" al Ser.

El pensamiento es entonces, el agradecer [*Dank*] que con-memora a la unidad del Ser [de lo Sagrado] por su dádiva [dote] y como una fundación<sup>26</sup>. En última instancia, ello remite a la conmemoración, a la fiesta pero que tiene por esencia el conservar; es un albergue [memoria], el custodio, la salvaguarda, la atención [escucha] que co-responde al "clamor" de la unidad misma [Ser] resguardada en su donación [Ente].

La memoria [*Gedachtnis*] es entonces el albergue de lo que nos da que pensar<sup>27</sup> y con ello, el pensamiento [*Denken*], es un "pensar-en" o "sobre" (*An-denken*) lo originario. El pensamiento que alberga de este modo, es recuerdo y propiamente sentido que sigue el rastro de lo inicial. Dicho "albergue" remite a aquella "comprensión anticipada", vista ya como un clamor que posibilita el ir a la fuente; semejante a un *arroyo que a veces retrocede hasta el manantial*. La experiencia del pensar por lo tanto y como albergue [comprensión anticipada], demanda el so-portar la más abrumadora necesidad [clamor] de aquello que, en tanto "falta", otorga la "medida" y hace posible atender [co-responder] a su plenitud originaria.

El pensar se plantea como una "réplica" fundada en la plenitud creadora misma; es entonces lo creador, la "poesía" y en estos términos, una constante "re-unión" en la Diferencia. Ello no traza una direccionalidad de carácter subjetivo, sino que el pensar, en tanto albergue de lo originario, resulta el "ahí"; pertenece a la verdad del claro [apertura]. El pensador es entonces un creador, pero en términos de ser un custodio del "claro". Digamos ahora también, un "pastor" que, a la manera de Noé, atendiendo [so-portando] el clamor de lo originario, alberga la creación misma [poesía] y con ella, el lugar de un nuevo comienzo. El pensar pertenece de este modo a lo originario, haciendo del pensador, al tiempo que poeta, eminentemente lo más futuro; una "decisión" anticipada y anticipadora que co-respondiendo a lo Sagrado, res-guarda el espacio fundamental de su ad-venir. De este modo, el pensador es también el chamán, el hiero-fante, el guardián del fuego; del espacio fundamental de una com-unidad que es, la totalidad misma del ente.

---

<sup>26</sup> Vid., Heidegger, Martin., *¿Qué significa pensar?* Trad. Raúl Gabás, Ed. Trotta, Madrid, 2005, pp. 134 y ss.

<sup>27</sup> Vid., *ibíd.*, p. 136.

Este pensador y poeta es un custodio de lo eterno [inicial-final]: fuego siempre vivo en torno al cual, una comunidad se "re-une" y con-memora lo originario. Él poeta por lo tanto y como ese "hierofante" deviene en sí mismo un "medio", el "entre", el enlace de la desgarradora instancia [decisión] y como la más abismal apertura [escisión]; es el "ahí" [Da-seyn] como λόγος [sentido] o espacio-tiempo de la co-pertenencia de lo Divino y lo Sagrado, del Mundo y la Tierra, del Ente y el Ser.

¿Y qué es, en efecto, una "palabra" [λόγος] separada de la poesía, tal y como se pregunta Gianni Carchia respecto de la antigua retórica? "Es como una palabra sin alma, un *logos* completamente exteriorizado; se conservan e incluso se consolidan las estructuras de comunicación, sin que exista, sin embargo, nada que comunicar"<sup>28</sup>.

La poesía nos indica el fundamental sentido [λόγος] en cuya disposición [correspondencia] acaece la fundamental "comunicación". Aquello que fuera la más radical experiencia religiosa [coligante] resulta ahora, en rigor, una experiencia de sentido y en cuanto tal, la disposición poética de lo Sagrado en su verdad; un habitar [ἔθος] poéticamente en la más cercana lejanía del Ser y como un padecer la más desgarradora tensión [πάθος]. En resumen, esa "nada" a la que orienta el sentido, antes que una simple "homologación vacía" o mero "nihil", es la excedencia misma de lo que sobre-pasa y necesariamente "queda fuera", "permanece fuera". pero aclara en su verdad como el punto más elevado de la tensión en que esencia la habitualidad. No obstante Heidegger en su momento haya hecho una distinción entre el poeta, el pensador y el político, ¿no es acaso el poeta, según lo antes expuesto, el pensador por excelencia? Heidegger de alguna manera también parece coincidir con esto último:

"Pero no hay otra cosa que es aun más difícil y sospechosa: que ahora la filosofía se lance sobre un poema. El arma y la coraza de la filosofía es —o debe ser, al menos—, la fría audacia del concepto. En lugar del peligro de hablar demasiado, se presenta ahora el peligro de pensar demasiado, sobre todo ahora, que parece que el pensamiento estaría próximo a ser suprimido por completo. El peligro consiste en que despedacemos en conceptos y tesis la obra poética, que revisemos en un poema solamente opiniones filosóficas del poeta y que, con ello, edifiquemos el sistema filosófico de Hölderlin, sino porque aquel proceder tan usual no tiene nada que ver con la filosofía. Si hay un poeta que

---

<sup>28</sup>Carchia, Gianni., *Retórica de lo sublime*, Ed. Tecnos, Madrid, 1994, p. 21. El desencanto racional del universo arcaico, al romper con la unidad originaria de la poesía [Eros], habría conducido a una visión instrumental, técnica, del espacio retórico; una errancia carente ya de su primordial sentido; carente de la excedencia de lo sagrado. Por su parte, en *Ser y Tiempo*, señala que la "Retórica" de Aristóteles "debe ser concebida como la primera hermenéutica sistemática de la cotidianidad del convivir". Vid. Heidegger, Martin., *op.cit.*, §29.

exige para su poesía una conquista pensante, ése es Hölderlin, y esto en modo alguno porque, como poeta, incidentalmente, fuese ‘también filósofo’, incluso uno al que podemos poner tranquilamente junto a Schelling y Hegel, sino: Hölderlin es uno de nuestros *pensadores más grandes*, es decir, nuestro pensador más futuro, porque es nuestro más grande poeta”<sup>29</sup>.

A la manera de lo dicho por Platón, el auténtico poeta es el filósofo en grado sumo. Fundamentalmente, se trata de la disposición [decisión] anticipadora que soporta excepcionalmente, la desgarradora claridad de lo abierto; es entonces, el λόγος mismo [consonante-disonante]. En la poesía, la “existencia” [Dasein] encuentra su más propia esencia en términos de disposición o “relación” [φίλος] con la suprema excedencia [lo Sagrado] y que pone al descubierto su carácter *demónico*. El poeta es entonces un δαίμων [mediador] cuya dote es *el más peligroso de los bienes y la más inocente de las faenas*<sup>30</sup>.

Atendiendo a ésta, la verdad de su esencia, *el poeta es la fuerza divina vital que resguarda en la obra, el más abismal Misterio. A la manera también de Platón, es Eros como la disposición del Ser mismo en su darse re-uniente* [λόγος]; en su mostrarse, destinalmente escindido, en la “apertura” de lo divino. El Misterio señala el vórtice abismal de lo eterno que hace de su disposición poética y fundamentalmente erótica, un amor por lo inicial-final. A la manera de Nietzsche, *un amor fati* o anhelo apasionado que puede olvidarse de toda aparente finalidad, de meta, de "objetivo", de lugar fijo; un anhelo errante y tan inocente como propio, diría Nietzsche siguiendo a Heráclito, de un niño que juega. Este niño resulta en esencia la poesía, la creación, la vida misma re-uniente y como un decir-pensante [λόγος] que es, el habitar poéticamente el espacio de juego temporal de la sublime verdad de lo eterno [Ser]. Así entonces, Eros se presenta como la condición [disposición] del Ser mismo en su verdad; una disposición trágico-dionisiaca:

“Dionisos trae la huella de los dioses idos para los sin-dioses. Traer la huella es aquel transmitir las señas de los dioses a los hombres, aquel ser-en-medio entre el Ser de los hombres y los dioses. Hölderlin concibe la esencia y vocación de poeta desde este ser-en-medio, Ser al modo de los semidioses (destino) y la vocación de poeta, señala la tarea del poeta que nosotros ya conocimos (&4c) por aquel poema ‘Como en un día de fiesta...’ (IV,

---

<sup>29</sup> Vid. Heidegger, Martin. *Los himnos de Hölderlin: “Germania” y “El Rin”*. Trad. Ana Carolina Merino Riofrío. Ed. Biblos, Buenos Aires, 2010, p. 19.

<sup>30</sup> Vid. Heidegger, Martin. *Hölderlin y la esencia de la poesía*. Trad. Juan David García Bacca. Anthropos. Barcelona, 1994, p. 22.



153, última estrofa), en cuya penúltima estrofa encontramos la decisiva indicación hacia Dionysos (IV, 152 y s., vv. 43 al 55)<sup>31</sup>.

El reino de Dionysos es la lúgubre noche, el dominio de la violencia y precisamente, lo excesivo; dice Hölderlin:

“Pero ellos [los poetas] son, dices, como los sacros sacerdotes  
[del dios del vino,  
que en la noche sagrada vagaban de país en país]<sup>32</sup>.”

Para Heidegger, el primer y el último verso engloban toda la poesía y elevan su decir hacia el interior del ámbito fundamental de aquel Ser que el nombre de Dionysos nombra dionisiácamente. En este punto y más allá de sus diferencias, Heidegger y Nietzsche convergen en torno al más peligroso de los bienes. Por ende y como afirmara Heráclito, no habrá de atenderse al pensador, sino a aquello con lo que éste se “relaciona” y que es, en esencia, la poesía.

A lo que hay que atender es al λόγος, al “sentido” en su esencia resguardante, creadora y fundamentalmente erótica; a una verdad [ἀλήθεια] tan alegre como trágica. Pueda entonces tratarse de Homero, Hesíodo, Heráclito, Parménides o el mismo Platón; cada cual en su pensar o respectiva condición poética, establece una relación [orientación] y una fundamental comunicación. Lo erótico, como disposición trágico-dionisiaca, en tanto nos habla del círculo fundamental de la creación, señala el tránsito de lo eterno como un juego de fuerzas contrarias o tensión del contradictorio. No hay por lo tanto un problema del sentido, sino un abismal Misterio en torno al cual, todo se re-une simplemente para perderse.

La interrogación por el sentido nos ha llevado directamente al Misterio, a lo Sagrado y como un vórtice o eje transversal de una acción que es, una circularidad fundamental; danza de espacio-tiempo o seducción amorosa que arrebatada y abre el brillo de lo verdadero. Así entonces y como tratará de exponerse a continuación, aquello a lo que orienta el sentido es a lo propiamente común a toda historia; a lo histórico. El sentido es un mismo camino dual [ὁ λόγος], juego de fuerzas contrarias [ὁ σπαραγμός] o *tensión del contradictorio cuya circularidad enlaza firmemente a todo tiempo e historia; al mito y a la filosofía.*

---

<sup>31</sup> Vid., Heidegger, Martin. *Los himnos de Hölderlin “Germania” y “El Rin”*. Trad. Ana Carolina Merino Riofrío. Ed. Biblos, Buenos Aires, 2010, p. 171.

<sup>32</sup> Vid., *ibíd.*, p 172.



**PRIMERA PARTE: DIONYSOS.**  
La configuración mítico-religiosa del contradictorio.



Dionysos se presenta como una de las más oscuras y complejas experiencias de sentido que hayan tenido lugar en la antigüedad; tan inaprensible como sus múltiples caracterizaciones. Dionysos es el Dios de cuya sangre derramada brota la vida, pero también es el niño coronado por la hiedra y las serpientes; es el dios de la máscara, de la locura trágica y asimismo ó σπαραγμός; es el Dios despedazado, el Dios que vive y muere; Dios y hombre, animal y Dios. Para Nietzsche, Dionysos puede nombrarse como el Dios de las metamorfosis: la conmoción de la verdad transfigurada en su aparecer [Apolo]; el horror y el éxtasis que se elevan desde lo más profundo del hombre y de la naturaleza; lo Uno en que esencia lo múltiple; la Vida que va y viene, a través del rostro cambiante de todo lo viviente. No obstante los diferentes matices que el Dios adquiere a lo largo de la obra de Nietzsche, los temas del *juego* y la inocencia del niño, establecen una especie de hilo conductor que nos permitirá discernir lo dionisiaco en su más amplio sentido.

## 1. Dionysos: el juego, la inocencia y el niño.

Antes aún que Dionysos, la atención de Nietzsche recae, desde fechas muy tempranas, en las figuras del juego y el niño. Así, en el mes de abril del año 1862, Nietzsche alude a la figura del niño en relación con los temas *fatum* e historia:

*Denn der Mensch ist nie derselbe wieder; sobald es aber möglich wäre, durch einen starken Willen die ganze Weltvergangenheit umzustürzen, sofort träten wir in die Reihe unabhängiger Götter, und Weltgeschichte hieße dann für uns nicht[s] als ein träumerisches Selbstentrücktsein; der Vorhang fällt, und der Mensch findet sich wieder, wie ein Kind mit Welten spielend, wie ein Kind, das beim Morgenglühn aufwacht und sich lachend die furchtbaren Träume von der Stirne streicht*<sup>1</sup>.

En un par de escritos, Nietzsche expone la tensión entre lo que denomina *la voluntad libre y el Fatum*. De la primera, menciona: algo desencadenado [*Fessellose*], arbitrario [*Willkürliche*], lo infinitamente libre, divagante [*Schweifende*], el espíritu [*der Geist*]. El *Fatum*, por su parte, plantea una necesidad y resistencia que se opone a lo anterior y remite al ser humano a su vinculación orgánica con la evolución total. Sin el *Fatum*, afirma Nietzsche, la voluntad sería tan inimaginable como un espíritu sin algo real.

---

<sup>1</sup> Según la traducción: “El ser humano no es nunca el mismo; y tan pronto como fuera posible derribar mediante una voluntad fuerte todo el pasado universal, ingresaríamos al instante en la lista de los dioses independientes, y la historia universal no sería para nosotros otra cosa que un autoensimismamiento ensoñador; el telón cae, y el ser humano vuelve a encontrarse a sí mismo jugando como un niño con mundos, como un niño que se despierta al brillo del amanecer y que riendo se borra de la frente los sueños terribles”. Vid. Nietzsche Friedrich., “Fatum e Historia”, en *Obras Completas*. Vol. 1. Escritos de Juventud. Traducción, introducciones y notas por Joan B. Illinares, Diego Sánchez Meca y Luis E. de Santiago Guervós, Editorial Tecnos., Madrid, 2011, p. 204.

Nietzsche identifica a la voluntad libre con el principio de exclusión, de segregación del todo y es significativo que la mencione como una falta absoluta de límites [*der absoluten Unbeschränktheit*]. Sin embargo y bajo dicha pretensión de libertad, aquello que la voluntad manifiesta es, precisamente, al *Fatum*. Juntos despliegan una *lucha de contra-fuerzas* [*Gegenkraftentwicklung*] sin la cual, el hombre sería un dios o un autómatas.

Por consiguiente señala Nietzsche, “sólo la antítesis constituye la cualidad” [*der Gegensatz macht die Eigenschaft*].<sup>2</sup> Libertad y fatum son tal y cual, desde la lucha que establecen y sólo desde ella. La aparente “identidad” de los opuestos deviene, en última instancia, “relativa”. La relación, esa lucha o tensión, es la que otorga el respectivo ser. Desde ella, todas las cosas y en este caso el hombre, jamás resulta idéntico, sino que acontece una y otra vez *como un niño que juega y cuya risa le borra de la frente los sueños terribles*.

Lo así expuesto, alude directamente al pensamiento de Heráclito, específicamente en D. K.- B53 y B52, donde ese niño que juega [*und der Mensch findet sich wieder, wie ein Kind mit Welten spielend*] se asimila con el αἰών. Básicamente, el juego pasa a coincidir con aquella lucha o tensión y la risa, con una característica fundamental del acontecer: la actitud jovial y ligera de lo naciente, opuesta al cansancio y el agotamiento de lo ya sido [surgido]. Más adelante, en otro fragmento del mismo año — correspondiente al esquema de una novela de la cual Nietzsche pronto se sentiría insatisfecho—, esto último se expresa en términos que resultan más que significativos para el pensar posterior.

[...] *ach .. vor zwanzig Jahren ... Kind ... Kind ... so fremd klingt mir das Wort. Bin auch ich Kind gewesen, zuredrecht worden durch den alten abgeleiteten Weltmechanismus? Und schlepe jetzt — eine Klapper an der Trebmühle — recht behaglich langsam das Seil, das man Fatum nennt, bis ich verfault bin, der Schinder mich verscharrt, und nur einige Aasfliegen mir noch ein Wenig Unsterblichkeit zusichern?*<sup>3</sup>.

---

<sup>2</sup> Vid., *ibíd.*, p. 206

<sup>3</sup> Nietzsche, Friedrich. *Euphorion*. Cap. I.1 (Juli 1862). Según la traducción: “...Ay..., hace veinte años..., un niño..., un niño..., qué extraña me suena esa palabra. ¿También he sido yo un niño fabricado por el decrepito y chirriante mecanismo universal? ¿Y ahora — como un jamelgo atado al trajín de la vida— llevo a rastras muy gustosa y lentamente la soga llamada fatum, hasta que esté podrido y el verdugo me meta bajo tierra, y sólo algunas moscardas me aseguren todavía un poco de inmortalidad?”. Vid. *ibíd.*, p. 207.

Aquella fuerza de vinculación orgánica [*Fatum*] se presenta como la soga o el arnés en cuyo padecer, el animal finalmente decae. Débil y cansado, el personaje apenas y recuerda al niño que fuera hace ya tanto y quien ahora le parece un extraño, alguien casi desconocido. Ese niño, en cambio, nos habla de una ávida lucha que alegremente despunta. El niño "tira" con tan extraordinario poder que la soga se tensa hasta el extremo. Nada sabe de lo inútil de su empeño y de hecho, tampoco le importa. La risa, nos dijo Nietzsche, le borra de la mente las terribles pesadillas. En otras palabras, el niño olvida y gracias al olvido, puede deshacerse del peso y volver a tirar. Gracias al necesario alivio provisto por el olvido, la terrible lucha de contra-fuerzas puede plantearse como un juego.

En contraste, aquel hombre débil y cansado, recuerda en demasía. Deviene un signo de interrogación ambulante [*ein wandelndes Fragezeichen*]. Este hombre se pregunta a tal extremo que el conocimiento acumulado por los años le hace difícil continuar. El hombre ya no puede jugar, ya no ríe, tan sólo se pregunta si no es preferible descomponerse bajo la tierra húmeda que seguir vegetando bajo el cielo azul.

En el fondo, sus palabras hablan con rencor. Tanto el niño como el hombre manifiestan a un mismo padecer pero de manera distinta. La risa, signo de olvido, indica la más abundante vitalidad. El hombre, en cambio, padece la sofocante carga de esa vitalidad devenida en conocimiento y con el que ahora se pretende elaborar una biografía; una historia que pueda ser instructiva para los más jóvenes: "para volverlos viejos..., en eso soy un maestro" [*junge Menschen bald alt zu machen..., darin bin ich nämlich Meister*].

En dicha historia [*bio-grafía*] la vida decae en letras moribundas por el cansancio de quien sabe lo inútil que resulta oponerse a la fatalidad y sólo en esta medida pueden resultar instructivas. De este lado, aquel ímpetu inicial sucumbe ante la fatalidad. Del otro, en cuanto inicial, deriva la más extrema lucha ante la fatalidad. Ambos, sin embargo, reflejan lo mismo: un terrible juego de fuerzas. Ya para el año de 1864, Nietzsche aludirá a lo anterior con las palabras ánimo, estado de ánimo y disposición espiritual:

*Sagen wir es offen, unsre Gemüthsverfassung ist durch den Streit jener alten und jungen Welt bestimmt, und wir nennen die jedesmalige Lage des Streites Stimmung oder auch, etwas verächtlich, Laune [...] Stimmungen komm[en] also entweder aus innern Kämpfen oder aus einem äußern Druck auf die innere Welt. [...] Kampf ist der Seele fortwährende Nahrung, und sie weiß sich aus ihm noch genug Süßes und*

*Schönes herauszunehmen. Sie vernichtet und gebie[r]t dabei neues, sie kämpft heftig und zieht den Gegner doch sanft auf ihre Seite zu inniger Vereinigung. Und das Wunderbarste ist, daß sie nie auf das Äußre achtet, Name, Personen, Gegenden, schöne Worte, Schriftzüge, alles ist ihr von untergeordnetem Werthe, abe[r] sie schätzt das, was in der Hülle ruht*<sup>4</sup>.

Los opuestos patentizan con su lucha una "íntima unión" [*inniger Vereinigung*]. Ambos cual espejos el uno frente al otro, reflejan lo mismo, pero de manera distinta. Ambos son la apariencia diferencial de una actividad o tensión que se propaga hasta un punto indiscernible; un mismo padecer pero que no simplemente separa sino que "une" respectivamente. Así entonces, alegría y pesar señalan recíprocamente el "encuentro" del que derivan y que reaparece bajo incontables rostros, sentimientos, cosas y personas anímicamente dispuestas, pero que resultan meros ropajes que habrán de desaparecer en sí, como señala Nietzsche, *cuando llegue lo más elevado*.

En semejante condición respectiva, cada cosa señala a una misma tensión y lo hace de un modo tan profundo [inaprensible-indiscernible] como íntimo [singular-único] y en esta medida, jamás idéntico. A continuación, menciona Nietzsche: [cada estado de ánimo] "insondablemente joven y el nacimiento del instante" [*unsre Stimmungen... ist unergründlich jung und die Geburt des Augenblicks*]. La tensión, esa fuerza dual, ahora refiere al "instante" y el énfasis en su juventud, en su *continua inicialidad*, nos recuerda la figura del niño.

En tanto que un juego de fuerzas, la tensión no permite que nada se consolide o petrifique. Antes bien, instantáneamente crea-destruye y así, todo resulta *eternamente joven* [αἰών]. Ya desde esta configuración temprana, el instante-juego y el niño se sugieren fundamentalmente inseparables el uno del otro, pero se impone un matiz relevante. Sólo gracias al olvido, el niño puede consumarse como tal en el juego, haciendo de éste a su vez, *una lucha inocente: tan jovial e inicial como terrible y destructiva [final]*.

---

<sup>4</sup> Nietzsche, Friedrich. *Über Stimmungen*, 1864. Según la traducción: "Digámoslo abiertamente, nuestra disposición espiritual está determinada por la lucha de aquellos dos mundos, el viejo y el nuevo, y llamamos a los consiguientes estados del conflicto 'estados de ánimo', o también, un tanto desdeñosamente, 'humor' [...]. Los estados de ánimo proceden, pues, bien de la lucha interna, o de una presión externa sobre el mundo interior. [...] La lucha es alimento perpetuo del alma, que sabe extraer de ella la suficiente dulzura y belleza. De este modo, destruye y alumbra lo nuevo, lucha encarnizadamente y, sin embargo, atrae al contrincante deliberadamente a su bando para una íntima unión. Y lo más maravilloso es que nunca repara en lo externo; todo nombre, personas, objetos, bellas palabras, trazos de la escritura, es para ella de un valor subordinado. Pero aprecia, en cambio, lo que se oculta en su envoltura" Vid. Nietzsche, Friedrich., "Pensamientos Varios". MP II 40, abril-septiembre de 1864 en *ibíd.*, p. 217-218.

El olvido niega cualquier intencionalidad, afirma únicamente el ánimo propio del jugar pero que Nietzsche no ha nombrado aún, al menos de manera directa. Por ahora, el instante, como el espacio indiscernible de esa tensión, de ese terrible juego de fuerzas, indica una condición anímica pero que no puede remitirse sin más, a la risa del comenzar o al sufrimiento del ocaso. Antes bien, ella habrá de ser "lo común" a ambos extremos y desde la cual, éstos devienen propiamente *uno y lo otro*.

Meses después, entre agosto y diciembre de 1865, Nietzsche escribiría: "Sin intención se crean imágenes. Intencionadamente, creo trazos [...] La base sobre la cual ambas fuerzas dibujan es la misma, a saber, un espacio oscuro en el que se muestran las mencionadas imágenes"<sup>5</sup>. Imagen y trazo surgen diferencialmente en relación con un mismo fondo, destacándose además uno de ellos por su falta [de intención]. De nuevo, la propagación insondable [*unergründlich*] de una misma tensión, hace destacar su fondo como puro abismo [*Ab-grund*] y tan lejano como próximo a cada instante.

A esta altura, nos es posible apreciar tres directrices básicas de una idea que se desarrolla paulatinamente. En primer lugar se encuentra el sentido de una "unidad", pero que no es una quietud siempre idéntica, sino en la que todo lo individualmente formado resulta una relación; lucha o tensión que se propaga *ad infinitum*. En segundo lugar, se encuentra la figura del niño y su énfasis en la falta de intención, lo que conlleva el incesante comenzar de esa lucha; la eterna juventud o inicialidad de ese juego de fuerzas. Por último, en cuanto condición anímica, la lucha indica la integral del movimiento recíproco de los opuestos; núcleo oscuro e indeterminado que recibe por nombre "el instante". Con ello en mente, podemos dar lectura a un fragmento escrito entre fines de 1870 y el mes de abril de 1871.

**7[83]** *Prometheus — einer der Titanen, der den Dionysos zerrissen hat, darum ewig leidend, wie seine Geschöpfe, und gegen Zeus im Gefühl einer kommenden Weltreligion. Nur durch die Zerreißung durch das Titanenwerk ist die Kultur möglich, durch Raub wird die Titanenart fortgesetzt.*

*Nur durch die Zerreißung durch das Titanenwerk ist die Kultur möglich, durch Raub wird die Titanenart fortgesetzt. Prometheus — der Zerreier des Dionysos und zugleich der Vater der prometheischen Menschen*<sup>6</sup>.

---

<sup>5</sup> Nietzsche, Friedrich., MP VI, 17. *Vid., ibíd.*, p. 221

<sup>6</sup> Nietzsche, Friedrich. 7) NF-1870,7[83] — *Nachgelassene Fragmente Ende 1870 — April 1871*. Según la traducción: **7 [83]** Prometeo: uno de los titanes, que despedazó a Dioniso, y por eso eternamente sufriente, como sus criaturas, y sintiendo contra Zeus el advenimiento de una religión mundial. Solo mediante el despedazamiento obra de los titanes es posible la cultura, sólo mediante la rapiña se continúa la especie de los titanes. Prometeo: el despedazador de Dioniso y, a la vez, el padre de los hombres prometeicos.



Aquello que casi una década antes, Nietzsche había llamado *libertad de la voluntad* [*Willensfreiheit*] —aquel principio de exclusión, de segregación del todo—, reaparece ahora, mitológicamente, bajo la figura de Prometeo como símbolo de la humanidad, de lo histórico. En el fragmento, Nietzsche hace de Prometeo uno de los titanes que, según el mito órfico, despedazaron y comieron la carne cruda del niño Dionysos [Zagreos]. De este modo, el Titán, padre de los hombres, expone las intenciones de un pasado que resistiéndose a pasar, conforma un impulso contrario al comienzo —a ese niño que simplemente juega—.

Según el mito, mientras que Zeus vuelve a engendrar a su hijo desde sí mismo, la humanidad —los hombres prometéicos para Nietzsche—, nacen de las cenizas de los titanes despedazados por el rayo. La cultura continúa la especie de los titanes y con ella, su violencia, una "rapiña" intencionada y carente de olvido que padece un profundo sentimiento de venganza. La aniquilación descrita por el fragmento **7 [83]** sigue una línea de pensamiento que, en todo momento y bajo diferentes matices, destaca la oposición entre la intención y su falta; el adulto frente al niño que fuera alguna vez; el maestro que sofoca todo porvenir y en última instancia, la visión de cristiana del mundo. Todo ello hará destacar en la intencionalidad, un agotamiento que busca imponer un sentido a la vida inocente.<sup>7</sup>

Ya en *El Nacimiento de la Tragedia*, Nietzsche volverá a interpretar el mito de Prometeo pero ahora, desde la obra de Esquilo, donde el Titán vierte los secretos de la naturaleza en el hombre. Ello hace de la cultura, la conquista de un conocimiento que insta a lo divino a aliarse en su favor; esto es, el conocimiento conforma una rebelión frente a aquello que precursa en términos de *Fatum*. Prometeo, el Titán, no acepta el destino [del hombre] y en represalia por sus acciones, desatará en su contra el más terrible padecer. Así como Edipo, el Titán cuyo don [conocimiento] osa penetrar en la intimidad de lo inefable, hará resonar con fuerza la sentencia trágica: τὸν πάθει μάθος [Esquilo, *Agamm*, v. 177].

Aquello que Zeus aniquila puede interpretarse ahora como una intención y que trae consigo a la despreciable ὕβρις que gesta la ruina. Por la vía de Prometeo, el conocimiento se presenta como la manifestación diferencial de una violencia primordial y que, en *El Nacimiento de la Tragedia*, hará de la historia un reflejo de aquella *mismidad* [meta-histórica] del instante. El conocimiento y la cultura señalan distintivamente a un mismo padecer y a una misma violencia primordial [ὕβρις], pero como hemos dicho, de manera distinta.

---

<sup>7</sup> Vid. MP VI, 15, Agosto-Diciembre de 1865. Vid., *ibíd.*, pp. 212 y ss.

Ya desde un escrito preparatorio,<sup>8</sup> Nietzsche se refiere tácitamente al padecer de la cultura como un "reflejo" del propio padecer de lo "Uno" primordial. En este sentido, en el *Nacimiento de la Tragedia*, Dionysos no hará referencia al niño [lo inicial] sino a la terrible verdad de la existencia como *impulso de disolución* [Fin]. Por su parte, aquel sentimiento descrito en el fragmento **7 [83]**, ahora se corresponde con el despliegue del hombre teórico, lo no dionisiaco radical y supeditado a la utilidad, subordinado a fines; una humanidad que trata de "corregir" a la naturaleza [*adecuaetio*] pues no soporta su terrible verdad [destino]<sup>9</sup>. Otro hijo de Zeus, Apolo, replanteará aquel aspecto titánico del fragmento **7 [83]**<sup>10</sup>, específicamente, como síndrome de exaltación [ὑβρις] apolínea.

Hablamos entonces de dos hijos de Zeus, Apolo y Dionysos, como dos impulsos, dos disposiciones afectivas y dos modos de ser de lo mismo [ὑβρις]. En lo relativo a Dionysos, la ópera prima de Nietzsche no abundará más en el niño ni en el vínculo que éste pudiera tener con el impulso de disolución. Según esto, ¿convendría dejar simplemente de lado el fragmento **7 [83]** como una mera aproximación preliminar?

Se trata de una nota, sin duda, pero que nos ofrece un indicio del modo en que Nietzsche piensa a Dionysos y que parece tener en cuenta distintas "máscaras" del Dios. Si se consideran las implicaciones inherentes a la finitud dentro de la propagación diferencial de lo Uno, sin obviar además el lugar de la inocencia y el olvido, la figura del niño habría de quedar implícita. El impulso de disolución sería, de hecho, el impulso fundamental de lo inicial y como una falta que de Fin propiamente dicho, El Dionysos del Nacimiento de la Tragedia señala entonces a la vida en su verdad: como una eterna inicialidad que es, al mismo tiempo, el terrible padecer de una falta inherente a la finitud radical de lo vivo. En todo caso, se trata de un πῶθος, pero que al beber de las aguas del olvido, también es risa; tal y como despuntará en la etapa tardía del pensamiento de Nietzsche<sup>11</sup>.

---

<sup>8</sup> Vid., "La Visión Dionisiaca del Mundo", en *ibíd.*, p. 461.

<sup>9</sup> Estos aspectos pueden verse destacados en el ensayo "Sobre Historia y Literatura", P I 2, otoño de 1867-primavera de 1968., en *ibíd.*, pp. 229 y ss.

<sup>10</sup> Fundamental para estos matices resulta el curso que sigue la confrontación de Nietzsche con su época y desde luego, con su maestro, Schopenhauer; principalmente, en cuanto a la afirmación radical de la vida.

<sup>11</sup> Evidencia de esta línea de pensamiento es el estudio que hace Nietzsche de las Sagradas Escrituras. Específicamente podemos encontrar una alusión interesante a este respecto, en su disputa a la doctrina cristiana de la resurrección a partir de la Primera carta de Pablo a los Corintios: "Todo está sometido a la muerte, incluso el Hijo" (15, 28). Ello nos anuncia el modo más fundamental en que se asimilan las figuras de Cristo y Dionysos. Vid., *ibíd.*, 210-211.

Desde su ópera prima, Dionysos nos habla de una vida excesiva [ὑβρις] y profundamente destructora, pero que lo mismo significa un eterno comienzo. Se trata de una misma acción manifiesta de manera múltiple, escindida, despedazada y que por lo mismo, deviene carente; un hambre que despedaza todo cuanto surge. Esta inicialidad, al tiempo que enlaza, niega respectivamente cualquier aparente finalidad, cada una de las cuales nos remiten a Apolo.

Como puede apreciarse, ambos dioses ofrecen un binomio complejo y cargado de vastas implicaciones. De manera explícita, su oposición plantea un enfrentamiento directo en términos de fuerza y apariencia, naturaleza y cultura, etcétera. Pero también, de manera implícita, cada uno supone el contra-venir o el acontecer diferencial de lo mismo; una violenta actividad o tensión desgarradora, manifiesta en una irresoluble contradicción.

Más aún, a partir de sus trabajos de juventud, ambos dioses no sólo habrían de replantear los binomios precedentes de Nietzsche —*fatum* y libertad, *fatum* e historia, etcétera— sino que, de hecho, éstos aportan un giro sustantivo. En cuanto dioses, Apolo y Dionysos señalan a una misma actividad pero que, en sí misma, no es otro Dios, sino lo común a lo divino en su conjunto; un mismo poder: lo Sagrado.

Aunado a ello y desde la relación que establecen la aritmética y la geometría, Apolo y Dionysos habrían de expresar, mitológicamente, la antigua relación entre el uno y el par —correlativa a la equidistancia geométrica—, en donde el “centro” [Uno] de la circunferencia se manifiesta diferencial o radialmente, estableciendo una relación de contrarios o tensión diametral entre "unos".<sup>12</sup> Vía la lectura que hace Nietzsche de los primeros pensadores, especialmente de Heráclito, ello habría de destacar a lo Sagrado como el "centro" de dicha tensión; núcleo abismal inscrito en los albores de la filosofía bajo un doble sentido de lo divino.

---

<sup>12</sup> Aquí hay un evidente diálogo de Nietzsche no sólo con la tradición antigua sino con Hegel y su propia determinación del ser como instante. Recordemos para ello que en Hegel la naturaleza comienza con lo cuantitativo, la exterioridad, la alteridad. Mientras que los pitagóricos no habrían hecho diferencia entre geometría y aritmética, encontrándose la unidad sintetizada en el punto, para Hegel, el espacio no es meramente reducible a dichas determinaciones. Antes bien, el espacio es el "ser fuera de sí" cuya negación recae en el punto y que a su vez encuentra su negación en la línea recta. No obstante lo anterior, geometría y aritmética describen más no explican este proceso de movimiento dialéctico. Por su parte, el tiempo resulta el puro ser "en sí" en su salir "fuera de sí"; devenir intuido y correlativo a la dialéctica del punto y el espacio. El tiempo, básicamente, es el ser que "mientras es" (siendo) no es; su ser en la nada y de la nada su ser. El tiempo es la contradicción: "Cronos productor de todo y devorador de sus productos". El tiempo no se corresponde con la negatividad del intelecto que lo reduce a la unidad sino a la unidad dialéctica del instante. Esta relación del instante puede ilustrarse también, a partir de la circunferencia, en donde el punto como su "centro" se sustrae al espacio del plano y queda inscrito en el diámetro; negado directamente en el radio, cuya relación conjuga la contradicción. Temporalmente, el presente nos refiere a ese instante como la tensión entre pasado y porvenir. Vid. Hegel. G. F. W. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Trad. Ramón Valls Plana, Alianza Editorial, Madrid, 2005, prgfs. 257-261.

Por lo tanto y para Nietzsche, lo Sagrado asume una condición "central", pero antes que tratarse de algo difer-ente [divino], como la *diferencia* y el *diferir*, esto es, como una unidad tácitamente "negativa" que enlaza en la forma de un terrible juego circular. De este modo, lo Sagrado remitiría al centro del círculo, como un núcleo que se despliega diametralmente y así resulta, lo propiamente "común" a una totalidad siempre difer-ente. En otras palabras, aquello desde lo cual, cada cosa —como cada punto del perímetro—, deviene único y lo mismo que todo; es en sí mismo, principio y fin, creación y aniquilación.

El centro es entonces, eso "mismo" *siempre distinto*; una misma "negatividad" generativa a la base y como el fundamento de una totalidad, entendida a su vez como una eterna lucha o juego circular. De este modo, Nietzsche habría confrontado a la época moderna con el modo en que lo divino griego señala diferencialmente —desde la contradicción—, un fondo común y que no es simplemente una abismal separación sino una íntima unión.

Dicho fondo es un "centro" indeterminado, manifiesto circularmente, perimetralmente y como una acción abismal; fundamentalmente excesiva [ὑβρις], tal y como es posible apreciar en la específica relación y diferencia entre Apolo y Dionysos.

Así por ejemplo, en Dionysos, lo Sagrado acontece diametralmente despedido, escindido, pero al mismo tiempo, siendo común a todo. Dionysos encarna de esta manera la más propia condición del ente en cuanto tal [respectividad] y donde el Fin, lo Sagrado, queda esencialmente "fuera"; es lo eterno a la base del tiempo como la radical finitud de todo "otro" y que por lo tanto, somete temporal o destinalmente como *Fatum*.

Lo Sagrado y eterno, el Fin en sí mismo, quedará de este modo despedido en "partes" [μοῖρα] que son destino y una senda eternamente inicial [*Fatum*]. Se trata de la "embriaguez" de un eterno comienzo desde el cual, la humanidad puede elevarse hasta *el olvido de sí (Selbstvergessenheit)* y celebrar la más plena "unidad" de su esencia a la manera de una terrible verdad. Todo ello nos parece coherente con el modo en que Nietzsche interpreta las fiestas de Dionysos; a la manera de un pacto [com-unidad] entre la naturaleza y el hombre: *Die Dionysos-Feste schließen nicht nur den Bund zwischen Mensch und Mensch, sie versöhnen auch Mensch und Natur. Freiwillig bringt die Erde ihre Gaben, die wildesten Thiere nahen sich friedfertig: von Pantheren und Tigern wird der blumenbekränzte Wagen des Dionysos gezogen*<sup>13</sup>.

---

<sup>13</sup> "Las fiestas de Dionysos no sólo implican una nueva alianza del hombre con el hombre sino también del hombre con la naturaleza. En ellas, la naturaleza ofrenda libremente sus dones y las bestias salvajes se muestran cercanas y pacíficas. Tigres y panteras conducen el carro de Dionisios, coronado por flores". *Vid., ibíd.*, p. 462.

El artista dionisiaco "padece" de este modo, la posesión de lo fundamentalmente verdadero. Ante los ojos del artista se alza la inexorable caída-resurgente de todo; "juego" que consume las barreras, las distinciones y separaciones. A través de Dionysos, la humanidad se hunde en la más íntima y profunda unidad de todo, al tiempo que ésta se eleva con la humanidad como la terrible verdad que es. El hombre no es por lo tanto, ni dios ni un autómatas, *sino el juego mismo en obra*; una obra de arte para Nietzsche. Dicha "unidad" [lo Sagrado], en cuanto condición de posibilidad de todo lo que es, no puede sino afirmarse en su eternidad, en términos que resultan contrarios a todo cuanto de ella emana; esto es, siendo la falta [de Fin] que pone en común a todos los fines [μοῖρα].

Esto último evita suponer que Apolo pueda, sin más, ocupar el lugar del niño. Antes bien, el así llamado por Nietzsche, "principio de individuación", señala el impulso que propende a alejarse de la oscuridad de lo Sagrado. En beneficio de un respectivo perdurar, Apolo deviene contrario a lo excesivo e inicial. Lo que este Dios niega, por lo tanto, es la condición excesiva [ὑβρις] de la Vida en sí; su fundamental carencia de fin y de finalidad; en otras palabras, su incondicionada libertad. A través de Apolo, aquello que fundamentalmente es siempre "otro", tiende a su conservación como "uno", lo que termina por confrontar a lo fundamentalmente carente de fin, imponiéndole una respectiva finalidad. Así entonces, Apolo traza una directriz "radial", organizadora y jerárquica, que hace de la específica ὑβρις apolínea, una tendencia contraria al dominio pleno de la verdad.

Apolo y Dionysos, de este modo, conjugan dos sentidos constitutivos de un mismo camino circular o naturaleza siempre inicial, uno de los cuales [Dionysos] se destaca por su falta de intención, de finalidad y con ello también, de medida; por ser, en sí mismo, una des-medida inocente y fundamentalmente creadora-destructora. En conjunto se trata de lo Uno en tanto que "uno" [Apolo] y siempre "otro" [Dionysos]. La primer gran síntesis y confrontación del pensamiento de Nietzsche, culminará con la exposición de lo que éste considera la manifestación más elevada del arte: la cultura trágica y que habrá de elevar dicho "centro" o unidad abismal como el punto más elevado de la tensión [medio] entre la embriaguez [ὑβρις de lo "otro"] y el sueño [ὑβρις de lo "uno"], el dolor y el placer, la verdad y la belleza. En última instancia, la naturaleza y la cultura, revelándose aquello desde lo cual, ambos dioses resultan propiamente dioses: la terrible verdad de lo Sagrado [ὑβρις] en su acontecer como arte y desde un mundo que no aspira más a la belleza [en sí] sino a la apariencia de lo bello.

Un mundo que no aspira más a la verdad en sí, sino a la verosimilitud; que no busca simplemente el dominio de la claridad [uno], sino que también se deja seducir por el juego de "lo otro". Así entonces, la celebración deviene *motu proprio* una conmemoración que *compadece* el más crudo dominio de ese "centro" como unidad abismal [Fatum]. Bajo dicha celebración, la humanidad puede entonces "purificarse" de toda intención, de todo rencor y ánimo de venganza volver a jugar como un niño inocente. La humanidad puede ser, más que una obra de arte, el artista propiamente dicho; una naturaleza que es fuego siempre vivo:

*Und so, wie das Kind und der Künstler spielt, spielt das ewig lebendige Feuer, baut auf und zerstört, in Unschuld — und dieses Spiel spielt der Aeon mit sich (...) So schaut nur der Mensch die Welt an, der an dem Künstler und an dem Entstehen des Kunstwerks erfahren hat, wie der Streit der Vielheit doch in sich Gesetz und Recht tragen kann, wie der Künstler beschaulich über und wirkend in dem Kunstwerk steht, wie Nothwendigkeit und Spiel, Widerstreit und Harmonie sich zur Zeugung des Kunstwerkes paaren müssen.*<sup>14</sup>

De nueva cuenta aparece el niño que juega [αἰών] y que afirma la eternidad de lo inicial [Fatum] desde la finitud radical, destinal, perimetral, del trazo del tiempo; esto es, como historia, una época y un mundo radicalmente únicos y en falta. En tanto que radical finitud, la inicialidad hace que las cosas adquieran una singularidad extrema. En este punto, Nietzsche, a la par de Heráclito, nombra a eso Sagrado como "fuego eternamente vivo" [*ewig lebendige*]; es decir, una misma naturaleza [φύσις] que arde siempre inicialmente y así entonces resulta, ἀεὶ ὄν, lo eterno creativo-destructivo y por la misma razón, carente de fin: el juego de un niño inocente [*baut auf und zerstört, in Unschuld*].

En Heráclito, la sentencia se lee [πῦρ] ἀεὶζῶν [Fr. 30], un compuesto del adverbio ἀεὶ [siempre] y τό ζῶν [lo vivo] desde lo cual, el fuego [τό πῦρ] como lo Sagrado, distingue a la vida como un ardor que es πόλεμος [B53] o el eterno contra-venir *de lo inicial* y que, desde Nietzsche, nos refiere al "instante". Así entonces, en la obra de arte [ποίησις], en su radical alteridad —singularidad— se patentiza el eterno del obrar de lo Sagrado, de la diferencia como un juego divino o el exceso mismo [carencia] de un niño-artista.

---

<sup>14</sup> Nietzsche Friedrich., 3) PHG-7 — *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen: § 7. Abgeschlossen* 05/04/1873. Según la traducción: "Y así como juegan el niño y el artista, juega el fuego eternamente vivo, construye y destruye inocentemente (...) Sólo el hombre estético contempla el mundo de esa manera, él ha experimentado en el artista y en el origen de la obra de arte, cómo la lucha de la pluralidad puede sin embargo llevar en sí misma ley y justicia, cómo el artista es contemplativo y activo en la obra de arte, cómo la necesidad y el juego, la contradicción y la armonía tienen que acoplarse para engendrar la obra de arte". Vid. "La Filosofía en la Época Trágica de los Griegos", en *ibíd.*, pp. 590-591.

Lo anterior alcanzará su máxima expresión en *El Zarathustra*, donde ese niño refiere tácitamente a una época del mundo, en términos de superación de la metafísica y haciéndose destacar de nueva cuenta la figura del círculo: *Unschuld ist das Kind und Vergessen, ein Neubeginnen, ein Spiel, ein aus sich rollendes Rad, eine erste Bewegung, ein heiliges Ja-sagen*.<sup>15</sup>. Aquí Nietzsche se refiere tácitamente a la inocencia [*Unschuld ist...*] y de ella se dice, "es el niño y olvido". La falta señala a lo Sagrado: es una carencia de finalidad y de ahí entonces, una falta de intención. Lo Sagrado es el puro e indeterminado centro abismal que despide un movimiento perpetuo, circular, un mismo juego inocente. Se trata de una misma condición que remite, en última instancia, a la fundamental carencia [inocencia] propia de todo cuanto existe y es, en esencia, único.

Podemos ahora avanzar un paso y esclarecer a dicha condición, tácitamente, como una disposición afectiva o ánimo. Allende la frialdad mecánica de la aritmética y la geometría [del círculo], la vida es un movimiento circular o "momentum"; la absoluta eternidad de lo inicial y en cuanto tal, nada más que un "querer" [Voluntad]. ¿Pero qué es lo que ese "querer inocente" propiamente quiere? Para Nietzsche, sólo la risa inocente es efectivamente risa. No se trata de un conocimiento asegurador, sino precisamente de su "falta" y que por lo mismo, supera todo rencor y ánimo venganza. Sólo esa risa permite "ir más allá de sí" en lo sido [época/mundo] y alcanzar una relación fundamental con la diferencia misma como acontecer; esto es propiamente, como lo eterno "por ser".

La inocencia ha sido siempre la palabra clave y en el original [*Un-schuld*] refiere directamente a la falta, a la carencia [culpa o deuda]. En nuestro contexto, es el darse siempre negativo [temporal] de lo eterno [inicial] y como una condición respectiva. Esta última señala entonces a un "querer" carente de intensión, de meta, de objetivo, de finalidad; a un querer que simplemente "quiere" lo mismo [distinto]. Aquella mirada esencial [inocente], por lo tanto, no remite a otra cosa que a la *alteridad incandescente de la diferencia*. Semejante "querer" desnuda de cualquier fijeza, de todo "para qué", consume los lazos y así resulta, la mirada más excesiva y que permite propiamente el *ad-mirar que ad-vierte*, la más profunda e íntima unidad de todo. En resumen, no hay "algo" que ese querer quiera. No hay un "qué", ni un "para qué", sino un hambre eternamente insatisfecha que afirma diametralmente al círculo [lo que es] en su giro [Ser].

---

<sup>15</sup> Según la traducción: "La inocencia es el niño y olvido, un nuevo comienzo, un juego, una rueda que echa a girar espontáneamente, un movimiento inicial, un santo decir ¡sí!". Vid. Nietzsche, Friedrich., "De las transformaciones" en *Así habló Zarathustra*. Terramar Ediciones, Buenos Aires, 2006, p. 46.

Se trata de la com-uni3n m1s extrema, como de hecho supone el jugar respecto al juego, descubri3ndose antes que apol3neo, fundamentalmente dionisiaco. Tal y como lo anunciara aquella risa del ni1o en 1862, todo "ropaje", apariencia o ensue1o de grandeza, cae ante esa risa que permite a lo sido "ser" propiamente, 3ntegramente, en la eternidad instant1nea de su retorno; girando "espont1neamente" como una rueda [*ein aus sich rollendes Rad*]. Ambos, lo sido y lo por ser, como ese juego-instante [*momentum*] evidencian a la circularidad como la sagrada afirmaci3n de lo mismo [*ein heiliges Ja-sagen*] y que, en tanto Vida, conlleva la afirmaci3n de un poder [Fatum], de lo Sagrado, como la Diferencia patente en el constante diferir de todas las cosas mismas [π3λεμος].

Para el periodo de 1880 en adelante, Nietzsche enfatizar1 lo anterior en palabras que destacan la ausencia de cualquier τ3λος *exterior* a la relaci3n fundamental de los opuestos [π3λεμος]; esto es, cualquier finalidad im-puesta por lo humano: *el hombre es un puente y no una meta*. El 3nico τ3λος recae en la inicialidad del comienzo [*eine erste Bewegung*] y que la vida hace presente a cada palmo, en cada fragmento; a3n en lo m1s simple: polvo del polvo. A partir de esta dimensi3n ontol3gica del instante, el ni1o, el juego y Dionysos, se sit3an en el n3cleo de la interpretaci3n de la voluntad de poder como eterno retorno. Nos remitimos ahora a un fragmento del a1o 1881:

**Fr. 11 [141]**

*Anfang August 1881 in Sils-Maria,  
6000 Fuss 3ber dem Meere und viel h3her 3ber allen  
menschlichen Dingen! —*

*Zu 4) [4. Der Unschuldige. Der Einzelne als Experiment...] Philosophie der Gleichg3ltigkeit. Was fr3her am st1rksten reizte, wirkt jetzt ganz anders, es wird nur noch als Spiel angesehen und gelten gelassen (die Leidenschaften und Arbeiten) als ein Leben im Unwahren principiell verworfen, als Form und Reiz aber 1sthetisch genossen und gepflegt, wir stellen uns wie die Kinder zu dem, was fr3her den Ernst des Daseins ausmachte.*

-----  
Principios de agosto de 1881 en Sils-Maria,  
a 6.000 pies sobre el nivel del mar y ¡mucho m1s alto  
sobre todas las cosas humanas!



“Respecto a 4) [El inocente. El individuo como experimento...] filosofía de la indiferencia. Lo que actualmente más estimulaba actúa ahora de manera completamente distinta, es visto y admitido tan sólo como juego (las pasiones y trabajos) (;) reprobado por principio como una vida en lo falso, pero estéticamente disfrutado y cuidado como forma y estímulo, nosotros adoptamos la actitud de niños ante lo que antes constituía la seriedad de la existencia”<sup>16</sup>.

En tanto inocente, ese juego termina apartándose de lo colectivo; de cualquier “afecto” por la miseria de la humanidad. Tan sólo se mantiene próximo a lo inicial; esto es, bajo la *consideración de los distintos estados sublimes*. En ello recae la terrible jovialidad de lo dionisiaco y que señala de continuo a una terrible verdad; aquello que Nietzsche denominara *el conocimiento más grave*; el horror más propio de Dionysos.

*Wie wird dies Leben in Bezug auf seine Summe von Wohlbefinden sich ausnehmen? Ein Spiel der Kinder, auf welches das Auge des Weisen blickt, Gewalt haben über diesen und jenen Zustand — und den Tod, wenn so etwas nicht möglich ist. — Nun kommt aber die schwerste Erkenntniß und macht alle Arten Lebens furchtbar bedenkenreich: ein absoluter Überschuß von Lust muß nachzuweisen sein, sonst ist die Vernichtung unser selbst in Hinsicht auf die Menschheit als Mittel der Vernichtung der Menschheit zu wählen. Schon dies: wir haben die Vergangenheit, unsere und die aller Menschheit, auf die Wage zu setzen und auch zu überwiegen — nein! dieses Stück Menschheitsgeschichte wird und muß sich ewig wiederholen, das dürfen wir aus der Rechnung lassen, darauf haben wir keinen Einfluß: ob es gleich unser Mitgefühl beschwert und gegen das Leben überhaupt einnimmt. Um davon nicht umgeworfen zu werden, darf unser Mitleid nicht groß sein. Die Gleichgültigkeit muß tief in uns gewirkt haben und der Genuß im Anschauen auch.*<sup>17</sup>

---

<sup>16</sup> Nietzsche, Friedrich., *Die Wiederkunft des Gleichen. Entwurf*. Para la traducción: Vid. *Fragmentos Póstumos*. Edición de Günter Wohlfart. Trad. Joaquín Chamorro Mielke, Abada Editores, Madrid, 2004, pp. 84-85

<sup>17</sup> “¿Qué aspecto tendrá esta vida vista en su suma de estados de bienestar? Un juego como el de los niños, al que el ojo del sabio mira, el tener pleno poder sobre éste y aquel estado --y sobre la muerte, si aquello no es posible--. Pero ahora viene el conocimiento más difícil y que hace terriblemente serias todas las clases de vida: debe demostrarse una ganancia absoluta de placer; de lo contrario, habrá que elegir la aniquilación de nosotros mismos, en atención a la humanidad. Y encima: que tengamos que poner en la balanza, y además con sobrepeso, el pasado, el nuestro y el de toda la humanidad: ¡no! este trozo de historia de la humanidad se repetirá, tiene que repetirse eternamente, eso podemos darlo por descontado, sobre ello no tenemos ninguna influencia: aunque cargue nuestro sentimiento de compasión y prevenga contra la vida en general. Para no quedar trastornados por ello, nuestra compasión no debe ser grande. La indiferencia tiene que haber obrado profundamente en nosotros, y también el gozo en la contemplación”. *Vid., ibid.*, p. 85.

Sólo en virtud del olvido, la Vida [Uno] se hace vivible. Pierde importancia que se repita en cada uno de sus aspectos. Antes bien, siempre se repetirá. Por ende y como se sigue del Zaratustra, no habrá de ser en el hartazgo, sino en la belleza y juventud que ávidamente despuntan, en que deba fundirse y desembocar el ansia<sup>18</sup>. Dicha eternidad joven y bella, sin embargo, será lo más difícil para el héroe pues consiste en un condescender a lo visible [Apolo] por parte del poder [Dionysos].

El mayor poder recae en la sagrada afirmación del creador inocente que, en tanto olvida, puede reír y hacer de la terrible lucha un juego. Y precisamente la belleza estará "ahí donde está la voluntad de engendrar"<sup>19</sup>. La voluntad [querer] más pura es el ansia de "superarse" creando; el ir más allá de sí en lo sido [uno] y hasta alcanzar una radical consumación [fin] en el nuevo comienzo. No hay un pasado que no se encuentre en porvenir. Lo propiamente bello es, en esencia, instantáneo-eterno. Por ende también, excesivo y efímero. La negación de la muerte señala en integridad, ese carácter inicial, excesivo de la vida como un insaciable *querer*. "allí donde uno quiere amar y perecer; para que la imagen no se quede solamente en imagen, desde la eternidad lo uno está ligado con lo otro. La voluntad de amor comporta la voluntad de muerte"<sup>20</sup>. Desde el núcleo oscuro de esta [contra]tensión, la imagen va "más allá de sí" [individuación] y la belleza descubre en la Vida a un *fuego siempre vivo*.

Por el contrario, sin olvido no hay inocencia y la vida reitera palmo a palmo su terrible verdad, lo que ahonda el padecer y arroja de cotidiano a ese *viejo demonio* y enemigo mortal; un conocimiento que es, en esencia, espíritu de la pesantez.

**(341)** El peso más abrumador. Qué sucedería si un día, o una noche, un demonio te fuese siguiendo hasta adentrarse subrepticamente en tu más solitaria soledad y te dijese: 'Esta vida, tal y como tú ahora la vives y la has vivido, tendrás que vivirla una vez más e incontables veces más; y no habrá en ella nada nuevo, sino que todo dolor y todo placer, y todo pensamiento y suspiro, y todo lo indeciblemente pequeño y grande de tu vida tiene que volver a ti, y todo en el mismo orden y secuencia, e igualmente esta araña y esta luz de luna entre los árboles, e igualmente este instante y yo mismo. Al eterno reloj de arena de la existencia se le dará vuelta una vez y otra, ¡y a ti con él, polvo del polvo!'. ¿No te arrojarías al suelo y harías rechinar tus dientes y maldecirías

---

<sup>18</sup> Vid. "De los sublimes", en: *Así Habló Zaratustra.*, p. 121.

<sup>19</sup> Vid. "Del conocimiento immaculado". en *ibíd.* p. 125.

<sup>20</sup> *Idídem.*

al demonio que hablase así? ¿O acaso has experimentado alguna vez un instante enorme en el que le respondieses: '¡eres un dios y nunca he oído nada más divino!'? Si aquel pensamiento cobrase poder en ti, transformaría al que ahora eres y quizá te despedazaría; la pregunta '¿quieres esto una vez más, e incontables veces más?', referida a todo y a todos, ¡gravitaría sobre tu actuar con el peso más abrumador! Pues ¿cómo podrías llegar a ver la vida, y a ti mismo, con tan buenos ojos que no deseases otra cosa que esa confirmación y ese sello últimos y eternos?"

El mismo Zaratustra despedirá a ese demonio durante su confrontación con "el enano"; palabras que de hecho, parecen evocar al Cristo y "aléjate de mí, Satanás":

“¡Mira esta puerta, enano!', proseguí. Tiene dos caras. Coinciden aquí dos caminos que nadie ha recorrido aún hasta su término. Este largo camino hacia atrás es una eternidad; y este largo camino hacia adelante es otra eternidad. Se contradicen estos dos caminos; chocan de frente --y bajo esta puerta es donde coinciden. El nombre de la puerta está escrito encima de ella: 'El Instante'.

Más si uno siguiese adelante --cada vez más adelante, ¿crees, gnomo, que los dos caminos se contradicen eternamente?'

'Todo lo recto miente', murmuró el gnomo con desdén. 'Toda verdad es torcida; el tiempo mismo es un círculo'.

'¡Espíritu de la pesantez', exclamé con ira, 'no tomes tan a la ligera la cosa! O si no, te dejo acurrucado ahí - - ¡y bien alto te llevé!'.

'¡Mira este instante!, proseguí. 'Desde esta puerta 'El Instante' un largo camino eterno corre hacia atrás, a nuestras espaldas está una eternidad.

¿No debe haber recorrido ya una vez este camino todo lo que puede correr? ¿No debe haber acontecido y pasado por aquí ya una vez todo lo que puede acontecer?

Y si todo ha existido ya una vez, ¿qué te parece, enano, este instante? ¿No debe haber existido también esta puerta ya una vez?

¿Y no se hallan todas las cosas tan estrechamente entrelazadas que este instante determina todas las cosas por venir?, ¿por tanto a sí mismo?

Pues todo lo que puede correr ¡también por largo camino hacia delante tiene que volver a recorrerlo de nuevo una vez más!

Y esta araña que lentamente se arrastra a la luz de la luna y esta luz misma de la luna y yo y tú que cuchicheamos bajo esta puerta sobre cosas eternas -¿no debemos haber existido todos ya una vez y retornar y recorrer este otro camino hacia delante?, ¿ese largo camino pavoroso? - ¿no debemos retornar eternamente?"<sup>21</sup>

---

<sup>21</sup> Vid. "De la visión y el enigma" en *ibíd.*, p. 152.

A lo anterior sigue el enigma: Zarathustra, el más solitario y por ende, *el sin dios*, nos coloca ante la visión de una negra serpiente que cuelga de la boca de un joven pastor. El pastor arranca con sus dientes la cabeza de la serpiente que le había mordido hondo en la garganta durante su sueño y entonces, acontece la risa.

No era ya él, un pastor ni un hombre y a Zarathustra lo consumió el anhelo de esa risa. Ahí estaba ante sí, un niño que se borra de la mente los sueños terribles; el bendito "sí" a lo eterno como el más puro y sagrado anhelo: *amor fati*. Sólo quien "quiere" de este modo, ama propiamente a lo Sagrado y Dionysos, como el señor de esa eternidad, no resulta meramente un *sufriente* sino el más intenso placer; la más jovial alegría; la risa y el juego.

Y Dionysos efectivamente, es tanto Dios de la tragedia como de la comedia, y posee además una referencia en la tradición griega como Ἐλευθέριος<sup>22</sup>. En nuestro contexto, sólo lo efectivamente inocente [inicial] resulta libre y liberador. Frente a ello, la voluntad enconada y el espíritu de la pesantez propenden a alejarse, a emanciparse de la Vida, para volverse a sí mismo "lo sagrado".

Un querer característico se alza en contra de lo inicial, de todo comienzo y de su terrible verdad [finitud]. Aquello que queda "en juego" es la eternidad misma desde el ánimo en que se da: "La voluntad libera y redime empero yace aún encadenada por el 'Así fue'; porque el tiempo no marcha para atrás, de modo que se ha convertido en causante de dolor; en todo lo que es susceptible de sufrir se venga de su incapacidad para querer hacia atrás. La venganza: la voluntad enconada de la voluntad al tiempo y su 'así fue'"<sup>23</sup>. Lo visto hasta aquí, nos insta a identificar a Dionysos con ese juego-instante que es tensión, un ánimo fundamental y un sentido griego de lo divino pero que ahora, habremos de confrontar con el conjunto de la tradición religiosa griega y lo que ésta aún tenga reservado para nosotros.

## **2. Dionysos, Nietzsche y el sentido griego de lo divino.**

Desde las figuras del juego y el niño, pudimos advertir el modo en que Nietzsche desarrolla la idea de una unidad fundamentalmente "negativa", indeterminada y como una circularidad siempre inicial que es tensión de opuestos o circularidad del contradictorio.

---

<sup>22</sup> La palabra se vincula al nominativo Ζεύς y a Mnemosyne, a quien Hesíodo en Teogonía refiere como: "señora de las colinas de Eleuter" [Μνημοσύνη, γουνοῖσιν Ἐλευθῆρος μεδέουσα (54)]. Por su parte, el genitivo Διός se asocia con Dionysos. Nietzsche no ahonda directamente en estos aspectos que, no obstante, manifiestan de suyo una estrecha relación con su pensamiento y no sólo en virtud del vínculo Zeus-Dionysos, sino de la relación entre la memoria (Mnemosyne) y el olvido.

<sup>23</sup> Vid. "De la redención" en *ibíd.*, p. 139

En cuanto dioses, Apolo y Dionysos habrán de señalar, cada uno a su manera, a dicha unidad como lo Sagrado en sí —no obstante y como fuerza de vinculación orgánica, eso Sagrado resulte especialmente manifiesto en Dionysos—. En lo que hace al trabajo de Nietzsche, lo anterior permite establecer una base de continuidad entre la obra de 1872 y *El Anticristo*, tal y como de hecho se expresa en una nota tardía de la primavera de 1888: “En este preciso lugar pongo al Dioniso de los griegos: la afirmación religiosa de la vida, de la vida entera...”<sup>24</sup>.

Para esta etapa de su pensamiento, la oposición más consecuente recae entre Dionysos y el Cristo, con lo cual, Nietzsche llama la atención sobre aquello que Dionysos le ha mostrado todo el tiempo: la vida misma como una eterna inicialidad. Se trata de la más terrible verdad pero también, de la más pura inocencia. No se trata de un conocimiento sino de una sabiduría que se confronta con el espíritu precursor de la modernidad, a la manera del Sileno ante Midas: “raza efímera y miserable, hija del azar y del dolor, ¿por qué me fuerzas a revelarte lo que más te valiera no conocer? Lo que debes preferir a todo es, para ti, lo imposible: es no haber nacido, no ser, ser la nada. Pero después de esto, lo mejor que puedes desear es..., morir pronto”<sup>25</sup>.

Lo dionisiaco remite a la dualidad contradictoria de una condición, cuya gravedad precipita cualquier conocimiento, ofreciendo en su lugar la imagen de un niño que juega. Justo en la oposición de los contrarios, se presenta una relación sobre la que habría recaído la afirmación religiosa griega de la vida en su conjunto. Y efectivamente, algo en aquella antigüedad nos presenta a Dionysos como semejante afirmación religiosa.

En griego, a la vida se la nombra de dos modos: βίος y ζωή. Esta última [ζωή], como lo habría expuesto Karl Kerényi<sup>26</sup>, hace referencia a la vida sin mayor caracterización, mientras que βίος hace referencia a la vida con su caracterización; esto es, a lo viviente. De ahí que θάνατος, en opinión de Kerényi, no se oponga a βίος sino propiamente a ζωή. Habría entonces una relación inherente a los términos θάνατος y ζωή, pero antes que una oposición, como de dos modos de hablar de lo mismo.

---

<sup>24</sup> Nietzsche, F., *Fragmentos Póstumos* (1885-1889). Volumen IV, Op. Cit., p. 538.

<sup>25</sup> Nietzsche, F., “El Nacimiento de la Tragedia”, en *Obras Completas*. Vol. I, (3) p. 345

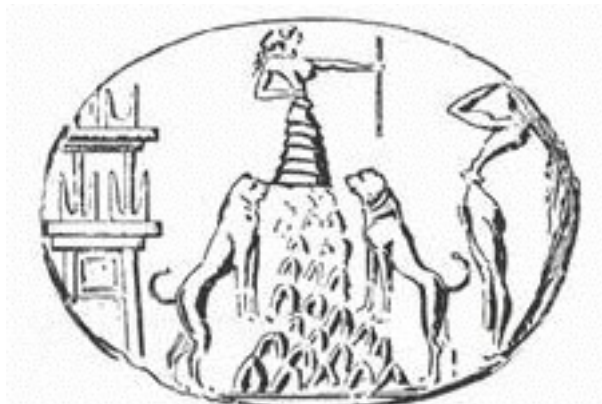
<sup>26</sup> Vid. Kerényi, Karl., *Dionisos*, Trad. Adam Kovacsics, Herder, Barcelona, 1988, pp. 33 y ss.

De un lado y como disolución del βίος, θάνατος señala su término o fin, sin acento alguno en violencia o crueldad y su mitología es escasa<sup>27</sup>. Del otro lado, ζωή nos remite a aquello que propiamente se manifiesta o se expresa como un βίος. Si bien en su uso corriente y bajo cierto rango de implicaciones, ζωή puede asimilarse al común de nuestra palabra “vida”, el término aporta un sentido de unidad inmanente; como una relación que “une” y de este modo, se manifiesta en la diversidad del βίος.

En consecuencia y frente a lo que concluyera Kerényi, ζωή habría de comprender lo mismo a θάνατος que a βίος. En relación con θάνατος, este βίος no simplemente desaparece sino que retorna como expresión diferencial de ζωή. Kerényi, de hecho, aporta una definición griega en este sentido: χρόνος τοῦ εἶναι [tiempo de ser] a la manera del ser propio de βίος.

Lo anterior no sólo permite vincular a ζωή con αἰών, sino que ofrece el sentido de una unidad fundamentalmente “negativa”, en términos de tensión y radical finitud de lo viviente; esto es, como θάνατος o la negación que ella misma hace de sí en tanto que βίος.

La tensión-relación que analizamos en la primera parte, ahora puede nombrarse βίος-θάνατος-βίος o bien, íntegramente, ζωή. La lengua griega, por lo tanto, parece tener evidencia de esa “vida entera” a la que Nietzsche se refiere o con mayor rigor, a un sentido más originario de la vida. ¿Pero qué hay de su afirmación religiosa? ¿Y qué puede decirnos esa antigua palabra en relación con Dionysos y el sentido griego de lo divino? Kerényi, de hecho, vincula a Dionysos con la tradición que rastrea hasta la gran Diosa que aparece en el sello de Cnosos sobre la cumbre de la montaña y que asocia las palabras ζωή y φύσις.



Sello de Cnosos que ilustra a la gran Diosa sobre la cumbre de la montaña. Imagen citada por Kerényi. Vid. *En el Laberinto*, p. 171.

---

<sup>27</sup> θάνατος expresa cualquier tipo de muerte sin que podemos distinguir un acento específico de violencia como es el caso de Κήρ con quien se relaciona para este efecto y así, ambos se consideran agentes de la μοῖρα.

A partir de Kerényi, los orígenes del culto a Dionysos lo colocan en Creta, precisamente en relación con un antiguo sentido de lo divino y que otras fuentes extienden, al menos, hasta el neolítico<sup>28</sup>. Sin ir más allá, tan sólo las características de la vida cretense parecieran confirmar la intuición temprana de Nietzsche, pero avancemos con mayor detalle.

Tradicionalmente, una mezcla de extrañeza y profundo contraste entre la religión civilmente establecida y los rituales dionisiacos, habrían soportado la versión del origen extranjero del Dios. Para Nilsson, por ejemplo, Dionysos habría arribado a Grecia conjuntamente desde Tracia y Frigia. Rohde, por su parte, lo habría referido como el “culto tracio al delirio”. Más aún, hay fuentes griegas que directamente se refieren a Dionysos como un beocio, lo mismo que un dios extranjero incompatible con las costumbres helénicas.

En la obra de Eurípides, por ejemplo, a Dionysos se le nombra proveniente, a la vez, de Tebas y de Lidia. Walter Otto, sin embargo, a principios de los años treinta, habría podido advertir una ancestral familiaridad de los griegos con lo dionisiaco, señalando desde Kretschmer —aunque no sin reservas—, cómo la etimología del nombre Sémele, madre de Dionysos, podía entenderse lingüísticamente como denominación de la diosa Tierra derivada del tracio-frigio. En este sentido, Otto refiere a Apolodoro quien equipara a Sémele con Ge y a Diódoro, quien ve tanto en Tione como en Sémele a la diosa Tierra.

---

<sup>28</sup> Ello puede verse constatado, entre otras, en los recientes trabajos de Baring & Cashford (Vid. *El Mito de la Diosa*, Siruela/FCE, México, 2005), Shahrukh Husain (Vid. *La Diosa, creación, fertilidad, abundancia, mitos y arquetipos femeninos*, Taschen, 2006), así como Carl A. P. Ruck & Danny Staples (Vid. *The World of Classical Myth*, Carolina Academic Press, 2001, 366 pp.) y el ya citado de María Daraki, entre otros. Karl Kerényi (Vid. *Los Dioses de los Griegos*, Trad. Jaime López-Sanz, Monte Ávila, Caracas, 1991) ya había interpretado a Deméter la «madre», Perséfone la «hija» y Hécate la «vieja», como tres aspectos de una misma Gran Diosa posiblemente identificada con la misma Gaia o bien, con Rhea. Robert Graves en su conocida obra sobre los mitos griegos, interpretó la llegada de los dioses del Olimpo como el resultado de la inmigración al Egeo durante el II milenio a.C., de lo cual, la mitología daría cuentas de una lucha por suplantar a esta diosa, cuyo sentido se habría dividido en épocas posteriores entre Hera, Deméter, Artemisa y Atenea (Vid. *Los Mitos Griegos*, Vol. 1, Editorial Alianza, Segunda Edición, Madrid, 2001). De otro lado las más antiguas representaciones de la diosa cretense la hacen parecer haber asumido, ella misma, diferentes aspectos según la época del año o bien, las diferentes experiencias y hábitos de vida. Así entonces y como la dama de las serpientes, la diosa pudo considerarse reina del inframundo; pero también, como la dama de los árboles y las palomas, pudo expresar el sentido del nacimiento y la fecundidad; y como la diosa de la montaña, portadora de una rama y un hacha de doble filo, habría sido la reina de las meteres o madres sagradas. Por el rango y nivel de dicha significación, Donald A. Mackenzie (Vid. *Myths of Crete & Pre-Hellenic Europe*, Credencys Inc. 2009, 300 pp.), como actualmente Baring & Cashford, remite el origen de esta diosa originaria a los modos de vida agrícola y de domesticación de ciertos animales en las comunidades tempranas; se trata de expresiones diferenciales de un mismo principio general, asumido bajo distintos “dones” y de esta manera, lo mismo diosa-tierra que protectora y multiplicadora de las cosechas, de los rebaños y las manadas. Asimismo diosa de la criaturas salvajes y origen de las fuerzas más adversas para el hombre. Ya para la época arcaica y clásica de Grecia, los aspectos más terribles de esta divinidad habrían derivado en Distintas deidades, algunas de rango inferior empero conservando todas ellas el sentido de una unidad originaria a través del relato de una genealogía.

Frente a Wilamowitz, quien había aducido que "el dios extranjero" se habría abierto paso entre los dioses griegos no antes del siglo VIII a. C., y que su triunfo sobre la fe ortodoxa no podría fijarse antes del año 700, Otto reconoce que la asimilación no habría podido ser tan tardía, pues los propios griegos consideraban antiquísimas sus prácticas de culto dedicadas a Dionysos:

“Cuánta razón tenían al pensarlo lo prueba el que las viejas Dionisias como llama Tucídides a las Antesterias, eran comunes al tronco jonio y que --como observa con razón Deubner-- como festival dionisiaco debía ser más antiguo que la separación y migración de los jonios. En Delfos puede considerarse que la veneración de Dioniso es más antigua que la de Apolo. En el caso de Esmirna, donde se celebraban las Antesterias con la entrada de Dioniso sobre un barco provisto de ruedas, hay indicios de que la fiesta dionisiaca ya existía en la época eólica de la ciudad. Pero el testimonio más importante de la antigüedad del Dioniso griego es la épica homérica, perfectamente familiarizada con su culto y sus mitos...”<sup>29</sup>.

Finalmente, la escritura de la Edad del Bronce reveló el nombre de Dionysos en las tablillas de lineal B, donde figura como “hijo de Zeus”. Esto último no sólo confirmaría a Dionysos como un Dios griego, sino que le otorgaría crédito a quienes como Otto y Jeanmarie, habían insistido en las relaciones de lo dionisiaco con un antiguo fondo religioso preolímpico e incluso, prehelénico.

Walter Otto abundaría en esta dirección al exponer, por encima de la determinación de su origen, la significación de los elementos que integran lo dionisiaco y al propio Dionysos. Así entonces, las distintas formas dialectales de Dionysos, tales como Διόνυσος [Od. 11.325], Διώνυσος [Il. 6.132, 14.325, Od. 24.74, Hes.Th.947, Archil.77, Thgn.976] y Διόνυσος, parecen derivar de dos tipos básicos que componen la palabra νῦσος; en una ocasión con la raíz "Διο-" y en otra, con el genitivo del nombre de Zeus. Otto interpreta lo anterior, pero no en términos de su sentido originario —como Kretschmer—, sino del ámbito al que pertenece el Dios; es decir, en relación con Nisa, quien habría sido su nodriza. Asimismo tres Nisias habrían recibido al niño Dionysos —tal y como se ilustra en una vasija de Sóflo— e incluso, en las referencias a Nisias y Nisiádes como ayas del dios.

---

<sup>29</sup> Otto, Walter F., *Dioniso. Mito y culto*. Trad. Cristina García Ohlrich. Ediciones Siruela, Madrid, 3a. Edición, 2006, pp. 45.



En general, la mitología y la iconografía dionisiaca nos refiere de la forma más diversa a lo femenino. El Dios siempre aparece rodeado por hermandades o grupos de mujeres. A todo ello se refiere Otto para explicar la serie de espíritus fraternales ineludiblemente ligados a los mitos dionisiacos y donde la cohabitación con mujeres forma parte de su naturaleza<sup>30</sup>. Ya sobre este punto, se destaca la estrecha relación de lo dionisiaco y los cultos a Deméter. Por una parte, el trímetro yambico enlaza a la tragedia y con ella, a las grandes dionisias, con una serie de géneros que tienen en común el vituperio y confrontación con la autoridad civilmente establecida [φαλλικά, σατυρικόν, διθύραμβόν]; así como también, a los rituales donde se presentan el lenguaje y los gestos obscenos y que pertenecen principalmente a Deméter: γεφυρισμοί y σκῶμματα, durante la procesión a Eleusis; los σκῶμματα propios de las Thesmoforias; la αἰσχρολογία del Ἄλῶα durante el mes de Ποσειδεών, entre otros.

Por otra parte, no sólo el Himno Homérico señala a Deméter como proveniente de Creta, sino que ambos cultos parecen haberse desarrollado de manera muy estrecha. Según Walter Burkert, la evidencia en torno al culto de Eleusis señala que éste habría florecido sin interrupción desde el siglo VI a.C, mientras que el tipo de misterios más ampliamente extendidos, los de Bacco-Dionysos, aparecen ligeramente más tarde. Por su parte, el culto a la diosa madre se habría difundido desde Asia Menor a la Italia del sur ya desde el periodo arcaico<sup>31</sup>. Para Burkert, la forma helenizada del culto a Méter no sólo habría llegado a fundirse con el de Dionysos desde fecha muy temprana, sino que los misterios dionisiacos pudieron ser considerados como sustituto de los eleusinos en algunos lugares.

Por último, todo ello enlaza con las características que ponen en común a estas divinidades por su carácter místico. Los misterios dionisiacos, de manera semejante a las diferentes formas de culto a Deméter y los Misterios Eleusinos, poseen un énfasis en el tema del ascenso [ἄνοδος] y el descenso [κάτωδος] como destino de la vida en su conjunto. En Eleusis, por ejemplo, el favor de las Dos Diosas no se habría restringido a los misterios nocturnos y al tema de la “bienaventuranza” en una “vida futura” como señala Burkert, sino que Deméter era también la otorgadora del trigo, de las riquezas [πλοῦτος]. Los Misterios de Eleusis habrían tenido el efecto práctico de garantizar el abastecimiento del trigo<sup>32</sup>.

---

<sup>30</sup> Otto, Walter F., *ibíd.*, pp. 131-132.

<sup>31</sup> Burkert, Walter., *Cultos místicos antiguos*. Editorial Trotta, 2005.

<sup>32</sup> *Ibíd.*, pp. 41-42.

Lo que todo ello sugiere, es un sentido de lo divino que reúne “ésta” y “otra vida”, como también se advierte al final del Himno Homérico a Deméter y en el epitafio, ciertamente tardío, de un Hierofante hacia el año 200 d.C., en el que se afirma que lo que él mismo ha mostrado en las noches sagradas es que “la muerte no sólo es un mal sino un bien”.

Este carácter místico hace de Dionysos, antes que un dios “extranjero”, un dios griego que recoge y reconfigura un sentido de lo divino más antiguo y en torno al cual, se destaca una asimilación dual de la vida. Ello nos obliga a interpretar lo que pudo entenderse por “otra vida” o “más allá” y que sin duda en épocas tardías, poseía un marcado acento en la existencia de una realidad ulterior o un mundo “más allá” de éste. Frente a ello, sin embargo, lo visto en relación con ζωή nos permite advertir un sentido más originario de este “más allá” como retorno; a la manera de un círculo íntegro, tal y como puede verse reflejado ritualmente en las fases de ascenso [ἄνοδος] y descenso [κάτωδος].

Para este último caso, la muerte [θάνατος] habría de patentizar un vínculo pleno [ζωή]; una relación tan estrecha que incluso, implicaría una unión de tipo sexual. Este lazo contradictorio entre sexualidad y muerte se aprecia, por ejemplo, en Atenas, donde los sacrificios a Tierra [Γῆ] también se denominan “fiesta de los muertos” [νεκύσια] y en la misma ciudad, durante el mes de Ἀνθεστηριών, el matrimonio sagrado que protagoniza Dionysos de suyo abre el reino de la muerte. El doce de Ἀνθεστηριών, Dionysos entra en Atenas por dos puertas a la vez: llega del mar en un barco con ruedas y al mismo tiempo, a la orilla del pantano<sup>33</sup>. Dionysos surge “caminando sobre las aguas”, viene de lo profundo y que es también, la profundidad de la tierra. De este modo, el dios trae consigo a los muertos que salen a la superficie e invaden la ciudad.

El nivel del agua asciende, se abren las vías que conducen al vino; se quita el sello de las tinajas enterradas y el vino joven se abre paso desde el seno de la Tierra. Desde los estudios de Walter Otto, el agua se reitera como un símbolo sagrado y elemento femenino por excelencia; pero también, el que mejor expresa la naturaleza dúplice de lo dionisiaco. A partir de ella, Otto nos presenta a Dionysos como “el dios que llega”, el dios de la epifanía, pero cuya aparición resulta *mucho más imperiosa y evidente que la de cualquier otro dios*<sup>34</sup>. Dionysos entonces, sería de hecho un dios de la “muerte”, pero de una muerte [θάνατος] que en sí misma refiere a ζωή.

---

<sup>33</sup> Vid. Kerényi, Karl. *Dionysos*, p. 167 &, Daraki, María., Op. cit., p. 103.

<sup>34</sup> Otto, Walter, *ibíd.*, p. 75.

Dionysos sería la más radical expresión de una naturaleza dual o tensión en que la vida y la muerte [βίος-θάνατος], el ascenso y el descenso, conjugan un mismo camino circular [ζωή]. Se trata de un sentido de lo divino que no obstante venerable, no posee ya la primacía para la época homérica, donde lo femenino y sus elementos afines —la tierra, la procreación, la sangre y la muerte—, contrastan diametralmente con los valores de aquellos que serán llamados también "nuevos dioses": los Olímpicos.

Nietzsche, por lo tanto, habría acertado en lo fundamental —lo que vale no sólo para el Nietzsche tardío sino para el conjunto de su pensamiento—, pues Apolo y Dionysos, al tiempo que impulsos, plantean una confrontación religiosa en el seno de la antigüedad griega. Para María Daraki, quien retoma el punto de vista de Louis Gernet, de un lado se encuentran los valores contractuales, luego políticos; del otro, los valores vitales, la reproducción y la nutrición<sup>35</sup>. Un sistema, este último, considerado salvaje por el universo guerrero-aristocrático de la πόλις, cuyo núcleo opera por exclusión a partir del "espacio cívico". Para esta πόλις, los muertos se acumulan en el pasado: *tras las puertas de bronce del mundo subterráneo*<sup>36</sup>. Aquello que este sistema excluye, básicamente, es a la Tierra y su dominio [θάνατος], lo que de hecho reconfigura por entero a la divinidad de la vida.

En breve, hay una tensión entre *dos sentidos de lo divino*<sup>37</sup>. De un lado se tiene un sentido circular-horizontal [Tierra]. Del otro, un sentido vertical-lineal [el Cielo]<sup>38</sup>. Por lo tanto, aquello que Nietzsche habría de insertar en el corazón de la tardo-modernidad, no sería propiamente la idea de la "muerte" —tal y como ahora se la concibe—, sino a la Vida en sí; una restitución de la vida como ζωή y con ello, un sentido más originario de la muerte [θάνατος] como eterna inicialidad; esto es, como eterno retorno. Por otra parte, la relevancia de este sentido para la antigüedad religiosa puede constatarse, aún desde el Olimpismo, a partir de la importancia del círculo como figura de lo divino griego en su conjunto.

---

<sup>35</sup> Daraki, María., *ibíd*, pp. 210-211.

<sup>36</sup> A diferencia de los vestigios de las antiguas creencias preolímpicas, que lindan por doquier con la religión de los muertos, en Homero, si bien "los dioses olímpicos no vacilan en tocar un difunto", el reino de la muerte les es extraño y adverso; sus adoradores ya no se dedican a su veneración religiosa: "el culto de los muertos es incompatible con ellos". Y la distancia se ahonda durante el periodo clásico: Apolo, por ejemplo, "no debe entrar en contacto con la muerte". Vid. Otto, Walter., *Los Dioses de Grecia*, p. 143 y ss.

<sup>37</sup> Antes que dos "lógicas" como sostiene María Daraki se trataría fundamentalmente de dos sentidos, entendiéndose con ello, el marco o fundamento de comprensibilidad, tal y como hemos sugerido en nuestra introducción. La lógica en cuanto tal y como veremos en el segundo capítulo, habría de derivar específicamente de este sentido lineal como resolución de un impulso o ánimo fundamental opuesto a lo contradictorio.

<sup>38</sup> Daraki, María., *ibíd*, p. 213.

La circularidad señala a una acción intensiva como base de una comunidad horizontalmente contrastada y de la cual, el olimpismo retomará su carácter eterno pero ahora, contrario a lo inicial. En general, lo anterior arroja connotaciones tan amplias que de hecho, pueden apreciarse desde la arquitectura hasta la configuración de la asamblea guerrera. Para Marcel Detienne, la importancia de esta última hará despuntar a la palabra como un "bien común" frente al antiguo privilegio aristocrático: un χοιρόν depositado "en el centro"<sup>39</sup>. Tanto en *La Ilíada* como en *La Odisea* podemos advertir en la disposición circular del espacio agoral, un reflejo de la asamblea de los dioses y que aporta las condiciones para el ejercicio de la *isonomía*. Aunado al valor de la palabra, ello proveerá un sentido de *justicia* más equitativo, frente a la mera retribución jerárquico-aristocrática de tipo tiránico [θέμις]<sup>40</sup>.

Como parte de ello, se presenta una firme oposición entre el carácter horizontal-vinculante de lo telúrico y la direccionalidad vertical, jerárquica, característica del olimpismo, al tiempo que ambos sentidos se relacionan estrechamente. La tradición Olímpica de hecho hace referencia a los poderes cercanos a la Tierra como ancestros primordiales, lo que significa que lo telúrico aporta directamente el sentido de de unidad de lo divino como una genealogía. Asimismo y no obstante la victoria de Zeus instala a los Olímpicos en una línea superior, la heredad telúrica habrá de manifestarse en el peculiar dualismo de estos dioses<sup>41</sup>.

---

<sup>39</sup> Detienne hace un análisis puntual del "mesón" (μέζον), el "punto central" y su desarrollo en el medio de las armas. Para toda una tradición, poner ἐν μέζον, es "poner en común". El "mesón" es el lugar público por excelencia (por su situación geográfica, es sinónimo de publicidad). La palabra inicial dicha ἐν μέζον concierne a los intereses del grupo y se dirige necesariamente a todos los miembros de la asamblea. También el reparto del botín exige publicidad. "En todos los planos, en los juegos, en el reparto del botín, en la asamblea, el centro es siempre a la vez lo que está sometido a la mirada de todos y lo que pertenece a todos en común. Publicidad y puesta en común son los aspectos complementarios de la centralidad". Vid. Detienne, Marcel., *ibíd*, pp. 137-163.

<sup>40</sup> Podría pensarse que derivado del ancestral valor de la sangre, lo telúrico sustentaría la concepción autoritaria de la justicia de los reyes o θέμις; ley impuesta por la tradición. Ello no es tan simple en todo caso, pues dicho modelo de justicia, como se aprecia en Homero, pertenece al orden de la jerarquía masculina de la Edad del Bronce y donde de hecho, θέμις constituía el asiento que ocupaban los reyes en la Asamblea a la hora de administrar justicia. Como lo señala Lucas Soares: "Thémis alude así a la autoridad del derecho emanada de una sola persona (primero de los reyes y, más tarde, de los señores nobles, quienes a su vez representaban la función de jueces) y, asimismo, su legalidad y validez se sustentaba en leyes no escritas o, mejor dicho, en la creación libre de normas, según la tradición del derecho consuetudinario y el criterio propio de los nobles". Vid., Soares, Lucas. *Anaximandro y la tragedia*. La proyección de su filosofía en la Antígona de Sófocles. Editorial Biblos, Buenos Aires, 2002, p. 49.

<sup>41</sup> Al respecto, Walter Otto habría escrito: "...la antiquísima santidad de la naturaleza volvió a aparecer en una realidad transfigurada. El espíritu griego acordó su primera y máxima veneración a esta elevada realidad en la hora del nacimiento de su antigua religión. Veía y sabía: todo lo individual es imperfecto y caduco, pero la forma permanece. En ella está el sentido de todo ser y acontecer, es la verdadera realidad, lo divino, lo omnipresente, es idéntica a todas las manifestaciones del círculo vital que domina. Pero como esencia suprema y eterno ser se encuentra sola en el esplendor etéreo, muy por encima de lo terrenal". Vid. Otto, Walter., *Los Dioses de Grecia*, p. 169.

Por otro lado y frente a esta unidad primordial, los se asumen como los “moradores del cielo” y de hecho, la tradición los refiere constituidos por una sustancia distinta; se dice que por sus venas corre un fluido distinto al de la sangre y que no comen rutilante pan ni beben rutilante vino [//. V. 340]<sup>42</sup>. Frente al dominio de la muerte como circularidad de la Tierra primordial, el olimpismo deriva un sentido de “eternidad” al que impondrá una directriz vertical en términos de perfección. Los olímpicos, en sí mismo, se llaman inmortales; trazan un orden que gobierna desde la distancia lejos de la sombra inclemente del Hades como un reino sin retorno. Entre los hombres, ello hará de la vida un combate sin fin por alcanzar la inmortalidad individual<sup>43</sup>. El encomio a las proezas del gobernante guerrero, hace patente un anhelo por vencer de algún modo a esa “muerte” ahora devenida en frontera: la frontera del Hades. Ahora bien y si se mira con atención, aquello que el héroe homérico derrota, es a las fuerzas primordiales de la Tierra y en muchas ocasiones, a cambio de un conocimiento.

En la Odisea, estas afirmaciones explican los motivos por los que Ulises desciende al Hades y particularmente, la necesidad del héroe por escuchar el canto de las sirenas y porque el Cíclope conozca su nombre. A los poderes cercanos a la Tierra aún se les concede el privilegio de una fuerza y poder extraordinarios, pero todo ello en detrimento de su sabiduría<sup>44</sup>, lo que sienta la base para nuevos ideales de primer orden. Por consiguiente y mientras que *Áyax* posee *belleza y hazañas*, *Odiseo* además comprende y escucha el sabio consejo. La narración valoriza la fuerza física, pero es el intelecto eficazmente dirigido el que provee el pleno dominio del hombre.

---

<sup>42</sup> “Fluía la inmortal sangre de la diosa, el *ikor*, que es lo que fluye por dentro de los felices dioses; pues no comen pan ni beben rutilante vino, y por eso no tienen sangre y se llaman inmortales”. Así también lo revelan las palabras que dirige Apolo a Diomedes: “¡Reflexiona, *Tidida*, y replégate! No pretendas tener designios iguales a los dioses, nunca se parecerán la raza de los dioses inmortales y la de los hombres, que andan a ras de suelo” (II. V. 440)

<sup>43</sup> “Un hombre vale lo que vale su logos”. Respecto a la alabanza guerrera, Vid. Detienne, Marcel., *Los Maestros de Verdad en la Grecia Arcaica*. Editorial Sexto Piso, México, 2004, pp. 66-75 y 106-107. Para Detienne, por la *Moûsa* del poeta, la vida del guerrero acontece en la tensión entre *Mnemosyné* y *Lethé*. Luz, Alabanza y Memoria por un lado. Noche, Silencio y Olvido por el otro. La palabra del cantor se alza llevando también el velo del Silencio y de la Muerte. En este sentido, el poeta que canta *alétheia* hace acontecer la verdad como la tensión entre olvido y memoria; esta última, el eterno monumento de las Musas y que posee un doble valor: don de videncia y palabra eficaz por una parte; por la otra, palabra que se identifica con el Ser del hombre cantado. La memoria constata así su privilegio en la época arcaica y la palabra así articuladas se convierte en potencia, fuerza, acción, como también cosa vida, realidad natural que brota (*physis*).

<sup>44</sup> Para Hesíodo las musas cantan las leyes y costumbres: νόμους καὶ ἤθεα (v. 66). El nexo entre memoria y vida que veíamos desde Detienne, puede seguirse en Hesíodo a partir del verso 54: Μνημοσύνη, γουνοῖσιν Ἐλευθῆρος μεδέουσα, [55] λημοσύνην τε κακῶν ἄμπαυμά τε μερμηράων. La cercanía y distancia de estos dioses con su pasado se constata en los calificativos que aplica tanto a Cronos y a los Cíclopes como a Zeus. Este último es un crónida, su poder es el del rayo empero cuenta con sabiduría y justicia; es el resonante sacudidor, prudente, sapiente, padre de los dioses y de los hombres. A diferencia de Cronos, Zeus es ἐχέφρονες (v. 88)

Odiseo sobrevive, antes que por la fuerza, por el pensar prudente e igualmente su hijo Telémaco puede asumir su lugar, en la medida que sabe atender a la sabiduría de Atenea. Por el contrario, la mente viva y apasionada proyecta sobre el orden de Zeus las raíces del mundo subterráneo; el ancestral dominio de la Tierra intempestiva.

Apolo específicamente, como el más fiel reflejo del espíritu Olímpico, supeditará a dicha oscuridad primordial y su sabiduría, al orden de la claridad y la belleza; es él quien ha derrotado a Πυθών, hijo de Γαῖα; es él quien se confronta, del lado del padre, con la autoridad de la Erinia según la obra de Esquilo; es él quien impone el orden y la jerarquía Olímpica. Apolo es el Dios que yergue las murallas, quien hace encomio de la distancia, de la claridad, de la medida y del pensar prudente. Sin embargo y como pudo advertirlo Giorgio Colli, Apolo también es un Dios constituido por acciones divergentes<sup>45</sup>.

De un lado, es el "civilizador", la jovial y dulce manifestación del arte. Del otro, es el portador de la palabra profética y del incierto porvenir. En todo caso, la palabra apolínea es un don, un privilegio [Μοῦσα]; no resulta en sí misma un χοιρόν. Pero además, proveniente del oráculo, esta donación [Enigma] comprende un peligro mortal. Esto último, como se verá más adelante, sitúa a Apolo en estrecha relación con Dionysos y con el resto de las divinidades que hacen eco del pasado telúrico.

Frente al verso de la tragedia y sus expresiones cercanas, Apolo enaltece la primacía y la conservación del orden Olímpico, al tiempo que ese antiguo sentido de lo divino se desplaza como una sombra bajo una cierta noción de "juego"<sup>46</sup>. Más aún, el arco y la lira característicos de Apolo, resultan un símbolo de aquella antigua circularidad telúrica. A esta altura, la oposición que plantea el Nietzsche temprano pareciera una extrema simplificación y sin embargo, lo relevante recae en el énfasis que determina la interacción. Del lado de Apolo se encuentra Ártemis, "señora de las bestias" y no olvidemos que Dionysos era celebrado en Delfos durante el invierno. Asimismo y frente el conjunto de la religión cívica, Dionysos está enfrentado no simplemente con Apolo sino con todo el Olimpo.

---

<sup>45</sup> Colli advierte ya desde el nombre de Apolo esta dualidad: "aquel que destruye totalmente". Así también lo denotan sus epítetos: "aquel que hiere desde lejos", "aquel que actúa desde lejos". Vid. Colli, Giorgio., *El Nacimiento de la Filosofía*. Trad. Carlos Manzano. Tusquest, México, 2009, pp. 14 y ss.

<sup>46</sup> En lo relativo al carácter lúdico de Apolo, Colli menciona: "Hay un elemento lúdico en el modo de manifestarse a los seres humanos de Apolo, en las expresiones del arte y de la sabiduría. El juego apolíneo incumbe al intacto, a la palabra y al signo. En Dionisios el juego es inmediatez, espontaneidad animal que se goza y se acaba en la visibilidad (...) Apolo atrae al ser humano a la red lisonjera del enigma; Dionisios lo seduce —en un juego embriagador— hasta los meandros del Laberinto, emblema del 'logos'. En ambos casos el juego se transforma en un desafío trágico, en un peligro mortal del que sólo pueden salvarse, pero sin jactancia, el sabio y el héroe"., *ibíd.*, pp. 26-28

Lo que todo ello sugiere es, precisamente, el modo en que el olimpismo incorpora un sentido de lo divino más antiguo y que, en Apolo, como el más *fiel reflejo de su espíritu*, se destaca con especial énfasis<sup>47</sup>. En general, los olímpicos se encuentran en tensión con un fondo al que, sin embargo, permanecen firmemente unidos y no sólo por genealogía o constitución propia, sino en términos de ley primordial; tal y como se aprecia en la autoridad de la *Moirai* y de la *Erinias* que habitan el mundo subterráneo. Por sí sólo, esto último dispone a lo fundamentalmente sagrado y eterno, más allá de estos dioses.

Hay de hecho en el olimpismo, un reconocimiento de la "parte" [μοῖρα] o el lugar que les corresponde y que los dispone frente a lo originario. Así por ejemplo, Zeus posee la fuerza primordial de aquellos poderes telúricos pero además, tiene que "asimilar" a μητις [el pensar prudente]. El soberano del Olimpo literalmente "engulle", incorpora a su propio dominio aquella *sabiduría*, dando así origen a una mixtura: Atenea, una sabia doncella investida por los valores guerrero-aristocráticos de la *polis*. ¿Y Afrodita? La belleza misma de ese orden Olímpico, ¿acaso no es el resultado de la castración de Ouranos? El orden y la belleza, transfiguran aquella terrible violencia primordial. Aquel fondo oscuro e informe<sup>48</sup>, si bien yace distante de la claridad Olímpica, no por ello es eliminado. Antes bien, el imperativo recae en la preservación y fortalecimiento del espacio cívico como un orden soberano [κόσμος] y contrario al abismo originario. Aquella oscuridad que reconoce Giorgio Colli en Apolo y con ello, el valor del círculo en la cultura griega, habrían de indicar entonces, lo "sometido" por el Olimpismo pero que a la vez lo somete, *anclando su jerarquía a lo profundo de la tierra*.

---

<sup>47</sup> La destrucción de Python por Apolo en Delfos, para Robert Graves, registra la toma del templo de la diosa tierra cretense por parte de los aqueos. Vid. Los Mitos Griegos, Vol. 1, Trad. Esther Gómez Parro, Alianza Editorial, Madrid, 2a. Edición, Madrid, 2001, p. 20. Asimismo, el Oráculo de Dodona era ya consultado por los Pelasgos a fines del Neolítico o principios de la Edad del Bronce. Hesíodo por su parte, afirma que la gran Diosa habitaba en Dodona y según el mito local, Zeus se casa con Dione, antigua Diosa pre-griega y que comparte con Zeus la autoridad del oráculo. Según lo anterior, la soberanía de Zeus adquiere diferentes aspectos según su relación con lo sagrado femenino: con Gaia, príncipe celeste, macho y generador; con Hera da fundamento a toda la organización social (rey y reina); con Metis, la inteligencia necesaria para conquistar y mantener el poder; con Temis, el orden de las estaciones, el equilibrio de los grupos humanos (Horai) y el curso ineluctable de los elementos (Moirai). Vid., Vernant, Jean-Pierre., Mito y Religión en la Grecia Arcaica, pp. 29 y ss.

<sup>48</sup> Es significativo sobre este punto el diálogo que Esquilo pone en boca de la Pythia a la entrada de las Euménides: "Invoco en mi plegaria, antes que a todos los dioses, a Gea, la primera que tuvo el don de conocer el futuro, y después a Temis, que según cuentan sucedió a su madre en el don profético. La tercera que moró en este santuario, permitiéndolo Temis, fue otra Titánide, Febe, hija de Gea. Ella lo cedió a Febo, como regalo que quiso hacerle a su nacimiento, recibiendo la prerrogativa de la adivinación y el nombre de Febo". Más adelante, la Pithia invoca la Atenea, a las Ninfas y a Dionysos: "Pero también Palas reciba mi homenaje, Palas, la prestigiosa, cuya imagen aparece en estas puertas, y la tengan igualmente veneradas ninfas que habitan en la hueca gruta de Corico, amada por las aves y los dioses. Y no olvidaré a Bromio que allí habita y que desde su morada arrojó sus bacantes en contra de Penteo y cual liebre lo mataron". La sabiduría délfica, por consiguiente, sería apolínea sólo en tanto Apolo gobierna Delfos. No obstante, su fuente es telúrica y dionisiaca. Así también lo advierte la tradición que señala a la Pithia sentada sobre el "secreto terrible": los restos del niño Dionysos.

Ambas postulaciones, la olímpica y la telúrica, ponen de manifiesto con su tensión, una desgarradora contradicción a la base del mundo antiguo. Ahondado en ello, Matía Daraki distingue con precisión dos modelos o sistemas que se unen de manera estrecha y cuya interacción da lugar al complejo de la antigüedad griega. En esta medida, Apolo y Dionysos, lo Olímpico y lo Telúrico, pueden entenderse a la par que impulsos, como dos sentidos de un mismo camino circular y que establece la base de una comunidad profundamente contrastada: de un lado una direccionalidad vertical-ascendente como anhelo de eternidad de un modo de vida; del otro su amenaza constante como finitud radical y un anhelo por lo inicial que de hecho posee un Olimpo propio.

Para el primer caso, en cuanto βίος-θάνατος, la tensión tiende a resolverse en favor de una suerte de βίος "más elevado" y distante del poder de la muerte; digamos ahora también, un κόσμος no contradictorio. Como resultado, quedará entre-oculta, distanciada, aquella circularidad nutricia donde nada propiamente muere y un único fondo acontece diferencialmente como un mismo camino o acción [ζωή]. Digamos ahora también, donde lo Sagrado se presenta *diametralmente despedido* [Otriedad].

Los dioses Olímpicos y Apolo, se alzan sobre la base de una sabiduría ancestral [verdad], deviniendo contrarios al "antiguo ciclo"; a ese surgir constante que es, una misma Vida [ζωή] o naturaleza [φύσις]. Al decir de Daraki, se trata de una sociedad que descubrimos enterrada bajo el edificio más reciente de la otra; dos sistemas incompatibles pero que coinciden en el seno de una misma sociedad. Así, para el mundo donde reina la Tierra, "no hay cielo"; su centro "está abajo". No es en sí mismo determinable ni aprehensible —menos aún medible o cuantificable—, sino equidistante: dado a todo por ley.

Dicho fondo o unidad fundamentalmente "negativa" resulta un abismal misterio, pues simplemente "queda fuera" del tiempo; de los límites cual murallas que encierran al mundo. Se trata de un mismo fondo oscuro e informe empero manifiesto siempre de manera diferente y diferencial. Por ende, aquello que Dionysos trae consigo es la epifanía de un poder que es lo eterno [ἄει]; una verdad que tácitamente niega la *centralidad del mundo y su conocimiento*. Para dicho sentido, la afirmación no recae en la claridad de un orden, ni en los contornos que confieren una aparente "identidad" a las cosas, sino en aquello "une" y dispone a todas las cosas como una totalidad firmemente sometida al Fin; a lo eterno-inicial, de ahí la extrañeza con la que será visto por una época posterior.



Y eso precisamente habría sido lo que Nietzsche supo distinguir: la terrible verdad de una vida indómita, fundamentalmente libre y liberadora de cualquier finalidad. Dicho sentido, en tanto dual, contradictorio [inicial-final], funda a lo individual de manera trágica y misteriosa. Se trata de un centro sagrado indiferente ya para el pensar moderno y el privilegio humano-integrador. Asimismo y en cuanto πόλεμος, dicho centro habría de acontecer en el núcleo de la interrogación filosófica inicial: siendo la *diferencia común* [en sí] y lo propiamente originario. Si bien la filosofía tiene como padre al mundo [olímpico-apolíneo], su “verdad” y con ello, su confrontación inicial, los recibe de otro ámbito. ¿O no es acaso la filosofía, al igual que Dionysos, una confrontación con la “verdad” impuesta por la tradición civilmente instituida? ¿No hay en la filosofía, una necesidad por mantener en la memoria el pasado ancestral, tal y como demandará Platón en el *Timeo*? La lucha entre Apolo y Dionysos aún tiene mucho por decirnos pero antes, habremos de interrogar directamente a esa “unidad” cuyo encomio no recae en las libaciones y los sacrificios a los héroes, sino en Eleusis, el dionisismo y un conjunto de sectas de entre las cuales, la filosofía misma surge como un πόλεμος frente al mundo. Aquello a destacar en todo momento, es el sentido de una circularidad generativa; un “juego” tan inocente como terrible y también un amor; un anhelo. Una tensión en que lo Sagrado acontece *diametralmente despedido*: ὁ σπαραγμός.

### **3. Circularidad como tensión: muerte, sacrificio y tragedia.**

Dionysos es ὁ σπαραγμός, lo que a su manera refiere al sacrificio: la forma más antigua de acto religioso y donde la muerte se descubre como la Vida que es en realidad. Precisamente ella y no otra cosa es lo que se muestra en el altar [θῦμέλη]<sup>49</sup> e indirectamente en el banquete, donde fortalece los vínculos entre la comunidad. Desde la más temprana época, la humanidad parece haber establecido este tipo de relación con lo Sagrado a partir de lo múltiple y divino; esto es, a partir de la experiencia de un vínculo que enlaza a una totalidad divina [βίος], descubriéndola como una sola y misma vida [ζωή]. Así entonces y antes que una ofrenda o comida entre dioses y hombres —como habrían supuesto Willamowitz y Nilsson—, el sacrificio sangriento habría de celebrar a esa unidad fundamental [ἱερός] a partir de la muerte de un ser vivo [ἱερόν].

---

<sup>49</sup> La palabra refiere el lugar del sacrificio como el sitio para hacer arder, especialmente, el corazón de la víctima (θυμέλαι οἴκων E.Rh. 234, cf. A.Supp.669 (Iyr.); Κυκλώπων θυμέλαι E.IA152 (anap.); así como directamente a los altares (δεξιπυροί θεῶν θ. Id.Supp.64 (Iyr.); ἁ Φοίβου θ. Id.Ion114 (Iyr.), cf. 46, al.; Ἐστία, δίδου ... ἀμφὶ σὺν θ. χορεύειν Aristonous 2.17). Resulta por demás significativo que la palabra se refiera en especial al altar de Dionysos en donde se habría dispuesto la orquesta del teatro.

Meuli denomina a lo anterior, *la comedia de la inocencia*, en donde el hombre causa la muerte al tiempo que la padece. En torno a este sentido de la matanza ritual [θύειν], Burkert destaca el modo en que se mezclan la alegría y el horror, pero no como parte de un simbolismo abstracto de la naturaleza, sino como la pasión más propia del acto vital; esto es, a partir de la consumación ritual [emocional] del sacrificio [θύσῖα]. En específico, se trata del "acto" [ῥέζειν] de sacrificar, del momento en que la sangre se vierte sobre el altar [ῶμοθετεῖν] seguida de los fémures y de los pequeños trozos de carne que se quemarán con el conjunto<sup>50</sup>. Para Burkert, "es patente que el rito de sacrificio griego aspira a configurar la destrucción de la vida como centro sagrado de la acción"<sup>51</sup>.

Dicho "centro" es una epifanía en términos de una "unidad" profunda a la diversidad del βίος y como una misma acción donde se asimilan ζωή y θάνατος. En todo momento, los extremos de la tensión —mediante el antagonismo anímico de quien mata para vivir—, nos remiten a un éxtasis "central" o plenitud vital [ζωή] manifiesta negativamente [θάνατος] y que pone en común al sacrificador y a la víctima como aparentes partes [μοῖρα] de lo mismo y así, un mismo sacrificio. Hombres y dioses, hombres y animales, animales y dioses, son tal y cual desde la relación que establecen ante el fuego; ante el furor y el horror de una acción que es vida y muerte. La ambivalencia se plantea justamente como el factor decisivo, a partir de la cual, el hombre aprecia en la muerte [θάνατος] un acto [ζωή] que une intensivamente. Más aún, el fuego y el humo ritual en que la víctima se consume, muestran a esa acción justo el centro y como una epifanía de lo Sagrado<sup>52</sup>.

---

<sup>50</sup> Coherente con lo anterior, la palabra θύσῖα, refiere una ofrenda ardiente, la mayoría de las veces en plural (Batr.176, cf. Emp.128.6, etc.); así como una modalidad de sacrificio (θ. ἡ αὐτὴ πᾶσι κατέστηκε Hdt.4.60, cf. 2.39) o bien para referir a los festivos en que se ofrendan sacrificios (Pl.Phd.61b, Ti.26e, al.; θ. καὶ διαγωγαὶ τοῦ συζῆν Arist.Pol.1280b37, cf. EN1160a20; περὶ τῶν ἐν Ῥόδῳ θ., título del trabajo de Teognis). En lo general, la palabra nos refiere al ritual y la ceremonia (Plu.2.693f) tanto como a la víctima (Plu.2.184f, Luc. Sacr.12).

<sup>51</sup> Burkert, Walter., *El Origen Salvaje. Ritos de sacrificio y mito entre los griegos*. Acantilado, Barcelona, 2011, pp. 62-63.

<sup>52</sup> La experiencia de lo sagrado (ἱερόν) en este sentido alude a ser "víctima" de lo sagrado (ἱερός) y de la misma manera, ἱερεὺς nombraría originalmente a quien ejecuta el sacrificio. A partir de lo anterior, ἱερός (vid. Hes. Op.597, 805, Orac. ap. Hdt.8.77: Jon. & poet. ἱρός, ἦ, ὄν) pasa a expresar, en lo general, cualquier tipo de manifestación de poder divino; como puede apreciarse en relación con una amplia gama de fenómenos físicos y seres naturales (por ejemplo, los ríos en Od. 10.351 e Il.11.726), así como también una gran variedad de situaciones y objetos (ἱεροῖς ἐν δώμασι Κίρκης en Od.10.426; [...] γένος ἀθανάτων en Hes.Th.21; λέχος, de Zeus, ibíd.57; δόσις como regalo de los dioses, ibíd. 93; e incluso la guerra πόλεμος Ar.Av.556, etc.), y desde luego, a los lugares sagrados o consagrados (βωμοί en Il.2.305; ... δῶμος, del templo de Atenea, 6.89; ... ἐκατόμβη 1.99,431, etc.; ἐλαίη Od.13.372, etc.; ἱρὰ γράμματα hieroglyphos, Hdt.2.36; los γράμματα en relación con las sagradas escrituras y el νόμος en relación con la ley del sacrificio). Un matiz relevante, sin embargo, lo aporta Homero quien utiliza ἱερεύειν para referirse al sacrificio ritual, lo que en la época clásica se refiere específicamente como θύειν y que Homero todavía con el sentido de "quemar algo produciendo humo". Para el particular nos ceñimos a la directriz de Burkert. Vid. *Ibíd.*, pp. 52-53.

En relación con el lugar para la danza dionisiaca, muy probablemente la θυμέλη [lugar del sacrificio], como señala Burkert, pudo haber constituido el centro de la orquesta a la manera del lugar de ese fuego central. La palabra θυμέλη habría de referir entonces al “altar” como una suerte de ἑστία y con ello, a eso común como el “hogar” propiamente dicho —de ahí que también suela decirse para este último caso, ἡ κοινή Ἑστία—. En dicho espacio y como el lugar en el que se habita, lo diverso recibe su fundamento como una com-unidad.

Ahí donde una vida [βίος] arde violentamente [κῆρ], justo cuando la víctima [ἱερὸν] se vuelve humo, lo Sagrado se presenta como una consumación en un doble sentido: vida consumada y muerte. En todo caso, la estrecha relación de θυμέλη con θύειν [sacrificar] pondría de relieve este sentido de lo divino —eminentemente telúrico—, en el núcleo de la festividad dionisiaca y a la tragedia, como su manifestación tardía. Para Burkert, no obstante la τραγωδία se hubiera emancipado del sacrificio del macho cabrío, su sentido impregnaría aún a la tragedia madura: "En Esquilo, Sófocles y Eurípides, la situación del sacrificio, la matanza ritual, el θύειν, constituyen el trasfondo cuando no el centro de la acción. [...] Pero lo que tiene alcance más general y mayor importancia es que en la tragedia, desde Esquilo en adelante, cualquier forma de *muerte violenta* puede llamarse θύειν; la embriaguez homicida se convierte en βακχεύειν [celebrar las fiestas de Baco]"<sup>53</sup>. La tragedia habría sido el drama del acto vital, en cuya fuerza contradictoria o tensión circular, acontece un misterio central<sup>54</sup>.

Sobre este punto, las intuiciones de Nietzsche aún valen en lo general pero deben replantearse en lo particular. Para ello, resultan convincentes los argumentos de Burkert, quien a partir de las reglas para la formación de las palabras, advierte que la forma primaria de “tragedia” no sería τραγωδία sino τραγωιδός e incluso τραγωιδοί, como de hecho se designa al coro. Así entonces, τραγωιδός no habría de significar “macho cabrío cantante” y mucho menos, sátiros o machos cabríos danzantes, sino quienes cantan “en ocasión” del macho cabrío; tal y como se presenta en la expresión ἐπὶ τράγῳ αἶδον.<sup>55</sup>

---

<sup>53</sup> Vid. *Ibíd.*, pp.74-75, las cursivas son nuestras. Por otra parte, en la palabra τὰ Θυῖα (θύω), θύειν alude al festival de Dionysos en Elis, (Paus.6.26.1). Dionysos, el dios loco, enlaza la locura y la muerte violenta; téngase presente que la palabra Κῆρ refiere, precisamente, a ese tipo de muerte y es agente de la Moira.

<sup>54</sup> Ello debe hacernos ponderar el encomio griego de la presencia. El énfasis en lo “presente” evidencia un matiz más coherente con la direccionalidad apolínea, frente a este sentido telúrico de lo divino cuyo encomio no recae propiamente en un cosmos o en “algo” en particular, sino que se extiende más allá de todo “algo”. El “sacrificio-banquete” olímpico y el “holocausto” ctónico indican diferentes formas de religiosidad donde lo que ahora nos interesa es apreciar la relevancia e implicaciones de este sentido místico de lo sagrado.

<sup>55</sup> Según Burkert, por tratarse de un compuesto determinativo en que el primer miembro determina el significado del segundo dentro de un ámbito específico. Vid., *ibíd.*, p. 30.

En relación con el ἄγών de las grandes Dionisias, la tragedia habría hecho referencia a *un canto por el macho cabrío* antes que a un canto "del" macho cabrío. La presentación tendría como núcleo o trasfondo, *la muerte violenta [κῆρ] del animal*, si no es que incluso, enlazaría directamente con el animal en premio para ser ofrenda del sacrificio. En cualquier caso, los personajes trágicos vendrían a asumir el rol de ese τράγος, poniendo de relieve a una comunidad y un poder más amplios [ζωή] que el universo social de la πόλις; una acción cuya circularidad, tal y como sucede con el τράγος, reitera la mismidad fundamental entre la destrucción y la creación; entre la muerte y la lascivia. En la antigüedad, el macho cabrío era el fecundador del rebaño pero también y como lo sugiere Burkert, representa la mengua de su capacidad de reproducción. Por lo tanto, la violencia del sacrificio sagrado [θύειν] arroja una pérdida, pero que afirma la esperanza en el eterno surgir o "darse" de lo Sagrado; en la plenitud siempre inicial [βίος] de la Vida eterna [ζωή].

A partir del sacrificio del τράγος, los miembros de la πόλις habrían hecho encomio [βακχεύειν] de la com-unidad entera de la naturaleza [φύσις] como un eterno retorno [βίος] de lo mismo [ζωή]. Y eso "mismo" a la manera de un fuego común. Lo propiamente "χοινόν" es una especie de fuego; un mismo "corazón" [κῆρ] que late violentamente [σίστολε-διάστολε]; una misma hoguera demandante de sus leños para seguir ardiendo. Así entonces, "lo mismo" es creciente y menguante; un misterio que retorna con el animal [ἔριφος]; en el vino que surge del mundo inferior; e incluso, en las flores que coronan el carro de Dionysos. Al respecto y frente a otros tipos de sacrificio, María Daraki destaca como lo propio del sacrificio dionisiaco ese sentido de regeneración del "nutricio"<sup>56</sup>. Mientras que el labrador hesiódico enfatiza la organización del espacio cívico mediante las figuras del trabajo, el sacrificio y la alimentación de tipo prometeico, los ritos dionisiacos habrían de diluir la primacía del hombre frente a la naturaleza, poniendo el acento en el dominio pleno de esa actividad sagrada [θύειν]<sup>57</sup>.

---

<sup>56</sup> Daraki, María., *op. cit.*, p. 87

<sup>57</sup> El enfrentamiento entre el orden civilmente establecido y la naturaleza puede seguirse también a través de la tradición que confronta νόμος y φύσις. Así para Hippias, νόμος resulta lo conforme con la opinión de la multitud y las leyes del Estado y sólo lo φύσει traduce las relaciones reales entre las cosas y se conforma a ellas. En Hippias νόμος no hace ni puede hacer lo que hace φύσις; más aún, νόμος puede actuar en contra de φύσις, imponiéndole al individuo lo que es contrario a su ser propio. En el mismo sentido se desarrolla el pensamiento de Calicles y las reflexiones de Antifón en *περί τῆς Ἀληθείας*: todo lo que pertenece al cosmos y por tanto al hombre, que es una de sus partes, está sujeto a ciertas leyes que se fundan en su misma esencia y son, por ello, necesarias. Así, entonces, se alcanzan dos axiomas fundamentales de Antifón: (1) La fe en la legalidad de la naturaleza y; (2) El reconocimiento de lo útil como medida de la conducta humana. Así, brevemente, la tensión que conjuga a φύσις privilegia en su favor: (a) Una legalidad inviolable, frente a una provisionalidad y transitoriedad de νόμος y; (b) Un carácter infaliblemente útil y tendiente a constituirse en la medida de νόμος. Por otra parte y en privilegio de νόμος es posible distinguir, principalmente: Critias (Sísifo, frag. 25, 9-11), Demócrito (frag. 181), Heródoto (VII, 104), Pericles (Tucídides, 2, 37) y el mito de Protágoras; destacándose éste último frente a las antiguas concepciones religiosas de una "degeneración" a partir de una "raza de oro" (Hesíodo). De esta manera, νόμος acontece como los medios por los que el hombre se levanta sobre el dominio de la naturaleza salvaje. El cultivo de la tierra, la domesticación de los animales, la construcción de pueblos y ciudades, sobresalen como los primeros rudimentos de la ley y el orden (νόμος) en que el ser humano se sustrae al dominio de la naturaleza salvaje. La tensión entre νόμος y φύσις se relaciona en este sentido general con el poder que el hombre sustrae a la naturaleza, como es el caso de Prometeo, sin que por ello resulte autónomo.

Tácitamente, la tragedia con-memoraría dicho dominio bajo la puesta "en común" del animal y el hombre. El fragor de la tragedia y de la locura trágica, muestran a la humanidad entera como un animal en sacrificio. Así entonces, fuego y alimento del fuego; en una palabra, σπαραγγμός [Dionysos]. Todo ello implica una confrontación con el orden social y los imperativos de dominio del mundo y precisamente, frente al espíritu masculino-olímpico [apolíneo], serán las mujeres —como un eco de ese pasado ancestral—, quienes acojan a Dionysos. Ellas padecerán con especial énfasis, el terrible destino de su Dios: Fedra, Ariadna, Antígona, todas son amantes ahorcadas; cada una es la presa, la víctima de un poder que las arrastra "hacia afuera"; allende los límites impuestos por el mundo.

Ellas son, tácitamente, las seducidas por un Dios que las conduce hacia la más terrible cópula; una abrasadora y fecunda oscuridad generadora y sin fondo. De este modo, Dionysos es vida y muerte pero también, una especie de "dios del amor". Por el contrario, la maldición característica de Apolo recaerá en sucumbir a sus propios límites y no obstante su extraordinaria belleza, este Dios jamás poder encontrar el amor. Así como el macho cabrío enfatiza con su muerte la fuerza fecundadora de la vida, en Dionysos, aquella también se hace patente en la sexualidad. Dionysos y Ariadna se unen en el reino de los muertos; sus nupcias tienen el valor de una salida hacia el "más allá". A partir de esto último, el matrimonio descubre el modo en que lo Sagrado se manifiesta negativamente en el par:

“En Naxos, donde ella preside un culto de dos puertas, Ariadna fue conducida de noche por Dioniso a la cumbre de una montaña donde los dos desaparecieron. En Ariadna hay mucho del personaje de Core. Pero Eros no está nunca lejos de la pareja dionisiaca: los vemos en un carro nupcial en el ‘disco de Brindisi’; Eros los acompaña y por abajo brilla la antorcha en forma de cruz de Core la Infernal”<sup>58</sup>.

Las diosas que la ortodoxia cívica pretende dejar fuera del matrimonio, tales como Ártemis y Core, se “superponen” según Daraki, para componer el rostro de la esposa dionisiaca. Aquí se destaca bajo otro énfasis, el modo en que Dionysos comporta lo femenino. Tal y como hemos visto, él es un Dios rodeado por mujeres pero ahora también, en cuanto consumación del βίος, de la individualidad, es el dios que conduce a la más extrema unión; hacia un lecho que también es una tumba y más propiamente, una "hoguera"; donde el ardor de los cuerpos, su consumación, hará acontecer la abismal unidad de lo Sagrado.

---

<sup>58</sup> *Ibíd.*, p. 125-126.

De este modo Core es llevada por Hades para reinar el inframundo y siendo muerte, vuelve como una vida nueva [semilla<sup>59</sup>]. Asimismo Dionysos se descubre como el Dios del eterno retorno: quien luego de ser despedazado asciende del mar y con semejante sentido, el τράγος, luego de consumarse, vuelve como ἔριφος. Afrodita y Eros, tal y como asume Daraki, siguen los pasos de Dionysos. Para Nietzsche, el velo de la belleza, esa máscara "apolínea" que cubre el rostro informe de lo Sagrado —la muerte como verdad de la vida—, ofrece también expresión a la naturaleza amorosa de Dionysos. Empero Nietzsche aún aprecia los vínculos carnales de Dionysos desde la formalidad apolínea; a partir de los valores pertenecientes a la religión civilmente instituida. Ahora, sin embargo, se destaca el modo en que Dionysos confronta dicha institución:

“En realidad, Atenas escenifica cada año, entre el 11 y el 13 del mes de Anthesterion, su propia rendición. Paga el precio de su resistencia a Dioniso-casado. Bajo el signo del señor de las Antesterias, el matrimonio se entregará a todo aquello que la ortodoxia cívica lo separa: la divinidad, la muerte, la sexualidad<sup>59</sup>.”

La muerte y la sexualidad descubren, juntas, a la unidad sagrada bajo el efecto dual del horror y la seducción que estremecen los límites de la apariencia individual. La manía y la bacanal recogen ambos aspectos y describen además, la extrema cercanía de un poder que es un vórtice incandescente [Fuego]. Frente al brillo de las magníficas figuras de los dioses que exaltan la mirada humana desde la lejanía [θεός], la muerte y la sexualidad nos hablan de un ardor [δαίμων] que gobierna [destina] a los individuos.

Y es que, así como la vida se nombra de dos maneras, lo divino también es dual: fuerza divina [δαίμων] y presencia cósmica [θεός]. El carácter más originario de la primera, parece quedar de manifiesto con su remisión —más bien tardía— a seres semi-divinos, correlativo a la manera en que se disgrega y supedita al pasado telúrico en su conjunto<sup>60</sup>. En cualquier caso, lo θεός describe algo separado e incluso superior a los seres humanos. Lo δαίμων, en cambio, señala un poder que arrebató a la manera de lo "no humano de lo humano"<sup>61</sup>; es la fuerza vital misma de una totalidad [βίος] vegetal, animal, humana y divina [θεός].

---

<sup>59</sup> *Ibíd.*, p. 102.

<sup>60</sup> *Vid., supra.*, nota 36.

<sup>61</sup> *Vid.*, Padel, Ruth., *A quien los dioses destruyen. Elementos de la locura griega y trágica*. Trad. Gladys Rosemberg, Sexto Piso, México, 2005, p. 56.

En otras palabras y mientras que ὁ θεός refiere a lo divino en sentido general [el Dios]<sup>62</sup> y específico [una deidad en particular]<sup>63</sup>, los δαίμωνες “definen” a los individuos como el resultado de una lucha. De hecho, la etimología δαίω hace de dicha “definición”, un fragor [ardor] que “une” [decide] en tanto que divide [escinde], haciendo de lo “individual” la apariencia singular de un eterno fuego o combate. Siguiendo esta línea de interpretación, lo divino en su conjunto [βίος] es una fuerza en vías de consumación o continua *de-finición*; una misma acción circular o tensión de impulsos contrarios [δαίμων] donde lo Sagrado [ἱερός] se hace patente en sentido propio.

Esto último nos parece coherente con el modo en que Ruth Padel interpreta ambos términos: “como la sociedad de los dioses, la conciencia es una multiplicidad. Por ese motivo es inevitable que la locura, perturbando y oscureciendo la conciencia también sea múltiple. La diversidad de los δαίμωνες concuerda con la diversidad de la locura trágica”<sup>64</sup>. El eterno conflicto al que nos enfrentan Hesíodo y la épica homérica, en la tragedia se exterioriza como un daño a la mente y a la fortuna. Áyax, Penteo, Casandra, Fedra, Heracles, Orestes, Ío, son todos, ὁ σπαραγμός: una eterna *de-finición* o consumación diferencial [Atenea, Dionysos, Apolo, Poseidón y Hera] en términos de destino [βίος].

En palabras de Padel: “El conflicto era parte del mundo humano en tanto estaba gobernado por los dioses. La realidad misma estaba dividida: un dios dice que hagamos algo, otro nos castiga por ello”<sup>65</sup>. Los dioses [θεός], en tanto que fuerzas ya decididas, se encuentran asimismo escindidas, al tiempo que deciden y escinden actuando demónicamente; esto es, “dividiendo” [δαίω]. Allende el esplendor de sus figuras divinas, hay un πόλεμος que decide escindiendo destinalmente y que en la tragedia, remite a la [com]unidad entera de la Vida [ζωή]. Por ende y en tanto que una totalidad, lo divino remite a una confrontación; es una fuerza dual o eterna lucha de contrarios; lo mismo siempre distinto: padre y madre, hermano y hermana, cielo y tierra, y en el centro un núcleo abismal, indeterminado, misterioso. Más aún, ahí donde Apolo establece el terrible juego del del enigma, Eleusis y el dionisismo establecen la epifanía de un Misterio.

---

<sup>62</sup> Como por ejemplo: εἰ καὶ ἐπὶ θεοῦ καὶ ἔτι μᾶλλον ἐπὶ θεῶν ἀρμόζει μεταφέρειν (Plot.6.8.1)

<sup>63</sup> Como por ejemplo, θεὸς Ζεὺς en Od.4.236, 14.327

<sup>64</sup> Padel, Ruth., *ibíd.*, p. 314.

<sup>65</sup> *ibíd.*, p. 321.

Apolo y Dionysos, cada uno a su manera, descubren ese núcleo oscuro e indeterminado como una terrible violencia [κήρ] destinal. La oscuridad de la sentencia oracular, a su modo, indica esa misma verdad que en el iniciado en los Misterios, produce una especie particular de “ceguera” y que por la vía dionisiaca propicia el frenesí colectivo. En cualquier caso, ese πόλεμος trastoca y socava, hunde las relaciones cotidianas. Frente al mundo es muerte, oscurecimiento, un “cerrar los ojos” [μύστις/μύστης]<sup>66</sup>. Hay una inversión [de la visión]: “La negrura interior ve como un profeta [...]. La ‘locura’ [ἄνοια] puede convertirse en profeta para un hombre y Dioniso, el dios ‘loco’, también es mántis [profeta]”<sup>67</sup>. Para Eurípides en *Las Bacantes* [v. 297-301]<sup>68</sup>:

μάντις δ' ὁ δαίμων ὄδε: τὸ γὰρ βακχεύσιμον  
καὶ τὸ μανιῶδες μαντικὴν πολλὴν ἔχει:  
[300] ὅταν γὰρ ὁ θεὸς ἐς τὸ σῶμ' ἔλθῃ πολὺς,  
λέγειν τὸ μέλλον τοὺς μεμνηότας ποιεῖ.

El Olimpo entero se alza frente a esa oscuridad terrible y destructora, en resguardo de la habitualidad de un mundo; es decir, orientando su visión en torno de la claridad [cordura] de un orden [κόσμος] y sin embargo, esa oscuridad se mantiene inscrita tanto en el enigma, como en el fuego de la sacerdotisa. En Delfos, ella resulta el símbolo tardío de un “centro” que progresivamente se aleja<sup>69</sup>. Por su parte, el orfismo, el dionisismo y Eleusis, al igual que distintas prácticas rituales y chamánicas, posibilitarán un contacto más íntimo con ese antiguo fondo y por lo tanto, no sólo desde la experiencia colectiva, sino también de manera individual. En todo caso, la verdad adviene como una fuerza que arrebató el velo olímpico [κόσμος] de la “cordura”<sup>70</sup>:

---

<sup>66</sup> Significativo resulta que μύστης resulte una forma de nombrar a Dionysos (Paus.8.54.5) y Apolo (Artem. 2.70).

<sup>67</sup> Padel, Ruth., *ibíd.*, pp. 127-128. Según Padel, la mente es oscura, y la locura lo es especialmente. Los demónicos enviados de la locura son “hijos de la Noche de oscuros rostros”. Lisa y las Erinias que surgen del negro Hades. El negro es el color de la conciencia y de la pasión, y también de sus opuestos: la inconciencia y la muerte. Mente y día, mente como el día, dependen de los dioses; en este caso, de los olímpicos.

<sup>68</sup> “Pero este dios es adivino, porque el frenesí y el delirio estimulan sobremanera la adivinación. Cuando esta fuerza llega a apoderarse de un cuerpo, hace predecir el futuro a los que están fuera de sí”. Confrontamos con la traducción de Colli, Giorgio., *La Sabiduría Griega*, Vol. 1. Trad., Dionisio Mínguez. Editorial Trotta, Tercera Edición, Madrid, 2008, pp. 66-67.

<sup>69</sup> Como ya hemos visto, la Pythia habría entrado en contacto con el “centro” y éste, en Delfos, evoca también la presencia de Dionysos. Vid. *Supra*, nota. 52.

<sup>70</sup> “Dichoso el que, con espíritu tranquilo y conocedor de los misterios de los dioses, lleva una vida pura y consagra su espíritu al tropel dionisiaco, Desatando su exaltación por las montañas”. Vid., *ibíd.*, pp. 64-65.



## Χορός

ὦ

[73b] μάκαρ, ὅστις εὐδαίμων

τελετὰς θεῶν εἰδῶς

[74b] βιοτὰν ἀγιστεύει καὶ

[75] θιασεύεται ψυχὰν

ἐν ὄρεσσι βακχεύων

El arrebató demónico es locura, pues invierte la claridad de la distancia impuesta por el mundo; esto es, su respectiva "ceguera" [cordura]. De este modo, la cercanía dionisiaca "abre", des-nuda, des-cubre lo en-cerrado allende la trama o los límites del mundo. La verdad, en todo momento, nos remite a una seducción específicamente dionisiaca. El dionisismo y Eleusis, señalan a ésta oscuridad como fuerza divina vital; es una "luz" violenta, dual, contradictoria, demoníaca y de este modo, profundamente "erótica". No es casual, por lo tanto, el encomio de Eros en la *Antígona* de Sófocles (v. 783-790)<sup>71</sup>:

## Χορός

Ἔρωσ ἀνίκατε μάχαν, Ἔρωσ, ὃς ἐν κτήμασι πίπτεις,

ὃς ἐν μαλακαῖς παρειαῖς νεάνιδος ἐννυχεύεις,

[785] φοιτᾷς δ' ὑπερπόντιος ἐν τ' ἀγρονόμοις αὐλαῖς:

καί σ' οὔτ' ἀθανάτων φύξιμος οὐδεὶς

[790] οὔθ' ἀμερίων σέ γ' ἀνθρώπων. ὁ δ' ἔχων μέμνηεν.

Eros y Dionysos, desde la tensión de los opuestos, señalan a un eterno giro o sentido circular. Se trata del vórtice abismal de una sangrienta guerra [πόλεμος] o disputa [ἔρις] pero que lo mismo une, pues resulta un anhelo insaciable y así entonces, un "querer" [ἔρος] o seducción amorosa que arrebató. La Vida [ζωή] como dicha fuerza demoníaca, permite apreciar en la locura dionisiaca a lo radicalmente erótico y como una epifanía de lo Sagrado. Así entonces, respectiva o eróticamente dispuestos, los contrarios patentizan a la unidad mística en términos de Límite o como el Fin propiamente dicho. Se trata de una finitud radical y que si bien no explica todavía ese carácter *liberador* al que nos hemos referido, éste apunta por lo pronto a la Fin como lo inicial incandescente o un eterno retorno.

---

<sup>71</sup> "Eros, invencible en batallas, Eros que te abalanzas sobre nuestros animales, que estás apostado en las delicadas mejillas de las doncellas. Frecuentas los caminos del mar y habitas en las agrestes moradas, y nadie, ni entre los inmortales ni entre los percederos hombres, es capaz de rehuirte, y el que te posee está fuera de sí". Trad. Sófocles, *Antígona*. Trad. Assela Alamillo, Gredos, Barcelona, 2008.

La tragedia, según veíamos, expondría lo anterior a la manera de un impulso dual que es confrontación diametral-horizontal y donde semejante dualidad "une-divide" [cercanía-distancia], tal y como Ruth Padel y Simon Goldhill lo han interpretado para el caso concreto de la locura trágica y de la obra de Sófocles respectivamente<sup>72</sup>. En ambos casos, el personaje trágico acontece *inocente y culpable*; alguien que *sabe y que no sabe*; una vida que impone la muerte y donde ahora, esa muerte habrá de resultar "liberadora". Semejante contradicción se propaga al punto de remitir el *quién al dónde*, el *dónde al cuándo*, el *fin al comienzo*. Así Yocasta "es" tanto la esposa como la madre de Edipo y éste, tanto hijo-esposo como padre-hermano [Antígona, Eteocles y Polinices].

El héroe trágico, en todo rigor, "no es" quien cree ser y aquello que "es", no se revelará en tanto *no se des-cubra su situación o respectiva condición*. Digamos ahora, su "lugar", en términos de ser una dis-posición o estado situacional y que lo descubren como una totalidad. El individuo, como se ha visto, es una "parte" [μοῖρα] en términos de una relación destinal en torno al Fin. La respectiva consumación, por lo tanto, acaece como un despliegue de lo inicial. Así lo hace notar Goldhill desde la versificación de Sófocles en *Edipo Rey* [vv. 924-926], la cual no sólo sugiere una etimología para el nombre Edipo ["saber dónde"], sino que pone al descubierto la fundamental inocencia de la condición humana como una totalidad. El héroe trágico señala a dicha condición como una radical indigencia.

### Ἄγγελος

ἄρ' ἂν παρ' ὑμῶν, ὦ ξένοι, μάθοιμ' ὅπου

[925] τὰ τοῦ τυράννου δώματ' ἐστὶν Οἰδίπου;

μάλιστα δ' αὐτὸν εἶπατ', εἰ κάτισθ' ὅπου.

En respuesta a la indagación que hace el mensajero por Edipo, el coro se refiere a Yocasta como la esposa y madre *de sus hijos* [la relación que la define como lo que propiamente es]: γυνὴ δὲ μήτηρ ἦδε τῶν κείνου τέκνων [928]. Y cuando el mensajero anuncia que sus noticias pueden "complacer o perturbar", Yocasta le pregunta: τί δ' ἔστι; ποίαν δύναμιν ὧδ' ἔχει διπλῆν [938]. La "duplicidad" adviene también con el mensaje que le indica su "doble estatus" y que terminará por revelar a Edipo aquello que "no sabe" —su respectiva falta—. *La naturaleza dúplice de lo divino en su conjunto*, ese erotismo fundamental, acontece también en la palabra que une firmemente cualquier tipo de acción.

<sup>72</sup> Vid. Goldhill, Simon., *Sophocles and the Language of Tragedy*. Oxford University Press. New York, 2012.

Semejante naturaleza no sólo impone la caída de un "individuo", sino de todo aquello que de cotidiano se alza ante la mirada corriente y que significa asidero, certeza, cordura, orden, un mundo [κόσμος] y en esencia, sentido: los lazos familiares, los valores de la ortodoxia cívica, las posiciones dominantes. En su lugar, "otro sentido" se alza como la negación de aquel y pone al des-cubierto ese lugar común y que resulta, irónicamente, un "no lugar". Así lo des-cubrirá Edipo antes de pedir a Creonte su expulsión de la ciudad.

Al final, con su consumación, el héroe ha podido "ver" lo oculto. Se trata de un "modo de ver" tan radicalmente opuesto a la claridad del orden moral y humano que ahora, Edipo literalmente se aparta de la mirada corriente. Semejante a Tiresias, Edipo es ahora ciego, escindiéndose de la comunidad al tiempo que le otorga una purificación.

Tan terrible "verdad", por lo tanto, es el des-ocultamiento [ἀλήθεια] de lo inicial y el recuerdo de la propia condición. Aquello que esencialmente se des-cubre a la base y como el fundamento de una totalidad [βίος], es una "falta", una carencia y que pone de manifiesto a la existencia como una condición fundamentalmente inocente. La Vida entera [ζωή] es una condición de indigencia; es locura y muerte, un hilo laberíntico que describe el incesante comienzo de lo mismo, negándole así, a lo viviente, cualquier base o asidero.

Todo βίος, por lo tanto, está en falta, es algo anhelante, errante. De continuo se impone la falla, el error [ψευδής] y en última instancia, la muerte. ¿Cuál es entonces, la "liberación" [ἐκλύσις] y qué hay de Dionysos como el "liberador" [τό ἐλευθέρ-ωμα, ατος]? Esa Vida [ζωή] como el Fin propiamente dicho y una constante inicialidad, consume cualquier meta, objetivo, cordura y cualquier aparente finalidad, pero que lo mismo son amarras, ataduras, deberes, trabajos y esfuerzos. Todo conocimiento deviene inútil. Así entonces, la Vida misma, en tanto despedaza, divide [δαίω] y escinde, irremediablemente crea nuevos lazos; en cada decisión fundamentalmente inocente, se despliegan nuevos caminos que inexorablemente habrán de conducir al mismo lugar [inicio].

La liberación es, por lo tanto, de una apariencia que encubre la fundamental condición erótica [inocente y errática] de la existencia. Como la piel de la serpiente, el velo de la cordura cae únicamente para renovarse. Todos los caminos despliegan una misma acción liberadora. Así entonces, el coro habría exhortado a Edipo para ir con Tiresias y encontrar una "solución" [decisión liberadora]. Él mismo Edipo habría predicho que la única "liberación" sería encontrar a los asesinos de Layo. Él mismo creía haber "liberado" a su pueblo de la Esfinge o que las noticias le traerían una efectiva "liberación".

Sin embargo, él era todo el tiempo esa liberación: la manifestación decidida, diferencial-destinal, de una misma acción que al consumarse, habría de escindirlo a su vez del respectivo "lugar" en el mundo y como un mundo<sup>73</sup>. En otras palabras, habría de liberarlo de su respectiva condición anhelante o búsqueda incansable de fin. De hecho y como señala Goldhill<sup>74</sup>, aquel mensajero ya lo había "liberado" [λύω σ'] alguna vez: λύω σ' ἔχοντα διατόρους ποδοῖν ἄκμάς. [v. 1034]. Para Goldhill: "«Release» in the *Oedipus Tyrannus* is used repeatedly for a crucial juncture of the plot, and in each case what appears to be a solution to a problem, a positive salvation, turns out to be entwining the victims deeper and deeper into the meshes of the tragic plot"<sup>75</sup>. Cada de-cisión, por lo tanto, escinde liberadoramente [ὁ σπαραγμός], manifestando a lo inicial [origen] como un incesante "por-venir"<sup>76</sup>. Ello significa muerte [θάνατος] e incluso una muerte violenta [κῆρ] pero también, la eternidad de una lucha. La Vida [ζωή] se confirma como el vórtice incandescente de lo eterno [inicial-final] que "niega" cualquier pequeño derecho o autonomía de la acción humana<sup>77</sup>. De este modo, el estremecimiento de la tragedia habría recaído en el com-padecer que reconoce y al hacerlo con-memora, lo "común" a todo βίος: el ser una totalidad destinalmente decidida [-escindida] y conminada a tener que decidir inocentemente; a escindir, a liberar.

<sup>73</sup> El uso de λύσις en Electra, conduce igualmente a un momento climático. El manejo de λύσις conlleva de nueva cuenta el sentido de una consumación como el fin (en este caso, de un problema). Luego de aludir a la mutilación de Agamemnon, Electra inquiere a su madre (446-448) "¿Piensas que esas ofrendas pueden traerle liberación [lutêria]?! No es posible". Lutêrion, "brindar liberación", "liberar" (de culpa), refieren sarcásticamente los fallidos intentos de su madre por des-lindarse de la situación que ella misma ha propiciado. En general, no hay λύσις posible para el individuo. Las acciones (de-cisiones) no se pueden des-hacer.

<sup>74</sup> *Ibíd.*, p. 14.

<sup>75</sup> *Ibíd.*, p. 15.

<sup>76</sup> Goldhill destaca en todo momento la dualidad de λύσις; un irónico malentendido que da lugar a otro y a otro hasta alcanzar un punto climático. Semejante al caso de Edipo el Tirano, en Las Tracianas el clímax de λύσις se ha preparado desde temprano en la trama (180-1); acontece una "liberación" que no es en ningún caso liberación del hombre sino del fatum. Así como en Edipo, Heracles también ha sido un "liberador" [de Deyanira] lo que, sin embargo, desata su propia consumación. Deyanira, por su parte, quien ha sido liberada, busca a su vez "liberarse" del miedo de perder el amor de Heracles. Anuncia su plan al Coro refiriéndolo como algo lutêrion, que "trae liberación", "que conduce a una solución", algo que "libera"; empero la sangre de aquella liberación inicial será un veneno antes que una pócima de amor. Junto a λύσις, se destaca también la ambigüedad del pharmaka; una cura lo mismo que un veneno y que es bien conocido en la tragedia.

<sup>77</sup> Las Tracianas, señalan el modo en que la palabra τέλλεται (cumplimiento/suceso) se vincula en repetidas ocasiones con el cumplimiento de una profecía y que implica a su vez, "consumación", "muerte" pero también, iniciación ritual en los misterios. "Escape de los trabajos" es la frase para referir ese estado de transformación mística. Es el momento en que Heracles demanda ser puesto en la pira, pero lo que sucede después (su ascenso al Olimpo) no pertenece a la tragedia sino al contenido de la tradición dominante. Sobre este punto, Goldhill destaca el extraño lenguaje de "tiempo de vida", junto con la frase πράξειν καλῶς, la cual traduce como "feliz futuro" (literalmente, "pensé que la cosas podrían ir bien para mí"), aunado a la nota de realización (ara y el imperfecto) que significa "nada más que muerte", para advertir un sentido distinto al de la tradición. *Vid., ibídem.*

En la tragedia, al con-memorar, la comunidad alberga lo originario, re-conociéndose como algo carente, anhelante e impelido a tener que decidir sin base alguna; arrastrada simplemente por una necesidad que conlleva la necesaria y respectiva de-finición los lazos; una muerte que es "liberación". Ante la mirada corriente tan sólo se abren dis-yunciones; una tensión cuyo fondo se propaga en un abrasador por-venir. Lo libre, la libertad, recae únicamente en la acción misma [ζωή] y como una epifanía de lo Sagrado. Éste último refiere plenitud manifiesta negativamente en la falta, en la carencia, en el "error" [ψευδής] y como un insaciable anhelo que acarrea locura y muerte. No hay otra posibilidad que ser "en si mismo" pura posibilidad. Lo Sagrado entonces, dis-pone de continuo la caída resurgente de lazos, ataduras, amarras, fines que son límites: πέρᾶς. Así es como la tragedia se confronta con "los muchos", abriendo el sentido de una necesidad que gobierna en términos de ley<sup>78</sup> y que habría significado, como sucede con el sacrificio del macho cabrío, una esperanza en la purificación entera [κάθαρσις] de una comunidad o en otras palabras, en su "renovación".

---

<sup>78</sup> Para Simon Goldhill, el lenguaje de Antígona revela este aspecto de un modo radical: "...the lack of the first-person plural in Antigone's language. Antigone dramatizes the tensions between differing perception of the collective and between different claims of duty. This invests the language of "the common", to *koinon*, with a particular force (...), as an expression that captures the overlapping ties between family members and citizens in the city. Vid. *Ibíd.*, p. 31. Según nuestra traducción: "... .la falta de la primera persona plural en el lenguaje de Antígona. Antígona dramatiza las tensiones entre diferentes percepciones del colectivo y entre diferentes reclamos del deber. Esto invierte la lengua "común", *a koinon*, con particular fuerza (...), como una expresión que capta la superposición de los lazos entre miembros de la familia y los ciudadanos en la ciudad". Esta dualidad y despejamiento resultan inherentes al carácter dual de Perséfone y en lo general, a los rituales en honor de Deméter y Core. Más aún, en la θεσμο-φόρια (Θες μοφόρος), por ejemplo, Deméter era invocada tácitamente como Θεσμ οφόρος ("la legisladora"), denominación que se extendía también a Perséfone. La fiesta duraba aproximadamente tres días (del 11 al 13 de Pianopsión, "mes de la siembra") al final de octubre y el principio de noviembre. El primer día, ánodos y cátodos, las mujeres subían al Tesmophorios para levantar las cabañas en que pasarían el tiempo durante la fiesta. Asimismo rendían las ofrendas al "santuario inferior" y que dependiendo del lugar de celebración, se trataba de un hueco o gruta en la tierra: sacrificio ritual de cerdos, panecillos con la forma sexual de la mujer, imágenes votivas, entre otros. Los restos, posteriormente, eran recuperados y llevados al altar superior. El segundo día constituía una jornada de ayuno que evocaba el duelo de Deméter por la desaparición de su hija. Finalmente, durante el tercer día, se invocaba a Deméter como καλλιγένεια o "diosa del buen parto", se rompía el ayuno y el banquete cerraba la celebración. Las mujeres, casadas e iniciadas, celebraban de esta manera un festín surgido de las entrañas de la tierra; de la descomposición. La fiesta reunía los dos impulsos como un mismo acto: el surgir constante. Lo que es comido conmemora la acción de esa muerte-vida (ζωή). En Eleusis, por su parte, durante el mes de Boedromión, se piensa que la epifanía de la diosa brindaba una esperanza. El luto de Deméter por el rapto de la Doncella nos muestra mucho más que el secuestro de una hija a su madre; se trata de la Vida que se expresa y deviene, también, como alimento de sí misma. Todos estos y más elementos parece distinguirlos Bergua Cavero quien hace notar un aparente paralelismo entre el teatro trágico sofocleo y el posible contenido de los misterios Eleusinos: "En las ceremonias secretas que tenían lugar en dicho santuario, en los límites septentrionales del Ática, los iniciados asistían con toda probabilidad a un ritual de muerte y renacimiento —quizá inducido por fármacos visionarios— y experimentaban una 'iluminación' que, a tenor de los numerosos testimonios, marcaba profunda y verdaderamente su vida espiritual; desde este punto de vista, los padecimientos y la muerte del héroe trágico en escena, asumidos como parte de un orden divino inescrutable, también constituían, aunque en un ambiente y con medios muy distintos, una gran ceremonia cuyo sentido último era la aceptación jubilosa de la mortalidad del hombre y la superación del miedo a la muerte". Cf. Introducción a Sófocles en *Antígona.*, Ed. Gredos, pp. 21-22

Lo Sagrado no provee un asiento firme sino un camino múltiple y que hace de todo ente, por necesidad, un errante y un ciego<sup>79</sup>. Se trata de un devenir que conduce irremediablemente a lo mismo: a un No-sitio, a un No-lugar, a la muerte como la condición misma del surgir. La afirmación griega de la *Vida* en su conjunto, habrá de implicar entonces un sentido dual [contradictorio]: de un lado, padecer continuamente la falta, el error, la injusticia; *del* otro, propagarla en cada decisión. En una frase, ser víctima y victimario, ser depredador y presa, matar y morir, mientras que en el medio se mantiene aquella unidad misteriosa; una ausencia de fondo pero que une firmemente a todo lo surgido [escindido]. Por ende, *quien reconoce ese fondo, el sabio, habrá de amar la búsqueda no los encuentros*, afirmándose fundamentalmente ciego, ignorante y carente de cordura, de atadura y medida; un indigente, tan falto de lugar como de certeza y de la mínima pretensión de dominio.

El binomio decisión-escisión como acción intensiva y liberadora, describe un mismo camino y como una condición anhelante, erótica y tan inocente como trágica, pues lo que acontece es la irremediable pérdida. En griego, Ζωή, esa condición propia de lo vivo [βίος], remite al espacio-tiempo intensivo y fundamental [χώρα] de una totalidad, a la manera de un "no lugar" que de continuo impele allende las murallas que resguardan a los muchos [πολοί] para habitar en las proximidades de lo oculto; para amar su misterio y preservarlo. Dionysos, ὁ σπαραγμός, señala desde sí, a ese único ámbito de acción: comer y ser comido, matar y morir como el modo propio de lo Sagrado en su acontecer. ¿Cómo sería posible entonces, interpretar ahora la trasvaloración de Nietzsche? Antes de abordar este punto, tendremos que ver cómo este sentido telúrico deviene filo-*sofía*.

#### **4. Nietzsche y la recuperación heideggeriana del contradictorio.**

Frente al origen de la filosofía no sólo Giorgio Colli, sino también Martin Heidegger, habrían puesto en entredicho el énfasis de Nietzsche en lo dionisiaco y no obstante, ambos a su manera pudieron advertir ese mismo fondo a la base del mundo griego. Giorgio Colli, básicamente, destaca la importancia de la mediación del enigma frente al arrebatado colectivo de Dionysos; es decir, subraya la relevancia de la claridad de la acción individual para la interrogación por lo originario. Sin embargo y como él mismo hizo notar, dicha claridad asienta en una profunda oscuridad.

---

<sup>79</sup> Como Ruth Padel ha hecho notar, la "locura" en griego se denomina "vagabundeo"; estar loco es "salirse del camino de la recta razón". Padel, Ruth., *op. cit.*, p. 112.

El punto de inflexión recae en la importancia de ese fondo para la filosofía y que antes que una forma de expresión, consiste en un tipo de "relación"; un sentido que dispone una cierta "ceguera"; un específico *modo de ver* aquello *que no ve* la comunidad de los hombres. Ello hace que el sentido de la interrogación filosófica no sea propiamente apolíneo sino telúrico-mistérico, trágico-dionisiaco. Esto último no es una cuestión menor, pues provee un carácter copulativo a la distancia apolínea y que permite ponderar el encomio griego de la presencia. Ello dejaría de lado la cuestión de si los griegos fundaron o no el ocultamiento, estableciendo en su lugar, el "cómo" pudo presentarse este ocultamiento.

Así entonces, en la medida en que la distancia apolínea [forma y la expresión] termina imponiéndose sobre ese *antiguo fondo* [sentido], se presenta una relación con las cosas carentes de su *unidad esencial*. Heidegger, de hecho, pareciera reforzar este punto cuando señala, al referirse directamente a Heráclito, "el ojo de la muchedumbre [πολοί/los muchos] es ciego para las señales"<sup>80</sup>. La gente se atiene a lo que ve, a lo "real" y a lo simplemente dado. Digamos ahora también, es *ciego*. A partir de Heráclito, Heidegger llama la atención sobre aquello en lo que pensador se demora y para ello, atiende no al pensador sino al "fuego" y al "juego"; esto es, directamente a dos de las figuras que hemos analizado. Más aún, la referencia a Heráclito nos habla directamente de cierto tipo de *ceguera* y que enlaza con la sentencia φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ (Fr. 123)<sup>81</sup>; todo ello de amplias resonancias en la tradición mística y trágica.

Dice Heidegger: "Nos atenderemos tan sólo al modo en que él [el pensador] se domicilia, porque su domicilio y, consecuentemente, su comportamiento más propio determinan su pensar"<sup>82</sup>. Para Heidegger, nos demoramos en su ἔθος, esto es, aquello con lo que el pensador se relaciona y establece una "amistad"; aquello que "ama" y que es la φιλία τοῦ σοφοῦ que funda el pensar y recibe el nombre de filosofía. En este punto, Heidegger distingue una presencia de los dioses en el domicilio del pensador y que habría de distinguir al pensador y al pensar como un ἔθος; esto último hace destacar una orientación, un sentido en cuanto un tipo de "relación"; esto es; como un "amor" en particular. La experiencia del pensar entonces, indicaría un cierta relación [amorosa] que, según lo hasta aquí expuesto, habría de referir a lo Sagrado oculto a la mirada corriente.

---

<sup>80</sup> Heidegger, Martin., "El inicio del pensar occidental. Semestre de Verano de 1943", en *Heráclito*. Trad. Carlos Másmela. Hilo de Ariadna, Buenos Aires, 2012, p. 44.

<sup>81</sup> *Vid., ibíd.*, pp. 144-145

<sup>82</sup> *Ibíd.*, p. 44.

Y sólo a partir de este tipo de "relación", el pensador puede ser tal. A la base de la filosofía se tiene entonces un "querer" y que se destaca como una respectividad; un "habitar" (ἔθος) en la más cercana lejanía de lo Sagrado. Pero ahora, ¿qué es esto sagrado para Heidegger? Las palabras se muestran profundamente cercanas a lo que hemos planteado desde Nietzsche y sin embargo, en relación con este último establece:

“Lo por-pensar constitutivo del pensar de Heráclito se distingue por la cercanía de Ártemis. Debido a su proximidad fraternal, su pensar es ‘apolíneo’. Empleamos este término en un sentido que aún se debe aclarar, pero, sin duda, completamente distinto del concepto nietzscheano y de las demás concepciones ‘humanistas’ y ‘clasicistas’ de lo apolíneo. Al indicarse que Ártemis es la diosa de Heráclito, se debe desautorizar, preliminar e implícitamente, la interpretación dionisiaca del pensar de Heráclito introducida por Hegel y agravada por Nietzsche, quien llevó este pensamiento al nivel del pantano”<sup>83</sup>.

El pensar trágico de Nietzsche, según lo hemos analizado, no sólo se alejaría drásticamente de esas denominadas por Heidegger, *convenciones humanistas y clasicistas*, sino que resulta difícil apreciar en qué medida Nietzsche pudo llevar este pensamiento a *nivel de pantano*. Antes bien y allende el sentido de lo trágico para la tradición moderna, el mismo Heidegger conviene en que la filosofía es, en sí misma, trágica. Para Heidegger, el término "filosofía trágica" *dice dos veces lo mismo*<sup>84</sup>.

Esto último no sólo habría de reiterar la heredad telúrica de la filosofía sino, a partir de ésta, la estrecha relación que guardan las obras de Heidegger y Nietzsche. El mismo Heidegger cita dos historias de Heráclito que nos sirven para ilustrar este punto. La primera es de Aristóteles<sup>85</sup>, quien nos habla de algunos extranjeros que habían visto al efesio calentándose junto al horno y que, al invitarlos a pasar les dijo: καὶ ἐνταῦθα θεοῦς. En segundo lugar, Heidegger cita a Diógenes Laercio [IX, 3] y señala a Heráclito dirigiéndose al Ἀρτεμίσιον para jugar a los dados con los niños y luego volverse a los efesios que se congregaban en torno suyo para decirles: "¿no es preferible esto que cuidar de la *polis*?" En ambos casos, Heidegger hace notar la importancia que adquieren las dos figuras centrales que hemos analizado, el “fuego” y el “juego”, sin obviar además el énfasis en la presencia de los niños.

---

<sup>83</sup> *Ibíd.*, p. 39

<sup>84</sup> *Vid.*, Heidegger, Martín., *Meditación*. Trad. Dina V. Picotti. Ed. Biblos. Buenos Aires. 2006, p. 195.

<sup>85</sup> *Vid. Supra*. Introducción. Nota 5. "...y también aquí están los dioses".



Más todavía, Heidegger subraya que Heráclito se encuentra frente al templo de Artemis y cita la anécdota que nos refiere que la única copia de su obra, el efesio la depositó en el Ἄρτεμίσιον. Todo ello sirve a Heidegger para enfatizar la referencia de Apolo, característica también, por la unión de los símbolos del arco y la lira. Sin embargo, no resulta adecuado obviar que es Ártemis directamente quien se muestra en las cercanías de Heráclito.

Heidegger refiere además su efigie con dos antorchas en las manos para referirla como “la diosa de la φύσις”; la portadora de la luz (φώσφορος)<sup>86</sup>, de la contienda esencial (ἔρις). La palabra del pensador, afirma Heidegger, está bajo la protección de la diosa<sup>87</sup>. Y según lo visto hasta aquí, efectivamente Heráclito estaría bajo la protección de la diosa, pero no igualmente de Apolo pues, como también hemos señalado —y que se pone de manifiesto a partir de lo que el mismo Heidegger destaca—, Heráclito se encuentra *del lado de la Diosa*. En las cercanías de Ella y no del Dios, es que el efesio se habría confrontado con la mirada corriente; con el común de la πόλις.

Desde nuestra lectura, en Heráclito se destaca lo que ya no puede “ver” el olimpismo: aquella *verdad de lo Sagrado como la contienda esencial* [fuego] y que resulta a su vez, un Misterio donde se asimilan como *lo mismo*, Hades y Dionysos. De este modo, Heráclito se habría confrontado con el espíritu olímpico [Apolo], siendo la Diosa *quien le hace señas*. Además, las dos antorchas no sólo distinguen a Artemis, sino también a Hécate e incluso, a Perséfone. Juntas, Artemis y Core, como también hemos señalado, conjugan el prototipo de la esposa dionisiaca; signos tardíos de un antiguo sentido que habría de proyectar la contienda esencial [βίος-θάνατος-βίος] como tensión [πόλεμος] del contradictorio en los orígenes de la filosofía.

---

<sup>86</sup> “Traer u otorgar la luz” como φ. ἀστήρ, se aplica a Dionysos en los misterios, Ar.Ra.342 (lyr.); φ. πεύκαι Id.Fr.599; αἴγλη, Ἥμαρ, Orph.A.1246, Substantivado, ὁ φ. (ἀστήρ), nombra al portador(a) de la luz, i.e. la estrella de la mañana, (Arist.Mu. 392a27) y como epíteto de ciertas deidades, destaca especialmente Hécate. E.Hel.569, Ar.Th.858, Fr.594a. Hécate vincula el calificativo con el sentido telúrico, según lo expuesto en, supra., Nota. 36. Por lo demás, tenemos φ. θεά (sc. Ἄρτεμις) E.IT21, cf. Call.I.c.; νῆ τὴν Φωσφόρον Ar.Lys.443, Antiph. 58.6; Efesto, Orph.H.66.3: pl., ἱερεὺς Φωσφόρων Hesperia 4.49 (Athens, ii A. D.). Finalmente, ἡ φωσφόρος es también título de sacerdotisa, Κλεοπάτρας θεᾶς.

<sup>87</sup> Vid. Heidegger, Martin., *ibíd.*, pp. 46-47

Pero no sólo Heráclito sería eminentemente dionisiaco. Lo anterior, al mismo tiempo, estrecha firmemente los lazos entre Nietzsche y Heidegger, manifiestos además, en términos de la confrontación que éste último establece con Nietzsche y que se destaca no sólo por su duración sino también por su intensidad<sup>88</sup>. Así se refleja con especial énfasis en los tratados de la historia del ser y en las lecciones pertenecientes a la etapa tardía de su pensamiento, donde además se destaca una específica relación con lo sagrado griego. En última instancia, se trataría de la recuperación heideggeriana del contradictorio e inherente a ello, de lo Sagrado y que no sería posible apreciar en su más radical amplitud, sin la fuerza de su confrontación con Nietzsche y una noción al menos general, del sentido griego de lo divino<sup>89</sup>.

---

<sup>88</sup> El seguimiento de esta confrontación lo ilustra con suma precisión Carlos Gutiérrez Lozano: "...la confrontación con el filósofo de Röcken duró prácticamente toda su vida intelectual. Lo menciona por primera vez en 1909 en un escrito titulado 'Ambientes del día de los fieles difuntos [Allerseelenstimmungen] y después, en un pequeño artículo de 1915, así como en la tesis de habilitación de 1916. Aparecer también en la obra de Ser y tiempo de 1927 y desde entonces las menciones perduran aquí y allá hasta su lección universitaria, ya como profesor jubilado, de 1951 y 1952 ¿Qué significa pensar?. Por supuesto, el momento clave de esta confrontación lo constituye la serie de lecciones que Heidegger impartió sobre él entre los años 1936 y 1940. Por último, tenemos los seminarios que acompañaban a las lecciones y dos famosas conferencias sobre él que sostuvo en 1943 y 1953". *Vid.* Gutiérrez Lozano, Carlos., *Ocaso de la metafísica y resurgimiento del pensar: Nietzsche y Heidegger*, Editorial Torres Asociados, México, 2011, pp. 136-137.

<sup>89</sup> Refiriéndose a Leibniz, Heidegger menciona: "¿Por qué es en general el ente y no más bien nada? Esta pregunta pregunta en dirección de la causa suprema y del fundamento sumo y existente del ente. Es la pregunta por el θεῖον que surge ya en el comienzo de la metafísica con Platón y Aristóteles, es decir, desde la esencia de la metafísica. Puesto que al pensar el ente en cuanto tal queda concernida por el ser, pero lo piensa en dirección a y desde el ente, la metafísica en cuanto tal tiene que decir (λέγειν) el θεῖον en el sentido del fundamento que es en grado sumo. La metafísica es, en sí, teología. Lo es en la medida en que dice el ente en cuanto ente, el ὄν ἢ ὄν. La ontología es, al mismo tiempo y necesariamente, teología. Para reconocer el rasgo onto-teológico fundamental de la metafísica es preciso no orientarse por el mero concepto escolar de metafísica de la escuela leibnizio-wolffiana, pues éste no es más que una forma doctrinal derivada de la esencia de la metafísica pensada metafísicamente. Los nombres de ontología y teología que aquí se emplean no coinciden con lo que nombran estos títulos en ese concepto escolar de metafísica. La ontología es, antes bien, el determinar del ente en cuanto tal respecto de su esencia. Se encuentra en la psicología, la cosmología y la teología. Por otra parte, la teología rectamente pensada impera tanto en la cosmología y en la psicología (antropología) como en la metaphysica generalis. También la metafísica de Nietzsche, en cuanto ontología, es al mismo tiempo teología. Esta teología es, sin embargo, una teología negativa de un tipo particular. Su negatividad se muestra en la frase: Dios ha muerto. Ésta no es la frase del ateísmo, sino la frase de la onto-teología de aquella metafísica en la que llega a su acabamiento el nihilismo propio". Con esta larga cita pretendemos llamar la atención sobre el modo en que Heidegger advierte lo sagrado en el seno de la metafísica, esto es, el fundamento en grado sumo como θεῖον. Aquí se advierte en Heidegger un pensar que apunta a un sentido más originario de lo sagrado y que, en su opinión, no estaría presente en Nietzsche. *Vid.* Heidegger, Martín., *Nietzsche*, Vol. II. Trad., Juan Luis Vermal. Ediciones Destino, 2000, p. 283

Desde Nietzsche, la circularidad característica del instante resulta fundamental para la interpretación de la voluntad [Eros] como eterno retorno [Dionysos] y que, al parecer, Heidegger incorpora a su analítica existencial<sup>90</sup>. Si bien el sentido de la temporalidad planteado por Nietzsche habría servido al desarrollo de la analítica existencial de Heidegger, al mismo tiempo, ambos encuentran en el particular su más aguda confrontación. Sin entrar en detalles, la recepción heideggeriana de la obra de Nietzsche se presenta desde una base fenomenológica y que llegará a ser planteada y desarrollada por Heidegger como una fenomenología de lo in-aparente.

Para Heidegger, [el] Ser constituye una emergencia o auto-presentación; esto es, algo que se da. Por consiguiente, la dirección que sigue la pregunta heideggeriana apunta, ya desde su origen, hacia el "cómo" de este aparecer, lo que da lugar a una amplia variedad de matices y planteamientos: como interrogación por el sentido de ser [Ser y Tiempo]; como interrogación por la verdad y sustracción del ser [*Beiträge*]; y también, como topología de ser [Seminarios]. Por ahora y desde una perspectiva global, todo des-cubrimiento en Heidegger como todo fundamento en Nietzsche, nos remiten a un abismo [*Ab-grund*] pero que Heidegger establece como una ausencia de fundamento o acontecer "nadeante" cuyo sentido conjuga la experiencia más profunda de la verdad de(l) Ser<sup>91</sup>.

Por su parte, Nietzsche habría comprendido esa misma "nada" como el núcleo inaprensible de una tensión en que la temporalidad resulta lo fundamentalmente "verdadero"; *creacion-destrucción-creación* instantánea y de este modo, tan inocente como un niño: "...la sabiduría dionisiaca. Placer en la destrucción de lo más noble y en ver cómo paso a paso se va corrompiendo; como placer por lo que viene, por lo futuro, que triunfa sobre lo existente. Dionisiaco: identificación temporal como el principio de la vida"<sup>92</sup>.

---

<sup>90</sup> Pedro Cerezo advierte un matiz relevante al establecer que el instante de la repetición heideggeriana recibe su característica de la inspiración cristiana/kierkegaardiana de la salvación, mientras que el instante/eternidad de Nietzsche, se caracteriza por el vínculo del tiempo subjetivo y el tiempo objetivo, de la libertad y necesidad, en el amor fati. Sobre esto último creemos haberlo expuesto de manera razonable, al menos, en sus caracteres básicos. Vid. "La Cuestión del Nihilismo. La Confrontación Heidegger/Nietzsche", en L. Sáez, J. de la Higuera & J.F. Zúñiga (Eds.) *Pensar la Nada. Ensayos Sobre Filosofía y Nihilismo*. Biblioteca Nueva, Madrid, 2007, pp. 220-221.

<sup>91</sup> "En esta nada está el fondo sin fondo, inexhaustible, de toda posibilidad y de toda emergencia en historia, de toda posible figura de mundo. En la relación del hombre a este abismo ser/nada está la fuente de toda creación o fundación". Vid., Cerezo Galán, Pedro., *op. cit.*, p. 250.

<sup>92</sup> Nietzsche, Friedrich., *La voluntad de poder*, Traducción de Aníbal Froufe, Editorial EDAF, Madrid, 1998, p. 238

Ello hace del centro o fundamento, como sucede con el ejemplo de la circunferencia, un “punto” indiscernible que siempre queda fuera y que sólo acontece “desgarrado”, despedido en una multiplicidad de contrarios; esto es, en el conjunto de sus relaciones perimétricas [equidistantes]. De este modo es que el “instante” remite a la vida en su conjunto y como una totalidad “no total”, lo que Nietzsche parece confirmar en un simple enunciado: *sobre la nada de sentido anida el acto creativo*. Se trata de un abismo, en términos de una actividad fundamentalmente *negativa*; aparente en la auto-contradicción y de este modo, auto-conformadora, auto-referente y manifiesta anímicamente como un “querer” [*amor fati*].

Heidegger parece advertir lo anterior y sin embargo, interpreta dichos elementos en relación con la presencia de un sujeto sustancial. Para Heidegger, Nietzsche representa la consumación de la re-presentatividad y la re-flexividad características del sujeto moderno. En otras palabras, el hombre como sujeto o yo “re-presentativo” se habría vuelto, desde Nietzsche, un “yo del cuerpo” [pulsiones-afectos] creador de todo tipo de perspectivas. Para Heidegger, el sentir del cuerpo advertiría un traslado de aquella figura donde, lo que es condición de posibilidad, deviene ahora generador de valores — si bien cambiantes— igualmente derivados a la manera de un poner delante y cuya falta de meta, hace de éste un movimiento que avanza poniendo fines; un continuo producirse o *ilimitación* del sucederse.

Resulta sin embargo, hasta cierto punto claro, el peso que Nietzsche otorga a estos valores derivados y no obstante, para Heidegger, el impulso propuesto por Nietzsche termina por remitir el ser a valor, lo que impediría plantear la pregunta fundamental por aquello que el propio nihilismo había puesto en evidencia: la nada. A partir de este punto es que el enfrentamiento deriva desde la temporalidad constitutiva hasta una historia de la metafísica.

La metafísica para Nietzsche ha de superarse y la genealogía pone en evidencia el resultado de esa actividad auto-conformadora que, desde sí, forja el horizonte del mundo. Para Heidegger, en cambio, la superación de la metafísica no tendría sentido sino como el abandono de la interpretación “metafísica” de la metafísica. La metafísica para Heidegger es nihilismo incapaz de pensar su propia esencia. Tal como lo advierte en *La Determinación del Nihilismo según la Historia del Ser*: “El ser mismo permanece impensado en la metafísica por una necesidad esencial. La metafísica es la historia en la que del ser no hay esencialmente nada: la metafísica es, en cuanto tal, el nihilismo propio”<sup>93</sup>.

---

<sup>93</sup> Heidegger, Martin., Nietzsche, Traducción Juan Luis Vermal, Editorial Destino, Madrid, 2005, p. 801

El Ser permanece impensado en la metafísica porque ésta piensa al ser del ente y éste se encuentra en la luz [*Licht*], “des-oculto”, en el des-ocultamiento. El nihilismo de Nietzsche, pensado desde Heidegger, habría de referirse al ente y por lo tanto, a una historia que acontece al ser del ente<sup>94</sup>. En este sentido, el Ser no sería reconocido como Ser y sin embargo, ello no sería algo imputable a la metafísica, sino más bien a una suerte de “necesidad” puesto que del Ser mismo no hay nada. El Ser, para Heidegger, resulta ese “quedar fuera” y si este Ser “permanece fuera” [en falta], ello nos reitera la presencia de un sentido circular-telúrico que habría de disponer la interrogación heideggeriana en torno del centro mismo de lo divino griego en su conjunto: el Misterio sagrado. Lo propio del nihilismo [la nada] recaería precisamente en ese sentido misterioso de la vida y que, tácitamente, significa un “estar en falta” sobre la base de un “quedar fuera”. Una vez eliminado este sentido, el mismo deviene, históricamente, “un quedar fuera de ese permanecer fuera”. Finalmente y en la medida en que este movimiento histórico y fundamentalmente “negativo” alcanza su culminación, el ocultamiento puede esenciar en dicha sustracción.

La esencia del nihilismo, en cualquier caso, no es una esencia del hombre sino de(l) Ser en cuanto tal y por lo tanto, la temporalidad como historicidad, acontece desde un “lugar”: la co-pertenencia del “ahí” [*Da-sein*]. Heidegger de este modo habría de mantenerse en el espacio de la metafísica para destruirla, recorrerla en sentido inverso a su trayecto y con miras a alcanzar las posibilidades que en tanto no-dichas, permanecen im-pensadas en su origen; una decisión que, siguiendo sus propios términos, habría de entenderse en el sentido del interrogar que se precipita infinitamente en pos de un fondo que, sin embargo, se sustrae.

La *Kehre*, en este sentido, habría de suponer una suerte de “trasvaloración” más originaria que la de Nietzsche; una vuelta sobre sí o torsión (del ente) en dirección al Ser. Sin embargo, lo anterior coincide no sólo con lo expuesto por Nietzsche, sino con la circularidad telúrico-dionisíaca y la tradición trágica en su conjunto. Específicamente, a partir de su propagación diferencial, lo Sagrado adviene abismal, u centro o núcleo de un *momentum* circular cual vórtice que afirma diametralmente a los opuestos en tensión —cualquiera que éstos sean—, en torno a la diferencia *en sí*. De este modo, cada cual en su relación, conjuga el espacio de una verdad que es, la sublime verdad de lo Sagrado.

---

<sup>94</sup> Aludimos aquí y en lo subsecuente a lo expuesto por Juan Luis Vermañel durante su curso en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, así como a lo expuesto por el mismo autor en *La Crítica de la Metafísica en Nietzsche*, Barcelona, Anthropos, 1987, p. 224 y ss.

Luego entonces y antes que asentir a las consideraciones heideggerianas del eterno retorno —como esencia o ser de la existencia—, habremos de tener en cuenta las implicaciones de la recuperación nietzscheana de lo griego. Un aspecto que Heidegger, de hecho, también parece rescatar con extrema agudeza; casi como si fuera una madeja, el pensador desherba dichas implicaciones hilo por hilo y todo ello, en el fragor de una intensa confrontación.

Básicamente, ahí donde Nietzsche establece su confrontación radical con la experiencia griega de la vida, Heidegger distingue una experiencia fundamental de(l) Ser. Las dos perspectivas ofrecen diferentes acercamientos a lo Sagrado inscrito en la tensión de ζωή y que, a su vez, confronta a ambos pensadores con Platón, Aristóteles y los inicios de la tradición metafísica Occidental. Ahí donde el pensar en tanto que λόγος cae en crisis; pierde su esencia, su orientación; en otras palabras, su sentido. Digamos ahora, pierde el sentido de unidad esencial o "relación" con lo Sagrado que conjuga una totalidad. Y precisamente, en términos de dicho estremecimiento como "Ser", Heidegger entiende la experiencia del pensar inicial, posterior a lo cual —en el mejor de los casos—, Occidente sólo piensa al ente: “ya sea en sí mismo, ya sea en relación al ser, pero el ser en cuanto tal, si bien es lo que hace posible la aparición del ente en cuanto tal, permanece esencialmente incuestionado”<sup>95</sup>.

Bajo el dominio en que lo ente se aferra en tanto ente, sin caer en cuenta que a sí mismo pertenece un ocultar; cuando se privilegia lo objetivo y lo presente, el Ser [Seyn] se aleja, se desvanece, deviene lo “no-ente” y por consiguiente, “lo más vano”. ¿El ser aún puede maravillarse bajo tales condiciones?<sup>96</sup> Heidegger, de hecho, parece señalar hacia “afuera” de ese conjunto *desgarrado* de relaciones perimetrales: cuando el “Sí” y el “No” se separan, cuando desarticulan su co-pertenencia, determinándose así la realidad de lo real; bajo tales condiciones se alza, señala Heidegger, el imperio de la maquinal vivencia<sup>97</sup>. En esta medida, la posibilidad *fundante* de mundo habrá de comportar una respectiva orientación y que, en tanto relación fundamental, implica soportar una tensión diametral y en este sentido, dionisiaca; el espacio esencial de la co-pertenencia [“ahí”] donde al no-ocultamiento pertenece el ocultamiento como el valle a la montaña.

---

<sup>95</sup> Gutiérrez Lozano, Carlos., *Ocaso de la Metafísica y Resurgimiento del Pensar*, Editorial Torres Asociados, México, 2001, p. 258.

<sup>96</sup> Vid. Heidegger, Martin. *Aportes a la filosofía. Acerca del evento.*, Trad. Dina V. Picotti C., Editorial Biblos, Segunda Edición, Buenos Aires, 2006. §129

<sup>97</sup> Vid., *ibíd.*

Tal resulta, ahora para Heidegger, el "sí esencial", creador, poético. Aquella afirmación que fuera para Nietzsche, *la sagrada afirmación de la vida en su conjunto*. Asimismo y en un inconfundible eco de *El Zarathustra*, durante su lección relativa al poema *Germania* de Hölderlin, Heidegger expone de manera precisa aquello que hemos considerado el *instante* nietzscheano como "entre" y "unidad" fundamental de espacio-tiempo [*principio-fin-principio*] como una eternidad de lo inicial, manifiesta en el constante surgir *de lo mismo*:

“Lo pasado yace ante el portal del presente, y jamás puede volver a entrar por él. Pero lo sido es lo que aún esencia, lo que nosotros mismos somos en cierto modo cuando, trayéndolo ante nosotros, custodiándolo y portando hacia adelante o incluso, queriendo rechazarlo u olvidarlo, lo dejamos estar dentro, en nuestro Da-sein. Las sombras de aquellos que han sido nos visitan nuevamente, vienen hacia nosotros, son por-venir. Inversamente, sin embargo, en el soportar la opresión, en la presión de los que apremian, no experimentamos algo totalmente distinto, sino la divinidad y aquello para lo cual, en otras épocas, en preludio de un tiempo más rudo se preparó la tierra”<sup>98</sup>.

De esta manera, para Heidegger, aquello sagrado ancestral esencia como *Er-ignis* y que traducimos haciendo destacar el sentido de *a-propiación* correspondiente al “Er-”; para este caso, el sentido de un “hacerse de”; precisamente de una “orientación”; un ganarse a sí mismo la orientación, el sentido; el Ser mismo [Ser-propio]. “Apropiación” como fundación del Ahí y esto último como esenciarse de la verdad en su fundación; posibilitar el "claro" para aquello que resulta, en sí mismo, ocultamiento. Aunado a este acontecer de la tensión diametral como "claro", destaca también su aspecto "liberador" y que, de nuevo, enfatiza lo "dionisiaco" del planteamiento heideggeriano. El pensador de la selva negra incluso hace referencia directa a Dionysos como el poeta; aquel que soporta la tensión abismal de lo Sagrado. En torno a esa "liberación", Heidegger escribe:

“...el auténtico ser libre, es ser liberador desde la oscuridad [...] el no-ocultamiento sólo sucede en la historia de la constante liberación [...]. El libre sólo conoce la mirada esencial. El liberador lleva consigo una diferenciación [...]. Es decir, avanza hasta la escisión de ser y apariencia, verdad y no-verdad, y al mismo tiempo, con esta escisión de ambos, resulta la pertenencia mutua de ambos. Sólo ahora, con base en la escisión

---

<sup>98</sup> Heidegger, Martin., *Los himnos de Hölderlin. 'Germania' y 'El Rin'*, Trad. Ana Carolina Merino Riofrío, Editorial Biblos, Buenos Aires, 2010, pp. 102-103.

entre verdadero y no verdadero, se hace visible que la esencia de la verdad como no-ocultamiento consiste en la superación del ocultar, lo que significa que el no-ocultamiento está esencialmente referido al ocultamiento y al ocultar”<sup>99</sup>.

De ahí que pueda entenderse ahora:

“Tan sólo a partir de la esencia originaria de la verdad se determina lo verdadero y con ello el ente y a saber de modo que ahora el ente ya no es, sino que el ser [Seyn] origina al ente. Por ello, en el otro comienzo del pensar el ser [Seyn] es experimentado como evento, de modo que esta experiencia como salto modifica todas las referencias al ‘ente’. En adelante, el hombre, es decir, el esencial y los pocos de su tipo, tiene que construir su historia desde el ser-ahí, es decir, previamente desde el ser [Seyn] al ente producir el ente”<sup>100</sup>.

Se vislumbra, entonces, la posibilidad de una interpretación del acaecimiento-apropiador —de la fundación del Ahí— pero que nos exige, primero, ahondar en la circularidad. Por ahora, enfatizamos llenamente esa salida heideggeriana al "encuentro" en palabras más próximas a Nietzsche; como “un vuelco del hombre vigente”. La actividad configuradora de Nietzsche, desde Heidegger, resuena con un sentido en que lo esencialmente oculto puede o no devenir fundamento; puede o no aclararse. La posibilidad de un nuevo comienzo [histórico] demandará del hombre un "estar dirigido"; precisamente, una orientación, un "sentido" y como “la más profunda disposición a la verdad” [Alêtheia]<sup>101</sup>. Se trata de un soportar aquella tensión, aquella circularidad y con ello, el conocimiento más grave: Dionysos. Asumir, digamos ahora, la unidad fundamental del Misterio; íntegramente, la tensión-relación constitutiva del λόγος como epifanía de lo Sagrado. Sólo entonces, habrá “sido liberado desde su fundamento el más profundo deseo como lo creador, que en la más callada retención ha sido preservado de degenerar en un mero e insuficiente ejercicio de ciegos impulsos”<sup>102</sup>.

---

<sup>99</sup> Heidegger, Martin., *De la Esencia de la Verdad.*, p. 94

<sup>100</sup> *Beiträge* §130

<sup>101</sup> *Vid., ibíd.*

<sup>102</sup> *Ibíd.*



Habría entonces, tanto en Heidegger como en Nietzsche, una relación fundamental y que los une con firmeza a lo inicial; un Eros que es la posibilidad misma del λόγος y esto último, como experiencia del pensar. En sí, se trata del enlace que conjuga la más aguda desazón y enemistad; el exceso mismo que otorga la medida y termina por absorberla, por consumirla, por despedazarla [ὁ σπαραγμός] y es de hecho, el sustraerse de la medida: “...porque recién hace surgir y deja abierta la contienda y con ello el espacio de contienda y todo lo contrastable [...] el acaecimiento tiene por doquier, en este obsequiante sustraerse, la esencia del ocultarse, que para esenciarse requiere el más amplio claro”<sup>103</sup>; esto es, Alêtheia, la contra-posición, tensión o circularidad del contradictorio.

Semejante orientación, sitúa al estremecimiento del creador inocente (δαίμόνιον) y a la conmoción del asombro [θεός] en el espacio fundamental de la verdad y como el espacio fundamental de lo sagrado [ἱερός]. Se trata del sentido de lo extra-ordinario inscrito en lo ordinario a la manera de una sombra, de un vacío, de un silencio y como la voz [*Stimme*] de lo no-dicho aún; en el sentido del armonizar [*Stimmenden*] sin sonido que señala y trae la esencia del hombre hacia sí misma en su determinación [*Bestimmung*] destinal. En los términos expuestos, es un mostrarse negativamente, un sustraerse —como lo entiende Heidegger y que yace implícito en Nietzsche—, donde se guarda, se resguarda y se mantiene, la posibilidad misma de mundo (κόσμος).

A partir de la recuperación emprendida por Nietzsche desde la senda de la tradición trágica, Heidegger, a partir de su propia herencia fenomenológica, habría de confrontar la historia de Occidente con ese silencio; senda que se pierde en la más remota experiencia de lo Sagrado. Ya en sus lecciones sobre Hölderlin, señala Heidegger:

“...el poeta mismo llega a ser señor y siervo de la poesía sólo a través de una lucha [...]. La lucha por la poesía en el poema es la lucha contra nosotros mismos, en la medida en que, en la cotidianidad de la existencia, somos excluidos de la poesía; ciegos, débiles y sordos, encallados en la orilla, y no vemos ni escuchamos ni percibimos el movimiento de las olas del mar”<sup>104</sup>.

---

<sup>103</sup> Heidegger, Martin., *Aportes a la filosofía. Acerca del evento.*, §131

<sup>104</sup> Heidegger, Martin., *Los himnos de Hölderlin 'Germania' y 'El Rin'*, p. 36

Nos referimos a la experiencia de lo más oculto, olvidado y sin embargo "eterno"; la eternidad misma de un silencio que, dirá también Nietzsche, "nadie quiere escuchar". Para poder avanzar en detalle con esta confrontación, debemos atender primero, al modo en que eso Sagrado acontece en el, denominado por Heidegger, *primer comienzo*, y que no habrá de ser más que el comienzo de la tradición metafísica Occidental; es decir, se hace menester señalar "cómo" lo Sagrado se presenta desde un peculiar sentido griego de lo divino, esto es, como filosofía.





**SEGUNDA PARTE: EROS.**

La configuración mítico-filosófica del contradictorio.



El sentido telúrico de la tradición griega nos habla de lo Sagrado como una unidad fundamentalmente "negativa" y que hace de la Vida [ζωή], una perpetua relación de contrarios como acción liberadora. Eleusis, el dionisismo y la tragedia harán de lo anterior, antes que una celebración de lo manifiesto [βίος], el encomio de un ocultamiento esencial [θάνᾶτος] o misterio fundamental a la base de la naturaleza [φύσις] y cuya imagen central recae en la mujer; esa Vida termina por remitir a una Diosa y su misterio.

Dionysos por su parte, no sólo habrá de patentizar dicho sentido en cuanto él mismo comporta el valor de lo femenino, sino que la mitología y el culto dionisiacos nos describen la unidad profunda de un círculo íntegro de asenso y descenso [ἄνοδος-κάθοδος], donde lo Sagrado se dispone al centro. De nuevo, se trata del más profundo misterio inscrito en la vegetación, en lo animal, en lo humano; nacimiento-muerte-nacimiento, creación-destrucción-creación, βίος-θάνᾶτος-βίος; en su conjunto, como ζωή-φύσις. Por lo tanto, todo βίος es algo dado y al mismo tiempo carente, en falta y que en la tragedia se presenta como un estar [ser] "en falta" en su más amplio sentido.

Para este peculiar *modo de ver*, todo βίος resulta una unidad derivada y fundamentalmente incierta; desprovista de lugar fijo e inscrita en una errancia [ψευδής] que la distingue como una instancia necesariamente decisional-escicional. Al igual que Dionysos —dios-hombre, animal-hombre, animal-dios, el dios despedazado, el dios que vive y muere—, la tragedia muestra a esa Vida [ζωή] como una terrible y desgarradora confrontación que sobre-pasa cualquier determinación física u objetiva. En una palabra, se trata de un "anhelo" [Eros] que dispone de continuo al Misterio a la base de una aparente totalidad.

En estrecha relación con lo anterior, el asombro filosófico [θαῦμα] adquiere un matiz específico: es el estremecimiento resultante del encuentro con lo Sagrado inherente a todo βίος pero que en sí mismo no es un βίος, sino aquello que le sobre-pasa y tácitamente "falta". En consecuencia, el asombro filosófico remite al sentido de una falta, pero que resulta una excedencia a la base de las cosas que surgen y desaparecen. Ya sobre este punto, la interrogación filosófico-religiosa por el origen, habría de suponer una firme base o heredad telúrica; esto es, como la afirmación de eso excesivo, nutricional, generativo y en cuanto tal, terriblemente "negativo" y destructor.

La Vida, en resumen, siendo una condición de carencia, de indigencia, resulta un anhelo [Eros] en términos de la plenitud de un Misterio. Así entonces y en cuanto una disposición afectiva, Eros resulta el disponerse mismo de lo Sagrado a la base y como el fundamento de una comunidad divina; un mismo camino circular [sentido] y siempre distinto; dual, escindido [βίος], una tensión de contrarios eternamente inicial-destinal. Así entonces, aquello que en cuanto unidad es un "amor" [relación], al mismo tiempo indica una escisión profunda y desgarradora [Dionysos]: la aperturidad misma de lo eterno como una finitud radical.

Así es como Eros y Dionysos habrían de manifestar mitológicamente a lo Sagrado; a la manera de un hambre o insaciable anhelo creador-liberador<sup>1</sup>. Las uniones de Dionysos y Ariadne, Hades y Perséfone, como el vínculo entre Edipo y Yocasta o Heracles y Deyanira, así como las amantes ahorcadas —Antígona, Casandra—, des-cubren con su padecer, la plenitud y singularidad de lo Sagrado en su acontecer siempre negativo [Θάνατος] como fuerza divina vital [ζωή], erótica, inherente la cual se encuentra un impenetrable Misterio.

## 1. Hesíodo y el carácter cósmico de Eros.

En nuestra experiencia cotidiana, tenemos la pretensión de fijar o de-terminar a lo inicial preguntándonos por "algo"; un hecho o causa concreta; un "qué" en específico. En Hesíodo, sin embargo, el origen no comparece al preguntar del poeta en el sentido de *algo que produce algo* sino como una acción inicial; esto es, como el *surgir mismo*<sup>2</sup>: ἐξ ἀρχῆς, καὶ εἶπαθ', ὃ τι πρῶτον γένητ' αὐτῶν [115]. Γενετ- es aquí la palabra clave que se propaga a lo largo del texto para referir al nacimiento. Específicamente como ἐκ γενετῆς, la palabra hace referencia al momento de nacer; como γενετ-εἶρα a la progenitora [madre]; como ὁ γενετ-ῆρ, -ῆρος en plural, a la parentela; y como γενέθλ-η a la familia. En todo caso y luego del proemio a las Musas, la palabra, antes que a un ancestro, sitúa directamente el origen en el nacimiento, a la manera de un surgir inicial. Los poderes primordiales son literalmente Πρωτο-γόνοϛ, *los primeros nacidos*, surgidos, los primo-génitos; pero de *quién* o de *qué*, no se menciona.

---

<sup>1</sup> En griego, el hambre es λιμηρός, ἄ, ὄν, [λιμός] y ἔρωϛ Theoc.10.57; ἐργασίη AP6.47 [Antip. Sid.], cf. 285 [Nicarch.], 7.546, Alciphr.1.9, etc.

<sup>2</sup> Como lo asienta Jaeger, φύσιϛ puede considerarse sinónima de γένεσιϛ, tan vieja como ésta y quizá más. Así se muestra en el pasaje Homérico Ὀκεανόν τε θεῶν γένεσιϛ [Il.14.201]. La palabra φύσιϛ, por consiguiente, designaría el φύσει como el nacer; el proceso de surgir y desarrollarse. Vid., Werner, Jaeger., *La teología de los primeros filósofos griegos*, Trad. José Gaos, FCE, México, 1952.

Según Olof Gigón: "el llegar a la existencia es para el pensamiento antiguo un continuo ir surgiendo «de sí mismo» y no un ser creado por algo superior y ya existente"<sup>3</sup>. A partir de este origen, nacen Χάος [ἦ τοι μὲν πρώτιστα Χάος γένητ'], después [ἔπειτα] Γαῖα y [ἠδὲ] Ἔρος. El verso completo se lee como sigue:

[115] ἐξ ἀρχῆς, καὶ εἶπαθ', ὅ τι πρῶτον γένητ' αὐτῶν.  
ἦ τοι μὲν πρώτιστα Χάος γένητ', αὐτὰρ ἔπειτα  
Γαῖ' εὐρύστερνος, πάντων ἕδος ἀσφαλὲς αἰεὶ  
[ἀθανάτων, οἳ ἔχουσι κάρη νιφόντος Ὀλύμπου,]  
Τάρταρά τ' ἠερόεντα μυχῶ χθονὸς εὐρυοδείης,  
[120] ἠδ' Ἔρος, ὃς κάλλιστος ἐν ἀθανάτοισι θεοῖσι,  
λυσιμελής, πάντων δὲ θεῶν πάντων τ' ἀνθρώπων  
δάμναται ἐν στήθεσσι νόον καὶ ἐπίφρονα βουλήν.

Luego de este surgir originario se suceden una serie de "surgimientos" [nacimientos] derivados. Χάος y Γαῖα hacen del origen [surgir] una propagación *gene*-racional de lo mismo. Así entonces, de Χάος nacen Erebus [Ἐρεβός] y la negra Nyx [Nύξ] y de esta última, pasa de inmediato a una siguiente generación —Aither [Αἰθήρ] y Hemera [Ἡμέρη]— ya no proveniente tan sólo de ella sino en íntima unión [φιλότητι μιγεῖσα] con Ἐρεβός<sup>4</sup>. Coherente con el sentido del calendario antiguo, la tinieblas y la noche "dan su origen", su nacimiento —podríamos decir incluso, *otorgan el surgir*—, a la claridad y al día.

[123] ἐκ Χάεος δ' Ἐρεβός τε μέλαινά τε Νύξ ἐγένοντο:  
Νυκτὸς δ' αὖτ' Αἰθήρ τε καὶ Ἡμέρη ἐξεγένοντο,  
[125] οὓς τέκε κussaμένη Ἐρέβει φιλότητι μιγεῖσα.

Sin embargo, luego de la castración de *Ouranos*, Hesíodo refiere como provenientes únicamente de Νύξ al *despreciable* Moros [στυγερόν τε Μόρον], a la *negra* Ker [Κῆρα μέλαιναν] y a Thanatos [Θάνατον]; también a Hypnos [Ἵπνον] y a la raza o tribu de los Ensueños [φῦλον Ὀνειρώων].

<sup>3</sup> Gigón, Olof., *Los orígenes de la filosofía. De Hesíodo a Parménides*. Trad. Maniel Carrión Gutiérrez. Gredos, Madrid, 1980., p. 35

<sup>4</sup> Traducimos φιλότητι como una "íntima unión", no obstante también suele traducirse por "vínculo amoroso" e incluso, amor sensual. Como se aprecia en 224, Φιλότητα según la edición de Gredos se traduce como "cariño". En la palabra hay una exquisita ambigüedad entre sensualidad y fraternidad y que, en todo caso, sugiere un estrecho lazo.



De la diosa, la lóbrega Noche, sin yacer con nadie surgen la Burla [Μῶμον], el *doloroso* Lamento [Οιζὺν ἀλγινόεσσαν] y las Hespérides [Ἑσπερίδας]; también las Moiras [Μοίρας] y las Keres [Κήρας]. Asimismo Némesis [Νέμεσιν] y Engaño [Ἀπάτην], Ternura [Φιλότητα], la funesta Vejez [Γῆράς τ' οὐλόμενον] y la *astuta* Eris [τέκε καρτερόθυμον Ἔριν].

Por otra parte, la abominable Eris [Ἔρις στυγερῆ] parió a la *dolorosa* Fatiga [Πόνον ἀλγινόεντα], al Olvido [Λήθην], al Hambre [Λιμόν] y a los Dolores que hacen verter lágrimas [Ἄλγεα δακρυόεντα]; a los Combates [Υσμίνας], Guerras [Μάχας], Matanzas [Φόνους], Masacres [Ἀνδροκτασίας], Odios [Νεϊκέά], Mentiras [ψευδέας], a los Discursos Ambiguos [τε Λόγους Ἀμφιλογίας], al Desorden [Δυσνομίην] y a la Destrucción [Ἄτην], unidos habitualmente [συνήθεας ἀλλήλησιν]; y también al Juramento [Ἵρκον], el que más dolores provee al perjurado cuando se le transgrede voluntariamente.

νῦξ δ' ἔτεκεν στυγερόν τε Μόρον καὶ Κῆρα μέλαιναν  
καὶ Θάνατον, τέκε δ' Ὕπνον, ἔτικτε δὲ φύλον Ὀνειρώων:  
[213] οὐ τι κοιμηθεῖσα θεὰ τέκε Νῦξ ἔρεβεννή,  
[214] δεύτερον αὖ Μῶμον καὶ Οἰζὺν ἀλγινόεσσαν  
[215] Ἑσπερίδας θ', ἧς μῆλα πέρην κλυτοῦ Ὠκεανοῖο  
χρῦσα καλὰ μέλουσι φέροντά τε δένδρεα καρπόν.  
καὶ Μοίρας καὶ Κήρας ἐγείνατο νηλεοπίουσι,  
Κλωθῶ τε Λάχεσιν τε καὶ Ἄτροπον, αἶτε βροτοῖσι  
γεινομένοισι διδοῦσιν ἔχειν ἀγαθόν τε κακόν τε,  
[220] αἶτ' ἀνδρῶν τε θεῶν τε παραιβασίας ἐφέπουσιν:  
οὐδέ ποτε λήγουσι θεαὶ δεινοῖο χόλοιο,  
πρὶν γ' ἀπὸ τῷ δῶωσι κακὴν ὄπιν, ὅς τις ἀμάρτη.  
τίκτε δὲ καὶ Νέμεσιν, πῆμα θνητοῖσι βροτοῖσι,  
Νῦξ ὀλοή: μετὰ τὴν δ' Ἀπάτην τέκε καὶ Φιλότητα  
[225] Γῆράς τ' οὐλόμενον, καὶ Ἔριν τέκε καρτερόθυμον.  
αὐτὰρ Ἔρις στυγερῆ τέκε μὲν Πόνον ἀλγινόεντα  
Λήθην τε Λιμόν τε καὶ Ἄλγεα δακρυόεντα  
Ἵσμίνας τε Μάχας τε Φόνους τ' Ἀνδροκτασίας τε  
Νεϊκέά τε ψευδέας τε Λόγους Ἀμφιλογίας τε  
[230] Δυσνομίην τ' Ἄτην τε, συνήθεας ἀλλήλησιν,  
Ἵρκον θ', ὅς δὴ πλεῖστον ἐπιχθονίους ἀνθρώπους  
πημαίνει, ὅτε κέν τις ἐκὼν ἐπίορκον ὁμόσση.

Muy cercanos a Gigón a este respecto, es posible apreciar en todo este acontecer una sucesión como diferenciación continua, sin que ello implique advertir en el origen el punto fijo de una "evolución". Antes bien, se trata de un principio *gene*-rador y que provee su "unidad" al conjunto, conjugando a una totalidad fuertemente contrastada. De ahí que Eros, como dicho principio, no tenga en sí mismo descendencia, sino que resulte inherente a toda descendencia. Para Gigón: "El Caos es la reducción a la última indeterminación; la tierra, la forma más originaria, y Eros, la fuerza que provoca el devenir"<sup>5</sup>.

Por su parte, la palabra Χάος carece de una traducción firme, siendo Hesíodo su referente central. La palabra, como perteneciente al verbo κάω<sup>6</sup>, suele traducirse como hondonada, hendidura y de ahí también, abismo. Gigón apela a su uso derivado en expresiones como *abrir desmesuradamente la boca* —de dónde puede derivarse *bostezo*, tal y como sugieren Kirk & Raven—, abrirse una herida, abrirse una caverna en el monte; esto último por demás consistente con la tradición antigua y la filosofía posterior<sup>7</sup>.

El sentido teogónico de la expresión pudiera aclararse si se piensa en unos labios completamente cerrados y carentes de cualquier expresión; antes del aliento o del mismo bostezo [aspectos derivados y concretos]. Considérese entonces a la "hendidura" como la aperturidad de la cual surgen inmediatamente como "apartados" [escindidos] el uno del otro, el paladar [οὐρανός] y la lengua que se propaga hasta una oscura profundidad sin aparente fondo [Τάρταρον]. En esta medida, a la manera de una sucesión de opuestos, acontecen para Hesíodo el asiento firme de todos los seres [Γαῖα] y un Cielo [Οὐρανὸν] semejante en proporciones para cubrirla por entero.

---

<sup>5</sup> Gigón, Olof., *ibíd.*, p. 34

<sup>6</sup> De éste también puede derivarse el sentido de "aquello que arde" Corn.ND17.,

<sup>7</sup> Según Kirk y Raven, la palabra deriva de la raíz χᾶ cuyo significado es "apertura", "hendidura", "bostezo" y concluyen que describe una región intermedia entre el cielo y la tierra empero no así el acto de la separación que lo origina. Vid. Kirk G. S. & Raven J. E., *Los Filósofos Presocráticos*, Ed. Gredos, Madrid, 1969. Gigón por su parte, advierte lo anterior y señala: "En el pensamiento mítico griego, cielo y tierra juntos son representados, a veces, como una cavidad. La tierra llana es el suelo, dotado de firmeza y hasta —según Píndaro (Pyth. 10, 27)— de bronce; el cielo semiesférico es el techo abovedado de la cavidad del universo. Del mismo modo se expresan Feréquides de Siros (VS 7 B 6 y A 8) y Empédocles (31 B 120), y esta manera de concebir las cosas influye acaso más adelante en la parábola de la caverna de la República platónica. Una manera semejante de ver las cosas, y sin duda alguna con antigua raigambre popular, compara esta oquedad del universo con la cavidad bucal del rostro humano y llama al paladar οὐρανός con la misma palabra que sirve para designar el techo del cielo (casualmente testimoniado desde Aristóteles). Hesíodo arranca de la imagen de la cueva del mundo, pero suprime luego mentalmente cielo y tierra. El principio es informe, y, para llegar al principio, hay que prescindir también de estas dos realidades que poseen una forma propia. Y no nos queda más que el espacio entre el cielo y la tierra: es el Caos". Gigón, Olof., *ibíd.*, p. 31.

Por otro lado, directamente de la aperturidad [hendidura] y como provenientes tan sólo de ella, nacen la Oscuridad y la Noche y de éstos, la claridad y el día; consistente además con la visión del mundo como una caverna. Según el énfasis en la acción, la aperturidad se presenta como el "lugar" o el espacio-*tiempo primordial* de generaciones *sucesivas* [surgimientos/nacimientos] —semejante también a la cosmogonía órfica—. Frente a la indiferencia de lo cerrado, este "lugar" señala el acontecer de lo abierto-escindido, como eso ya difer-ente y diferido. Así entonces, la aperturidad remite a la diferencia en cuanto tal [Χάος] y que hace del origen, un constante por-venir generador [Eros].

En otras palabras, se trata del continuo y abismal abrirse-escindir-se-diferirse de lo mismo, pero que no simplemente separa, sino que mantiene firmemente unido a todo aquello que surge. En cuanto un específico "lugar", la diferencia se dispone justo en el "medio" de una acción reuniente y que, en sí misma, en-cierra todo lo diferente.

Lo escindido o diferido, hace patente a la diferencia como una "unidad". La unidad ontológica [cierre], por lo tanto, acontece *instantáneamente despedida* [aperturidad], desgarrada en una acción generadora y que en sí misma resulta un principio de relación [Eros]. De este modo, el origen se presenta destinalmente manifiesto [despedido] en lo originado bajo la forma de una genealogía, pero destacándose además, el énfasis que hace el poeta en la sucesión. A partir de las genealogías de Χάος y de la Tierra, esa acción que enlaza origen y destino en una tensión de opuestos fundamentalmente horizontal-circular, se plantea sometida a una directriz vertical. De la Tierra se dice, nacen Ούρανὸν, las grandes Montañas [Οὔρεα] y el Ponto [Πόντον]. Unida a Ούρανὸν, nacen Ὠκεανὸν, Κοῖόν, Κρήον, Ὑπερίονά, Ἰαπετόν, Θείαν, Ῥεῖαν, Θέμιν, Μνημοσύνην, Φοίβην, Τηθύν y Κρόνος.

Γαῖα δὲ τοι πρῶτον μὲν ἐγένετο ἴσον ἑαυτῇ  
Οὐρανὸν ἀστερόενθ', ἵνα μιν περὶ πάντα καλύπτοι,  
ὄφρ' εἴη μακάρεσσι θεοῖς ἔδος ἀσφαλὲς αἰεὶ.  
γένετο δ' Οὔρεα μακρὰ, θεῶν χαρίεντας ἐναύλους,  
[130] Νυμφέων, αἷ ναίουσιν ἀν' οὔρεα βησσήεντα.  
ἦ δὲ καὶ ἀτρύγετον πέλαγος τέκεν, οἴδματι θυῖον,  
Πόντον, ἄτερ φιλότητος ἐφιμέρου: αὐτὰρ ἔπειτα  
Οὐρανῷ εὐνηθεῖσα τέκ' Ὠκεανὸν βαθυδίνην,  
Κοῖόν τε Κρήον θ' Ὑπερίονά τ' Ἰαπετόν τε  
[135] Θείαν τε Ῥεῖαν τε Θέμιν τε Μνημοσύνην τε  
Φοίβην τε χρυσοστέφανον Τηθύν τ' ἐρατεινήν.

La genealogía de la Noche, por su parte, comprende a una serie de potencias caracterizadas por su "negatividad" que las contrasta con el subsecuente dominio de la claridad y el día. Esa acción originaria cuya tensión —dominio cósmico de Eros—, señala el "lugar" o espacio-tiempo indeterminado del acontecer, en tanto oscura y una tendencia al "cierre", se destaca como algo fundamentalmente negativo.

Entre las potencias más próximas al origen predomina un impulso retenedor, ocultante y que no sólo se denota en el carácter resguardante de la Tierra<sup>8</sup>, sino también a través de Οὐρανὸν, quien retendrá a sus hijos en el seno de Γαῖα, tratando de mantenerse unido a ella. Y lo mismo se hace patente en Κρόνος, su hijo más joven [ὀπλότατος γένετο], a quien se le menciona como el devorador de sus hijos. A éste, Hesíodo lo denomina como *el más terrible, de mente tortuosa* [ἀγκυλομήτης] al igual que su padre y lleno de intenso odio hacia éste<sup>9</sup>. Como resultado, Gaia conspirará con Κρόνος, quien cercenará los genitales de Οὐρανὸν y al hacerlo, la dilución de su fuerza "generadora" hará menguar, paradójicamente, la retención, el cierre: se liberan las deidades contenidas en Gaia.

Del semen vertido sobre el mar nace Afrodita y con ella, Eros se propaga, se disemina por todos los descendientes de la tierra y el cielo. Para este universo, el principio generador [Eros] de esa escisión originaria [Χάος] no sólo supone un principio contradictorio sino que, mediante las correlativas figuras del semen y de la sangre, la castración de Ouranos permite apreciar en la dualidad de este principio, dos órdenes o sentidos de lo divino. De un lado se encuentra el orden de la claridad y la belleza. Del otro, tal y como lo sugiere Walter Otto, un orden creado por la veneración de esa misma sangre, del nacimiento y de la muerte<sup>10</sup>. De este modo *La Teogonía* brinda su reconocimiento a una antigua unidad sagrada que, en sí misma y como diferencia, conjuga una tensión generadora, al tiempo que la sucesión hace encomio de su lejanía.

---

<sup>8</sup> Esta característica enfatiza la referencia a las deidades telúricas como puede apreciarse directamente en la tradición vía los κατάδεσμος (ligaduras, ataduras mágicas). En ellos se lee, por ejemplo: "Hemes retenedor y Perséfone, retened el cuerpo y el alma y lengua y pies y obras y decisiones de Mirina, la mujer de Hegotéo de El Pireo, hasta que descienda al Hades consumida...". (DT50) Atenas, s. IV a.C., 20x16 cm. Vid., López Jimeno, Amor (Ed.) *Textos griegos maléficos*. Ed. Akal, Madrid, 2001.

<sup>9</sup> Esta denominación para Κρόνος se presenta también en Il.2.205 y en Od.21.415. En Hesíodo además de Κρόνος (v. 138, 168) y la palabra se aplica también en relación a Prometeo. Vid. *ibíd.*, V. 546

<sup>10</sup> Otto, Walter., *Los Dioses de Grecia*, Trad. Rodolfo Berge y Adolfo Murguía Zuriarrain, Siruela, Barcelona, 2003. p. 157

Muy de acuerdo con Vernant en este punto, *La Teogonía* nos presenta un canto a la gloria de Zeus rey<sup>11</sup>. De ahí también su lectura político-social y que, aunada a *Los Trabajos y los Días*, nos muestran a Hesíodo como el gran moralista que es. En dicho tenor, la pregunta hesiódica por el origen plantea un "cómo" esa acción intensiva pudo dar lugar a un cosmos. Se trata de un sentido cuyo énfasis establece a lo "más divino" del lado del orden. Ya no simplemente se trata del constante surgir de la *Vida*, sino de la manera en que se origina un modo de vida en particular: *la comunidad divina del orden y de la ley*; esto es, como πόλις.

Para Hesíodo, dicho orden resulta lo más venerable, lo que termina por proyectar al mundo griego a nivel teogónico y cosmogónico<sup>12</sup>, trazando un cauce para el desarrollo de la helenidad. El mismo quedará determinado por un preguntar que apela a lo divino pero no en la misma medida que el pasado ancestral o que la épica homérica. Frente a esta última, Hesíodo comparte la primacía del olimpismo, así como un contacto con lo divino a través de la meliflua [μειλιχίη] palabra de las Musas [v.92] pero que ahora, antes que la cólera o las hazañas de los reyes, celebra a νόμους καὶ ἤθεα; las normas y las costumbres [66]. Al preguntarse por el origen, Hesíodo de hecho, se pregunta por lo que otorga su soberanía al poder; por las acciones que hacen soberanos a los reyes y que propician un orden estable. La fe del poeta descansa en Zeus quien es el resonante sacudidor pero también, el prudente y sapiente padre de dioses y de hombres [ἐχέφρονες, v.88]. *La Teogonía* encomia a un orden que se destaca por su justicia; a una vida en efecto, pero cuya desmesura titánica se encuentra sometida a una suerte de "medida" y que supone un sabio reparto de bienes.

---

<sup>11</sup> Vernant, Jean-Pierre., *Los orígenes del pensamiento griego*, Eudeba, Buenos Aires, 1965, pp.87-90

<sup>12</sup> Apartarse del mundo equivale lo mismo a dejar de ser griego. La existencia griega parece dirimirse entre un "afuera" y un "adentro". Ya en Homero, las reacciones ante el que carece de hogar expresan temores al contacto con la desgracia moral, la enfermedad, el odio y el hambre (βού-βρωστις) que también puede interpretarse como locura; dolor emocional más que físico. En la Odisea, como lo advierte Ruth Padel (Vid. *Ibidem*) se usa la palabra ἀλήτης —vagabundo— para referirse a los mendigos y en la tragedia, el término se emplea también para los exiliados. La peor pesadilla griega es, por consiguiente, "no tener casa". Existe por lo tanto una tácita relación que no distingue entre lo religioso y lo social, lo doméstico y lo cívico. Así para Vernant, "La religión griega no constituye un sector aparte, encerrado en sus límites, y que se superpondría a la vida familiar, profesional, política o de ocio sin confundirse con ella. Si podemos hablar de una 'religión cívica' para la Grecia arcaica y clásica, esto significa que lo religioso queda incluido en lo social y que, recíprocamente, lo social, en todos sus niveles y en la totalidad de sus aspectos, está penetrada de lado a lado por lo religioso" (Vid. Vernant, J. P., *Ibid*, p. 9). También para Walter Otto, "[los dioses griegos] no necesitan ninguna revelación autoritativa como aquella en que se apoyan otras religiones. Se manifiestan en todo ser y acontecer, y con tal evidencia, que en los siglos de grandeza, haciendo excepción de contados casos, la incredulidad no existe siquiera [...] Homero, a quien podemos llamar el más realista de todos los grandes poetas, por lo que sigue siendo actual aún después de milenios, sabe decirnos de cada acontecimiento importante qué Dios se da a conocer, y los hombres de quienes habla, por lo menos saben decir con certeza que, según se expresan, 'Dios' o un 'dios' era el causante secreto. Porque en el mundo homérico no sucede nada sin que los dioses intervengan, más aún, sin que sean ellos los actores y ejecutores propiamente dichos". Vid. Otto, Walter., *Teofanía*. Editorial Sexto Piso, México, pp. 38-39.

A diferencia de *Ouranos* y *Chronos*, cuya retención señala el característico exceso de las fuerzas primordiales —titánicas y tiránicas—, Zeus lleva acabo un sabio reparto del poder. De manera semejante, a Prometeo [pro-μητις] Hesíodo lo distingue como el previsor; ποικιλόβουλον, el rico en recursos —literalmente, de colores variados [v. 522]—. En contraste, su hermano Epimeteo [Epi-μητις] y que podría aludir al propio hermano de Hesíodo, significa llanamente *el irreflexivo*.

En cualquier caso, Zeus viene a consumir aquel surgir originario en términos de ley. Zeus establece una relación que brinda un orden estable. Para Hesíodo y como el resultado de esa lucha o tensión primordial, Zeus deviene el dador de armonía. El acento recae ahora en los actos "justos", en el beneficio del trabajo y todo ello, en vías a la preservación de ese orden celeste como una totalidad orgánica; un κόσμος viviente-animado. Ello si bien no elimina el sentido de lo divino más antiguo, su poder quedará supeditado a un orden distante de la oscuridad retenedora en la que habitan los monstruos del Hades: insolentes, terribles, duros de alma, pero sobre todo, carentes de leyes [v. 304].

La justicia de Zeus se superpone al dominio cósmico de Eros como fuerza generadora. Hay de hecho, también del lado de Zeus, un fuerte anhelo y una teofagia, pero que da como resultado la paz y la buena ley<sup>13</sup>; se trata de un sentido de lo divino que, en tanto hace predominar la "mesura" [medida], trae consigo una base fundamental del mundo griego antiguo y los ideales más característicos del periodo clásico.

## **2. Tensión y Circularidad: Anaximandro y Heráclito.**

La referencia al espacio cívico posee un acento en lo humano y lo presente como un orden [κόσμος] que es mundo y específicamente, mundo griego [πόλις]. En Hesíodo, ello no sólo habrá de reconfigurar la heredad homérica sino el fundamento más antiguo de lo Sagrado: aquel espacio oscuro e indeterminado y que de hecho, tiene su propia ley [μοῖρα] que lo confronta con todas las estructuras del mundo; es por lo tanto salvaje, lo mismo que Dionysos y sin embargo, su misterio resulta tan venerable que constituye una fuente primordial de la helenidad. Aunque contraria al olimpismo, el mundo entero abreva de esa fuente como su más profunda sabiduría.

---

<sup>13</sup> A partir de lo asentado en el capítulo previo, la teofagia marca una relación entre Metis y Temis. La justicia (Temis), como Hesíodo la concibe, no puede ejercerse sin la asimilación de la antigüedad (v. 900 y ss.). De manera semejante, Zeus se caracteriza no por la concentración o retención absoluta del poder a la manera de Ouranos y Chronos, sino por la distribución de ese poder, lo que en sí mismo funda ley y orden.

A la base del mundo olímpico subyace, por lo tanto, aquella oscuridad retenedora cuyo misterio constituye un "límite" que no debe rebasarse y que integra a todas las formaciones en un ciclo perpetuo: comer y ser comido, matar y morir como el modo propio del acontecer de lo Sagrado. En torno a esa Vida, sometiéndola, se congrega ahora la asamblea de los dioses, al tiempo que su frontera, el Hades, indica una pretensión de alejamiento frente a aquella oscuridad primordial y retenedora.

Estos dioses, los Olímpicos, se alzan como los eternos moradores de un cielo brillante. Se denominan ἀθανάτων [inmortales], por cuyas venas fluye el *ikor* y *no comen rutilante pan ni beben rutilante vino*. Si bien, la circularidad telúrica proveerá la imagen misma de lo divino en su conjunto —el círculo como modelo de perfección en virtud de su equidistancia—, al mismo tiempo cede su lugar a un orden más propiamente fijo, no abismal ni mucho menos, oscuro.<sup>14</sup>

Así es como los dioses del Olimpo, literalmente distanciados, manifiestan aún a lo sagrado originario. Su κόσμος traza un perímetro que contiene, que somete, al dominio de la oscuridad y de la sangre; al misterio del nacimiento y de la muerte<sup>15</sup>. El predominio de esta legalidad [δίκη], sin embargo, quedará sometido a la μοῖρα: a la *parte* o "parcela" que *determina* a cada persona y aun, a los dioses mismos. El sentido Olímpico de lo divino, al tiempo que reconoce un límite a su jerarquía [κόσμος], advierte en el carácter excesivo de éste, en la ὕβρις, a lo inicial como una amenaza; es lo contrario a los lazos [πέρῃς], a las relaciones que conjugan una totalidad; en una palabra, a la ley de Zeus.

---

<sup>14</sup> Como sucede en el caso de los pitagóricos, en virtud de este modelo la explicación física del universo quedará supeditada a una explicación geométrica y matemática. La influencia de esta imagen tiende a colocar a la Tierra en una posición central en reposo a partir de la cual devienen una serie de círculos concéntricos como se verá reflejado en el pensamiento de Parménides. La inercia tenderá a explicar las relaciones de los opuestos y su evolución cosmogónica como es el caso de las relaciones Caliente-Frío, Húmedo-Seco, etc. Según Hipólito, para el caso de los pitagóricos, la explicación geométrica y matemática marca un acento en las triadas o tetractis (3, 6, 9, ... 18...27) para explicar la estructura profunda del cosmos. El tres, como resulta evidente en el caso del triángulo, dispone a la unidad proyectada en el par contradictorio. Esta imagen establece un paralelismo fuerte, al modo de las cosmogonías orientales, entre la totalidad del universo físico y el micro cosmos humano. El mundo se concibe como una totalidad armónica en que todas las cosas son número y de este modo revelan una unidad de conjunto o un-iverso; 1: Unidad; 2: Contrario; 3: Principio-Medio-Fin. La matemática, por lo tanto, consiste en un saber puro, desinteresado; un valor de elevación religiosa que descubre a su vez en el número una relación musical, armónica y que, en este sentido, deviene *thauma* filosófico. Para los pitagóricos, la ἀγωγή consistiría en la conducción vital a este saber; el proveer de un ἔθος a aquellos que formaban parte de la comunidad. En este sentido, el primero en establecer a la filosofía como una búsqueda amorosa y desinteresada de la verdad sería Pitágoras. Este pensamiento muestra, vía la armonía, su estrecha influencia en Heráclito y sin duda, en Platón, vía la propia circularidad a la que está sometida el alma, entre otros aspectos como se verá más adelante.

<sup>15</sup> Los dos modelos que hemos estudiado hasta el momento nos advierten con su mixtura, las diferentes características del mundo griego más conocido. La religión griega, a todas luces, es una religión de la contradicción. Para Guthrie, se trata de la "tranquila inconsciencia de lo incongruente". Vid. Guthrie, W. K. C., *Orfeo y la religión griega*. Estudio sobre el "movimiento órfico". Trad., Juan Valmard, Eudeba, Buenos Aires, 1970, pp. 8-9.

Dichos lazos [πέρᾶς] son las amarras que someten a una jerarquía divina y humana; a los reyes, hijos de Zeus. La μοῖρα por su parte, en virtud de su pertenencia al ámbito de la oscuridad, indica la radical finitud de esos lazos [πέρᾶς] en tanto que un orden y desde luego, como orden Olímpico. La μοῖρα niega tácitamente cualquier pretensión de alejamiento y en su lugar, afirma a la comunidad del mundo en su radical finitud; como la manifestación siempre diferente y diferencial de una acción carente de jerarquías; una acción desmedida y que de hecho resulta el verdadero origen de toda "medida".

Dos nociones clave para la filosofía, πέρᾶς y κόσμος, hacen destacar su estrecha relación. Así como la Moira refiere a las "hilanderías", el primero [πέρᾶς] señala a esos hilos como lazos, amarras, "uniones", al tiempo que deberes, distinciones y separaciones<sup>16</sup>. El segundo [κόσμος], por su parte, indica un entramado, un sentido de organización inherente a esos lazos; es un comportamiento pero además, un sentido de belleza como ornamentación. Hay incluso una referencia concreta al arreglo de la mujer. A partir de este conjunto, se presentan dos nociones complementarias de la idea de unidad: relación y mismidad. Los límites [πέρᾶς] son lazos que envuelven y conjugan la bella trama de un κόσμος; son "medidas" que cubren destinalmente a una desnudez primordial. Así se aprecia, por ejemplo, en los vestidos transparentes de la ménades dormidas y acechadas por los sátiros. Estas "prendas" [κόσμος] traslucen una desnudez que parece evocar la plenitud sagrada de la Tierra-Vida nutricia, eternamente contenida dentro de esos "límites". Su ardor queda oculto, dormido, (re)vestido, transfigurado en el esplendor de una belleza divina [θεός] que de este modo, hace arder [δαίμων]. Ya en Hesíodo, ello se aprecia tanto en el nacimiento de Afrodita como en el mito de Zeus. Ambos son el resultado de una terrible violencia que provee la disímil valoración de dos realidades contrastadas. Coherente con ello, las doctrinas órfico-pitagóricas<sup>17</sup> advertirán en dicho "fondo", una estrecha relación de parentesco o simpatía que guardan las cosas entre sí, pero que lo mismo descarta su total acercamiento.

---

<sup>16</sup> Guthrie cita como ejemplos: al divino infante, Apolo, al romper las cintas áureas de los pañales que lo envuelven; de Ulises, al ser atado al mástil, se dice que son apretados los πείρατα en torno suyo; asimismo se menciona a Océano, río circular que ciñe la tierra y que es llamado "su πείραρ" en la *Ilíada*. Hesíodo, además, utiliza el mismo término para referir a los anillos dentro de los que la serpiente guarda las manzanas de oro de las Hespérides. De lo anterior, cabría suponer que πείραρ significó primero un vínculo material. Ya en el siglo V, sin embargo, no se usaba normalmente con ningún otro significado que no fuera el de "límite" en su más amplio espectro. Vid. Guthrie, W.K.C., *ibíd.*, pp. 51-52.

<sup>17</sup> El Orfismo remite a un tipo particular de religión mística al que Guthrie se refiere tácitamente como una "modificación" de los misterios dionisiacos e incluso, como una especie de dulcificación del dionisismo; esto es, mayormente afín con los cultos diurnos de la religión civilmente instituida. En todo caso, la figura de Orfeo presenta una multitud de elementos tanto apolíneos como dionisiacos. Vid., *ibíd.*, pp. 41 y ss.



Según lo establece Diógenes Laercio, Alejandro Polihistor en su exposición del pitagorismo, señala que tanto las plantas como los animales poseen vida [ζωή] pero no todos tienen alma [ψυχή]<sup>18</sup>. El sentido de un fondo originario, común a todas las formaciones, habrá de valorarse desde un sentido Olímpico; esto es, a partir del imperativo de conservación de una medida en particular o específico modo de vida [βίος] como un orden soberano [κόσμος].

En tanto vida organizada, este último demanda una conducta, un comportamiento tendiente a someter la violencia telúrica [ἔβρις]. En otras palabras, tendiente a distanciarse de ese fondo, lo que significa además, un dominio del cuerpo y de las pasiones. El imperativo demanda una ley y significa un impulso contrario a ese anhelo indeterminado. La ley se aprecia como una vida mejor, más "elevada" y ahora también, necesariamente in-material. De este modo es que el espíritu olímpico alcanzará los albores de la filosofía y todo ello, bajo la marca de un Dios en particular; el mismo que impone las proporciones y distancias que guardan las cosas unas con otras; un Dios civilizador y que establece una relación de tipo disyuntivo, "radial", frente a lo sagrado originario: Apolo.

A la Vida dispensadora de "medidas", se le opone el anhelo por conservar una "medida" en particular; un mundo, entendido como forma de vida superior y que, de hecho, en tanto contraria a la materialidad terrenal, llegará a sustentar los temas de la ascesis, la purificación y la inmortalidad del alma<sup>19</sup>. Todo ello además, consistente con una serie de prohibiciones, prácticas rituales y mágicas<sup>20</sup>. Si bien el sentido telúrico presenta en lo anterior su principal signo de decadencia, al mismo tiempo, trastocará al espíritu olímpico en beneficio de la colectividad<sup>21</sup>.

---

<sup>18</sup> En Homero, la ψυχή de la persona viviente constituye la vida animal que reside en ella; al decir de Jaeger (Vid. *Ibíd.*, pp. 78-80), no es en modo alguno personal. Homero usa frecuentemente la palabra en aneξión con las personas vivientes en el sentido de vida: λύθη ψυχή τε μένος τε II.5.296, etc.; ψυχή τε καὶ αἰών 16.453, cf. Od.9.523; θυμοῦ καὶ ψυχή II.11.334, Od. 21.154; λαυκανίην, ἴνα τε ψυχῆς ὤκιστος ὄλεθρος II.22.325; ψυχὰς παρθέμενοι poner en peligro sus vidas, Od.3.74,9.255; αἰεὶ ἔμην ψ. παραβαλλόμενος II.9.322; λίσσου' ὑπὲρ ψ. καὶ γούνων por tu vida, 22.338; y περὶ ψυχή relativo a salvar sus vidas, Od.9.423. En relación con el testimonio de Alejandro Polihistor, el alma se concibe como un fragmento desprendido (ἀτιό σπασμοί) del aithêr y lo caliente y lo frío; ella no termina con la muerte sino que es inmortal, porque es inmortal aquello de lo que se ha separado. Vid. Guthrie, W. K. C. *Historia de la filosofía griega*. Vol. 1. Trad. Alberto Medina Gonzáles, Gredos, Madrid, 1984, pp. 197-198.

<sup>19</sup> Vid. Vernant, J. P., *Mito y religión en la Grecia arcaica*, Editorial Ariel S.A., Barcelona, 2001. p. 54

<sup>20</sup> En lo que hace a las prohibiciones, específicamente la prohibición de comer habas o carne animal, todas las explicaciones tienen en común la idea de una circularidad de la vida. Así también, otro tipo de prohibiciones relativas al cuidado de las uñas, el cabello o ciertos objetos personales, se vincularían con una concepción mágica esencial, fundada en el parentesco universal o simpatía. Vid. Guthrie, W. K. C., *Ibíd.*, p. 176 y ss.

<sup>21</sup> Hacia fines del siglo VIII a. C., la πόλις griega deriva el poder a los ἀριστοι, sin embargo, la resistencia de las clases inferiores, paulatinamente, propiciaron la necesidad de una nueva forma de auto-gobierno, como es el caso de la democracia ateniense a fines del siglo VI a. C. Las reformas de Solón en 593 a. C., fueron claves en este sentido. En cualquier caso, el período arcaico se caracteriza por su alto grado de conflicto, siendo los más significativos, la primera y segunda guerra Misenia —respectivamente, entre el 750-730 a. C., y 640-620 a. C.—, la destrucción de Epidauro, la primera Guerra Sagrada en 595-585 a. C., la guerra de Tirinto a mediados del siglo VI a. C., la invasión de Samos por Esparta en el 529 a. C., y las Guerras de Arcadia. Del lado del arte, resulta además significativo que el período arcaico se caracterice por el predominio de las estatuas de tamaño real denominadas "Kouros" y "Kore".

Al decir de Marcel Detienne, hacia fines del siglo VI y como antípoda de los sofistas, este tipo de pensamiento acontecerá replegado en sí mismo<sup>22</sup>.

“Si los sofistas, como tipo de hombre y como representantes de una forma de pensamiento, son los hijos de la ciudad, y si pretenden esencialmente actuar sobre el otro en un marco político, los magos y los iniciados viven al margen de la ciudad sin aspirar más que a una transformación completamente interior”<sup>23</sup>

Aquel carácter escisional del surgir [φύσις] propicia un pensamiento de alternativa; esto es, un πόλεμος fundamental como necesidad. Así entonces y mientras que del lado de la ciudad aquel núcleo oscuro da lugar a la plena asunción de una naturaleza de la άπιστη y con ello, de la palabra como instrumento del poder; para las sectas filosófico-religiosas, el sentido [telúrico] de algo sagrado y nutricio, escindiré al iniciado del plano de soberanía impuesto por la tradición. Según Teresa Oñate, ya sea en Jenófanes de Colofón, en Parménides de Elea o en Heráclito de Éfeso, cuando la filosofía explicita este πόλεμος constitutivo contra los mitologemas convencionales [δόξαι], sólo pertenecientes al poder e indiferentes al pensar, establecerá la lucidez de la vigilia en torno a *no antropologizar*.

“[...] ni diseñar lo divino a imagen y semejanza del hombre, ni divinizar al hombre, ni, en cualquiera de sus vertientes, con-fundir (cerrar) la diferencia entre lo efímero –los fenómenos, los juicios, las creencias– y lo eterno que hay en ellos: las leyes que el pensar des-cubre como constancia y unitariedad de lo diverso en las mismas condiciones”<sup>24</sup>.

El sentido lo divino preponderante [Olímpico], tenderá a concebir aquel fondo oscuro y nutricio a la manera de un orden o "medida" superior a lo humano, lo que implica la necesidad de alcanzar una legalidad inmanente en oposición al μέτρον como *medida impuesta* [producida] arbitrariamente por el hombre ante la Vida; esto es, por los reyes y tiranos.

---

<sup>22</sup> Los testimonios que se tienen de literatura sagrada atribuida a Orfeo, permiten distinguir una tradición que se remonta por lo menos al siglo V a.C., fecha en que la remite Heródoto empero cita prácticas báquicas y órficas pero que serían en realidad, según Guthrie, egipcias y pitagóricas. Vid., Guthrie, W. K. C. *Orfeo y la religión griega.*, pp. 16 y ss.

<sup>23</sup> Vid. Detienne, Marcel., *ibíd.*, p. 187

<sup>24</sup> Vid. Oñate, Teresa., *El retorno griego de lo divino en la posmodernidad*. Aldebarán Ediciones, Madrid, 2000, pp. 89-92

El sentido telúrico, si bien pone en evidencia la impiedad de la religión civilmente instituida —aquello que Teresa Oñate denomina *la condición humano-mortal sobre lo divino*—, al mismo tiempo se verá afectado por el privilegio divino del orden y su direccionalidad. Lo primero, según los fragmentos de Jenófanes de Colofón<sup>25</sup>, se expresa como sigue:

### **I.2125**

Mas los mortales piensan  
que, cual ellos, los dioses se engendraron;  
que los dioses, cual ellos, voz y traza y sentidos poseen.

Pero si bueyes o leones manos tuvieran  
y pintar con ellas,  
y hacer las obras que los hombres hacen, caballos a caballos, bueyes a bueyes,  
pintaran parecidas ideas de los dioses;  
y darían a cuerpos de dioses formas tales  
que a las de ellos cobrarán semejanza.

Y lo mismo a través de sus intérpretes:

### **167 Fr. 14, Clemente, Strom. V109, 2<sup>26</sup>**

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

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

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

### **169 Fr. 15, Clemente, Strom. V 109, 3<sup>27</sup>**

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

---

<sup>25</sup> Vid. García Bacca, Juan David (ed.), *Los Presocráticos*, FCE, México, Segunda Edición, 1996. pp. 21-22.

<sup>26</sup> Kirk, G.S., Raven, J.E. y Schofield, M., *ibíd.*, p. 248.

<sup>27</sup> *ibíd.*, pp. 248-249

Frente a la tradición cívica, el sentido telúrico provee un imperativo de ley —Moira (Destino-Ley)<sup>28</sup>—, que se aúna al sentido de un orden a la base del surgir —Dikè (Justicia-Ley)— La compleja mixtura de dos sentidos radicalmente opuestos, hará que el énfasis relativo o la interacción respectiva se manifieste en la apertura de posibilidades, ya sean éstas de índole trágico-mistérico u órfico-mistérico principalmente. A partir de estas últimas, los anhelos de soberanía del mundo griego tenderán a consolidarse en un ámbito si bien no humano, tampoco plenamente afín con la materialidad terrenal. En menoscabo de ésta, la tradición filosófica hará de lo Sagrado un orden más propiamente fijo y distanciado a la manera de los dioses olímpicos; im-perecedero, a-temporal e in-material, pero también ingénito y en última instancia, no contradictorio.

Las dos condiciones de la helenidad ya destacadas por Jaeger —que lo divino está dentro del mundo y manifiesto en términos de ley<sup>29</sup>—, en cuanto tendientes a identificar a lo Sagrado con un κόσμος, propiciarán una búsqueda de causas, de relaciones y proporciones accesibles al entendimiento y en esencia, contrarias al misterio. Bajo tal perspectiva que anuncia con sus fines la muerte definitiva de una comunidad religiosa o de sentido, Aristóteles llegará a establecer un principio de "no contradicción" que terminará por remitir la filosofía a la lógica y todo ello, en menoscabo de un sentido más fundamentalmente trágico-mistérico; tal y como de hecho se manifiesta en algunos de los primeros pensadores. Directamente de Aristóteles y Simplicio se obtiene lo siguiente:

**18 (11 a 12) Aristóteles, Metafísica, I 3, 983b:** La mayoría de los que filosofaron por primera vez consideraron que los únicos principios de todas las cosas son de especie material (...) Debe de haber, pues, alguna naturaleza única o múltiple a partir de la cual se generan las demás cosas, conservándose ella... Tales, quien inició semejante filosofía, sostiene que es el agua (y por ello también manifestó que la tierra está sobre el agua)<sup>30</sup>.

---

<sup>28</sup> La Moira era un dominio del destino y de la muerte. El nombre significa, adjudicación o parte. Según Otto, es una forma femenina del nombre Μόρ que significa destino y muerte y que en Hesíodo (Teog. 211) aparece como nombre propio de un ser divino que, como la Moira misma, tiene a la noche por madre. Comienzo y fin, nacimiento y muerte son los grandes tiempos de estas Moiras y como tercero, el matrimonio. Vid. Otto, Walter., *Los Dioses de Grecia*, pp. 258 y 259.

<sup>29</sup> Vid., Jaeger, Werner., *ibíd.*, pp. 23 y ss. Ambas condiciones las hemos tratado de describir a la luz de dos órdenes: circular y lineal.

<sup>30</sup> Vid. *Los filósofos presocráticos*, Ed. Gredos, p 67

**19 (11 a 13) Simplicio, Física, 23, 21-29:** De los que mencionaron un principio único y en movimiento –a quienes con propiedad Aristóteles llama físicos–, unos dicen que el mismo es limitado, como el milesio Tales...<sup>31</sup>.

Puesto que para Aristóteles, un principio no puede ser contradictorio, el movimiento de la materia remite a la apariencia diferencial de una sustancialidad como principio y que resulta, en sí mismo, una finalidad y un fin [último]. Así interpretará el estagirita, el decir que *el alma está mezclada en el todo* y de lo cual, considera, los "físicos" habrían inferido incorrectamente un principio de orden material [contradictorio]; por ejemplo Tales, a quién la tradición atribuye la sentencia, *todo está lleno de dioses* [Πάντα πλήρη θεῶ]. Como lo distingue Walter Otto, Aristóteles parece haber deducido la idea de un *nutricio fundamental*, según el cual, el *agua* sería el *principio* de todas las cosas.

“Tales explica que el agua es origen de todos los seres y cosas, y Aristóteles supone que de la observación cabe deducir que todo lo nutricio es húmedo, que de lo húmedo surge el calor, y que las semillas de todas las criaturas vivas tienen una naturaleza húmeda; también opinan algunos que éste sería precisamente el sentido profundo de aquellas famosas frases de Homero”<sup>32</sup>.

En contraste con el estagirita, Tales de Mileto parece haber planteado un principio de resonancias eminentemente telúricas; esto es, una sustancia "material" en términos de fuerza divina que reúne a todo lo viviente en una sola y misma acción<sup>33</sup>. Según Aecio, Tales habría sido el primero en manifestar que “el alma es una naturaleza siempre en movimiento o que se mueve a sí misma”. Así entonces, “...la inteligencia del cosmos es dios, que el todo está animado y lleno de divinidades y que *a través de la humedad elemental se difunde una fuerza divina* que la mueve”<sup>34</sup>.

---

<sup>31</sup> *Ibíd.*, p. 69

<sup>32</sup> Otto, Walter F., *Dioniso*, p. 119

<sup>33</sup> Para Bernabé, "El alma (psyché) es para los griegos de la época fuente de la conciencia activa y de la vida, pero fundamentalmente de movimiento. De modo que sí el imán puede mover es que tiene alma, y sí objetos aparentemente inertes tienen vida (es decir alma) es que hay un algo vivo entreverado en la materia, que, en tanto que excede el ámbito del individuo, se denomina divino". Vid. Bernabé, Alberto. *Fragmentos Presocráticos. De Tales a Demócrito*. Alianza Editorial. Segunda Edición. Madrid. 2008., p. 47.

<sup>34</sup> Vid., *ibíd.*, pp. 70 y 71. Las cursivas son nuestras.

De esta manera, el agua habría sido el ἀρχή [lo Sagrado] para el filósofo de Mileto y como una *fuera divina vital* [φύσις] manifiesta en la diversidad de las cosas [βίος] que surgen y desaparecen. En estricto rigor, si bien ello no implica afirmar que Tales haya sido un pensador religioso, tampoco es factible descartar la relación de su pensamiento con un sentido mítico-religioso inherente a la racionalidad que se le atribuye<sup>35</sup>. En todo caso y si bien lo Sagrado comporta el sentido de una unidad plena y del orden material, al mismo tiempo se intenta dotar de claridad a aquello que, telúricamente, sólo remite a un abismal misterio. Antes que a un sentido religioso de la acción, el agua para Tales parece apuntar a la pregunta por un "qué" determinativo del sucederse.

En cambio, el pensamiento de Anaximandro no sólo se refiere tácitamente a lo divino [τό θεῖον]<sup>36</sup> sino que, a su modo, mantiene la base un misterio fundamental. La referencia a lo ἀπείρων en el lenguaje arcaico, remite a la substantivación del adjetivo neutro, presente en los poemas de Homero y de Hesíodo, para señalar una característica fundamental del origen-principio [lo Sagrado] de Tales<sup>37</sup>; esto es, como epíteto del mar y que, al igual que sucede con la tierra, sugiere la imposibilidad de recorrerlos por entero.

Así entonces, al referirse a τό ἀπείρων, Anaximandro habría de señalar a lo propiamente sagrado como ἀρχή, pero ya no bajo la forma de un elemento sino como principio-ley; es decir, como "unidad" en términos de "relación", a partir de la cual se plantea un "cómo" de su acontecer. De lo ἀπείρων además, se pueden distinguir dos acepciones estrechamente relacionadas: ἀπείρων [-πεῖρα] como ἄπειρος<sup>38</sup> traduce una especie de falta de experiencia, una suerte de ignorancia; y como substantivación del adjetivo ἀπείρων-ἄπειρος, la palabra señala más comúnmente una *falta de término*, tal y como sucede en Homero, donde aparece en relación con el mar [Ἑλλήσποντος... *Il.*24.545] y la tierra [ἐπ' ἀπείρονα γαῖαν; *Od.*1.98]; esto último, al igual que en Hesíodo [ἐπ' ἀπείρονα γαῖαν; *Teog.*187].

---

<sup>35</sup> Tal es el caso de Werner Jaeger, para quien la expresión de Tales sí bien compite con los mitos teológicos de la creación, "prescinde de toda expresión alegórica o mítica y su agua es una parte visible del mundo de la experiencia". Vid. *Ibidem*. Olof Gigón, quien sigue de Aristóteles, cita el hecho de que "[...] la tierra para Tales, está flotando 'como un trozo de madera', es, a todas luces, un resumen esquemático de ésta doctrina [...]. El mito lo ha interpretado con ayuda de Poseidón, sacudidor de la tierra. Tales ve la tierra como un barco y el terremoto es el cabeceo de este barco". Vid., *ibid.*, p. 51.

<sup>36</sup> Una referencia que, según Werner Jaeger, antes de Anaximandro no aparecería como tal y donde los predicados atribuidos a los dioses olímpicos pasarán a ser transferidos al origen. Vid., *ibid.*, p. 44.

<sup>37</sup> Para Olof Gigón, "En cualquier caso se trata, en Tales y Anaximandro, de una inundación de la tierra por el mar, y no de algo así como una transformación cualitativa del agua en tierra. Para Tales el mar es el origen, porque en el principio la tierra estaba totalmente cubierta por el mar". Vid., *ibid.*, p. 50.

<sup>38</sup> Vid., S.OT1088 (lyr.), Fr.266.

En Homero además, la palabra se encuentra en relación con δῆμος a la manera de *incontables personas* [ἐπὶ δ' ἔστανε δῆμος ἀπείρων; *Il.*24.776], con ὕπνος para hablar de un *sueño interminable* o profundo [ὕπνον δὲ θεὸς κατ' ἀπείρονα χεῦεν; *Od.*7.286] y en referencia a una situación "sin salida" o escape [ἄεσμοι ἀπείρονες *Od.*8.340]. Por último y entre otros matices<sup>39</sup>, es posible destacar de manera tardía, un sentido de *circularidad*<sup>40</sup>.

Si hacemos una visión global de las posibilidades que la palabra nos ofrece, antes que tratar de fijarla en una dirección específica, acontece una especie de ámbito envolvente del que no se puede escapar y que, en sí mismo, resulta in-escrutable e in-abarcable [cualitativa y cuantitativamente] y en consecuencia también, in-discernible; del que no se puede dar cuenta o razón. Τό ἀπείρων por consiguiente y antes que a un elemento en concreto, señalaría un ámbito in-determinado y que, en tanto origen [ἀρχή], sería también destino, por lo que en sí mismo comprendería a todo lo visible y de-terminado<sup>41</sup>. De este modo, fuertemente contrastado con πέρᾳ<sup>42</sup> como aquello de lo que sí es posible dar cuenta y razón, en Anaximandro, τό ἀπείρων parece remitir a la "unidad" propia de aquel. En este sentido adquieren relevancia los términos "ἐξ ὧν ... εἰς ταῦτα", cuyos pronombres en plural [ὧν y ταῦτα] se destacan frente al singular neutro [τό] de [lo] ἀπείρων. De ahí que pueda inferirse el sentido de una unidad in-determinada como relación [de contrarios] y cuya ambigüedad característica habría de constituir un indicio del pensar de Anaximandro.

---

<sup>39</sup> Vid., ἀπείρονα γῆς βάθη *Emp.*39, cf. 28; τῶν ἀλιθίων ἄ. γενέθλα *Simon.*5.6; δόξα *Pi.*P.2.64; κύκλος vasto concurso, *B.*8.30.

<sup>40</sup> Vid. δακτύλιος ἄ. *Ar.*Fr.250, cf. *IG*2.709.5, 11(2).161 B81 (Delos, iii d.C.); ἐν λόγῳ ἀπείρονα, en referencia a personas formando un círculo, *A.*Fr.379.

<sup>41</sup> Vid. Kirk, G.S., Raven, J.E. y Schofield, M. *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos*. Madrid, Gredos, 2a. Edición, cita 39, pp. 88-89. Lucas Soares lleva a cabo una exposición pormenorizada de las interpretaciones de τό ἀπείρων, donde además establece su proyección en la tragedia de Sófocles, hecho que para nosotros denota su sentido religioso. Vid. Soares, Lucas., *Anaximandro y la tragedia la proyección de su filosofía en la Antígona de Sófocles*. Editorial Biblos, Buenos Aires, 2002, 157 pp.

<sup>42</sup> Del jonio homérico se traduce habitualmente como límite, o también confines y fin. De esta forma, algunos interpretan que ἀπείρων sería el origen de todas las cosas sensibles, "definidas" o "limitadas", allende lo cual —los accidentes o la muerte—, subsistiría el elemento esencial. Las cosas tendrían un origen o punto de partida a la manera de un elemento común y permanente pero que no es algo "definido" o "limitado". En este sentido se interpreta un devenir de ἀπείρων a πέρᾳ que genera una deuda recíproca de uno al otro; al tornar algo de lo indefinido a lo definido hay una merma y deuda que se paga cuando algo pasa de lo definido a lo indefinido y viceversa; esto es, ἀπείρων-πέρᾳ-ἀπείρων. Ello sugiere la compensación de la pleonexia de las cosas (cuando ἀπείρων ha cedido demasiado a "peras" ésta regresa el "excedente" para mantener la "armonía"). Una compensación eterna (o "legalidad" universal de la naturaleza) que se realiza en la totalidad de los seres. El mundo, siguiendo la interpretación de Jaeger, parece revelarse como un cosmos, como una comunidad de cosas sujeta a orden y justicia; un acaecer natural gobernado por la eterna δίκη. Cf., *ibidem*.

Las cosas conjugan "entre sí" una relación "principio-fin-principio"; esto es, son perecederas pero más esencialmente aún, yacen confrontadas [entre sí] con un "término" o "fin" que les resulta propio [πέρας] y en esta medida, "común". De ellas además se dice que surgen en falta, en una in-justicia [ἀδικίας] inherente a la relación que establecen [ἐξ ὧν ... εἰς ταῦτα] y que las hace tender a la consumación de dicho término o "fin". Lo ἀπείρων, en virtud de su "negatividad" característica [ἀ-]<sup>43</sup>, pareciera sustentar dicha "falta" a la manera de un transcurso en donde ese "fin-término" común [πέρας] no se alcanza jamás y así resulta entonces, un incesante comienzo de lo mismo.

Semejante "negatividad" [ἀ-] si bien recibe los calificativos de in-mortal e in-destructible [Fr. 3], eterno y que nunca envejece [Fr. 2] que lo identifican con lo divino, su sentido resulta drásticamente distinto si se le considera desde la eternidad telúrica de la Vida, antes que desde la direccionalidad Olímpica; esto es, desde la circularidad horizontal-diametral antes que desde la distancia radial o jerarquía vertical del orden celeste. Así entonces y desde un sentido circular telúrico, la "falta" inherente a lo finito y limitado es propiamente de fin, lo que impone una condición de comienzo incesante. El decir que *τό ἀπείρων todo lo abarca y todo lo gobierna*<sup>44</sup>, la falta termina por asumirse como un "límite" [fin-término] que es fundamento eternamente inicial de lo finito-limitado o condición propia de los pares. Lo "indeterminado" entonces, resulta un movimiento abismal o eterno "momento circular".

No es extraño por lo tanto que algunos como Soares adviertan una estrecha relación entre el pensamiento de Anaximandro y la tragedia, pues ambos compartirían el sentido de una falta como condición de principio y que ahora, nos permite ofrecer una interpretación a la única sentencia atribuida de manera textual a Anaximandro: ἐξ ὧν δέ ἢ γένεσις ἐστι τοῖς οὔσι καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τό κρεῶν διδόναι γάρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσις ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν [entre las cosas que surgen y se destruyen, justicia y retribución sucede por necesidad en virtud de su injusticia recíproca, según el arreglo del tiempo]. El "donde" del surgen y se destruyen no señalaría un "lugar" a la manera de un "algo", sino a la unidad misma de la acción [relación] en que lo Sagrado se manifiesta siempre inicialmente [ἀ-πέρας]; eso es, como una acción intensiva y contradictoria. Ese "fin-término" [común] despedido a la reflexividad de los contrarios hace de cada cosa, en tanto finita-limitada [πέρας], un impulso fundamentalmente in-determinado.

---

<sup>43</sup> A este respecto y para Bernabé: "En todo caso, se trata de un vocablo carente de identificación positiva, que se refiere a algo 'que no se parece a nada de lo que conocemos', falto de una identificación en términos concretos". *Vid., ibíd.*, p. 51.

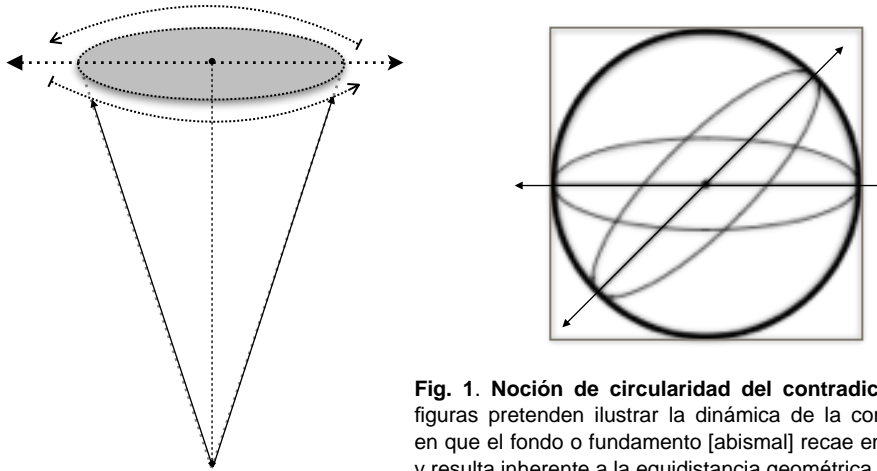
<sup>44</sup> Literalmente "pilota". *Vid., ibíd.*, p. 52



En otras palabras, se trata del pleno acontecer de lo Sagrado como una "falta" común [ἀ-] a lo finito [πέρας] y que, en cuanto tal, se manifiesta como Límite. La falta señala entonces el lugar [ἀ-, no-] *en o desde el cual, las cosas [-πεῖρα]* surgen *necesaria y respectivamente dispuestas unas respecto a las otras; confrontadas entre sí y en torno de aquello que les es propio y en esta medida, común: el Límite*. Siendo de este modo carentes, las cosas permiten distinguir en el Fin, en la finitud radical, la unidad del espacio-tiempo como una acción intensiva [integradora]. Tendientes por su propia esencia a consumir dicha falta, unidas en torno al Fin como el Límite, las cosas manifiestan en la in-justicia [ἀδικίας] una necesidad inefable y que, en la tragedia —según veíamos—, posee un sentido pleno: es la condición misma de ser de una totalidad.

A partir de lo anterior, Anaximandro habría afirmado aquella misma unidad indeterminada cuyo sentido, Hesíodo y el Olimpismo en general habrían sometido al arreglo de un orden, "medida" o legalidad. Los opuestos, en cambio, confinados al espacio-tiempo intensivo, circular, de una tensión diametral en torno al "fin-término" común, tácitamente se precipitan el uno al otro y juntos, en torno a un centro incandescente [inicial] que traza una especie de *tubo de torbellino* [Fr. 4], *columna* [de piedra] o cilindro en expansión diametral cuyo vórtice dispone a la tierra en el círculo central; coincidente además con el sentido de ese ámbito trágico-dionisiaco.

Una vez señalado de este modo su "fundamento" a-bismal [ἀπειρων], el entendimiento quedará circunscrito a un ámbito del que sólo puede dar cuenta del cómo dicha "falta" [de Fin] conjuga una totalidad [finita-limitada]. Así entonces, la "unidad" propiamente dicha de lo "finito-limitado" [πέρας] literalmente traza un ámbito *del que no se puede escapar* [ἀπειρων]. Si bien para Hesíodo dicha unidad de la acción caracteriza el dominio cósmico de Eros, para Anaximandro, lo mismo resulta una necesidad inefable [κατά τό κρεών]. La palabra δίκη, por lo tanto, habría de referir el cumplimiento, la consumación de dicha necesidad en el orden de su manifestación [diferencial]; es decir, desde la respectividad cerrada del arreglo espacial-temporal de las cosas [πέρας] y donde éstas, tienden a la consumación de una finitud siempre inicial. La *falta esencial* [ἀδικίας] como destino [μοῖρα] impone la finitud [limitación] en términos de ley [δίκη]. La armonía tensional como necesidad-justicia [μοῖρα-δίκη] vuelve a la "errancia" una condición fundamentalmente inefable.



**Fig. 1. Noción de circularidad del contradictorio.** Las figuras pretenden ilustrar la dinámica de la contradicción en que el fondo o fundamento [abismal] recae en el núcleo y resulta inherente a la equidistancia geométrica.

Nietzsche —lo mismo que Rodhe— si bien habría interpretado lo anterior como una penosa fatalidad, la misma de algún modo le sugiere “la convicción de un mundo metafísicamente verdadero, el único existente, en contraposición al mundo físico del devenir y del perecer”<sup>45</sup>. Sí bien se trata de una "unidad" que el mismo Nietzsche reconoce como *negativa*, igualmente termina distinguiéndola como trascendente:

"Anaximandro precisa de una unidad trascendente que sólo puede ser caracterizada negativamente: τὸ ἀπειρον, algo de lo que no puede darse ningún predicado del mundo existente, algo como la “cosa en sí”. En este sentido, el individuo, que se desprende del Ἀπειρον, debe finalmente regresar al mismo, según el orden del tiempo κατὰ τὴν κρόνου τάξιν: Sólo para este mundo individual existe el tiempo; el Ἀπειρον [indeterminado] mismo es intemporal. Una visión del mundo enormemente seria: ¡todo lo que deviene y perece sufre una pena, debe pagar una τίσις y δίκη τῆς ἀδικίας [culpa y justicia por la injusticia] ¡Cómo puede perecer algo que tiene un sentido de ser! Ahora bien, nosotros vemos que todo perece: por lo tanto, todo es injusto”<sup>46</sup>.

<sup>45</sup> Nietzsche, Friedrich. *Los filósofos preplatónicos*. Trad. F. Ballesteros Balbastro, Editorial Trotta, Madrid, 2003, p. 54

<sup>46</sup> *Ibíd.*, p. 49.

Este acento que parece tener en perspectiva la confrontación de Nietzsche con la visión cristiano-shopenhaueriana del mundo<sup>47</sup>, pasa por alto no sólo la cercanía entre Anaximandro y Heráclito, sino el propio vínculo que, vía este último, presenta Nietzsche con el físico de Mileto. Lo ἀπείρων en todo caso y antes que trascendente, sería lo eterno del espacio-tiempo como contra-oscilación o tensión diametral que hace de todo cuanto es finito-limitado, la manifestación diferencial de una falta [ἀ-] de "fin" [πέρας] o eterna inicialidad. Lo presente, de este modo *encerrado en sí mismo*, necesariamente falla [ψευδής]; necesariamente está [siendo] en falta. La respectividad afirma una condición que deja como fundamento o "unidad", una relación indeterminada o abismal.

De manera semejante, según vimos en el capítulo anterior, el principio para Nietzsche recae en la manifestación de una finitud manifiesta como *juego tensional*. En palabras de Pedro Cerezo, para Nietzsche: "El tiempo queda encadenado en cada instante/creación, 'toda verdad es curva, el tiempo mismo es un círculo' (VI/1: 196; AHZ, 226), de modo tal que la voluntad creadora, cuando quiere en el instante, arrastra consigo toda la eternidad"<sup>48</sup>. Aquello que vincula a Nietzsche con Anaximandro y Heráclito, recae en la ausencia de una direccionalidad que afirme la claridad y unicidad de un fin último. Antes bien, la afirmación remite a la dualidad in-determinada en que la circularidad resulta un fin en sí mismo y como un eterna inicialidad. Hay una fundamental carencia de cielo, de referente último o eternidad fija e inmóvil, ya sea ésta del orden trascendente o trascendental.

La "unidad" así establecida, marca un cierre ontológico que eslabona estrechamente a todos los elementos sin referencia a ninguna "otra cosa" más que a ellos mismos y a su "falta" común; a la di-ferencia como espacio o condición de su respectiva singularidad y unicidad; una violencia creadora-destructora que los hace ser, en sí mismos, un "límite" constantemente despedido, diferido e in-determinado.

---

<sup>47</sup> Al decir de Gilles Deleuze: "Que haya sufrimiento en la vida, significa, para el cristianismo, en primer lugar, que la vida no es justa, que es incluso esencialmente injusta, que paga por el sufrimiento una injusticia esencial: ya que sufre es culpable. Después, significa que debe ser justificada, es decir redimida de su injusticia o salvada, por este mismo sufrimiento que la acusaba hace un momento: debe sufrir ya que es culpable". En esta medida, la "manía cristiana" se opone a la manía dionisiaca, al igual que su laceración y su resurrección. Hay dos clases de sufrimiento y de sufriente: los que sufren por la superabundancia y hacen del sufrimiento una afirmación sin posibilidad de sustracción y los que sufren por un empobrecimiento de vida y hacen de la embriaguez una convulsión y del sufrimiento un medio para acusar y contradecir a la vida. Esto último involucra la idea de un salvador: "no existe salvador más hermoso que el que es a la vez verdugo, víctima y consolador, la santísima Trinidad, el prodigioso sueño de la mala conciencia" Vid., Deleuze, Gilles., *Nietzsche y la filosofía*. Trad. Carmen Artal, Anagrama, Séptima Edición, 2002, p. 26-28.

<sup>48</sup> Cerezo Galán, Pedro., "La Cuestión del Nihilismo. La Confrontación Heidegger/Nietzsche", en L. Sáez, J. de la Higuera & J.F. Zúñiga (Eds.) *Pensar la Nada. Ensayos Sobre Filosofía y Nihilismo*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2007, p. 236.

Para Heráclito de Éfeso, este pensamiento despliega su peculiar sentido [dualidad] como el acontecer de una alteridad que "cerrando" se [en-]cierra; que consumando se consume: *la naturaleza primordial prefiere esconderse; la armonía oculta es más poderosa que la manifiesta*; y desde luego, *la unidad, la única sabiduría, quiere y no quiere ser denominada con el nombre de Zeus*. Digamos ahora también, según lo visto hasta aquí, *es y no es una ley; es y no es, un orden o medida*. El enigma, extendido a concepto cósmico por Heráclito, se presenta como una manifestación de lo oculto<sup>49</sup>, pero que antes que un mero contraste de opuestos, intuye el fundamento [ἀρχή] como principio de relación que conjuga una armonía [tensional] y así resulta, ley de lo múltiple.

Coherente con lo anterior y según el análisis de Colli<sup>50</sup>, Heráclito habría de atribuir a la multiplicidad un valor real [Cf. Fr. 1 & 7] sustentado en una unidad siempre *difer-ente* [Cf. Fr. 107]. Las distinciones sensoriales [por ejemplo, distintas aguas] remiten a una *unidad* constantemente renovada, en contraste con una apariencia rígida y monótona. Este "pluralismo" se vincula estrechamente con la terminología misteriosa vía el fragmento 125, en el que Colli además, advierte la estrecha relación entre el pensador de Éfeso y Anaximandro: *Καὶ ὁ κυκεῶν δίσταται <μὴ> κινούμενος*» [también el *kikeón* se *des-compone*, si no es agitado]. Al detenerse, el elemento [κυκεῶν] alcanza propia o respectivamente su "fin"; cesa un arreglo pero que manifiesta a lo inicial. La *des-composición* evidencia la relación en que el *kikeón* esencia en cuanto tal. Para Colli resulta natural pensar en Anaximandro:

"[...] de hecho, además del *αἰδῖος κίνησις*, <movimiento eterno> (B1, 17), que encuentra su correspondencia en el *κινούμενος* <agitado> de este fragmento, se puede constatar en <se descompone> el mismo pluralismo radical de Anaximandro [Frag. 1] donde la realidad primordial queda *circunscrita* vía la expresión *ἐξ ὧν... εἰς ταῦτα*, <las cosas fuera de las cuales [tiene lugar el nacimiento de las cosas que son] son aquellas hacia las que [se desarrolla también la ruina, según lo que debe ser]>. En el frag. 125, el movimiento es algo accidental que muestra cuando cesa, los elementos que están en la base de la realidad"<sup>51</sup>.

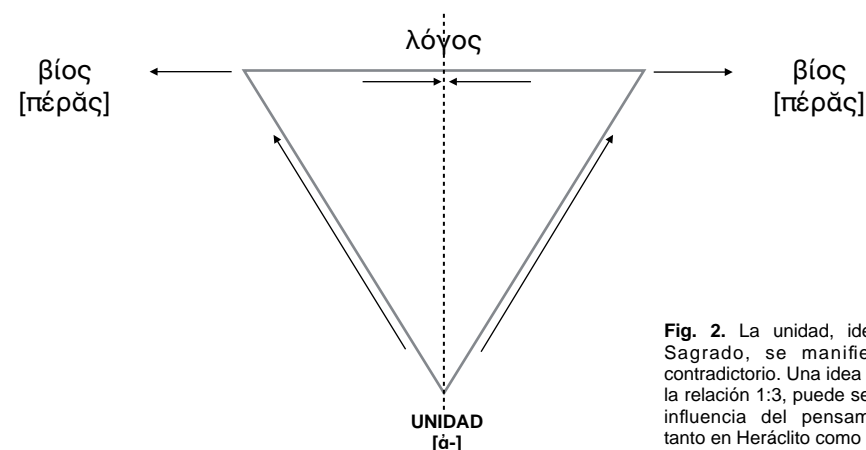
---

<sup>49</sup> Vid. Colli, Giorgio, *La sabiduría griega* Vol. III, Trad. Dionisio Mínguez, Editorial Trotta, Tercera Edición, Madrid, 2008. pp. 176 y ss.

<sup>50</sup> Vid. Colli, Giorgio, *La naturaleza ama esconderse*, Trad. Miguel Morey, Ed. Sexto Piso, México, 2009. pp. 183-203.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 187.

Por lo anterior, una gran experiencia es condición necesaria pero no suficiente para el pensador. Heráclito se declara ávido de experiencia pero, al mismo tiempo, desdeña a los hombres meramente experimentados así como a los poetas, quienes se demoran en esa misma posición. Colli asume que el γινώσκουσιν [Fr. 17] debiera tener por significado *el conocimiento verdadero de las cosas por su esencia*<sup>52</sup>. El error [ψευδής], en tanto inherente a la experiencia sensible, denotaría la ausencia de cualquier fondo como realidad única y distinta. Se trata, de nueva cuenta, de un mundo "sin cielo"; algo *en-cerrado en sí mismo* y donde la finitud indica una falta esencial de fin [último] o de medida única como fundamento. La realidad no es, en modo alguno, algo acabado o *de-terminado* sino *lo Sagrado [siendo] constantemente despedido en la respectividad de los contrarios* [despedazado].



**Fig. 2.** La unidad, identificada con lo Sagrado, se manifiesta en el par contradictorio. Una idea que si se destaca la relación 1:3, puede señalar el rango de influencia del pensamiento pitagórico tanto en Heráclito como en Anaximandro.

Las individualidades concretas y acentuadas en su singularidad como πόλεμος, revelarían en la falta, precisamente, una relación profunda (Fr. 53). Πόλεμος no explica ni el "qué" ni el "por qué" sino *el cómo de ese acontecer de lo Sagrado*. Como πόλεμος se *de-vela*, se *des-cubre* [ἀλήθεια] la unidad del surgir [φύσις] y que gobierna como *un creador*: πάντων δὲ βασιλεύς, καὶ τοὺς μὲν θεοὺς ἔδειξε τοὺς δὲ ἀνθρώπους [de todas las cosas rey; a los unos revela como dioses, a los otros, en cambio, como hombres].

A dicho πόλεμος le es inherente como "ley", una relación que [re]une y hace a las individualidades, contrarios propiamente dichos [alteridad] tal y como si se tratara de un hilo en tensión: λόγος. El surgir constante patentiza un imperativo de ley cuya unidad característica —Eros para Hesíodo—, otorga a cada cosa su respectivo ser. Lo Sagrado deviene, antes que Zeus, una respectividad siempre inicial.

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 190.

Así entonces, resurgente como Dionysos. Si se piensa en la figura del arco, los opuestos se conjugan "en" la tensión del hilo; esto es, en la acción-relación que es λόγος. La escisión constante [πόλεμος] indica la [re]unión en sí estante [Eros-λόγος] de lo Sagrado que de ese modo en-cierra y no tiene otro lugar más que el círculo de su despedazamiento; es una falta, una ausencia, pues continuamente resulta despedido, escindido, di-ferente y así, inicialmente afirmado como un "todo" en cada parte.

El tratamiento de este "entre" como la acción-relación [Eros-λόγος] que difiere-escinde [πόλεμος] se expone del modo más diverso a través de los fragmentos del efesio y no sólo desde sus figuras narrativas, sino en la sintaxis de las sentencias. Así parece distinguirlo Daniel W. Graham quien, por ejemplo, en alusión al fragmento B12 [ποταμοῖσι τοῖσιν αὐτοῖσιν ἔμβαινουσιν ἕτερα καὶ ἕτερα ὕδατα ἐπιρρει] asume:

*This complex fabric of sounds and meanings combines the tropes of chiasmus, homoteleuton, alliteration, and some other, uniquely Heraclitean effects. The primary sense is that different waters flow past those who ford rivers. The crucial corrective to ancient readings is that the rivers are stipulated to be the same. Although, the waters are constantly changing, the rivers retain their identity. Consequently, it is not true to say that one cannot step twice into the same rivers [...]. Indeed, he probably means to imply a stronger insight, namely that if the waters were not changing, there would be no rivers [...]. Heraclitus's sentence is syntactically ambiguous. On another reading, 'On the same people stepping into rivers, other and other waters flow'. Here the focus is on the travelers fording the stream<sup>53</sup>.*

No habría una sola lectura sino muchas y todas ellas, básicamente equi-valentes. Más aún, lo relevante recae en la sintaxis que nos hace notar Graham, pues Heráclito habría colocado las palabras para "lo mismo" directamente entre "ríos" y "quienes se encuentran en" y lo habría hecho de tal manera que la morfología de las palabras también es la misma<sup>54</sup>. La sintaxis del pensador de Éfeso habría de destacar el "entre" como la instancia en que se conjugan y propiamente "son" [siendo] cada una de las partes [difer-entes] que aparecen confrontadas entre sí.

---

<sup>53</sup> Graham W. Daniel., "Representation and Knowledge in a World of Change", en Hülsz Piccone Enrique (ed.), *Nuevos Ensayos Sobre Heráclito. Actas del Segundo Symposium Heracliteum*, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México, 2009, pp. 85-86.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 86.

De manera semejante, Catherine Osborne establece, en virtud de la primera parte del fragmento B5 [de Aristocritus, *Theosofia*, 68 y Origen, contra Celsum, VII, 62 entre otros]: καθαίρονται δ' ἄλλως αἵματι μαινόμενοι οἶον εἴ τις εἰς πηλὸν ἐμβὰς πηλῷ ἀπονίζοιτο. μαίνεσθαι δ' ἂν δοκοίη, εἴ τις αὐτὸν ἀνθρώπων ἐπιφράσαιτο οὕτω ποιέοντα. καὶ τοῖς ἀγάλασι δὲ τουτέοισιν εὐχονται, ὀκοῖον εἴ τις δόμοισι λεσχηνεύοιτο (οὐ τι γινώσκων θεοῦς οὐδ' ἥρωας οἴτινές εἰσι).

*Hence we shall read ἄλλως as 'differently' if we see it from the religious point of view (the purification works in a different way), and as 'pointlessly' if we see it from the human point of view (the purification is no use at all). The word itself changes its significance depending on the context or viewpoint of the reader, just as the rite of purification changes its significance when viewed as a sacred rite, or as a secular attempt at hygiene. Heraclitus implies that it is not insane for god to claim to cleanse us of the taint of blood that way, though the same claim from a human would be mad<sup>55</sup>.*

Aunado a la segunda parte del fragmento, los paralelismos [purificación/higiene, orar/hablar] se destacan en su diferencia; esto es, "respectivamente a" o según la relación que los define en términos de ley. Ambos sentidos, el divino y el humano en su mutua exclusión [πόλεμος], afirman una relación [sentido dual] que hace de cada cual "uno", único y lo mismo [múltiple]. "Uno" resulta entonces siempre lo uno y distinto. Ello supone un "habitar" respectivo [ἕθος], tal y como se aprecia en B15, donde la procesión y el canto del himno significan "uno" [lo mismo] siendo radicalmente "otro"; es decir, un honor y una vergüenza:

### 19. Fr. 50 (B 15 D. –K.)

εἰ μὴ γὰρ Διονύσω πομπήν  
ἐποιοῦντο καὶ ὕμνον ᾄσμα αἰδοίοισιν  
ἀναιδέστατα εἶργασται ἂν ωὔτως δὲ Ἰαίδης  
καὶ Διόνυσος, ὅτεω μαίνονται καὶ  
ληναιζουσιν

---

<sup>55</sup> Vid. Osborne, Catherine., "Heraclitus" Chapter 3. En C.C. W. Taylor (Editor) *Routledge History of Philosophy*. Volume I., published in the Taylor & Francis e-Library, 2005, p. 83

Esta "unidad" [ωὐτὸς δὲ Ἄϊδης καὶ Διόνυσος] no habitual en el mundo religioso Olímpico, destaca el carácter circular de la ley [relación] y que, tal como pudimos apreciar, habría de compensar la direccionalidad Olímpica de sentido [vida-muerte, principio-fin, verdad-mentira]. Así entonces, en la medida en que ambos dioses son cada cual distintos, manifiestan a lo fundamentalmente "Uno" según diferentes impulsos que conjugan una misma acción [relación]. Para Bernabé: "Se podría formular la misma idea diciendo que la línea de la circunferencia no tiene ni principio ni fin, o diciendo que cualquier punto tomado aleatoriamente puede ser considerado principio, pero cuando la línea se termina de trazar, se llega de nuevo al punto inicial, que es compartido por el punto de partida, esto es, el mismo"<sup>56</sup>. Una idea que se habría expresado de manera muy semejante en Parménides.

**20. Fr. 34 (B 103 D. –K.)**

ξυνὸν γὰρ ἀρχὴ καὶ πέρας ἐπὶ κύκλου περιφερείας

Indistinto es principio y fin en el contorno de un círculo.

Cada punto de la circunferencia, confrontado siempre diametralmente, manifiesta a un centro siempre inicial y en esta medida, absolutamente singular y único; un mismo camino que no obstante "uno" resulta múltiple [dual]; dos cosas son "uno" y *lo mismo* [otro].

**17. Fr. 33 (B 60 D. –K.)**

ὁδὸς ἄνω κάτω μία ὡυτὴ

Camino arriba y abajo, uno y el mismo.

Para Catherine Osborne:

*Heraclitus tells us that two things are 'one and the same': not only the road up and the road down, but also day and night and the beginning and the end of a circle. In none of these cases do we have to suppose that because two things are 'one and the same' they must demand the same response. We approach the uphill struggle differently from the same road taken as a downhill stroll, and what we do at night differs from what we do in the day, however much it simply depends on whether the sun is in our part of the sky whether the same hours are night or day. Heraclitus' point is rather that, as he claims in B51, things can differ while agreeing with themselves: something that is*

---

<sup>56</sup> Vid. Bernabé, Alberto. "Expresiones polares en Heráclito", en Hülsz Piccone Enrique (ed.), *ibid.*, p. 124.



*fundamentally the same is viewed under different aspects (as day and night, as up or down) and consequently merits and receives different responses appropriate to each*<sup>57</sup>.

La consabida ambigüedad heraclíteica también se puede apreciar, como lo ha hecho Alberto Bernabé, mediante el estudio de las denominadas "expresiones polares" y que no suelen significar más que "todos" o en su forma negativa "nadie" o "nada". Bernabé hace notar la forma en que ambos polos conjugan [respectivamente] una unidad característica; esto es, en donde el polo A y el polo B de la expresión no se suman simplemente para formar un todo, sino donde ambos descubren una unidad "distinta" a la suma de sus partes.

Ello habría de señalar el modo en que lo sagrado [Uno] es inherente al mundo [πόλεμος]; siendo violenta [βία] y constantemente di-ferido [despedido] y no obstante, en *la misma medida* [re]unido, [re]naciente y cuyo modelo central es precisamente el fuego<sup>58</sup>. El tratamiento singularmente religioso de este "entre" puede advertirse, a partir del análisis de Bernabé, mediante la similitud que guardan los pares contradictorios del efesio con las láminas de hueso de Olbia del siglo V a. C., y una laminilla áurea del siglo IV de Pelinna. Si bien ambos son documentos posteriores a Heráclito, para Bernabé, vendrían a reflejar un movimiento religioso muy probablemente anterior. Para el primer caso, los opuestos se asocian con una divinidad en concreto: Dionysos.

### **13c. Lámina de hueso de Olbia.**

Βίος θάνατος βίος | ἀλήθεια | Διό(νυσος) | 'Ορφικοί  
Vida-Muerte-Vida | Verdad | Dio(nysos) | Órficos

### **14a. Lámina de Hueso de Olbia (V a.C.) (94a. Dubois= OF 463).**

εἰρήνη πόλεμος  
ἀλήθεια ψεῦδος  
Διόν (υσος)

.....  
Paz Guerra  
Verdad Mentira  
Dion (ysos)

<sup>57</sup> Vid. Osborne, Catherine. *ibíd.*, pp. 85-86.

<sup>58</sup> Vid. Bernabé Alberto, "Expresiones Polares en Heráclito", en *ibíd.*, pp. 119 y ss.

La contradicción de dos arreglos —paz-guerra y verdad-mentira— converge en la unidad [diferente] del Dios. Bernabé además, cita los ejemplos en que se presenta una inversión de los polos semejante a la del efesio; frases en las que se afirma que el polo A es en realidad el polo B y viceversa:

**13d. Laminilla de Oro de Pelinna (IV a.C.) = OF 485**

νῦν ἔθανες καὶ νῦν ἐγένου, τρισόλβιε ἄματι τῶιδε

Acabas de morir y acabas de nacer, tres veces venturoso, en este día.

**13e. Laminilla de Oro de Turios (IV a.C.) = OF 487.4**

θεός ἐγένου ἐξ ἀνθρώπου

Dios has nacido, de hombre que eras.

Morir y nacer son "lo mismo" en cuanto "cada uno" es radicalmente "otro"; es decir, cada cosa afirma desde sí a la unidad en cuya relación [negativa] propiamente se "es". En Heráclito, la inversión de los polos se muestra como sigue:

**13. Fr. 47 (B 62 D.-K.)**

ἀθάνατοι θνητοί, θνητοί ἀθάνατοι

ζῶντες τὸν ἐκείνον θάνατον

τὸν δὲ ἐκείνον βίον τεθνεῶτες

.....  
Inmortales mortales; mortales inmortales

Viviendo unos la muerte de aquellos

La vida de aquellos muriendo otros.

Una vez más, señala Bernabé, Heráclito no afirma que unos y otros sean iguales sino que, en la realidad, los inmortales "son" frente a los mortales que "son" en relación con los inmortales. De los primeros [ἀθάνατοι] se afirma lo contradictorio para luego focalizar el contrario en afirmación del contradictorio. Ello viene a suponer un paralelismo de ζῶντες con ἀθάνατοι y de τεθνεῶτες con θνητοί; un recurso que habría sido utilizado como referencia a la condición de los seres; esto es, como lo uno siempre otro. Si recordamos nuestra exposición previa, ello des-cubre a una unidad profundamente contrastada [βίος-θάνατος-βίος] y que ahora parece advertida y problematizada en sí misma.

#### 14. Fr. 77 (B 67 D.-K.)

ὁ θεός  
ἡμέρε εὐφρόνη<sup>59</sup>, χειμών θέρος  
πόλεμος εἰρήνη<sup>60</sup>, κόρος λιμός  
ἀλλοιοῦται δὲ ὄκωσπερ <πῦρ>  
<ὄς> ὀπτόαν συμμιγῆι θυώμασι  
ὀνόμαζεται καθ ἡδονὴν ἐκάστου

.....

Dios:

Día-Noche, Invierno-Verano  
Guerra-Paz, Hartura-Hambre  
Pero se torna otro cada vez al igual que el fuego,  
Que cuando se mezcla con las maderas perfumadas,  
Se llama según el gusto de cada uno.

#### 15. Fr. 25 (B10 D.-K.)

συλλάψεις  
ὄλα καὶ οὐχ ὄλα  
σινφερόμενον διαφερόμενον  
συνᾶιδον διᾶιδον  
ἐκ πάντων ἓν καὶ ἐξ ἑνὸς πάντα

.....

Conexiones,  
Totalidades-No totalidades,  
Convergente-Divergente,  
Consonante-Disonante;  
De todas las cosas, una sola,  
Y de una sola, todas.

---

<sup>59</sup> La expresión ἡ εὐφρόνη (εὐφρων) traduce un momento agradable como eufemismo para la noche (νύξ) tal como se aprecia en Hes.Op.560, Pi.N.7.3, etc.: así como en la prosa tardía y que además de Heráclito puede verse en Hdt.7.12, 56, entre otros.

<sup>60</sup> Vid. Supra., 14a. Lámina de Hueso de Olbia (V a.C.) (94a. Dubois= OF 463).

Lo propiamente divino [ὁ θεός] recae, antes que en la figura distante de unos dioses, en las conexiones [συλλάψεις] que hacen de ellos como de cada cosa, una totalidad "no total"; un orden o arreglo [κόσμος] que convergiendo-diverge y divergiendo-converge. Así entonces, todo-**uno**-todo, cuyo centro como límite, pone "en común" a una totalidad en perpetuo contraste.

Ya no los Dioses sino lo Sagrado mismo, acontece en esa totalidad como su "unidad" en términos ley y que es, una relación de contrarios [λόγος]. En última instancia, una misma acción intensiva que gobierna el día, las estaciones, los conflictos y la paz; siempre como el fuego —pero no como el elemento sino como su modelo—, uno y lo otro, uno y muchos, como también una y diferente es la madera que se quemaba de una vez.

Lo "uno", en conclusión, afirma la respectividad en términos de ley. La aparente "identidad" de las cosas es, en realidad, una tensión armónica de opuestos [λόγος]. La apariencia unitaria es el resultado de una acción que "media" [gobierna] otorgando la "medida" a lo diferente. En términos de armonía, lo anterior nos advierte de inmediato de un vínculo estrecho con los postulados pitagóricos<sup>61</sup>. Especialmente significativa a este respecto es la llamada *tetractys*, compuesta por la suma de los cuatro primeros enteros y que se presenta gráficamente como sigue<sup>62</sup>:

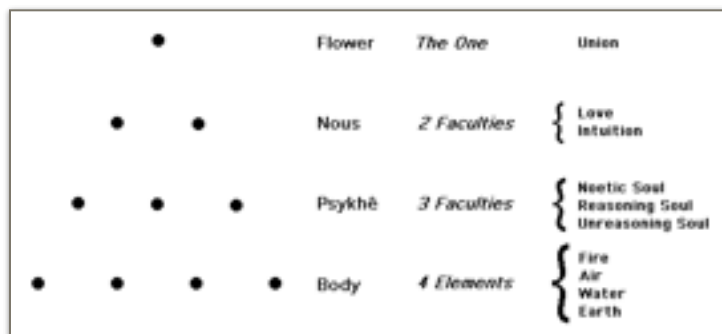


Fig. 3

<sup>61</sup> Los propósitos básicos de los primeros pitagóricos, según lo asienta Bernabé, recaen en la contemplación (θεωρία), concebida como búsqueda de la verdad (N.6), la concepción del universo como un cosmos, es decir, como un conjunto armónico y ordenado, y la búsqueda de la purificación (καθαρσις), especialmente por medio de la música (N.7). Vid. Bernabé, Alberto., *Los filósofos presocráticos.*, p. 72.

<sup>62</sup> Opsopaus, John., *A Summary of Pythagorean Theology, Part V: Theurgy.* en <http://web.eecs.utk.edu/~mclennan/BA/ETP/V.html>. Seguido de Aristóteles, los principios básicos de esta teoría eran la ecuación de las cosas con los números y el dualismo. Los números serían unidades con magnitud corpórea y por lo tanto, configuran el mundo de forma material. Vid. Bernabé, Alberto., *ibíd.*, p. 73

Para explicar la forma en que de los números se generan las cosas, los pitagóricos habrían recurrido a una visión dualista de la realidad, basada en una serie de contrarios básicos y referidos a ámbitos distintos: limitado/ilimitado, impar/par, etc. Sin embargo, lo impar [1:3:5:7] en cuanto finito-limitado resultaba “bueno” y lo par [2:4:6:8] siendo infinito-ilimitado resultaba "malo". Así lo ilustra la adición de los gnómones [figura 4] donde la figura de la izquierda [impar] permanece simétrica por más que se amplíe, mientras que la figura de la derecha [par] se mantiene cada vez diferente y asimétrica:

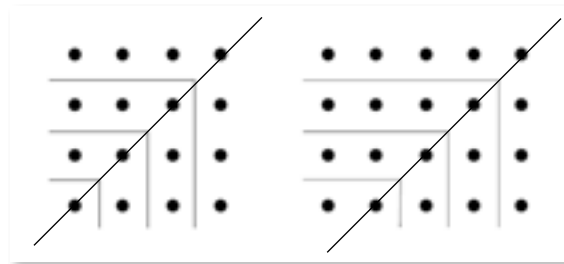


Fig. 4

Al mismo tiempo, dicha valoración indica la distancia que separa a Heráclito de los principios que definen a la comunidad pitagórica, tal y como se verá más adelante en relación con Platón. Por ahora, todo esquema de valor para Heráclito sucumbe ante una acción intensiva que otorga la ley (respectividad) *como medida del surgir*. La armonía es el resultado de una finitud radical o violenta acción siempre inicial; de ahí también, la interpretación de fondo del ya citado Fr. 50 [B 15 D. –K.] donde se asimilan Hades y Dionysos.

Si bien a partir de las nociones de armonía, la figura del fuego<sup>63</sup> y las alusiones musicales y geométricas, se evidencian signos de una fuerte influencia de la tradición órfico-pitagórica, para Heráclito, lo Sagrado recae en el sentido de una unidad fuertemente contrastada [λόγος] y que lo mismo se aprecia en el uso de la cópula “es” [Fr. 26 B 50 D.-K] que por medio de la conjunción copulativa [καί]. Tal es el caso del Fr. 35 [B 61 D. –K] donde lo puro “es” impuro y lo impotable, potable; asimismo en el Fr. 28 [B 80 D. –K] donde ἔρις constituye el orden normal de las cosas. En relación con Apolo, este dualismo aparece referido de modo semejante a como veíamos en el capítulo anterior y de él se menciona que *ni dice ni oculta nada sino que hace señas* [B 93]. Ya en el Fr. 39 [B 48 D. –K.]:

<sup>63</sup> Para un espectro de las ideas pitagóricas, asociado con Filolao, la tierra no ocupa el centro del universo sino el fuego (N. 25). La luna no sólo se considera carente de luz sino que tampoco el sol emite luz propia. El fuego central queda debajo de la tierra en la que vivimos (N. 26 & N.27). Vid., *ibíd.* p. 77.

### Fr. 39 (B 48 D. –K.)

τῶι τόξωι ὄνομα βίος ἔργον δὲ θάνατος

En el arco, el nombre vida pero la acción muerte.

Lo Sagrado no está ni plenamente oculto ni plenamente manifiesto en el Dios. Antes bien, el arco [τόξον-βίος] nombra el círculo incesante que en-*cierra* a todo lo viviente [βίος] en torno a una misma obra o acción violenta [ἔργον]<sup>64</sup> y que, siendo θάνατος, resulta propiamente Vida. El arco, símbolo de esta actividad sagrada, descubre en θάνατος a ζωή; de ahí la mismidad esencial entre Hades y Dionysos. Todo βίος es divino en cuanto su finitud descubre el actuar de lo Sagrado [ἱερός] como una misma y única Vida [ζωή] o acción siempre violenta que funda a una comunidad viviente; una Vida des-medida en tanto que dona u otorga la "medida". Ello se refuerza según B 30 (D. –K.) [πῦρ] ἀείζωον, donde ζωον es participio del verbo ζῆν, ζάω. La raíz ζα, como bien lo aprecia Heidegger<sup>65</sup>, es un intensivo evidente en ζάθεος (muy divino, muy sagrado) y ζαμενής (muy poderoso, muy fuerte) y que, en relación con ζωή, refiere la más extrema plenitud. Así entonces, se trata de unidad no idéntica a la manera de una suma de partes simples. Antes bien y en tanto negativa [contradictoria], esta unidad resulta una plenitud desgarradora; un sentido dionisiaco que asimismo vincula a ζωή con φύσις y a esta última con φάος, φῶς, con quienes comparte la misma raíz<sup>66</sup>. La φύσις significa «el puro surgir», *el mero nacer* en cuyo actuar todo «es». En este sentido, φύσις se vincula a ζωή, hecho que además, llevará a Heidegger a pensar que la palabra heraclíteica ἀείζωον dice lo mismo que la expresión τὸ μὴ δῦνόν ποτε [B 16 D. –K.]<sup>67</sup>.

---

<sup>64</sup> La palabra refiere actos, obras o acciones. En relación con deberes de guerra, puede apreciarse en Homero Il.2.338 & Od.12.116; ἔργον μάχης Il.6.522; así como también en Hesíodo, en el sentido de enfrascarse en una batalla ἔργου ἔχασθαι Teog.49.

<sup>65</sup> Para Heidegger, en el modo griego del pensar, ζα significa el surgir puro dentro de los modos del surgir y del aparecer, como, por ejemplo, en el irrumpir. "No es en vano que la raíz ζα de encuentre ligada a palabras que, como θεός y μενός, significan «resplandecimiento», «penetración», «irrupción». Está ligada también al «juego» y al «brillo», al crecimiento, a la tormenta". Ζάω, ζῆν no significarían otra cosa que "surgir para...", des-encerrare, abrirse a lo abierto. Basta recordar que los griegos llamaron a los dioses ζῶα. Este nombre en su sentido originario, para Heidegger, nombra "lo que surge" y se halla presente en la salida; lo que se adecuaría a la esencia de los dioses griegos como "los que miran" de modo penetrante y así, "los que aparecen". Al pensar la raíz ζα como mera partícula de refuerzo, para Heidegger, se presenta el mismo equívoco que permanece discreto y persistente porque es «cierto». Vid. Heidegger Martin, *Heráclito*, pp. 115-117.

<sup>66</sup> Heidegger distingue lo anterior y señala: "de ahí que decimos «luz de la vida» sin pensar la «vida» o la «luz» en el sentido propiamente griego, a partir de la φύσις (esto es, a partir de la ἀλήθεια)". Vid., *ibíd.*, p. 118. Las palabras, además, presentan una alusión misteriosa a Perséfone.

<sup>67</sup> Vid., *ibíd.*, p. 118.

Esa Vida, siendo origen-principio, sería el "Fin" propiamente dicho. Una finitud radical que "une" [λόγος] a todos los modos de vida en torno a una legalidad como armonía no idéntica. La "diferencia" es entonces, una acción "copulativa".

Muy cercanos a Hülsz Piccone a este respecto, lo Sagrado refiere a una *com-unidad* fundada directamente en λόγος como *relación de opuestos*<sup>68</sup>. El cierre característico de dicha "unidad" para Heráclito, asume la forma de un "límite" como "medida esencial" que no puede rebasarse y sin embargo, a todo resulta común [Lo Sagrado]; el sol, por ejemplo, *no puede rebasar sus propios límites sin dejar de ser lo que es* [uno y muchos]. El conocimiento no puede ser sino una epifanía de lo Sagrado [ἱερός]. Así entonces, λόγος es palabra [una y muchas], ley [una y muchas] pero más fundamentalmente, acción o sentido circular [uno-múltiple]; conexiones que manifiestan totalidades; una *com-unidad no total*. A ello y no a otra cosa —u otro Dios— es a lo que atiende el pensador y donde establece su respectiva morada, su habitar (ἔθος), su orientación: *su sentido*<sup>69</sup>.

### 3. Circularidad y Unidad: Parménides de Elea.

Para Anaximandro y Heráclito, lo Sagrado recae en el *círculo de la finitud*. La oposición entre origen y mundo se desdobra en una multitud de dualidades opuestas y encerradas en sí mismas, referidas las unas a las otras sin ninguna realidad ulterior. De este modo, lo Sagrado "circunscribe" el mundo *siendo en sí mismo ins-tante*; siendo fundamentalmente *despedido, escindido; una* otredad incandescente e in-determinada. A cada palmo, el pensador "está en" presencia *de lo Sagrado y dicho "en"*, indica la escisión continúa que [re]une y por la cual, el pensador se demora "en" cada cosa; aún "en" lo más simple, humilde y fútil. Precisamente ahí, "en" lo múltiple, lo Sagrado [ἱερός] yace [res]guardado, [re]vestido, oculto destinalmente y como un hilo en tensión o una fuerza divina vital, dual, contradictoria [δαίμων]. De este modo lo Sagrado refiere el eje transversal de una acción o eterno movimiento circular que gobierna otorgando armonía: la apariencia divina [cósmica] de un mundo [ὁ θεός]. En tanto que *todo está lleno de dioses, el todo es igualmente Sagrado en su diferencia, por lo que* yace firmemente unido a la condena de su finitud como eterna escisión y "nada" tiene el Dios que no sea único [diferente] y lo mismo [común]; que no esté [siendo] "en" todo [otro].

---

<sup>68</sup> Vid. Hülsz, Piccone, Enrique., *Lógos: Heráclito y los Orígenes de la Filosofía*. FFyL, UNAM, 2011., pp. 160 y ss.

<sup>69</sup> Escuchar a λόγος resulta el imperativo específico: "En todo caso, el escuchar implica la accesibilidad del lógos, que funge aquí como objeto del desconocimiento o la inconsciencia humana". Vid. *Ibíd.*, p. 115.

Algo tan simple como la palabra "en" [ἐν], comprende el sentido espacial y temporal de "estar dentro", "rodeado", "abarcado por" y puede adquirir incluso, un sentido de pertenencia. En griego se pueden considerar diferentes expresiones como ἐν ποταμῷ Il.18.521, Od.5.466; ἐν [ἀκροπόλοισιν] ὄρεσσιν Od.19.205; οὔρεος ἐν κορυφῆς Il.2.456; ἐν θρόνοις Od.8.422; y "estar en presencia", la expresión [Τηλεμάχῳ δ'] ἐν πᾶσι [ἐγὼν ὑποθήσομαι αὐτός] (Od. 2.194). Toda futilidad que pueda atribuírsele a la palabra, anuncia un "dejar pasar" a la manera de dar por sentado y con ello, dejar simplemente de lado; *dejar de ver* aquella condición "en" o desde la cual, propiamente se "es" [está]. En todo momento, ello nos habla de una pérdida esencial de sentido; una falta o ignorancia radical frente a la propia finitud o respectiva ignorancia y sin embargo, a través de los ojos y oídos del pensador, ese "en" esencia como el acontecer de una falta y lo que propiamente "asombra" [θαῦμα].

Radicalmente dicho, el asombro filosófico señala el estremecimiento provisto por la plenitud de esa falta; es el sentido de un "estar" [ser] en falta. Al respecto, Parménides de Elea ofrecerá un planteamiento decisivo para la antigüedad pero que invertirá drásticamente lo visto en relación con Anaximandro y Heráclito. Si bien no hay evidencias que permitan establecer un conocimiento de la obra del efesio, sus palabras poseen un fuerte sentido místico que lo vinculan, lo mismo que a Heráclito, al conjunto de la tradición órfico-mística o pitagórica<sup>70</sup>. A partir del proemio, Guthrie al igual que Kingsley<sup>71</sup> advierten una "vena chamanística" que el primero relaciona con las figuras semi-legendarias de Etáides, Aristeas, Ábaris, Epiménides y Hermótimo<sup>72</sup>.

---

<sup>70</sup> Guthrie señala, los indicios de esta tradición y cita para ello la alusión a Δίκη πολύ π οίνοϋ. C í .O rph., fr. 158. Señala además a Diels quien junto con otros otros han citado al Ps.-Dem., 25, 11 (Orph., fr. 23), como un paralelo que prueba la antigüedad del verso órfico. Vid., sobre este punto, Gruppe, Rhaps. Theog., pág. 708; Dieterich, Kl. Schr., págs. 412 y sig.; Kern, De theogoniis, p. 52. Así también, el posterior rechazo despectivo de los mortales que aparece en el poema, (fr. 6, 4 y ss.), parece como una reminiscencia de Orph., fr. 233. Tanto en Parménides, como en el escritor órfico, Guthrie distingue que la queja contra los mortales se dirige principalmente a su ignorancia. De aquí que el εἰδότα φῶτα (v. 3) probablemente guarde ecos de iniciación religiosa. (Para ejemplos, vid. Bowra, pág. 109.) Así también, se advierten las creencias místicas del sur de Italia, en que además, se creía que Pitágoras había sido una reencarnación de Etáides y Hermótimo (D. L., VIII, 4-5; DK 14, 8). El vínculo de Parménides en todo caso sería místico, comparándosele frecuentemente con la luz que se les otorga a los iniciados en Eleusis (Aristóf., Ranas 455 y sig.). Vid. Guthrie, W. K. C. *Historia de la filosofía griega*. Tomo II, p. 25 (nota 13) y 26.

<sup>71</sup> Vid. Kingsley, Peter. *En los oscuros rincones del saber*. Editorial Atalanta, España, 2006.

<sup>72</sup> "Se decía de Etáides que había recibido de Hermes el don de que su psyché pudiera viajar, tanto por el Hades, como más arriba de la tierra (Ferécides, fr. 8 DK). Aristeas llevaba a cabo viajes mágicos a lejanas regiones durante sus largos éxtasis y podía aparecer, simultáneamente, en varios lugares (Hdt., IV, 13 y sigs.), y el alma de Hermótimo se había habituado a dejar su cuerpo acostado y a vagar solitaria en busca del conocimiento (Plinio, N. H. VII, 174). Epiménides, mientras su cuerpo dormía, se topó con las diosas Verdad y Justicia (Epim., fr. 1, DK ad fin.), lo cual acerca mucho su experiencia a la de Parménides". Vid. Guthrie, W. K. C., *ibidem*.



Pero además se destaca una referencia a los Misterios de Eleusis<sup>73</sup>, cuya revelación —si bien suele interpretarse como una bienaventuranza del más allá—, posee una raíz telúrica que posibilita el sentido de ese más allá como retorno; tal como indicamos en la primera parte. En lo que respecta al proemio, se describe un viaje mítico pero además, un universo femenino. Parménides, señala Detienne<sup>74</sup>, se presenta bajo la máscara del elegido que detrás de las puertas que guarda Δίκη<sup>75</sup>, alcanza una visión directa. La πίστις le acompaña y la άπαιτη le hace frente. El camino de *las δόξαι* se extiende frente al camino de la αλήθεια, destacándose una suerte de ley-relación [Δίκη] que hace del límite el punto-instante indeterminado o la *instancia* como el "lugar" en que un camino [αλήθεια] escinde en muchos [δόξαι] a la manera de una intersección.

Ya sobre el particular, sobresale la divinidad que le habla a Parménides, pues se trata de un viaje con ayuda de lo divino. Según Kingsley, Parménides viaja hacia su propia muerte de manera consciente y voluntaria. Las puertas de las que nos habla, estarían situadas en las profundidades, en los confines de la existencia<sup>76</sup>; allí donde el cielo y la tierra tienen sus raíces: en el Tártaro. Lo que ha hecho Parménides, asume Kingsley, es recorrer la vía de la muerte mientras todavía está vivo; *ha ido hasta donde van los muertos sin morir*, para lo cual, tendría que haber sido iniciado en los misterios del inframundo. Estas enormes puertas estarían guardadas por la Justicia y en el Sur de Italia, se han encontrado todo tipo de vasijas pintadas con figuras del inframundo, donde aparece la justicia junto con la reina de los muertos y el héroe que puede llegar hasta ella; algunas veces Heracles, en otras Orfeo y Elea, específicamente, era un centro para las tradiciones poéticas y místicas relacionadas con este último.

---

<sup>73</sup> Lo que también habría sido distinguido por Werner Jaeger: "El prototipo de la experiencia religiosa que describe Parménides sólo puede encontrarse en las prácticas piadosas de los misterios y ceremonias de iniciación. Se trata de una experiencia sumamente individual de lo divino". *Vid., ibíd.*, p. 99.

<sup>74</sup> Detienne, Marcel., *op.cit.*, pp. 203 y ss.

<sup>75</sup> Para Detienne la "Justicia" sugiere no solamente un "orden" del mundo, sino el rigor del pensamiento. *Vid. Ibid.*, p. 203. No obstante habría que tener en cuenta, aunado a lo expuesto en páginas anteriores, el modo en que Δίκη sugiere para el universo homérico una especie de orden común de las cosas, a la manera del modo propio o particular en que cada cosa es, e incluso, debe ser —de ahí su carácter legislante. Tal sentido se aprecia en: μή τι δίκης επιδευές (Il.19.180); de este modo opuesto a βία, (16.388) y a σχέλια έργα (Od.14.84). Por su parte en Hesíodo, esa justicia se corresponde con el gobierno de Zeus. Ahora bien, según Anaximandro y Heráclito, dicha justicia se manifestaría necesariamente desde su falta inherente al mundo y que, de este modo, afirmaríase su finitud radical (cierre). La justicia sería, entonces, una tendencia natural inherente a la falta (contradicción) pero que en sí misma no se alcanza jamás.

<sup>76</sup> Como también lo señala Guthrie, entre otros, se trata de una referencia claramente homérica y hesiódica: Hes., Th. 748, habla de que el Día y la Noche se saludan mutuamente, cuando traspasan alternativamente el gran umbral de bronce, al entrar uno y salir la otra, o viceversa (*Parm.*, I, 11); asimismo en Od. X, 86: έγγύς γάρ Νυκτός τε και "Ηματός ε είσι κέλευθοι.

Por otro lado, la forma en que la diosa recibe a Parménides —con la mano derecha—, indica aceptación; hecho que también lo distingue como un iniciado. Resultan significativas además, las palabras empleadas por Parménides y que se encuentran ligadas a las formas rituales del orfismo, para el cual, todo consistía en encontrar un vínculo personal con lo divino.

“Para la sabiduría, es una combinación perfecta ocultarse en la muerte. Todo el mundo huye de la muerte, de manera que todo el mundo huye de la sabiduría, excepto quienes están dispuestos a pagar el precio e ir contracorriente. El viaje de Parménides lo lleva justo en dirección contraria a todo lo que valoramos, lo aleja de la vida tal como la conocemos y lo conduce directamente hacia lo que más tememos. Lo aparta de la experiencia ordinaria, ‘el transitado sendero de los hombres [...]. Morir antes de morir, dejar de vivir en la superficie de uno mismo: a eso se refiere Parménides’<sup>77</sup>.

Vida como muerte y luz como oscuridad, le habrían sido reveladas a Parménides en su sentido profundo por la Diosa de los Misterios y que era además, una divinidad importante en Elea: Perséfone<sup>78</sup>. De hecho, el encubrimiento del nombre de la Diosa podría deberse tanto al imperativo de silencio impuesto por estos cultos, como a la íntima confrontación con el ánimo predominante de la πόλις. Por una parte, hay un silencio que se impone al iniciado y por la otra, desde la religión civil, hay un anhelo de distancia manifiesto como *frontera del Hades*. La tradición homérica, de hecho, sólo se refiere a Perséfone como *la terrible reina de los muertos* —junto con su marido Hades—, pero sin mencionar el rapto de Perséfone por Hades o que ésta es la preciada hija de Deméter<sup>79</sup>. Tal vez por dicha referencia sea que su nombre suele traducirse simplemente como "destructora" [φόνος]. En lo general, el nombre de Perséfone aparece bajo las siguientes formas: Περσεφόνη, común en la *Ilíada* y la *Odisea* [también en Hes.Th.913], Περσέφασσα en Esquilo [A.Ch.490], Φερσεφόνη [Simon. 124 B. Pi.O.14.21, MuseoBrit. Inscrip. 942 iii d. C.], Φερσεφονείη [CIG4588], Φερσέφαττα en Aristófanos [Ar.Th.287, Ra.671] y Φερρέφαττα en diversas inscripciones áticas [PI.Cra.404c, IG22.1437.58, Epicr.9]; esta última, la forma corriente en ático no literario.

---

<sup>77</sup> Kingsley, Peter., *ibíd.*, pp. 64-65.

<sup>78</sup> *Vid.*, *ibíd.*, p. 95

<sup>79</sup> Baring A. & Cashford, Jules. *El mito de la diosa*, Ed. Siruela/FCE, México, 2005, p.420.

En cualquier caso, la importancia recae en el segundo elemento del compuesto [-φονή] y que sugiere la idea de muerte violenta [φόνος]. De ahí que al interior de la πόλις se la considere, sin mención directa, como una Diosa terrible. No obstante a partir de sus fuentes místicas, a Perséfone se la refiere como "luz en la oscuridad" o "la que trae la luz" [en el sentido de "la que hace ver"], siendo común verla sostener una antorcha como en el Plato de Beocia que data alrededor del siglo V y cuyo brillo en el oscuro inframundo hace madurar el grano —las amapolas que sostiene en la siniestra—.

Este distinguo [φῶς, φάος], frente al sentido que adquiere en virtud del segundo término del compuesto [-φονή], habría sido advertido por Platón en el Crátilo, lo que llevaría al filósofo a contrastar los nombres de Φερέπαφα y Φερρέφαττα:

“En cuanto a Pherréphatta [Φερρέφαττα], muchos sienten temor de este nombre, así como del de Apóllōn, por ignorancia de la exactitud de los nombres, según parece. Así que lo transforman y lo contemplan como Phersephóné [Φερσεφόνη], y les parece terrible. Mas éste significa que la Diosa es sabia, pues dado que las cosas se mueven, lo que las toca, las palpa y puede acompañarlas sería sabiduría. Así pues, la Diosa sería llamada con exactitud Pherérapha [Φερέπαφα], en virtud de su sabiduría y su «contacto con lo que se mueve» (εραφήν τοῦ φερομένου) o algo por el estilo (razón por la cual convive con ella Hades, que es sabio). Sin embargo, ahora alteran su nombre teniendo en más la eufonía que la verdad, de forma que la llaman Pherréphatta [Φερρέφαττα]. Igualmente, como digo, muchos sienten temor de Apóllōn, como si sugiriera algo terrible”<sup>80</sup>.

En la tradición mística además, a Perséfone se la nombra Κόρη<sup>81</sup>, femenino de κόρος [brote] y que sugiere la idea de que ella misma es lo móvil; una luz que asciende o brota pero que también mengua, que descende con su raptó; una historia que pertenece por igual a Deméter<sup>82</sup> y que conjuga a las dos diosas en un mismo camino.

---

<sup>80</sup> τό φερρεφάτιον( φερ-εῖον AB314), refiere a un santuario de Perséfone, D.54.8.

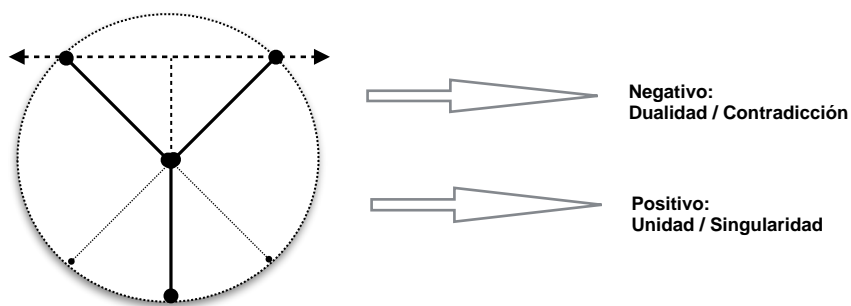
<sup>81</sup> Doncella, joven, también asociada a las novias. En Dorio Κόρα (Cret. Κώρα GDI5047), en jonio. Κούρη. Como la hija de Deméter, τῆ Μητρὶ καὶ τῆ Κόρη (v.l. Κούρη) Hdt.8.65; καὶ τὰν Κόραν Ar.V.1438; Δημήτηρ καὶ Κ. Id.Th.298, X.HG6.3.6, IG2.1217, etc.

<sup>82</sup> La palabra κόρη (kórē, “doncella”) habría derivado del proto-indoeuropeo \*ker (“crecer”), y que también daría lugar al latín “creare” (“crear); de ahí, cresco, Cerus, Ceres, nombre dado a Deméter.



Asimismo para Daraki: "en la filiación de los autóctonos, tanto la estirpe masculina como la estirpe femenina pasan del «1» al «3» atravesando el «2» que ocupa el otro sexo como un lugar de nutrición"<sup>85</sup>. El nacimiento del descendiente sería, para este sentido, una *reencarnación del ancestro*. En cambio, para la lógica "patrilineal" vigente en la Grecia arcaica, este modelo de regeneración remite a lo "inconcebible" y precisamente, al ámbito del misterio; *no se debe explicitar ni intentar aprehender su sentido mediante la razón*.

En los misterios de Eleusis, dice Aristóteles, no había enseñanza propiamente dicha. Había que aceptar la "revelación", entregarse a la *epopteia*; no había que "comprender"<sup>86</sup>. Tanto Deméter y Perséfone como Hécate, señalarían al misterio [θάνᾶτος] como la instancia; un "lugar" de intersección o confrontación [contradicción] y donde ahora también, la justicia, como se veía en Anaximandro, señala en dicha instancia un Límite que no puede rebasarse y en cuya "unidad" [intersección-separación tensional o armónica] se dispone un κόσμος [1:3].



**Fig. 7** Ejemplo del trazo de la circunferencia al que se inscribe la "Y" de dos ramas para ilustrar la intersección que afirma a la disyunción en su límite (1:3). Esto último plantea una doble referencialidad: una, a las cosas entre sí (contradicción); otra, al centro, cuya equidistancia muestra a cada punto como una manifestación de lo mismo.

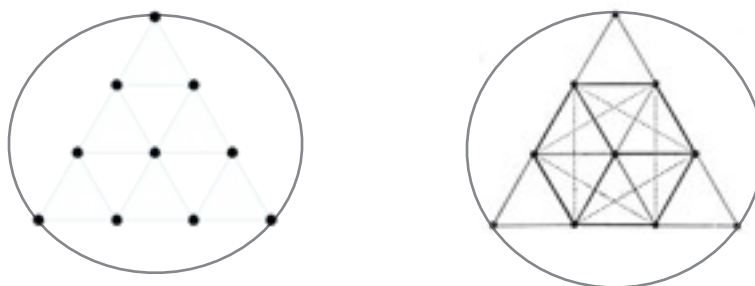
La equidistancia geométrica describe a su vez esta vía común [radial] como la más plena manifestación de un centro [relación] que no sólo queda fuera, sino que la mirada corriente no es capaz de concebir. El mismo, sin embargo, acontece como un eterno camino circular inherente a cada punto; cada cosa, a todo. La totalidad de lo otro es en realidad "Uno".

<sup>85</sup> Vid. Daraki, María., *ibid.*, p. 190.

<sup>86</sup> *Ibid.*, p. 178. No hay lugar para tratar el filiación que describe Daraki en que se asocian los términos αὐτοπάτωρ/αὐτομήτωρ, respectivamente con Τριτογενής/Τριτογένεια y Τριτοπάτωρ/Τριτοκέω. Todos ellos pertenecen al vocabulario de parentesco y evocarían un sistema de filiación no patrilineal donde los relevos importantes son los de los abuelos. Lo relevante para nuestro caso radica en el modo en que este modelo de generación-sucesión, mucho más antiguo, señala una filiación circular y una relación específica (1:3). Vid., *ibid.*, pp. 179 y ss.

Se trata de la finitud misma, de la muerte, como el límite re-uniente y que [en]cierra, que *unifica a la escisión fenoménica*<sup>87</sup>, otorgando a cada cosa su respectivo “ser”; esto es, su siempre respectiva singularidad [unicidad]. En cuanto tensión, ello mismo des-cubre el cierre [ontológico] de lo Sagrado pero que, a diferencia de Anaximandro y Heráclito, no será desde la confrontación o contradicción in-finita e in-determinada [diametral], sino desde el sentido de su necesaria "unidad" [radial] donde Parménides se sitúe.

Dicha “unidad” señala el [no-] lugar<sup>88</sup> del acontecer fenoménico y que, según Jaeger, podemos apreciar en la sagrada "Y" de dos ramas esculpida en las piedras sepulcrales de una época posterior<sup>89</sup>. El sentido telúrico, de hecho, nos ofrece variados indicios del significado de esta "Y", correlativo a la proporción pitagórica de la perfección [1:3], la *tetractys* y la composición de los gnómones. Todo ello traza un vínculo entre los primeros pensadores, los cultos místéricos, el dionisismo y la tragedia.



**Fig. 6.** La *tetractys* muestra el modo en que la unidad escinde continuamente en el par contradictorio. Desde la figura del triángulo, el vértice superior puede proyectarse en el núcleo de la tensión de los extremos. Circunscrito al círculo, a su vez, el triángulo muestra la equidistancia de los vértices como el límite que re-une la infinitud.

<sup>87</sup> El círculo, en sí, es una contradicción manifiesta. En el cálculo,  $\pi$  señala la relación entre la longitud de la circunferencia (perímetro) y el diámetro, siendo aquel equivalente a "poco más" de tres veces este último; es decir, 3,14159265358979323846... La perfección y finitud del círculo, contiene, tácitamente, al infinito; lo indeterminado.

<sup>88</sup> De ahí que para Jaeger, el «camino real» (ὁδός) de Parménides no puede encontrarse en ningún lugar de la tierra; antes bien, resulta una «vía de salvación» (μέτοδος para el lenguaje posterior) de la que había oído hablar en las religiones de los misterios. Por excelencia el "camino sacro" refiere la vía a Eleusis (ὁδός ἱερὰ), cuyo misterio, como ya se ha dicho, encomia a su vez el "camino" de Deméter en virtud del propio camino de su hija; el asenso y descenso al inframundo. El camino (dual) enlaza aquí con una historia dual (las dos diosas) y todo ello, para señalar a una sola diosa y un único camino (destino). En referencia de Kerényi: "Hubo un tiempo en que el camino al mundo inferior estaba abierto. Perséfone fue la primera que emprendió este camino en la oscuridad, como botín y novia del dios subterráneo. Desde entonces el mundo ha sido como es para nosotros: lleno de alimento vegetal y lleno de esperanza; de esperanza porque el camino por el que ella viajó inicialmente ha llevado a ella desde siempre". Vid. Kerényi, Karl., *Eleusis*. Siruela, Madrid, 2004, p. 150. En este caso, al camino de la doncella se le denominada τῆς ἀληθείας ὁδός: el camino de la verdad.

<sup>89</sup> *Ibid.*, p. 102.

El viaje descrito por Parménides, por lo tanto, señalaría a ese punto central como la "unidad" propiamente dicha; es finitud, muerte, oscuridad<sup>90</sup>, pero también el [no-] "lugar" donde lo Uno deviene muchos; es la manifestación misma de lo Sagrado en su verdad [ἀλήθεια] como des-ocultamiento: luz-oscuridad-luz —correlativo al valor del tercio y las antorchas comunes tanto a Perséfone como a Hécate—.

Las hijas del sol conducirían a Parménides hasta ese "punto" o límite en que todo se invierte; lo múltiple, la dualidad contradictoria se des-cubre como "Uno" y lo mismo. La oscuridad de la muerte se torna en la luz de una Vida oculta a los ojos del mortal. "Ahí", en ese punto-instante de convergencia armónica o tensional, todo entra en contacto con todo.

En cuanto muerte, la "nada" se presenta como una plenitud que apenas y puede concebirse. Finalmente, la Diosa [κόρη] le habría revelado este misterio a Parménides luego de distinguirlo como un κοῦρος<sup>91</sup>. Las hijas del sol también son las κοῦραι y en relación con el hombre, la palabra hace referencia al joven; incluso del niño y posee además un sentido específico de "plenitud"<sup>92</sup>. La palabra se vincula estrechamente con la iniciación, los rituales adivinatorios y purificatorios [κάθαρμός]. Luego entonces y para alcanzar dicho umbral, habrá que ser tan pleno como un niño. Sólo alguien semejante a la Diosa [κόρη] puede acometer *el mismo camino por el que ella cruzó inicialmente*.

"La palabra indicaba la calidad de un hombre no su edad. Estaba también estrechamente relacionada con la iniciación. El *kouros* se encuentra en la frontera entre el mundo de lo humano y el mundo de lo divino; tiene acceso a ambos, ambos lo aman y reconocen. Sólo como *kouros* los iniciados pueden superar la prueba del viaje al más allá, tal como hace Parménides"<sup>93</sup>.

---

<sup>90</sup> Si bien muchos, incluido Bernabé, señalan que a todas luces se trata de un viaje de la oscuridad (ignorancia) a la luz como dominio de la verdad, aquí destacamos la construcción del aoristo a la manera de Burkert (Vid. W. Burkert, "Das Proomium des Parménides und die Katabasis des Pythagoras", *Phronesis* 14, 1969, pp. 1-30) y que, incluso, lo lleva a identificar a la deidad con Nyx. Vid. *Ibid.*, p. 148. Lo relevante en todo caso, recae en el sentido místico que hemos señalado y que, en todo momento, comporta una inversión del sentido tradicional de la expresión. El inframundo, como el sitio de la intersección, invierte las relaciones usuales y la mirada corriente. Asimismo, la Noche en Parménides sugiere una entidad benévola, en contraste con Hesiodo.

<sup>91</sup> En jonio. κοῦρος, lo mismo que en Homero, la lírica y diversos pasajes de la Tragedia; Dorio, κῶρος (Theoc.15.120) y ambos en referencia al hombre joven e incluso al niño (aún recién nacido, ὄν . . γαστέρι μήτηρ κοῦρον ἔοντα φέροι Il.6.59, cf. Call.Del.212), κοῦρος πρῶτον ὑπηγήτης Il.24.347; πρωθῆβαι Od.8.262; τότε κοῦρος ἔα, νῦν αὐτέ με γῆρας ὀπάζει Il.4.321. En la tragedia: Οἰδίπου . . παῖδε, διππύχω κόρω Ar.Fr.558.

<sup>92</sup> Por ejemplo: αἰψά τε φυλόπιδος πέλεται κ. ἀνθρώποισιν (Il.19.221); αἰψηρὸς δὲ κ. κρυεροῖο γόοιο (Od.4.103); πάντων μὲν κ. ἐστὶ, καὶ ὕπνου καὶ φιλότητος (Il.13.636); ἀπὸ κ. ἀμβλύνει αἰανῆς ἐλπίδας (Pi.P.1.82); κόρον ἔχει μέλι (Id.N.7.52). En sentido místico religioso resulta opuesto a χρημοσύνη (*Heraclit.* 65).

<sup>93</sup> Kingsley, Peter., *op. cit.*, p. 73.

El κοῦρος indica a lo eterno como la más plena unidad y que lo mismo es *consumación de la respectiva finitud*. El iniciado, κοῦρος, patentiza en sí mismo a este "medio", al "entre", como la verdad de lo Sagrado. Ello hace de Parménides un portador de conocimiento místico —análogo al "conocedor" o μύστης—. <sup>94</sup> Él ahora "es" plenamente: "está en" o ante el "entre" como despliegue fenoménico de la unidad ontológica. No extraña entonces que el contenido de la revelación también sea dual y que nos hable de la verdad cual única vía sacra [segura], frente a la "errancia" [común] de lo múltiple y cambiante [ψευδής]. La falta, la ausencia inherente a la finitud, no significa más una "negatividad" sino la plenitud de una "luz" oculta a los ojos del mortal; el único sentido: *lo que es* [ὄν].

**(DK B2)**

εἰ δ' ἄγ' ἐγὼν ἐρέω, κόμισαι δὲ σὺ μῦθον ἀκούσας,  
αἶπερ ὁδοὶ μοῦναι διζήσιός εἰσι νοῆσαι.  
ἢ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὥς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι,  
Πειθοῦς ἐστι κέλευθος (ἀληθείη γὰρ ὀπηδεῖ),  
ἢ δ' ὥς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὥς χρεῶν ἐστι μὴ εἶναι,  
τὴν δὴ τοι φράζω παναπευθέα ἔμμεν ἀταρπόν.  
οὔτε γὰρ ἂν γνοίης τό γε μὴ ἔόν (οὐ γὰρ ἀνυστόν)  
οὔτε φράσαις.

De un lado se encuentra la vía positiva y transitible: ἢ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὥς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι (B2,3 D.-K.); [lo] que es y nunca es [οὐκ ἔστι] no ser [μὴ εἶναι]. Del otro lado se encuentra la vía intransitable de la "negación"; de la dualidad contradictoria: ἢ δ' ὥς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὥς χρεῶν ἐστι μὴ εἶναι [B2,5 D.-K.]. Traduciremos: [lo] que *nunca es* [οὐκ ἔστιν] y por necesidad es [ἐστι] *no ser* [μὴ εἶναι]. Se trata, esta última, de la unidad "negativa" de lo otro [ἀδικίας]. Tal y como es posible advertir desde la primera sentencia, el sujeto de la forma verbal [ἐστι] no aparece expreso. Ello sugiere, en principio, una tautología lógica [lo que es, es] como de hecho lo propusieron Diels y Cornford. Para Guthrie, quien sigue la solución de Owen, una elección del sujeto se situaría entre "lo que es" y "aquello sobre lo que se puede hablar y pensar" y que Parménides termina identificando como *lo mismo*: "[...] según Owen, 'nadie negará que, conforme el argumento avanza, τὸ ἔόν [lo que es] constituye una descripción correcta del sujeto'<sup>95</sup>.

<sup>94</sup> Vid. Werner, Jaeger., *ibíd.*, p. 101. Usada, además, como nombre de Dionysos (Paus.8.54.5) y de Apolo (Artem. 2.70.).

<sup>95</sup> Guthrie, W. K. C., *op.cit.*, p. 30.



Aunado a lo anterior, sobresale el doble carácter de la negación; ya se trate de οὐκ o μή. De un lado, hay una negación fuerte y de carácter general; no adherida a algo de manera específica. Del otro, hay una negación débil, adherente a algo en particular. Así entonces, la negación general [οὐκ ἔστιν] propiciaría una negación específica del ser en cuanto que Ser [μὴ εἶναι]. Luego entonces, se interpreta: [lo] diferente y que por necesidad es “sin” [carente de] Ser [2,5]. Esta relación hace destacar la falta inherente a lo otro que difiere [no-ser relativo] pero que en modo alguno resultaría lo propio del Ser en cuanto tal. Desde esta lectura, la falta de sujeto tendría que asumirse en integridad, lo que deja al verbo [εἶναι] justo en el centro de un arreglo [1:3] cuyo dualismo, por efecto de la inversión, se presenta en detrimento de la negación y con ello, de la circularidad [*momentum*] de los contrarios.

Lo Sagrado no sólo queda referido al verbo [εἶναι] sino a la positividad absoluta de su sentido [radial], mismo que habría de manifestarse en términos de pensamiento y habla. Ello deja al camino de lo difer-ente, en cuanto intransitable, asimismo im-pensable, in-decible y en en estricto rigor, carente [ἀ-δικίας].

#### **DK B6:1-2**

χρῆ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὸν ἔμμεναι. ἔστι γὰρ εἶναι,  
μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν.

[Necesario es que decir y concebir sea. Es (hay) entonces ser,  
nada no (nunca) es]

#### **Para Bernabé:**

Es necesario que sea lo que cabe que se diga y se conciba.

[Pues hay ser.

pero nada, no la hay.

El verso es de difícil traducción y según Guthrie: “*Aquello sobre lo que se puede hablar y pensar tiene que ser* (i.e. existir) [...] es difícil hallar cualquier otra equivalencia, si bien se pone de relieve, cuando menos, la inadecuación de la traducción y la verdad de que el lenguaje y el pensamiento son inseparables. Tal y como se traduce, la afirmación parece, simplemente, errónea”<sup>96</sup>. No obstante, aún podemos concentrarnos en algunos aspectos básicos de la expresión. En primer lugar, la palabra λέγειν, “decir” o “hablar de” y que deriva de λέγω [reunir]; en segundo lugar, la palabra μηδὲν, “nulo” o que “no es nada” y que resulta, básicamente, una negación de lo Uno [τὸ ἓν] —contraria entonces, a lo sagrado como Ser.

---

<sup>96</sup> *Ibíd.*, p. 31.

En tercer y último lugar, se encuentra la palabra *voeiv* y que según Guthrie, connotaría un acto de reconocimiento inmediato. En cualquier caso, la palabra [*voeiv*] se relaciona con el sentido de la visión [*Il. XV, 422*] y se usa cuando “a través de la visión de un objeto concreto, un personaje percibe, de repente, el significado pleno de una situación [...] una *iluminación súbita*, un ver con la mente”<sup>97</sup>. De la palabra además, se destaca su carácter siempre verdadero, distinto de las demás facultades y órganos sensoriales: “conserva, incluso, su status misterioso y ambiguo como ‘lo único que nos viene de fuera y es divino’ [Aristóteles]”<sup>98</sup>.

Se trata, entonces, de una facultad de aprehensión inmediata e intuitiva que, sin negar en estricto sentido la multiplicidad, señala algo distinto de ella. Por sí sola la evidencia sensorial “perdería de vista” aquello desde lo cual —en cuya orientación o disposición—, esto es, que siendo propiamente “sentido” [*vóος*], otorga el ver, el oír, el percibir; en una palabra, que lo mismo es *pensar y hablar* [*λόγος*]. No obstante fundamental —a la base del mundo sensible—, dicha unidad se pierde, deviene una suerte nada [*μηδέν*] o más específicamente, una ignorancia respecto de todo aquello que participa directamente de ella en tanto que “es” [siendo, ente-uno].

Dicho encontrarse ajeno o distante del fundamento, antes que negar la diferencia, habría de evidenciar a ésta y con ello, a la “negación”, como lo propio de lo difer-ente. De este modo, la inversión de Parménides afirma una referencialidad en específico como el *auténtico sentido* [camino]: el de Ser y que a su vez, hace destacar el hecho de que el par [contradictorio] ajeno a éste como lo “mismo” [Uno] que gobierna la relación [1:3] deviene pura des-mesura, des-proporción e in-justicia —tal como se aprecia en el gnómon 2:4—.

Para el pitagorismo, lo anterior resulta des-*armonía*, comporta el mal y ahora, desde Parménides, establecería una *falta de sentido* como pérdida de lo Sagrado. Afirmando esta *negatividad*, sin embargo, Anaximandro y Heráclito —cada uno a su manera— habrían derivado un carácter de ley. La escisión, en cuanto tal, señala *un estar en falta común* pero que no pasa por alto a la unidad, sino que la afirma diametralmente como una acción manifiesta en términos de ley; esto es, como relación de unidades. Esto último establece una condición “errante” de lo vivo, pero que a Parménides le significa la pérdida de la única vía de justicia y verdad.

---

<sup>97</sup> *Ibidem*. Las cursivas son nuestras.

<sup>98</sup> *Ibid.*, p. 33.

En consecuencia y antes que pensamiento habría puro nombre: τῷ πάντ' ὄνομ' ἔσται, ὅσσα βροτοὶ κατέθεντο πεπειθότες εἶναι ἀληθῆ, γίνεσθαί τε καὶ ὄλλυσθαι, εἶναί τε καὶ οὐχί, καὶ τόπον ἀλλάσσειν διὰ τε χροῶ φανὸν ἀμείβειν [D.K. B 8, 40-41: Nombres tan sólo, aquello que los mortales convinieron y consideran verdad, nacer y perecer, ser y no ser, cambiar de lugar y de color]. En otras palabras, sin la afirmación fundamental de la plenitud equidistante de lo Sagrado, nada resulta esencialmente divino y sin embargo, *invertir la negación inherente a la contradicción* tiene una consecuencia: la [auto-] referencialidad y positividad absoluta en torno a Ser. Esto último de suyo cierra la transitividad del verbo [εἶναι] en detrimento [existencial] de lo difer-ente. Como resultado, lo Sagrado se presenta en la figura de lo inmóvil [ἀκίνητον]; carente de principio y de fin [no fue ni será] se le nombra ingénito e imperecedero y sin embargo, fuertemente *sometido por la necesidad a la prisión de su límite*: κρατερὴ γὰρ Ἀνάγκη πείρατος ἐν δεσμοῖσιν ἔχει (D. K. B8, 30-31).

La plenitud equidistante de lo Sagrado en tanto que Límite, funda el hecho de que nada yace por fuera de él; por doquier se encuentra y describe [traza] *una esfera bien redonda, igual desde el centro* sin que sea mayor o menor por ningún lado y por lo tanto, homogénea. Para esta [com-]unidad de lo Sagrado, todo hace firmemente unido. Tácitamente no hay nada mayor o menor, ni diferencia alguna [negación] en lo que respecta a la sacralidad del cosmos. Todo está eslabonado estrechamente como Uno y lo mismo siempre distinto.

Así entonces, la unidad del Limite que funda la diferencia [1:3], hace patente una identidad absoluta y siempre positiva del Ser en su extrema singularidad como lo Uno y único. El problema, por lo tanto, recae en el monismo de sentido tendiente a con-fundir [cerrar] la unidad ontológica [contradictoria] en identidad no-contradictoria [lógica].

**(DK B8:5-41)**

**[5]** οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἐστὶν ὁμοῦ πᾶν  
 ἐν, συνεχές. τίνα γὰρ γένναν διζήσεται αὐτοῦ;  
 πῆ πόθεν ἀύξηθέν; οὔτ' ἐκ μὴ ἐόντος ἐάσσω  
 φάσθαι σ' οὐδὲ νοεῖν. οὐ γὰρ φατὸν οὐδὲ νοητόν  
 ἔστιν ὅπως οὐκ ἔστι. τι δ' ἂν μιν καὶ χρέος ὤρσεν

**[10]** ὕστερον ἢ πρόσθεν, τοῦ μηδενὸς ἀρξάμενον, φῦν;  
 οὔτως ἢ πάμπαν πελέναι χρεῶν ἐστὶν ἢ οὐχί.  
 οὐδέ ποτ' ἐκ μὴ ἐόντος ἐφήσει πίστιος ἰσχύς  
 γίνεσθαί τι παρ' αὐτό. τοῦ εἵνεκεν οὔτε γενέσθαι  
 οὔτ' ὄλλυσθαι ἀνῆκε Δίκη χαλάσασα πέδησιν,

**[15]** ἀλλ' ἔχει. ἡ δὲ κρίσις περὶ τούτων ἐν τῷδ' ἔστιν.

ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν. κέκριται δ' οὖν, ὥσπερ ἀνάγκη,  
τὴν μὲν ἔαν ἀνόητον ἀνώνυμον (οὐ γὰρ ἀληθῆς  
ἔστιν ὁδός), τὴν δ' ὥστε πέλειν καὶ ἐτήτυμον εἶναι.  
πῶς δ' ἂν ἔπειτα πέλοι τὸ ἐόν; πῶς δ' ἂν κε γένοιτο;

**[20]** εἰ γὰρ ἔγεντ', οὐκ ἔστ(ι), οὐδ' εἴ ποτε μέλλει  
ἔσεσθαι.

Τῶς γένεσις μὲν ἀπέσβεσται καὶ ἄπυστος ὄλεθρος.

Οὐδὲ διαιρετόν ἐστιν, ἐπεὶ πᾶν ἐστιν ὁμοῖον·  
οὐδὲ τι τῆ μᾶλλον, τό κεν εἴργοι μιν συνέχεσθαι,  
οὐδὲ τι χειρότερον, πᾶν δ' ἔμπλεόν ἐστιν ἐόντος.

**[25]** Τῷ ξυνεχῆς πᾶν ἐστιν· ἐὸν γὰρ ἐόντι πελάζει.

Αὐτὰρ ἀκίνητον μεγάλων ἐν πείρασι δεσμῶν  
ἔστιν ἄναρχον ἄπαυστον, ἐπεὶ γένεσις καὶ ὄλεθρος  
τῆλε μάλ' ἐπλάχθησαν, ἀπῶσε δὲ πίστις ἀληθείας.

Ταυτόν τ' ἐν ταύτῳ τε μένον καθ' ἑαυτὸ τε κεῖται

**[30]** χούτως ἔμπεδον αὐθι μένει· κρατερῇ γὰρ Ἀνάγκη  
πείρατος ἐν δεσμοῖσιν ἔχει, τό μιν ἀμφὶς ἐέργει,  
οὐνεκεν οὐκ ἀτελεύτητον τὸ ἐὸν θέμις εἶναι·  
ἔστι γὰρ οὐκ ἐπιδεῆς· μὴ ἐὸν δ' ἂν παντὸς ἐδεῖτο.

Ταυτόν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὐνεκεν ἔστι νόημα.

**[35]** Οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος, ἐν ᾧ πεφατισμένον ἐστίν,

εὐρήσεις τὸ νοεῖν· οὐδ' ἦν γὰρ <ἦ> ἔστιν ἢ ἔσται  
ἄλλο πάρεξ τοῦ ἐόντος, ἐπεὶ τό γε Μοῖρ' ἐπέδησεν  
οὔλον ἀκίνητόν τ' ἔμμεναι· τῷ πάντ' ὄνομ' ἔσται,  
ὄσσα βροτοὶ κατέθεντο πεπιοιθότες εἶναι ἀληθῆ,  
[40] γίνεσθαι τε καὶ ὄλλυσθαι, εἶναί τε καὶ οὐχί,  
καὶ τόπον ἀλλάσσειν διὰ τε χροῖα φανὸν ἀμείβειν.

La in-diferencia manifiesta en la equidistancia geométrica se destaca frente a un ámbito al que ahora se le denomina “sin conducción”; senda que conduce a ninguna parte; a nada [μηδὲν] propiamente dicho. En su lugar, Parménides opta por la más positiva presencia del límite en que todas las cosas se descubren como Uno y lo mismo [Ταυτόν τ' ἐν ταύτῳ B8, 29 D.-K.]. Si bien ello no es dado a los sentidos, en sí mismo es ya sentido [λόγος]: *evidencia clara* [νόημα] y *verdadera convicción* de lo Sagrado [πίστις ἀληθείας]. No se trata de una postura asertiva sino apodíctica, propia de quien “ha visto” la verdad [κοῦρος]. La identidad νοεῖν-λέγειν indica la unidad absoluta [λέγω] de lo Sagrado pero que además, posee la convicción y seducción [πίστις-πείθω] característicos de la *epópteia*.

Aunado a lo dicho en relación al νοεῖν, la πίστις refiere la más plena confianza entre el hombre y lo divino; ya fuere en la palabra de un Dios o la confianza en las musas. A partir de lo anterior, acaece la seducción [πείθω] como fuerza divina vital. De hecho y para el conjunto de la Grecia arcaica, δίκη, πίστις y πείθω conjugan la unidad entera de la poesía [ποίησις] como dicha fuerza [φύσις-ζωή]. La auténtica seducción [πείθω] es por lo tanto, posesión [entusiasmo] de la claridad absoluta de sentido: de lo Sagrado [νοεῖν] y que así entonces, acontece como “creación” [ποίησις]. De este modo, la absoluta convicción [πίστις] es la seducción [πείθω] resultante de la palabra que se ajusta a la verdad de lo Sagrado. Ello ofrece una característica que puede abrir la interpretación del poema. según Gianni Carchia:

"Peithô es la fuerza de la palabra que vence sin constreñir; por algo su antítesis es Ananke. Peithô es la palabra que obliga sin necesitar. Por algo, tal y como lo atestiguan la mitología y el arte figurativo, es sobre todo compañera de Afrodita. Hesíodo le hace formar parte de las Océanides, divinidades preolímpicas cuyo poder no ha sido todavía quebrantado por la racionalización antropológica. Peithô encarna una fuerza primordial que actúa sin esfuerzo y sin esforzarse; su irresistibilidad es la de una fuerza que vence cediendo, abandonándose; la fuerza del amor. En la persuasión existe por lo tanto el vínculo entre Eros y Logos que está totalmente ausente en la retórica logicizada, en la que incluso la persuasión se convierte en instrumento de la violencia guerrera, obligada a la necesidad de la evidencia racional, y no es ya encanto espontáneo de la palabra, no es ya poesía, sino más bien encanto mágico conscientemente activado por la *ratio*"<sup>99</sup>.

Por otra parte, se encuentra la constante aparición de πείθω del lado de las Cárites; vinculada con ellas hasta el punto de hacerse intercambiable:

"Se trata del carácter de don, de esa gratuidad y falta de finalidad que están inscritas en la Peithô mítica, aquella misma falta de intencionalidad que hace del poeta el cantor de las Musas. No violencia ni falta de voluntad, sino dulzura que pacifica y redime: la Peithô de la retórica originaria es indistinguible tanto en la acción como en los efectos de las artes de Orfeo"<sup>100</sup>.

---

<sup>99</sup> Carchia, Gianni., *Retórica de lo Sublime*, Ed. Tecnos, Madrid, 1994, p. 21

<sup>100</sup> *Ibidem*.

Eros y Logos indican la más firme unidad de lo eterno [lo Sagrado], sólo desde la cual, hay una auténtica creación. Fuera de este ámbito, habría des-mesura; un dominio de la ἀπαιτη. La sofística y la retórica, de hecho, se desarrollan en torno al núcleo secularizado del espacio cívico, en donde predomina una forma lingüística no divinizada; esto es, una técnica como instrumento de persuasión para tratar los asuntos humanos.

Así se refleja en la obra de Gorgias de Leontini hacia fines del siglo V<sup>101</sup> pero también en la poesía, a través de la obra de Simónides de Ceos. En lo que hace al primer caso, el universo secularizado de la sofística pone su acento en el hombre, separándose de la antigua magia ritual pero reincorporando sus técnicas en beneficio de un aprovechamiento de las pasiones. El fin común de la sofística y de la retórica recae en la persuasión como un arte del engaño [ἐξ ψευδῆς] y que, en el mejor de los casos, afirma la distancia frente a una realidad declarada remota e inaccesible.

"La retórica surge como arma defensiva ante las potencias profanas de la vida [...] La magia que la palabra adquiere no es suficiente para conferirle un delirio de omnipotencia, como afirman las interpretaciones estereotipadas, sino más bien una vía de escape, no violenta y por ello mágica, del orden de lo profano. Hay que mencionar que este reforzamiento de la palabra cotidiana llevado a cabo por la retórica tiene lugar antes de cualquier codificación del logos, antes de la separación misma entre lo verdadero y lo falso"<sup>102</sup>.

El monismo de Parménides de suyo parece confrontarse directamente con este núcleo secularizado; un universo no necesario, carente de sacralidad, de límites [2:4] y cuyo sentido manifiesta a una religiosidad en decadencia.

---

<sup>101</sup> Ya para el 557-556 a.C., Simónides de Céos representa el giro mismo de la tradición poética. Simónides será el primero en hacer de la poesía un oficio y componer poemas por una suma de dinero. Todo ello al tiempo que hace de la obra poética una destreza e incluso una forma de arte de engaño; expresión en la que ἀπάτη acentúa su valor positivo. Para Detienne, quien refiere este aspecto, la palabra se vuelve en voz de Simónides una imagen (εἰχῶν) de la realidad, con lo que se pone de manifiesto la forma en que se alteran las relaciones tradicionales del artista y la obra de arte (Vid. Detienne, Marcel. Op. Cit., pp. 166-168). Gorgias de Leontini por su parte, escribe sobre el No-Ser como Naturaleza bajo tres premisas base: a) nada existe; b) aún cuando existiera no podríamos tener conocimiento de ello; c) aún si se tuviera conocimiento de ello, no podría comunicarse. Para Gorgias la palabra pertenece al Kairos. Sofistas y políticos tienen en común el campo de acción de la vida humana bajo la influencia cambiante del poder. La palabra pierde su carácter de epifanía y con ello la fuerza vital frente al pleno carácter instrumental

<sup>102</sup> Carchia, Gianni., *ibíd.*, p. 42.

En tanto político, se trata de una lucha de opiniones carentes de centro, de fundamento, de medida como ley [no humana] y en última instancia, donde la preeminencia del espacio cívico escinde a lo Sagrado. Aunado a lo anterior, las palabras de Parménides comportan un fuerte sentido telúrico-mistérico pero que no resulta en igual medida dionisiaco. Dionysos refiere a lo Sagrado desde la diversidad del βίος, desde lo colectivo y si bien, junto con el orfismo y Eleusis, comparte el núcleo de un misterio fundamental, será este último el que se destaque en el poema de Parménides: una comunidad no diametralmente escindida, sino afirmada "radialmente" y a su vez, como una inversión del imperativo Olímpico de distancia.

El misterio, en cualquier caso, comporta la finitud radical de la muerte y por ende, luego de recorrer el camino de la Diosa sin morir, la verdad de la *Vida* acontece desde su "ahí" en su *absoluta in-diferencia*; como la eternidad que simplemente "es". Este tratamiento que hace Parménides de la contradicción y que contrasta con el imperativo Olímpico de la distancia, lo confronta a su vez con la tradición órfico-pitagórica.

La materialidad terrenal no está ausente del poema, ni es tan simple como decir que se encuentra "distanciada". Como veíamos en Hesíodo, el dominio de Eros *despide* a la unidad como "cierre", haciendo de ésta, un principio contradictorio. En el poema de Parménides, ello tiende a radicalizarse y de Eros se dice: Πρώτιστον μὲν Ἔρωτα θεῶν μητίσαστο πάντων... [D.K. 13]. Como lo destaca Leo Strauss a partir de su lectura de Platón, Parménides es el único quien simplemente afirma que *Eros es el primero de los dioses*. Tal y como de hecho se revela por su ubicación en el poema, Eros y en general, los dioses, pertenecen al ámbito de lo que surge y desaparece; esto es, al ámbito cósmico o fenomenológico [negación]:

*But, according to Parmenides' poem, Eros and all other gods belong to the world of genesis, of coming into being and perishing. But, according to the first part of Parmenides' poem, genesis — coming into being— cannot be, because coming into being means a movement from nothing to being and nothing is not; hence, there cannot be genesis. This implies that the gods as having come into being cannot be. Only unchangeable being is. Parmenides replaces the gods by the unchangeable being<sup>103</sup>.*

A partir del verso 50 del fragmento D. K. B8, Parménides comienza una segunda parte de la que es difícil dar cuenta por lo poco que ha sobrevivido de ella, pero en la que se aborda ya no a lo Sagrado en sí, sino a su *aparición* a los ojos del mortal y que para Bernabé resulta claro que se trata de meros nombres.

---

<sup>103</sup> Strauss, Leo. *On Plato's Symposium. Edited and with a Foreword by Seth Benardete*, Chicago Press, USA, 2001, pp. 47-48

Tal y como parece derivarse de D.K. B8 53-54: "Convinieron, en dar nombre a dos nociones [formas de conocimiento], una de las cuales no hay necesidad". Otra traducción sugiere: "Los hombres se decidieron a dar nombre a dos formas de conocimiento. *El nombrar una sola de ellas es contra la necesidad, y en esto se equivocan*. Ellos las juzgaron opuestamente construidas y atribuyeron signos a las dos en cada cual diversos. La una es fuego etéreo de llama, benigno, sutil, totalmente idéntico consigo, pero de ninguna manera con la otra. La otra, por el contrario, es, como tal, lo opuesto: noche oscura, pesada y densa forma"<sup>104</sup>.

**(D.K. B8 53-59)**

Μορφὰς γὰρ κατέθεντο δύο γνώμας ὀνομάζειν·  
τῶν μίαν οὐ χρεῶν ἔστιν - ἐν ᾧ πεπλανημένοι εἰσὶν -·  
[55] τάντια δ' ἐκρίναντο δέμας καὶ σήματ' ἔθεντο  
χωρὶς ἀπ' ἀλλήλων, τῇ μὲν φλογὸς αἰθέριον πῦρ,  
ἥπιον ὄν, μέγ' ἐλαφρόν, ἔωυτῶ πάντοσε τωῦτόν,  
τῶ δ' ἑτέρω μὴ τωῦτόν· ἀτὰρ κάκεινο κατ' αὐτό  
τάντια νύκτ' ἄδαῆ, πυκινὸν δέμας ἐμβριθές τε.

Para Bernabé:

"...deja bien claro que se trata de meros nombres convencionales y que la *pura elección de una dualidad es engañosa*, porque lo que existe es único. Lo que ocurre es que la cosmología, en tanto que trata de explicar el origen de la (aparente) pluralidad, no puede partir de la unidad. De ahí que necesite suponer en el origen una dualidad, para lo cual recurre, como es la tradición en las cosmología, a un par de contrarios, en este caso luz-oscuridad, si bien ambos constituyen una síntesis de otra serie de contrarios (en una forma similar a la tabla de contrarios pitagórica, pero no necesariamente heredada de ella), de modo que la luz es a la vez fría y densa, etcétera"<sup>105</sup>.

El error del hombre consistiría en "dar nombre" o atender al no-ser [contradicción]. La pareja resultante no sólo coincide con Anaximandro [fuego y noche] sino que, según lo hemos interpretado, se trataría del compuesto luz-oscuridad como arriba-abajo, principio-fin; la dualidad de lo mismo. Por consiguiente, fuego-noche como vida-muerte, *se habrían nombrado como no debe hacerse*; carentes de "centro", de "medida", de "sentido" [relación].

<sup>104</sup> Vid. Gigón, Olof., *op. cit.*, p. 304. Las cursivas son nuestras.

<sup>105</sup> Bernabé, Alberto. *op. cit.*, p. 153. Las cursivas son nuestras.



Todo cosmos, los dioses mismos, se fundan en ello [1:3]. Así entonces, Parménides pasa a abordar la otra parte de la instancia decisional. Lo Uno, lo Sagrado, sólo en su "apariencia" resulta múltiple y diverso; de ahí que se diga: *fuera de los contrarios no existe nada*: Αὐτὰρ ἐπειδὴ πάντα φάος καὶ νύξ ὀνόμασαι καὶ τὰ κατὰ σφετέρως δυνάμεις ἐπὶ τοῖσί τε καὶ τοῖς, πᾶν πλέον ἐστὶν ὁμοῦ φάος καὶ νυκτὸς ἀφάντου ἴσων ἀμφοτέρων, ἐπεὶ οὐδετέρω μετὰ μηδέν (D.K., B9). Eros como lo primero del mundo apariencial es, en propiedad, la Epifanía de lo Sagrado. En este sentido, Eros resulta una unidad fenomenológica [λέγω] en términos de fuerza divina vital [πίστις-πειθω], lo que significa: la claridad absoluta de sentido [νοεῖν] propia del "ser" en su apariencia [ente].

Cada aspecto de la diversidad señala entonces, "desde sí", el camino de la rectitud; la constancia y permanencia de lo Uno estrictamente sin jerarquías ni distinciones. Y sólo cuando ello se ha "aclarado" a cabalidad, es posible presentar el fenómeno en su relativa contradicción; como una acción que es principio [Eros] de un cosmos sensible.

Eros, por lo tanto, es la dualidad indeterminada de un mismo y único sentido [camino] que hace patente a la unidad de lo Sagrado [lo Uno-Único]. La indigencia o falta de este sentido, hace que la diversidad queda esencialmente muda, mutilada, carente de centro, de fundamento y de "lugar". Sin distingo de la Unidad, las cosas del mundo sensible devienen carentes de su fuerza generadora [ἔπος]; carentes de su fundamental claridad y sentido [νόος]; en una palabra: carentes de verdad; devienen *puro nombre y técnica de dominio*.

El camino de las δόξαι señala un ámbito donde el cierre referencial de las cosas en su infinita contradicción, tácitamente olvida a la Unidad de lo eterno y que otorga *el respectivo ser* [τά ὄντα]. Por el contrario y una vez fundado este último [Ser], es posible presentar una descripción del mundo [XII] —la cual Bernabé complementa con la descripción de Aecio [N3]— destacándose la situación de la Diosa justo al centro del arreglo.

La idea describe una serie de círculos concéntricos en torno al fuego, a la oscuridad y a la Diosa. Lo que se sigue de ello, es el modo en que todo entra en contacto con todo, precipitándose en torno a un único "centro" pero que no cabe concebir inaprensible o indeterminable, pues resulta *en sí mismo dado a todo por ley* y así entonces, absoluto, íntegro [ἔπος] y evidente de suyo [νόος]. Coherente con el sentido de la equidistancia geométrica, dicho "centro" estaría dado a todo por ley como el "Límite" o la Diferencia misma.

Ya desde D.K. 4,1 se menciona: Λεῦσσε δ' ὄμως ἀπεόντα νόω παρεόντα βεβαίως. Según la interpretación de Diels aceptada también por Colli<sup>106</sup> se leería: *penetrando cada cosa de todas las maneras*. Y en el verso siguiente: οὐ γὰρ ἀποτμήξει τὸ ἐὼν τοῦ ἐόντος ἔχθεσθαι (D.K. 4.2) [*de hecho no escindirás (aislarás) el ser de su conexión (de ser continuo, colindante) con el ser*, según la misma traducción]. Según Colli, ello sugeriría que Parménides no se limita a hablar de un ser único, sino que admite varios ἐόντα<sup>107</sup>; pero además, la doble referencia de νόω a λεῦσσε [*mira*] y a παρεόντα [*las cosas próximas*], aunado a su proximidad al segundo, implicaría que a Parménides le importaba sobre todo esta relación.

Para Colli, el νόος se convierte en el tenue vínculo que une a los variados modos de vida; una verdad que circula a través de la diversidad "aparente" del mundo: "con tales palabras, Parménides quiere que se entienda una interioridad de algún modo ligada al fenómeno y es de hecho en este sentido en el que se usa en el verso mencionado, donde se introduce en contraposición con el ἐὼν, *lo que es*"<sup>108</sup>. El sentido de esta positividad absoluta de lo Sagrado a la base de lo diverso —su apariencia—, insta al pensar a preguntarse por lo que fundamentalmente "es", apartándose entonces de la errancia común.

La "negatividad" inherente a la contradicción, le descubre a Parménides el peligro de la negación absoluta de sentido en que las cosas dejan de "ser" *verdaderas cosas* [ὄντα] y todo queda reducido a una mera indeterminación sin-sentido [no-ser]. De ahí entonces, el peligro recae en la des-mesura —correlativa desde el pitagorismo a la relación 2:4—.

Antes que a una unidad fenomenológica en términos de ley-relación, como sucede con Anaximandro y Heráclito, para el pensador de Elea, la Moira [Μοῖρα] descubre a lo Sagrado como una *plenitud inmóvil* [οὐλον ἀκίνητόν], destacándose el uso de los términos πείραρ ο πέρας, familiares para Anaximandro como también para el pitagorismo. En Parménides, la expresión es reiterativa: lo real está aprisionado en los πείρατα [πείρασι δεσμῶν D.K. B8.26]; sometido por Ἀνάγκη a las cadenas de πείρας [γὰρ Ἀνάγκη πείρατος ἐν δεσμοῖσιν ἔχει D.K. B8. 31]; *donde tiene su último πείρας*, es completo por todos lados [Αὐτὰρ ἐπεὶ πείρας πύματον, τετελεσμένον ἐστὶ πάντοθεν, D.K. B8. 42]; confinada dentro de sus πείρατα [ὁμῶς ἐν πείρασι κύρει. D.K. B8. 49]. El mundo tal y como aparece a los mortales, es una necesidad "limitada" por la plenitud absoluta de lo Sagrado como su Límite.

---

<sup>106</sup> Vid. Colli, Giorgio. *La Naturaleza Ama Esconderse*. Traducción Miguel Morey, Sexto Piso, México, 2009, p. 165.

<sup>107</sup> Vid. *ibíd.*, p. 166.

<sup>108</sup> Vid. *ibídem*.

La Ανάγκη entonces, obliga a las estrellas a mantener sus πείρατα [Ανάγκη πείρατ' ἔχειν ἄστροων. D.K. B10.7], semejante también a la referencia de Heráclito al sol. En resumen, lo Sagrado, antes que en sí mismo "negativo", resulta un sustraerse inherente a la riqueza del mundo. Para Guthrie, la inversión de dativo y genitivo entre los vv. 26 y 31 indica que πείρατα y δεσμοί [cadenas, lazos] son intercambiables, y esto encaja con el uso épico y poético de πείρατ en Homero y Hesíodo. La idea constante es, en todo caso, la de *envolvimiento*. La Unidad, lo Sagrado, no acontece ni despedazado, ni tampoco despedido, sino oculto, resguardado como una negación que es, un Misterio fundamenta; el "Límite" que envuelve, que comprende, que reviste, quedando asimismo envuelto, (re)vestido, comprendido como un κόσμος; "aprisionado" en límites que son amarras, ataduras, cadenas [πείρατα]. La plenitud originaria de la Unidad [Límite] propicia dicho "aprisionamiento" en beneficio de la riqueza de la materialidad sensible y en esta medida, "equi-valente". Para Colli:

“Todo es unidad, en cuanto ‘es continuo desde cualquier punto que yo empiece’, y precisamente este persistir idéntico, multiplicado por infinitos puntos de partida diferentes, centros irradiantes que cambian imperceptiblemente, es lo que constituye la variada multiplicidad numérica. De este modo la forma expresiva aparece de un trazo intuitivamente concreto, como una esfera llena de caminos circulares, donde cuanto es externo se reconoce como propio e idéntico, y cada centro de vida vuela a palpitar cíclicamente cuando su temblor es atravesado por las infinitas vías que circulan por la plenitud del ser”<sup>109</sup>.

No obstante eso que ahora nos sugieren las palabras del pensador de Elea, el monismo será el gran problema que Parménides heredará a sus sucesores y que, de hecho, inducirá a Platón a cometer *parricidio*.

#### **4. Platón: la unidad de Eros y Dionysos.**

Los rastros del pitagorismo que hemos podido distinguir hasta el momento, nos obligan a ahondar en la relación entre el límite y lo ilimitado; común tanto a la geometría como al número y que habrá de constituir este último, la realidad definitiva de la naturaleza para los pitagóricos.

---

<sup>109</sup> Vid. Colli, Giorgio., *ibíd.*, p. 170.

Así entonces, Alejandro Polystor en *Las Sucesiones de los Filósofos* —según lo establece Diógenes Laercio—, señala a la unidad como el principio de todas las cosas y *proveniente de ella, a la dualidad indefinida que depende, como materia, de la unidad que la causa*<sup>110</sup>. La numeración provendría a su vez de relación entre la unidad y la dualidad; de los números provendrían los puntos y de éstos, las líneas; de las líneas, las figuras planas y de las figuras planas las sólidas. Luego finalmente, a partir de los cuerpos sólidos habrían de derivarse los cuatro elementos [fuego, tierra, agua y aire] que *transcienden y giran por todas las cosas* y a partir de éstos, el mundo animado, intelectual, esférico *que abraza en medio a la tierra también esférica y habitada en todo su rededor*.

El testimonio en cuestión establece a la "dualidad indefinida" de algún modo *proveniente y dependiente* de la Unidad, lo que hace de ésta el auténtico principio y fundamento sagrado. Ya en el siglo I a. C., Eudoro parece coincidir con lo anterior al señalar a la Mónada como lo primero y de la cual se deriva el par Limitado-Ilimitado. Para Cornford:

"En la medida que se trata de una filosofía religiosa, el pitagorismo considera que lo más importante es la idea de unidad, en particular la unidad de toda la vida divina, humana y animal que subyace al esquema de la transmigración. Tampoco existe ninguna base para refutar el testimonio que sostiene que el principio de Unidad fuera considerado, de alguna manera, como lo divino."<sup>111</sup>.

Dicho principio, sin embargo, se plantea radicalmente distinto de la materialidad que remite a lo *indefinidamente otro*; esto es, a la "otredad" indeterminada como *relación entre unos* o díada. Así puede apreciarse siguiendo la exposición que hace Cornford de Yámblico:

"Pitágoras y sus sucesores descubrieron «lo otro u otredad» en el «dos» y «lo mismo o mismidad» en el «uno». Consideraron al «uno» y al «dos» como los principios de todas las cosas. La diferencia entre ellos es sólo de 1; según esto, «lo otro» es, originariamente, aquello que es otro por 1 unidad, y no por otro número cualquiera; y la palabra «otro» se aplica con propiedad sólo a dos cosas (la una y la otra), pero no a un número mayor".<sup>112</sup>

---

<sup>110</sup> Vid. Laercio, Diógenes. VIII, 13 y ss.

<sup>111</sup> Cornford, F. M., *Platón y Parménides*. Trad. Francisco Giménez Gracia, Visor, Madrid, 1989, p. 39

<sup>112</sup> *Nicom*, 57. Vid. *ibíd.*, p. 45.

Por consiguiente, el "1" pasa a considerarse como el principio de todos los números impares y el "2", de los pares; de ahí que resulte razonable decir que los primeros participan de la "mismidad" y los segundos de la "otredad". En última instancia, esta dualidad a la base de la naturaleza pondrá en evidencia a una "unidad", pero que no refiere directamente al número sino su "principio" a modo de relación entre dos modelos de realidad fuertemente contrastados [Limitado-Ilimitado, Unidad-Díada]<sup>113</sup>.

Aristóteles de hecho señalaría que la unidad aritmética, *siendo tanto par como impar, es para los pitagóricos principio del número*. La evidencia recaería en que si a dicha unidad se le suma un número impar, éste se convierte en par y si se le suma un número par, éste se convierte en impar. Cada número, por lo tanto, vendría a expresar una "relación de unidades" en el siguiente orden:

α	1
αα	2
ααα	3
αααα	4

Como parte de este despliegue, la unidad aritmética implica a su vez, la posición de un punto [τό σημείον] como inicio de intervalos. De ahí que sin intervalo o dimensión se diga que hay "unidad" como punto de partida [principio]; como primer intervalo o dimensión "primera", la línea o superficie [dualidad]; como segundo intervalo o dimensión segunda, la figura plana y así sucesivamente. La relevancia pitagórica del cuatro [1:3], aunada a la concepción de la pirámide como sólido originario, se explicaría a partir del despliegue aritmético-geométrico de la unidad [1] en otredad [2], donde la primera, proyectada como mediación a la base del plano [3], conjugaría en su siguiente intervalo la dimensión del sólido y de ahí, los "cuatro" elementos fundamentales, tal y como se presenta justamente en la *tetractys*.

---

<sup>113</sup> Reale refiere a O. Toeplitz para explicar el modo particular que tenían los griegos de entender el número. En este sentido, señala, "los griegos consideraban al número no como un 'número entero', o sea, como una suerte de magnitud compacta, sino como relación articulada de magnitudes y fracciones de magnitudes: se entendía los números como λόγοι y ἀναλογία. En consecuencia, el λόγος resulta esencialmente ligado a la dimensión numérica, precisamente en el significado de relación". Vid. Reale, Giovanni. *Platón. En búsqueda de la sabiduría perdida*. Trad. Roberto Heraldo Bernet. Editorial Herder, Segunda Edición, Barcelona, 2002., p. 203.

En otras palabras, el dualismo de la unidad aritmética como principio del número, plantea una relación armónica de opuestos [1:3] a la base del κόσμος, cuyas implicaciones telúricas tratamos de exponer en los apartados precedentes. Los pitagóricos, sin embargo, entenderán dicho principio como la tensión entre una “realidad” inmaterial [Unidad pura] y una “realidad” múltiple que es materia indeterminada y consecuentemente, impura. De esto último, la unidad aritmética en tanto “mixta”, sería valorada en su armonía como principio cósmico [organizador] a partir del eje rector de la primera. La Unidad pura quedará así proyectada o manifiesta como un específico impulso de la unidad mixta o aritmética, tendiente a de-limitar y de-terminar a la materialidad. Tal sería, según lo asienta Giovanni Reale, *el núcleo de la concepción ontológica de fondo en Platón*<sup>114</sup>. Según el *Filebo*:

"(...) Los antiguos que eran mejores que nosotros y estaban más cerca de los dioses, nos han transmitido este oráculo: que las cosas de las que se dice que siempre son, están constituidas de uno y de muchos, y tienen por naturaleza en sí mismas límite y ausencia de limitación"<sup>115</sup>.

Tomando como principio cósmico la unidad aritmética, unidad-dualidad habrían de resultar ontológicamente co-origenarios y sin embargo, para los pitagóricos, la primera se plantea superior a la segunda desde el punto de vista del valor. El κόσμος, como relación armónica de opuestos, comprendería a lo Sagrado como el impulso hacia un plano superior. Hay un sentido a la Unidad pura y distinta, de lo cual se desprenden una serie de consecuencias respecto de las cuales, Reale sigue Krämer y destaca:

"El uno, operando sobre el principio diádico ilimitado, que es multiplicidad indeterminada y desordenada, lo de-termina, lo de-limita, lo ordena, lo u-nifica, produciendo de tal modo el ser en varios niveles (...). El ser en cuanto de-terminado, de-limitado, ordenado y unificado resulta ser cognoscible. (...). La verdad y cognoscibilidad de las cosas dependen, por tanto, de la acción del Uno ejercida sobre la Díada, que, por sí misma, en cuanto multiplicidad indeterminada, ilimitada, desordenada, sería incognoscible. Por lo tanto, el Uno produce orden y estabilidad en el ser, y, en consecuencia, *valor*, en cuanto aquello que es determinado, delimitado,

---

<sup>114</sup> Vid., Reale, Giovanni. *ibíd.*, pp. 190 y ss.

<sup>115</sup> Vid., *ibíd.*, p. 192.

ordenado y unificado es también bueno y bello. El bien es el mismo Uno y todo lo que de él deriva. La virtud se inserta exactamente en tal perspectiva como Orden impreso por el Uno en aquello que, por sí mismo, tiende al exceso y al defecto, es decir, como unidad en la multiplicidad".<sup>116</sup>

Lo Uno, τὸ ἓν οἴ μονάς, como pudimos apreciar en relación con el Límite [πέρας] figura a la manera de lo expuesto por Cornford, como el miembro "bueno" del *par de opuestos primarios* mientras que lo ilimitado o la díada corresponde al "malo"<sup>117</sup>. Ya en palabras de Aristóteles: "El mal pertenece a lo ilimitado, como creyeron los pitagóricos, y el bien a lo limitado" [*Et. Nic.*, 1106b29].

La tensión inherente a la "unidad" cósmica, vía el esquema pitagórico del valor, hace de la materialidad un impulso fundamentalmente negativo. La vida, siendo una tensión de contrarios, será valorada por los pitagóricos en tanto que un orden o cosmos; esto es, a partir de su impulso hacia la Unidad pura e inmaterial. Así entonces, el sentido telúrico y que no valora sino la relación horizontal e indeterminada [ζωή] que enlaza a todas las cosas entre sí, quedará subordinada "verticalmente" a un plano superior como referente supremo. Lo Sagrado deviene entonces, un modelo puro [κόσμος], manifiesto aritmética y geoméricamente bajo diferentes modos de vida [βίος]; esto último propicia un amplio espectro de oposiciones, tal y como se refleja en la siguiente tabla:

Limitado	Ilimitado
Impar	Par
Unidad (ἓν)	Diversidad (πλήτος)
Derecha	Izquierda
Masculino	Femenino
Reposo	Movimiento
Recto	Curvo
Luz	Oscuridad
Bueno	Malo
Cuadrado	Oblongo

<sup>116</sup> *Ibidem.*

<sup>117</sup> Vid. Cornford, F. M., *ibid.*, p. 40. Recuérdese para el caso, la ilustración de los gnómones (Fig. 4)

Lo anterior coincide con la dualidad de sentido que analizamos en relación a lo divino griego en su conjunto; es decir, lo olímpico y lo telúrico, haciéndose evidente la primacía del primero al interior de la tradición órfico-mistérica y pitagórica. En el origen de la filosofía puede apreciarse la tensión entre esos dos espíritus o sentidos de lo divino [apolíneo y dionisíaco], entendidos ahora como la relación entre el Límite [Uno] y lo Ilimitado [Otro], la Unidad [impar-positivo-puro] y la Díada [par-negativo-mixto]; correlativamente medida y desmesura, lo masculino y lo femenino, el cielo y la tierra; en última instancia, el alma y el cuerpo. Aquello que fuera la manifestación diferencial [θάνατος] de lo mismo [ζωή], en tanto deriva de sí un doble orden moral y ético, tiende a hacer prevalecer el anhelo de conservación de un modo de vida [βίος] frente el sentido de su finitud radical [θάνατος].

La direccionalidad Olímpica, por consiguiente, resulta un anhelo de eternidad característico y que ahora, como exigencia de una unidad pura, remite al anhelo de preservación de un mundo [κόσμος] frente a la Vida entera [ζωή]. El mundo tiende a separarse de esta comunidad tan amplia como violenta y su absoluta carencia de cielo, de medida, de un orden como el Límite. En contraste y como pudimos apreciar en Hesíodo, dicho anhelo de eternidad hará del orden y más aún, de un orden en particular, lo más venerable en tanto que gobierna con estabilidad [de-limita] al conjunto de la Vida. El encomio recae ya no en lo Sagrado mismo, sino en el Dios [Zeus] como el dador de leyes, de medida y armonía. Esta legalidad hace de un mundo en particular, lo bueno, lo más noble y lo mejor. El valor de la sangre y el dominio de la oscuridad y de la muerte, manifestarán en contraste, la impureza de una vida no sometida; una tierra in-dómita, in-definida e in-determinada, carente ley, de medida; "bárbara" en una palabra.

Esta realidad primordial aún se aprecia y se venera como la vida que es, pero su mayor valor recaerá en la claridad del orden divino. Si bien esto último pone en crisis la base originaria del Misterio Sagrado, éste aún será capaz de otorgar su sentido fundamental [circularidad] a la base del mundo griego y de la filosofía; como el sentido de una "ley" primordial [μοῖρα] en términos de ley-relación de contrarios [δαίμων], deviniendo así lo ἀπειρών [Anaximandro], ὁ λόγος [Heráclito] e incluso, circularidad fenoménica de lo Uno y Único [Parménides]. En cuanto dicha "ley" se presenta de manera negativa, ello dispone al Misterio a la base de lo divino griego como un centro o fundamento abismal, indeterminado y que hace de lo Sagrado una falta; es fundamento trágico y contradictorio.



De ahí entonces, un límite que de-ilimita, una unidad "dual" o tensión que de hecho, para los pitagóricos, conjuga el principio que conduce de la aritmética a la geometría y de ahí, a los cuerpos físicos. Dicha Unidad abismal, señala un sentido de lo divino que mitológicamente se corresponde con Eros y Dionysos. Sin embargo, a partir del espíritu apolíneo, esta unidad que es un medio tensional otorgador de "medida", llegará a verse subsumida a la directriz ana-lógica y [de-]limitadora de un respectivo orden, el cual tenderá a establecer los lineamientos de la unión social como relación humana con el todo.

En otras palabras, se trata del privilegio humano-integrador frente a las fuerzas titánicas de la naturaleza [φύσις] y que, como se ha visto, hará de Dionysos *un Dios contrario a las costumbres helénicas*. En tanto el sentido de un centro tensional que otorga "medida", Dionysos no sólo deriva un "orden", sino que tácitamente desborda órdenes, medidas, afirmando la eterna juventud [κοῦρος] y plenitud siempre inicial de lo finito-limitado [βίος].

Por lo tanto, Dionysos es locura y muerte, una terrible verdad que se patentiza en el cuerpo desnudo y en especial, en los órganos sexuales. En concordancia, αἰδώς, lo que parece su sentido más originario, nombra a la reina de los campos y montes solitarios; el espíritu más sublime de la quietud sagrada. Se trata de la mirada esencial de una naturaleza que no es silencio hueco sino estremecedor. En contraparte y desde la centralidad del espacio cívico, la palabra [αἰδώς] pasa a considerar la opinión de la jerarquía dominante. El orden, la convivencia social, al tiempo que posibilita la vida humana, se alza en detrimento del cuerpo y de las pasiones que escinden en afirmación de la tierra intempestiva y nutricia.

Frente a la materialidad terrenal, este tipo de restricciones llegarán a establecer una denominación para los órganos sexuales: *partes vergonzosas* [τὰ αἰδοῖα]<sup>118</sup>. A través del cuerpo y de la unión sexual, la Tierra-Vida dimana una inde-terminación fundamental. Hay un silencio estremecedor y que resuena cuando Pan toca su flauta; es "conmoción del corazón y melodía de la vida de la naturaleza"<sup>119</sup>. Para Daraki, "allí donde se presenta como una fuerza cósmica, que los humanos al unirse no hacen más que sostener, la sexualidad ignora la censura del pudor"<sup>120</sup>. Para el sentido telúrico en general, lo Sagrado no traza simplemente un círculo-estático [πεῖρατα-κόσμος]. Antes bien, éste es la imagen de una acción que es movimiento oblongo, circular y en esta medida, un eterno acto de "alteridad".

---

<sup>118</sup> Vid. II.13.568, Hes.Op.733, Heraclit.15

<sup>119</sup> Vid. Otto, Walter F., *Las Musas*. Trad. Hugo F. Bauzá. Ediciones Siruela, Barcelona, 2005, pp. 13-15.

<sup>120</sup> Vid. Daraki, María., *ibíd.*, p. 258.

Antes que el círculo, la imagen telúrica de lo Sagrado se corresponde con el meandro, el serpentín que despidе incansable la flama del origen; punto-instante que continuamente des[re]pliega, des[en]cierra y des[re]une, avanzando como una eterna carencia [ψευδής] y un eterno anhelo [ἔπος] pero que es sólo de sí mismo como el Límite. La espiral (Fig. 7) describe un laberinto cuyo silencioso centro [in-determinado], lo mismo deviene despedido en límites; esto es, en la forma de círculos con-céntricos, todos y cada "uno" [πείρατα-κόσμος] jamás idénticos.



**Fig. 7 (de izquierda a derecha).** Imagen de la espiral de Arquímedes seguida por una ilustración prototípica y finalmente, una imagen del laberinto. Sobre este último, Kerényi ha llegado a suponer una imagen del mundo inferior.

En esta medida, el κόσμος resulta un simple ropaje y una máscara hueca pero abismal. En relación con Parménides, Kingsley cree encontrar evidencia de este *silencio* en las primeras líneas del proemio; en los cuatro primeros versos del original en griego donde Parménides utiliza la palabra “llegar” en cuatro ocasiones [φέρουσιν, φέρει, φερόμην, φέρον]. Esta técnica habría tenido por objeto crear un efecto de conjuro; “...lo más importante que necesitamos para ser libres está ya dentro de nosotros: nuestro anhelo. Y la voz de nuestro anhelo es la repetición, que llama insistentemente a la que está más allá de todo lo que conocemos o entendemos”<sup>121</sup>. Así como ese anhelo, como Eros, la repetición más incesante se encuentra en la Vida misma [ζωή]; continua escisión [βίος] y acallado abismo [θάνατος]. Otra vez en relación con Parménides, señala Kingsley, “durante todo su viaje, no menciona ningún ruido, con la única excepción de un sonido. Ese es el sonido que hace el carro mientras las hijas del Sol lo conducen: *silbaba*”<sup>122</sup>. Y lo mismo sucede con las puertas, *todo lo que se mueve* está relacionado con el sonido o el aspecto de la flauta de pan [σῦριγξ] y que, para los griegos, significa también el siseo de la serpiente.

<sup>121</sup> Vid. Kingsley, Peter., *op. cit.*, p. 117. Recuérdese también el vínculo de esta palabra con Perséfone según la idea de movimiento, tal como lo refiere Platón.

<sup>122</sup> Vid. *ibíd.*

El ruido de la σῦριγξ es el sonido del silencio y el sonido de la creación<sup>123</sup>. El agua y la serpiente señalan aquí, una vez más, su estrecha relación. Tal y como la piel de esta última que se desprende y cae, los πείρατα señalan lazos, uniones que cubren, que ocultan. Todo κόσμος es un ropaje o máscara divina; una tensión entre luz y sombras, voz y silencio; una manifestación, dual, tensional, contradictoria [δαίμων] que señala a una única acción. Se trata de la "despedida" de lo Sagrado [ἱερός] en lo divino: plantas, animales, personas, dioses; una orgía de hoguera o comunidad de amantes; salvaje torbellino o danza helicoidal, menádica y que se corresponde, mitológicamente, con Eros y en Dionysos.

Así entonces, lo Sagrado, desde un sentido telúrico de lo divino, deriva un erotismo de la tierra muy cercano a lo que Nietzsche había planteado en el *Nacimiento de la Tragedia* y que, de hecho, permite la noción griega de un κόσμος orgánico. El punto de inflexión, sin embargo, recae en el momento en que la belleza se *anhela en sí misma eterna*; cuando el orden des-cubridor de la violencia sagrada, se instala como su soberano antes que su manifestación; cuando el cubrir [ἐπί-], la provisión, *acalla el silencio inscrito en la medida*.

Ahora bien, a diferencia de la cercanía colectiva del dionisismo o de la ἑποπτεία Eleusina que llegará a adquirir estatus panhelénico muy posiblemente a fines del siglo VII a. C., la tradición órfico-pitagórica plantea un sentido de lo divino que, no obstante próximo a los anteriores, ya no se corresponde plenamente con el sentido de la Tierra-Vida nutricia.

La Vida [ζωή] como ἡ ψυχή adquiere una connotación distintiva: es vida animal pero eminentemente, "vida humana". Ello indica el valor que adquiere una "medida" en particular y que, en tanto κόσμος, afirma un modo de vida como el "mejor de los mejores"; un mundo que es, en última instancia, el mundo griego.

Todo ello pone de evidencia la ὕβρις característica del espíritu Olímpico: el parricidio del tiempo, de la finitud, de la radical alteridad de lo mismo [ζωή]. A esa eternidad telúrica manifiesta en la finitud [θάνᾶτος] se le opone, como también se ha visto, la claridad de un cielo; un κόσμος distante del monstruoso dominio de la Tierra que, sin embargo, lo amenaza constantemente. Por lo tanto, se hace imperativo conocer dicho κόσμος con objeto de preservarlo. Más aún, se hace imperativo re-conocer el lugar del hombre en su interior. La pregunta por el hombre deviene fundamental. De este modo, la valoración por el orden comprende una valorización lo humano y que, en tanto *philo-sophía*, instará al iniciado a "emanciparse" de la materialidad.

---

<sup>123</sup> *Ibíd.*, pp. 122-123.

En Parménides, lo anterior remite llanamente a la condición de quien es capaz de situarse en la senda de la Verdad y acceder al fundamento de la contradicción; al Límite que descubre en la Vida [ζωή] la plenitud esencial del Ser, de lo Sagrado y que si bien es muerte, noche, frío a los ojos del mortal, supone el [no] lugar en que todo se invierte; es *el verdadero día, fuego, luz; un movimiento en particular* y que sólo puede manifestarse en la correspondiente plenitud del κοῦρος. Para Colli, la relevancia de esta epifanía mística en el desarrollo de la filosofía será más que evidente y en el caso concreto de Platón:

“...cuando el filósofo llega a describir la experiencia cognoscitiva de las ideas se puede documentar el uso de una terminología eleusina [...]. Y en Aristóteles, que, ciertamente, no es el más místico de los filósofos, se confirma esta misma idea, y en términos bien explícitos: en uno de sus fragmentos se lee que el conocimiento *noético* se debe relacionar con la visión eleusina”<sup>124</sup>.

Aunado a ello se encuentra la relevancia Perséfone, de quien habíamos visto en palabras de Platón, *es sabia pues está en contacto con lo que se mueve* y el alma es inmortal, precisamente, porque aquello que se mueve es inmortal. El movimiento, la φύσις misma, denotará en lo anterior su cercanía fundamental [φύω] con la luz [φάος, φῶς].

“Toda alma es inmortal, puesto que todo lo que se mueve siempre es inmortal. Sin embargo, para lo que mueve a otro, o es movido por otro, dejar de moverse es dejar de vivir. Solo lo que se mueve a sí mismo, como no puede perder su propio ser por sí mismo, nunca deja de moverse sino que, para las otras cosas que se mueven, es la fuente y el origen del movimiento. Y ese principio es ingénito. Porque, necesariamente, del principio se origina todo lo que se origina; pero él mismo no procede de nada, porque si de algo procediera, no sería ya principio original. Como, además, es también ingénito, tiene, por necesidad, que ser imperecedero. Porque si el principio pereciese, ni él mismo se originaría de nada, ni ninguna otra cosa de él; pues todo tiene que originarse del principio. Así pues, es principio del movimiento lo que se mueve a sí mismo”<sup>125</sup>.

---

<sup>124</sup> Colli, Giorgio, *La sabiduría griega*, Vol. I., p. 31

<sup>125</sup> *Fedro*, 245c-245d.

El movimiento hace patente a la Vida y sin embargo, para Platón, ésta ya no es fuente de "medida" sino que recibe la medida de un orden puro. Tal y como sucede con el pitagorismo, la organización y su jerarquía devienen fuentes de valor. De manera semejante para Aristóteles, el auto-movimiento comprende una característica que distingue a los seres humanos y a los animales de las plantas y otros objetos. De un estadio nulo o imperceptible que caracteriza a los objetos inmóviles o que son movidos por otros, se asciende hasta el auto-movimiento contingente de los animales y de los seres humanos. En última instancia, la clave recae en la valorización del orden pues, por sí sólo, el movimiento plantea una referencialidad o sentido circular, a modo de manifestación de lo mismo [eterno].

Esto último le señala a Parménides un único sendero, el de la verdad [φέρουσιν, φέρει, φερόμην, φέρον], de la claridad [φῶς, φάος] y como la plenitud originaria del Límite en cuya acción, todo se des-cubre firmemente "unido" [πείρατα-κόσμος]. El Todo "uno" acontece en su verdad como Uno y lo mismo; inmóvil en cuanto autorreferente y que, de este modo, "envuelve"; une a todo por todos lados como la claridad y certeza absolutas [νοεῖν] en que el pensar-decir, ὁ λόγος, esencia como *lo que propiamente es*.

La Vida, el movimiento y con ello también, el tiempo, plantean una referencialidad que, telúricamente, en tanto remite a un "otro" siempre inicial, la mantiene constantemente in-determinada y equivalente. Así entonces el "Límite", la finitud, [θάνᾶτος] como núcleo central del movimiento circular-horizontal, no es simplemente un término o un fin, sino un incesante comenzar [ζωή] que afirma siempre, un abismal Misterio.

Igualmente para Platón, dicha referencialidad supondrá el camino circular propio del alma [*philosophía*] y que comprende además, la condición más elemental del nutricio telúrico: engendrar y "dar a luz" [ἡ γενετή]. Sin embargo, el peculiar matiz del pensador ateniense recae en su referencia de origen. En el *Gorgias* [493a], Platón refiere a *un sabio* la idea de que el cuerpo [σῶμα] es una tumba [σῆμα] y en el *Crátilo* [400c] distingue directamente a los seguidores de Orfeo [οἰᾶμφι'Ορφέα].

La ψυχή, ese nutricio telúrico, despunta en Platón como algo que está "muerto", enterrado [τεθαμμένης], durmiendo en la corporalidad. Una vez más se destaca la valoración característica de una tradición cuyo sentido vertical de lo divino, como *pathos* de la distancia, tiende a hacer destacar un ámbito superior —celeste o puro—, frente al conjunto de la materialidad in-determinada, y necesariamente oscura y "errática" [ψευδής].

El cuerpo como recinto del alma [περίβολος] se presenta semejante a una prisión [δεσμωτήριον] que la resguarda [σώζεται] como si fuera una ostra [*Fedro*, 250b5-c6]. Para la tradición órfica, ello supone además un castigo heredado por la humanidad, luego de que los Titanes despedazaran al niño Dionysos<sup>126</sup>. En consecuencia, la filosofía traduce una senda purificadora [κάθαρσις, *Fedón* 65a] que afirma la distancia entre una vida pura [inmaterial] y una vida impura [material]; esta última, manifiesta en las *pasiones y placeres ciegos provenientes del cuerpo* [*Fedón* 66b-e]. Por lo tanto, el movimiento circular, nutricio de ascenso y descenso, en tanto que un alma, conlleva la preeminencia de un ámbito al que Platón denomina específicamente como celeste —*Ouranio* [*Fedón* 81a]—.

La condición con que la Diosa distingue a Parménides, al poeta, como un κοῦρος, en Platón recae en los filósofos: aquellos que *anhelan* [aman] lo verdadero y pueden entonces *liberarse* de las ataduras del cuerpo. En cambio, las almas que afirman estas *ataaduras* recibirán los castigos del Hades [*Gorgias* 493a-c] y volverán a unirse a caracteres semejantes a los que cultivaron en vida (*Fedón* 81e).

El modelo demanda una “purificación” que, para Platón, supone el desarrollo progresivo de un *modo de ver*; aquel que permita admirar la fuente de esa “luz”; esto es, seguir el verdadero movimiento. Dicha directriz jerárquica, organizadora de la circularidad horizontal, resulta propiamente un *alumbrar de sentido*; para Platón, *el despertar de una reminiscencia* que permite ascender desde las sombras de la muerte [olvido]. Más adelante y en contraste con el *Fedón*, en el *Fedro*, la composición platónica del alma también resulta tripartita, lo que acentúa la heredad telúrica de la filosofía; empero ya establecido como in-mortal lo que por sí mismo se mueve [autorreferente], Platón afirma que eso es lo que constituye al ser del alma y su propio concepto, por lo que necesariamente tendría que ser ingénita e inmortal. A partir de lo anterior, el ateniense pasa a describir a qué se parece el alma:

“...se parece a una fuerza que, como si hubieran nacido juntos, lleva a una yunta alada y a su auriga. Pues bien, los caballos y los aurigas de los dioses son todos ellos buenos, y buena su casta, la de los otros es mezclada. Por lo que a nosotros se refiere, hay, en primer lugar, un conductor que guía un tronco de caballos y, después, estos

---

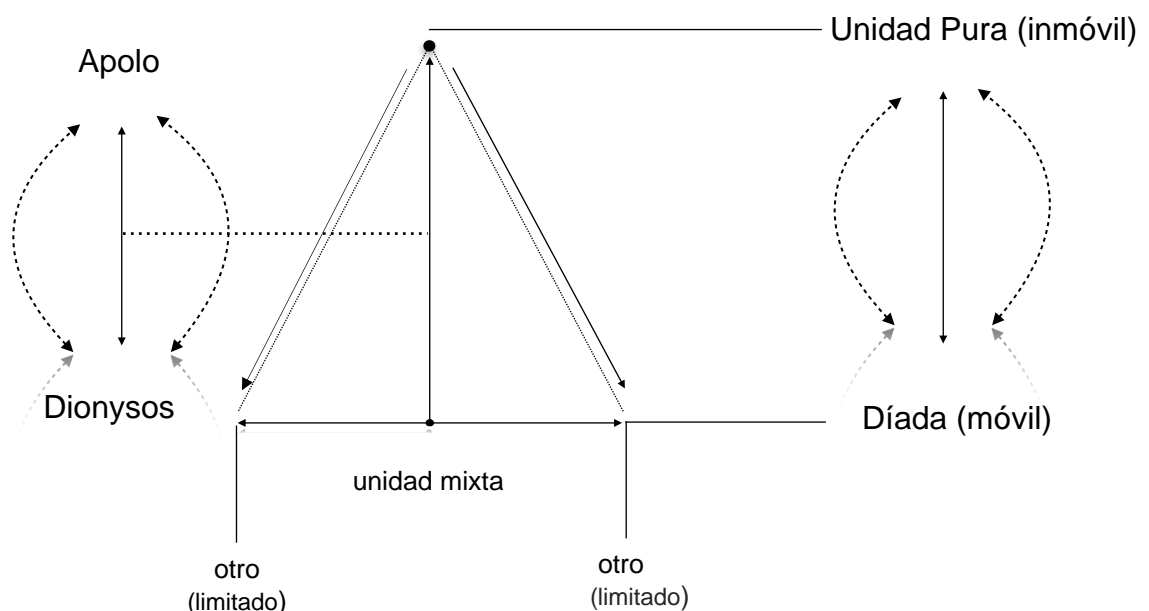
<sup>126</sup> Mito citado por Nietzsche como veíamos en el capítulo primero. Guthrie y Burkert, lo mismo que Bernabé sostienen la procedencia órfica de la referencia hecha por Platón. Propiamente pitagórico habría sido el concepto de metempsicosis, al que pudo añadirse la noción del castigo, procedente del orfismo, a fin de reforzar los aspectos morales de la doctrina. Vid. Bernabé, Alberto & Casadesús, F. *Orfeo y la tradición órfica: un reencuentro*. Vol. I. Akal, Madrid, 2008, pp. 591-608. Bernabé, A. *Platón y el orfismo*. Diálogos entre religión y filosofía. Abada Editores, Madrid, 2010.

caballos de los cuales uno es bueno y hermoso, y está hecho de esos mismos elementos, y el otro de todo lo contrario, como también su origen. Necesariamente, pues nos resultará difícil y duro su manejo”<sup>127</sup>.

El movimiento circular, en Platón, si bien conjuga a lo Limitado y lo Ilimitado, asimismo hace destacar una “conducción”, una orientación, un sentido. ¿Qué es, entonces, lo propiamente sagrado para Platón?

La composición tripartita del alma la señala a ésta como un correspondiente de aquella unidad-dual, aritmética para los pitagóricos, en cuyo núcleo tensional se manifiesta precisamente lo Sagrado. Platón por su parte, hará destacar ese punto central justamente como el lugar [auriga] en que se conjugan dos vías o "caminos" y en este caso, impulsos: uno negro [negativo] y el otro blanco [positivo].

El alma platónica aprecia en dicho “entre”, el “medio intensivo” que en Parménides abre el camino de la verdad —en términos platónicos, la senda de los dioses— frente al camino de las opiniones de los mortales —el dualismo propio de la contrariedad—. Empero desde su respectiva visión órfico-pitagórica, dicha "unidad" en tanto mixta, habrá de comprender el sentido de una unidad superior como lo propiamente Sagrado. La unidad del alma para Platón y como *alma del mundo*, ubica en este punto "medio" la manifestación di-ferencial de lo Sagrado y específicamente como un impulso que es, una directriz organizadora. El triángulo nos ayuda una vez más, a ilustrar dicho referente supremo [1:3].



<sup>127</sup> Fedro., 245b.

Semejante composición se mantiene en el *Timeo* [70a-d] lo mismo que en *La República* [507c-530a], en donde el "medio" que otorga la medida y constituye el punto más elevado de la tensión de los opuestos, queda ejemplarmente expuesto en la figura del Demiurgo y lo mismo —bajo distintos matices—, en el *Político* [269c-273e], en el *Sofista* [265c-266d] y en el *Filebo* [26e y ss.]. Específicamente en *la República*, al Demiurgo se le refiere como artífice cósmico y diseñador de los sentidos, al tiempo que se le atribuye al Bien la función de causa [αἰτία] eficiente; es decir, como aquello que tácitamente “mueve” *poniendo en obra*.

Lo anterior podría llevar a pensar, como sucede con Wilamowitz, en el Bien como un doble o símbolo del Demiurgo empero habría que destacar las implicaciones de la idea del Bien supremo en Platón. A este respecto, el Bien, en tanto que causa eficiente de un κόσμος, es *la medida suprema de todas las cosas*. En el *Filebo* (66a-d) ello se presenta bajo una tabla de valores con cinco planos diferentes, en cuyo vértice se coloca, justamente, la medida, lo medido y lo conveniente; seguido de lo proporcionado y lo bello, lo completo y lo suficiente; en el tercer nivel, el intelecto y la sabiduría; en el cuarto nivel las ciencias, las artes y las opiniones rectas; en el quinto, los placeres puros.

Lo anterior además se presenta en un marco general profundamente pitagórico y que plantea un género de lo limitado [formas inteligibles], un género de lo ilimitado [placer y dolor] y un género mixto. El Bien, por lo tanto, como referente y *medida suprema* del surgir [μέτρον], es una medida de valor tendiente a hacer de la Vida en cuanto tal [dualidad indeterminada] una *Buena Vida*. El κόσμος, en tanto que un "organismo viviente" [βίος], manifestará entonces a dicho referente supremo en su jerarquía, con su orden, a la manera un modelo ejemplar que se proyecta linealmente y es, de este modo, un εἶδος.

Dicha imagen o forma suprema, encuentra en el esplendor de la Belleza su mayor manifestación. Por lo tanto y para Platón, en la Belleza recae la referencia más concreta al Bien, en cuanto resulta una unidad armónica [relación] o medida tensional del movimiento. Así entonces, el Bien deviene una armonía que permite apreciar al mejor gobierno, a la mejor conducción. Esta relación con el Bien, hace de lo comúnmente visto, a lo sumo, su “análogo”.

La medida es una "razón" como una relación en la que el Bien se presenta semejante a una luz celestial que se disipa [εἶδος-εἶδωλον] hasta perderse en la penumbra terrenal. La "realidad material" es entonces un εἶδωλον ἄλλως o reflejo fantasmal de aquella unidad pura [εἶδος] del Bien y que por lo tanto, no yace simplemente aislada e incommunicable, sino que se presenta como una respectiva orientación o impulso a la "medida" [suprema].



El Bien, en sí mismo, es tácitamente inalcanzable pues comporta la plenitud y la perfección, empero se hace presente en un "medio" que es medida y límite unificador de lo diferente. La dualidad contradictoria del alma, en tanto posee dicho impulso organizador de la materia, puede dar lugar a un κόσμος. El alma platónica establece una confrontación entre el Límite [impulso a lo alto] y la Ilimitación [impulso a lo bajo], entre el reposo [lo determinado] y el movimiento [lo indeterminado], a partir del cual y según el tipo de relación o "razón" que se establezca, tiene lugar una "duración" de la vida material.

Así entonces, se demanda una sabia "conducción" hacia la "medida" suprema y según la cual, la existencia puede resultar saludable —organizada y estable—, o bien penosa y pasajera. El alma del mundo recibe la máxima medida como una armonía; esto es, a partir de ese punto medio y que es, el punto más elevado de la tensión entre los extremos. El mismo debe perseguirse para derivar un orden material armónico y estable [1:3] frente a un devenir oblongo y carente de medida y "razón". Esta mixtura confirma al alma como un correspondiente de la unidad aritmética, antes que de la unidad en cuanto tal. Asimismo parece confirmarse en el Libro VI de la República (509b):

“Lo mismo puedes decir que los seres inteligibles no sólo reciben del Bien su inteligibilidad, sino también su ser y su esencia, aunque el bien mismo no sea esencia, sino una cosa muy por encima de la esencia en razón de dignidad y de poder.

XX.— ¡Gran Apolo! —exclamó Glaucón con suma gracia—. ¡Qué excelencia maravillosa!

—Tú tienes la culpa —repliqué—. ¿Por qué se me ha obligado a decir lo que pienso sobre esta materia?”.

Ya antes, Platón había presentado la imagen de ese Bien como el Sol [504e y ss.] frente al cual, la vista y lo visto le resultan afines lo mismo que al primero, la verdad y el conocimiento. Así entonces, el Bien como medida del surgir y *géné-ro* supremo, deriva de sí la proporción adecuada y que puede hacer de la vida material, una buena vida; una vida verdadera y mejor. El ser, como existencia material, es una respectividad condicionada por dicha "razón" o proporción que media la relación de los contrarios y que, en estrecha afinidad con sus diálogos tempranos, implica la noción de un entendimiento (voũς) conductor y en este sentido, creador. La unidad del alma, como un siempre respectivo "ser", es entonces una unidad fenomenológica que recibe su medida armónica en afinidad con el Bien supremo y según la adecuada conducción del entendimiento.

Éste último, puede o no hacer patente al Bien como armonía o materia "racionalmente formada"; adecuadamente conducida u orientada según medida. La tensión del alma entre un modelo puro [blanco] y una materialidad impura [negro], la dirige el entendimiento conductor, capaz de orientar el movimiento circular errático, de manera vertical-ascendente. De este modo, el entendimiento [νοῦς] provee la posibilidad de pro-crear lo bello y bueno [κόσμος]; es lo mismo δημιουργός que ποιητής<sup>128</sup>. Así se evidencia en la salud respecto de la enfermedad; en la virtud frente a las pasiones y placeres del cuerpo; y eminentemente, en la forma bella como armonía racional [ὁ λόγος]. Por consiguiente, el Bien como principio cósmico generador, hace de lo Sagrado un "entendimiento" cuyo sentido [ὁ λόγος] en términos de razón, proporción o medida creadora, otorga "unidad" [modelo] a lo múltiple.

En última instancia, lo Sagrado se hace presente en una directriz analógico-organizadora, cuyo impulso ascendente deriva la mejor "medida" y proporción [1:3], frente al impulso ciego, des-mesurado e ilimitado [2:4] de lo carente de ley y en consecuencia, de "verdad". En una palabra, frente a la errancia [ψευδής] propia de la materialidad y que impone la ignorancia como el mal propiamente dicho.

De un lado se tiene la perfecta armonía del orden puro [celeste]. Del otro, el movimiento "ciego", oblongo, oscuro e in-determinado; trágico, carente de entendimiento y por ende también, de "razón" —proporción o "relación" con lo verdadero—. El Bien-Medida [μέτρον] no es entonces algo arbitrario, sino la única y suprema necesidad que impone su "duración" al κόσμος material y humano. En el *Timeo*, y siguiendo a García Bacca, el Todo [τὸ Πᾶν] introduce inteligencia en alma y alma en cuerpo, en virtud de lo cual, este Mundo [τόν-δε τὸν κόσμον] resulta viviente-animado, inteligente-animado por πρό-νοια [pre-visión] del Dios.

Aquí precisamente, el sentido Olímpico de lo divino impone su valoración: *el orden es mejor [ἄμεινον] que el desorden porque al Óptimo no le está permitido por la Diosa [Θέμις] hacer sino lo mas bello e inteligente, sin que pueda engendrarse inteligencia sin alma*<sup>129</sup>. La unidad pura del Bien es, en propiedad, un orden *meta*-físico e in-móvil, auto-referente, al tiempo que un impulso organizador [racional] de la vida material; es una inteligencia suprema manifiesta fenomenológicamente en el alma a la manera de una conducción central. Aquel "centro" misterioso es ahora, un entendimiento conductor que provee el mejor diseño, la mejor relación [medida] y así resulta, causa eficiente de un κόσμος.

---

<sup>128</sup> La palabra deriva de los términos δῆμος y ἔργον, lo que significaría literalmente creador de pueblo

<sup>129</sup> Vid. *Filebo* 30c.

Asimismo parece quedar establecido vía la definición platónica del tiempo: *imagen móvil de la eternidad* [modelo o diseño puro] *que marcha según el orden del número* [unidad aritmética]. Ya en *el Parménides*, el pensador de Elea había mostrado a Sócrates que «lo Uno» no solamente des-hácese en número, indefinida, necesaria y ordenadamente, sino que desmenuza o destroza en grandes, pequeñas, pequeñísimas partes y así indefinidamente [ἀπέραντα]<sup>130</sup>. Lo *uno* es diverso [ἕτερον] de los otros [ἄλλων] e idéntico con ellos y consigo mismo. En relación con *el Poema*, la unidad ontológica es una positividad que se manifiesta fenomenológicamente como Límite; esto es, “negativamente” [alteridad]. De ahí entonces, siendo el referente indeterminado que “une” a las cosas unas con otras.

La dimensión ontológica así destacada por Parménides, distingue en la “unidad” de lo otro [“no-ser” relativo], la positividad absoluta de Ser como sentido originario. El *Poema*, por lo tanto, cierra la transitividad [negativa] de la vida en beneficio de la plenitud de la unidad ontológica; esto es, como Ser, pero sin que ello signifique la afirmación de una medida u orden. Para Platón, en cambio, el interés recae en establecer la mejor relación [*recta ratio*]; aquella que armonice el devenir de la unidad mixta [aritmético-fenomenológica].

Aquí surge de nueva cuenta la importancia de la negación, pues aquello que habría rechazado Parménides es la “negación adherente” al Ser en cuanto tal. La negación, en tanto general y no propia de éste, es tan sólo el modo siempre diferente de su darse o bien, su modo de aparecer. La “negación” remite únicamente a la condición de los “seres” y es por lo tanto, una condición fenomenológica.

A su modo, Platón mantendrá esta heredad telúrico-mistérica de la filosofía, en términos de *preparación para la muerte* y como acceso a una senda que es retorno y contemplación de lo propiamente verdadero, sin embargo y frente al monismo de la escuela de Elea, el ateniense asume en integridad la contradicción inherente al Ser.

Este último, por lo tanto, no puede coincidir con el imperativo de pureza de la Unidad suprema sino, a lo sumo, con su manifestación. En consecuencia y antes que cerrar la transitividad, se hace imperativo fundar el modo de la *participación de los “seres”* en términos de una *manifestación di-ferencial* de lo efectivamente Sagrado. A este respecto, en *el Parménides*, Sócrates recoge el planteamiento central del anciano de Elea, a propósito de la tesis de Zenón quien le acompaña y de ella se menciona: ἔν εἶναι τὸ πᾶν [128a], no consistente del todo con el *Poema* [B8, 24-25 D.-K.]:

---

<sup>130</sup> Vid. *ibíd.*, p. 35.

οὐδέ τι χειρότερον, πᾶν δ' ἔμπλεόν ἐστιν ἐόντος.

[25] Τῷ ζυνεχῆς πᾶν ἐστιν· ἐὼν γὰρ ἐόντι πελάζει.

En el Poema, lo ente [τὸ ἐὼν] es Uno [ἓν] en el sentido del ente en totalidad o Todo [τὸ πᾶν] lo ente [τὸ ἐὼν] que es [siendo] continuamente Uno [ἓν]; ni mayor ni menor o *di-ferente* en ningún sentido. Todas las cosas *en esencia* [οὐσία] son igualmente uno y así entonces, *lo mismo*. El Ente en totalidad, por lo tanto, *no puede ser muchos*. Ello explica el asentimiento de Parménides a la sentencia de Sócrates [ἓν εἶναι τὸ πᾶν].

Lo Uno no admite "negatividad" puesto que la carencia, en cualquier sentido, negaría a la Unidad que de este modo sería ya, en sí misma, "Otro". La *otredad apariencial* o fenoménica [φαίνεσθαι] en modo alguno puede hacer de la Unidad algo "negativo". Antes bien, ello se corresponde con la re-flexión de las cosas ajenas a su entidad; es decir, necesariamente *en-sí-mismadas*; referidas siempre a un "otro" o negativamente dadas —en contradicción—. Por el contrario y en tanto que cada cosa "es" —es decir, en cuanto que son [siendo]—, este "ser" patentiza a la unidad absoluta en su verdad [ἀλήθεια].

La "negación" fenomenológica contrasta con la plenitud ontológica del Ente en totalidad y que, allende sus aparentes diferencias, siempre es Uno. Parménides protagoniza en esta medida el diálogo, enseñándole al joven Sócrates el camino de la filosofía en un doble sentido: por una parte, vía el problema de la participación de los *eídoses*; y por la otra, enseñándole un procedimiento para tratar con ellos<sup>131</sup>.

Del primero, un Todo [ὅλον] lo es sólo íntegramente. En cambio, parti-cipar significa "tomar parte" —en griego μετά-λαμβάνειν—, "llevarse algo consigo"<sup>132</sup>. De ahí que Parménides pregunta: "¿Te parece que el *εἶδος* íntegro [ὅλον], siendo como es «uno», se halle en cada uno de los muchos que llevan su mismo nombre: hombres, el de Hombre; gotas de agua el de Agua; actos justos, el de Justicia; cosas bellas, el de Belleza...". Al respecto, lo que la unidad del *εἶδος* impone es *capturarlo íntegro o nada*<sup>133</sup>. En un segundo lugar, correspondiente a la participación, se plantea que uno y el mismo [καθ'αυτό] *εἶδος* adquiere la forma de una *ἰδέα* en el alma.

---

<sup>131</sup> Vid. García Bacca, Juan David., *Platón. Obras completas*. Vol. 4. Co-edición de la presidencia de la República de Venezuela, la Facultad de Humanidades y Educación y la Dirección de Bibliotecas, Información, Documentación y Publicaciones de la Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1981, p. 13 y ss.

<sup>132</sup> Vid. *ibíd.*, p. 14.

<sup>133</sup> Vid. *ibíd.* Pp. 14-15.

En consecuencia, ambos resultan incomparables en cuanto tipo de realidad y por lo tanto, sin duplicidad entitativa. Ello da lugar a una especie de reflejo pero que no afecta al εἶδος sin importar cuantas veces sea reflejado. Sin embargo, replica el mismo Sócrates, éstos ya no serían εἶδος sino "pensamiento" [νόημα, 132b]. La multiplicación de un εἶδος al mirar el alma la pluralidad, se presenta como opinión [δόξα] y no como verdad. Parménides sin embargo, le recuerda a Sócrates que pensamiento [νόημα] es pensamiento de algo que "es" [έόντος]:

Ταὐτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὐνεκεν ἔστι νόημα.

[35] Οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ έόντος, ἐν ᾧ πεφρατισμένον ἐστίν,

εὐρήσεις τὸ νοεῖν· οὐδ' ἦν γὰρ <ἦ> ἔστιν ἢ ἔσται

[B8, 34-36 D.-K.]

*Lo mismo es pensar y aquello que es pensado*, esto es, έόντος [la unidad de Ente]. De ahí que, como lo interpreta García Bacca, *pensamiento es de Ente* [que está siendo] mientras que *idea* es lo pensado por el pensamiento que es ya, a su vez, pensamiento de *Ente*. Pensamiento e idea, por lo tanto, pertenecen y propiamente son de Ente. El pensamiento es [está *siendo propiamente*] en [έν-όν] lo pensado y Uno resulta pensar y aquello que es pensado. La dificultad entonces, recae en definir como εἶδος a entes que están siendo en sí mismos. En rigor y como terminará admitiendo Sócrates —en virtud de la pluralidad e infinitud en que se incurre mediante el modo de la participación—, ello impide alcanzar plenamente "sentido" [λόγον].

Parménides entonces "cierra" [ἀ-πορία] la salida cognoscitiva: no es posible acceder a la unidad a partir de sus "pares" [otredad]: Semejanza-Desemejanza [Impar-Par]. Pensar es del Ser, de la unidad absoluta y que se descubre trascendente [meta-física] por neutralidad [τὸ]. "Lo Uno" *no está* en ningún lugar, *ni* reposa *ni* se mueve; es simplemente idéntico, como lo señala García Bacca, por modo de *ensimismamiento* [καθ'αυτό]. De ahí que, en pleno sentido, resulta *in-diferente*<sup>134</sup>. Lo Uno es excluido "de por sí", por lo cual, le conviene en propiedad [οὐσία] ser "ni" temporal o in-temporal sino a-temporal y en esta medida, "auto-referente". A la altura de 142b, García Bacca contabiliza 22 "ni" que dentro de lo que hemos analizado, descubren en el "Límite" el sentido propio de lo Uno y derivado de lo cual, la "negatividad" resulta el modo propio de su *aparecer*; esto es, como tiempo y en esencia, movimiento [referencialidad in-determinada].

<sup>134</sup> Vid., *ibíd.*, pp. 26-28.

Ello hace que lo Sagrado, el Ser mismo quede "fuera" y resulte radicalmente incognoscible e in-nominable y sin embargo, "en sí mismo" *dado a todo por Ley* en la circularidad temporal de los contrarios. El círculo en su núcleo y como su esencia propia [Límite], resulta la claridad absoluta de un único sentido [νοῦς]. Así entonces, la esencia, lo propio de lo Sagrado y por ende también, de su pensar-decir como λόγος, recae en la soledad; en la absoluta singularidad que no obstante se manifiesta en la tensión de los opuestos a la manera de "lo uno es Uno". En

En dicha relación tensional [1:3], Parménides habría de distinguir la identidad absoluta de Ser, pero que en Platón se destaca por su carácter referencial [transitivo-fenomenológico]. Así entonces, en *el Sofista* y exponiéndose a cometer parricidio [241d], el extranjero de Elea y Teeteto plantean la fundamentación de lo propio de "ser" en términos de razón [relación].

Al decir no-Ente se dice algo diverso [negación general] y no propiamente contrario [negación adherente] a Ente [257b]. "Ente" nombra un plural [otredad] y que, según lo visto hasta aquí, habría de considerarse un reflejo a modo de manifestación di-ferencial y por lo tanto, di-ferente [distinto], de la Unidad; esto es, su "otro" [no-Ente].

El Ente, por lo tanto, acaece en sí mismo desmenuzado [-entes], despedido, diferido en εἶδος, ideas y géne-ros pero según método y no al azar. A partir de este carácter general de la negación, la Unidad pura del Bien no obstante queda "fuera" —es fundamentalmente incognoscible e in-nominable—, insta al pensamiento a seguir su rastro, sus "señas", a partir de la *unidad fenoménica, mixta, numérica* [ser].

En otras palabras, a partir de esa orientación al Ser provista por Parménides, se deriva un preguntar por el "ser de los entes" y que tendrá como base, el sentido de un "orden inteligible". Luego entonces, en el *Sofista*, lo Ente [ὄν] es "cosa" [χρῆμα] siendo lo que es [τί ἐστιν] en su "riqueza" [οὐσία]; esto es, en propiedad [privada], en lugar de "estar siendo" meramente un útil, un utensilio al servicio de algo o de alguien<sup>135</sup>. La verdad [ἀληθής] señala el "recuerdo" en el alma de un ámbito ajeno a la esfera trágica del hombre [ἐς ψευδής] pero que no yace simplemente aislado e incomunicable, sino que se presenta en "unidades". No se alcanza plenamente pero se vislumbra en el "ser propio" de cada cosa. Digamos ahora también, en su propiedad [privada] o esencia [οὐσία]. Este "ser" se plantea como una "relación" de la que el hombre participa especialmente vía su propio entendimiento.

---

<sup>135</sup> Vid. García Bacca, *Platón. Obras completas*. Tomó II, Co-edición de la presidencia de la República de Venezuela, la Facultad de Humanidades y Educación y la Dirección de Bibliotecas, Información, Documentación y Publicaciones de la Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1981, pp. 152-155.

El "ser" se presenta como una unidad mixta [fenomenológica] pero que comprende el sentido de la Unidad suprema o pura. A dicha mixtura, por lo tanto, le es inherente la mediación entre un doble impulso en cuya respectividad se hace posible o no, el despliegue de una "visión" de las cosas según medida. La tensión-relación entre dos impulsos, el límite y lo ilimitado, la unidad y la díada, nombrará de este modo a su "entre" en la mitología platónica, como el hijo de Poros y de Penia; una relación entre la plenitud [blanco-positivo] y la indigencia [negro-negativo]; una tensión entre lo Ouranio y lo Pan-démico. El primero, un sentido hacia lo alto y como una reminiscencia a partir del esplendor de la belleza. El segundo, un sentido hacia lo bajo y múltiple; hacia el ciclo interminable de las pasiones o bien, según lo expuesto hasta aquí, un sentido de la tierra.

El "ser", por lo tanto, en cuanto unidad mixta es lo erótico: la plenitud manifiesta negativamente [fenomenológicamente] en la carencia y mediante la conciencia de dicha falta, el λόγος encuentra su punto de apoyo para la búsqueda persistente<sup>136</sup>. Eros se reitera como una tensión desgarradora, pero cuya dualidad ahora demanda una resolución; una orientación correspondiente con el esquema platónico del valor. La plenitud de lo Sagrado, manifiesto [negativamente] en la carencia, se encuentra de hecho en Parménides, quien se habría referido a Eros como lo primero del mundo apariencial. En Platón, ello apunta a la unidad mixta del alma, del ser, pero destacándose su carácter de "mediador". Es imperativo, por lo tanto, despertar su mejor o auténtico sentido [vertical]. Eros como "ser" y unidad mixta, fenoménica, es una tensión-relación [λόγος] que conjuga dos vías contrarias; es el "entre", la instancia que comprende la relación más alta entre lo mortal y lo inmortal. Eros, en consecuencia, no es un Dios [ὁ θεός]<sup>137</sup>, sino fuerza divina vital: un δαίμων.

---

<sup>136</sup> Vid. Hülsz Piccone, Enrique. "Aporía y Dialéctica en el Teeteto" en Conrado Eggers (Coordinador). *Platón: los diálogos tardíos. Actas del Symposium Platonicum*. UNAM, México, 1986. Ahí se menciona: "...el alto en el camino cobra su sentido propio sólo relativamente al movimiento mismo, a la marcha inacabable. Por eso es menester atender también a su significación positiva, y ver a la aporía como algo inseparable de la duda, del asombro o la capacidad de sorprenderse. Esta unión es principio generador de la pregunta, en la que radica esencialmente el filosofar", p. 97

<sup>137</sup> Conrado Eggers ha hecho notar que, entre los diálogos de madurez y de vejez, el *Parménides* es donde menos referencia se hace a "dios", "dioses", o algo "divino"; siete en total y prácticamente todas en 134c11, 134d1, 134d9, 134e3, 134e5, 134e8, 135, d3. Y sólo en un diálogo, anterior (*Fedón*) es posible encontrar un uso similar (63b) y que sería equivalente a la afirmación de que "el alma parte hacia lo que le es semejante" (81a) e incluso la frase donde "el alma marcha hacia el lugar distinto, noble, puro e invisible —el Hades de verdad—, junto al Dios bueno y sabio". La comparación de tales pasajes permitiría inferir, efectivamente, que el lugar a donde el filósofo marcha es el mundo de las Ideas. Con posterioridad al Parménides, solo parece haber tres instancias en que las Ideas son tratadas como Dios o dioses: Timeo 36c, donde el mundo es una "imagen de los dioses eternos", 92c, en que el mundo es un "dios sensible", ícono del inteligible, y Leyes IV 715c, "el dios es la máxima medida de todas las cosas". Vid. Eggers Lan, Conrado. "Dios en la Ontología del Parménides", en *ibíd.*, pp. 50-52

En su matiz específicamente platónico, se trata de la manifestación de la Unidad suprema en la que no hay carencia. Así entonces, Eros es la fuerza generativa de lo inmortal en lo mortal y que encuentra su mayor poder en el entendimiento. En última instancia, la contienda recae entre dos sentidos de lo divino: lo Uno apolíneo [Apolíneo-Olímpico] y lo Múltiple [Dionisiaco-Telúrico]. Sobre este punto, Reale cita a Plotino [*Enéadas*, V 5,6], quien menciona que Apolo era el nombre con el cual los pitagóricos señalaban al Uno:

"Y efectivamente, si se interpreta la «A» como alfa privativa, dado que el resto del nombre «pollon» corresponde al término que en griego designa lo mucho, el sentido que se obtiene de ello es el de «supresión o quita de lo mucho», es decir, justamente el Uno. Es evidente, entonces: la alusión de la definición del Bien como Uno se hace efectiva propiamente con la mención, en forma de exclamación, del Dios que era símbolo del Uno"<sup>138</sup>.

La tensión entre la Unidad y la Díada se corresponde con la relación contradictoria entre dos tradiciones o sentidos de lo divino. El tema, en última instancia, es religioso y tiende a una resolución entre el sentido apolíneo y el sentido trágico-mistérico o telúrico-dionisiaco. Apolo y Dionysos, en cuanto dioses, significan para Platón dos manifestaciones de un mismo poder: la Vida misma como *manía* o en-thusiasmo [fuerza divina vital], pero donde lo más divino o lo Sagrado recae del lado de un orden inteligible.

A partir de la distinción entre dos tipos o formas de *manía* [*Fedro*, 244b-245c], una debida a las enfermedades humanas y la otra que tiene lugar por *un cambio que hace la divinidad en los usos establecidos*, Platón distingue cuatro modos de manifestación sagrada y que son, a su vez, modos de participación u "orientación": la manía profética [Apolo], la mística [Dionysos], la de las Musas [la obra poética inspirada por el sano juicio quedará opacada por la obra de los inspirados y posesos] y finalmente, la erótica. Ésta última y que de hecho es la propia, Platón la denomina *la mejor de las mejores tanto para el que la posee como para el que con ella se comunica*, pues se da cuando alguien contempla la belleza de este mundo y recordando la verdadera *le salen alas y así, alado, le entran los deseos de alzar el vuelo y no lográndolo, mira hacia arriba como si fuera un pájaro, olvidado de las de aquí abajo, y dando ocasión a que se le tenga por loco*.

---

<sup>138</sup> Reale, Giovanni., *op. cit.*, p. 235.



El pensador alcanza una construcción profundamente original, rica en connotaciones religiosas y que de hecho, encara la tensión inherente a lo divino griego en su conjunto<sup>139</sup>. Para Ruth Padel: "Un punto importante para los lectores posteriores es que las alas que brotan, lo que ha nacido al alma a través del amor loco, están unidas a la visión de la verdad. Si los mayores bienes nos llegan a través de la locura, su clímax es la visión de la verdad"<sup>140</sup>.

La negatividad trágico-dionisiaca ofrece al pensador un "sentido" que no permite alcanzar la verdad; se trata de una vía que en cuanto afín a la existencia mortal [2:4], material, actúa en detrimento de la perfección y el límite [1:3]. La "Y" sirve de nueva cuenta para ilustrar esta tensión que traza una doble orientación: la una circular-diametral o entre las cosas en continua escisión [otredad]; y la otra lineal-radial, y que establece la preeminencia de un modo de vida único en términos de "medida". En palabras de Reale: "la posición que Platón asume a nivel protológico, procura explicar la multiplicidad en función de un principio antitético al Uno, o sea, en función de la Díada"<sup>141</sup>.

Así entonces, en el *Fedro*, la "reivindicación" que emprende Platón de la materialidad terrenal [τόπος γήιονον] frente al *topos Ouranos*, se encuentra dirigida en todo momento a sustentar este último como la auténtica realidad. Coherente con ello, el primer discurso de Sócrates y el de Lysias, reiteran al deseo y a la pasión provenientes del cuerpo, contrarios a cualquier posible autarquía. Desde este sentido, Eros no puede ser fuente de παιδεία, de ἀρετή y σωφροσύνη, y sólo el en-*thusiasmo* como posesión de lo fundamentalmente verdadero propicia una efectiva "liberación"<sup>142</sup>; en los términos telúrico-trágicos aquí planteados, una muerte como retorno pero que resulta, un retorno a la contemplación de lo eterno verdadero.

---

<sup>139</sup> Lo dionisiaco y lo apolíneo suponen una manifestación diferencial de lo sagrado. Lo olímpico-apolíneo y lo telúrico-dionisiaco, como de hecho hemos revisado, llegaron a establecer según la tradición una respectiva soberanía sobre el oráculo de Delfos. Respecto a la "locura profética", Ruth Padel establece: "Profecía en estado de locura: no es una idea nueva del todo. Heráclito ha dicho que la sibila profetizaba 'con boca enloquecida'. Pero no sabemos cuán literalmente se interpretaba esto en su época. Sócrates está coqueteando con un juego de palabras al que ya había apelado otro autor paradójico (quien tampoco es un testimonio confiable de lo que la cultura por lo general creía). El lenguaje moderno 'pone una letra más' y llama mántica (mantiké) a la profecía. Primero, realmente, fue 'mánica' (maniké). La manía proveniente de un dios es mejor que la cordura humana (sophrosyne), el estado mental en el cual las personas interpretan los signos. La verdadera profecía, en estado de locura, es mejor que el augurio, en el cual las personas cuerdas, émphrones, conocen el futuro a través de la observación de las aves" Vid. Padel, Ruth., *op. cit.*, p.161.

<sup>140</sup> *Ibíd.*, p. 137

<sup>141</sup> *Vid., Ibídem.*

<sup>142</sup> Lo que habrá de exponerse de una forma magistral en *La República*.

La sabiduría se plantea inseparable del arrebató erótico como fuerza divina generadora, pero se impone la mediación del entendimiento; esto es, un Eros específicamente *ouranio* [apolíneo], aunque no por ello ajeno al terrible destino del mortal. Lo Sagrado en su acontecer [negatividad] remite en todo momento a una violencia [βία]; es un padecer que comprende la disolución del mundo. En pleno sentido, es un encuentro con la muerte, pero que *rectamente conducido*, orientado, despeja el movimiento errático-circular [ψευδής] en una directriz según medida. Sólo así, la violencia sagrada puede "liberar" de los lazos mortales y des-cubrir a lo viviente [βίος] en su plenitud esencial y eterna; "abrir" el referente supremo del mundo. Aquello que el Misterio Sacro le ha revelado a Platón es la Unidad suprema del Bien-Medida como un entendimiento conductor de la Vida en sí [ζωή] —y que de manera tardía, en las Leyes [IV 716], él mismo señala en referencia a Dios—.

Eros, el "ser" en tanto "medio" o unidad mixta, fenomenológica, como alma y fuerza divina vital, demanda la recta orientación o conducción del entendimiento para desplegar la reminiscencia del Bien supremo. En estos términos, el entendimiento da lugar a lo propiamente creador, poético, empero siempre como un tenue "reflejo" o proyección de lo inmóvil [*Timeo*, 37c-38b]. Frente a la penumbra de la realidad gobernada por θάνατος, la sabiduría es liberadora; rompe las cadenas y conduce allende la caverna del mundo físico hacia la verdadera luz; deviene el auténtico impulso que conduce hasta del Sol, hasta la identidad plena y absoluta del Bien-Medida.

Frente al erotismo telúrico-dionisiaco de la Vida en su conjunto [ζωή], lo Sagrado para Platón pasará a dirimirse en *El Banquete*. Ahí la doctrina de Eros como sentido de lo Uno, acontece bajo la máscara del gran comediógrafo [Aristófanes]<sup>143</sup>. En este contexto, la naturaleza de Eros no recae en lo Bello ni en el Bien, sino como hemos analizado, se trata de una instancia "intermedia"; es un "mediador", el "entre" como fuerza divina vital o "razón orgánica" donde se confrontan lo verdaderamente feo y lo verdaderamente bello; lo malo [ignorancia] y lo bueno [sabiduría], lo mortal [cuerpo] y lo inmortal [alma], lo puro y lo impuro. Digamos ahora también, la unidad celeste [Apolo] y la alteridad terrenal [Dionysos]. Como lo afirma Reale, mediante la máscara de un Alcibíades bebido, el filósofo nos descubre cuál es la verdadera belleza y el verdadero amante.

---

<sup>143</sup> Vid., Reale, Giovanni. *Eros, demonio mediador*, pp. 36-41.

Dice Reale: "La verdad a la que Platón quiere aludir, bajo la máscara de Alcibíades en el furor dionisiaco y mediante drama satírico, es ésta: la imagen del verdadero amante encarnada en Sócrates"<sup>144</sup>. Para Platón, Dionysos, como afirmación de una Vida múltiple e in-determinada, no puede considerarse una auténtica manifestación y relación con lo Sagrado. Antes bien, el buen Eros recae en la filosofía; es el filósofo en grado sumo y con ello, al auténtico creador, al verdadero poeta y verdadero amante.

Sólo el poseído por este anhelo rectamente conducido puede hacer de su "arte", de su obra —como también del ser amado—, un acontecer de la verdad; no se trata simplemente una imitación errática, sino de abrir el espacio para el revelarse [sentido] de lo inteligible. Así entonces y como un Eros *ouranio*, la unidad mixta de "ser" armoniza adecuadamente entre pasión terrenal y conocimiento puro; entre Dionysos y Apolo<sup>145</sup>. El sentido telúrico-dionisiaco termina sometido al entendimiento. Ya en el *Banquete*, Agatón había resultado victorioso en el certamen de los poetas, pero debe superar una prueba más; una nueva competencia con el filósofo. Para Reale, se trata de una disputa por la sabiduría:

"La reunión en casa de Agatón sería el tercer momento del rito dionisiaco, a continuación de la representación de la tragedia de la fiesta de Dionisos y del convite con los coreutas. Pero, tras haber cantado los himnos en honor a Dionisos y cumplidos los demás ritos prescritos, en el momento disponerse a beber, Pausanias propone moderar las liberaciones dado que el día anterior se había bebido demasiado, lo cual fue aprobado por todos"<sup>146</sup>.

Los últimos en hablar serán Agatón y Sócrates y no obstante, el resultado se prelude en alusiones concretas: la renuncia a embriagarse y la aceptación por parte de todos en asumir la moderación; se lleva a cabo una provocadora y simbólica transformación del rito dionisiaco, en rito apolíneo. Eros se orienta en oposición a Dionysos y al sentido trágico de lo divino. Una vez fundado de este modo y posteriormente, como "principio de no contradicción" por Aristóteles, la Vida habrá de devenir lógica antes que erótica; hecho que habrá de orientar al conjunto a la tradición Occidental.

---

<sup>144</sup> *Ibíd.*, pp. 39-40.

<sup>145</sup> *Vid.*, *ibíd.*, pp. 40-41

<sup>146</sup> *Ibid.*, p. 63.

En Platón, el sentido telúrico de lo Sagrado cae en crisis; se alcanza el punto más álgido de la tensión entre el mundo griego y la Vida [ζωή]. Como resultado de esa “Titanomaquia”, el conocimiento se escindirá de la la sabiduría y de su fuente misteriosa y trágica. En esencia, el sentido Olímpico resulta victorioso frente al sentido de la Tierra primordial.





**TERCERA PARTE: POIESIS.**  
Sentido y Resolución del Contradictorio.



Previamente pudimos advertir dos tipos de relación: la una armónica y generadora de un cosmos [1:3]; la otra carente de armonía e identificada con lo oscuro e impuro, oblongo y femenino de la Tierra [2:4]. Sin embargo y al igual que esta última, la primera también nos habla del lóbrego padecer de la carne, del dolor, de la enfermedad, del envejecimiento y en general, de la destrucción, pues se trata de una armonía no asegurada ni asegurable; una armonía que no se alcanza plenamente jamás, sino que es el resultado fugaz de una desgarradora tensión.

Ambas relaciones, por lo tanto, señalan lo mismo pero de manera distinta y justamente, como dos sentidos [ascendente y descendente] de una misma acción cuya constante inicialidad, termina por remitir a una falta de "fin" o eterno movimiento circular [ζωή]. Como parte de ello, lo más divino o lo Sagrado, quedará dispuesto justo al centro y como el Límite o la unidad propiamente dicha; una radical finitud [θάνατος] que descubre a dicha acción como un acontecer fundamentalmente excesivo [ὑβρις], divagante [ἔξ ψευδῆς], eminentemente libre e incondicionado [2:4].

Dicho "centro", señala a esa falta de fin como una eterna carencia. Hay un "quedar fuera", un Misterio fundamental a la base de todo lo viviente y que, en términos de "diferencia", indica precisamente el eje transversal, intensivo, de esa acción que es "momentum" o eterno recorrido circular [ζωή].

En la antigüedad, todo lo anterior habría quedado expuesto mediante las más variadas imágenes míticas y ritos; especialmente en el sacrificio sangriento y de manera tardía, aunque excepcional, en la tragedia. Desde ambos, cada βίος con su padecer y de hecho, con su muerte [θάνατος], haría patente el inefable poder de esa acción que es Límite, al tiempo que lo propiamente común [κοινωνία], eminentemente libre y liberador.

Así se aprecia, por ejemplo, en el relato de Sémele —madre de Dionysos—, la amada por Zeus y consumida por su Epifanía. En el relato, dicha acción se patentiza en la excedencia misma [ζά-] de lo divino [-θεός] y como un poder liberador [ὁ θάνατος] que consumiendo las uniones asimismo las consume en términos de Vida [ζωή]. Todo ello implica la caída resurgente de lazos, ataduras, amarras, fines y certezas [πέρας]. En otras palabras, dicha acción es la condición misma de todo en tanto que siempre un "otro" y un continuo padecer eternamente inicial.



Se trata de la disposición misma del comienzo en términos de fin y como una necesidad inefable [Ἀνάγκη] inherente a cada cosa, a cada parte [μοῖρα]; un inexorable impulso por engendrar, por "dar a luz"; un siempre *respectivo y siempre diferente anhelo de fundación*. En Hesíodo, por ejemplo, el encomio del poeta a la directriz organizadora de un poder, no sólo trae consigo el reconocimiento de su procedencia sino que ahí, en el espacio intensivo de su más aguda enemistad con el origen, acaece la radical "unicidad" y singularidad de lo divino como un orden. En consecuencia y frente a ese Límite que es el Fin propiamente dicho, el cosmos llegará a anhelarse como uno y único, y en cuanto tal, lo mejor. Allí, ante la Diferencia, ese cosmos, al tiempo que se asume finito y limitado, da lugar a una necesidad de conservación en el tiempo. Esto último provee el imperativo por alcanzar una excelencia en términos de "relación"; esto es, se presenta el reconocimiento de esa armonía.

En el punto más elevado de su confrontación con el origen y como una disposición destinal, ese cosmos reconoce a lo inicial bajo la forma de una armonía. De este modo se impone la necesidad de reproducción constante de lo mismo. Así es como el orden divino transfigura lo más oscuro e incierto: en términos de ley o una adecuada relación de opuestos. Zeus, por consiguiente, al tiempo que dador de leyes es también el viril y fecundo macho generador que bajo, el imperativo de alcanzar un perdurar en el tiempo, termina por manifestar a lo inicial como una necesidad de engendrar. A través de sí mismo [destinalmente] se dispone como un impulso *la constante amenaza de la finitud* [ἀνάγκη].

De este modo, lo inicial acaece como un destino [μοῖρα] y que, para el caso en cuestión, conlleva la amenaza de ser destronado. De manera semejante, el relato de Teseo [Θησεύς, "el que funda"] nos advierte de la misma condición en el avance de una potencia emergente [Atenas] frente al ocaso una antigua sociedad [minóica o cretense]. El relato nos habla de la necesidad de un constante sacrificio, donde lo inicial se hace patente bajo la forma de un laberinto [ζωή-φύσις]. Desde sus profundidades, el héroe [Teseo] renace como un "fundador"; un nuevo soberano [Egeo-Teseo]. ¿Cómo es posible entonces, interpretar la "salida" que Ariadna le ha otorgado al héroe? El hilo es la μοῖρα: un camino dual de ascenso y descenso en cuya respectiva orientación o disposición destinal, lo inicial se presenta diferencialmente como un siempre respectivo anhelo por alcanzar el Fin. Ascenso y descenso conjugan un mismo camino circular y que, a la manera de Kerényi, resulta ese camino *por el que Ella, la Señora del Laberinto, habría cruzado inicialmente*<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Vid. Kerényi, Karl. *En el laberinto*. Trad. Brigitte Riemann & María Condor. Editorial Siruela, Madrid, 2006. Aquí además la triple Moira de Hesíodo converge con el desarrollo de esa triple diosa.

Ariadna como esa Diosa, como Perséfone, habría hecho ingresar a Teseo destinalmente bajo la guía de un sentido dual [ascendente-descendente, creador-destructor] y que hace de Teseo, al tiempo que un sacrificio liberador [purificador], un nuevo comienzo de lo mismo. El laberinto, ese lóbrego abismo, nos habla de un peligro mortal [Minotauro] pero que es también el "sitio" del acontecer destinal de lo eterno [inicial].

El laberinto significa la tensión de un hilo, un "sentido dual" [λόγος] como πάθος en que se afirma la eternidad misma del comienzo como un inefable fin; una terrible verdad inherente a la claridad del mundo divino y humano y como una decisión que es una "escisión destinal". Así entonces, un eterno comenzar que confirma al origen, a lo inicial, como una violencia manifiesta destinalmente. En tanto Límite, esta última resulta el Fatum que somete destinalmente a todo lo vivo y en cuanto tal, una condición respectiva [tensión].

La imagen específicamente religiosa de esta acción originaria habría recaído en el fuego ritual. En torno de éste, la comunidad se congrega ritualmente para hacer encomio del origen mediante el relato de su génesis, El fuego manifiesta un movimiento intensivo, una luz destructora y creadora que se alza justo al centro, indicando así a lo propiamente común. Para la tradición trágica y misteriosa, ello señala la instancia o el umbral resguardado por la Justicia [Parménides] y donde despunta el brillo de lo verdadero. Desde Heráclito, lo mismo se presenta bajo la afirmación constante de la diferencia en su carácter de la ley [-relación, ó λόγος], desde la cual, surgen las individualidades concretas [Cfr. Fr. 53].

Πόλεμος señala a ese mismo acto fundador que es *fuego siempre vivo* y que no se explica el "qué" ni el "por qué", *sino el cómo de un incesante acontecer*. Πόλεμος indica ese mismo un sentido dual [λόγος] cuya tensión desgarradora o destinal, es diferencialmente manifiesta en términos de "ley". Por lo tanto, hay una misma acción que gobierna *como creador y destructor de mundos*, otorgando la riqueza diferencial, esencial [οὐσία], de lo finito-limitado [individual].

La sintaxis del pensador de Éfeso, destacaría precisamente en la relación de los contrarios, en el "entre" propiamente dicho, a esa instancia que es "fuego" y donde todas las cosas profundamente escindidas, se encuentran respectiva o destinalmente "decididas"; unidas como una totalidad. Una vez más, en la más aguda enemistad aniquiladora y como el punto más elevado de su tensión, tiene su "lugar" la fundación; el surgimiento contante de lo "otro". Finalmente, el pensar —en tanto que λόγος—, manifiesta a ese mismo acto en su acción re-uniente y que mantiene a las cosas en una constante resolución.

De ahí que para Platón, el “fundador”, el “creador” propiamente dicho, no resulte ya un guerrero o un rey, sino un poeta y éste a su vez, como el filósofo en grado sumo. Para el ateniense, este último será quien establezca la más estrecha relación [confrontación] con lo inicial, “excesivo” y abismal [ζῆ]. No obstante ello signifique —para Platón— la base inteligible de un modelo o arreglo —un cosmos puro—, éste aún comporta aquel sentido de unidad característico en términos de πόλεμος; una aguda tensión que ahora demanda una recta conducción y que recibe un nombre en concreto: *el instante* [*Parménides*, 156, d-e].

“PARMÉNIDES. —¿No media una cosa extraña, cuando tiene lugar el cambio?

ARISTÓTELES. —¿Cuál?

PARMÉNIDES. —El instante. Porque el instante parece representar perfectamente el punto donde tiene lugar el cambio, pasando de una manera de ser a otra. En efecto; en tanto que el reposo es reposo, no hay cambio; en tanto que el movimiento es movimiento, no hay cambio. Pero esta cosa extraña, que se llama instante, se encuentra entre el reposo y el movimiento; en medio, sin estar en el tiempo; y de aquí parte y aquí se termina el cambio del movimiento en reposo, y del reposo en movimiento.

ARISTÓTELES. —Podrá suceder así.

PARMÉNIDES. —Si lo uno está en reposo y en movimiento, muda del uno al otro, porque es la única manera de ser en estos dos estados. Si muda, muda en el instante; y cuando muda, no está en reposo, ni en movimiento.”

Previamente, el discurso de Parménides habría expuesto la incidencia de la contradicción y su absurdo lógico, incluso, en relación con lo divino. El “instante” afirma una comunidad de la diferencia a la manera de una luz que es lo móvil, pero de lo cual se dice: *en tanto que lo uno sea uno, esto repugna*. Habrá de ser entonces en algo más brillante el lúgubre fuego de una “hoguera”, donde recaiga el auténtico movimiento. Se demanda una claridad pura, inmaterial, celeste y fundamentalmente diferente de la materialidad terrenal. Los anhelos de inmortalidad de un orden o armonía, se alzan en detrimento de la Diferencia. Y precisamente será el brillo de la belleza, el que brinde evidencia de este fundamento inteligible. La belleza es seducción amorosa que arrebató [πείθω], es “posesión” [entusiasmo demoníaco] de lo fundamentalmente verdadero pero como sentido de una falta. Ahora bien y siendo δίκη, πίστις y πείθω la unidad entera de la poesía, esa luz señala a la creación [ποίησις] y a lo creador propiamente dicho —lo mismo δημιουργός que ποιητής— como fuerza divina vital [φύσις-ζωή] articulada en la auténtica palabra poética.

Así entonces y como una específica seducción amorosa [πείθω], la palabra puede proveer la verdadera convicción [πίστις] y el verdadero arte. Por la vía de la belleza, el arte comporta el brillo de lo fundamentalmente verdadero [Sol] y la verdad posee un auténtico carácter genitivo que conduce a "dar a luz", a la fundación, abre una senda que es "retorno": el despertar de una reminiscencia.

La vida y la muerte significan retorno, pero sólo el brillo de lo verdadero, del Bien, permite al sabio advertir en la carencia, en la "falta", en la errancia [ψευδής], a lo propiamente divino. Coherente con el sentido de una vida buena y verdadera, hay también un buen retorno, frente a la circularidad errática de la tierra y su dominio. El filósofo entonces, seducido por la armonía de lo bello, apertura el auténtico sentido. El pensador es un seducido, un poseído por la verdad de lo eterno y que lo hace también un seductor.

Así entonces, el filósofo es un creador y un fundador: el poeta propiamente dicho y también, como un liberador que conduce más allá de los "lazos" [πέρῃς] o certezas y que son cadenas mundanas. Se trata de un modo de ver completamente nuevo y que puede apreciar en la violencia [βίᾱ] de la vida mortal, en la muerte, la auténtica "luz". El mundo puro de la belleza ultramundana, por lo tanto, resulta fundamentalmente inseparable del proceso que lleva a su re-conocimiento. Sobre la línea expuesta en el *Parménides*, esto último permite apreciar en lo perecedero [negativo], la manifestación de algo inmortal y puro [positivo].

Si bien este revelarse de lo inteligible traza una "salida" de la red indeterminada del tiempo, ello no puede considerarse una fuga. Antes bien, el alma como fuerza nutricia, erótica y una "unidad" de contrarios, es una caída en la errancia [ψευδής], pero que implica asumir en extremo la temporalidad, la contradicción y la carencia. La vida mortal se afirma como una búsqueda inagotable y que no se pretende certeza alguna. La condición propia de lo vivo es la indigencia [ignorancia] en la que el Bien se presenta como impulso de trascendencia. Así afirmada radicalmente en su límite, como erótica, la vida mortal puede alcanzar, filosóficamente conducida, su retorno a la plenitud esencial de lo eterno.

La filosofía dispone una senda "purificadora" [κάθαρσις] que hace del filósofo, del auténtico poeta, un "purificador" [ὁ κάθαρμός] al tiempo que sitúa el máximo valor en un modo de vida [ὁ βίος] más elevado. La filosofía, en última instancia, es una preparación para la muerte, entendida ésta, como retorno. Frente a la violencia [βίᾱ] e impureza de la vida material, la *athanasia platónica* dispone una interrogación conductora [purificadora] cuyo sentido ouranio significa un *retorno a lo verdadero*.

Por lo tanto, aquello que alcanza su crisis en Platón, es la tensión inherente a la religión griega en su conjunto: lo olímpico y lo telúrico; o bien, la directriz del olimpismo, frente a la horizontalidad y circularidad telúrica. En una frase, se trata de la confrontación griega con ese πάθος [2:4] que es la Vida misma y cuyo oscuro fondo, da lugar a una incesante búsqueda de fin, de medida, de orden como un mundo.

Aquello que une firmemente a la helenidad, es una mismidad que retorna en forma diferente y que así se manifiesta en su abrumadora diversidad. Hay un Misterio inherente a lo divino del mundo y que hace del cosmos griego una totalidad orgánica [ὁ βίος]. Como un sentido circular, el mismo establece la noción de un eterno retorno que termina por someter cualquier jerarquía. Aun en Platón, la forma bella es sólo la “apariencia” temporal, diferencial y negativa de lo eterno; una medida, una armonía cuya unidad se consuma la muerte y lo inicial propiamente dicho.

Tal y como se aprecia en la crítica de Sócrates a Anaxágoras, no hay en Platón una negación del Misterio, ni de la errancia erótica, sino de que ello supone una indeterminación fundamental. Mientras que para el dionisismo, la tragedia y los rituales a Deméter y Core, principalmente en Eleusis, esa carencia remite a la excedencia creadora de lo Sagrado [ζῆ] como fuerza divina vital y afirmación religiosa ya no de un modo de vida [βίος] sino de la Vida misma [φύσις-ζωή]—que necesariamente tiende a dar a luz un fugaz instante de eternidad—, en Sócrates predomina un sentido donde camino arriba y abajo ya no son igualmente uno y lo mismo; como de hecho fuera para Heráclito y aún, de cierta manera, para Parménides.

Aquello que termina por imponerse es la directriz vertical y Olímpica de un alto *Ouranio*, necesariamente puro, bueno y noble; necesariamente lo mejor y que, en cuanto tal, deviene un modelo de perfección; una armonía como el referente supremo del movimiento circular-horizontal, telúrico y erótico [viviente animado]. Así entonces, lo fundamentalmente "sin Fin" [ἄ-πείρων] tenderá a subsumirse bajo el anhelo de un orden puro como el fin y "lo real" propiamente dicho. Asimismo in-móvil y auto-referente, una unidad *meta-física*. La Vida será valorada ya no simplemente por su creación o finitud [surgir] inagotables, sino por su permanencia o re-producción como un κόσμος [orden]; algo ya sido, surgido y si bien, como una "entidad biológica" [βίος] temporal y finita, cuya esencia es inmortal y el reflejo de una eternidad sustancial. Lo más [ζῆ] divino [θεός] o Sagrado, recaerá del lado de la armonía cósmica de la forma, en términos de "modelo" inmortal de la vida material.

En Aristóteles, ello no sólo habrá a adquirir su planteamiento más radical sino que éste, no obstante telúrico, asimismo dispondrá la consumación definitiva del aquel antiguo sentido de lo divino. A diferencia de lo que sucede con la unidad aritmética y con el Eros platónico, para Aristóteles, lo Sagrado como principio cósmico generador, no puede ser una “unidad mixta” o contradictoria. Antes bien, se trata de un acto que es poder diferencial.

La realidad material es divina justamente porque manifiesta a “algo superior” pero no por ello “distanciado”. No se trata de un orden trascendente e inmaterial, sino una *finalidad inmanente como principio*. La vida material podrá parecer incomprensible y producir desagrado, pero en modo alguno resulta “carente” o indeterminada. En Aristóteles, lo divino griego comparece en su conjunto y no sólo a partir de su herencia platónico-pitagórica o confrontado con el pensamiento místico de Parménides, sino también —aunado a la física precedente—, en su sentido telúrico.

"Ha sido transmitido por lo antiguos y muy remotos, en forma de mito, una tradición para los posteriores, según la cual estos seres (έντελέχεια) son dioses y lo divino abarca la naturaleza entera. Lo demás ha sido añadido ya míticamente para persuadir a la multitud y en provecho de las leyes y del bien común. Dicen, en efecto, que éstos son de forma humana o semejantes a algunos de los otros animales, y otras cosas afines a éstas y semejantes de las ya dichas, de las cuales, si uno separa y acepta sólo lo verdaderamente primigenio, es decir que creían que las entidades primeras (**tás prótas ousias**) eran dioses, pensará que está dicho divinamente, y que, sin duda, habiendo sido desarrolladas muchas veces en la medida de lo posible las distintas artes y la Filosofía, y nuevamente perdidas, se han salvado hasta ahora, como reliquias tuyas, estas opiniones".<sup>2</sup>

La tensión de lo divino griego parece de hecho quedar expuesta en el siguiente apartado de su obra biológica, donde Aristóteles señala que, a diferencia del estudio de los "seres divinos" que nos proveen de un escaso conocimiento, en virtud de las pocas evidencias dadas por nuestros sentidos<sup>3</sup>, las plantas y los animales percederos nos brindan mayores medios para su conocimiento; en todo caso, *su proximidad a nosotros y afinidad de naturaleza, restablecen el equilibrio con la filosofía que trata de lo divino*. La filosofía, nos dice tácitamente el estagirita, trata de lo divino [τό θεϊόν], es decir, del κόσμος.

---

<sup>2</sup> Vid., *Met.* L, 8, 1074b 1-13

<sup>3</sup> Aristóteles se refiere específicamente a la Astronomía. De esto "divino", Aristóteles habría desplegado su estudio en la Física, la Metafísica y en *De Caelo* (292a 15).

Sin embargo y como se trata de un cosmos material, por ende, "[...] uno no debe sentir una pueril repugnancia al examen de los animales más sencillos, pues en todos los seres naturales hay algo de maravilloso"<sup>4</sup>. El tratado cita a Heráclito, quien habría invitado a pasar a unos visitantes extranjeros que se detuvieron al verlo calentándose junto al horno, diciendo "aquí también hay dioses" y se destaca: *debemos acercarnos sin reparos a la exploración de cada animal, pues en todos hay algo de natural y hermoso*.

Para Aristóteles no habrá una especie de "doble realidad" contrastada, sino que ésta, *la realidad y lo propiamente sagrado*, es inherente a la materia como un "fin propio" y común en tanto principio. La materia, en su forma, patentiza a una finalidad en "acto" y como impulso diferencial [potencial]. Dicha condición, si bien conjuga un movimiento telúrico [circular], éste no resulta un constante porvenir indeterminado, sino un devenir armónico-organizado; la reproducción sistemática de una totalidad divina o cosmos viviente-animado a la manera de un ser vivo [βίος]. Lo Sagrado entonces, remite a una finitud radical, pero que resulta el despliegue diferencial [potencial] de una finalidad propia y un Fin común a lo viviente.

Este último provee el movimiento a las cosas materiales y las unas respecto a las otras, lo que hace de dicho Fin y sus siempre respectivas finalidades, un "principio". La dualidad refiere entonces una manifestación de "lo mismo" y que Aristóteles explica acertadamente como una condición respectiva; esto es, según el orden de la generación [Fin] o según el orden de la sustancia [Principio]. El θαῦμα filosófico, por consiguiente, habrá de indicar lo anterior mediante el impulso que insta al pensamiento a preguntarse por dicha finalidad y por el Fin propiamente dicho, desde la cual, aquel recibe su respectiva orientación [su sentido].

En rigor, a través del θαῦμα filosófico acaece una orientación a lo "extra-ordinario" a la base o como el fundamento de todo lo ordinario; esto es, aquello "en" o "desde lo cual", la diversidad recibe su "respectivo ser". La pregunta aristotélica por el "ser", si bien remite a aquella condición originaria y de carácter telúrico, ésta resulta a su vez, *una condición teleológica y que se plantea en términos de la medida de un orden. Ello responde a los anhelos del mundo griego y en general, de lo humano*. La materia, si bien no es carente de vitalidad, a la manera de una realidad mecánica y objetiva como actualmente se la concibe, lo cierto es que resulta orientada según la "medida" de un orden; en última instancia, se trata de una "realidad" inteligible o un cosmos inteligente-animado.

---

<sup>4</sup> Aristóteles, *De Partibus Animalium.*, (645a). Trad. Rosana Bartolomé. Las cursivas son nuestras. Platón específicamente menciona la sentencia en Leyes 899b 9, pero sin atribuirla a nadie en concreto. Por otra parte, la misma nos remonta hasta Tales de Mileto en los albores mismos de la tradición filosófica. En específico, Diógenes Laercio vincula una expresión similar a Heráclito.

Para Aristóteles, la materia hace patente una finalidad propia a cada cosa y "común" en cuanto tal, lo que hace de la Vida en su conjunto [ζωή-φύσις] un movimiento organizado. Este cambio respecto del pasado telúrico, enfatiza la valoración de la Vida como un κόσμος. Lo Sagrado, ese "centro" manifiesto [negativamente] en la contradicción, es para Aristóteles la presencia de una finalidad ulterior [τέλος] como principio inmanente de una totalidad orgánica [divina]. Lo más divino o lo Sagrado, significa en este sentido lo "primero moviente" y que, en tanto auto-referente se deduce único e in-móvil. La contradicción "principio-fin-principio" aprecia en la finitud central, el impulso circular de un movimiento de retorno, tal y como se aprecia en el punto inmóvil de un compás; es ciertamente, un "motor" inmóvil, pero a la manera de una eternidad sustancial manifiesta temporalmente, "perimentalmente", o en acto

Así de hecho se presenta en la *Física*, vía la definición aristotélica del tiempo y que contrasta con la de Platón. El tiempo "físico" o del surgir [φύσις] no es la "imagen móvil" de lo eterno, sino la eternidad misma del tiempo, del movimiento y como una "relación" o condición respectiva frente al "Fin"; esto es, una condición teleológica.

Como se aprecia, hay un sentido telúrico, *un mismo camino o sentido circular-horizontal y que señala, de manera negativa o contradictoria, a un único centro, pero que ahora significa la manifestación siempre diferente y diferencial de una finalidad. Así entonces, según un antes y un después.*<sup>5</sup>

La contradicción [principio-fin-principio], como escisión fenomenológica [Física], hace destacar a ese punto central, abismal, trágico [Anaximandro y Heráclito] y misterioso [Parménides], como un eje sustancial [potencial] cuya acción [acto] es "medida" del surgir según un "antes-ahora-después". *Se trata de la eternidad de un movimiento organizado, cuya finalidad se presenta "negativa" o potencialmente en la medida de su "ahora". La diferencia radical con el pasado telúrico recae precisamente, en este carácter teleológico carente de abismosidad;* en pleno sentido, se trata de uno y el mismo cosmos, presente de manera diversa [temporal] y que si bien cuenta con accidentes, básicamente resulta accesible al entendimiento a partir de la dualidad de su sentido —ya sea el orden de la generación o de la sustancia—. El movimiento y con ello, el tiempo, si bien indica una "condición respectiva", ésta resulta el sentido de un orden o armonía eterna. Como parte de ella, los entes se presentan como lo condicionado por una finitud que es "finalidad" propia y un Fin "común".

---

<sup>5</sup> Entre otras formulaciones del tiempo se tiene: "el movimiento del todo" (*Fis.*, 218,a. 35); "la esfera en sí misma" (*Fis.*, 218,b); "movimiento" (*Fis.*, 218, b. 8).



En tanto hay un mismo acto que otorga "unidad" o "medida" al surgir [potencia], la palabra φύσις —si bien mantiene su sentido circular-telúrico—, deja de ser lo fundamentalmente indeterminado para convertirse en un eterno por-venir de ese fondo sustancial; en otras palabras, el incesante presenciarse de un κόσμος o bien, la eterna re-producción de un orden o armonía potencial. A este respecto señala Aristóteles: "de una manera, [es] la generación de las cosas que crecen [...] Además, [es] aquello de donde procede el primer movimiento en cada uno de los entes naturales [...] Y se llama también φύσις el elemento primero, informe e inmutable desde su propia potencia, del cual es o se hace alguno de los entes naturales."<sup>6</sup>

Los impulsos, en apariencia contrarios, conjugan las polaridades equidistantes de una esfera cuyo centro [in-móvil] deviene potencia de lo otro ya "en sí mismo otro" y que posibilita además, un actuar "en otro". Así por ejemplo, un árbol, en sí mismo o en su φύσις [naturaleza], no puede ser una silla. Dicha potencia "en otro", para Aristóteles, recae por lo tanto en el "arte" [τέχνη]. No se encuentra en las cosas mismas sino en una suerte de "potenciador" y que al interior de la tradición Occidental, terminará por proyectar al hombre como "sujeto". Para Aristóteles de hecho, este potencial "en otro" sólo tiene la facultad de ser otorgado por el hombre, pues las cosas se producen o por arte, o por naturaleza, o por suerte, o por casualidad. El arte es un principio [que está] en otro y la naturaleza, un principio [Fin] en sí mismo [el hombre engendra un hombre].<sup>7</sup>

El arte, según lo así expuesto, parecería contrario a la "naturaleza", pero ofrece también la posibilidad de pensarse —a la manera de Nietzsche—, como una "extensión" de esa misma naturaleza; esto es, *como una expresión diferencial "lo creador"*.

En todo caso, ese arte [τέχνη] como actividad potenciadora, mantiene a lo eminentemente libre del lado de la acción. El ente en cuanto tal, simplemente "participa de" o manifiesta a dicha acción con su respectivo impulso o necesidad que es de Fin [Inicio]; esto es, mediante su respectivo anhelo por alcanzar una "finalidad". La acción [acto] remite entonces a la condición respectiva en que las cosas [-ente] "son" de manera propia y diferencialmente lo mismo. Aún el "potenciador" remite a dicha "condición", por lo que no es en sí mismo algo incondicionado, sino lo "condicionado" por dicha acción que es el Fin y en cuanto tal, potencia o principio. Hay una respectiva finalidad orientada según "medida" o bien, en torno a lo Inicial como propiamente dicho como el Límite.

---

<sup>6</sup> Vid., *Met. D.* 1014 b 16 - 27

<sup>7</sup> Vid., *Met. L.*, 1070 a 5

En tales términos, el "sujeto" refiere a la existencia material en su conjunto [ente]. Esta última es tácitamente lo "sujeto", lo "sometido", lo *subordinado* a una acción que no obstante disyuntiva, en sí misma resulta copulativa<sup>8</sup>. Así como lo divino en su conjunto, lo ente en cuanto tal, se encuentra firmemente sometido a una condición originaria en términos de ley primordial o μοῖρα y que destinalmente indica una misma necesidad [ἀνάγκη].

Tal es el modo en que la heredad telúrica del mundo griego termina por someter cualquier jerarquía, haciendo del cosmos —aún para Aristóteles—, una efectiva totalidad orgánica. Desde esta base, el sujeto hace referencia a una totalidad mortal e inmortal, de ahí que resulte inconcebible para la antigüedad, pensar a lo individual —incluido lo humano— como "algo autónomo", autosuficiente y aislado. Antes bien, la apariencia individual es, como se ha dicho, la manifestación diferencial de un poder, de una "potencia" [poder ser] cuya acción señala a lo eminentemente libre y liberador.

El sujeto es la manifestación "negativa" [diferencial] de lo eterno e inicial y en cuanto tal, aquello impelido por necesidad a alcanzar el Fin; una constante resolución. La "otredad" fenomenológica, en resumen, no significa un conjunto mecánico de partes simples en interacción causal [αἰτία], sino que todas esas "partes" [βίος] resultan la apariencia diferencial de una misma "razón" o condición; del Fin propiamente dicho.

En cualquier caso, la "negatividad" es respectividad condicionada por lo inicial [Fin]; es la manifestación diferencial de lo eterno y común, de un mismo núcleo o Misterio, no obstante ahora concebido teleológicamente como un orden inteligible. Para la interrogación filosófica, ello propicia la búsqueda de una "razón" propia y común a todo, lo que significa el asumir la respectiva condición, el respectivo límite y de ahí, afirmar por entero una totalidad mortal e inmortal. En los términos más cercanos a la religión civil, se trata de conocer el lugar, la parte [μοῖρα] que corresponde al interior del orden natural y social; al interior de esa armonía concebida como la mejor y todo ello, con objeto de preservarla. En última instancia, lo que se impone, aunado al imperativo de asumir la respectiva mortalidad, es una búsqueda por la excelencia, por lo mejor y que no obstante inalcanzable, se asume como el mejor propósito. Hay una "razón de ser" a la cual se circunscribe la diferencia específica del ser humano.

---

<sup>8</sup> τὸ ὑποκείμενον presenta tres sentidos principales: (1) como materia y en ese sentido, siendo aquello que subyace o se encuentra (sometido) a la acción de una forma y que por lo tanto, resulta opuesto a εἶδος, ἐντελέχεια (Arist. *Metaf.*983a30); (2) la substancia (compuesto materia y forma) que aún puede recibir determinaciones accidentales y opuesto a πάθη, συμβεβηκότα (Id. *Cat.*1a20,27, *Metaf.*1037b16, 983b16); (3) El sujeto lógico al cual se le asignan ciertos atributos y opuesto a τὸ κατηγορούμενον (Id. *Cat.*1b10,21, *Ph.*189a31). Las aplicaciones (1) y (2) se destacan principalmente en Id. *Metaf.* 1038b5, 1029a1-5, 1042a26-31. En otro contexto, la palabra

Ya se trate del encomio de un Misterio o de una finalidad inteligible, aquello que se busca es el núcleo "vinculante" de una tensión desgarradora; ese Límite del que deriva una comunidad en términos de ley. Por ende y no obstante la primacía de un orden divino, a la base de la antigüedad griega sobrevive aquella circularidad que supedita toda acción individual a una respectiva medida y como una totalidad siempre diferente-ente. No obstante se trate de la búsqueda por una armonía entendida como lo más elevado, lo excelente y lo mejor (ἡ καλός), ello comporta, *in extenso*, el sentido de una radical finitud.

Lo "aparente" o presente es, estrictamente hablando, lo limitado (πέρας). No es un Fin en sí mismo, sino un respectivo fin o impulso tendiente a consumir lo inicial; un impulso a la excedencia de lo pleno [excelencia]. Así entonces, las cosas, lo humano, reciben de otro ámbito la medida o ley. Ésta es el resultado de una acción que hace de la totalidad algo "no total" [sujeto]. En cuanto relación armónica de opuestos [λόγος] o tensión del contradictorio, ello indica un por-venir constante de lo finito y limitado. En términos de Aristóteles: una actualidad [ἡ ἐνέργεια] que acaece temporal o diferencialmente [δύναμις, Meta.1048a26] en vías a una consumación [ἐντελέχεια. Vid., *ibíd*, 1047a30].

A la manera también de Platón y puesto que esencia y finalidad van unidas, en el "medio" intensivo de esa acción recae la "justa medida" [τέλος] y precisamente como el Límite que establece el fundamento referencial o el enlace disyuntivo a la base un cosmos; su mayor excedencia es a un tiempo, lo excelente y en este sentido también, su consumación<sup>9</sup>. Pero ahora y si se prescinde del primado del orden, lo Sagrado se afirma en el núcleo y como un misterio inherente a esa acción que es movimiento circular-horizontal e incluso, en espiral. Dicho núcleo, a la manera de un motor "inmóvil", es potencia creadora que se dona perimetralmente como fuerza divina vital, medida destinal o armonía cósmica.

La decadencia de este sentido mistérico y trágico, hará de lo anterior una eterna repetición de lo mismo en términos de orden; aquello que fuera originalmente dado y destinalmente determinado. Lo decisivo, por lo tanto, recae en la búsqueda de una medida en particular y todo ello, en detrimento del Misterio como el "Fin" propiamente dicho. La Vida entonces, antes que fundamentalmente creadora [-destructora], deviene una reproductora sistemática y en esencia, no contradictoria.

---

<sup>9</sup> Para Aristóteles, esencia (οὐσία) y finalidad van unidas, lo que en otros términos significa que la forma expresa su finalidad inmanente y con ello, a su vez, una relación de conjunto, a una causa última en el orden de la generación y principio en el orden de la sustancia. De este modo y si bien Aristóteles no pondera el *telos* por encima del εἶδος, ambos presentan una relación fuerte y que, precisamente, se manifiesta en su reunión en un primer motor inmóvil. Vid. *Meta*. Libro XII; *De Caelo*, Libro II; y *Física*, 2, 193a y ss.

A la manera de lo expuesto por Heidegger, algo que "se produce" a sí mismo siempre o bien, cronológicamente según la medida de un antes y un después. En última instancia, al carecer de Misterio, el imperativo por conservar un "modo de vida" termina por imponer a éste como lo inefable, lo más divino [ζῆ] y lo Sagrado; un fundamento firme [οὐσία] u organización "lógica" a la base de la riqueza material<sup>10</sup>.

Lo erótico-fenomenológico y con ello, la contradicción, serán para el estagirita, el despliegue lógico-diferencial de un fundamento sustancial [λόγος ἀποφαντικός], contrario al misterio y de este modo, también a Parménides, para quien el Ser [Uno-Límite] en tanto que "supremo" y principio cósmico generador, no habrá de ser pensado negativamente en cuanto condición respectiva o "no-ser"; esto es, fenomenológicamente. Para Aristóteles, en cambio, el "ser" sólo puede ser pensado negativamente, en plural. La esencia pensada y la esencia viviente [εἶδος καί οὐσία] se reiteran como lo mismo aunque de diferente modo y con diferente estatuto ontológico [potencial y actual, Cf. *Met.* H,6].

No obstante ambos resulten lo mismo, el enlace "lógico" de la esencia potencial [λόγος] se diferencia de la esencia actual o simple como principio primero o del orden del entendimiento [*noein*]<sup>11</sup>. Aristóteles, en resumen, impone un fundamento al no-ser relativo. La base de un modelo telúrico se presenta debilitado tanto en su misterio como en su erotismo. La Vida [ζωή] pierde paulatinamente su carácter efectivamente creador: un hombre, un animal o una planta, resultan fundamentalmente algo dado y cognoscible allende la diversidad de sus "accidentes".

---

<sup>10</sup> Esto último presenta una serie de consecuencias, como sucede con el ejercicio mismo de la filosofía y que ahora, se presenta contrario a todo tipo de "agonismo" y como es, precisamente, el antagonismo dialéctico que para Aristóteles ya no puede constituir el quehacer filosófico sino la reflexión en solitario.

<sup>11</sup> Correlativamente Aristóteles se habría propuesto separar lo correspondiente al lenguaje en sí y lo propio de la lógica o lenguaje proposicional. Según los rudimentos de la *Lógica*, este último conduce al orden de la πρότασις (proposición) y que, en concreto, significa un "poner delante": πρότασις ἐστὶ λόγος καταφατικός ἢ ἀποφατικός πινος κατὰ πινος (Arist.APr.24a16), particularmente como premisa de un silogismo (ἐκ δύο προτάσεων [πᾶς συλλογισμός] *Ibid.* 42a32; ἢ ἑτέρα, ἢ τελευταία π., la premisa menor, Id.EN1143b3, 1147b9; = ἀξίωμα, Plu.2.1009c, et.al). En esta medida, la ἀπόφανσις aristotélica (λόγος ἀποφαντικός) remite a la proposición general, esto es, al discurso (λόγος) de índole atributiva y que puede ser propiamente una afirmación (κατάφασις) o una negación (ἀπόφασις). En todo caso, en la ἀπόφανσις o discurso apofántico reside lo verdadero o lo falso, por lo que se destaca frente a otras formas de discurso (σημαντικός). Ello hace que, para Aristóteles, no todo discurso sea una proposición, tal como sucede en la plegaria, en una exclamación o una solicitud. En este sentido, Aristóteles presenta una distinción entre el nombre (ὄνομα) y el verbo (ῥῆμα) y después, entre la negación (ἀπόφασις), la afirmación (κατάφασις), la predicación (ἀπόφανσις) y la oración (λόγος). Respectivamente ὄνομα y ῥῆμα corresponden a unidades significativas, mientras que ἀπόφασις, κατάφασις, ἀπόφανσις y λόγος establecen unidades significativas mayores. Dentro de la ἀπόφανσις (la predicación), Aristóteles distingue entre κατάφασις (afirmación) y ἀπόφασις (negación). Según lo cual se pretende separar lo que pertenece al lenguaje y lo que pertenece al pensamiento.

La “diferencia”, en tanto directriz organizadora, le sugiere a Aristóteles el acontecer de un mismo cosmos. Así entonces, en los albores de la tradición metafísica, la más remota antigüedad telúrica encuentra el principio de su consumación, lo que de hecho significa un tránsito hacia otro comienzo. A este respecto, Karl Kerényi<sup>12</sup> cuenta una historia relativa a los misterios de Eleusis en el marco de la batalla de Salamina —el 27 o 28 de septiembre del 480 a. C.— y en la que se habla de dos renegados griegos del séquito del rey persa; el ateniense Diceo, hijo de Teócides; y Demarato, rey desterrado de los espartanos.

Ambos se encontraban con una parte del ejército persa en la llanura de Tría, a través del cual, corre el Camino Sagrado rumbo a Eleusis. Los alrededores de Atenas se encontraban devastados y los atenienses se habían dirigido a las naves o se habían retirado con sus mujeres e hijos a las montañas de tierra firme. Llegado el día de los Misterios, el 19 del mes de Boedromión —27 o 28 de septiembre de nuestro actual calendario—, era la costumbre que los iniciados dejaran Atenas para celebrar en Eleusis la misteriosa noche. Sin embargo, ese día del año 480, Teócides y Demarato, de pie en la llanura de Tría, habrían sido testigos de la siguiente escena según cuenta Herodoto [VIII, 65].

“Una gran nube de polvo se levantó desde Eleusis, como si fuera producida por una multitud de treinta mil hombres. Los dos espectadores se quedaron asombrados preguntándose qué hombres podían levantar tanto polvo. Inmediatamente después, escucharon voces que parecían gritar ‘¡Yaco! ¡Yaco!’, como en la fiesta de los misterios. Demarato no conocía las ceremonias realizadas en Eleusis y preguntó qué eran aquellos gritos. Diceo, que más tarde contaría la historia, contestó: ‘Demarato, eso sólo puede significar que el ejército del rey sufrirá una gran derrota. Pues esto es evidente: dado que toda el Ática ha sido abandonada por sus habitantes, esos sonidos deben de ser un ejército divino que ha venido de Eleusis para ayudar a los atenienses y sus aliados; si se vuelve hacia la flota en Salamina, el rey está en peligro de perder su flota. Pues ésta es la fiesta que los atenienses celebran todos los años en honor de la Madre y la Hija. En ese festival, los atenienses, y todos aquellos griegos que así lo quieren, son iniciados. Las voces que oyes son los gritos de ‘¡Yaco!’ que resuenan den la fiesta’. Después de lo cual añadió Demarato: ‘Guarda silencio y no hables de esto a nadie. Si tus palabras llegaran a oídos del rey perderías la cabeza. Ni yo ni nadie podrá salvarte. Mantén la calma. Los dioses decidirán el destino de los ejércitos’. Esta fue la

---

<sup>12</sup> Kerényi, Karl., *Eleusis*. pp. 37-38.

advertencia de Demarato. Del polvo y las voces surgió una nube y se encaminó a Salamina, donde los griegos estaban acampados. Al ver esto, los dos hombres comprendieron que la flota de Jerjes estaba condenada”.

El número de participantes corresponde al que, en otra parte, Herodoto refiere para el total de la población de Atenas [V, 97]. Por ende y como lo señala Kerényi, la multitud habría sido reemplazada por algo divino. A partir del coro de la tragedia *Ion* de Eurípides [1079-1086] y de *Las ranas* de Aristófanes, sobresale además la convicción de que los Misterios con todos sus ritos, incluyendo la procesión con antorchas y la danza, tenían que ser celebrados cuando llegara el momento; eran más que una festividad y abarcaban, tácitamente, al mundo entero. En una versión posterior del relato —que Kerényi recoge de la *Vida de Temístocles* de Plutarco [15]—, se añade el signo característico del rito secreto; en el mismo momento en que se oían los gritos, una luz atravesaba la bahía de Eleusis: era la luz del santuario.

El fuego era la única característica de los Misterios que no se mantenía en secreto<sup>13</sup>. Por lo tanto y si los hombres no habían realizado el rito, los dioses tenían que haberse ocupado de ello. ¿La razón? Los misterios abarcaban y afectaban al mundo entero como algo divino. El relato, aunado a lo que se detalla al final del *Himno Homérico a Deméter*, era expresión de que toda la existencia griega como un κόσμος orgánico, estaba inseparablemente ligada a la celebración de los misterios de Eleusis<sup>14</sup>.

El Misterio se afirma en el centro y como el fundamento mismo de lo divino: lo Sagrado [ἱερός] en cuanto tal. La oscuridad reguarda el inefable Límite que no puede rebasarse, pues constituye un acto de fundación y la cópula intensiva de lo diverso [βίος]. Frente al Misterio, los dioses y los hombres, las plantas y los animales, propiamente "son" respectivamente tal y cual, y una totalidad en extremo singular y única. Por ende y sin Misterio, el cosmos [disyuntivo] pierde su base copulativa; decae el sentido de esa condición erótica y que es, la condición referencial de todo lo viviente<sup>15</sup>. A este respecto, la celebración de los ritos eleusinos tenía que llevarse a cabo, pues en ellos —tal y como se menciona—, recaía la salvación entera de la existencia.

---

<sup>13</sup> Vid., *ibíd*, p. 39.

<sup>14</sup> Vid., *ibídem*.

<sup>15</sup> Tácitamente, Conrado Bologna en su introducción a la obra de Kerényi, *El Laberinto*, destaca: “La búsqueda es sobre todo misterio que hay que afrontar en sentido iniciático. En griego, el verbo *mueîn*, del que se deriva el sustantivo *mysterion*, alude a “llegar al centro”, a completar, antes incluso que a la “iniciación” como “comienzo”: el misterio que está en el laberinto es desde el principio para Kerényi su centro sin fin”. Vid. Kerényi, Karl., *En el Laberinto*, p. 15.

Así se destaca a través del testimonio tardío del historiador griego Zósimo [Siglo V]: ante la prohibición del emperador católico Valentiniano de todo tipo de celebración nocturna, Vecio Agorio Pretextato quien tenía el oficio de procónsul en Grecia, declaró que esa ley haría "invivable" la vida de los griegos, por lo que restó validez al edicto e hizo que el rito siguiera efectuándose. De los misterios más sagrados se afirma que eran ritos que mantenían "unida" a toda la humanidad. Los Misterios, como lo señala Kerényi, *significan algo común pero no solamente a todos los hombres, sino "lo común" [en sí] del βίος, de la totalidad de lo viviente y sin lo cual, no habría más vida [ἀβίωτος]; la vida se haría in-vivable [ἀβίωτος].* Eso "común", en nuestros actuales términos, resulta "el Fin" [comienzo], el Límite en que una vida [βίος] se descubre eterna [ζωή].

Asimismo parece indicarlo el *Panegírico sobre Atenas* de Isócrates [IV, 28] en el que se distingue a los dones de Deméter como "el grano y los ritos eleusinos" y de estos últimos, se destacan dos bendiciones: *quienes participan en ellos poseen mayor esperanza respecto del final de la vida y de todo el aión.* La ambigüedad en la palabra [αἰών] para Kerényi, hace referencia a la duración de la vida, de la vida personal e individual pero también, como sucede con las demás partes de Isócrates, significa la *duración del mundo.*

La vida "personal" es un mundo y en cuanto tal, yace firmemente unida a lo divino en su conjunto —aquello surgido, "nacido" en la más aguda enemistad—. El mundo entero es un instante de lo eterno, de lo inicial y de este modo, una "medida" fugaz. Se vuelve por lo tanto imperativo re-conocer y con-memorar el fundamento copulativo de ese cosmos.

Este fundamento es una finitud radical [θάνατος-ζωή], pero de la cual depende la entera existencia de una totalidad orgánica [βίος], única e irreplicable. A la manera de Dionysos, hombres y dioses, animales y dioses, como toda planta, como cada "fragmento", se reconocen como lo mismo: una totalidad o cosmos frente al Fin. Hay un Misterio concebido como el Fatum propiamente dicho. Por ende y no obstante el imperativo Olímpico de la distancia y con ello, toda una corriente religiosa que disiente de la materialidad terrenal —no obstante Aristóteles se muestre como el menos religioso y "erótico" de los pensadores—, gracias al Misterio, los griegos pudieron reconocer en la finitud, una plenitud con la que había que establecer una justa relación y a la que era menester con-memorar, pues de hecho constituía su condición de posibilidad. Por ende también, no será sino hasta la caída del Misterio que el mundo antiguo perderá el fundamento de lo divino y con ello, el sentido de esa tensión abismal y que es, la armonía misma de lo viviente [βίος].

Esa pérdida, correlativa a la caída del santuario de Eleusis en el siglo V d. C., se cumple en la forma de una profecía referida por Eunapio, cuando el rey de los Godos invadió Grecia en el 396 d. C. Siguiendo a Kerényi, la profecía que Eunapio recoge en su biografía, refiere a Máximo el neoplatónico y a la destrucción del santuario de Eleusis:

“No puedo mencionar el nombre del hierofante de la época. Baste con decir que era el mismo que había iniciado al escritor y que descendía de los Eumólpidas. Fue él quien previó la destrucción del santuario y el final de toda Grecia. Dijo claramente, en presencia del escritor, que después de él habría un hierofante que no tenía derecho a acercarse al trono del Hierofante porque estaba entregado a otros dioses y había prestado juramentos inexpresables de que nunca presidiría otras ceremonias. Y, sin embargo, las presidiría, aunque ni siquiera fuera ciudadano de Atenas. El santuario — tan largo fue el alcance de su profecía— sería destruido y devastado durante su propia vida, y el otro viviría para verlo, menospreciado por su ambición sin límites. El culto de las Dos Diosas llegaría a su final incluso antes de su muerte, y él, privado de su honor, no seguiría siendo hierofante ni viviría mucho tiempo. Y así fue: apenas el hombre de Tespias que había desempeñado el rango de Padre en los misterios de Mitra se convirtió en hierofante..., Alarico con sus bárbaros avanzó por el Paso de las Termópilas, como si corriera en un hipódromo, un campo estampado de caballos: las puertas de Grecia habían sido abiertas para él por la increencia de aquellos que con sus ropas oscuras entraron con él sin dificultad y por la disolución de las reglas hierofánticas y de las obligaciones que implicaban”<sup>16</sup>.

Los dos hierofantes testimonian con el derrumbamiento de los Misterios, la caída de todo un mundo. Habrá entonces un nuevo comienzo, una nueva forma de existencia para Grecia. Los hombres con vestimentas oscuras que entraron con Alarico, eran monjes. A su manera, James Hillman también recupera este proceso, pero en voz de Plutarco y como una voz que recorre la antigüedad tardía: *el gran Pan ha muerto*. Ahora “[...] la naturaleza puede ser controlada por la voluntad del nuevo Dios, el ser humano, modelado a semejanza de Prometeo o Hércules”<sup>17</sup>. La sentencia significa mucho más que el fin de un modo de vida; se trata del desvanecimiento de lo Sagrado en su acontecer erótico como fuerza divina vital.

---

<sup>16</sup> Vid., Kerényi, Karl., *Eleusis*, p. 45.

<sup>17</sup> Hillman, James., *Pan y la Pesadilla*, Trad. Cristina Serna. Atalanta, Girona, 2007, pp. 44-45.



El tratado que anuncia la muerte de Pan, coincide con el ascenso del cristianismo y con ello, de una idea predominante en el hebraísmo: *la rigidez de la conciencia* o también, *el monoteísmo de la conciencia*. Sin embargo, no es posible obviar el hecho de que se trata de la institución erigida por el imperio romano; es decir, una cristiandad en particular.

Para este monoteísmo, el cosmos no será el resultado de la soberanía de unos dioses frente a un origen in-determinado, sino lo producido por una divinidad única, suprema y situada en el origen mismo. Al igual que Zeus se trata de un dador de leyes pero que, a diferencia de éste, gobierna en absoluta soledad. La ley es ahora una revelación dogmática, es la revelación de una voluntad única y donde ese Dios se instala como lo Sagrado, lo único, completo, pleno y sin fisuras; lo absolutamente diferente a la manera de un ente supremo y que refleja, en rigor, la voluntad de una figura imperial.

Ese Dios, en tanto tiende a ocupar aquel lugar central [No], indeterminado y misterioso del surgir, impone una direccionalidad que lo escinde, presentándolo carente de erotismo. En él acaece la ὕβρις<sup>18</sup> de esa figura imperial<sup>19</sup> y el cosmos es su imperio; éste nace a su servicio y también, de la única criatura hecha a su imagen y semejanza: *el ser humano*.

---

<sup>18</sup> Aún en la Biblia escasamente puede encontrarse alguna mención a la Asherá, consorte de Llu (El)-Allah-Elohim, Yahvé según los textos prebíblicos encontrados en las excavaciones de Khirbet el Qom y en Kutillet Ajrud. Las menciones con las que se cuenta en la Biblia, ordenan en cambio el derribo de sus altares, la quema y borra de su nombre en cualquier inscripción, así como la prohibición de plantar árbol alguno para ella cerca del altar de Yahvé [Vid. DT 7,5; 12,3; 16,21]. En la reforma de Elías y el juicio del Carmelo, Jehová ordena que todo Israel se congregue junto a los 450 profetas de Asherá [1. Reyes 18,19], lo que da como resultado la victoria de Elías y en la reforma de Josías, se ordena *sacar la imagen de Asherá fuera de la casa de Yahvé*, destruirla y llenar el lugar con huesos humanos [2. Reyes 23, 4-6 & 14]. Entre otras menciones, la conversión del pueblo de Israel implica el no adorar más Asherá [Is. 17, 8], que hasta entonces parece haber compartido su culto con el de Jehová como su honorable esposa.

<sup>19</sup> Heidegger distingue con suma precisión este punto. La “verdad”, tal y como ahora se la concibe a partir de su herencia romana, deriva del ámbito esencial de “mandato” en que se circunscribe el “ius” romano o justicia (derecho) romana. La fuerza que actúa en este mandato, originalmente, no es otra que el *imperium* estatal cuyo espacio será ocupado por el *imperium* eclesiástico, es decir, el *sacerdotium*. Lo imperial resurge historiográficamente en la figura de lo curial o de la curia del papa romano cuya “verdad”, en términos de mandato, se funda en el dogma eclesiástico. Sobre dicha base, el “ver-verum” (defensa, firmeza) como veritas (verdad) es “rectum” (régimen) e implica tanto al dogma como a la autoridad que lo custodia, que lo guarda, que lo alberga y a lo que se opone la palabra “falsum” (lo que conduce a la caída). En este sentido, la verdad en tanto verum es aquello que salvaguarda (al régimen) y sustenta la autoridad de la Iglesia y su dominio absoluto sobre la totalidad de la vida de los hombres. En este sentido, la pluralidad humana no constituye al régimen sino que está absolutamente sometido a un régimen, es decir, a la Iglesia. En oposición, la justicia, el régimen y en consecuencia, el Estado, al acaecer laico, hará derivar la verdad a resguardo de la razón y la discusión; un nuevo régimen crece sobre la base del espacio público. En torno al surgimiento de éste, a partir de la facultad común de la razón, el ser humano deriva una pretensión específica de dominio y salvaguarda del mundo. Mediante el avance y consolidación de los ideales republicanos, el ser humano trasladó el mandato monárquico-eclesial a manos del pueblo y las facultades del entendimiento.

## 1. El Hombre que somos: aseguramiento y olvido.

En el modo en que la tradición escolástica recuperará el pasado griego, se encuentra una imagen de la naturaleza como lo hecho por Dios, siendo éste, la fuerza vital misma. La existencia material, en su respectiva carencia, deviene ahora fundamentalmente in-esencial y desvitalizada. No es algo en sí mismo vivo sino lo producido por ese único Dios que se instala en el origen como *el camino, la verdad y la vida*<sup>20</sup>. A este respecto, la palabra griega “ἀλήθεια”, como esa voz derivada del verbo λανθάνω, habrá de indicar lo que es patente, lo que está des-cubierto y frente a lo cual, lo falso [ἐς ψευδῆς] comportará el acto de ocultar la evidencia verdadera. A lo anterior se añade la tradición hebrea-bíblica, para la cual, la verdad [emef] posee la misma raíz que la expresión “emunub” [fe] y donde el verbo a la base es “amen”, lo que viene a denotar algo firme, ya decidido e inquebrantable.

Esto último a su vez, presenta dos connotaciones indisociables: legal y religiosa<sup>21</sup>. Así entonces, al decir el salmo que los juicios de Dios son verdad, inherentemente se afirma que son justos [Sal 19:9] y su demanda, en tanto que justa y verdadera, es real y efectiva. En el caso de un hombre, la acepción aplica, por un lado, a la estrecha relación que habrán de establecer las palabras y los pensamientos, y que comprende además, la capacidad de hacer efectivos los compromisos adquiridos<sup>22</sup>. Por consiguiente, la verdad hebrea (*emunah*) alude al futuro como promesa y proceso histórico que lleva a su cumplimiento.

Tratándose de la promesa de Dios, ésta resulta una garantía de justicia. Dios, en una palabra, es fuente absoluta de certeza, confianza y garantía de ley: “La suma de tu palabra es verdad” [Sal 119:160], de lo cual se deriva una obediencia firme y que, fundada en la memoria, da lugar al aseguramiento [garantía] de un futuro. Aunado a la tradición griega, esta verdad, patente como revelación, obliga a una interpretación que permita la adecuada correspondencia entre Dios y el hombre.

---

<sup>20</sup> Según el Evangelio de Juan, Jesús dice: "Yo soy el camino, la verdad y la vida; nadie viene al Padre sino por Mí" (Jn. 14:6). Y previamente (1:1) el mismo Evangelio señala (id. 1:1) 'Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος, καὶ ὁ Λόγος ἦν πρὸς τὸν Θεόν, καὶ Θεὸς ἦν ὁ Λόγος (En el principio era el Λόγος, y el Λόγος estaba con Dios, y Dios era el Λόγος".

<sup>21</sup> Por ejemplo, en la veracidad de las normas o principios (Ruth 3:12), en la validez de las conductas (Gen 24:49) y en el cumplimiento de promesas (2 Sam 7:28) aunado a las ideas de misericordia (Gen 47:29), justicia (Neh 9:13; Isaías 59:14) y sinceridad (Jos. 24:14), todos ellos, atributos del Dios.

<sup>22</sup> Nietzsche parece haber podido apreciar la significativa importancia de este aspecto para el comienzo de una sociedad, a partir de la relación que establecen la memoria y la capacidad de adquirir compromisos; deudas específicamente. *Vid.*, Nietzsche, Friedrich., *Genealogía de la Moral*.

En este sentido, la exégesis funda la autoridad de la iglesia y que a partir de la escritura, determinará lo que es justo, real y verdadero. El privilegio de la interpretación, aunado al imperativo de obediencia inherente a la memoria, servirá para encauzar el entendimiento hacia una verdad que hace de la vida, la realidad última de Dios. Sobre estos cauces se verá incorporado el conjunto de la tradición antigua, especialmente el pensamiento aristotélico y platónico, y como parte de ello, aquella tensión inherente a la materia y la idea de que las cosas poseen el sentido de realidad sustancial.

La realidad, lo verdadero, recaerá de nueva cuenta en el λόγος, pero como el “verbo”, la palabra, en relación con la cual se contrae un compromiso [legal] con Dios. Aquella acción intensiva, ahora somete al hombre bajo la promesa de una “visión redentora”. El λόγος, aún resguarda a lo eminentemente libre y como una acción “liberadora” que afirma la finitud del mortal, pero ahora, el camino de la verdad se dirige a Dios: una vida verdadera y eterna; una vida justa como promesa redentora y garantía futura.

A la manera de Agustín de Hipona, Dios, su verdad, provee una "luz" [comprensión] que es movimiento de salvación. La razón significa una relación con Dios que otorga su norma a todo juicio. Para Tomás de Aquino, en tanto que el hombre es un ser finito y proclive de error —como antiguamente fuera celebrado por la tradición trágica—, se hace necesaria una instrucción en la palabra [λόγος] para dar lugar a la verdad: *veritas est adaequatio intellectus et rei. Lo relevante recae en aquello a lo que orienta este λόγος y que puede resumirse como sigue: Aequalis rei Deus.* El “sujeto”, en cuanto lo sometido a esa acción que es λόγος [verbo], pierde su vínculo esencial con las cosas; se escinde de ellas como un ente privilegiado.

La vida humana resulta la vida eminente, lo que rompe con la horizontalidad telúrica al tiempo que los términos liberación y redención se vuelven intercambiables. El "sujeto" ahora, en cuanto lo sometido a Dios, refiere específicamente a lo humano. Este ente, se erige autónomo frente a la naturaleza, lo que por afinidad de sustancias comunes [Dios-Hombre] radicaliza la antigua direccionalidad Olímpica. Este sujeto, si bien se encuentra sometido a a Dios, es libre frente a la naturaleza, por lo que pensar a ésta adecuadamente, significa ajustarse a los designios de Dios y en última instancia, pensarse a sí mismo. La antigua comunidad y comunicación, deviene ahora una “re-flexión” en soledad. Hay en todo ello una pérdida de la condición erótica y que afectará la antigua primacía del λόγος como “unidad-relación”.

Ahora, la única relación es con Dios a través de su verdad revelada e interpretada universalmente por la autoridad que gobierna el pensamiento subjetivo. Bajo esta nueva forma, re-acontece la antigua valoración entre la díada y la unidad, lo mutable y lo inmutable, lo accidental y lo necesario, lo femenino y lo masculino, el cuerpo y el alma e inherentemente, la teoría de los números y la teoría de las magnitudes.

“Si el espíritu ‘ha puesto todo en orden’, es necesario también demostrar (es el objeto de la dialéctica) que ‘cada cosa en particular’ se encuentra dispuesta, en el ordenamiento del universo, ‘de la mejor manera posible’. Esta disposición (taxis) de las cosas es la de los elementos en un todo; es a partir de aquéllas, de éste y de sus relaciones mutuas que los conceptos de orden y desorden se vuelven definibles ”<sup>23</sup>.

Heidegger interpretará lo anterior en términos de un despliegue destinal [esencial] de la “técnica”. Tanto ἡ τέχνη como ἡ ἐπιστήμη y que habrían denominado el acto de “conocer” —a la manera de un ex-traer o "sacar de lo oculto"—, pierden su sentido originario. La técnica, en concreto, llega a implicar una *provocación*; es una demanda a la naturaleza que, en tanto lo "hecho por Dios", es puesta al servicio del hombre. A la naturaleza se la emplaza, se la provoca bajo una demanda que Heidegger denomina *la furia del solicitar* y que establece una estructura de emplazamiento o *Ge-stell*: lo "coligante" a la manera de un engranaje desde el cual, el hombre se instala como aquello que subyace [*subjectum*] a la manera de un fundamento. Aquella direccionalidad tendiente a alejarse de lo originario, ahora y bajo un nuevo sentido de lo divino, tácitamente se "en-cierra" en una unidad re-flexiva, representativa y re-productora que escinde a la naturaleza como un producto.

Ajeno a su condición respectiva, el hombre deviene "algo aparte" y carente de su fundamental carencia, lo que da lugar a aquello que Heidegger denomina, *la época de la suprema carencia de indigencia*. En los términos aquí expuestos, ello remite a la pérdida de la unidad copulativa del Misterio y que habría establecido la base de una auténtica relación orgánica o armonía [tensión] de opuestos. En consecuencia, el sentido y con ello, el λόγος [el pensar/decir], pierde su fundamental "razón"; la relación adecuada o en una palabra, la "justa medida".

---

<sup>23</sup> Balandier, Georges., *El Desorden. La teoría del caos y la ciencias sociales. Elogio de la fecundidad del movimiento*. Editorial Gedisa. Trad. Beatriz López. Barcelona, 1993, p. 42.

La negación ahora es negada de manera destinal e histórica como Ge-stell; esto es, se niega la sustracción inherente al Ser y con ello, a lo eminentemente libre en cuyo acto [creador] se funda una comunidad. En su desmedido imperio, el hombre Occidental deviene carente de “razón” y esto último, en términos de una fundamental relación con el Ser.

Para esta humanidad, las cosas resultan causas simples o condiciones materiales dispuestas para su entendimiento [reflexivo] y peor aún, para su des-medido aprovechamiento, lo que le arrebatara su dignidad al ente en cuanto que ente y como un mundo que es, existencia material<sup>24</sup>.

Luego entonces, “correspondía a los sabios descifrar esa voluntad divina [leyes] y estos sabios tenían la vocación de volverse omniscientes”<sup>25</sup>. La aparición de la ciencia moderna en Occidente [siglo XVII], como se aprecia, está en concordancia con la teología de la época y para Prigogine, quien sigue la visión de Alexandre Koyré<sup>26</sup>, esta creencia en un Dios fuerte y racional se empalma con la oposición frente a un *dios débil*; es decir, hay un cierto “juego político y social que incitara a la inquietud espiritual y permitiera la aparición de discusiones intelectuales (...) es la lucha permanente, en la Europa de la Edad Media, entre los papas y los reyes lo que engendró esta circunstancia favorable al pensamiento independiente”<sup>27</sup>.

---

<sup>24</sup> Desde la propia ciencia, para Prigogine, se advierte una oscilación entre la realidad física percibida como un autómatas — ya no como un organismo viviente a la manera de Aristóteles y Platón—, y una teología en la que Dios gobierna el universo: “Como obra de Dios se la concibe y a las gentes de la época les hubiera parecido una insensatez querer ahondar en el mundo material prescindiendo de Dios”. Prigogine de hecho, caracteriza el siglo XVII como una época donde teología y ciencia convergían y citando como evidencia, un fragmento de Leibniz: “... en la más mínima substancia, ojos tan penetrantes como los de Dios podrían leer la serie completa de cosas del universo. Quae sint, quae fuerint, quae mox futura trahantur (que son, que fueron, que podrían ser en el porvenir)”. Vid. Prigogine Ilya., *El Fin de las Certidumbres*, p. 20. Así entonces, el relato científico sólo es posible porque un pueblo está convencido de que hay un Dios en el origen de todo y que éste determina su futuro. De manera semejante, Heisenberg cita las palabras con que Kepler concluye el último volumen de su “Armonía del Universo”: “Te doy gracias a ti, Dios señor y creador nuestro, por que me dejas ver la belleza de tu creación, y me regocijo con las obras de tus manos. Mira, ya he concluido la obra a la que me sentí llamado; he cultivado el talento que Tú me diste; he proclamado la magnificencia de tus obras a los hombres que lean estas demostraciones, en la medida en que pudo abarcarla la limitación de mi espíritu”, Vid. Heisenberg, Werner., *La imagen de la naturaleza en la Física actual*, pp. 6 y ss.

<sup>25</sup> Prigogine, Ilya., “El orden nació del caos”, en Sorman, Guy., *Los verdaderos pensadores de nuestro tiempo*, p. 38

<sup>26</sup> Entre las series de circunstancias que contribuyen al establecimiento de la ciencia de espíritu moderno, Alexandre Koyré designa, por la conjunción de Galileo y Platón, la presencia de un medio intelectual. A ello Balandier agrega la formación y desarrollo de un medio económico y social que, aparecido desde finales de la Edad Media con la expansión de las ciudades y las actividades comerciales, favorece las innovaciones técnicas y las artes manuales, asegura la convivencia entre los inventores y los mecenas enamorados de la novedad. Vid. Balandier, Georges., *op.cit.*, p. 47

<sup>27</sup> Vid., *ibidem*

No es este el lugar para exponer en detalle la magnitud y complejidad de todo este proceso, sin embargo, podemos destacar algunos elementos significativos para el desarrollo del cosmos científico-cristiano en Occidente.

Principalmente se encuentra el eje de la técnica —destacada por Heidegger—, como el despliegue de una voluntad instrumentadora; tal y como se aprecia en las pretensiones del método galileano. Este último llegará a suponer que todo “cambio aparente” se encuentra sometido a un principio in-variante de relación causal —entiéndase, “ley”—, como voluntad divina inmutable. Así entonces, la visión onto-teológica de una “obra divina”, al adquirir progresivamente la forma de “leyes universales”, proveerá a los primeros científicos de una visión determinista del universo. Según Werner Heisenberg: “a medida que el científico ahondaba en los detalles de los procesos naturales, iba convenciéndose de que en efecto era posible, siguiendo a Galileo, aislar ciertos procesos naturales de las circunstancias que les rodean, para describirlos matemáticamente y con ello ‘explicarlos’”<sup>28</sup>.

La imagen resultante es la de un “cosmos reduccionista” y precisamente, como una estructura [emplazamiento] que responderá a una interrogación ya no eminentemente teológica, racional y subjetivamente aislada, sino de carácter experimental.

Para el siglo XVII, esto último hará que el pensamiento deje de fluctuar dentro del elemento interpretativo de la semejanza, para dar auge definitivo al tiempo de los sentidos engañosos. Se trata de un tiempo en que las metáforas, las comparaciones y las alegorías que definen el espacio poético [literario] del lenguaje, se definen como un ámbito carente de “verdad”: el cosmos, *in extenso*, pierde su sentido poético.

En consecuencia, la verdad pasará a identificarse de un modo privilegiado con el orden de la física y los principios de la filosofía cartesiana. Para estos últimos, todo punto en el espacio y en el tiempo es distinto y separado; constituye un orden de entidades atomísticas. En segundo lugar, todas las relaciones al interior de ese orden se dan entre puntos contiguos del espacio y del tiempo [causalidad], los cuales están completamente fuera el uno del otro y simultáneamente, en una relación contigua, lo que lleva a decir que el orden cartesiano es un flujo atomístico o continuo<sup>29</sup>.

---

<sup>28</sup> En aquella época el pensamiento cristiano había llegado a separar tanto a Dios de la tierra, situándole en un tan alto cielo, que recíprocamente no parecía ya absurdo considerar a la tierra prescindiendo de Dios. Hasta cierto punto, pues, es justificado pensar con Kamlah que la moderna ciencia de la Naturaleza revela una forma de ateísmo específicamente cristiano. Vid Heisenberg, Werner., *op.cit.*, p. 7

<sup>29</sup> Vid., K. Wilber, D. Bohm, K. Pribram [et. al]. *El Paradigma Holográfico*, pp. 68-71

El movimiento fundamental de Descartes estriba en cruzar el espacio en el tiempo —una entidad localizada que se mueve de un lugar a otro— o también, en un campo que transmite una fuerza a través del espacio —por ende, aún la teoría del campo continuo pertenece al modelo cartesiano<sup>30</sup>. Por último, desde la opinión cartesiana, todo el orden es manifiesto al menos potencialmente. Para Descartes, el postulado es que todo lo materialmente visible y extendido [*res extensa*], deviene accesible para el el “Yo” en relación con Dios.

A diferencia de la tradición platónica y neoplatónica, Cartesio no mira en el universo sensible una menor “realidad” que en la idea. Antes bien, existe tanta realidad [formal] en la causa de como realidad [objetiva] en el efecto. A pensar de su duda inicial, Descartes no sólo estaba convencido de la realidad del mundo externo sino que, a partir de la prueba teológica, su fundamento tácitamente re-interpreta el postulado parmenideo de que el pensar y el ser se corresponden: “A fin de que la idea contenga verdadera realidad objetiva, debe tomarla de alguna causa en la que se encuentra por lo menos tanta realidad formal como realidad objetiva contenga la causa”<sup>31</sup>.

Por último y en concordancia con la tradición, Descartes establecerá en la geometría el ideal de todas las ciencias. Este pensamiento sostiene que sólo por medio de la razón se pueden descubrir ciertos universales, verdades evidentes en sí —claras y distintas— de las que es posible deducir el resto de los contenidos de la ciencia:

“Estas largas cadenas de razones muy simples y fáciles, de las que suelen servirse los geómetras para llegar a sus más difíciles demostraciones, me habían dado la ocasión para imaginar que todas las cosas que pueden caer bajo el conocimiento de los hombres se siguen unas a otras de igual manera, y que solamente con tal de que uno se abstenga de recibir por verdadera alguna que no lo sea, y se guarde siempre el orden necesario para deducirlas unas de otras, no puede haber algunas tan alejadas que finalmente no lleguemos a ellas ni tan ocultas que no las descubramos”<sup>32</sup>.

---

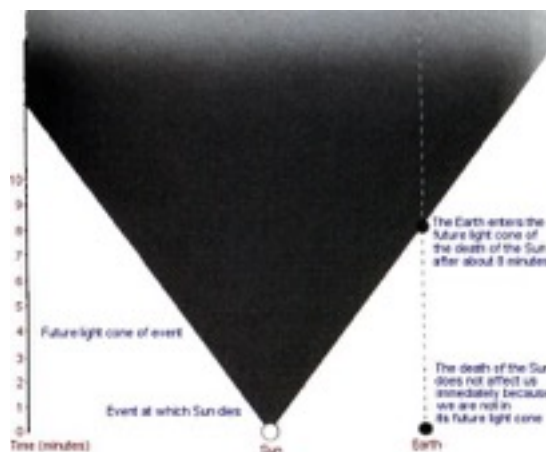
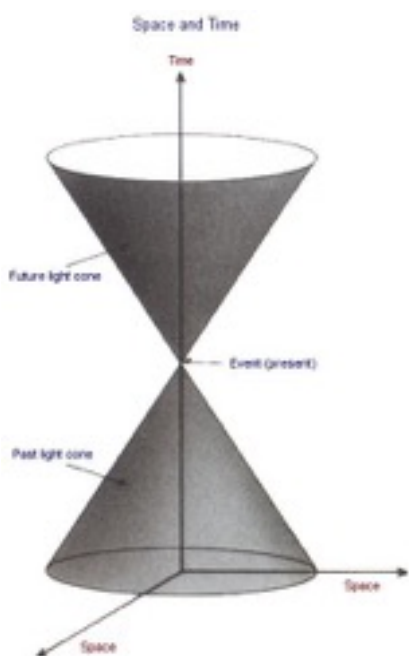
<sup>30</sup> A saber, el campo conecta solamente con elementos muy próximos en el espacio y en el tiempo, sin guardar conexión directa con elementos distantes.

<sup>31</sup> Descartes, René., *Las Meditaciones Metafísicas*, Tercera Meditación, Ed. Porrúa, México, 1974, p. 67. Asimismo se puede seguir el estudio que hace Victor Gómez Pin en *Descartes, la exigencia filosófica*. Ediciones Akal, Madrid, 1996 y Salvio Turró en *Descartes: del hermetismo a la nueva ciencia*. Barcelona: Anthropos, Editorial del Hombre, 1985.

<sup>32</sup> Descartes, René., *El Discurso del Método*, Editorial Panamericana, Segunda edición, 2000., p. 38.

Intuición y deducción conjugan los cimientos de un cosmos aritmético-geométrico pero que, a diferencia del pasado griego, resulta carente de vitalidad<sup>33</sup>. Las verdades evidentes e innatas, si bien no resultan derivadas de la experiencia, en oposición al sistema escolástico, plantean la necesidad de dejar de ocuparse de aquellos objetos de los que no sea posible lograr una certeza similar a las demostraciones aritméticas o geométricas. Por consiguiente, no vale creer ninguna verdad hasta haber establecido razones para ello.

En esta “clara conciencia”, el pensamiento y Dios [Dios y el “Yo”] afirman co-pertenencia, determinándose las dos clases de sustancia que vienen a constituir el todo en la realidad: la sustancia pensante —aunada a la divina—, y la sustancia física o extensa. A partir de lo anterior, la duda cartesiana será una duda metódica y la idea [clara y distinta] nacerá identificada con un “ser” que determina el todo de la materialidad. Vía la demostración racional, la duda será el único camino [mét-odos] para que la luz divina de la razón inscrita en el hombre, alumbre el conjunto de las cosas<sup>34</sup>. Así entonces, Descartes rechaza la semejanza denunciando en ella una mixtura confusa y que es necesario analizar en términos de identidad y de diferencia, de medida y de orden matemático-geométrico.



Como bien explica Hawking, la teoría de Newton establece que los objetos se atraen con una fuerza dependiente de la distancia entre ellos; esto es, los efectos gravitatorios deberían viajar con una velocidad infinita. El espacio y el tiempo newtoniano, en tanto absoluto, supone una instantaneidad a diferencia de la relatividad especial donde, para cada suceso en el espacio-tiempo, se puede construir un cono de luz (tal como se ilustra) que constituye los caminos luminosos en el espacio-tiempo emitidos por un suceso. Vid. Hawking, Stephen, *Breve Historia del Tiempo*, Capítulo 2.

<sup>33</sup> De ahí entonces, la crítica de Hegel a los pitagóricos manifestaría, en realidad, a una geometría "no griega". En rigor, el sentido de la geometría y las matemáticas del mundo cristiano-moderno no resulta asimilable a su sentido antiguo.

<sup>34</sup> Como lo señala Michel Foucault, Descartes rechazará la “semejanza” como experiencia fundamental y forma primera del saber, pero no lo hará excluyendo del pensamiento racional el acto de comparación, ni tratando de limitarlo, sino universalizándolo y dándole con ello su forma más pura, tal y como sucederá en el pensamiento del siglo XVI. Vid., Foucault M., *Las Palabras y las Cosas*, Siglo XXI, vigésimo cuarta edición, México, 1996, p. 59 y ss.



Aquello que se obtiene es una comparación sistemática gracias a la cual, habrían de encontrarse las naturalezas simples; es decir las figuras, las extensiones, el movimiento y otras cosas semejantes. Todo el trabajo de la razón consiste en llevar a cabo dos formas de comparación<sup>35</sup>: el uno analiza en unidades a fin de establecer relaciones de igualdad y desigualdad; el otro establece elementos, los más simples que se puedan, y dispone de las diferencias según los grados más débiles posibles.

La historia y la ciencia, en consecuencia, quedarán separadas la una de la otra. El texto dejará de formar parte de los signos y de las formas de verdad; esta última encontrará su manifestación y su signo, en la percepción evidente y definida. Pertenece tan sólo a las palabras traducirla si pueden; éstas, ya no tienen derecho a ser su marca; la matemática, el cálculo, se convierte en el lenguaje por excelencia. El sentido de un cosmos, al devenir un mecanismo matemático-geométrico, no sólo transformará sustantivamente ciertos dominios del saber, tales como la medicina y la fisiología, sino que espontáneamente constituirá el referente de toda la esfera del conocimiento.

---

<sup>35</sup> En esto último consiste el método y su progreso: remitir toda medida a una puesta en serie que a partir de lo simple haga aparecer las diferencias como grados de complejidad. Para Foucault, *con esto se modifica en sus disposiciones elementales toda la episteme de la cultura occidental* de la siguiente manera: sustitución de la jerarquía analógica por el análisis; posibilidad de una enumeración completa, sea bajo la forma de un inventario exhaustivo, sea bajo la forma de un poner en categorías, lo que articula en su totalidad el dominio estudiado. A partir de lo anterior, la actividad del espíritu consistirá en discernir las identidades y después, dar el paso a todos los grados en que se alejan. Ahondando en lo anterior, es posible remitir la medida de las magnitudes y de las multiplicidades al establecimiento de un orden; los valores de la aritmética son siempre ordenables en una serie: la multiplicidad de las unidades puede, por tanto, “disponerse según un orden tal que la dificultad que pertenece al conocimiento de la medida termine por depender de la sola consideración del orden” (Vid. *Ibid*, p. 60). A este respecto, Descartes no se mueve para nada del terreno ideal clásico de la ciencia de los antiguos. Desde los tiempos de los Pitagóricos existía no sólo un enlace fijo, sino una indisoluble correlación entre la teoría de los números y la teoría de las magnitudes. Los axiomas matemáticos se consideraban desde entonces como el prototipo de verdades eternas y constituían junto con la geometría una comunidad indisoluble, como se ha dicho, entre el concepto geométrico y el concepto filosófico de la “verdad”. Para Descartes: “La verdad consiste en los conceptos indubitables del espíritu puro y atento, nacidos exclusivamente de la luz de la razón”, por lo tanto, lo que la intuición geométrica nos ofrece no es susceptible de prueba en el sentido de la derivación lógica, pero tampoco la necesita; “es algo conocido de por sí”; algo que alumbra con luz propia y no con luz refleja. Todo ello, en su descubrimiento de la geometría analítica, enlazaba íntimamente el problema del espacio al del número: el espacio no aparece tanto con el carácter de una determinada “forma de ordenación” equiparable a la del número como bajo la forma de una cosa absoluta, de una “sustancia extensa”. Para el racionalismo es una verdad inmovible el que las matemáticas constituyen el prototipo de todo conocimiento apriorístico. Leibniz veta esta concepción subrayando el carácter ideal del espacio, dicho carácter no pretendía atender contra su objetividad para convertirlo en una simple “noción”, por el contrario, trataba de definir esta objetividad en su sentido “legítimo”, asegurando con ella la necesaria validez de las verdades geométricas. Para él el criterio cartesiano de la “percepción clara y distinta” es insatisfactorio mientras no se indiquen las notas fijas de lo que debe entenderse por claridad y distinción de una idea. La necesidad de probar los “axiomas” se manifiesta a lo largo de toda la obra matemática y filosófica de Leibniz y es parte consustancial de su “Característica Generalis”. El triunfo Newtoniano de los siglos xvii y xviii, permite a este último salir triunfante sobre Leibniz, logrando con ello que el espacio siga determinándose como “absoluto”. Respecto de este debate, Vid. Cassirer, Ernst, *El problema del conocimiento*, Tomo IV, pp. 33-80; y Foucault, Michelle., *op.cit.*, pp. 60 y ss.

Así se aprecia, por ejemplo, a la manera de un intento real con Condorcet; como ideal universal y horizonte de la investigación en Condillac y Destutt; y a veces, como un rechazo a su posibilidad [Buffon]<sup>36</sup>. La ciencia propicia la relación que todo el saber clásico tiene, en su forma más general, con la “*mathesis*”, entendida como la ciencia universal del orden y la medida y que hasta fines del siglo XVIII, permanecerá relativamente constante e inalterado. En palabras de Foucault:

“Si dispensan el análisis en general, su instrumento particular no era el método algebraico sino el sistema de signos. Así aparecieron la gramática general, la historia natural, el análisis de las riquezas, ciencias del orden en el dominio de las palabras; de los seres y de las necesidades; y todas estas ciencias empíricas (...) no pudieron constituirse sin la relación que toda la episteme de la cultura occidental tenía entonces con la ciencia universal del orden”<sup>37</sup>.

Ya no se trata simplemente de una descripción imitativa, sino de la selección y agrupación crítica a la vista de la muchedumbre infinita de las cosas perceptibles; como también lo establece Cassirer: “los datos divergentes de las sensaciones no son aceptados uniformemente y por igual, sino interpretados y transformados de tal modo, que se combinen en una unidad sistemática y armónica consigo misma”<sup>38</sup>.

---

<sup>36</sup> Alimentada por Newton y Locke, la mecánica celeste y racional aunada a el espíritu humano y la facultad de razón, nace una concepción de *Science Morale* que, en principio, recaía en una teoría racional de los individuos y de la sociedad. La ciencia moral de Condorcet implicaba un dualismo: de un lado la ciencia moral entendida como historia, no como cronología, sino teoría del progreso humano, para Condorcet, una relación del desarrollo humano a través de nueve estadios y del ingreso del hombre en el décimo, el inaugurado por la Revolución Francesa; de otro, la ciencia moral entendida como probabilidad, estadística, teoría de la decisión, análisis de costos y beneficios, teoría de la elección racional, economía aplicada, etc. Los dos terrenos de la ciencia moral, el historicista y el numérico se separaron rápidamente a principios del siglo XIX, Comte incursionó en uno; el estadígrafo Quetelet, el otro. Para una mayor referencia, Vid. Hacking, Ian., *La domesticación del azar*, pp. 64-79

<sup>37</sup> Para Foucault lo esencial para la episteme clásica no es el éxito ni el fracaso del mecanismo, ni el derecho o la imposibilidad de matematizar la naturaleza, antes que todo ello, priva una relación con la *mathesis* que presenta dos características esenciales: a) la relación de toda *mathesis* con el conocimiento se da como posibilidad de establecer entre las cosas, aún las no mensurables, una sucesión ordenada, sentido en el cual el ‘análisis’ va a alcanzar muy pronto el valor de método universal; y b) por otra parte, esta relación con la *mathesis* en cuanto ciencia general del orden no significa una absorción del saber en la matemática, ni se que se funde en ella todo conocimiento posible, antes bien, se ve aparecer un cierto número de dominios empíricos que hasta entonces no habían estado formados ni definidos y en ninguno de los cuales es imposible encontrar rastros de un mecanismo o una matematización y sin embargo, todos se han construido sobre el fondo de una posible ciencia del orden. En relación con todo ello, Leibniz mira en la *mathesis universalis*, por citar un caso, una supeditación del álgebra a la ciencia de las combinaciones, es decir, de la ciencia que se ocupa de las relaciones de magnitudes a la que trata de una manera general, de todas las expresiones referentes al orden, a la semejanza, a la relación; en una palabra, una supeditación de la ciencia de la cantidad a la ciencia de la cualidad. Concepto éste último, mucho más amplio del que Descartes profesara. Vid. Foucault, M., *Op.cit.*, p. 63 y ss; y Cassirer, E., *op.cit.*, p. 66

<sup>38</sup> Vid. Cassirer, Ernst., *El problema del conocimiento*, Tomo I, p. 12

Este hecho llegará hasta el siglo XIX, pudiendo seguirse con Poincaré<sup>39</sup> de la siguiente manera: “El sabio debe ordenar; se hace la ciencia con hechos como una casa con piedras, pero una acumulación de hechos no es una ciencia, lo mismo que un montón de piedras no es una casa”<sup>40</sup>. La ciencia moderna es el relato ordenador de una totalidad mecánica pero también, es un conocimiento de intervención y de previsión. La ley [matemática] otorga la posibilidad de prever y de manipular [dualismo leyes-condiciones iniciales]. Así para Newton, Dios constituía una manifestación racional capaz de aprenderse racionalmente a través de su obra; en la Naturaleza<sup>41</sup>. De esta manera, el campo de acción que define al relato científico, tiende a diluir los límites de la tradición metafísica vigente y su distingo entre pensamiento teórico y actividad técnica<sup>42</sup>. La ciencia, al interior de su actividad, habrá de ser tanto técnica como teórica, lo que responde a un sentido de la naturaleza que, en tanto creada, en sí misma resulta disponible. El “diálogo experimental” no sólo es una observación pasiva sino una práctica<sup>43</sup> y la respuesta de la naturaleza frente a este “diálogo” —o más bien, una suerte de interrogatorio judicial—, se registra con la mayor precisión [matemáticamente].

La respuesta se adquiere “pidiendo cuentas” a la naturaleza sobre los cambios sufridos por el estado de movimiento y de reposo de los cuerpos. Así entonces, las leyes enunciadas por la física no tienen por objeto negar el devenir en nombre de un “ser” verdadero. Por el contrario, pretenden describir el cambio, los movimientos caracterizados por una velocidad que varía con el curso del tiempo.

---

<sup>39</sup> Poincaré reconoce de un modo general que debemos ver en la experiencia un principio de selección. Respecto al problema de la aplicabilidad de las matemáticas, lo anterior nos emancipa de recurrir tanto a esa “armonía preestablecida” entre la razón y la realidad predicada por el racionalismo, como a ver los conceptos matemáticos, a la luz empirista, como simples copias de la realidad o extractos y “abstracciones de ella. El concepto moderno de axioma se distingue del concepto antiguo por dejar de ser ya afirmaciones con contenido de absoluta certeza, siendo más bien puntos de apoyo del pensamiento, que éste tiene dispuestos en todo momento para servirse de ellos. Vid. Cassirer, Ernst. *El problema del conocimiento*, Tomo IV, p. 62

<sup>40</sup> Poincaré, Henri., *Filosofía de la Ciencia*, p. 2

<sup>41</sup> De manera semejante, Locke señalará que el conocimiento humano se encuentra limitado a “algunas apariencias externas de las cosas”, mientras que el conocimiento divino —como si fuera de naturaleza perceptual— implica facultades perceptivas enormemente desarrolladas, lo que contrasta profundamente con la versión racionalista usual del conocimiento “adecuado” como razón infinita. Vid. Allison, Henry., *op.cit.*, p. 57

<sup>42</sup> Vid. Prigogine, Ilya & Stengers, Isabelle., *op.cit.*, pp. 42-44

<sup>43</sup> Prigogine & Stengers describen el proceso como sigue: “Se trata de preparar el fenómeno estudiado, de purificarlo, de aislarlo hasta que se parezca a una situación ideal, físicamente irrealizable pero inteligible por excelencia ya que encarna la hipótesis teórica que guía la manipulación. La relación entre experiencia y teoría procede entonces del hecho de que la experimentación somete los procesos naturales a una interrogación que no tiene sentido más que con referencia a una hipótesis concerniente a los principios a los cuales estos procesos se ven sometidos, y a un conjunto de presupuestos concernientes a los comportamientos, que sería absurdo atribuir a la naturaleza”. Vid., *ibídem*.

Sin embargo, tácitamente, su enunciado constituye "un triunfo del ser sobre el devenir"<sup>44</sup>. Este último, por lo tanto, no refiere indigencia alguna. Las leyes de la física describen un sistema completo y sistemáticamente coherente. La riqueza esencial se ve reducida a la homogénea simplicidad y permanencia de un conjunto de relaciones causales que hacen perder al ente su totalidad y con ello, su carácter singular y único.

Al caer la singularidad indeterminada de lo pleno, se pierde también la respectiva unidad de lo presente<sup>45</sup>. Sobre esta base, la formulación newtoniana realiza una síntesis magna de los desarrollos convergentes de la física y de las matemáticas<sup>46</sup>. El problema sobre el cual se concentra la física newtoniana es el cálculo de la derivada segunda, es decir, de la aceleración sufrida en cada instante por los diferentes puntos de un sistema dinámico<sup>47</sup>. En lenguaje newtoniano, estudiar la aceleración consiste en determinar las diferentes "fuerzas" que actúan sobre los puntos del sistema estudiado. Lo que se denomina tradicionalmente la segunda ley de Newton [ $F=ma$ ], expresa la proporcionalidad a cada instante entre la fuerza aplicada a un punto y la aceleración que genera, lo cual supone el hecho de que las trayectorias espacio-temporales de un conjunto de puntos en interacción contienen la descripción completa del sistema dinámico.

---

<sup>44</sup> La convicción característica de los fundadores de la ciencia moderna consiste en pensar a la ciencia como capaz de descubrir la verdad global de la naturaleza. No solamente la naturaleza está escrita en un lenguaje matemático descifrable por la experimentación, sino que este lenguaje es único; el mundo es homogéneo, la experimentación local descubre una verdad general. Los fenómenos simples que la ciencia estudia pueden, en adelante, proporcionar la clave del conjunto de la naturaleza cuya complejidad no es más que aparente; la diversidad se reduce a la verdad única de las leyes matemáticas del movimiento. *Vid., ibid.*, pp. 47 y ss.

<sup>45</sup> Tal y como hacen referencia J.M. Mardones y N. Ursúa: "Este interés pragmático, mecánico-causalista, que no va a preguntar ya el 'por qué' o 'para qué' últimos, sino el 'cómo' más inmediato y práctico de los fenómenos y sus consecuencias, emerge con fuerza en la centuria que va desde 1543, año de la aparición de la obra de Copérnico 'De revolutionibus orbium coelestium', hasta 1638, fecha en que ven la luz los 'Discorsi' de Galileo". *Vid. Mardones, J.M., & N. Ursúa, Filosofía de las ciencias humanas y sociales*, p. 18

<sup>46</sup> Nos referimos respectivamente a la descripción del movimiento, con las leyes de Kepler y las de la caída de los cuerpos formuladas por Galileo; y al desarrollo matemático que culmina con el cálculo infinitesimal. Respecto de este último punto, una cantidad infinitesimal es la variación de una magnitud entre dos instantes sucesivos, cuando el intervalo ente esos dos instantes tiende a cero. En cada instante la descripción del estado de un móvil comprenderá no solamente su posición, que llamaremos "r", sino también su "tendencia instantánea" a cambiar de posición, es decir su velocidad "v" en ese instant, y su tendencia a modificar esa velocidad, es decir su aceleración "a". Velocidad y aceleración instantáneas son "conceptos límites" que miden una variación instantánea como el cociente entre dos cantidades infinitesimales: entre la variación de la magnitud posición o velocidad, durante un intervalo de tiempo que tiende a cero y el mismo intervalo. *Vid. Ibid.*, p. 61

<sup>47</sup> A las magnitudes de posición o velocidad se las denomina "derivadas con respecto al tiempo". La notación vigente desde Leibniz, hace de la velocidad la primera derivada de la distancia con respecto al tiempo y a la aceleración, la segunda derivada de la distancia respecto del tiempo. La suma de los sucesivos incrementos diferenciales se lleva a cabo por medio del proceso denominado "integración".

Toda descripción dinámica comprende dos tipos de datos empíricos: (a) la descripción de las posiciones y las velocidades de cada uno de los puntos en un instante dado; y (b) la naturaleza de las fuerzas dinámicas. En esto último encontrará su triunfo la ciencia newtoniana, vía el descubrimiento de que una sola fuerza, la fuerza gravitatoria, determina el modo en que las masas tienden a acercarse las unas con respecto a las otras, sin referencia alguna a la escala de los fenómenos. En este sentido, la dinámica describe todos los estados como equivalentes, en el sentido de que cada uno permite determinar a todos los demás y predecir con ello, la totalidad de las trayectorias que constituyen la evolución del sistema. Todo es provisto por las condiciones iniciales:

“El ser que tuviera el poder de manipular el sistema dinámico tiene la libertad de imaginar para este sistema cualquier estado; desde el momento que este estado es compatible con la definición dinámica del sistema, es posible calcular un estado inicial tal que el sistema llegue ‘espontáneamente’ al estado escogido en el momento escogido. A la generalidad de las leyes dinámicas responde la arbitrariedad de las condiciones iniciales y, consecuentemente, la arbitrariedad de las evoluciones particulares”<sup>48</sup>.

Aunado a lo anterior, la reversibilidad de la trayectoria dinámica es implícitamente afirmada por sus fundadores como la propiedad de toda evolución. La dinámica define equivalentes las transformaciones  $t \rightarrow -t$ , es decir, se imaginaba la inversión instantánea de la velocidad de un móvil hasta su posición inicial, restaurándose simultáneamente todo aquello que había producido el movimiento acelerado entre el instante inicial y el instante de inversión. Son ilustraciones de ello, el péndulo que se balancea eternamente y la pelota que, involucrada en caída libre, choca en el suelo contra un resorte que la impulsa a restablecer sus condiciones iniciales. El éxito de este discurso colocará a Newton como el “Nuevo Moisés” a los ojos de la Inglaterra del siglo XVIII. Newton aparece como el hombre que ha descubierto el lenguaje que habla la naturaleza y al cual obedece; de ahí entonces, la clásica enunciación de la necesidad emitida por Laplace: *Todos los sucesos, hasta aquellos que a causa de su insignificancia no parecen seguir las grandes leyes de la naturaleza, son el resultado de ellas tan exacta y necesariamente como las revoluciones del sol*<sup>49</sup>.

---

<sup>48</sup> Vid., *ibíd.*, p. 64.

<sup>49</sup> Hacking, Ian., *La domesticación del azar*, p. 32

Bajo semejante fascinación, el conjunto del conocimiento se orienta del lado de la física y aún para Kant, en sus *Fundamentos de la Metafísica de las Costumbres*, resulta común el hecho de que *todo cuanto ocurre debe estar inexorablemente determinado por leyes naturales*. Por ende, los únicos principios que podrían gobernar a los seres racionales tendrían que ser ellos mismos universales —exactamente como las leyes de la naturaleza—. Sin embargo y para Kant, la escisión entre un universo necesario y un acontecer accidental conllevan la problematización del ser humano y de las fuentes de su conocimiento aportadas por la tradición no científica.

A la necesidad de confrontar el conjunto de la metafísica tradicional con el nuevo discurso proveniente de las ciencias, se aúna el imperativo de explicar la contradicción que este nuevo discurso [la ciencia] produce ente necesidad y libre albedrío. Para Kant, la necesidad de hacer de la metafísica una ciencia [en sentido newtoniano] lo llevará a cuestionar a la razón misma como facultad y con ello, su capacidad de conocimiento frente a lo dado por la sensibilidad. En su filosofía crítica, la pretensión ontológica de objetividad, derivada del sistema cartesiano, adquiere un nuevo rumbo: el objeto, como “objeto fenoménico” no se encuentra frente al conocimiento como algo externo y situado más allá de él, sino que *sólo es posible*, condicionado y constituido a través de las categorías del entendimiento.

Para Kant, todo conocimiento humano es judicativo y sostiene que los conceptos puros funcionan como condiciones o reglas últimas del juicio. Así entonces, el “objeto kantiano” se define como *el sujeto de un posible juicio*, entendiéndose con ello, únicamente, “algo” representado conceptualmente bajo las “formas” o “condiciones” provistas por la sensibilidad humana<sup>50</sup>. Kant describe el idealismo trascendental como la doctrina que afirma que todo cuanto intuimos en el espacio o en el tiempo —todos los objetos de la experiencia que nos es posible—, no son otra cosa que “fenómenos”, es decir meras re-presentaciones y que, tal como son representadas, como seres extensos o como seres con cambios, no poseen existencia independiente fuera de nuestros pensamientos. Siguiendo la interpretación de Allison:

“La ‘manera’ en que estos objetos son representados es como entidades espaciotemporales. La tesis es, pues, que esta descripción, con todo lo que entraña, puede ser aplicada a los objetos solo gracias a nuestra manera de representarlos, y no a esos mismos objetos como serían en sí [...] todo lo que es necesario para la

---

<sup>50</sup> Vid. Kant, I., *Crítica de la Razón Pura*, Estética Trascendental, Colofón, México, 1996.

representación o experiencia de algo como objeto, es decir, todo lo que es requerido para el conocimiento o comprensión de lo que es 'objetivo' en nuestra experiencia, debe reflejar la estructura cognitiva de la mente (su manera de representar), más que la naturaleza del objeto en sí mismo. Afirmar lo contrario es asumir que la mente puede, de alguna manera, tener acceso a un objeto (mediante intuición sensible o intelectual) independientemente de los mismos elementos que han sido estipulados como condiciones de posibilidad para hacer esto"<sup>51</sup>.

Así entonces, Kant llamará "fenómeno" al objeto del conocimiento condicionado por las formas de la intuición (espacio y tiempo) y por las categorías del entendimiento:

"Fenómeno es lo que no pertenece al objeto en sí mismo, sino que se encuentra siempre en su relación con el sujeto y es inseparable de las representaciones de éste. Justamente por ello los predicados del espacio y del tiempo se han atribuido a los objetos de los sentidos como tales y no hay en ello ilusión. Por el contrario, si atribuyo a la rosa en sí el color rojo, a Saturno los anillos y a todos los objetos exteriores en sí la extensión, sin considerar la relación de estos objetos con el sujeto, y sin limitar mi juicio a esta relación, entonces nace la ilusión"<sup>52</sup>.

El marco de la teoría kantiana sitúa los límites del conocimiento en las formas de la intuición [experiencia posible] y de las categorías del entendimiento; a lo que se añade la naturaleza propia del lenguaje, la matemática e incluso la geometría. Por ende, la multitud de elementos que definen la experiencia humana significan un *orden de la realidad humana antes que el orden de la realidad misma* o "en sí". En este sentido, los conceptos, en cuanto se refieren a "objetos", tienen su campo determinado sólo por las relaciones que esos conceptos tienen con la facultad humana de conocer: "El entendimiento es el que establece la legislación teórica sobre la naturaleza —entendida como conjunto de fenómenos sometidos a ciertas leyes— por medio de conceptos que llama Kant 'naturales'. Por su parte, la legislación de la razón por medio del concepto de la libertad sólo es práctica"<sup>53</sup>.

---

<sup>51</sup> Vid. Allison, H.E., *El Idealismo Trascendental de Kant: una interpretación y defensa*, Anthropos, México, 1992, p. 63.

<sup>52</sup> Kant, I., *op.cit.*, p. 8

<sup>53</sup> Grave Tirado, Crescenciano., *Verdad y Belleza, un ensayo sobre ontología y estética*, p. 26

Ambas legislaciones tienen en común el territorio de los fenómenos en tanto objetos de la experiencia, lo que hace que ni teórica ni prácticamente, la filosofía tenga determinación cognoscitiva de lo suprasensible.

“En el caso de la razón teórica, lo suprasensible, al no darse en ninguna experiencia posible, queda más allá de la facultad determinante, o sea, del entendimiento y, en el caso de la razón práctica, lo suprasensible, es decir, el concepto de la libertad, constituye la condición de posibilidad de que el sujeto determine su comportamiento como una ley que se pone él mismo”<sup>54</sup>.

Lo “dado” de la moralidad para Kant no representa la *facticidad* de la experiencia sino el “deber” de la razón moral. Para mirar la “ley moral” como dada, observa Kant, hay que advertir que no es un hecho empírico, sino el único “factum” de la razón pura que se manifiesta, por ello, como originariamente legisladora. Una vez más, aquel Dios que fuera ese emperador solitario, comienza a desdibujarse desde la órbita kantiana como la voluntad autoafirmadora del hombre y como un mundo; ese mismo que, para Kant, le es dado vía su facultad de conocer. Así entonces, el “factum” de lo moral para la ética kantiana posee dos elementos; a saber: el deber y la libertad. El primero expresa un género de necesidad y de vinculación a principios que no se da en todo el ámbito de la naturaleza.

El deber expresa una acción posible cuyo fundamento no es otra cosa que un simple concepto, mientras que, por el contrario, el principio de acción de la naturaleza es siempre un fenómeno. En este sentido, las razones naturales que impulsan el “querer”, vuelven a éste un hecho “condicionado”. El “deber” que pronuncia la razón, por el contrario, impone norma y fin<sup>55</sup>. La libertad en sentido kantiano se entiende como “libertad moral de elección”, la cual es un “factum a priori” de la razón misma que se enfrenta a la realidad espacio-temporal. El sujeto kantiano es tanto fenómeno como *noumeno*, es decir: tanto un ente sujeto a la determinación espacio temporal como un ente que escapa a la causalidad fenoménica para inscribirse dentro de una esfera del “deber”. De esta manera:

---

<sup>54</sup> *Ibíd.*, p. 27.

<sup>55</sup> Vid. Kant, Emmanuel., *Crítica de la Razón Práctica*, UAM-Editorial Porrúa, México, 2001. Sobre el análisis de la Crítica de la Razón Pura: Vid., Hirschberger, Johannes., *Historia de la Filosofía*, Tomo 2, Herder, España, Decimoquinta edición, 2000, pp. 207-219.



“El entendimiento es el legislador de la facultad de conocer en tanto ésta se aplica a la naturaleza fenoménica ya que sólo en ella se realiza la posibilidad de que el sujeto le dé leyes a priori, o sea, la legisle mediante conceptos puros del entendimiento. Por su parte, la razón es legislativa a priori para la facultad apetitiva mediante el concepto de libertad: en sentido práctico, la voluntad no puede ser propiamente libre si no se determina a sí misma en cuanto a los fines acordes con su propia constitución racional. Ahora bien, el sentimiento de placer y el juicio se encuentran ubicados entre la facultad de conocer y la facultad de apetecer y entre el entendimiento y la razón respectivamente”<sup>56</sup>.

Esta situación intermedia del juicio hace suponer a Kant que éste contiene, al igual que el entendimiento y la razón, un *principio a priori*, lo que conlleva la necesidad de que el sistema de la *Crítica de la Razón Pura* contenga una *crítica de la facultad de juzgar*, entendida como la facultad de concebir lo particular como contenido en lo universal. De lo anterior Kant desprenderá que si lo dado es universal y la facultad de juzgar subsume lo particular en lo universal, el juicio será determinante; pero si lo dado es sólo lo particular de lo que hay que encontrar lo universal, la facultad de juzgar será reflexionante<sup>57</sup>.

A partir de este último, la presencia dada de lo particular busca, demanda, requiere un universal; esto es, un principio por el cual, la diversidad pueda asumir una presencia unitaria y armónica. Dicho principio se lo tiene que dar a sí mismo el juicio reflexionante. La facultad de juzgar considera así, a la diversidad natural como actuante de conformidad con los fines del juzgar reflexionante; en otras palabras: como si la propia naturaleza permitiera encontrar lo general común a la diversidad o *como si un entendimiento (aunque no fuera el nuestro), las hubiera dado a los fines de la facultad de conocimiento para hacer posible un sistema de la experiencia según leyes*. La validez de este principio, sin embargo, no va más allá del mismo sujeto. En otros términos: “Los fenómenos que constituyen la unidad de la naturaleza sólo tienen realidad objetiva en la experiencia y ésta es posible como sistema sólo si presuponemos a la naturaleza como unidad”<sup>58</sup>.

---

<sup>56</sup> Grave Tirado, Crescenciano., op.cit., p. 28.

<sup>57</sup> *Ibíd.*, p. 29

<sup>58</sup> *Ibíd.*, p. 31.

La unidad de la naturaleza no se presenta sino que es [su-]puesta por el sujeto. Ese Dios legislador, hacedor de un mundo, tácitamente remite al hombre mismo, pero se advierte en todo momento, una excedencia. Así entonces, cuando la forma del objeto propicia la coincidencia entre la imaginación (que aprehende la totalidad de la intuición) y el entendimiento (unidad de la multiplicidad) produciéndose un sentimiento de placer, se dice que el objeto es idóneo para la facultad de juzgar (juicio reflexionante). En otras palabras, la reflexión, desde Kant, armoniza las labores de la imaginación y el entendimiento logrando que el sujeto se represente al objeto conforme a fines.

El placer resultante de esta armonía se expresa diciendo que el objeto es “bello”. La “belleza” por lo tanto, está posibilitada por la finalidad que constituye el principio de un cosmos empero derivado ahora de la facultad de juzgar: “El ser bello del objeto, cuya forma, haciendo coincidir imaginación y entendimiento despierta nuestro placer, no reside en él mismo sino en la finalidad de la naturaleza su-puesta, como principio, por la facultad de juzgar”<sup>59</sup>. La unidad cósmica, para Kant, no es un “en sí”<sup>60</sup> sino que deriva de la propia necesidad del sujeto y se afirma con su placer. Al principio de una voluntad creadora de la “mente” divina, aunada al antiguo valor de un orden inteligible, racional, no contradictorio y que la ciencia trasladará a un sistema de leyes universales y principios de relación entre los objetos comprendidos bajo el supuesto de su aprehensión “en sí”, Kant le opondrá la condición respectiva del propio sujeto.

Específicamente, en la relación que a partir del juicio establecen el entendimiento y la razón, el sujeto resulta una estructura de “determinación de realidad”; esto es, precisamente, el supuesto contrario de que los objetos son conocidos en sí mismos. A la forma-objeto del realismo trascendental, Kant opone un pensamiento “formal” o tendiente a establecer las “condiciones” bajo las cuales los objetos pueden ser experimentados o conocidos por la mente humana. Al decir de Allison: “Objeto ha de entenderse ahora como lo que se conforma a nuestro conocimiento”. Ello implica no solamente un redimensionamiento de la sensibilidad y de la materialidad al interior de Occidente, sino de la relación en que el ser humano se fundamenta como sujeto. Se trastoca el dualismo de la objetividad y por entero, la relación entre conocimiento y lenguaje, imponiéndose algo que necesariamente “queda fuera”.

---

<sup>59</sup> *Ibíd.*, p. 38.

<sup>60</sup> Supuesto común asociado al “realismo trascendental”. *Vid.*, Allison., Henry E., *op.cit.*, p. 66

A partir de los cauces abiertos por la propia ciencia, Kant termina por confrontarla, negando las pretensiones omnicomprensivas de la razón. El orden de la realidad remite a una *condición* [del sujeto] en cuya necesidad, además, se manifiesta “otra cosa”. Inherente al cosmos de la belleza como sentimiento de lo bello, hay una falta y que lo mismo es un estremecimiento; eso que Edmund Burke ya había definido como el efecto de lo sublime en su más alto grado<sup>61</sup>. No obstante y para Kant lo sublime refiere a un cierto objeto, al mismo tiempo se trata de un “objeto sin forma” y en relación con el cual, *el sujeto advierte su propia naturaleza*; digamos ahora también, su propia condición. Siguiendo a Kant, *en cuanto en él u ocasionada por él, el sujeto se representa la ilimitación*<sup>62</sup>; es decir, a lo in-determinado. No obstante y para Kant, “...lo propiamente sublime no puede contenerse en ninguna forma sensible, sino que afecta sólo a ideas de la razón”<sup>63</sup>, *haciendo que toda grandiosidad – dinámica y matemática– del objeto sublime, de suyo se vea rebasada por la propia grandeza del espíritu que la concibe y la resiste*, ello mismo habrá de señalar desde el sujeto y como ese cosmos que es, a una cierta negatividad constitutiva. Aunque referida a la manera kantiana al sujeto que juzga, ello patentiza una “excedencia” en su más íntima [propia] condición. Según lo visto hasta ahora, se trata de ese lugar propiamente “metafísico” y que lo mismo refiere a un padecer que se destaca por su hostilidad.

En lo bello, el sujeto experimenta atracción y encanto. En la belleza natural, “el objeto parece ser una finalidad en su forma, mediante la cual el objeto parece, en cierto modo, determinado de antemano para nuestro juicio”<sup>64</sup>. Lo bello se encuentra ligado a la forma del objeto, a su “limitación” que cálidamente place y produce un sentimiento de impulsión a la vida. Lo sublime, en cambio, produce repulsión pero también admiración y respeto; *en su caos o en su más salvaje e irregular desorden y destrucción*, la naturaleza despierta lo sublime y hace imposible que pueda representarse finalidad alguna. Mediante lo sublime se produce “el sentimiento de una suspensión momentánea de las facultades vitales, seguida inmediatamente por un desbordamiento de las mismas”<sup>65</sup>.

---

<sup>61</sup> La admiración, la reverencia y el respeto traducen sus “efectos menores”. Vid. Burke, Edmund., *La Indagación filosófica sobre el origen de nuestras ideas acerca de lo Sublime y de lo Bello*, Tecnos, Madrid, 1987.

<sup>62</sup> Vid., Kant, Immanuel., *Crítica del Juicio*, Espasa-Calpe, Segunda Edición, Madrid, 1981, pp. 145 y ss.

<sup>63</sup> Vid., *ibíd.*, p. 86.

<sup>64</sup> Vid., *ibíd.*, p. 184.

<sup>65</sup> *Ibíd.*, p. 186. Respecto a Kant y el contraste entre el sentimiento de lo bello y lo sublime: vid., Grave Tirado, Crescenciano., *op.cit.*, pp. 21-61 & Maldonado Rebeca., *Kant. La Razón Estremecida.*, UNAM, México, 2009, pp. 265 y ss.

Se trata de una hostilidad que tácitamente hace al individuo, al mundo, consciente de su finitud al tiempo que lo hace sentir un sujeto inmortal del conocimiento puro de lo presente<sup>66</sup>. Ante dicha tensión y como a la postre lo advertirá Schopenhauer, los límites se desvanecen y la conciencia se llena con la intuición de que todo es Uno. El estremecimiento de lo sublime, tácitamente patentiza el Límite. Vuelve a acontecer aquella condición del ente en cuanto tal<sup>67</sup> y que, en última instancia, resulta una condición afectiva. De este modo, desde el sujeto y como el mundo que es, se patentiza el estremecimiento de la plenitud; excedencia que es fundamentalmente ajena a la esfera de dominio de la ciencia. Así entonces y en la experiencia de su más propia condición, el sujeto se descubrirá, una vez más, trágica y eróticamente fundado. Allende su rendición al amparo de la ciencia, la filosofía reencuentra su confrontación fundamental; como la insistencia de pensar “todo lo que es” no obstante la imposibilidad consciente de concebirla<sup>68</sup>.

Schopenhauer y posteriormente Nietzsche, al presentar el arte, la naturaleza y la vida como el resultado de un único impulso, ofrecerán un nuevo acceso a la antigua experiencia trágica que, siguiendo al propio Nietzsche, habría decaído en el momento en que la cultura griega comienza el reinado de lo apolíneo; una experiencia ajena al hombre moderno y su debilitamiento. Sin embargo y no obstante Schopenhauer recupera esa “carencia” a la manera de un impulso oscuro que avanza configurándose como la esencia de todo lo viviente<sup>69</sup>, asimismo terminará privilegiando el ascetismo cristiano (renunciante) que impone la resignación frente al sentido trágico. Para Schopenhauer, en el hombre y como objetivación superior de la voluntad, la lucha adquiere la lucidez del dolor y la muerte; un conflicto que se simboliza a través de la tragedia.

---

<sup>66</sup> Vid. Schopenhauer, Arthur., *El Mundo como Voluntad y Representación.*, Mestas Ediciones, Madrid, 2001, pp. 201 y ss.

<sup>67</sup> En su análisis de la obra de Kant, Rebeca Maldonado señala: “En lo sublime se experimenta el desacuerdo esencial que nos habita. Sólo en medio de ese desacuerdo se abre el poder de atisbar en nuestro núcleo abismal, en lo suprasensible. Ésta es la esencia de la experiencia de lo sublime, entrever desde lo particular y lo finito, lo suprasensible o lo carente de límites en nosotros”. Vid. Maldonado, Rebeca., *ibid.*, p 279.

<sup>68</sup> Respecto de la crítica kantiana de la metafísica, Schopenhauer no acepta que la filosofía se constituya solamente como investigación de las condiciones de posibilidad del conocimiento; “el filósofo, al pensar el ser, tensa hasta el desgarramiento las condiciones cognoscitivas y, mediante la reflexión, se atreve a hablar de aquello que, en sentido estricto, no se puede conocer”. Vid. Grave Tirado, Crescenciano., *Ibid.*, pp. 128-131. Además y como lo advierte Rebeca Maldonado, “la experiencia de lo sublime es experiencia de no fundamento”, lo que a su vez, por la vía de la reflexión kantiana, hace pensar en la tarea de la filosofía: “acercarse y abrir la insondable profundidad, en alcanzar el grado extremo de la no determinación, la inasible base de la realidad, lo abismal en el ser humano”. Vid., Maldonado, Rebeca., *op.cit.*, p. 280.

<sup>69</sup> Las ideas, no obstante ellas resultan expresión de la voluntad, en sí mismas no devienen sino que se constituyen de manera semejante a la de los antiguos dioses o ideas platónicas y sin embargo, a diferencia de Hegel con el concepto filosófico, éstas no cuentan con una expresión o configuración privilegiada.

La lucha incesante como acontecer de la voluntad, es puesta de manifiesto a través de la tragedia mediante el dolor humano; ya sea éste bajo la forma de un destino fatal, ya sea proveniente de los esfuerzos individuales que se cruzan y se obstruyen. Si bien, el sentido trágico se expone en rigor al mostrar que la propia existencia no está sustentada sino en la tensión de una carencia plena, será por este mismo motivo que, para Schopenhauer, el héroe trágico ya configura al asceta.

La tragedia tendría por fin disponer al hombre contra la vida. El sentimiento sublime que transmite la tragedia, para Schopenhauer, insta, antes que a la afirmación, al abandono de la vida y su dolor o en otras palabras, dispone a la voluntad contra sí misma (no-lición). El sentido trágico emerge en Schopenhauer sólo para desaparecer en el agotamiento nihilista denunciado por Nietzsche y sin embargo, para ambos, el sentido trágico indica aquella condición de lo ente en cuanto tal; un padecer la excedencia de todo cuanto surge cual éxtasis temporal o fugaz instante.

Para el griego antiguo, dicha condición supondría la singular experiencia de lo divino como un mundo<sup>70</sup> y que fundamentalmente resulta, una condición respectiva: ser historia y devenir histórico. Esto último, tácitamente re-acontece en una época caracterizada *por la suprema carencia de indigencia*<sup>71</sup>. Lo Sagrado, supeditado el valor del orden y ahora, bajo la voluntad legisladora del Dios cristiano, ha dado lugar a la pérdida [de vista] del carácter erótico del ente. A partir de ello, la humanidad antes que vida, hace *acontecer desiertos*.

---

<sup>70</sup> Ya desde Kant, el ámbito que apertura la experiencia de lo sublime se caracteriza por una falta de determinación. Tal es el ámbito donde caen los conceptos de la libertad, la inmortalidad y Dios. Mucho antes de Kant, Pseudo-Longino advierte semejantes características de lo sublime: "lo sublime es el eco de la grandeza de pensamiento". Asimismo y en una época donde los rastros telúricos de la antigua religión se encuentran ya en plena decadencia, el anónimo pareciera, o bien secularizar la vieja concepción que atribuye a la creación poética el entusiasmo debido a la posesión por un poder divino (Musa o Daímon) o bien, devolverle a la poesía su aura ancestral mágico-religiosa: [sobre la imitación y emulación de los grandes modelos literarios del pasado] "En efecto, muchos son llevados por un espíritu ajeno que los inspira, del mismo modo como reza la tradición acerca de la Pitia, que, al aproximarse al trípode, sobre una hendidura en la tierra de la que, según se dice, asciende el aliento divino, queda preñada con un poder demoníaco y al punto anuncia sus oráculos inspirados. De igual manera, del genio de los antiguos fluyen efluvios, como de boquetes sagrados, hacia las almas de quienes los emulan, e incluso los que no son fácilmente arrebatados son llevados al entusiasmo por la grandeza de otros". Vid. Pseudo-Longino, *De Lo Sublime*, Traducción de Eduardo Molina y Pablo Oyarzún. Notas e Índices de Pablo Oyarzún, Ediciones Metales Pesados, Chile, Fr. IX-2 y XIII, 2

<sup>71</sup> El espanto es para Heidegger, el temple de la época caracterizada por el abandono del Ser y la huída de los dioses Vid. Heidegger, Martin., *Aportes a la Filosofía. Acerca del Evento.*, Trad. Dina V. Picotti C., Editorial Biblos, Segunda Edición, Buenos Aires, 2006.

## 2. El *Übermensch* y el otro comienzo del pensar.

Desde Nietzsche, el grito de un loco hará estremecer la habitualidad y certeza de una época. Se trata de una voz que, haciendo eco de Plutarco, anuncia el ocaso: *un Dios ha muerto*.

“**El loco.**- No habéis oído hablar de ese loco que encendió un farol en pleno día y corrió al mercado gritando sin cesar: «¡Busco a Dios!, ¡Busco a Dios!». Como precisamente estaban allí reunidos muchos que no creían en Dios, sus gritos provocaron enormes risotadas. ¿Es que se te ha perdido?, decía uno. ¿Se ha perdido como un niño pequeño?, decía otro. ¿O se ha escondido? ¿Tiene miedo de nosotros? ¿Se habrá embarcado? ¿Habrá emigrado? -así gritaban y reían todos alborotadamente. El loco saltó en medio de ellos y los traspasó con su mirada. «¿Que a dónde se ha ido Dios? -exclamó-, os lo voy a decir. Lo hemos matado: ¡vosotros y yo! Todos somos sus asesinos. Pero ¿cómo hemos podido hacerlo? ¿Cómo hemos podido bebernos el mar? ¿Quién nos prestó la esponja para borrar el horizonte? ¿Qué hicimos, cuando desencadenamos la tierra de su sol? ¿Hacia dónde caminará ahora? ¿Hacia dónde iremos nosotros? ¿Lejos de todos los soles? ¿No nos caemos continuamente? ¿Hacia adelante, hacia atrás, hacia los lados, hacia todas partes? ¿Acaso hay todavía un arriba y un abajo? ¿No erramos como a través de una nada infinita? ¿No nos roza el soplo del espacio vacío? ¿No hace más frío? ¿No viene siempre noche y más noche? ¿No tenemos que encender faroles a mediodía? ¿No oímos todavía el ruido de los sepultureros que entierran a Dios? ¿No nos llega todavía ningún olor de la putrefacción divina? ¡También los dioses se descomponen! ¡Dios ha muerto! ¡Dios permanece muerto! ¡Y nosotros lo hemos matado! ¿Cómo podremos consolarnos, asesinos entre los asesinos? Lo más sagrado y poderoso que poseía hasta ahora el mundo se ha desangrado bajo nuestros cuchillos. ¿Quién nos lavará esa sangre? ¿Con qué agua podremos purificarnos? ¿Qué ritos expiatorios, qué juegos sagrados tendremos que inventar? ¿No es la grandeza de este acto demasiado grande para nosotros? ¿No tendremos que volvernos nosotros mismos dioses para parecer dignos de ellos? Nunca hubo un acto más grande y quien nazca después de nosotros formará parte, por mor de ese acto, de una historia más elevada que todas las historias que hubo nunca hasta ahora.» Aquí, el loco se calló y volvió a mirar a su auditorio: también ellos callaban y lo miraban perplejos.

Finalmente, arrojó su farol al suelo, de tal modo que se rompió en pedazos y se apagó. «Vengo demasiado pronto -dijo entonces-, todavía no ha llegado mi tiempo. Este enorme suceso todavía está en camino y no ha llegado hasta los oídos de los hombres. El rayo y el trueno necesitan tiempo, la luz de los astros necesita tiempo, los actos necesitan tiempo, incluso después de realizados, a fin de ser vistos y oídos. Este acto está todavía más lejos de ellos que las más lejanas estrellas y, sin embargo, son ellos los que lo han cometido.» Todavía se cuenta que el loco entró aquel mismo día en varias iglesias y entonó en ellas su Requiem aeternam deo. Una vez conducido al exterior e interpelado contestó siempre esta única frase: «¿Pues, qué son ahora ya estas iglesias, más que las tumbas y panteones de Dios?»<sup>72</sup>.

Empero la muerte de ese Dios no se ha consumado aún bajo la aurora del nuevo día. Tal y como sucede con las estrellas, su muerte todavía no nos alcanza. Los santuarios, esas tumbas de Dios, yacen huecos, pero aún se visitan y constituyen incluso, una suerte de sitios reverenciales. Para la mayoría basta con esa luz crepuscular. Semejante a la antigüedad, tendrá que pasar mucho tiempo antes de que la oscuridad otorgue la aurora del nuevo comienzo; la luz de un niño divino. Por ahora, sólo un loco puede “ver” y despertar la interrogante; sólo él puede ver la falta, la carencia y advertir una ausencia de fondo, de meta, de objetivo, de lugar. No hay arriba ni abajo, tan sólo noche y más noche. No hay amarras, ni ataduras, ni certezas. Tan sólo hay una infinita errancia y el abrumador silencio inherente a un conjunto de causas mecánicas y frías; pero también, hay una profunda necesidad: la necesidad misma de engendrar, por “dar a luz”.

La muerte de lo divino, al tiempo que nos habla de la consumación de una época, refiere la inminencia del comienzo. Para Nietzsche, la muerte significa un eterno comenzar y que nos lleva de vuelta a Dionysos. Es el momento, por lo tanto, de apreciar en concreto, lo que este Dios ha querido decirnos todo el tiempo y de hecho, también Apolo. Para ello, la clave recae en un escrito del año 1871, intitulado *Música y Tragedia*, y donde Nietzsche hace una distinción entre dos tipos de arte; el arte dionisiaco y el arte apolíneo, y de ellos plantea: “cada uno con distinta metafísica” **9 [36]**, pero destacándose además y como cuestión capital, *la relación de ambos impulsos artísticos entre sí*.

---

<sup>72</sup> Vid. Nietzsche Friedrich. *La Gaya Ciencia*, 125

Por sobre su diferencia específica como impulsos —naturaleza y cultura, dos épocas, dos tipos de arte y metafísica—, lo anterior hace destacar la relación que ambos Dioses establecen en tanto que Dioses y que los señala como una misma fuerza divina y vital. Tal y como se ha visto, desde fechas muy tempranas Nietzsche habría podido apreciar esta decisiva importancia de la relación. Así se aprecia en aquel mes de abril del año 1862, cuando el joven Nietzsche escribía sobre *la Voluntad Libre y el Fatum*, siendo este último *una necesidad, una resistencia, una fuerza de vinculación orgánica frente a la voluntad libre como principio de exclusión, de segregación del todo; una falta absoluta de límites [der absoluten Unbeschränktheit]*.

Frente a la direccionalidad lineal y unívoca de lo que se anhela "respectivamente libre", el *Fatum* refiere a esa acción circular-horizontal y de este modo, a lo eminentemente libre y que "re-une" diametralmente a los respectivos impulsos de segregación, en cuyo alejamiento o distancia recíproca, acaece siempre [negativamente] un mismo centro o "núcleo tensional".

En palabras de quien sería una de las principales influencias de Nietzsche: ὁδός ἄνω κάτω μία ὡπτή [D. K.- Fr. 60]. Así entonces, lo eminentemente "libre" recae en ese núcleo oscuro y que describe en torno suyo una misma acción o eterno camino; una misma "necesidad" manifiesta diferencialmente en términos de impulso. En última instancia, se trata de una misma "condición" y como un padecer jamás idéntico, pero que ineludiblemente conjuga medidas, lazos, ataduras, amarras, "fines" [πέρας]; un entramado espacio-temporal [κόσμος] que es época, un mundo y en cuanto tal, lo histórico.

Muy cercanas a Parménides se aprecian ahora, aquellas palabras del *Euphorion*, en donde el hombre se dice *inexorablemente atado al trajín de la vida*. Digamos ahora también, *sujeto*, sometido en su riqueza esencial [respectivamente] a lo que, en tanto *Fatum*, constituye propiamente su Límite. Desde éste, todo lo humano, lo animal y vegetal, todo βίος, describe respectivamente un eterno tránsito hacia la consumación; un nuevo comienzo.

No será, por lo tanto, desde el férreo anclaje provisto por la memoria de los lazos presentes —desde la aparente seguridad de esas amarras—, sino desde su olvido [en griego, λήθη] que las refiere como algo "sido", surgido y en vías de consumación, que las cosas pueden afirmarse como una totalidad y "ver" propiamente en lo inefable una purificación. El *Fatum* de este modo se afirma como la decisión que escinde temporalmente, condicionadamente [πέρας], en un entramado destinal [κόσμος] en torno al Fin pero que es en realidad, un eterno comienzo.



Por su parte, Apolo y Dionysos, cada cual un arte y una metafísica, habrán de manifestar diferencial-destinal o respectivamente, a ese único obrar no simplemente técnico o (re-)productor, sino fundamentalmente “creador”. Dicho sea también, en la referencialidad inherente al respectivo impulso —en la “relación” que establecen—, tanto Apolo como Dionysos habrán de señalar a lo propiamente común, fundamentalmente “meta-físico” y el “arte” en sí. Esto último, habrá de indicar además, el carácter más originario de Dionysos, cuyo respectivo “arte” manifiesta en su verdad, a esa acción fundamentalmente intensiva, creadora, poética [ποίησις] y en esta medida también, “excesiva”.

Dionysos como se ha visto, hará patente lo anterior siendo un Dios “contrario” no sólo a las costumbres helénicas, sino a las costumbres en general; más radicalmente aún, siendo lo contradictorio de suyo: lo mismo animal que hombre, animal y dios. De este modo, aquello que Dionysos descubre, es la condición misma del ente en cuanto tal. Una condición respectiva, fundamentalmente copulativa, erótica y desde la cual, todo cuanto surge afirma a una comunidad de impulsos contrarios como fuerza divina vital.

La violencia de lo dionisiaco se corresponde por lo tanto, con la violencia de lo Otro “en sí mismo otro” y que, en tanto origen, queda eternamente reguardado en su inicialidad; esto es, en el espacio intensivo [eterno] de su retorno. Dionysos remite de la forma más variada a este principio, cuya dualidad indeterminada hace patente un único “camino circular”; obra o acción que es *momentum* o giro en espiral [ascendente-descendente]; vórtice que *ex-pone* la más abismal y propiamente femenina apertura de la cópula que asimismo hiere y constituye un lugar de parto, de nutrición, al tiempo que la más fundamental “comunicación”.

Se trata del lugar que pone a las cosas en “común” y como una condición en que los contrarios se descubren estrechamente unidos, enlazados [πείραρ, πείρας]. La violencia extrema de lo dionisiaco significa entonces, propiamente, una com-unió: la cópula donde los opuestos se consuman [πείραρ] respectivamente “más allá de sí” [no-SÍ-no], descubriéndose como “uno” y lo mismo; una fundamental com-unidad. Dicha condición referencial-diferencial, erótica, es por lo tanto un impulso que conduce allende cualquier apariencia bifronte, cualquier “máscara” y todo “deber ser”; por ende, de todo κόσμος.

Semejante a las Βάκχαι de Eurípides, esta excedencia disuelve los “límites” [πέρας] e insta a un olvido del mundo, de los lazos, de las amarras que son fines y certezas; es locura menádica y reveladora. La misma que hace a Penteo caer al suelo y ser despedazado por su propia madre, Άγave.

El olvido producido por esta "embriaguez" resulta, al mismo tiempo, una memoria de lo originario. Apolo en cambio, su respectivo arte e impulso, remiten a la distancia disyuntiva que salvaguarda a la apariencia individual en su respectivo límite y desde el cual, ésta se anhela a sí misma libre. Se trata de una salvaguarda de lo habitual, de la forma y como una diferencia presente en términos de jerarquía.

Para esta metafísica, los lazos, las amarras que conjugan la riqueza [οὐσία] cósmica o mundana, tienden a oscurecer, a "cerrar", a "perder de vista" y así entonces, a olvidar, el espacio común de lo originario: ese Fatum y como la Diferencia y el Límite propiamente dichos. En otras palabras, el cosmos se afirma como "uno" y lo mismo en la inteligibilidad de su cordura, lo que invierte la negación hacia lo contradictorio de suyo [sí-**No**-sí].

Se trata de un "No" a lo eterno y en beneficio de la claridad y certeza apodícticas del orden fáctico, actual y presente. En este sentido, Apolo es el Dios de una masculinidad guerrero-aristocrática que propende, antes que la unidad profunda del coito, a la posesión auto-aseguradora de su legado; conquista que arrebató sus dones a la tierra y propende, en menoscabo de lo eterno, a su perpetuación en el tiempo bajo la forma de una genealogía. Así sucede, por ejemplo, con el privilegio divino de la memoria, don de Musa que otorga "su voz" al poeta; palabra que no obstante porta la memoria del origen, asimismo *dice muchas cosas semejantes a verdades* y concede a los hombres la "inmortalidad" a través del recuerdo de sus grandes hazañas.

Apolo, en este sentido, es el Dios de una memoria monumental pero que también, ante la inminencia del ocaso, puede devenir *anticuaria*<sup>73</sup>. Su metafísica, insta a la salvaguarda de lo "sido" —lo ya surgido—, frente al terrible fondo primordial. Apolo por lo tanto, es el Dios que alza las murallas en resguardo de los muchos; es un conquistador, un "civilizador" cuyo respectivo "arte" [τέχνη], insta a una búsqueda por la excelencia de eso ya sido<sup>74</sup>.

En este punto, Apolo también habrá de distinguirse de Zeus [el dador de leyes]. Si bien Apolo refleja al espíritu Olímpico en su conjunto, lo cierto es que frente a su padre, porta una maldición: no obstante su divino esplendor solar, Apolo se ve privado del amor.

---

<sup>73</sup> Esto último, pretende advertir en la memoria el rastro de lo apolíneo en la obra de Nietzsche, tal como sucede en las *Consideraciones Intempestivas* y en la misma *Genealogía de la Moral*

<sup>74</sup> La palabra ἡ τέχνη (τέκτων) refiere directamente a la "manufactura", la artesanía y el trabajo manual, así como sucede con el trabajo con metales. Vid. Od.3.433, 6.234, 11.614; en relación al constructor, Vid. Il.3.61.

Aquello excesivo e inherente a la condición divina misma [ἔπος], desde Apolo se manifiesta por un lado, como un amor no correspondido por el padre, pues constituye una amenaza para Zeus; y por el otro, como un amor hacia su madre que da lugar un terrible sentimiento de venganza [ἔρις]. Lo excesivo e inicial, manifiesto en esa fuerza demoníaca que es ἔπος, desde Apolo se presenta también como ἔρις. Así puede apreciarse en su enfrentamiento con *Python*, hijo de *Gaia*; o bien, en la obra de Esquilo, donde insta a cometer “matricidio”. Pero más aún, a lo largo de su mitología, ese amor que Apolo siente por su padre lo llevará a afirmar radicalmente el orden de Zeus desde la distancia; es decir, con su propio alejamiento y que a su vez, implica la violenta supresión de lo Otro en cuanto tal [v.g., Asclepio, el sátiro Marsias e incluso Pan].

Más que ningún otro Dios, Apolo tiende a la protección y salvaguarda de aquello que, sin embargo, lo rechaza. De ahí la característica dualidad del impulso apolíneo que, por un lado, supone un peligro mortal —sentimiento de venganza—, pero que lo mismo constituye un resguardo. La direccionalidad de la distancia disyuntiva muestra a la condición divina como un padecer la más terrible soledad de lo que apartado de un orden, asimismo lo asume como propio. En Apolo, esta característica "falta" habrá de constituir su peculiar anhelo. Hay una pérdida fundamental de "relación", de "razón", una cierta irracionalidad en virtud de la cual, la unidad derivada del orden llegará a asumirse como lo único y mejor.

Sin embargo, no porque dicha unidad se anhele completa, plena y sin fisuras, resultará en sí misma una entidad carente de límites. Antes bien, más de un signo descubren en Apolo, el sentido de esa finitud radicaliza la que nos hemos referido. Tal y como lo hiciera notar Giorgio Colli, Apolo es el “oblicuo”, el perverso, *el que hiere desde lejos* y no obstante, en todo momento es también un Dios, cuyo anhelo le insta a la salvaguarda de un “orden”, de un mundo, frente al abismo indeterminado de lo eterno e inicial. Esta peculiar dualidad apolínea puede apreciarse con mayor detalle, si se analizan las tres conocidas sentencias del oráculo de Delfos<sup>75</sup>.

---

<sup>75</sup> Los 147 Preceptos Delficos o Máximas Pitias, fueron atribuidos a los "Siete Sabios de la antigüedad": Tales de Mileto, Pítaco de Mitilene, Solón de Atenas, Bías de Priene, Cleóbulo de Lindos, Periandro de Corinto y Quilón de Esparta.

En primer lugar se encuentra ΓΝΩΘΙ ΣΑΥΤΟΝ y que nos atrevemos a traducir de la siguiente manera: "conoce aquello que eres"<sup>76</sup>; esto es, investiga, atiende a lo que eres en realidad. En segundo lugar se encuentra ΜΗΔΕΝ ΑΓΑΝ [Nada en Exceso] y que parece indicar el peligro inherente a la condición erótica en cuanto tal. Por último, a la manera de una sentencia destinal: ΕΓΓΥΗ ΠΑΡΑ ΔΑΤΗ, la seguridad o también, la certeza, *acarrea la ruina*. Para comprender lo anterior, habría que tener en cuenta el específico contexto: aquellos que llegaban hasta Delfos, al oráculo, tenían en común la necesidad de hacer una pregunta. Esto último obliga a interpretar las sentencias délficas desde una cierta connotación. Así entonces, al que busca, se le insta a re-conocer inicialmente aquello que "es" y que, evocando palabras del joven Nietzsche, comparece como un signo de interrogación ambulante [*ein wallendes Fragenzeichen*]. Por lo tanto y antes de preguntar, el que pregunta habrá de re-conocerse como aquello que evidentemente "es": una pregunta.

Echemos ahora un nuevo vistazo a la segunda y tercera sentencias: "nada en exceso" y "la certeza acarrea la ruina". ¿Qué nos quieren decir? El exceso, en relación con el que pregunta, parece apuntar específicamente hacia aquello que se busca: una seguridad, una certeza; en última instancia, un conocimiento pero que entonces, habría de suponer un peligro mortal [la ruina].

Conectemos ahora las tres sentencias en un enunciado: *conoce aquello que eres, aquello que [es] pregunta y "recuerda", la certeza —como el exceso mismo—, acarrea la ruina*. ¿Cómo es esto posible? La pregunta, siendo un "en busca de", pone de manifiesto un respectivo "dirigirse a", o estado de referido desde el cual, el riesgo comprende a la unidad entera de la acción. El oráculo, por lo tanto, al remitir al que pregunta de vuelta hacia sí mismo, de hecho lo insta a desistir de la certeza y persistir en su preguntar; esto es, mantenerse como un trayecto anhelante de dirección, de meta, de objetivo, de lugar; en una palabra, anhelante de esa "certeza" que lo dirige hacia el Dios. "Conócete a ti mismo" confirma por lo tanto, desde Delfos, aquella condición que es lo erótico pero que ahora, dispone a lo excesivo del lado del Dios; lo pone bajo su resguardo.

---

<sup>76</sup> La palabra que se utiliza es γνώσις, la cual y a diferencia de μανθάνω [aprender por hábito o estudio] o ἐπίσταμαι [tener el conocimiento preciso o la competencia sobre algo], implica un acto de investigación. Se trata de la certeza de un conocimiento posible a partir de la búsqueda o interrogación constante, lo que de hecho posee un sentido judicial, tal como se aprecia en τὰς τῶν δικαστηρίων γ. D.18.224; τὴν κατὰ τοῦ διαιτητοῦ γ. Id.21.92, cf. 7.9, Lycurg.141; γ. περὶ τῆς δίκης PHib.1.92.13 (iii B. C.). La palabra, en este sentido, sugiere también la "decisión" derivada de una investigación [PPetr.3p. 118 (iii B. C.)]. En términos de saber y conocimiento [Heraclit.56] resulta contrario de ἀγνωσίη [Vid. Hp. Vict.1.23 (dub.); op. ἄγνοια, Pl.R.478c; ἡ αἴσθησις γ. τις & Arist.GA731a33: pl., Θεὸς γνώσεων κύριος LXX 1 Ki.2.3].

El Dios refiere al que sabe, el que conoce y sin embargo, tal y como lo advierte la maldición de Apolo, en cuya cercanía acaece la ruina; esto es, acaece la respectiva consumación. En consecuencia, al remitir a quien pregunta a su reconocimiento, Apolo a su vez, demanda su propio reconocimiento como el Dios que es y el que sabe. En esta "medida", en su alteridad, el Dios y el hombre, reconociéndose mutuamente, habrían de asumir un respectivo lugar al interior de una relación. Cada cual se presenta como una "parte" [μοῖρα] de lo mismo.

Ahora bien y encontrándose lo propiamente excesivo del lado del Dios, Apolo, con su alejamiento, no sólo se resguarda a sí mismo como el Dios que es, sino que al hacerlo, hace perdurar esa relación con el hombre y como un respectivo orden mortal e inmortal. Aquello que termina por afirmarse en Delfos, por lo tanto, es una armonía o tensión manifiesta por un lado, en el anhelo del Dios como el que sabe y por el otro, en el anhelo del que carece, del que no sabe y que así, indigente, "errante" [ψευδής], se aproxima; describe una búsqueda apasionada [ἔρως] que inexorablemente lo precipita en torno a lo excesivo e inicial.

La distancia apolínea [ἔρις], por lo tanto, [co-]responde inversamente a la cercanía erótica del mortal, lo que aunado a las tres sentencias délficas, hace resonar con fuerza el verso trágico: τὸν πάθει μάθος [Esquilo, *Agamm*, 177]. Esto último, por sí sólo, pone de manifiesto el vínculo entre Delfos y el sentido trágico-mistérico, pero avancemos con mayor detalle.

Por lo pronto, un respectivo impulso [ἔρως] conduce al mortal hacia aquello que en sí mismo "no es" y que lo señala, tácitamente, carente, en falta y como una "errancia" [ψευδής] tendiente a una consumación. Por ende, gracias a la distancia, el Dios, impone al mortal el reconocimiento de un límite que sin embargo "une" y establece la base de una comunidad. El mortal y el inmortal, enlazados respectivamente por el Límite, ponen de manifiesto algo fundamental y que les otorga el respectivo "ser".

De ahí que el Dios no se pierda simplemente en su lejanía, sino que se afirme como tal en relación con el mortal y por lo tanto, remitiendo a éste, a su vez, de vuelta hacia sí mismo; es decir, haciéndolo persistir en su respectivo límite y en beneficio de la relación misma. Esto último significa: a mantenerse en aquello que "es" y en beneficio de un "orden"; una siempre respectiva armonía. "Conoce aquello que eres", dirigido a quien pregunta, termina por afirmar a lo mortal y a lo inmortal, respectivamente, como una "unidad" indisociable; cada cual, como una parte [μοῖρα] diferente de lo mismo [Fatum].

La relación, por lo tanto, señala el "lugar" desde el cual, un orden encuentra su origen pero también su final. En resumen, el destino del Dios se encuentra inexorablemente unido al hombre, lo que hace de aquella distancia impuesta por el Dios, una efectiva disyunción copulativa y que previene al mortal de aquello que, aun sin saberlo, en pleno sentido "comprende". De este modo, lo que "une", la cópula, se confirma como un Límite inefable [Fatum] y que enlaza siendo en sí mismo, principio y Fin de un respectivo acontecer.

Este Límite se encuentra destinal, respectiva o diferencialmente manifiesto, tanto en el inmortal como en el mortal. De un lado, es la "maldición" misma de lo divino y que, en cuanto tal, deriva un sentimiento de venganza hacia la vida mortal. Del otro, es un anhelo apasionado y en conjunto, una acción integradora, creadora-destructora de mundo, de un orden como disyunción copulativa. Aquello que el Dios "comprende", que sabe y en esta medida reconoce, significa por lo tanto, el acontecer mismo de lo "excesivo" y carente de ataduras y que al mismo tiempo significa, la única certeza e inefable necesidad del mortal; para el que pregunta: la necesidad inherente a la Vida misma [ζωή] cuya acción inefable es muerte [θάνατος].

Dicho sea lo anterior en palabras de Heráclito: τῶι τόξῳ ὄνομα βίος ἔργον δὲ θάνατος [B 48 D. –K.]. Así entonces, el arco constituye el símbolo de una acción que es muerte, pero que resulta en realidad, la vida en totalidad [ζωή]. La muerte, por lo tanto, es la única certeza, aquello que el Dios sabe y reconoce como la terrible necesidad del mortal; es la verdad de la vida misma y aquello que "une" intensivamente a mortales y divinos. Por lo tanto, aquello que el mortal busca apasionadamente y que lo impulsa hasta el Dios, esa certeza, ese conocimiento, comporta su inefable necesidad: es la muerte, la fatalidad, lo inicial mismo y de lo cual, el Dios trata de resguardarlo. Más aún, a partir de la respuesta del Oráculo, esta verdad [trágico-dionisiaca] asimismo quedará transfigurada bajo la oscuridad del enigma. El Oráculo no provee ninguna "claridad", ningún dogma, certeza, conocimiento, ni mucho menos, alguna determinación futurista —ninguna certeza—, sino una sentencia que instantáneamente dispone un nuevo preguntar; es decir, que dispone de nueva cuenta, el respectivo límite<sup>77</sup>.

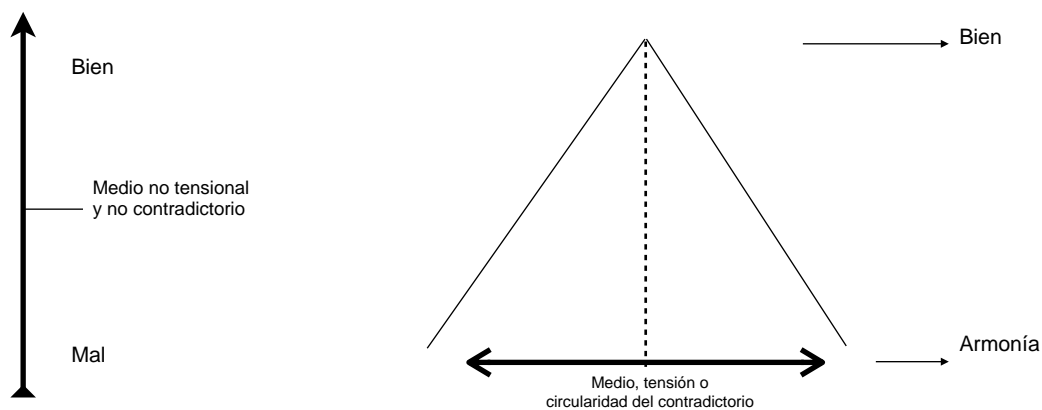
---

<sup>77</sup> Tal como puede verse reflejado en Homero, [II, V, 440-445]. Luego de que Afrodita fuera herida por Diómedes, deja a su hijo bajo la protección de Apolo y se retira del combate. El *flechador*, luego de repeler al Tídida con su escudo, pronuncia: [440] φράζω Τυδείδῃ καὶ χάζω, μηδὲ θεοῖσιν ἴσ' ἔθελε φρονεῖν, ἐπεὶ οὐ ποτε φύλον ὁμοῖον ἀθανάτων τε θεῶν χαμαὶ ἐρχομένων τ' ἀνθρώπων. ὣς φάτο, Τυδείδης δ' ἀνεχάζετο τυτθὸν ὀπίσσω μῆνιν ἀλευάμενος ἑκατηβόλου Ἀπόλλωνος [¡Tídida, replégate! Jamás pretendas igualarte a las deidades, pues en nada jamás fueron semejantes las razas de los inmortales Dioses y la de los hombres que caminan por la tierra. Así dijo y el Tídida retrocedió para no atarees la ruina del flechador Apolo].

De ahí que se diga: *el Señor que habita Delfos ni afirma ni niega, sino que hace señas y dichas señas*, como se ha visto, refieren a una misma condición [respectividad] desde la cual, se hace presente una tensión que reúne a mortales y divinos. Así entonces y mientras que lo propiamente dionisiaco dispone al reconocimiento de lo excesivo, des-medido y eminentemente libre [creador] y liberador [destructor] de κόσμος, Apolo resguardará a este último como la armonía que es y un sentido donde el límite, remitirá a cada cosa hacia sí misma y en torno a la valorización de un orden; a la búsqueda de una excelencia por demás inalcanzable.

Apolo resguarda a lo originario bajo una cierta “medida” o “razón” concebida como lo excelente y que, en esta media, orienta, brinda sentido a la búsqueda. En relación con lo anterior, Plutarco añadiría una cuarta inscripción: una visible E [ε, ἔ φιλόν] para la cual propone varios significados: un significado matemático [έ = πέντε y πέμπτος], otro en clave retórica [relativo a la pregunta “si esto”, “si aquello” y donde ἔ φιλόν habría de referir el “si...”] y una interpretación teológica que habría de responder directamente a la primera sentencia [ΓΝΩΘΙ ΣΑΥΤΟΝ] en los términos «tú eres».

Ahora bien y frente a una jerarquía lineal-vertical como la nuestra, ese “tú eres” pareciera imponer una directriz que simplemente aparta y hace del “medio” algo mediocre —un “medio camino” a la excelencia—, pero que, aunado al sentido circular-horizontal [telúrico] que hemos analizado, semejante disyunción “une” y hace de la diferencia el “medio intensivo” de esa siempre respectiva armonía; tal y como gráficamente se aprecia a continuación:



Lo que se impone, por lo tanto, es la reserva; la respectiva condición y el respectivo límite. Hay una distancia pero que efectivamente “enlaza” y si bien afirma a una comunidad esencialmente diferente en términos del mejor orden posible, lo mismo indica a ese modo de vida singular y único, como un transcurso y un ensueño enigmático.

Cada rostro, cada cosa, la claridad misma de la forma y las ideas, incluso la palabra, resultan una delicada máscara que oculta y contiene. La bella apariencia deviene un plácido ensueño temporal que transfigura la consumación definitoria. Por lo tanto y antes que negar simplemente a la errancia [ψευδής], lo anterior termina por afirmarla como una necesidad y la filosofía, antes que la búsqueda de un conocimiento, se reitera contraria a cualquier conocimiento.

La filosofía se presenta como un siempre respectivo habitar en la más cercana lejanía del Límite, de lo Sagrado, de lo eterno y que, en tanto una plenitud y excedencia creadora, deviene también un impulso a la excelencia [καλός]. Se trata, en una palabra, de la Diferencia que “media” y otorga en sí misma la “medida” [τό μέτρον] del surgir.

Todo ello viene a confirmar los signo más característicos de Apolo como un Dios y precisamente, como el Dios de la “medura”, del “medio”, del “entre”; el Dios en cuya distancia se resguarda el “lugar”, el espacio intensivo, donde lo mortal y lo inmortal se [re-]unen y se re-conocen fundamentalmente como lo mismo; esto es, como un mundo o acontecer destinal de lo Sagrado [Fatum]. Sólo en dicha “medida”, asumida al mismo tiempo como un ensueño enigmático, los opuestos pueden resguardar lo fundamentalmente “común” y devenir propia o respectivamente, un “cosmos” [destino] frente a lo inefable [Fatum].

Dioses y hombres, animales y hombres, plantas y animales, se presentan juntos en su alteridad como “sujetos”; esto es, siendo lo firmemente unido y en última instancia, lo sometido a esa acción que es, simplemente, su verdad.

Ese “tú eres” de Plutarco, por lo tanto, significaría: *a diferencia de mí* [392a] y lo mismo que soy<sup>78</sup>. Tal como se ha visto y aun frente a la tradición órfico-pitagórica que hace de Apolo el privilegio jerárquico de lo “uno”, frente a la impureza de la dualidad material e indeterminada, esa jerarquía [vertical] se advierte sometida a una acción circular-horizontal o ley de atracción diametral [Fatum] que asimismo provee el sentido de una totalidad fundamentalmente equi-valiente en cada una de sus “partes”.

---

<sup>78</sup> Vid. Plutarco, “Diálogos Píricos”, en *Obras Morales y de Costumbres (Moralia)*, vol., VI, Trad. Francisca Portodomingo Prado & José Antonio Gonzáles Delgado, Editorial Gredos, Madrid, 1995, pp. 241 y ss.



Lo divino-destinal, por lo tanto, no hace referencia a algo cuantificable o medible, sino precisamente a λόγοι y ἀναλογία; esto es, a una "relación" múltiple, cambiante, contradictoria y fundamentalmente intensiva; una relación que es fuerza divina vital [ἔρος-ἔρις].

El "Tú eres" remataría de este modo una triada de sentencias que aprecian en el Límite, en la Diferencia, el "lugar común" de lo eterno y como "medida del surgir" que es armonía temporal y una comunidad histórica; una totalidad "no total" sino enigmática; una apariencia siempre "negativa" [divina] de la terrible verdad de lo Sagrado.

Así de hecho parece confirmarlo el mismo Plutarco: ἐπεὶ δὲ τοῦ φιλοσοφεῖν ἔφη τὸ ζητεῖν ἀρχή, τοῦ δὲ ζητεῖν τὸ θαυμάζειν καὶ ἀπορεῖν, εἰκότως τὰ πολλὰ τῶν περὶ τὸν θεὸν ἔοικεν αἰνίγμασι κατακεκρύφθαι [καὶ] λόγον τινὰ ποθοῦντα διὰ τί καὶ διδασκαλίαν τῆς αἰτίας<sup>79</sup>. A través del enigma, Apolo resguarda a esa verdad, al tiempo que le otorga un breve pero decisivo atisbo, al anhelo apasionado [ποθοῦνται] del que busca y cuya falta, porta la memoria de lo originario. Más aún, este anhelo, al Dios mismo le significa el recuerdo de otra búsqueda por alcanzar un lugar de parto; la búsqueda que fuera de su propia madre [Leto]<sup>80</sup>.

El enigma apolíneo, en resumen, indica la manera en que el espíritu Olímpico reguarda un inefable Misterio y si bien, este último termina remitido a un reino "sin retorno" [Hades], ello es porque efectivamente, desde "ahí", nada retorna "idéntico". Gracias a este anclaje provisto por la circularidad telúrica, la jerarquía Olímpica puede constituirse como una totalidad orgánica, plenamente comunicada y fundamentalmente horizontal; tal y como puede reconocerse en la imagen divina del círculo y en la circularidad de la asamblea divina. Asimismo, ello explica el por qué Dionysos era celebrado en Delfos durante el invierno y por qué el "sabio" resulta un sacrificio purificador.

Nietzsche, quien habría llamado a Apolo un "impulso de individuación", nos impone ahora un matiz por demás relevante, pues justamente aquello que Apolo hiere desde la distancia —aquello que el Dios niega— es la apariencia "individual" de lo desmedido, autárquico y que se asume libre en sí mismo. Como también pudo apreciarse en relación con la tragedia, ello remite a una desmedida pretensión de libertad y dominio pleno de sí; tácitamente, a un anhelo que sin sabiduría, lleva al mortal a con-fundirse con el Dios: ὕβρις.

---

<sup>79</sup> En nuestra traducción: "la búsqueda es el comienzo para la filosofía, así como el asombro y la aporía lo son de la búsqueda, por ende, casi todo lo que tiene relación con lo divino yace entreoculto en enigmas, anhelante de un 'por qué' y una explicación de las causas".

<sup>80</sup> Cabe recordar en este punto que, a raíz de la maldición de Hera, Apolo mismo es el signo de una apasionada búsqueda; la búsqueda de un lugar para "dar a luz".

Por ende, no hay desde Apolo un entronizamiento autárquico de lo "unitario" y en este sentido, un principio de "individuación"; menos aún, la pretensión de alcanzar un conocimiento asegurador. Antes bien, esto último es lo que el Dios niega al tiempo que hiera mediante el enigma y trata de someter a la jerarquía divina de un orden [κόσμος], en busca de su preservación en el tiempo.

De lo que Apolo hace señas, coincide eminentemente con la tragedia: la única certeza inherente al conocimiento es, en cuanto tal, su inexorable finitud. Apolo encubre, viste enigmáticamente, la desnudez primordial de esta verdad sagrada y que de manera inefable, lo pone en relación con Dionysos. De un lado, se tiene un preguntar que trata de afirmar a un mundo en su distancia; dentro de sus respectivos límites. Del otro, hay un encomio que accede a la desnudez de la cópula; que reconoce tanto el padecer como la incandescente embriaguez que despoja de dichos límites.

En cualquier caso, el mundo es lo decidido, lo anhelante y que tiene como base o fundamento, la "falta", la carencia, el error; es lo erótico y en esta medida, ambos dioses señalan recíprocamente a una unidad que deviene, en sí misma, una disyunción-copulativa; un juego de fuerzas en cuya circularidad y como el punto más elevado de una tensión desgarradora, acaece el *Misterio sagrado*.

El Misterio se hace patente en el núcleo y como el enlace-disyuntivo mismo; la más cercana lejanía de lo Sagrado y propiamente, el "lugar" del acontecer de lo eterno, excesivo e inicial; de lo fundamentalmente libre, liberador y en extremo singular y único. Toda forma, por lo tanto, es una apariencia enigmática, diferencial de lo absolutamente singular y único, y en tanto tal, pura posibilidad.

El que afirma esta condición, ama la sabiduría y necesariamente deviene un ciego ante el mundo. Tal y como lo advierte Tiresias en la *Antígona* de Sófocles, la sabiduría insta a ser *tan flexible como un árbol que sobrevive a la tormenta*. El ciego insta a no ser ni débil ni rígido en extremo, sino a oscilar en busca de una frecuencia armónica y que conlleva asumir la radical indigencia del ente en totalidad. Por *mor* de este imperativo esencial, el arte trágico y la sabiduría apolínea convergen, como pensaba Nietzsche, en una obra de arte excepcionalmente armónica y que pone en común a lo divino en su conjunto: la tragedia.

La sabiduría, como se aprecia, es trágica y el que ama la sabiduría, se reconoce indigente, carente; es como un niño inocente frente a las habituales pretensiones de dominio y así entonces, un artista en grado sumo.

Desde esta base, el filósofo y del artista se descubren fundamentalmente como lo mismo: un sacrificio purificador [ὁ κάθαρμός] que sabe de la indigencia tanto como del ineludible final. Desde la filosofía, ello habría hecho de Sócrates, efectivamente, el hombre más sabio y en consecuencia, distante de la habitualidad de los hombres. Hay en todo ello un juego terrible de poder, pero que no refiere entronizamiento alguno para el filósofo, ni para el verdadero artista pues, como también se señala la tragedia, *a quien los dioses destruyen primero lo enloquecen.*

No hay una voluntad personal, sino una auténtica posesión, un enloquecimiento, una falta de cordura en que se hace patente la alteridad de un mundo; donde éste puede apreciarse como un dulce ensueño enigmático, temporal, frágil armonía o delicado vestido que trasluce el silencio definitorio.

En tanto disyuntiva, la individualidad entronizada, como pensara Nietzsche, se encuentra más próxima al sentido apolíneo y sin embargo, hay también en éste, un sentido trágico. Lo esencial, una vez más, recae en la pérdida del Misterio y con ello, del "lugar" que es fundamento de una comunidad. Ahí donde dioses y hombres encuentran su origen pero también su Fin.

El Misterio, en tanto el núcleo intensivo de la tensión de los opuestos, del λόγος como fuerza divina vital, circular y erótica, inhibe la posibilidad de un *subjectum* como algo carente de mundo. Lo individual autárquico se confirma como una pérdida de relación, una falta de razón de sentido; lo más irracional como resultado del olvido de aquello en que lo divino recibe su esencia: lo Sagrado.

Sólo entonces, acaece la pérdida de una comunidad, de mundo, de lo histórico y lo efectivamente coligante. Sólo con la pérdida del enlace diferencial, se desvanecen los lazos y con ellos, ese cálido vestido del mundo en totalidad: lo divino.

El destino del Dios se muestra ineludiblemente unido al hombre; en general a lo mortal, a lo material y que es lo mineral, vegetal, animal; el transcurso de ríos y valles; los ciclos del día y de la noche. La muerte de lo divino desnuda la excedencia aniquiladora de lo inicial, de lo pleno y que, ahora sin dioses, acaece de la peor forma como una barbarie aniquiladora.

Ambos, lo inmortal y lo mortal, son una danza de luz y sombra; *fuego siempre vivo* en cuyo ardor se manifiesta lo Sagrado. Por ende, tanto en Delfos como en la tragedia, lo mortal que hay en el Dios comparece del lado hombre y lo inmortal que hay en el hombre, comparece del lado del Dios. Juntos establecen una duración en términos de mundo e historia.

Aquello que afirmara el Misterio, es la condición divina misma y erótica del ente en cuanto que ente: es la plenitud manifiesta en su falta y como un quedar fuera, pero que sienta la base de una totalidad orgánica o armonía cósmico-destinal.

En tanto que una "unidad fenomenológica", esta última es la transfiguración divina, siempre diferente y diferencial, de lo inicial. Por ende y sin dioses, hay una pérdida de fundamental de erotismo y con ello, de sentido. Lo erótico se reitera como el sentido de lo más excesivo [ὑβρις] y abismal, pero al mismo tiempo, creador; el principio copulativo de la cruda disyunción fenomenológica. En tanto que todo yace firmemente unido de este modo, sabio es aquel que ama la búsqueda [filo-sofía] no los encuentros; quien afirmándose en su respectiva condición, deviene un anhelo insaciable [Eros]<sup>81</sup> y una senda que trae consigo a lo libre: la necesaria "purificación" de una comunidad mortal e inmortal.

¿Qué hay entonces de lo divino en este tiempo sin dioses? La divinidad ahora, se remite a la máquina; lo coligante es la *Gestell* y con ello, indigencia deviene más indigente todavía. Hay una pérdida fundamental de lo orgánico. El arte mismo, deviene una apariencia hueca de metales oxidados y retorcidos; una máquina subsidiaria del poder.

La sabiduría decae en beneficio del conocimiento y su consiguiente anhelo de autonomía y de libertad. Hay una distancia puramente disyuntiva donde el mortal, con-fundido con el Dios y ciego ante su obra, la máquina, pierde el auténtico lugar de lo eterno. En consecuencia, no hay seducción amorosa, sino rapiña aniquiladora y violación; acaece la más extrema soledad de lo escindido del todo pero que ya no resguarda nada; no queda ya empatía alguna. En consecuencia, matar es fácil: lo animal, lo vegetal, lo humano, pierden su singularidad y unicidad; devienen un mero recurso y técnica de dominio.

Aquel ensueño enigmático es ahora lo real "en sí" y que, en tanto que un mero recurso disponible, propicia el más desmedido consumo. Tan insaciable como su respectivo anhelo de certeza y autarquía, hay una aniquilación sistemática y un acervo enfermizo de pasado, de medidas, de cuantificaciones, de datos pero que ya no resguardan nada y que tampoco conducen a "ningún lugar". Si alguien muere, la culpa es del animal o del entorno. Jamás se cuestiona la relación, ni tampoco el respectivo límite. En su lugar, aquello que predomina es una pesadilla enfermiza y que conlleva la construcción de los más complejos y monumentales instrumentos de ingeniería, pero al fin y eso: objetos, máquinas inertes.

---

<sup>81</sup> Por no mencionar también, los signos en el santuario relativos a Sêmele, madre de Dionysos, y el encomio de este último durante el invierno. Asimismo, su hermandad con Ártemis, señora de las bestias, los símbolos del arco y la lira y sin duda, la antigua pertenencia del Oráculo a la divinidad de la Tierra.

Dios es máquina y la humanidad, de hecho, se anhela como esa máquina, en contraste de aquellos lazos vitales, eróticos, a la vez que terribles e inciertos. En cualquier caso, la cadena productiva somete ahora con mayor firmeza que nunca.

Empero aquello que jamás se podrá construir es un verdadero "hogar", un universo, un cosmos viviente. En su lugar, falta la comunicación, falta la comunidad, falta..., *el sentido*; se tiene la más fundamental carencia de "razón" y una ciencia que deviene lo más "irracional", desmedido, monumental y anticuario. Tan sólo hay anhelos de "virtualidad" descarnada, pues la carne duele y recuerda. La carne muere, la materia perece, pues implica lo libre y liberador. Por ende y antes que lo sometido, este nuevo sujeto carente de Dios, es un "yo" representativo [cartesiano], productor unívoco de todo tipo de perspectivas aseguradoras.

El que pregunta ya no se pregunta por sí mismo y por la dirección que sigue el preguntar. El que pregunta es ahora el que sabe, el que responde y cree haber alcanzado una certeza. Así entonces, "carente de límites", este sujeto deviene tácitamente un fundamento en sí mismo y un poder que avanza poniéndose "fines". En lo que consideramos consistente con los señalamientos de Heidegger, la superación de la metafísica no tendrá sentido, sino como el abandono de la interpretación metafísica de la metafísica y precisamente, porque la metafísica es *nihilismo incapaz de pensar su propia esencia*; en los términos aquí expuestos, incapaz de pensar su propia o respectiva condición.

Tal y como se señala en *La determinación del nihilismo según la historia del ser*: el ser permanece impensado en la metafísica por una necesidad esencial. La metafísica es la historia en la que del Ser mismo no hay nada; es nihilismo im-propio<sup>82</sup> *en tanto incapaz de pensar su propia esencia*. Si el Ser permanece impensado en la metafísica, ello es porque lo que se piensa es al ente y éste se encuentra en la luz (*Licht*), en lo desoculto, en el desocultamiento. Desde Heidegger, el nihilismo se refiere al ente, es una historia que se pregunta por el ser del ente<sup>83</sup>, pero donde el Ser no es reconocido como Ser. Sin embargo, ello no resulta algo imputable la metafísica, puesto que del Ser mismo no hay nada.

---

<sup>82</sup> Para Heidegger, el sentir del cuerpo advertiría en Nietzsche un traslado de aquella figura donde, lo que es condición de posibilidad, deviene ahora generador de valores —si bien cambiantes— igualmente derivados a la manera de un poner delante y cuya falta de meta, haría de éste un movimiento que avanza poniendo fines; un continuo producirse o ilimitación del sucederse. El impulso propuesto por Nietzsche y que termina por remitir el ser a valor [creación/destrucción de sentidos], impediría plantear la pregunta fundamental por aquello que el propio nihilismo habría puesto en evidencia: la nada. Superar la metafísica, según lo aquí expuesto, significaría un "poner delante"; dar paso a una "nueva meta" pero que deja impensada su propia esencia. Vid. Heidegger, Martin., *Nietzsche*, Traducción Juan Luis Vermal, Editorial Destino, Madrid, 2005, p. 801

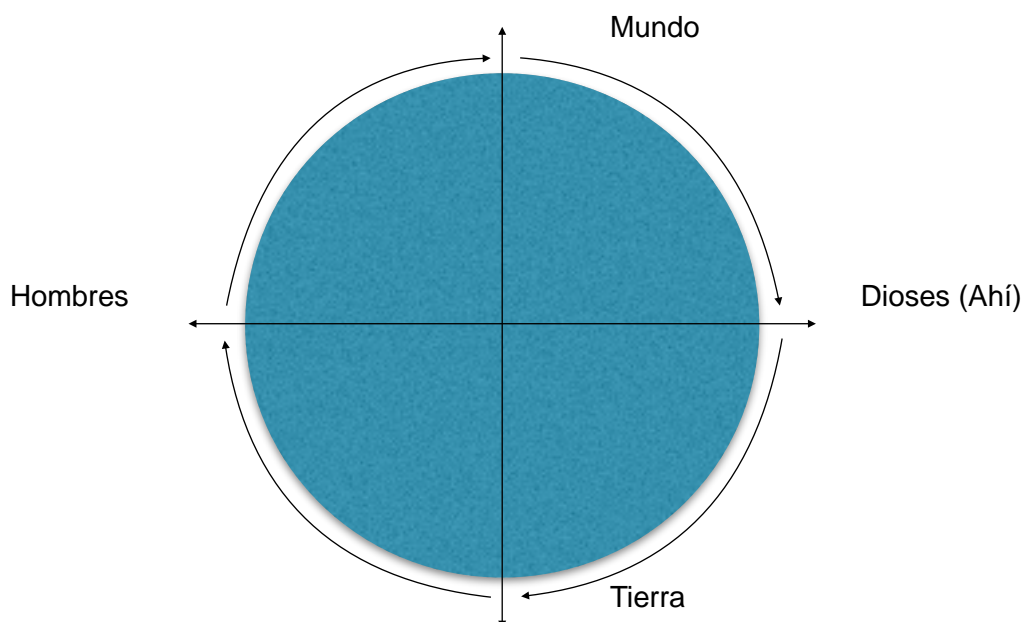
<sup>83</sup> Aludimos aquí y en lo subsecuente, a lo expuesto por Juan Luis Vermal durante su curso en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, así como en *La Crítica de la Metafísica en Nietzsche*, Barcelona, Anthropos, 1987, p. 224 y ss.

En lo que también consideramos consistente con lo aquí expuesto, el Ser remite a ese “quedar fuera”, a ese permanecer fuera o “en falta” y por consiguiente, no pensar el Ser —no interrogar la dirección que sigue el preguntar—, se funda en su propio acontecer bajo dicha sustracción [No]. La esencia del nihilismo recae en ese “quedar fuera” pero decae históricamente en la figura de lo impropio [quedar fuera de ese permanecer fuera como negatividad que lo niega]. La impropiedad viene determinada por su propiedad [por sí mismo] y en la medida en que ese movimiento alcanza su consumación, el ocultamiento esencia en dicha sustracción.

La esencia del nihilismo no es una esencia del hombre sino de(l) Ser en cuanto tal y por lo tanto, la temporalidad como historicidad, acontece en un lugar: la co-pertenencia del “ahí” (Da-seyn). De este modo es que Heidegger apreciará en Nietzsche una consumación de la re-presentatividad y re-flexividad del sujeto moderno, pero dejando de lado los matices más destacados del pensador de Röcken y donde lo que se presenta no es un “señor de la tierra” sino, en todo rigor, un “sentido” [λόγος] de la Tierra y que implica, un co-responder a lo profundo; a ese Misterio y como una acción intensiva [Fatum] que funda a una comunidad destinal.

El “sujeto” para Nietzsche, no hace referencia a un camello sometido al “tú debes”, ni tampoco a un león que im-pone a su paso el “yo quiero” —en otras palabras, a esa estructura del emplazamiento—, sino a lo sometido a lo eterno-inicial, tal y como se manifiesta en la figura del *niño inocente*. En otras palabras, se trata de un “sujeto dionisiaco” que no atiende a las cosas en sí mismas sino, tal como se ha visto, a su fundamental “carencia” y como una “relación”, una “razón” o cercanía esencial *con la unidad primordial*.

Nietzsche, por lo tanto, habría pensado a su modo, el mismo lugar en que se sitúa Heidegger: el λόγος como el “ahí” o el espacio-tiempo en cuya tensión desgarradora, acontece como su punto más elevado, el eje transversal de una acción abismal y fundamentalmente creadora. El ente así “re-unido”, como λόγος, es propiamente una totalidad orgánica; una totalidad “no total” o un sujeto sometido a la verdad del Ser, de lo Sagrado y como la Diferencia en donde se re-unen Mundo y Tierra, Ser y Nada, el Sí y el No, lo que a partir de Heidegger, se ilustra de la siguiente manera:



Tal y como lo habría dispuesto Nietzsche y previamente Heráclito, aquello a lo que hay que atender no es a “alguien” o a “algo”; no es a un pensador o un Dios, sino a la más fundamental “relación”; a la respectividad misma y que resulta la condición erótica del ente en totalidad: el λόγος. Este sitio instantáneo, remite a lo abismal de toda “ley”, al límite inherente a toda “medida” y todo cosmos; al límite mismo de lo humano. En esencia, se trata de un juego de fuerzas contrarias pero que resguardan en su centro, el efectivo enlace de la distancia disyuntiva.

Para Platón, lo anterior se habría resuelto de manera ascendente [*ourania*]. Nietzsche, por su parte, *deriva de ello un sentido hacia lo bajo; es decir, dionisiaco, un mundo sin cielo.* empero al final y como lo estableciera Heráclito: ὑκ ἑμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἐστὶν ἐν πάντα εἶναί [D.K., Fr. 50]. Y también: Ἡρακλείτου. ὁκόσων λόγους ἤκουσα, οὐδεὶς ἀφικνεῖται ἐς τοῦτο, ὥστε γινώσκειν ὅτι σοφόν ἐστὶ πάντων κεχωρισμένον [Fr. 108: Stobée, Antología, III, 1, 174.]. De este modo, es a la “relación”, al λόγος, a lo que hay que atender y donde se encuentra *aquello* con lo que el pensador se relaciona.

Desde ese siempre respectivo “ahí”, no sólo Nietzsche habría encontrado en Platón, a *un aliado insospechado contra la tradición metafísica*<sup>84</sup>, sino que lo mismo encuentran su comunicación y re-conocimiento, los más distintos “individuos”, épocas y mundos, radicalmente singulares y únicos. En una palabra, donde lo radicalmente diferente se afirma como lo mismo; una misma comunidad enlazada por su respectiva diferencia; una misma tensión indiscernible que reúne el pasado y el porvenir.

<sup>84</sup> Vid. Nietzsche, Friedrich., *Crepúsculo de los Ídolos*, prfs. 22-23.

Como parte de ello, el ente, lo des-oculto, es lo "sujeto", lo "atado", lo "ajustado", lo sometido; es λόγος, una condición respectiva cuyo fundamento es la "relación", la "comunicación". Por ello es que Nietzsche dejará de ver a la filosofía como un ejercicio en solitario y de seria erudición aseguradora, proponiendo en su lugar la más plena alegría de la cópula, de la seducción amorosa que arrebatada y es también, un juego inocente; danza o tensión armónica de opuestos; giro en espiral en torno al fuego, a lo incandescente, a la desgarradora co-pertenencia del "No".

Coherente también con Parménides, a esos "inocentes" o niños, se les habría nombrado κοῦρος: la plenitud originaria del Ser en su darse y como lo efectivamente vinculante, de lo cual recibe su esencia [respectivamente] lo mortal. El κοῦρος refiere señala el "entre" propiamente dicho y *lo efectivamente erótico* [fenomenológico] pero sin referencia alguna a la edad sexual. Antes bien, se trata de la intensividad de la condición vital, tendiente no al acrecentamiento asegurador de un poder, sino al pleno dominio de una ley que es relación de vida y el pleno dominio de un juego que es, la creación incesante de lazos, todos ellos fundados en la riqueza esencial del Límite.

Así entonces, en la más cercana lejanía con lo inicial —esto es, en la más aguda tensión—, el λόγος resulta propiamente "poesía"; la más inocente y terrible de las faenas que nos habla de aquellos definitivamente poseídos; de aquellos pocos, los "sin-Dios" pero abismalmente unidos a lo Sagrado. Al decir de Heidegger: *sólo aquellos que más atrevidos que el fondo, se atreven ahí donde todo fondo desaparece*: ante el abismo. En todo rigor, esos inocentes-poetas o κοῦρος, resultan ἱεροφάντης [φαίνω]: los portadores o mejor dicho, los guardianes del fuego [Misterio]; un amor que con-memora a la Vida entera como una ἡ φαντασία<sup>85</sup>. Este poeta-niño y amante [κοῦρος] es, propiamente, un acontecer que resguarda a la unidad fundamental del surgir y con ella, al verdadero "hogar".

En todo rigor, se trata del ente más futuro, anticipado y anticipador; un ente "trans-" o meta-presente, meta-humano, trans-mundano; un ente radicalmente meta-físico, pues su respectiva diferencia o impulso, tenderá a afirmarlo siempre "más allá" de sí y en torno a lo absolutamente Otro. En conclusión, se trata de un *Über [-mensch] cuyo habitar reside más allá de toda apariencia, de toda presencia, de lo presente y en torno a lo propiamente común [No]. Por ello es que su indigencia bien puede resultar una burla para el mundo, pero trae consigo la posibilidad de una mirada esencial.*

---

<sup>85</sup> Sustantivo verbal de φαντάζομαι y que posee el sentido de φαίνομαι, aparecer o apariencia.



Al final este poeta-niño y amante, muestra al filósofo como *un chamán, un hechicero, un poseído* creador de las más hermosas máscaras vitales, con las que viste temporalmente su condición de nada, de nadie. Se trata de la más fundamental experiencia religiosa [coligante] y como una experiencia fundamental de "sentido"; un "sentido de la tierra", un "poseído" antes que un emperador celestial. Así, este poeta-niño-filósofo o κοῦρος, no dispone, sino que obedece y es, en esencia, una voluntad de escucha. En algún momento entre la primavera y el verano de 1874, Nietzsche lo escribiría con las siguientes palabras:

**34 [24]** "Todo momento de la vida quiere decirnos algo, pero no queremos oír; nos tememos, cuando estamos solos y callados, que algo se nos susurre al oído, y así odiamos el silencio y nos aturdimos con compañías. El hombre evita el sufrimiento con todos los medios, pero aún más el sentido del sufrimiento sufrido, y trata de olvidar con metas siempre nuevas lo que hay detrás".

Coherentes a con la inversión del platonismo, se trata de Dionysos como Eros en grado sumo; un amor a lo profundo pero que no es inferior, ni mucho menos un infra-mundo. Tampoco un "acrecentamiento" cuantitativo o re-productor, sino intensivo y creador; un mundo no completo ni pleno, sino en falta; una sombra, el Hades mismo, pero jamás una apariencia debilitada sino esencial, vital y que despide un constante murmullo: "así fue y así será". Se trata incluso de *Ha-Satán* o la eterna manifestación siempre violenta y negativa de lo pleno, tal y como puede seguirse desde el Génesis o incluso, en el libro de Job.

### **3. Resolución del arte y sentido trágico.**

La muerte de Dios nos habla de una consumación destinal de lo Sagrado, pero que en sí mismo perdura como fuerza o excedencia erótica y generadora de cosmos. Para la época actual, sin embargo, esto último deviene lo más alarmante. Al decir de Nietzsche: *dos mil años de historia y ni un sólo nuevo Dios*. Y no podría ser de otra manera, pues aquello que se ha perdido es lo erótico-divino-destinal; el sentido de una falta y con ello, el "centro".

Desde el ente que somos, falta la comunidad, falta la comunicación, falta el sentido; en una palabra, falta la efectiva cópula y con ella, el "hogar" [ἡ ἑστία], la totalidad propiamente dicha. Y es que sin com-unidad, tampoco hay un hogar ni una efectiva naturaleza. Sin nada fundamentalmente Sagrado, tampoco hay nada divino.

Frente a "lo otro", falta el decisivo "Tu eres", lo que hace que el ente pierda la dignidad, dejando de ser lo destinalmente unido a mi y fundamentalmente "lo mismo", para devenir un mero recurso; un conjunto de causas mecánicas y frías, inertes y en cuyo des-medido consumo, la inefable consumación se precipita de la manera más terrible. Así entonces y carentes del "hogar" [λόγος], se adolece de la luz y del calor del fuego.

Nuestra *respectiva errancia* se presenta más vacía que nunca. No queda ya nada, no hay arriba ni abajo, no se re-conoce ni se resguarda nada. A partir de esta pérdida, decae la experiencia misma del pensar<sup>86</sup> y como la primordial experiencia religiosa fundada en la auténtica comunicación.

Nietzsche, por lo tanto, habría impuesto mucho más que una simple transvaloración; habría afirmado *el espacio-tiempo diferencial del instante, donde lo radicalmente singular, individual, único, acontece como una totalidad indivisa y un sacrificio purificador; un pro-yecto posibilitador de nuevos comienzos.*

Aquella sentencia de Sils-María, *el individuo como experimento*, habría de tener en cuenta esta visión de lo individual como el acontecer diferente y diferencial de lo mismo y fundamentalmente erótico; la eternidad de una acción tanto disyuntiva como copulativa; un im-pulso propiamente metafísico y el arte "en sí". Para el mortal se trata de su Límite, pero como "fuego siempre vivo", lo que permite aseverar: ὡυτὸς δὲ Αἰδῆς καὶ Διόνυσος [D.-K., B10] o la mayor excedencia que, al tiempo que otorga la "medida", asimismo la sobre-pasa. De este modo, la circularidad como relación de contrarios, señala el "lugar" propio, lo "común", el "hogar" [ἡ ἔστιά], al tiempo que lo más in-habitual y no cotidiano, no mundano.

Propiamente se trata del sitio donde el pensador establece su respectiva orientación o su morada [ἔθος] y que habría de significar una disposición fundamental en términos de sentido del Ser y como un padecer que es disposición a la excedencia de lo pleno: Eros, un padecer pero que también es seducción; un dolor pero que también es risa. Tal y como lo descubre Dionysos, se trata de lo trágico pero también de lo cómico, de lo absurdo y ridículo de cualquier pretensión aseguradora; la ironía implícita en todo conocimiento; el poder "ver" a los delirios de grandeza ser despedidos por el suelo y al mismo tiempo, caer como semillas.

---

<sup>86</sup> Por ende, para Platón, la vida humana no puede sino orientarse eróticamente y como parte de ello, dar lugar a un relato verosímil, lo que sin embargo, muestra a los "muchos" distantes de ser una efectiva comunidad —tal como sucede con Sócrates, donde el mundo condena a muerte al mejor de sus hombres—. Platón aún puede "ver" en Eros, aquel principio sin el cuál, la matemática y la geometría habrían de ser meras formas rígidas, aisladas e incommunicables. La filosofía por lo tanto, traduce una senda purificadora; un "modo de ver", de "vivir" radicalmente erótico y que purifica en tanto resguarda la fundamental comunicación, lo que insta a dar "a luz", a alumbrar "sentido" y en todo caso, a renovar una comunidad dentro de la búsqueda incesante de sus límites.

Lo erótico permite apreciar en la muerte una donación; es nacimiento y comienzo. La risa y el llanto, confirman a Dionysos como esa unidad que es *amor fati* o Eros en grado sumo. Siguiendo palabras de Nietzsche: *la sabiduría dionisiaca*, "placer en la destrucción de lo más noble y en ver cómo paso a paso se va corrompiendo; como placer por lo que viene, por lo futuro que triunfa sobre lo existente. Dionisiaco: *identificación temporal con el principio de la vida*<sup>87</sup>. Ello hace de la filosofía una fundamental relación y un *modo de ver trágico*, pero que también es "ligero"; una danza [ἔρωτητέον] en torno al fuego y una celebración; una efectiva conmemoración de lo inicial: el discurrir por el hilo de la verdad donde se unen los comienzos y todo inexorablemente se precipita hacia lo profundo.

Ya en este punto, el arte como impulso erótico y "trans-mundano", impone una resolución que no deviene en afirmación de los lazos presentes, sino que los aprecia con dolor y alegría, como un ensueño enigmático; un inexorable tránsito a la consumación. Por ende y sólo mediante el olvido, el arte alcanza su propia esencia.

El artista se presenta como un "enamorado" de "nada", de nadie; un "habitar" respectivamente en todo y en ningún lugar. El artista hace patente en la radical indigencia de lo vivo, la más cercana lejanía con la suprema excedencia. Quien así surge, tiende por necesidad a distanciarse de sus "lazos", pero sólo para re-encontrarlos una y otra vez, siempre nuevos, diferentes, en un insaciable e inocente juego de futuro. No se trata de un olvido cualquiera, sino de la radical afirmación del Límite, desde el cual, el filósofo, ese Dionysos, se muestra como poeta; un poseído tan inocente como culpable; un niño que juega con mundos y un "sujeto" carente de utilidad, pero que trae consigo lo libre y liberador.

La única finalidad o τέλος<sup>88</sup>, no le pertenece, sino que es una decisión que destinalmente escindida. En lo que ahora no es más que la apertura de otro interrogatorio, resulta significativo el pensamiento de Suarez, quien en su momento y frente a una metafísica devenida en mero nominalismo, se remontará a discutir la base de principio propuesta por Aristóteles; esto es, el principio de no contradicción y del cual advierte que *no dice nada de la realidad sino lo que no es*. Se trata, como él afirma, de un principio que aplica a nivel lógico pero no así, a un nivel ontológico.

---

<sup>87</sup> Nietzsche, Friedrich., *La Voluntad de Poder*, Traducción de Aníbal Froufe, Editorial EDAF, Madrid, 1998, p. 238

<sup>88</sup> La palabra, a lo largo de diferentes contextos, puede significar el cumplimiento, la consumación y llega a adquirir un sentido concreto de "decisión" como supremo poder o destino: Ζεύς . . οἶδε, ὀπποτέρῳ θανάτιο τ. πεπρωμένον ἐστί // 3.309; μήτηρ . . μέ φησι διχθαδίας Κήρας φερέμεν θανάτιο τέλος δέ (οἱ τέλοσδε) // 9.411, cf. 13.602; ἐξέφυγον θανάτου τ. Archil.6.3; τ. θανάτου ἀλεινῶν Od.5.326; τ. θανάτιο κάλυπεν Il.5.553; οὐδέ κέ μ' ὤκα τ. θανάτιο κιχίη 9.416, cf. 11.451; ἡμετέρου θανάτιο κακὸν τ., οἶον ἐτύχθη Od.24.124

Para Suárez, el ente en cuanto tal se manifiesta *siendo lo que es propiamente*; esto es, sin propiedades positivas distintas de él y que, sin estar fuera de la esencia de ente alguno [individual], tampoco se reduce a ellos [multiplicidad]<sup>89</sup>. El ente es la entidad por antonomasia, evidente de suyo, necesario, indemostrable y que, para hablar del cual, es menester remitirse al verbo "ser". En pleno sentido, el ente es real [verdadero] y al mismo tiempo, hay una "trascendencia" que Suárez establece vía sus tres trascendentales intercambiables con la idea del ente: Unidad, Verdad, Bien.

Respecto a su "realidad", el ente en cuanto que ente presenta ciertas cualidades o atributos que son los que se predicán de él y que aportan formal más no esencialmente, la negación y la denominación. Tomada de las cosas en sí mismas, la negación —determinación como algo extrínseco— y la otredad [relación] habrían de constituir atributos que sin modificar la naturaleza del ente en cuanto que ente, señala Suárez, se añaden de manera "extrínseca".

Interpretado a partir de lo que hemos analizado, la validez lógica según el tipo de predicación, esto es, la formalización lógica de los entes, en tanto no propia del ente en cuanto tal, habría de corresponder a su manifestación; a su darse, a su mostrarse, a su aparecer y que, a la manera de Parménides, *habrá de remitir por diferentes vías a la misma plenitud que permanece [en sí misma] siendo lo que es*. Aquello que el ente impone en cuanto que ente, por lo tanto, es la referencia y primordialmente, una referencia suprema o al Ser mismo, lo que confirma al ente como su respectiva manifestación. La plenitud, no recaerá, estrictamente hablando, en el ente, *sino en el ser en cuanto que Ser*.

La "otredad" fenomenológica, siendo lo "respectivamente uno" [ente], manifiesta siempre en estos términos a lo ontológicamente singular, único [Uno] y que, en cuanto aparente [presente], "es" una y cada vez, el venir a la presencia [-ente] o constante presenciarse de lo lo mismo, de lo pleno, pero que no es un fundamento firme, sino abismal unidad ontológica. Fenomenológicamente, una respectividad [negación-relación] que afirma de la más diversa manera a la "unidad" propiamente dicha. El "no-ser" relativo de lo real, por lo tanto, es la apariencia de la plenitud y positividad absolutas de lo que permanece siempre en sí mismo; íntegramente dado cada vez, al tiempo que reguardado en ese "darse" y como aquello que respectivamente "no es". Tal como se ha visto, la negación se confirma no adherente o propia del ser en cuanto que Ser, sino "extrínseca", de carácter general o fenomenológica.

---

<sup>89</sup> Vid. Suárez, Francisco. *De las Propiedades del Ente en General y sus Principios*, Aguilar, Buenos Aires, 1955, pp. 31-65.

Desde la singularidad de lo “otro” o fenomenológicamente, la unidad ontológica —lo absolutamente singular en tanto que “Uno”— se presenta negativamente como Límite y lo absolutamente “Otro”; no un “algo” respectivamente difer-ente, sino la Diferencia en cuanto tal. La negación, la carencia e indigencia, indican por lo tanto, la falta de agotamiento de lo pleno y que sin “estar fuera de la esencia de ente alguno [οὐσία] tampoco se reduce a ellos.



**Afrodita y Pan. Autor: Anónimo [150 a. C]. Museo Nacional de Atenas, Grecia.** La diosa amenaza a Pan con una sandalia, mientras que Eros juega con sus cuernos, empero alzándose literalmente entre ambos y conjugando así, inocentemente, un enlace al tiempo que una separación.

La negación señala a la “unidad ontológica”; es el lugar propiamente metafísico [No] del *ser en cuanto que Ser* y que antes que lógico o no contradictorio a la manera de Aristóteles, habrá de resultar, en rigor, lo fundamentalmente erótico y contradictorio; en este sentido, fenomenológico. La riqueza esencial [οὐσία] así fundada, acontece como un darse siempre diferente de la absoluta singularidad y unicidad de lo pleno. En otras palabras, cada ente, siendo respectivamente “uno” y único, manifiesta una falta; su esencia lo señala, negativamente, como una totalidad “no total” y así entonces, como un siempre respectivo impulso a la excedencia; esto es, para Suarez, como un *impulso de trascendencia*.

La negación, la nada, indican una "relación de ser" [λόγος] o condición respectiva [no-ser relativo] que Platón habría expresado excepcionalmente como el hijo de Poros y de Penia; esto es, Eros, el espacio intensivo del "entre" como "relación" con la plenitud y eternidad a la base del tiempo [No]. Tal y como se ha visto, ello implica una *inversión* [de la visión] y de este modo, una re-solución, donde la respectividad impone la posibilidad de un "ver" aquello que fundamentalmente —en sí mismo—, no-está ante los ojos.

En palabras de Heidegger, se trata de un atender a "lo noedor"<sup>90</sup>. *Hada Nadie* a la manera de Leirís o bien, aquello que simplemente los hombres llaman *Nada y que resulta, un tener so-portar* respectivamente la plenitud. El ente como dicha condición, remite al carácter circular de una tensión en cuyo centro y como su punto más elevado, se alza la singularidad absoluta de lo pleno, de lo Uno efectivamente tal; una excedencia [Ser] que adviene en la extrema violencia de un Límite siempre manifiesto inicialmente como la negación que es, de los extremos, de lo difer-ente y "limitado" [πέρας]; de los contrarios propiamente dichos. Eros permite distinguir a dicha excedencia de lo pleno en el impulso eternamente inicial [ἀρχή] de la "negación" como fuerza divina vital o fuerza cósmica generadora.

---

<sup>90</sup> Para Heidegger, *la seña de la acometida y la ausencia*, permite vislumbrar a lo "noedor" en el ser [Das Nichthafte im Seyn]. Se trata del contra-impulso del Er-ignis que funda otredad: "Porque el no pertenece a la esencia del ser [Seyn] y el ser [Seyn] pertenece al no; es decir, lo propiamente nulo es lo *noedor* y de ninguna manera la mera "nada", así como es sólo representado a través de la negación representativa de algo, por razón de la cual se dice entonces: la nada no 'es'. Pero el no ser [Seyn] se esencia y el ser [Seyn] se esencia, el no ser se esencia en la inesencia, el ser [Seyn] se esencia como noedor". Vid. Heidegger, Martín, *Aportes a la Filosofía*.146, p.219. Asimismo y en su confrontación con Hegel, Heidegger asume a la negatividad como la "determinación fundamental" que caracteriza a la filosofía hegeliana en su conjunto empero cuestionará, precisamente, su sentido, por lo que emprende una distinción entre la 'negatividad' [lo noedor] y el "no" [la noedad] siendo el primero, el dividir como esencia de la esencia absoluta. Lo negativo es el "faltar", la "energía" del pensar absoluto y también, el "absoluto desgarró" en el que se conserva el espíritu absoluto. La "negatividad", por consiguiente, es también, sobre-asunción [*Aufhebung*]; impulso que, desde Heidegger, resulta el estremecimiento absoluto. (Vid. Heidegger, Martín., *Hegel*, p. 63). Por su parte, lo negativo, el "no", refiere en Heidegger a la conciencia; el dividir correspondiente al diferenciar del entendimiento. Así entonces, ambos se relacionan con el pensar y como evidencia de la relación "entre" hombre y ser (*Ibíd*, p. 87). Finalmente y partiendo del enunciado de la *Ciencia de la Lógica*: "Ser y nada es lo mismo". Ello significa, la reunión de ser y nada en general. Justamente y para Hegel, el "ser" [Seyn] no es sólo un grado determinado, primero, de lo que en el futuro ha de pensarse por ser [Seyn], sino que este primero es como in-determinado, in-mediato; precisamente, la pura negatividad de la objetividad y del pensar (entidad y pensar). Vid. *Aportes a la Filosofía*, 145 , p.219. Antes que sólo aparente en el sentido de esa tradición que ve considera al círculo infinito reposando sobre sí, la inquietud del movimiento, piensa Heidegger, manifiesta el vórtice —como aquí se ha visto a partir de la espiral. Así entonces, lo propiamente abismal y el vértigo de la Kehre. Antes que el sitio o lugar en cuya estabilidad el ente recibe *hospitalidad y custodia*, el ser para Heidegger, señala el impulso fundamental del [No-] lugar como esa in-quietud e in-estabilidad que le son propias. La diferencia ontológica viene a ser entonces, una expresión del Límite como esa "finitud" radical del ente; patente en el no estar en casa como en posesión plena de sí [de su ser]. El ente es sólo un estremecimiento del Ser [*eine Erzitterung des Seyns*] y ser mismo, un estremecimiento.

Desde Dionysos, dicha fuerza hace patente al orden [κόσμος], al mundo [múltiple], como lo fundamentalmente limitado [πέρας] e indeterminado. Una condición necesariamente transitiva, transitoria, trans-valorativa y traes-mundana y donde lo propiamente común dispone, dispone de continuo la ruptura.

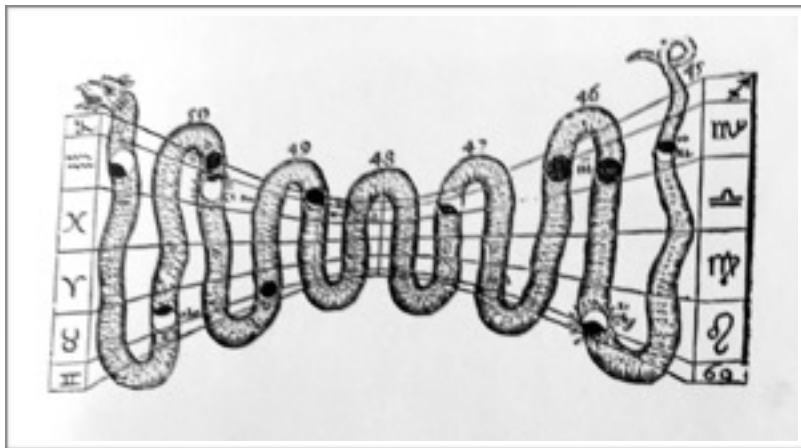
En su acontecer, el Ser es lo erótico y que hace del ente en su totalidad un “sujeto”, lo limitado y eminentemente, un “reflejo” diferencial de lo “Uno”, pero no como Platón lo habría pensado —a la manera de una realidad sustancial [εἶδος] manifiesta en τό εἶδωλον y que alude en concreto a las imágenes debilitadas y fantasmales que pueblan el Hades [βροτῶν εἶδωλα καμόντων, *Od.*11.476, etc]<sup>91</sup>—, sino como el darse mismo de lo pleno y que por tal motivo se afirma, no en la re-producción sistemática de un fondo, sino en la creación incesante y que por “necesidad”, acarrea la ruina a todo aparente fondo.

El Ser es ese Fin central en términos de finitud radical, pero que lo mismo indica un inefable comienzo. Así de hecho es posible entreverlo a partir de una denominación proveniente de la ciencia y que comporta una referencia a las manos [τα χέρια] y con ellas, al más cotidiano “hacer”: quiralidad. Las manos son las mismas, al tiempo que fundamentalmente distintas y contrarias, y su acción recíproca señala a una unidad profunda, orgánica y más fundamental; un centro intensivo de silencio.

---

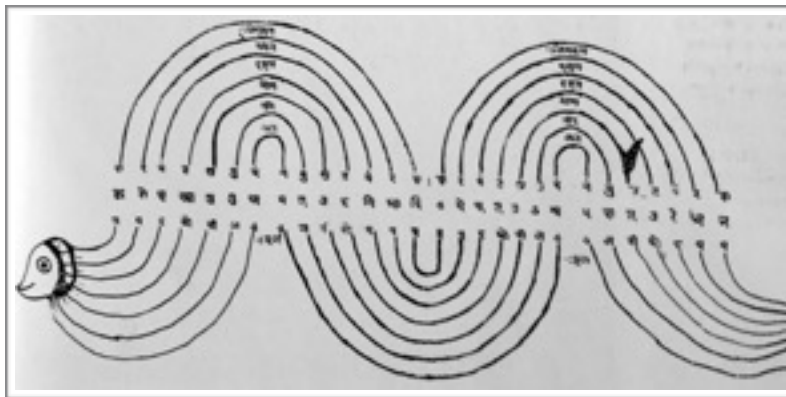
<sup>91</sup> Como se aprecia desde la cita anterior, hay un vínculo entre ὁ θυμός (pasión, alma) y ψυχή (vida) Etimológicamente θυμός se relaciona con el latín «fumus» o «humo» y el griego θύω (sacrificar) —tal como distingue Jaeger. Por su parte, ψυχή quiere decir «aliento», y pertenece a la misma familia que ψύχω (alentar) y ψυχρός (frío) (Jaeger, Werner, *Ibid.*, pp. 85-86). Por su parte, Jan Bremmer distingue con precisión los distintos términos equivalentes al “alma” en Homero y que, aunado a los anteriores se encuentran también νόος y μένος. Estas distinciones resultan significativas aún en época posterior; de ahí que Aristóteles en la *Metafísica* y en *Analíticos Posteriores* (100b5 & *Meta*, 1070a25), si bien termina por admitir que la ψυχή puede sobrevivir a la muerte de un hombre, no sería en su totalidad sino el νοῦς. En *Acerca del Alma* (413b25) Aristóteles considera que éste sería un género diferente de ψυχή que puede darse de manera separada y ser propiamente lo eterno de lo perecedero. Para la tradición, cuando la ψυχή abandona el cuerpo para siempre desde los miembros (II. XVI. 856; XXII.362) o ya sea a través de la boca (II. IX. 409), del pecho (II. XVI. 505) o de una herida en un costado (II. XIV. 518) se produce la muerte. En todo caso, la ψυχή nunca representa la individualidad de una persona en sueños o en formas de inconsciencia (Vid. Bremmer, Jan, N. *El concepto del alma en la antigua Grecia*. Trad. Menchu Gutiérrez, Ediciones Siruela, Madrid, 2002, pp. 26 y ss.). La ψυχή en cualquier caso termina absorbiendo el sentido de θυμός como alma y espíritu, mientras que éste habría quedado confinado al sentido especial de «bravura». Para Jaeger: "ello aparece en las creencias religiosas de los órficos y pitagóricos del siglo VI como un supuesto de su doctrina de la llamada transmigración de las almas. Es imposible no ver en esta doctrina una de las causas más importantes de la difusión del sentido no homérico de la palabra ψυχή y de su final triunfo. No obstante, la concepción griega no homérica y pre-homérica de la ψυχή como alma-aliento, poseía en sí misma una tendencia nativa a ensanchar su sentido hasta incluir algo semejante a nuestra actual idea del alma. La idea de un alma independiente del cuerpo y peregrinando sin cesar a través de variadas existencias era absolutamente imposible mientras prevaleciese la distinción homérica entre un alma-vida (ψυχή) que deja el cuerpo en la muerte pero que ni piensa ni siente, y un alma (θυμός) vinculada a los órganos y procesos corporales (corazón, diafragma o algún otro órgano corporal envuelto en las reacciones afectivas o volitivas) (Werner, Jaeger., *ibid.*, p. 87).

Si bien se trata de un siempre respectivo "hacer" y donde hay un acto que se destaca a partir de la relación que establecen y que trasciende a toda "manufactura". Esta palabra [quiralidad] refiere entonces, tentativamente, un principio en que la referencia intramundana de lo "a la mano", pone de manifiesto una condición erótica y con ella, algo que "queda fuera" pero que en sí mismo establece la base de una totalidad; la base de la "comunidad" misma del ente y su carácter, antes que re-productor, fundamentalmente poético [creador].



A. Kircher, *Ars magna lucis*, Amsterdam, 1671. Ciclo de eclipses lunares y solares, donde se ilustra la idea mítica del dragón que devora los astros. La imagen refleja el flujo de nacimiento y muerte común a las mitologías del eterno retorno.

Rasthan, manuscrito s. XIX. Ilustración de siete estratos del universo y su flujo como eterno retorno



En última instancia, se trata de una necesidad de inefable y como un mismo acto que es, decisión liberadora; decisión de lo eminentemente libre que escinde apropiadoramente de manera destinal e histórica. De este modo, el Ser señala a lo fundamentalmente Sagrado y que acaece como fuerza divina vital; un impulso dual pero eminentemente un mismo arte y una misma acción fundamentalmente meta-física.

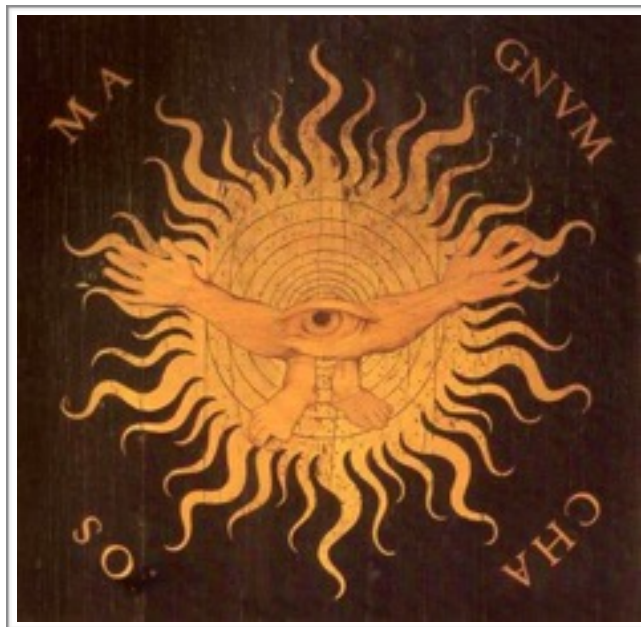


Aquello a lo que nos remiten Eros y Dionysos, Platón y Nietzsche, Heidegger y Nietzsche, Parménides y Heráclito, es a una misma condición; un siempre respectivo habitar que conduce necesariamente, al núcleo de la circularidad-horizontal [λόγος] de los contrarios; a la Diferencia, al Ser mismo como alteridad.

Cada cosa, *todo*, señala un único sentido: ὁδός ἄνω κάτω μία ὤπιή [Heraclito, D. K.- Fr. 60]. Se trata del mismo camino por el que *Ella, la señora del Laberinto*, cruzó inicialmente y que hasta hoy, ha llevado a ella desde siempre: ***Perséfone, la inclemente reina de los muertos y una niña que juega con flores; las mismas que surgidas del oscuro inframundo, coronan el carro de Dionysos.***

## APÉNDICE

### CAOS



### VISLUMBRES EN UN TIEMPO OSCURO



Por un inmortal poder, todas las cosas lejanas o cercanas,  
están ocultamente ligadas entre sí, de modo que no puedes  
arrancar una flor sin perturbar las estrellas.

-Francis Thompson-

El Misterio, lo Sagrado, el Ser, no es un mero *nihil*, sino lo no-asegurable, lo no determinable; una falta esencial que niega el problema del sentido a la manera de algo que admita una solución. Por lo tanto y antes que un problema, se trata de un enigma y una necesidad que eróticamente conduce, por diferentes vías, a un mismo centro: a lo eterno-inicial. Semejante “falta” sin embargo y no obstante ser la condición inherente a todo preguntar, tácitamente queda fuera del pensamiento moderno de la técnica.

Así entonces y frente a la directriz vertical de dicho mundo, se ha buscado una confrontación [horizontal] con todo aquello que éste considera “rebasado”, primitivo, evidenciándose de este modo su respectiva “falta”. En la antigüedad, la misma recae en un sentido que otorga prioridad a la “relación”; esto es, hay una búsqueda incansable de “ley” y que es, en esencia, una afirmación de la indigencia común en términos de amor a la sabiduría.

Para nuestro mundo, en cambio, la búsqueda se cierra en torno al conocimiento y en detrimento de la sabiduría. La consecuente pérdida es de “relación”, de razón, de justicia como ley y propiamente, de la verdad en sí misma. Esto último precipita de la forma más terrible, la no obstante ineludible ruina. Por consiguiente y antes que concluir con una investigación, ésta da lugar a otro tipo de interrogantes. Ahora se hace menester evidenciar, al menos en lo general y desde el propio lenguaje de la ciencia, el modo en que ese fondo [la falta] se presenta “ante los ojos” y con ello, la forma que adquiere la condición misma del ente; esa que en algún momento fuera reconocida como un insaciable anhelo de realidad o mundo “con sentido”. Lo anterior será posible, a partir de algunos de los ámbitos más significativos del conocimiento. En la física, por ejemplo, no es difícil percatarse como aun la teoría de la relatividad, esa gran reforma de la ciencia, comporta lo más *irracional*. Hay una certeza inherente a su conocimiento y que conlleva el principio de su propia negación. Esta gran reforma de la física, si bien acomete contra el marco de comprensibilidad de sus predecesores<sup>1</sup>, al mismo tiempo, deja algo in-cuestionado.

---

<sup>1</sup> Como lo señala el mismo Einstein: “el significado de los datos temporales era absoluto, es decir, independiente del estado de movimiento del cuerpo de referencia” y el espacio, de hecho, compartía la misma propiedad. *Vid.*, Einstein, Albert. *El significado de la relatividad*, p. 22.

En principio y para Newton, el espacio absoluto, por su propia naturaleza, *permanece siempre inmutable e igual a sí mismo, sin referencia a nada externo*. Sin embargo, uno de los requisitos fundamentales de la teoría de la relatividad, recae en que la descripción habrá de ser consistente con los medios disponibles por un observador desde su sistema de referencia. Según el principio de relatividad en sentido restringido, un cuerpo en movimiento no cumple ninguna trayectoria propiamente dicha sino distintas trayectorias con relación a un sistema de referencia determinado<sup>2</sup>. Según Einstein, la determinación de dicho movimiento estaría sujeta a la acción de un tiempo particular para cada punto de su trayectoria relativa y sin embargo, como sucede con la propagación de las señales, habría un límite que no puede rebasarse:

---

<sup>2</sup> Antes de Einstein los físicos sostenían la generalizada creencia de que existían marcos de referencia privilegiados, cosas tales como un espacio y un tiempo absolutos. El postulado fundamental de la teoría de la relatividad, consiste en que las leyes de la ciencia deberían ser las mismas para cualquier marco de referencia, es decir, para cualquier observador en movimiento libre, independientemente de cual fuera su ubicación, velocidad o aceleración. Si bien lo anterior era bien sabido por Newton, la diferencia radica en que para la física relativista el tiempo y el espacio pierden su noción abstracta absoluta. Para la física clásica si un impulso de luz es enviado de un lugar a otro, observadores diferentes estarían de acuerdo en el tiempo que duró el viaje, pero no siempre estarían de acuerdo en la distancia recorrida por la luz. Incluyendo la teoría de Maxwell y la velocidad de la luz, Einstein dedujo que cada observador debe tener su propia medida del tiempo, que es la que registraría un reloj que se mueve junto a él, y relojes idénticos moviéndose con observadores diferentes no tendrían por qué coincidir. Bajo diversos procedimientos, observadores en movimiento relativo entre sí asignarán tiempos y posiciones diferentes a un mismo suceso. En lo que se refiere al concepto de espacio, Einstein coincide con Poincaré para quien de todos los cambios que podemos percibir en un cuerpo rígido, los más simples son aquellos que pueden invertirse mediante un movimiento arbitrario del cuerpo. Dichos cambios se llaman, según Poincaré, cambios de posición. Mediante simples cambios de posición podemos hacer que dos cuerpos se hallen en contacto entre sí. De tal forma: “Dado un cuerpo ‘A’ podemos formar nuevos cuerpos haciendo que los cuerpos ‘B’, ‘C’, ... se pongan en contacto con ‘A’. Decimos entonces que continuamos el cuerpo ‘A’ y podemos continuar dicho cuerpo ‘A’ hasta que llegue a estar en contacto con otro cuerpo cualquiera, ‘X’. Podemos llamar ‘espacio del cuerpo A’ al conjunto de todas las continuaciones de dicho cuerpo. Ahora bien, es evidente que todos los cuerpos se hallan en el ‘espacio de un cuerpo A’ (elegido arbitrariamente). En este sentido no podemos hablar de espacio en abstracto sino de ‘espacio perteneciente a un cuerpo A’” (Vid. Einstein, A., “El significado de la relatividad”, pp. 53 y 54). Siendo el espacio también una dimensión relativa, Einstein afirma que ninguna medida de cualquier observador particular es más correcta que la de cualquier otro observador, sino que todas son equivalentes y además están relacionadas entre sí. Por ejemplo, cuando se dice que dos chispas eléctricas A y B son simultáneas con respecto a un sistema de referencia, esto significa que los rayos de luz que parten de A y B, donde ha tenido lugar el suceso de las chispas, convergen en el punto medio del trayecto A-B de dicho sistema de referencia. Empero dichos sucesos A y B también corresponden a posiciones A y B en otro sistema de referencia. Siendo M’ el punto medio del trayecto A-B del segundo sistema de referencia, en el momento en que caen las chispas y teniendo en cuenta que dicho sistema de referencia presenta un estado de movimiento que marcha en dirección del punto B, por consiguiente, el observador dispuesto sobre dicho sistema literalmente “corre al encuentro” de B en tanto se aleja de A y verá antes el rayo de luz procedente de B que aquel que procede de A. Ahora bien, si las leyes de la ciencia son efectivamente las mismas para cualquier observador, entonces para el caso de la velocidad de la luz, todos los observadores deberían medir la misma velocidad sin importar la rapidez con que se estuvieran moviendo. Vid., Hawking, Stephen., *Historia del tiempo*, pp. 33-57; Einstein, Albert., *El significado de la relatividad*, pp. 3-48; Sagan, Carl., *El cerebro de Broca*, pp. 37-53.

“...‘c’ la velocidad de la luz en el vacío, es la velocidad límite para la propagación de señales cualquiera que sea su naturaleza (ondas electromagnéticas, sonoras o químicas), jugando, por lo tanto, un papel fundamental: limita la región del espacio que puede tener influencia sobre el punto donde está situado el observador”<sup>3</sup>.

La universalidad de la constante “c” se funda en su aplicación ajena a la escala de los objetos, por lo que la relatividad llevará al cabo la síntesis entre la dinámica y el campo electromagnético responsable de la propagación de la luz, estableciendo una distinción entre bajas y altas velocidades. A partir de lo anterior es posible hacer una clara distinción en el comportamiento de los objetos físicos, teniendo en cuenta si su velocidad se acerca o se aleja de la velocidad de luz<sup>4</sup>.

Para la física de la época, el átomo ya no podría ser considerado como un diminuto sistema planetario<sup>5</sup>, pues los electrones pertenecen a escala distinta que los planetas y demás objetos macroscópicos, pesados y lentos, incluidos nosotros mismos. Por lo anterior, las constantes universales no sólo destruían la homogeneidad del universo clásico<sup>6</sup> sino que además, conducirían a una nueva concepción de la objetividad: la velocidad de la luz no se toma como una velocidad posible para un objeto, sino como la velocidad máxima de propagación de una señal<sup>7</sup>. Esto último significa que ningún ser sometido a las leyes de la física puede transmitir señales a una velocidad mayor que la de la luz en el vacío.

---

<sup>3</sup> Vid., Prigogine, Ilya & Stengers I. *op.cit.*, p. 209.

<sup>4</sup> Vid., *Ibíd.*

<sup>5</sup> Hacia 1909 el electrón era la única partícula atómica conocida y el debate de los físicos giraba en torno de las diversas disposiciones posibles para los electrones dentro del átomo. Tales disposiciones, como se afirma en el trabajo de Barbara Lovett Cline, “tendrían que explicar el hecho de que la materia, en términos generales, fuera eléctricamente neutra, y de esta manera, para contrarrestar el electrón negativamente cargado, el átomo debía contener electricidad positiva en alguna forma”. A principios de 1911 las investigaciones de Rutherford, merced a los experimentos encargados al estudiante Ernst Marsden y donde se evidenciaba la dispersión de partículas “alfa” con las que se había bombardeado un banco de átomos, concluyeron en el descubrimiento de lo que se denominó “el meollo cargado del átomo” o “núcleo”. El conocimiento sobre esta porción, unas diez mil veces menor que el átomo pero donde residiría toda la masa del mismo, daría lugar a un modelo atómico semejante a un sistema planetario donde el electrón-partícula, atraído por la electricidad positiva del núcleo, habría de moverse alrededor de éste del mismo modo que un planeta lo hace alrededor del sol (dado que tanto la gravedad como la electricidad disminuyen de intensidad con el cuadrado de la distancia). Vid. Lovett Cline, Barbara., *Op. Cit.*, pp. 13 y ss.

<sup>6</sup> Ello al introducir escalas físicas según las cuales diferentes comportamientos son cualitativamente distintos. Vid. Prigogine & Stengers. *Ibíd.*, p. 210 y ss.

<sup>7</sup> Hasta este punto, la noción de señal no había desempeñado, como lo advierte David Bohm, papel alguno en el orden descriptivo general subyacente en la física. Vid. Bohm, David. *La Totalidad y el Orden Implicado*, p. 178

De ahí la notable conclusión a la que llegó Einstein: no hay una simultaneidad absoluta, sino que ésta sólo puede ser definida a partir de un determinado sistema de referencia<sup>8</sup>. Por consiguiente, no es posible desde la relatividad obtener la definición de un cuerpo rígido extenso, puesto que ello supondría la existencia de señales más rápidas que la luz. Ni las partículas puntuales ni el cuerpo rígido pueden ser considerados como conceptos primarios, a la manera de Descartes y de Newton. Antes bien y como señalara David Bohm, éstos “deben ser considerados como sucesos y procesos”<sup>9</sup>.

Lo que esto último pone en evidencia es, justamente, la base de comprensibilidad inherente a la mecánica clásica. Hay una específica “certeza” que establece la dirección que sigue su preguntar y que recae en la consideración de una sustancia extensa y correlativamente, de una sustancia carente de “ataduras” o ligaduras físicas. En su lugar, la física relativista coloca al “sujeto” como un “ente físico”, atado a las condiciones y limitaciones de su sistema de referencia e identificado con el mundo que describe, lo que hace del “objeto de estudio”, la abstracción de una forma relativamente invariable y más parecida a un patrón de movimiento que a un objeto rígido y separado que exista de manera autónoma y permanente —como tradicionalmente se lo suponía vía la pretensión ontológica de objetividad.

La caída de este marco, sin embargo, mantendrá con vida una certeza aún más fundamental: que las cosas poseen un sentido y que éste, se puede extraer vía la interrogación matemática y experimental. Tal y como puede apreciarse en el modelo estándar de la física, dicha certeza sobrevive hasta la actualidad. Por ende y si bien la relatividad tuvo un decisivo impacto sobre el pensamiento tradicional, restando legitimidad a los marcos de referencia absolutos y con ello, a la definición de pautas, patrones y valoraciones tendientes a regir al conjunto del desarrollo social y humano, al mismo tiempo, por *mor* de su matriz técnico-operativa, se mantienen intacta la necesidad por alcanzar una descripción “completa” de la naturaleza. Para muchos físicos, ello hace que aún la teoría de la relatividad resulte una extensión de la física clásica.

---

<sup>8</sup> Prigogine & Stengers., *ibíd.*, p. 210

<sup>9</sup> Vid. Bohm David., *ibíd.*, pp. 178-179.

En este sentido, será la teoría cuántica la primera en ser considerada como una verdadera ruptura con el pasado de la ciencia<sup>10</sup>. En términos generales, sus resultados pusieron en evidencia la forma en que la física clásica resulta incapaz de explicar la realidad.

---

<sup>10</sup> Es necesario dilucidar primero algunos rudimentos que llevarán con el tiempo a la edificación de la moderna teoría cuántica. Desde principios del siglo XX algunos experimentadores mejoraban las técnicas para medir la radiación y se interesaban en el “espectro del cuerpo negro”, del cual, como explica Lovett Cline, los diferentes colores de un espectro y sus intensidades variables representan las energías que hay en la radiación, sin embargo en el caso del cuerpo negro, el espectro de radiación no recibe influencia de factores vinculados a la sustancia del cuerpo emisor o a las condiciones de su superficie. Tratando de describir la distribución de energías en el espectro del cuerpo negro, los científicos alcanzaron la conocida “catástrofe en el ultravioleta”, es decir, contrario a como le sucedería a cualquier otro cuerpo, que cuando se calienta emite energía electromagnética (infrarrojos primero, luz visible y a una mayor temperatura radiación ultravioleta), en la última parte del espectro se produce un descenso súbito en la cantidad de luz ultravioleta. La solución al problema la proveería en el año de 1900 el alemán Max Planck, en cuyo esfuerzo subyacía la intención de lograr descubrir un modelo cinético para los procesos irreversibles en la interacción materia-luz, lo mismo que Boltzmann había conseguido para la interacción materia-materia (a este respecto ver: Kuhn, Thomas., “La teoría del cuerpo negro y la discontinuidad cuántica 1894-1912”, Alianza Editorial). Con lo anterior Max Planck proveyó a la ciencia de una nueva constante universal, proponiendo que la radiación estaría constituida por pequeños “paquetes” a los que llamó “cuántos” (quantum, del latín que significa “que cantidad”), en función de los cuales la radiación no podría emitirse de forma continua sino “a saltos”. En otras palabras, Planck acometería contra la visión clásica de una progresión lineal en el desarrollo de la materia y la energía, entendida en términos simples como que “la naturaleza no da saltos”; de que la energía es un continuo, una gama sin interrupción. Para ello Planck trata el problema desde la perspectiva termodinámica y no desde la teoría eléctrica clásica, tratando al mismo tiempo de demostrar la naturaleza fundamental (ya no sólo estadística) de la Segunda Ley. Empero Planck toparía con el hecho de que para deducir la fórmula correcta para el “cuerpo negro” no sólo era necesario seguir un camino estadístico (esto es, la interpretación de la Ley según Boltzmann), sino al mismo tiempo, tomar como base en el hecho de que la energía no era un flujo continuo (como aparentemente se tenía demostrado desde el siglo xvii, cuando la luz es asociada con propiedades de onda claramente manifiestas en fenómenos como la difracción o la interferencia). Ahondando en lo anterior, en determinado paso para resolver el problema, Boltzmann requería que la energía se tratase como si estuviera dividida en porciones separadas (como si fuera un conjunto de moléculas, podría decirse), lo que no pasaba de ser una mera técnica de cálculo. En una etapa posterior, mediante otra técnica, las porciones eran reintegradas y se trataba de nuevo a la energía como un continuo, lo que llevaba de nueva cuenta a la “catástrofe en el ultravioleta”. Planck no reunió las porciones de energía como lo exigía el procedimiento y con ello se evitaba dicha “catástrofe”. Con lo anterior se deduce, como explica Abelardo Hernández en su trabajo de difusión científica, “Perder energía no era como descender suavemente por una rampa, sino más bien como bajar por una escalera, donde sólo podemos descender un número entero de peldaños. La energía contenida en esos cuántos era mayor cuanto mayor también fuera la frecuencia”. Por lo anterior, volviendo al “cuerpo negro”, para que “saltaran” los cuántos (o también llamados fotones) de luz ultravioleta se precisaba el doble de energía que para los cuántos de luz roja, de forma que la energía suministrada al cuerpo negro es suficiente para que emita luz roja con facilidad, pero no para emitir cuantos ultravioletas. Matemáticamente lo anterior puede expresarse diciendo que la energía de los cuantos es proporcional a su frecuencia o “ $E = hf$ ”, donde “ $h$ ” representa un número fijo o constante. La regla de Planck consignaba una igualdad entre la energía concebida como discontinua ( $E$ ) y la energía concebida como continua ( $f$ ). No obstante ello, los saltos con que cambia la radiación del “cuerpo negro” según Planck, eran lo suficientemente pequeños (correspondientes a  $6.6 \times 10^{-27}$  ergios por segundo) y en principio fueron desdeñados. Su propuesta ya insinuaba sin embargo, que el mundo físico podría no ser un mecanismo gigantesco pero predecible en última instancia. En 1905 Einstein retomaría tales consideraciones sobre los “cuantos” de Planck para la publicación de la teoría sobre el “efecto fotoeléctrico”, el cual consiste básicamente en la emisión de electrones por parte de una superficie metálica cuando la luz incide sobre ella. Cuando los fotones golpean sobre la placa metálica los electrones saltan, ahora bien, si la luz, manteniendo su mismo color se hacía más intensa, los electrones saltaban en mayor número; pero si la placa se iluminaba con luz de una frecuencia más alta, los electrones que salían despedidos lo hacían no en mayor número pero sí con mayor velocidad. El estudio de Einstein confirmaría que la luz estaría compuesta por corpúsculos, cuántos luminosos o bien, fotones; esto es, Einstein supuso que la luz podría ser ambas cosas (onda y partícula) y que estos dos aspectos estarían relacionados a través de la constante de Planck. De forma más precisa, “una onda luminosa se caracteriza por su frecuencia ‘ $\nu$ ’ y por su longitud de onda ‘ $\lambda$ ’; la constante de Planck ‘ $h$ ’, nos permite pasar de frecuencia ‘ $\nu$ ’ longitud de onda a magnitudes mecánicas como la energía ‘ $E$ ’ y el momento ‘ $p$ ’. La relación entre ‘ $\nu$ ’, ‘ $\lambda$ ’, ‘ $E$ ’, ‘ $p$ ’, es la siguiente: ‘ $E = h\nu$ ’, ‘ $p = h/\lambda$ ’; en ambas aparece ‘ $h$ ’”. Este dualismo introducido por Einstein en el caso de la radiación, en 1923 Louis de Broglie lo haría extensivo de la luz a la materia, lo que se convertiría en el punto de partida de la moderna teoría cuántica. Este proceso puede rastrearse de forma sumamente accesible en Lovett Cline, Barbara., “Los creadores de la nueva física”, pp. 73-240; en Hernández, A., “Ciencia y Conciencia”, pp. 45-63; y en Prigogine I., & Stengers I., “La nueva alianza”, pp. 213 y ss.



Para el nivel cuántico, las consideraciones estadísticas juegan un papel primordial, lo que significa que sólo las probabilidades pueden ser predichas y no los sucesos individuales. La mecánica cuántica introduce una nueva coherencia dentro de la dinámica, produciendo sustantivas modificaciones en la percepción de la continuidad en la energía y la materia, la estructura de “lo real” y la participación humana, aún presa del ensueño de una descripción determinista completa. La teoría cuántica enfrentará al conocimiento científico en su conjunto con el problema de las “variables ocultas”<sup>11</sup>, los testimonios de la irreversibilidad —irreconciliables con un universo clásico donde como se ha visto, no existe diferencia entre “t” y “-t”—, y el comportamiento estadístico, hechos todos que colocan a la ciencia frente a fuertes relaciones de incertidumbre y a la tácita imposibilidad de acceder a una descripción completa de la naturaleza.

Así por ejemplo, a nivel subatómico, toda intervención para determinar el estado actual de “lo real” ejerce una sensible perturbación en la dinámica del proceso. La consecuencia más evidente del principio de Heisenberg, Born y Jordán y que acomete en contra de la “objetividad clásica” vía el concepto de causalidad, establece una renuncia al realismo característico de la física clásica. Desde entonces para los investigadores, la constante de Planck definirá como no descomponible la interacción entre un sistema cuántico y su instrumento de medida. El fenómeno cuántico se asume como una totalidad donde se incluye una interacción con el instrumento de medida, lo que hace que toda descripción sea el resultado de una doble elección: por un lado, la del instrumento y por el otro, la de la cuestión a preguntar. Según John Wheeler, “participador” será el nuevo concepto ofrecido por la mecánica cuántica frente al “observador” clásico, concebido como un sujeto aislado y que podría observar todo lo que ocurre a su alrededor sin afectarlo o participar de ello.

---

<sup>11</sup> Como ejemplo de ellos está la teoría de Niels Bohr. Bohr, basado en la fórmula de Balmer para calcular la frecuencia de las tres líneas conocidas en su tiempo en el espectro del hidrógeno y la “h” de la constante de Planck, construyó una teoría cuántica donde se explicaba el hecho de que los átomos de ordinario no emitan radiación y de que el electrón no se precipite en espiral hacia al núcleo. Para ello sin embargo, las órbitas periódicas no podían ser descritas conforme la física clásica. Contrario a ella, las orbitas de los electrones deberían ser estacionarias y sin emitir radiación alguna mientras el electrón permaneciera en su órbita. Sólo cuando el átomo es excitado salta de una órbita a otra y es en este instante cuando el electrón emite o absorbe un fotón cuya frecuencia corresponde a la diferencia de energías que caracterizan el movimiento en cada una de las dos orbitas, y que se calcula de acuerdo con la fórmula de Einstein que relaciona energía y frecuencia. Sin embargo, durante el movimiento no perturbado en una órbita ni se emite ni se absorbe energía; en otras palabras no hay interacción durante este movimiento con el mundo exterior, siendo la única referencia que podemos tener del átomo cuando el electrón se mueve de una órbita a otra. Para Werner Heisenberg además, no había nada observable por medio de experimentos y que fuera capaz de corresponder con las órbitas de los electrones descritos por Bohr y ni siquiera con la frecuencia de sus revoluciones que el mismo científico señaló. La descripción de este proceso se toma de: Prigogine & Stengers, *op.cit.*, pp. 214-215; y de Lovett Cline, Barbara., *op.cit.*, pp. 146-171

A su vez, la dualidad onda-partícula traerá consigo un profundo cambio en las concepciones sobre las que había sido fundada la física clásica. Al predecir la existencia de una forma de hidrógeno oportunamente descubierta, Heisenberg demostraría el profundo impacto de la mecánica matricial basada en la mecánica de partículas. Sin embargo y como lo asientan Prigogine y Stengers, se debe no sólo a Heisenberg, Born y Jordan, sino a Schrödinger y Dirac (durante el período de 1925-1927) “el haber transformado el modelo fenomenológico de Bohr en una estructura coherente, muy elaborada, que incorpora la dualidad onda corpúsculo de Broglie y Einstein de manera consistente”<sup>12</sup>.

Los procedimientos de Heisenberg y Schrödinger, cada uno respectivamente desde la teoría corpuscular y la teoría ondulatoria, conducirán a resultados que concordaban con la observación pero que, al mismo tiempo, constituyen expresiones diferentes para representar el mismo fenómeno. En términos concretos, se desvanece el sentido de una realidad simple y se accede a múltiples "modelos de realidad", todos ellos equi-valientes aunque científicamente contrarios.

No sólo un fenómeno como la luz respondía en términos ondulatorios y corpusculares, sino que la física relativista y la física cuántica, no obstante su estrecha relación, ofrecen dos modelos de realidad carentes de conexión. Como de hecho sucedía con las relaciones de incertidumbre, la ciencia habría visto en lo anterior una simple limitación de carácter técnico-operativo, lo que en esencia mantendría intacto al realismo clásico. Por un lado, se tiene la creencia en una unidad no manifiesta y por el otro, en que el sistema en cuestión, poseería valores intrínsecamente bien definidos, siendo sólo algunos de ellos “poco claros”, debido a la interferencia del proceso de medición.

Esto último se hace más patente desde la evolución temporal de los sistemas cuánticos expresada por la ecuación de Schrödinger, la cual señala una evolución reversible y determinista de la función de onda pero que, al momento en que el sistema se perturba por una interacción exterior, el cambio que sufre deviene irreversible. Este hecho llevaría al promedio de los físicos de la época a postular la coexistencia de dos tipos de evolución mutuamente irreductibles y donde “la medida”, entendida como la participación directa del ser humano, determinaría la evolución del sistema cuántico en una dirección que rompía con la ley de la reversibilidad natural objetiva.

---

<sup>12</sup> Vid., *ibíd.*, p. 214.

Dicha interpretación sugiere que el ser humano estaría ubicado en el origen mismo de la evolución cósmica. Por sí sólo, ello abre un nuevo capítulo en el denominado “dilema del determinismo”. Al respecto, escribe Steven Weinberg:

“Sea cual sea nuestro deseo de poseer una visión unificada de la naturaleza, no cesamos de tropezar con la dualidad del papel de la vida inteligente en el universo (...). Por una parte está la ecuación de Schrödinger que describe de manera perfectamente determinista cómo evoluciona en el tiempo la función de onda de cualquier sistema. Y, en forma independiente, hay un conjunto de principios que nos dice cómo utilizar la función de onda para calcular las probabilidades de los distintos resultados posibles, producidos por nuestras mediciones”<sup>13</sup>.

Empero no sólo los datos provenientes de la física relativista y su separación con la mecánica cuántica, sino los resultados de esta última a partir del principio de incertidumbre, habrían de dar cuenta de una falta radical de fundamento. Las pretensiones instrumentales de la ciencia parecen puestas en duda desde su propia herramienta matemática y no obstante, esa falta de un fundamento objetivamente determinado, de suyo es pasada por alto.

No sólo la teoría cuántica descubre a la incertidumbre como un principio sino que de hecho, la física relativista se encuentra en sí misma in-determinada. Sin ahondar por ahora en la cuestión, lo anterior hace referencia directa al tema del colapso gravitatorio estelar. En breve, una estrella se explica como la relación que establece la energía proveniente de la fusión nuclear de sus elementos, en oposición a la fuerza gravitatoria de su masa. Ahora bien y cuando el combustible estelar se agota, el cuerpo comienza a colapsar por acción de su fuerza de gravedad. De este modo y a partir de cierto umbral de masa, el colapso de una estrella, tácitamente, no se detiene; el resultado de la función deviene indeterminado.

De manera simple, la masa literalmente “desaparece” y sin embargo, deja tras de sí un efecto gravitatorio que, por definición, produce una deformación del espacio-tiempo. La energía gravitatoria de la materia se transforma en energía gravitatoria del espacio-tiempo deformado. La energía, por consiguiente, pasa de ser energía de la materia y se transforma en energía del espacio-tiempo dentro una región infinitamente pequeña, aunque poseedora de una enorme energía gravitatoria.

---

<sup>13</sup> Vid. Prigogine I., *El fin de las certidumbres.*, p. 84

Para el caso que nos ocupa, lo relevante recae en que, más allá de cierto umbral, el colapso gravitatorio hace que la función tienda a infinito y puesto que éste no es un fenómeno teórico, como pensaba Einstein, la teoría en rigor, no provee un resultado satisfactorio; se tiene entonces una falta de fundamento. Por otra parte, en lo que hace a la mecánica cuántica, la enseñanza que puede obtenerse de ella y del principio de incertidumbre o de complementariedad como lo asienta Prigogine, es su énfasis en la riqueza de una realidad que sobrepasa cualquier lenguaje y estructura lógica.

La ecuación de Schrödinger, por lo tanto, presupone al mundo macroscópico en su complejidad, muy separado de los modelos ideales y de los conceptos con los que habría operado la física clásica hasta ese momento. En palabras de Prigogine:

“La paradoja del tiempo hace que nosotros seamos responsables de la rotura de simetría temporal observada en la naturaleza. Es más, el observador sería responsable de un aspecto fundamental de la teoría cuántica, denominado reducción de la función de onda (...) ese papel atribuido al observador otorgó a la mecánica cuántica su aspecto aparentemente subjetivista y suscitó interminables controversias. En la interpretación habitual, la medición —que en la teoría cuántica impone una referencia al observador— corresponde a una rotura de simetría temporal. En cambio, la introducción de la inestabilidad en teoría cuántica conduce a una rotura de la simetría del tiempo”<sup>14</sup>.

Prigogine introducirá a la ecuación de Schrödinger la variable de la inestabilidad para explicar la ruptura de la simetría temporal. Por otro lado, David Bohm, quien también habría puesto en duda la validez extensiva de los conceptos heredados por la física clásica al mundo microscópico, habría llegado a establecer que, a diferencia de ésta, donde los detalles de las condiciones experimentales cumplen solamente el papel de enlaces intermedios en la cadena de razonamiento y se dejan de lado después de haberse inferido el resultado final, la función de onda del objeto observado, según las leyes de la teoría cuántica, no puede especificarse sin especificar también la función de onda del “electrón de enlace”. Este último demanda una descripción de la totalidad de las condiciones del experimento, lo que significa que esos mínimos detalles no se dejan de lado como un enlace de inferencia intermedio, sino que son inseparables de aquello que se denomina “objeto observado”:

---

<sup>14</sup> Vid., *ibíd.*, pp. 23 y ss.

“El contexto del cuánto, pues, exige una nueva clase de descripción que no admite que el ‘objeto observado’ pueda separarse del ‘instrumento de observación’. Por el contrario, la forma de las condiciones del experimento y el significado de los resultados experimentales deben formar ahora una totalidad en la que no es relevante el análisis en elementos que existen autónomamente”<sup>15</sup>.

Por lo tanto, aquello que Prigogine dedujo como inestabilidad, sería el resultado de lo que Bohm denomina una “totalidad” indivisa, no fragmentaria, ni “objetivable” en términos clásicos. La inestabilidad, la irreversibilidad y la complejidad se presentan como el resultado de un cosmos holístico, destacándose la falta de aquella distancia y direccionalidad que fueran característicos de la subjetividad técnica. En rigor, no hay un *subjectum* sino un mundo como totalidad indivisa. No hay un individuo autárquico, sino un único fenómeno: un universo.

La "información faltante" deviene entonces una necesidad inherente al cálculo y que demanda replantear el sentido de unidad cósmica en términos de "relación". Desde la ciencia, está cópula inherente a la disyunción de los elementos, los señala como una unidad fenoménica y que alude a esa condición "carente" del ente en totalidad. Lo ente, visto como un uni-verso, remite a esa totalidad indivisa y justamente, en falta; en relación con un Límite que la, hace, men esencia, una totalidad no-total.

En breve, se hace patente un núcleo abismal, oscuro e indeterminado y precisamente, como el Límite de la experiencia sensible o "con sentido". De ahí entonces, su Fin propiamente dicho. Frente a éste, los modelos de la ciencia vienen a constituir totalidades limitadas, pero también posibilidades limitantes que instan a tener que asumir la radical finitud a la que nos hemos referido y con ello, a re-dimensional y re-valorar en términos de "relación", las pretensiones control instrumental o técnico. En esencia, el sentido de un universo como eterno tránsito de lo eterno-inicial, no sólo impone límites a las operaciones técnicas en su conjunto, sino que permite advertir en sentido amplio, la radical finitud de un modo de ser espacio-temporal.

Siguiendo por ahora el modelo holístico propuesto por Bohm, hay un intercambio informativo sincrónico o "a-causal" que, llevado de vuelta a su fundamento, señala al ente en totalidad como una sensible re-uniión armónica posibilitadora de un modo de vida.

---

<sup>15</sup> Vid. Bohm, David., *ibíd.*, p. 191.

El umbral de operación recae en el sentido de una unidad profunda y cuya verdad no es científicamente objetivable y cuyas condiciones no pueden simplemente alterarse sin amenazar el conjunto. En otras palabras, esas aparentes conexiones no son "reparables".

La co-implicación de aquello que se altera, remite a divergencias armónicas [decisiones] que escinden destinalmente en un constante por-venir creador y destructor de mundos. Aun en términos físicos, esta aperturidad se manifiesta como una circularidad donde las conexiones o enlaces presentes no pueden mantenerse, sino a partir de un estado de tensión preciso y sobre el cual, no puede tenerse control alguno. Más aún, la propia dinámica del proceso provee las continuas fluctuaciones que instantáneamente escinden [perturban] a esa totalidad de manera irreversible, haciéndola saltar más allá de sus límites estadísticos.

Las aparentes "partes" son en realidad estados de armonía inestable que escinden continuamente en nuevas "totalidades". Bajo esta perspectiva, las relaciones de causalidad, como cualquier principio de razón suficiente, deja operar allende un umbral por demás indeterminado. Los modelos constituyen un sentido donde "lo mismo" se manifiesta siempre de manera contraria [quiralidad]; esto es, como un sin-sentido. El cálculo de las variables para un momento determinado y tendiente a la de-finición de una totalidad, establece una posibilidad pero que no es, en esencia, la posibilidad presente. No se trata únicamente de un tema de acopio y procesamiento informativo, sino de una fundamental relación [decisión] que escinde transformadoramente siempre en una totalidad no-total. El caso más concreto en que la física actual ha podido apenas entrever la magnitud de este fenómeno que tan cotidianamente se denomina uní-verso, recae como se verá a continuación, en las figuras de la geometría fractal y las más recientes hipótesis de la teoría de cuerdas.

## **1. Alea y Eterno Retorno.**

No obstante la colosal envergadura de las reformas científicas, aún la más reciente teoría cuántica resulta incapaz de superar el pasado clásico. Las relaciones de incertidumbre no son consistentes con las pretensiones instrumentales. Hay una base que no se cuestiona y que se denota a partir de la cotidiana operación o instrumentación. La incertidumbre, dicho sea directamente, *significa algo que se puede medir*, un riesgo que se puede "calcular" y por ende, asumir. Así entonces, junto con las más recientes teorías y los más avanzados aceleradores de partículas, avanzan también las pretensiones por alcanzar una teoría unificada y un dominio sobre las diferentes formas de materia y energía, incluida la humana.

El aprovechamiento instrumental se lleva a cabo sobre una incertidumbre que tácitamente refleja el carácter indigente del ente en totalidad y de cuyo resultado ignora los resultados de su acción a largo plazo. En la ciencia prevalece la interpretación clásica. Aquello que no se cuestiona, pues constituye el fundamento de la ciencia en su conjunto, es la certeza inherente a la filosofía moderna. En palabras de Descartes: "Y así conozco muy claramente que la certeza y verdad de toda ciencia dependen únicamente del conocimiento del verdadero Dios, de suerte que, antes de conocerle, no podía yo saber nada con perfección"<sup>16</sup>.

Hay un horizonte de interpretación que provee la posibilidad de alcanzar una certeza, al tiempo que da lugar a una pérdida. Ello propicia una falta de relación, de "razón" y que conduce a ignorar la más fundamental condición del ente en totalidad.

Como evidencia se tienen los efectos que el progreso ha producido en el entorno; por no mencionar las catástrofes sociales, los deterioros en el nivel de vida global y la pérdida de ecosistemas enteros, como también, los que habrán de sucederse a mediano y largo plazo. La principal justificación de todo ellos, se funda en el privilegio de la supervivencia humana ligada al progreso científico-técnico, pero donde éste, incluso, únicamente beneficia a un mínimo de la población mundial. En otros términos, lo que este marco propicia es una ganancia de poder que se centraliza en algunos núcleos de influencia global. Por lo tanto aquella fe irracional y que concibe a lo humano como la forma de vida más avanzada, ha radicalizado el valor la distancia lineal, encumbrado a un tipo de inteligencia y con ella, a un modo de acción; a un sentido auto-asumido como el mejor y capaz de sortear la incertidumbre, modificar el ambiente e incluso, poder "repararlo".

De Newton a Einstein, Heisenberg, Schrödinger y hasta Hawking, las preguntas y los métodos se han refinado, pero no así las preguntas. Todo lo contrario, falta el cuestionamiento por la dirección que sigue este preguntar. En el fondo, la fe en una certeza, deja in-cuestionado el marco referencial del conocimiento científico; esa respectiva "atadura" o "ligadura física"; el propio horizonte de comprensibilidad y que, en esencia o destinalmente, hace de la ciencia lo que es: un impulso disyuntivo y ahora también, reflexivo; referido casi exclusivamente a lo humano. Este fundamento de la reflexión cartesiano-newtoniana, obliga a recordar ahora, aquellas antiguas sentencias délficas, empero ya no como el signo de un pasado ignorante y primitivo, sino como lo más futuro. En ellas, de hecho, acaece el propio destino: *la certeza acarrea la ruina*.

---

<sup>16</sup> Vid. Descartes, René. *Meditaciones metafísicas*. Quinta Meditación. Trad. Miguel García Morente, Austral.

Y efectivamente, la certeza moderna ha traído consigo, de la forma más violenta, la desmesura de la condición humano-mortal sobre lo divino. Por consiguiente, se vuelve imperativa la pregunta por esa dirección y como parte de la cual, aquello que se denomina "azar" habrá de concebirse como una "seña". Nada más opuesto al pensamiento clásico que lo intuye como el resultado de líneas causales simples [A - B] que se cruzan en un punto de intersección y de las cuales, uno de sus componentes [A o B] aún no es perceptible por los instrumentos de medida. A este respecto, Laplace afirmaría:

"Por ignorancia podemos haber tenido que recurrir a las causas finales o al azar 'pero esas causas imaginarias han retrocedido gradualmente con la ampliación de las fronteras del conocimiento y desaparecerán por entero frente a la sana filosofía racional, que ve en ellas sólo la expresión de nuestra ignorancia de las causas verdaderas'"<sup>17</sup>.

Antes que Laplace, Abraham de Moivre en su obra, *La doctrina de las probabilidades*, afirmaba que éstas eran desenlaces igualmente posibles dentro de la disposición de cierto marco físico, teniendo en cuenta que todo cuanto ocurría estaba determinado por las propiedades físicas de ese marco, aún y cuando no las conociéramos. Para De Moivre, el azar, en los escritos o discursos ateos, constituía "un vano sonido que nada significa"<sup>18</sup>. Aquello que De Moivre había considerado "ateo", Hume lo desdeñaba a su vez como propio del vulgo: "Está comúnmente admitido por los filósofos que lo que el vulgo llama azar no es sino una secreta y oscura causa"<sup>19</sup>. Hay al menos, en esto último, un cierto límite: la imposibilidad de penetrar en las operaciones íntimas de la naturaleza. Hume, al igual que Locke, sostenía que la esencia de las cosas era esa "constitución interna" —como éste último las llamaba— y que el ser humano jamás podría llegar a conocer<sup>20</sup>. Sin embargo y antes que debido una constitución subjetiva y psicológica para denotar los límites de nuestro conocimiento frente a "las verdades eternas" de la naturaleza, lo que el azar pone de manifiesto es aquella condición fundamentalmente erótica del ente como totalidad; una condición [respectiva] que, justamente, no conduce a ningún lugar.

---

<sup>17</sup> Vid. Hacking, Ian., *La domesticación del azar*, p. 35

<sup>18</sup> Vid., *ibíd.*, p. 33.

<sup>19</sup> Vid., *ibíd.*, p. 35.

<sup>20</sup> Vid., *ibídem*.



Hay sólo una infinita errancia [ψευδής] y que, desde la ciencia más reciente —en específico para David Bohm—, se pone en evidencia a través de lo que éste denomina “orden implicado”; esto es, como un fundamento subyacente al orden explicado o “manifiesto” de las interacciones sensibles. El azar, para Bohm, es la consecuencia del encuentro entre una aprehensión altamente sintética, fragmentaria y objetivadora, frente a una totalidad indivisa cuyo fondo o naturaleza última [Fin] no se alcanza jamás. En nuestros términos, ello habría de destacar el carácter transitivo de esa naturaleza y que siempre, respectivamente, es ya un “otro”.

Matemática e incluso empíricamente, asimismo se denota: (a) gracias a la imposibilidad humana por reproducir una aleatoriedad técnicamente efectiva mediante los procesadores aritméticos; y (b) por los resultados negativos que, en la previsión científica de los sistemas dinámicos, arroja el cálculo de las condiciones iniciales. En breve, mediante la insuficiencia para reproducir una “totalidad” fenomenológica o uni-verso. Aquello que los simuladores hacen saltar a la vista sería, justamente, una “falta” y que, en tanto fundamental, resta la capacidad de prever la evolución de los sistemas dinámicos a largo plazo. El uní-verso entonces, se denomina caótico, empero ello en todo rigor, significa una "razón profunda" o "relación in-determinada" como condición fundamental.

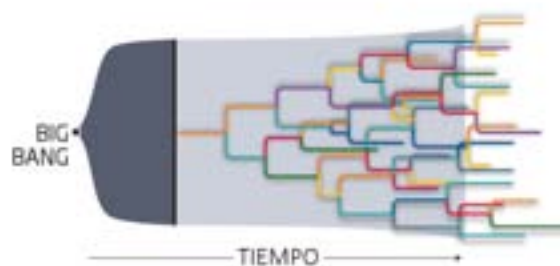


A la izquierda, ilustración del efecto gravitacional según la curvatura del espacio-tiempo propuesta por Einstein. En la parte inferior, se ilustran de manera simple los modelos más recientes del multiverso.

**MULTIVERSO BURBUJA**



**MULTIVERSO RAMIFICADO**



Desde la perspectiva tradicional, un fenómeno se denomina ordenado si los cambios o las transformaciones que sufre en el espacio de fases<sup>21</sup>, resultan explicables dentro de un esquema de causa y efecto representado por una ecuación diferencial. Tales ecuaciones, permiten describir fenómenos en los cuales, pequeños cambios en las condiciones de inicio [input] producen pequeños efectos de salida [output].

Es el terreno de lo ideal carente de no-linealidades; es el campo de los procesos reversibles donde priva la equivalencia entre energía potencial y energía cinética; el ciclo ideal ajeno al desgaste y al agotamiento térmico. Galileo, por ejemplo, al contemplar el péndulo, apreciaba una regularidad capaz de medirse; percibía que un objeto móvil tiende a mantenerse en movimiento y que un cambio en la velocidad o dirección, sólo resulta explicable por la presencia de una fuerza "externa" al sistema. Sin embargo y en rigor, no hay tal fuerza externa. La regularidad percibida por Galileo, era el resultado de un horizonte, límite o marco de comprensión temporal que da lugar a una interpretación.

El conocimiento, atado a éste referente, toma una dirección que pasa por alto otras posibilidades. Empíricamente y para el caso en cuestión, ello simplifica una serie de minúsculos efectos —tales como la fricción— en beneficio de ciertas constantes<sup>22</sup>. Hay una valoración característica cuyo sentido, en pos de la firmeza de un orden, actúa en detrimento de las cosas mismas. Se accede al terreno de los invariantes, de las verdades eternas, de las relaciones simples y las constantes subyacentes a las fluctuaciones y al cambio. En palabras de Lazare Carnot: *sólo lo ideal es objeto de la ciencia*<sup>23</sup>.

---

<sup>21</sup> Los científicos llaman espacio de fases del sistema al espacio del "mapa" imaginario donde acontecen los cambios o transformaciones en el movimiento de un cuerpo en situación de trayectoria. Dicho espacio está compuesto por tantas dimensiones (o variables) como el científico necesite para describir el movimiento de un sistema. Para un sistema mecánico, por ejemplo, el espacio de fases se suele registrar en términos de posición y velocidad; tres dimensiones espaciales y tres dimensiones correspondientes a cada dirección de la velocidad, lo que arroja como resultado un espacio de fases hexadimensional. El estado del cuerpo en cada instante es dado por un punto de este espacio de fases. Su "historia", en cambio, está dada por una línea que une todos los puntos del espacio de fases y recibe el nombre de trayectoria. Tales mapas o formas para describir el movimiento o los cambios de estado de un cuerpo, constituyen severas simplificaciones del hecho real. Una sola partícula en el espacio real, por ejemplo, requiere la consideración de 3 dimensiones espaciales y 3 dimensiones de velocidad, de lo que se sigue, un sistema de n-partículas requeriría una descripción n-dimensional que considere la situación individual de cada miembro que lo compone. Tal esbozo de complejidad es desechado comúnmente. Ello es porque para todo cuerpo, un cohete por ejemplo, puede requerir teóricamente un espacio dimensional muy elevado para describirlo, en la práctica sin embargo, todos los pernos, tuercas, giroscopios y demás componentes se mueven a la misma velocidad y mantienen la misma distancia relativa entre sí. Para describir el movimiento del cohete por lo tanto, sólo se considera preciso tener en cuenta las tres dimensiones espaciales y las tres direcciones del impulso. Vid. Briggs J. & Peat, D., *op.cit.*, pp. 32-33.

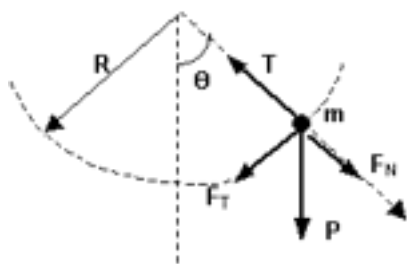
<sup>22</sup> Vid., *ibid.*, p. 49.

<sup>23</sup> De ahí también la admiración que muchos científicos profesan por Platón.

Los modelos teóricos refieren síntesis, generalizaciones, conjuntos de relaciones de causalidad pero que, antes que hacer patente a lo abismal del fenómeno, lo simplifica en una dirección afín con el sentido dominante. En concreto, se obtiene la evidencia de un orden donde, si bien una ligera fluctuación en las condiciones de inicio da lugar a imprecisiones, éstas en modo alguno resultan significativas para la previsión.

La mecánica celeste se habría tomado como evidencia de este orden y sin embargo, los estudios de los sistemas dinámicos efectuados ya en el siglo xx por Henri Poincaré, demostrarían que ello es inconsecuente. Como refiere Poincaré, la ciencia actúa sobre la experiencia generalizándola, corrigiéndola, admitiendo que las circunstancias observadas no se reproducirán íntegras y que, el hecho observado, no volverá a comenzar jamás. La ciencia, en rigor, genera modelos de entendimiento, pero todos ellos *en falta*: “lo único que se puede afirmar es que en circunstancias análogas un hecho análogo se reproducirá”<sup>24</sup>.

Más todavía, el movimiento no es sino el producto de una desviación que lo aleja de toda estabilidad. Así entonces, el péndulo ideal del modelo galileano-platónico y que revela un sistema periódico —es decir, de trayectoria circular perfecta en el espacio de fases—, denota un continuo retorno a las condiciones iniciales que, lejos del modelo ideal, recibe la influencia de un proceso más amplio y que le impone una continua pérdida de energía potencial. Esto último impide que el modelo se repita íntegramente fuera de condiciones controladas <sup>25</sup>.



Movimiento parabólico a partir del modelo ideal del péndulo simple.

<sup>24</sup> Vid. *Ibidem*.

<sup>25</sup> El péndulo, en sentido ideal, se mece hacia arriba y hacia la izquierda, perdiendo velocidad al moverse, hasta que por un segundo infinitesimal se detiene en el punto más alto de su movimiento; luego regresa, cayendo cada vez más deprisa. Alcanza su velocidad máxima en la parte inferior de su oscilación y, al trepar a la derecha, de nuevo pierde velocidad. Visto así, el sistema regresa siempre y con exactitud a sus condiciones iniciales y baste con conocer éstas y la ley del movimiento correspondiente para que la trayectoria del sistema pueda ser prevista en todo tiempo —pasado, presente y futuro—. Instrumentalmente, el efecto de los procesos disipativos puede retrotraerse aplicando en el punto infinitesimal de retorno una fuerza que reproduzca el valor de las condiciones iniciales en sentido contrario, para que el sistema retorne infinitamente a su origen. Esto hace que de todo proceso dinámico sea esencialmente periódico, es decir, determinista e instrumentalmente reversible. Las pequeñas variaciones en las condiciones iniciales supondrían ligeras discontinuidades en la órbita del péndulo, como efectivamente sucede, sin embargo: a) la desviación en cuestión es minúscula y poco significativa, y en consecuencia, b) el sistema se mantiene dentro de límites conocidos, lo que hace prevalecer su carácter previsible. Una ilustración detallada del proceso dentro del espacio de fases se encuentra en Briggs & Peat., *Op.cit.*, pp. 34-36

Semejante proceso de deterioro de una órbita periódica se puede representar en el espacio de fases, como una espiral que termina en el punto intermedio de los extremos; esto es, en su "punto cero" o de reposo y que, en nuestros términos, denominamos "origen". De hecho, el sistema entero es atraído hacia ese punto, denominándose precisamente su "atractor"<sup>26</sup>. Ahora bien y no obstante las órbitas cuasi-periódicas se reconocen actualmente como propias de todo proceso natural, derivándose de ello que los fenómenos nunca se repiten íntegramente, sino que sólo siguen pautas que los mantienen dentro de ciertos límites, las pequeñas diferencias o grados de interferencia devienen despreciables instrumentalmente.

Basta con que estadísticamente el fenómeno respete ciertos límites temporo-espaciales para que se le tome por "cierto" en menoscabo del largo plazo. De este modo, se hace posible la intervención instrumental o aprovechamiento técnico. Al final, se espera que las ligeras variaciones terminen compensándose o puedan llegar a compensarse instrumentalmente para mantener el sistema dentro de sus máximos y mínimos. Matemáticamente, sin embargo, se demuestra lo contrario mediante el manipuleo de secuencias numéricas racionales e irracionales<sup>27</sup>. En ambos casos y tras un cierto periodo de iteraciones, se forman ciclos, pero mientras que una secuencia de números racionales da lugar a un aparente orden o sentido, cuando se introducen números irracionales, la serie se presenta infinita y sin ningún sentido aparente<sup>28</sup>.

---

<sup>26</sup> Siguiendo la exposición de Briggs & Peat, un punto atractor es una región del espacio de fases que ejerce una atracción sobre un sistema. Un péndulo en contacto con el medio ambiente, se dice, es atraído hacia un punto del espacio de fases; en cambio, uno impulsado hacia una senda cíclica cuasiperiódica se mantiene, como se ha dicho, dentro de ciertos límites lo que hace que el atractor sea ya no un punto sino una región en el espacio; la consecuencia de que un ciclo impuse a otro a mantenerse dentro de cierta periodicidad —como por ejemplo las diversas especies que interactúan al interior de un ecosistema— promueve la visión de ciclos límite acoplados o sistemas de "n" grados de libertad, cuya trayectoria —por ejemplo, desarrollo histórico de un ecosistema— dentro del espacio de fases puede describirse por medio de lo que se conoce como un "toro". Vid. Ibid, pp. 37-41

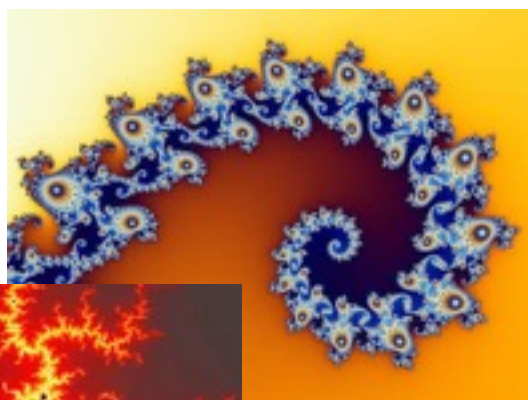
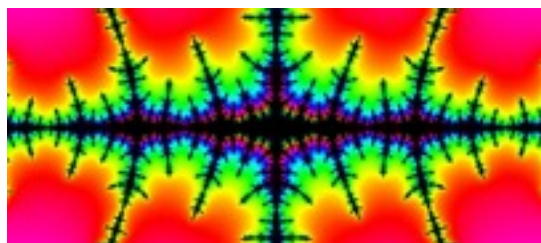
<sup>27</sup> Los números racionales son aquellos que se pueden expresar con un número finito de decimales o como un decimal simple recurrente (v.gr., 0.707070, 0.010101, 0.313131). Por su parte, los números irracionales son aquellos que no se pueden transcribir como una razón o proporción y su expresión decimal contiene un número infinito de términos sin patrón recurrente (0.369123, 3.1415....). Como es sabido, la naturaleza se expresa preferentemente a través de los segundos, es decir, el conjunto de operaciones matemáticas basa su cálculo en el redondeo decimal.

<sup>28</sup> Tomando la ecuación de duplicación numérica  $X_n = 2X_{n-1}$  , y situando el orden inicial en el punto 0.707070, a través del uso de la estratagema matemática que elimina el entero cuando se presente, la iteración planteada generará el patrón siguiente: 0,414141, 0,828282, 0,656565, 0,313131, 0,626262, 0,252525, 0,505050, 0, 010101, 0,020202, 0,040404, 0,080808, 0,161616, 0,323232, 0,646464, 0,292929, 0,585858, 0,707070. En cambio, si se toma como punto de inicio el número irracional 0,5986 ... la secuencia que resulta será: 0,1972 ..., 0,3944 ..., 0,7888 ..., 0,5776 ..., 0,1552 ..., 0,3104 ..., 0,6208 ..., 0,2416 ..., 0,4832 ..., 0,9664 ..., etc. Ibid., p. 70

Más importante aún es el hecho de que una vez considerado un punto inicial para la operación racional o irracional, la más ligera variante en el número de cifras decimales consideradas o bien, el cambio en una de ellas, por pequeña que sea y sometida a un nuevo ciclo de iteraciones, hace que la nueva serie comience muy próxima a su antecesora pero, paulatinamente, adquiera un nuevo rumbo.

A largo plazo, ello hace que la segunda secuencia no sólo resulte significativamente distinta, sino que entre una y otra no sea posible apreciar similitud alguna<sup>29</sup>. Al final, gracias a una mínima variante en las condiciones de inicio [input] lo que se obtiene son dos trayectorias o “evoluciones” distintas de un mismo proceso; atrevámonos incluso a decir, dos uni-versos o fenómenos de espacio-tiempo completamente distintos.

Ello permite apreciar el modo en que todo está unido a todo. Se trata de un mismo fenómeno que se manifiesta temporal, transitiva, transitoriamente —y en última instancia, históricamente— como una armonía donde las mínimas fluctuaciones, escisiones o cambios, acarrearán definiciones sustantivas. Esta extrema sensibilidad de las ecuaciones, confirma a la temporalidad —al espacio-tiempo o universo—, como un fenómeno singular e irrepetible. Así entonces, algo sido y en constante por-venir; una totalidad no-total. No habría, estrictamente hablando, fenómenos simples o complejos, sino una misma [siempre distinta] dimensión fenomenológica: el siempre respectivo acontecer de un fondo in-determinado.



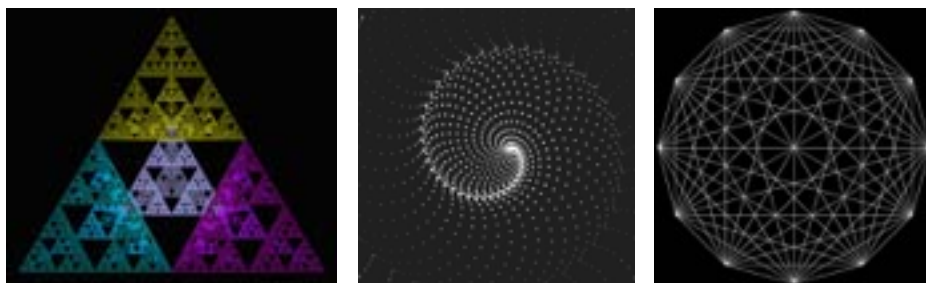
Ilustraciones a diversa escala del fractal de Mandelbrot.

---

<sup>29</sup> Tomando de nueva cuenta el número racional 0,707070 e introduciendo en él un error de 1/10 por ciento y escribiendo 0,707170, la primera iteración da como resultado una modificación ínfima: en vez del 0,414141 original, la nueva serie comienza con 1,414341; la segunda iteración amplifica el error, en lugar de 0,0828282 obtenemos un segundo término 0,828682. Para el resto de la secuencia, en lugar de los números originales tenemos 0,657365, 0,314631, 0,0,629462, 0,258924, 0,517849, 0,035698, 0,071396, 0,142792, 0,285584. A partir de la undécima iteración ha cobrado tales proporciones que la nueva serie difiere totalmente de la original. Vid, Ibid., p. 71

Así también puede apreciarse a través de la mecánica de fluidos, la dinámica atmosférica, el flujo de las poblaciones e incluso, en la astrofísica<sup>30</sup>. Un principio semejante se presenta en la teoría cuántica y más recientemente, en la teoría de cuerdas, donde aquello que se manifiesta como un "universo" es el resultado de una combinación precisa de posibilidades, todas ellas equivalentes y más aún, instantáneamente co-existentes [multi-verso]. El universo, en cuanto fenómeno, termina por referir a un breve instante diferencial de lo eterno; interacciones que expresan una misma condición [respectividad] y Límite.

Se trata no sólo del límite de todo marco referencial o comprensivo —la dirección que sigue el preguntar—, de la ciencia misma, sino del Límite en cuanto tal y que dispone a una totalidad. Sin esta fundamental "relación" es que la ciencia deviene lo más irracional. Ya en la década de los años sesenta del siglo xx, cuando el ordenador se preludiaba como la inteligencia suprema imaginada por Laplace<sup>31</sup>, Edward Lorenz llegaría a la conclusión contraria:



Los fractales como la noción de relatividad absoluta a partir de la infinitud circular-esférica (como se hace patente mediante la constante pi), muestran gráficamente la trama cósmica que aquí se estudia.

---

<sup>30</sup> Al extender la mecánica de Newton a tres o más cuerpos, Poincaré encontró el potencial para la no linealidad, para la inestabilidad, para el caos incipiente. El descubrimiento de Poincaré sólo se comprendió del todo en 1954, como resultado del trabajo del académico ruso A.N. Kolmogorov, con posteriores adiciones de Vladimir Arnold y J. Moser. En principio los científicos creían que teóricamente podían aplicar el análisis reduccionista a todos los sistemas complejos. Estaban convencidos de que las correcciones requeridas para explicar oscilaciones adicionales serían pequeñas, y no afectarían significativamente la figura del toro. Empero, los efectos descritos por Poincaré señalaban excepciones donde aun el término adicional más pequeño, el tirón gravitatorio mínimo de un tercer cuerpo, podía significar la enorme diferencia entre un sistema que exhibe un movimiento ordenado —limitado a su toro— y un sistema violentamente caótico (Vid. Briggs & Peat., *Op.cit.*, pp. 41-42. En palabras de Ekeland, una vez acaecido el desplazamiento de la Tierra unos cuantos centímetros en su órbita, en un plazo suficientemente lejano ese desplazamiento afectaría todas las órbitas planetarias, y ese efecto sólo puede calcularse o contemplarse considerando todo el sistema solar en su conjunto. Lo primero que se modifica es el movimiento de la tierra y por lo tanto su acción perturbadora sobre el movimiento de los demás planetas; éstos experimentarían modificación de sus trayectoria. Al verificarse esto, las posiciones respectivas de los planetas evolucionarían, por su interacción gravitacional, y por último se verá afectado todo el sistema solar en una escala de diez a cien millones de años (Vid. Ekeland, Ivar., *op.cit.*, pp. 135 y ss).

<sup>31</sup> Aquí cabe reiterar como en el contexto del cuanto la partícula no puede ser “descrita” propiamente si no se le añade una descripción de las condiciones experimentales. En otras palabras, se requiere una descripción completa de las condiciones del experimento y por consiguiente, las condiciones del experimento y el significado de los resultados experimentales deben formar una totalidad en la que no es relevante el análisis de elementos autónomos. Vid. Gleick, James., *Caos, la creación de una ciencia*, pp. 20-25

“Por culpa de meteoros insignificantes cualquier predicción se deteriora en seguida. Los errores e imprecisiones se multiplican, abultándose como un alud, a causa de una cadena de manifestaciones turbulentas, desde tempestades de polvo y chubascos a mareas del tamaño de continentes, que sólo ven los satélites artificiales. Los modelos actuales del tiempo trabajan con una rejilla de puntos separados unos noventa y seis kilómetros. A pesar de ello, hay que imaginar algunos datos iniciales, porque las estaciones meteorológicas y los satélites no lo abarcan todo”<sup>32</sup>.

En su estudio del tiempo atmosférico y como un eco de James Maxwell y Henri Poincaré<sup>33</sup>, Lorenz comprendió que debía haber un eslabón entre la cuasiperiodicidad y la impredecibilidad: “el efecto de la mariposa no era accidental sino necesario”. Inicialmente y siguiendo con el pensamiento tradicional, Lorenz había supuesto que las perturbaciones leves continuaran siéndolo —en lugar de crecer como una cascada progresiva a través del sistema— y cuando el tiempo se aproximara a un estado por el que ya hubiese pasado, seguiría estando arbitrariamente próximo a las pautas que obedecía, lo que, sin embargo no ocurrió<sup>34</sup>.

---

<sup>32</sup> Lorenz inventó un rudimentario género de gráficas con el fin de que las pautas se apreciaran sin dificultad. Hizo que la máquina, en lugar de las habituales líneas de dígitos, señalara cierto número de espacios en blanco seguidos de la letra “a”. Durante sus investigaciones en el simulador atmosférico diseñado por él mismo, Lorenz para no comenzar los cálculos desde el inicio y poder examinar una procesión de modo más prolijo, copió los números directamente de la impresión anterior, pensando conseguir que la máquina funcionase según las condiciones iniciales. La nueva pasada tenía que haber sido una réplica exacta de la original, empero, en la nueva impresión el tiempo divergía tan prontamente de la pauta de la antigua pasada, que, al cabo de unos meses teóricos, cualquier similitud se había borrado. El quid, se daría cuenta después, estaba en los números que había pulsado. La memoria del ordenador almacenaba seis decimales, en la impresión aparecían únicamente tres. Lorenz había entrado la expresión más corta, redondeada, convencido de que la diferencia era de poca importancia. Aquel día compendió que los pronósticos amplios estaban condenados a la extinción. *Vid., ibid.*, pp. 23-28

<sup>33</sup> Tanto uno como el otro, durante el siglo xix, escribieron sobre el tema en forma definitiva. Para Maxwell, si bien es indudable que las mismas causas producen los mismos efectos, la sensibilidad a las condiciones iniciales hará que causas semejantes no tengan necesariamente efectos semejantes. Igualmente, Poincaré en su “Ciencia y Método”, escribiría: “Una causa muy pequeña, que se nos escapa, determina un efecto considerable que no podemos dejar de ver y entonces decimos que ese efecto se debe al azar”. Al desarrollar esta idea Poincaré dice: “¿Por qué los meteorólogos encuentran tan difícil prever el tiempo con alguna certeza? ¿Por qué las lluvias, las tempestades mismas nos parecen llegadas al azar, de modo que mucha gente cree natural rezar para que caiga la lluvia o haga buen tiempo, cuando en realidad encontrarían ridículo pedir una plegaria por un eclipse? Vemos que las grandes perturbaciones se producen por lo general en las regiones donde la atmósfera está en equilibrio inestable. Los meteorólogos ven bien que ese equilibrio es inestable, que algún ciclón se dará en alguna parte, pero ¿dónde? No están en condiciones de decirlo; una décima de grado más o menos en un punto cualquiera y el ciclón estalla aquí y no allá y extiende sus estragos en comarcas que de otra manera no habrían sido devastadas. Si se hubiera conocido esta décima de grado podría habérselo sabido de antemano, pero las observaciones no fueron ni bastante rigurosas, ni bastante precisas y por eso todo parece debido a la intervención del azar”. *Vid. Ekeland, Ivar., op.cit.*, pp. 130-131

<sup>34</sup> *Vid. Gleick, James., op.cit.*, p. 30

Si a esto último se le añade el efecto instrumental a mediano y largo plazo, los modelos simplemente adolecen de futuridad. Algo se sustrae a la cuantificación o mejor dicho, se presenta el límite de lo cuantificable. Por los más variados caminos, el uni-verso remite a una acción intensiva cual eje transversal de giro y que traza una especie de vórtice cuyo núcleo abismal o fin propiamente dicho, queda "fuera".

En cuanto fenómeno, el universo señala una eterna falta, cuantitativamente indicada en el desarrollo exponencial de la inestabilidad y en consecuencia, en la incapacidad de previsión a largo plazo —en dirección del pasado o del futuro—. Según Ekeland, por ejemplo, el mérito de Edward Lorenz habría consistido en reducir la multitud de las ecuaciones que rigen la evolución de la atmósfera a solamente tres<sup>35</sup> y sin embargo, este modelo mostraba la complejidad casi infinita del original. Las conclusiones del modelo se expresan como sigue:

“Es muy probable que el ligero soplo de aire creado por una mariposa o por una bujía se diluya entre los millones de otras perturbaciones (...). Pero a veces las perturbaciones pueden conjugarse y si se reúnen circunstancias favorables, el más ínfimo soplo de aire bastará para precipitar la atmósfera en un proceso evolutivo complejo cuyo término remoto será un ciclón o alguna catástrofe mayor”<sup>36</sup>.

El efecto de dicha perturbación ínfima sólo se hace sentir mucho tiempo después. Todos los fenómenos dependen de la escala en que nos situemos:

“En la escala de un año, la inestabilidad exponencial se traduce en la imposibilidad de pronosticar el tiempo. Ningún cálculo será suficientemente preciso para decirnos si lloverá en París en la misma fecha del próximo año. Si nos situamos en una escala

---

<sup>35</sup> Las tres ecuaciones únicas de Lorenz eran no lineales, es decir, expresaban relaciones no rigurosamente proporcionales. Una especie de movimiento de fluido constituyó la fuente de su inspiración: el gas o líquido caliente a lo que se llama convección. El proceso se lleva a cabo cuando un contenedor se calienta por la parte inferior haciendo que el líquido o gas tienda a organizarse en giros cilíndricos. El fluido caliente se eleva por un lado, pierde temperatura y desciende por el lado opuesto. Si se intensifica el calor, aparece la inestabilidad, y los giros exhiben un temblor que recorre adelante y atrás la longitud de los cilindros. A temperaturas aún más elevadas, la corriente se desordena y se hace turbulenta. El mismo proceso se ilustra a través del comportamiento que presenta la rotación de una noria. Los dos sistemas reciben impulso continuo —el del agua o el calor—, y ambos disipan energía. El fluido pierde calor; la rueda, agua de los cangilones. Y en uno y otro el comportamiento a largo plazo depende de la intensidad de la energía. Lorenz descubrió que, de hecho, durante períodos largos, el giro puede invertirse en muchas ocasiones, sin jamás adoptar velocidad estable y sin jamás repetirse conforme a una pauta predecible. *Ibid*, pp. 33-35

<sup>36</sup> Ekeland, Ian., *op.cit.*, pp. 102-105



más reducida, ya no afrontamos ese problema: con bastante éxito se logra pronosticar el tiempo que hará mañana y no se necesita ser un especialista para adivinar el tiempo que hará dentro de un minuto y hasta dentro de una hora. En cambio, nos situamos en una escala mayor, por ejemplo, la de un milenio, el tiempo atmosférico se convierte en el clima, y la inestabilidad exponencial se manifiesta bajo una luz diferente<sup>37</sup>.

La escala a la que Ekeland refiere, siguiendo los estudios de Lorenz, pone el énfasis en la determinación de ciertas regularidades que los geógrafos clasifican y estudian con el nombre de clima. El objeto ya no es pronosticar, sino advertir los límites entre los cuales se mueve un sistema cuasiperiódico —tal como las estaciones, los hemisferios, las latitudes y en general esas grandes regularidades que aproximadamente producen las mismas condiciones en las mismas épocas—, en cuyo caso, cuando parece apartarse de esas regularidades, las causas han de buscarse en un agente exterior<sup>38</sup>; a otra escala, más allá de sus causas próximas<sup>39</sup>.

En virtud de que no es posible definir un sistema por medio de una trayectoria determinista en el espacio de fases, la ciencia se ve obligada a utilizar una función de distribución correspondiente a una región finita y tan pequeña como se quiera del espacio de fases, lo que hace factible, únicamente, pronosticar un futuro estadístico<sup>40</sup>. El universo de Lorenz puso en evidencia una complejidad correlativa a una inestabilidad latente como propiedad de todo sistema y que, al mismo tiempo, impone una amenaza: la acción instrumental estaría fundada en una errancia que no es reconocida como tal con todas sus implicaciones.

---

<sup>37</sup> *Ibid*, pp. 105-106

<sup>38</sup> *Vid. Ibid*, pp. 105-106

<sup>39</sup> En estado de naturaleza un fenómeno altera continuamente las condiciones de sus términos en virtud de su intrincada red de interconexiones. De acuerdo con la escala espacio-temporal en que operan sus ciclos —mayor como la escala cósmica, equivalente a la humana como la escala atmosférica o menor como sucede con la escala cuántica— al proceso se le atribuirá la característica aleatoria en relación directamente proporcional. El sistema solar se nos presenta enteramente determinista, como una infalible maquinaria de tiempo. Desde nuestro punto de vista, ello obedecería a que: a) La obliteración a largo plazo de sus condiciones respecto de nuestro sistema de referencia se cumple en periodos de tiempo excesivamente prolongados (millardos de años), y en consecuencia b) la cuasiperiodicidad e inestabilidad exponencial de sus procesos es de cotidiano imperceptible, así como escasamente significativa, en sentido promedio, dentro de la escala humana. Por otro lado, en términos cuánticos, la percepción o dinámica de nuestro espacio-tiempo es mucho más lenta. La obliteración se presenta de manera súbita y la previsión científica se torna necesariamente estocástica. No obstante una modificación a escala cuántica, por principio del efecto mariposa, se proyecte a lo largo del tiempo sobre las escalas humana y cósmica, las condiciones naturales de nuestro sistema de referencia aunadas a la tradición reduccionista de la ciencia occidental han cooperado para fijar de cotidiano un pleno determinismo en las grandes magnitudes estelares y el azar en la lógica del comportamiento de las partículas subatómicas.

<sup>40</sup> Prigogine I. & Stengers I., *op.cit.*, p. 230

No hay una correspondencia entre una incertidumbre tácitamente reconocida y este tipo de acción. Aquello que se pretende medir, es el producto de una re-alimentación instantánea de todos los componentes del sistema a diversa escala; una totalidad instantáneamente única e irrepetible. De facto, esta totalidad ininterrumpida no podría descomponerse en eventos particulares y aislados. Más aún, esta continua transformación [escisión] sólo en una respectiva escala espacio-temporal posibilita hablar una realidad uniforme y segura, pero que lo mismo resulta ajena a su sentido o fundamento inicial. Aquello que se manifiesta es una constante creación y que, en cierto punto dentro de una escala diferencial, posibilita una respectiva apariencia de estabilidad y control que constituye la habitualidad de lo cotidiano.

Lo anterior además, se demuestra en el hecho de que los instrumentos, junto con los mas ingeniosos medios y generadores aritméticos, arroja ciclos periódicos al final de una serie de iteraciones. La simple alteración o el agregado de un sólo dígito en la secuencia decimal, da como resultado un ciclo totalmente nuevo al largo plazo. Esta secuencia, debiera entenderse como interacciones que hacen imposible que las condiciones externas se reproduzcan de manera idéntica. La acción de la totalidad no puede reducirse a un modelo simple ni reproducirse íntegramente. Con base en lo anterior, el “destino” de una variable a lo largo de su trayectoria dinámica se vuelve fundamentalmente indeterminado.

Al cerrar a cuatro dígitos, por ejemplo, se determina una trayectoria o evolución ideal; lo que ocurriría tomando en cuenta esas condiciones y nada más. Al ampliar, sin embargo, a cinco, seis, etc., se presentan otras esferas de interacción que transforman la evolución del sistema a largo plazo. Sin la consideración de estas variaciones, la trayectoria ideal termina en un ciclo cerrado y coherente con el sentido tradicional de un fundamento cósmico firme.

De ahí entonces, la periodicidad, la reversibilidad, el determinismo y la evolución lineal simple o continua, son el resultado de una idealización de los fenómenos que tiene como base, un marco referencial u horizonte de comprensión. Las cosas mismas, su “sin sentido” aparente o su carácter aleatorio, evidencian la condición misma del Ente en totalidad y que hace imposible poder seguir sosteniendo que “aquello que nos hace parecer una sucesión como aleatoria es nuestra incapacidad de abarcar de un sólo golpe mil millones de números o más”<sup>41</sup>. En palabras de Prigogine, “El caos determinista nos enseña que sólo se podría predecir el futuro si ya conociese el estado del mundo, con una precisión infinita”<sup>42</sup>.

---

<sup>41</sup> Vid. *ibíd.*, p. 32.

<sup>42</sup> Prigogine, Ilya. *El fin de las certidumbres*, pp. 39-41

Lo que se descubre como in-finito sería un fundamento in-determinado y con ello, el carácter de fenómeno integral y único, propio del universo. De éste, las ecuaciones no pueden dar cuenta pues, en sí mismo, supera la lógica del cálculo. Por ende y aún cuando se pueda alcanzar una capacidad casi "infinita" de procesamiento y conociendo el estado del mundo con semejante precisión, esta totalidad respondería solamente a la situación en un instante específico. Luego de éste, la dinámica interna de las fluctuaciones habría transformado el desarrollo del fenómeno. El cálculo de una totalidad cuantitativamente inferible, no equivale a aprehender una totalidad fenoménica integral.

Las ecuaciones, una vez más, señalan algo que "queda fuera". Desde la ciencia, el "redondeo" ilustra lo que el físico Joseph Ford denominara "información faltante" y que surge al cabo de diecisiete, treinta o cinco millones de iteraciones y que oblitera la predicción: "La información faltante [el todo] está 'implícita' en los sistemas dinámicos mediante una delgada e infinita hilacha de puntos decimales decrecientes en las ecuaciones que representan los procesos dinámicos"<sup>43</sup>.

Habitualmente es posible apreciar una regularidad y armonía simple, pero se trata sólo de una síntesis correlativa a los modelos ideales de la ciencia y que, en última instancia, refiere a nuestro límite en términos de relación cósmica. La estabilidad y constancia es sólo una cuestión de escala. Asimismo las figuras de la geometría clásica refieren líneas, planos, círculos, esferas, triángulos y conos; una abstracción poderosa y que justamente propician una filosofía. En este sentido por demás restringido y siguiendo a David Bohm, nosotros hacemos el "hecho" o bien, se presenta un "sentido" al momento de comenzar la percepción inmediata de una situación denominada "real". De este modo, el hecho científico se desarrolla, dándole a continuación orden, forma y estructura mediante una serie de conceptos teóricos. Por siglos, la física clásica aplicó este sentido de orden y medida básicamente descriptivos, caracterizados por el uso de ciertas coordenadas cartesianas, la noción de orden absoluto y universal del tiempo, independiente del orden del espacio y el carácter también absoluto del orden y medida euclidianos. De este modo, las estructuras que pueden ser construidas, las posibilidades mismas, están limitadas por una realidad "con sentido" y por una necesidad que, técnicamente desplegada, ha puesto a la naturaleza a disposición del ser humano. En todo este proceso, las coordenadas cartesianas y su base en la certeza, desempeñaron un papel decisivo:

---

<sup>43</sup> Gleick, D., Op.cit., p. 101

“Ciertamente la palabra misma ‘coordenada’ presupone una función de ordenamiento (...) emplear coordenadas es ordenar nuestra atención de una manera que se adecue a una visión mecánica del universo y, por consiguiente, ordenar de un modo parecido nuestra percepción y nuestro pensamiento”<sup>44</sup>.

Este orden, sin embargo, deviene inconmensurable. Dubois Mandelbrot, hace ya algunas décadas, hizo énfasis en que al paso que la escala de medición se hace más pequeña, la longitud de medida aumenta sin límites: las bahías y penínsulas revelan sub-bahías y sub-penínsulas, quiebres, sinuosidades, vórtices y espacios al menos hasta la escala atómica<sup>45</sup>.

En este caso y como sucedía con la apariencia cerrada del círculo, todas las medidas y consecuentemente, todas las formas, resultan inconmensurables. Las escalas convencionales ignoran los detalles inferiores a cierta cifra y por ende, la cantidad se convierte en un concepto relativo que depende de la cantidad que escojamos para medir.

Por otro lado, así como la periodicidad señala un ciclo ideal ajeno a no-linealidades, así también las dimensiones euclidianas suponen tanto la plena continuidad de la forma, como el concepto de espacio absoluto. Correlativamente, así como los ciclos reales presentan un comportamiento cuasiperiódico —sin jamás repetir con exactitud sus condiciones de inicio—, las idealizaciones geométricas como “la curva de Peano”<sup>46</sup> y las manifestaciones físicas como el polvo de Cantor<sup>47</sup>, revelan una discontinuidad inherente a la materia.

---

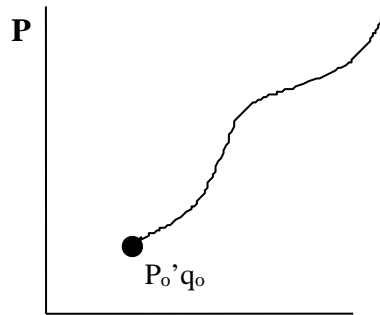
<sup>44</sup> *Ibíd*, p. 165.

<sup>45</sup> El caso se ilustra como sigue: cabe pensar que la cuestión de la longitud de la línea costera británica se puede zanjar tomando un buen mapa y llevando un hilo a lo largo de la costa, y deduciendo luego el resultado a partir de la escala impresa al pie del mapa. Pero un instante de reflexión revela que el mapa tiende a omitir detalles. Frente a una reproducción más detallada, el hilo se curvará y torcerá alrededor de más detalles. Pero esto significa que la longitud de la línea costera será mayor. En cada etapa de incremento de la precisión se incluyen detalles cada vez más finos y el hilo se curvará de modos cada vez más complejos volviendo más larga la línea costera. Si pudiesen incluirse todas las irregularidades, tales como rocas, guijarros, polvo, aún moléculas, la línea resultante debiera ser infinita. Vid. Briggs J., & Peat, D., *Op.cit*, pp. 93-95

<sup>46</sup> Alrededor de 1890, Giuseppe Peano descubrió lo que se llamó una “curva que llena el espacio”. Una curva es sólo una línea que se arquea y se deforma. Los matemáticos daban por sentado que toda curva, por mucho que se arqueara, tenía que ser unidimensional. No obstante, Peano había una curva que se torcía de modo tan complejo que, sin llenar totalmente el plano —bidimensional—, dibujaba una figura de dos dimensiones. Imagínese una hoja de papel sobre la que se hace pasar un hilo, torciéndolo y acoplándolo hasta llenar su superficie. En este caso, el hilo da forma a una superficie, pero su grosor mantiene espacio “vacío”; es decir, deja de ser unidimensional pero no alcanza a ser totalmente bidimensional; la figura permanece “atrapada” entre ambas dimensiones. Para ilustraciones y mayores detalles, *Vid., ibíd*, p. 92

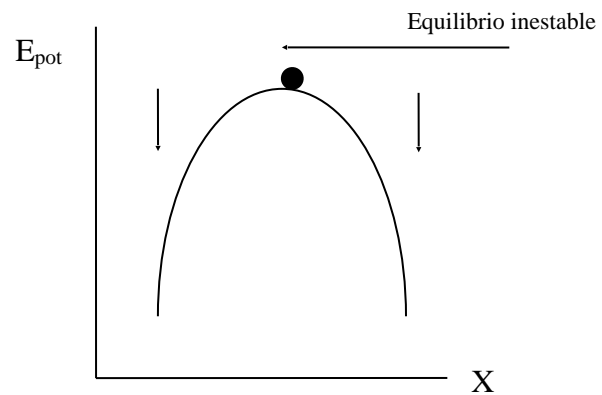
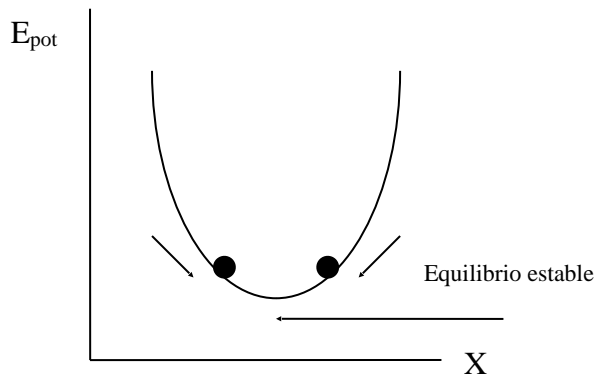
<sup>47</sup> Cuando se estudia la estática en las líneas de comunicación, se descubren capas o períodos de silencio en escalas cada vez más finas; las interrupciones aparecen por paquetes dentro de los cuales se descubre una estructura intermitente y así sucesivamente. Un registro gráfico de las interrupciones da como resultado un patrón similar al presentado por Georg Cantor en 1883. Dicho conjunto se forma si quitamos el tercio medio de una línea, luego quitamos los dos tercios medios de las dos líneas restantes y se sigue continua la operación ad infinitum. El resultado es un “discontinuo” de puntos. El cálculo de su dimensión arroja como resultado 0,6309, lo que significa que se encuentra a “medio camino” entre la recta —dimensión 1— y el punto —dimensión 0—. Una exposición más amplia de lo anterior se encuentra en: *Ibid*, pp. 104-105; Gleick, James., *Op.cit.*, pp. 100-101; y Talanquer, Vicente., *Fractus, Fracta, Fractal*, pp. 25-27

Hay una errancia y un relativismo extremo e inherente a la relación que establece el observador científico como los diferentes fenómenos<sup>48</sup>. Por último y así como los procesos iterativos revelarían una “unidad” natural de todos los procesos, donde cada parte manifiesta una “totalidad”, asimismo la geometría fractal descubre diversos niveles y modos de realidad, donde la ampliación de una parte del modelo original es muy similar al mismo pero diferente.



El estado dinámico se representa con un punto en el espacio de las fases  $q, p$ . La evolución en el tiempo se representa por una trayectoria que parte del punto inicial  $q_0, p_0$ .

**q**



Vid. Prigogine Ilya, *El Fin de las Certidumbres*, pp. 34-35

<sup>48</sup> Las dimensiones euclidianas son precisas: 0 (punto), 1 (línea recta), 2 (plano), 3 (volumen). A conveniente distancia, un objeto, un ovillo por ejemplo, desde cierta perspectiva luce como un punto. Alterando la posición relativa al objeto, éste aparece como un cuerpo tridimensional y aproximándonos más, su superficie revela una línea curva. Aún más cerca, dicha línea se convierte en una columna de grosor finito y el hilo se vuelve tridimensional. Aproximándonos aún más, dejamos de ver el hilo para apreciar las hilachas que lo conforman y así sucesivamente. En consecuencia, la dimensión efectiva del objeto depende de la trayectoria relativa que el observador cumple en relación con el mismo. En palabras simples, depende de cómo lo miremos. Vid, Briggs J., & Peat, D., *op cit.*, p. 94

Mandelbrot denominó fractales —del latín fractus, irregular— al conjunto de formas autosimilares<sup>49</sup> con detalle a toda escala y longitud infinita, indiferenciables y que presentan una dimensión fraccional<sup>50</sup>. Sin dejar de ser una “aproximación”, Mandelbrot señala: “Se pueden obtener formas fractales de gran complejidad con sólo repetir una simple transformación geométrica, y pequeños cambios en los parámetros de esa transformación provocan cambios globales. Esto sugiere que una pequeña cantidad de información genética puede dar lugar a formas complejas y que pequeños cambios genéticos pueden conducir a cambios sustanciales en la forma”<sup>51</sup>.

---

<sup>49</sup> Se les denomina autosimilares a aquellas entidades cuyas partes son iguales al total, es decir, reproducen su apariencia a cualquier escala. Ejemplos de ello se encuentran fácilmente en la naturaleza: una coliflor y un helecho son los más recurrentes. Cabe advertir que el término mismo involucra una idealización. Existe una clase particular denominada fractales no lineales donde la autosimilaridad se pierde en sentido estricto y a sucesivas escalas la figura introduce rasgos particulares. Ello obedecería al mismo proceso de imprecisión por redondeo que termina configurando un ciclo periódico en la serie de iteraciones. En relación con la naturaleza, los fractales tienden a ser irregulares y autosimilares sólo en sentido estadístico; esto es, si tomamos un conjunto suficientemente grande de objetos de la misma clase y amplificamos una porción de alguno de ellos, es posible que no se idéntico al original, pero seguramente sí será similar a algún otro miembro de la colección. Su dimensión es fraccional pero se obtiene realizando promedios sobre sus valores en muchas regiones y para muchos cuerpos del mismo tipo. Cuando se amplifica una de las partes de un fractal natural, la propiedad de generar la misma figura, o alguna similar, tiene límites superiores e inferiores (Vid. Talanquer Vicente., Op.cit., pp. 27, 41 y ss.). Por otro lado, la noción de autosemejanza pulsa cuerdas antiguas en nuestra cultura. Leibniz imaginó que una gota de agua contenía un universo pululante, el cual encerraba otras gotas de agua y nuevos universos. “Ver el mundo en un grano de arena”, escribió Blake. Vid. Gleick, James., Op.cit., pp. 120-122.

<sup>50</sup> La dimensión fraccional alude al supuesto de la discontinuidad en la materia y los procesos de la realidad; en otras palabras, representa el encuentro con objetos que no obstante yacen definidos sobre una región finita del espacio, poseen una frontera de extensión ilimitada. El matemático alemán Félix Hausdorff, en 1919, introdujo el concepto de dimensión que hoy permite caracterizarlos. Para ilustrarlo, tomemos primero el hilo, el cual representaremos como una recta de longitud  $L=1\text{m}$ , por ejemplo, y dividámoslo en tres porciones iguales de  $l=1/3\text{ m}$  de extensión. En este caso el número de particiones que se generan ( $N$ ) se obtiene determinando cuántas veces cabe una parte “ $l$ ” en el total “ $L$ ”:  $N=L/l=(L/l)^1$ . El resultado arroja 3 como en efecto sucede. Si repetimos dicho proceso, esta vez sobre una hoja de papel, el número de particiones resulta ahora, si  $L=1\text{m}$  y  $l=1/2\text{ m}$  y área  $l^2=1/4\text{ m}^2$ , el número de particiones resulta ahora  $N=L^2/l^2=(L/l)^2=4$ . La extensión directa de los resultados anteriores al caso tridimensional nos llevaría a suponer que aquí debe cumplirse que  $N=(L/l)^3=8$ , como de hecho acontece. Si generalizamos las relaciones obtenidas, se puede decir que en un proceso de división como el descrito, el número de secciones generadas está dado por  $N=(L/l)^{df}$ , donde “ $df$ ” es lo que denominaremos dimensión de Hausdorff del objeto; hay que notar que la misma relación debe cumplirse tanto si decidimos seccionar el objeto total como cualquiera de sus partes. Es posible encontrar así una estrategia para cuantificar la dimensión de cualquier forma geométrica, pues si  $N=(L/l)^{df}$ , despejando se obtiene:  $df = \log(N) / \log(L/l)$ . Por ejemplo, al tomar un triángulo equilátero de lado  $L=1$  y dividirlo en secciones de la mitad de extensión ( $l=1/2$ ;  $L/l = 2$ ): se obtienen cuatro particiones idénticas ( $N = 4$ ); de donde se deduce que como  $df = \log(4) / \log(2) = 2$ , tratamos con un objeto bidimensional. Llevado lo anterior a una figura bidimensional como la “Curva de Koch”, en este caso, y a toda escala sobre la figura, una recta de longitud “ $L$ ” es dividida en secciones de un tercio de extensión,  $l = L/3$ , y en el proceso generamos cuatro particiones de tamaño similar ( $N = 4$ , pues generamos un pico). Así tenemos entonces que  $df = \log(4) / \log(3) = 1.2619$ . La dimensión de Hausdorff definida de esta manera es una medida de la complejidad y rugosidad del cuerpo, y nos da una idea de su extensión real en el espacio. La explicación anterior con mayores detalles y ejemplos se encuentra en: Talanquer, Vicente., Op.cit., pp. 12-25

<sup>51</sup> Briggs & Peat., Op.cit., p. 104

La geometría fractal hace patente una infinita trama laberíntica, al tiempo que cíclica o específicamente auto-similar, inestable y sin finalidad aparente. En consecuencia, el universo resulta fundamentalmente creativo. Una forma muy general de percibir el orden, como lo expone Bohm, consiste en prestar atención a diferencias similares y similaridades diferentes. En cualquier caso, la cuestión de fondo recae en la puesta en duda del sentido de una identidad cósmica “uniforme” y segura, allende la diversidad de sus “accidentes”.

El caos induce a pensar en el límite, aún y cuando aquel se conciba como un grado de orden arbitrariamente alto y que da como resultado lo que se denomina “curvas aleatorias”, tal como se aprecia en el movimiento browniano.

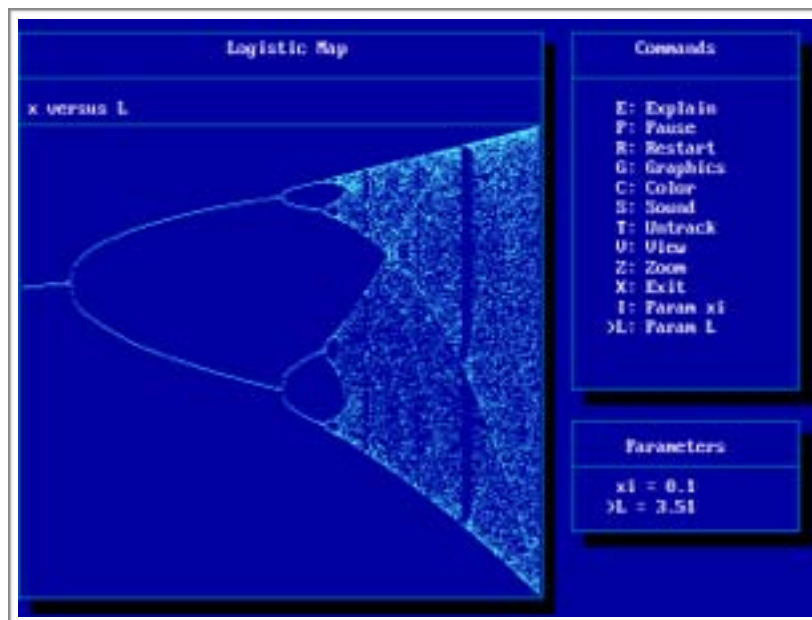
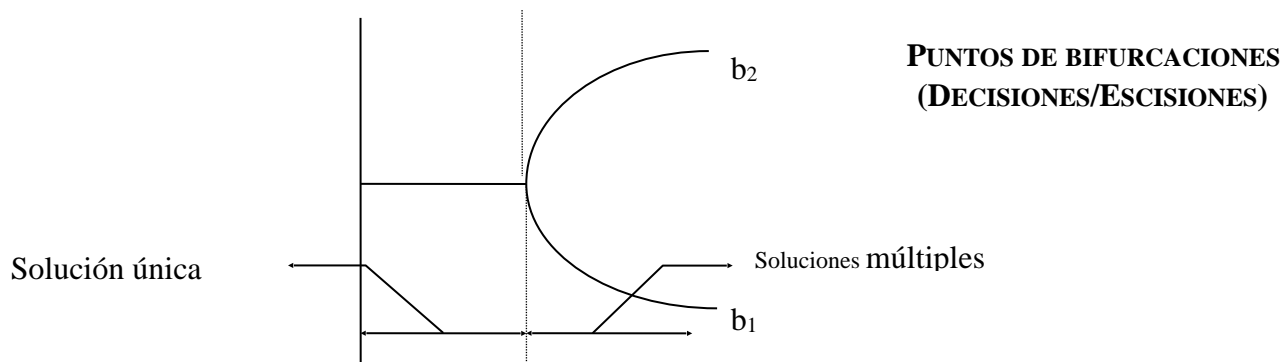
Si bien se han alcanzado cambios importantes en el lenguaje de la ciencia, la interrogación fundamental queda fuera de su esencia. Aún así, el término caos o desorden, manifiesto en la geometría fractal como infinitos “grados de orden” que componen una delicada trama armónica, de suyo advierten sobre los límites de las pretensiones instrumentales del conocimiento.

Cada forma es un respectivo tránsito que abre posibilidades, orden y medidas siempre diferentes e inestables. Lo que se presenta ante los ojos del investigador, es una tensión armónica y una circularidad abismal; una disposición donde lo más relevante recae en aquello que acontece en su núcleo: una profunda unidad cuya acción intensiva acalla las pretensiones instrumentales del cálculo. Hay un silencio primordial que no responde a los métodos experimentales ni resulta, en esencia, lógico. Más aún y como parte de esta falta de respuesta, se despliega una finitud radical que impone replantear en términos de relación, los desmedidos esfuerzos de la ciencia. De lo contrario, lo que se precipita a largo plazo es la inefable ruina de un mundo; de este mundo. De hecho, tal vez y como sucede con las estrellas, ese fin ya se haya decidido hace mucho y sólo se encuentre dispuesto técnicamente, en trayecto de consumación.

## **2. Caos y Gaia.**

Cada cosa señala una falta y una necesidad. La cualidad sintética de la ciencia, de la comunicación técnico-operativa, hace imposible aprehender y mucho menos controlar el respectivo tránsito. Fuera de la habitualidad del corto plazo, de la inmediatez de lo presente, el ente descubre de múltiples modos su negatividad fundamental; esa condición respectiva donde las aparentes “partes” acontecen en sí mismas reunidas.

No hay un *factum brutum*, sino una trama laberíntica donde la disipación de unos procesos da lugar a otros y así sucesivamente. El universo se presenta como un fenómeno íntegro y que impone la falta, una condición general de no equilibrio y eminentemente intuitiva. Si bien hay una conducta oscilatoria acoplada que globalmente lo presenta estable, ello se debe a un horizonte de interpretación y una respectiva escala de valoración. Cada punto se muestra como una totalidad o ensamble armónico de tensiones cuya esencia es el Límite; bifurcación que hace saltar a los sistemas fuera de sus límites estadísticos.



El esquema y su correspondiente simulación, describe el comportamiento de diversos fenómenos, tales como el incremento de población, ilustrando en términos generales, el paso de un sistema hacia una etapa turbulenta a través de un proceso donde cada punto presenta una duplicación o escisión de periodos "ad infinitum". En el primer punto de bifurcación, el sistema es plenamente determinista. En ese momento la trayectoria se divide en dos posibles respuestas para la evolución del sistema, cada una de ellas, presentando otras dos y así sucesivamente hasta alcanzar un estado de alta incertidumbre pero de previsión cualitativa. Esta misma gráfica sirve a Humberto Eco para ilustrar las unidades de disyunción binaria que sirven para individualizar una alternativa de decodificación al interior de un universo de significación y que no sólo revela la profusa complejidad del lenguaje, tal como lo habían descrito David Bohm y David Peat, sino de hecho, esa misma condición respectiva y en sí misma decisional escisonal, ahora como un universo holístico indisociable y poseedor de un grado de orden muy elevado (caótico).



Así entonces, el tránsito de un sistema estable a la turbulencia<sup>52</sup>, involucra incesantes divisiones y subdivisiones o bifurcaciones, escisiones continuas a escalas cada vez más y más pequeñas<sup>53</sup>, suscitándose torbellinos dentro de torbellinos y así sucesivamente: “Aparecen remolinos, que encierran a otros más pequeños, y cada uno disipa la energía del fluido y produce un ritmo característico”<sup>54</sup>. En los años treinta del siglo XX, A.N. Kolmogorov propuso una descripción matemática que dio cierta idea de cómo actúan dichos torbellinos: “Imaginó la cascada de la energía total recorriendo escalas cada vez más reducidas, hasta que se llegaba a un límite en que los remolinos eran tan minúsculos, que se imponían los efectos relativamente grandes, de la viscosidad”<sup>55</sup>.

---

<sup>52</sup> En el siglo XIX, el físico británico Osborn Reynolds, experimentando con tuberías de diversas magnitudes pudo dar con un número —hoy llamado número de Reynolds— que indica a un ingeniero en qué momento el sistema llegará a la turbulencia. Dicho número se calcula multiplicando diversas variables que incluyen el tamaño de la tubería, la viscosidad del fluido y la razón de flujo. Reynolds demostró que la turbulencia aparece en cuanto se llega a ese número mágico. El número crítico es un extremo de un espectro que abarca desde el flujo regular hasta los vórtices, la fluctuación periódica y el caos. En el siglo XX Lev Landau, un físico ruso, advirtió que la turbulencia comienza progresivamente a medida que los movimientos dentro de un fluido se vuelven cada vez más complejos. Pensaba que la turbulencia total aparecía después de un gran número de bifurcaciones. La teoría de Landau cobró un nuevo impulso cuando el científico alemán Eberhard Hopf inventó un modelo matemático para describir las bifurcaciones que conducían a la turbulencia. Dicha descripción es casi paradójica: cuando la velocidad de un arroyo, por ejemplo, es lenta, un punto atractor sirve para describir el movimiento, pero al aumentar la velocidad se aplica un atractor de ciclo límite. Obviamente existe un punto crítico en el cual la descripción de la conducta del arroyo salta de un atractor al otro. Este punto crítico de inestabilidad se llama hoy inestabilidad de Hopf, quien propuso luego de toda una gama de nuevas inestabilidades, la primera involucra un salto del punto atractor al ciclo límite, le sigue un brusco tránsito a un atractor toro (una forma de rosquilla en tres dimensiones), luego a un toro en cuatro, cinco, seis y un creciente número de dimensiones. Vid. Briggs & Peat., *Op.cit.*, pp. 48-51

<sup>53</sup> Un buen ejemplo de dicho proceso lo representa el flujo de agua en un río. En condiciones estables, el río mantiene un cierto nivel de aguas y velocidad de corriente. Bajo tal estado, al topar con una gran roca el flujo se divide fácilmente y deja atrás el obstáculo. Si añadiéramos gotas de tinta en el agua, apreciaríamos las líneas que libran el obstáculo, sin separarse ni mezclarse. Al modificarse tales condiciones, a raíz de una lluvia por ejemplo, el río circula con mayor velocidad. Ahora se forman vórtices (ciclos límite) detrás de la roca. Son bastante estables y tienden a permanecer en el mismo sitio durante períodos prolongados. Aumentando aún más la velocidad del agua, los vórtices se separan y se desplazan por el río, difundiendo corriente abajo la influencia perturbadora de la roca. Anteriormente, una medición de la razón de flujo a partir de la roca habría dado un resultado estable, empero, ahora la razón de flujo oscila como consecuencia de los vórtices. Cuando la velocidad del río aumenta aun más, un observador ve que los vórtices se descomponen en regiones locales de agua arremolinada y agitada. Se producen vórtices al interior de los vórtices. Por último, con el rápido flujo del agua, la región que hay detrás de la roca parece haber perdido todo orden, y la medición de las razones de flujo en la región arroja resultados caóticos. Predomina una verdadera turbulencia, y el movimiento de cada diminuto elemento del agua parece ser aleatorio. La región tiene tantos grados de libertad que la capacidad de describirla supera la capacidad de la ciencia contemporánea. La presente exposición puede encontrarse con mayores detalles en Briggs & Peat., *Op.cit.*, pp. 47-49

<sup>54</sup> Gleick, James., *Op.cit.*, p. 131

<sup>55</sup> Vid. *Ibidem*.

Kolmogorov sin embargo concibió que los torbellinos llenaban todos los espacios del fluido. Tal y como asienta James Gleick, el supuesto de la homogeneidad estaba equivocado y su concepto cede ante el de "intermitencia"<sup>56</sup>. Una teoría más consistente se debe a Lev Landau, quien describió el tránsito al caos como una acumulación de ritmos competidores<sup>57</sup>. David Ruelle, del Instituto de Altos Estudios de Francia, con ayuda de Florence Takens estableció una teoría para explicar este surgimiento de caos.

Ruelle estuvo de acuerdo con Landau y Hopf en que, en la corriente de convección, el flujo regular cede ante una primera oscilación donde el punto atractor salta a un ciclo límite. Luego el ciclo límite se transforma en la superficie de un toro. Pero Ruelle argumentó que en la tercera bifurcación, el sistema no salta de una superficie toroide bidimensional a una superficie toroide tridimensional en el espacio tetradimensional, sino que su superficie comienza a descomponerse: su superficie queda atrapada entre las dimensiones de un plano [bidimensional] y un sólido [tridimensional]; es decir, ingresa a un espacio de dimensión fraccional o de grado de orden infinitamente alto e indeterminado<sup>58</sup>.

Ese mismo espacio fractal puede apreciarse cuando se llevan al espacio de fases las ya citadas experiencias de Lorenz con los flujos de convección. En palabras de Briggs & Peat: "La turbulencia surge porque todos los componentes de un movimiento están conectados entre sí, y cada uno de ellos depende de todos los demás, y la realimentación entre ellos produce más elementos"<sup>59</sup>. A lo que podría añadirse, siguiendo a Prigogine:

---

<sup>56</sup> Poincaré lo había percibido cuarenta años antes. Había percibido en la superficie agitada de un río, que los remolinos se mezclan siempre con parcelas de deslizamiento liso. La calidad de torbellino es limitada. La energía se disipa, en realidad, sólo en una porción del espacio. En cada escala, mientras se observa a fondo una turbulencia, surgen nuevas parcelas en calma. Vid., *Ibidem*.

<sup>57</sup> Al respecto James Gleick asienta: "Cualquier líquido o gas es un conjunto de pedazos individuales, tantos que muy bien pudieran ser infinitos. Si cada uno se moviera con independencia, el fluido tendría otras posibilidades infinitas, otros infinitos 'grados de libertad', como se dice en la jerga especializada, y las ecuaciones que describen el movimiento habrían de tratar con otras variables infinitas. Pero cada partícula no se mueve con independencia: su movimiento depende del de sus vecinas, y en uno uniforme, los grados de libertad llegan a ser escasos. Los movimientos potencialmente complejos siguen acoplados. Los fragmentos continúan próximos o se apartan de modo lineal uniforme, que produce líneas concretas en las imágenes del túnel de pruebas.

<sup>58</sup> Para tener una idea de lo que esto significa tomemos un objeto bidimensional, por ejemplo, metafóricamente hablando, un papel —éste en verdad es un objeto tridimensional y una de sus dimensiones es muy delgada—. Cuanto más lo comprimimos o estrujamos, más se acerca de una superficie bidimensional a un sólido tridimensional.

<sup>59</sup> Vid. *Ibid.*, p. 52.

“... hoy sabemos que la materia se comporta de una forma radicalmente distinta en las condiciones de no equilibrio, cuando los fenómenos irreversibles desempeñan un papel fundamental. Uno de los aspectos más espectaculares de este nuevo comportamiento es la formación de estructuras de no equilibrio que sólo existen mientras el sistema disipa energía y permanece en interacción con el mundo exterior. He aquí un evidente contraste con las estructuras de equilibrio, como los cristales, que una vez formados pueden permanecer asilados y son estructuras ‘muertas’ sin disipación de energía”<sup>60</sup>.

Sobre éste punto, los científicos fijan la ruta hacia el caos a través de aquello que denominan “duplicación de períodos”<sup>61</sup>. Mitchell Feigenbaum demostró que la duplicación de períodos es un factor común en el modo en que el orden desemboca en el caos: descubrió que cuando un sistema funciona sobre sí mismo, presenta cambios una y otra vez en ciertos puntos universales a lo largo de su escala<sup>62</sup>.

La duplicación de períodos genera un patrón de infinita autosimilaridad, donde a cada punto de bifurcación antecede una laguna de orden determinista; es decir, la evolución del sistema se realiza a través de una sucesión de estadios descritos por leyes deterministas [decisión] y leyes probabilistas [escisión]. La probabilidad y el determinismo en consecuencia no se oponen, sino que se encuentran en íntima relación<sup>63</sup>.

Siguiendo las palabras de Prigogine: “La existencia de la bifurcación da un carácter histórico a la evolución de un sistema”<sup>64</sup>. En el curso del tiempo los puntos de bifurcación pueden hacer que un sistema se fragmente o que se establezca mediante una serie de rizos de realimentación para acoplar el nuevo cambio a su medio ambiente. En sus puntos de bifurcación, el sistema en flujo recibe una opción entre varias; se trata de hitos en la evolución del sistema.

---

<sup>60</sup> Prigogine, Ilya. *Las leyes del caos*. p. 27.

<sup>61</sup> Un período se define como el tiempo en que un sistema tarda en regresar a su estado inicial. Robert May, un físico de Princeton en la década de los años setenta usó un modelo basado en la fórmula de Verhulst que le permitía aumentar o reducir la tasa de natalidad de una población aumentando el suministro de alimentos. May descubrió que el tiempo que tardaba el sistema en volver a su punto de partida se duplicaba en ciertos valores críticos de la ecuación. Al cabo de varios ciclos de período duplicado, la población de su modelo variaba con apariencia aleatoria. Vid. Briggs & Peat., pp. 59-60

<sup>62</sup> Vid. Briggs, J., & Peat, D., *Op.cit.*, p. 64

<sup>63</sup> Vid. Prigogine, Ilya., *Ibid*, p. 29

<sup>64</sup> *Ibid*, p. 30.

Lo anterior llegó a plantearse de la siguiente manera: “A través de la amplificación del sistema se escogió un futuro y las demás probabilidades se esfumaron para siempre. Así nuestros puntos de bifurcación constituyen un mapa de la irreversibilidad del tiempo”<sup>65</sup>. Como lo demuestran los procesos de iteración matemática, más allá de cierto umbral de complejidad, los sistemas siguen rumbos imprevisibles, pierden sus condiciones iniciales y éstas no se pueden restablecer ni recobrar; arriban a lo que se denomina “barrera entrópica”<sup>66</sup>. El tiempo es la gran flecha que acopla todos los sistemas y una multitud de flechas constituyen las bifurcaciones y los cambios de cada sistema "individual".

Los procesos dinámicos descubren a una naturaleza discontinua, autosimilar, inestable, irreductible e irreversible, con intercambios de información a toda escala. El estudio de estos fenómenos aporta un punto de vista estocástico y cualitativo a la perspectiva científica, al tiempo que ofrece la imagen del ente como una totalidad indivisible; un mismo cosmos, si bien no orgánico, al menos holístico; una “totalidad” en que el observador no se puede separar de lo observado. Bohm sostiene que las "partes", tales como las partículas, son formas de abstracción de una “totalidad fluida”.

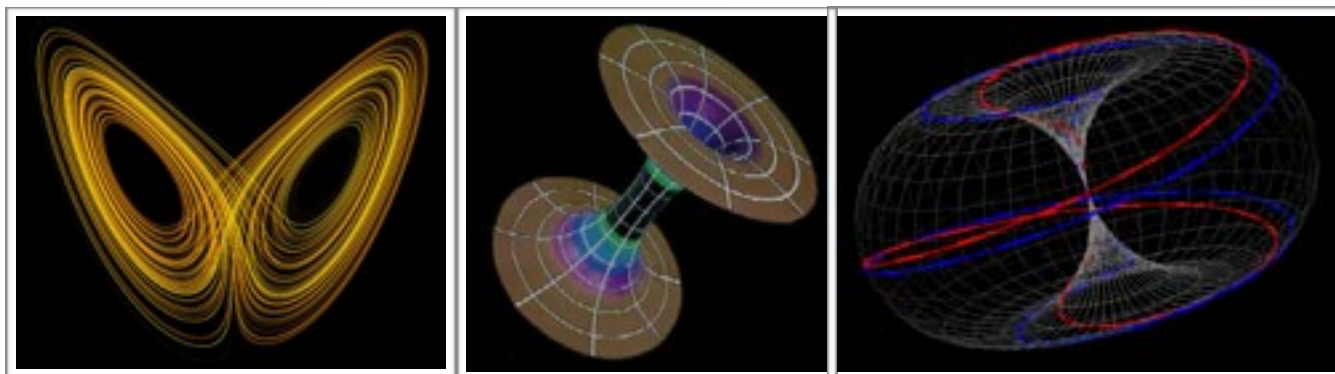


Diagrama de la trayectoria de Lorenz (izquierda) seguida por ilustraciones por una superficie toxoide (centro y derecha)

<sup>65</sup> *Ibíd*, p. 145.

<sup>66</sup> Una vez que aparece un sistema complejo, dice Prigogine, éste se separa del tiempo reversible mediante lo que él denomina una “barrera de entropía infinita”. Los procesos que circulan en la dirección inversa del tiempo ya no sólo se vuelven astronómicamente improbables, como lo había advertido Boltzmann, sino infinitamente improbables. Lo anterior se puede ejemplificar por medio de las ondas que se difunden cuando arrojamus una piedra en un estanque. Para revertir temporalmente esta situación se requeriría una coordinación precisa de todas las perturbaciones infinitesimales que se produjeron en el borde del estanque, para que se muevan hacia adentro, crezcan en amplitud y converjan al fin en un sólo hoyuelo. Toda coordinación última de hechos en el estanque queda imposibilitada porque todos los sistemas están abiertos al resto del universo. Así que aunque las correlaciones correctas se pudieran organizar, serían pronto obliteradas por esas contingencias sutiles mucho antes mucho antes que las ondas en contracción convergieran en el centro. El tiempo de sistemas ideales y aislados puede ser reversible, pero en los sistemas reales la simetría temporal siempre se rompe. Vid., Briggs, J., & Peat, D., *Op.cit.*, pp. 148-149

En otros términos, las partes permanecen sólo relativamente autónomas. En nuestra percepción del mundo, en nuestro “orden explicado”, vemos objetos que nos parecen distintos pero que resultan una totalidad; una suerte de holograma<sup>67</sup>.

Tal y como enseña la física cuántica, toda la materia y la energía existen en forma de ondas, las cuales se combinan entre sí formando patrones de interferencia. Cuando enfocamos nuestra atención sobre un pequeño fragmento del mundo, estamos observando únicamente el "todo" [del ente] desde un horizonte o perspectiva determinada.

Para Bohm, las ondas que componen la materia penetran a través de los sentidos en la materia de nuestro cerebro, que también tiene una estructura ondulatoria. Ambos “trenes de ondas” habrían de combinarse formando un patrón de interferencia que llevaría literalmente la marca de todas las demás ondas de luz, energía y materia con que han tenido contacto, directa o indirectamente. En este sentido, cada parte de energía y materia lleva en código una imagen del todo.

---

<sup>67</sup> David Bohm, crítico de la llamada “interpretación de Copenhague” de la mecánica cuántica, elaboró una concepción en donde la holografía es un ejemplo de cómo la información derivada de la imagen tridimensional de un objeto puede acumularse en un plano sin que a la observación común dicho objeto le resulte reconocible. Es la información “plegada”, que está contenida en toda porción de la realidad, y que podrá claramente “desplegarse” iluminando convenientemente el holograma. Éste ilustra el ejemplo de un “orden” subyacente, implicado, que puede diferenciarse del “orden explicado” que representan las partículas, cimiento conceptual de la física contemporánea. En palabras de Pablo Fontdevila “Ese orden implicado es potencialmente capaz de expresar la totalidad, más allá de las parcialidades de la realidad que representan los órdenes explicados a los que acude sistemáticamente la ciencia en su esfuerzo por describir lo que nos rodea. Y esto es así, pues ese orden implicado conceptualiza el conjunto de interrelaciones que definen una realidad global. Nos dice Bohm que lo que transporta un orden implicado es el ‘holomovimiento’, que es a su vez una totalidad no fragmentada ni dividida. Incluye al tiempo, y es necesariamente multidimensional, así como todas sus partes se vinculan de un modo no causal ni local. Esa totalidad, por último, no incorpora solamente los objetos de la realidad física, sino también los objetos animados y la propia conciencia” (Vid. Lóizaga Patricio, “Diccionario de Pensadores Contemporáneos”, p. 61). Un holograma se crea atravesando con brillante luz láser (luz de una sola longitud de onda) un espejo semiazogado. La mitad del haz láser se dirige hacia una placa fotográfica. La otra mitad rebota en un objeto y luego se proyecta en la placa. La dos mitades del haz se encuentran en la placa e interfieren entre sí. El patrón de interferencia queda registrado en la placa y luce como una imagen fina del patrón ondulatorio creado por los guijarros que arrojamos a un estanque. Cuando luego se proyecta un rayo láser a través de la placa, una imagen del objeto fotografiado se despliega a partir del patrón ondulatorio y se proyecta tridimensionalmente en el espacio. Es espectador puede caminar alrededor de este objeto ilusorio y verlo desde diversas perspectivas tal como vería un objeto real. El objeto entero está registrado en el patrón de interferencia. Si cortamos un fragmento del holograma y lo atravesamos con el rayo láser, también obtenemos una imagen del objeto total, aunque tal vez esta imagen no sea tan precisa. Este efecto holístico es análogo a la autosimilitud de un fractal, y repite la forma del todo en diversas escalas. La explicación anterior puede consultarse en Briggs & Peat, Op.cit., pp. 111-113; y en Hernández, Abelardo., Op.cit., pp. 108-110

De nueva cuenta, el universo es uno sólo fenómeno. Los sistemas dinámicos inestables, representan la transición del mundo cuántico a nuestro mundo dinámico clásico<sup>68</sup>, lo que pone de manifiesto una comunicación más fundamental y no sintética como sucede con la comunicación técnico-operativa. Por lo tanto, aquello que Bohr denominara un “tiempo común” y que permite la "comunicación científica" con la naturaleza, responde a una noción de “tiempo” que señala aquello que la ciencia deja incuestionado; más aún, aquello frente a lo cual, la ciencia trata de escindirse: el origen.

Según Prigogine, sólo gracias a este "tiempo común" es posible para la ciencia establecer una comunicación con la naturaleza: “Cuando hacemos una medición debemos tener una idea del ‘antes’ y el ‘después’, y esta idea tiene que corresponder al desarrollo de los fenómenos que observamos”<sup>69</sup>.

Se trata de un "tiempo" restrictivo, cuyo origen se encuentra en la *Física* de Aristóteles. Así entonces, el antes y el después que conjugan este “tiempo de la física”, en su respectividad, remite a su vez a un enlace diferencial o eje transversal cuya acción diametral conjuga un movimiento circular indeterminado y que, en Aristóteles, conduce "más allá" de los libros de la *Física*. Específicamente, en torno a eso que la ciencia cree haber superado: a la filosofía como ciencia de los primeros principios o ciencia originaria.

La comunicación que señala Bohr es entonces, una comunicación derivada y restrictiva frente a la naturaleza y donde lo que se pierde es el enlace diferencial. Asimismo sucede con su verdad. Atendiendo a este origen, la flecha del tiempo indica una decisión que despunta diferencialmente, pero donde el origen se mantiene en lo originado; es su "motor", su *causa prima*, su "centro", "medida" y razón o fundamental "relación" que establece la base de una comunidad [totalidad]. Se trata del fundamento mismo del ente como un uni-verso.

---

<sup>68</sup> Siguiendo con la exposición de Prigogine, la estructura dual de la mecánica cuántica se debía al hecho de que por un lado se tenía la ecuación de Schrödinger, que describe la evolución de las funciones de onda, y por otro se tenía que introducir un segundo proceso vinculado a la medida, por el que una función de onda se transformaba en conjunto estadístico. El paso de las “potencialidades” a las “actualidades” ya no es el efecto del observador, sino de la inestabilidad del sistema. La irreversibilidad, una vez más, no se debe a nuestra intervención en la naturaleza, sino a la formulación de la dinámica extendida a los sistemas dinámicos inestables. La estructura dual de la mecánica cuántica daba al observador un papel esencial. Era la irrupción de un elemento subjetivista, principal causa de la insatisfacción que siempre expresó Einstein a propósito de la mecánica cuántica. Vid. Prigogine, Ilya., “Las leyes del caos”, p. 102

<sup>69</sup> Esta exigencia es evidente a escala humana. No podríamos comunicarnos con una persona para la cual nuestro futuro sería su pasado y su futuro nuestro pasado. Ahora bien, para Prigogine, en los sistemas dinámicos inestables no es posible recurrir al tiempo cuántico tal como se encuentra asociado a la ecuación de Schrödinger, sino que debemos utilizar el tiempo asociado a la evolución de las probabilidades tal como lo describe la solución de Liouville. En este caso la dirección del tiempo resulta finalmente de las divergencias de Poincaré. Para quien desee una exposición más detallada al respecto de tales afirmaciones, Vid., Prigogine, I., “Las leyes del Caos”, Cap. III a VII.

Las posibilidades pérdidas en la respectiva decisión, no sólo se pierden sino que se mantienen diferencialmente en la posibilidad de nuevos comienzos. La flecha del tiempo, sin embargo, ajena el enlace diferencial hace que la ciencia pierda de vista lo originario: el Límite, por lo que la habrá de devenir desmesurada y carente sentido. En su “certeza” y bajo la dirección impuesta por esta “flecha del tiempo”, la ciencia deriva una direccionalidad vertical que privilegia las regularidades estructurales en menoscabo del verdadero hogar y la futuridad misma; esta última, anclada en el Límite como una condición respectiva.

Orden y desorden, caos y cosmos, no son sino el producto más reciente de un emplazamiento de la naturaleza y desde el cual, lo humano parece alcanzar su consumación destinal. Y es que si bien la ciencia no puede dejar de ser lo que es, el problema recae en que su respectiva comunicación y verdad, han devenido la comunicación y la verdad en sí mismas. Una dirección del preguntar, ahora gobierna y destina, negándole a la Vida un sentido más amplio en términos de mundo y como un universo.

Ya en este contexto, aún la denominada ciencia del caos propicia una acción instrumental. Y lo mismo sucede con la geometría fractal, la mecánica cuántica y la teoría de cuerdas. No obstante se advierta en ellas la presencia de un límite y un fondo oscuro, hay una directriz técnica que permanece incuestionada e impide derivar un nuevo y más fundamental sentido. Dichas ciencias son apenas un eufemismo, una metáfora y la ciencia no atiende a metáforas.

La ciencia nada sabe de la fundamental errancia trágica. Apenas y algunas fuentes “disidentes” de la matriz occidental, comienzan a despuntar este sentido de totalidad orgánica pero, en esencia, no hay oídos. El origen permanece impensado. Así por ejemplo, el teórico de sistemas Erich Jantsch señala para el caso de la biología, que si la meta de la evolución fuera simplemente la adaptación, el cambio evolutivo habría cesado con las bacterias<sup>70</sup>. La evolución pareciera tener “otras metas” e incluso, se tiene un destacado respaldo a la teoría de la evolución por realimentación, a partir del trabajo de la microbióloga Lynn Margulis de la Universidad de Boston, quien hace algunas décadas derivó la conclusión de que, aunque nos consideremos seres autónomos, somos una compilación de microbios eslabonados por cooperación simbiótica. No simplemente la humanidad deja de verse como un ente aislado y dominante, sino que comienza a percatarse de que es en la “relación”, donde acaece su auténtica posibilidad de vida; esto es, como una respectiva condición que afirma a la alteridad como el fundamento de la Vida.

---

<sup>70</sup> Siguiendo el análisis de Briggs & Peat, el mecanismo de realimentación de ADN de las bacterias les permite mutar y adaptarse a toda clase de condiciones adversas. Vid. Ibid, pp. 155 - 160

Toda la materia viviente habría de constituir una trama indivisible<sup>71</sup>. Margulis es el reflejo de una relativamente creciente masa de teóricos que exigen una nueva interpretación de la evolución. Aunque la teoría original de Darwin se puede interpretar de modo que acepte el principio de cooperación<sup>72</sup>, su perspectiva más connotada enfatiza que el equilibrio natural es el resultado de una intensa competencia entre organismos que conduce a la supervivencia del más apto<sup>73</sup>. En su lugar, las nuevas corrientes asumen que la interacción con el medio en situación de no equilibrio, es lo que produce la evolución. Para este caso, la importancia de la "relación" impone a la ciencia un nuevo término: co-evolución. Las aparentes "partes" son co-originarias e indisolubles, lo que para James Lovelock hace que el planeta entero —en tanto un modo de vida—, sea una trama indisoluble [antiguamente, ὁ κόσμος]. Según su hipótesis, las especies de la Tierra están co-evolutivamente coordinadas de tal modo que nuestro planeta es una estructura autopoietica indisoluble.

---

<sup>71</sup> Como relatan Briggs & Peat, Margulis cree que la "nueva clase de célula" que apareció hace 2,200,000 años para convertirse en la base de las células de todas las plantas y animales multicelulares que existen hoy no fue resultado de una mutación genética sino de una simbiosis. No fue producto de una brutal competencia por la supervivencia del más apto, sino de la cooperación. El escenario para dicha simbiosis fue montado cuando una de las cianobacterias que estaba provocando el holocausto por oxígeno entró en otra bacteria en busca de alimentos. El organismo huésped se protegió de la repentina presencia del oxígeno de esa célula formando una membrana nuclear alrededor de su ADN, y esto creó la primera célula nucleada. Una segunda invasión —esta vez llevada a cabo por bacterias alargadas que respiraban oxígeno y entraron en un organismo huésped— activó un cambio claramente simbiótico. Margulis teoriza que al combatir la invasión de los que respiraban oxígeno, el organismo huésped terminó formando eslabones de realimentación con el invasor y el invasor se quedó. La relación otorgó al huésped la capacidad para usar el oxígeno como fuente energética y a la vez dio al invasor un ámbito permanente de sostén. La simbiosis, desde este punto de vista, testimonia el principio de que una estructura autopoietica, cambia con el objeto de permanecer igual, y demuestra, uno de los extraños modos como se produce el acoplamiento por realimentación. Vid. *ibid*, pp. 155-157

<sup>72</sup> Un relativamente simple cambio de énfasis puede conducir a un drástico cambio en la visión del mundo. Miguel José Yacamán al referirse a la nueva corriente de la coevolución, la ilustra con el siguiente ejemplo: una rana desarrolla una lengua un poco más larga para atrapar a las moscas, la población de moscas decae y entonces éstas están menos adaptadas al ambiente que la rana. Las moscas, al evolucionar, desarrollan un vuelo más rápido y resulta ahora que las ranas se vuelven menos adaptadas al medio, por tanto, las ranas tienen que evolucionar. Los biólogos se imaginan este fenómeno como un "paisaje rugoso" en la evolución de una especie y se escala una montaña. En la teoría darwiniana, la montaña era infinita —una especie siempre avanza en su evolución y lo hace linealmente—. En la teoría moderna la montaña es finita y no hay forma de llegar a la otra montaña si antes no se baja y luego se sube otra vez. Es decir, para volverse más adaptado hay que desadaptarse durante un tiempo y volverse a adaptar. Vid. Yacamán, Miguel José., *El caos, la nueva física, las nuevas matemáticas*, p. 23

<sup>73</sup> El modelo competitivo de la naturaleza predice que dos especies de animales similares deben luchar entre sí por los alimentos y el espacio disponibles, empero, la observación sugiere que dichas luchas son extremadamente raras. La teoría darwiniana de la competencia entre especies descansa sobre el supuesto de que la población de una especie crece sin límites a menos que sea contenida por los implacables mecanismos de depredación y hambruna. Pero ahí donde las especies surgen naturalmente, parecen enlazadas con el ambiente de tal modo que regulan sus cifras demográficas. Las poblaciones existen naturalmente en ciclos limitados. Vid. Briggs & Peat, *op.cit.*, pp. 158-159



Se trata de aquello que Lewis Thomas denominara una gigantesca “célula única”; una totalidad cósmica y fluida o estructura fractal no determinada. El persistente estado de desequilibrio del planeta sería evidencia de la actividad de la vida en su conjunto, visto ahora como una estructura disipativa y auto-organizada:

“Así como nuestro ADN, temperatura, nivel hormonal, metabolismo y las muchas funciones de nuestros cuerpos son equilibradas por una serie entrelazada de rizos de realimentación positiva y negativa, la vida en la Tierra está equilibrada mediante realimentación. El organismo planetario, la célula única de la Tierra, permanece viable mediante la constante transformación de los elementos de su propia estructura interna. Pero el planeta Tierra no es sólo un organismo homeostático, sino también un organismo en evolución. La atmósfera terrestre no sólo ha permanecido apta para la vida, sino que ha cambiado permitiendo la evolución continua de nuevas formas de vida”<sup>74</sup>.

Lovelock, de hecho, denominó “Gaia” a su hipótesis acerca de este organismo viviente, evolutivo, autorregulador y autoorganizativo. Erich Jantsch, añade a ésta, una visión de la evolución donde las escalas “micro” y “macro” evolucionan juntas, hecho que implica la paradoja autopoiética: el individuo es una ilusión, cuanto mayor es la autonomía de un organismo, más rizos de realimentación se requieren tanto dentro del sistema como en su relación con el medio ambiente<sup>75</sup>.



Ilustración de imagen fractal e imagen de galaxia en espiral.

<sup>74</sup> Vid. *Ibíd.*, p. 162.

<sup>75</sup> Para esta visión, la atmósfera evoluciona mediante las bacterias, las bacterias evolucionan mediante la atmósfera. La coevolución acopla la gran escala y la pequeña escala en un ciclo de causalidad múltiple. La coevolución de las escalas micro y macro es una idea fractal donde tanto unas como otras surgen como aspectos de un sistema totalmente interconectado. Visto desde el punto de vista de James Lovelock: “Contrariamente a la idea aceptada desde hace siglos, (...) son los seres vivos los que producen la atmósfera, y no a la inversa. No es el medio natural el que habría permitido la aparición y el desarrollo de la vida; son los seres vivos los que secretan los gases que les permiten perpetuarse. Dicho de otro modo, la biosfera tiene la capacidad de controlar su medio ambiente natural, químico y físico. El conjunto biosfera y atmósfera, viviente y no viviente, forma un todo indisoluble, armonioso; es autocontrolado como un organismo animal por una circulación interna, en particular la del azufre y el yodo que se evaporan del los océanos”. Lovelock, James., *La tierra es un ser viviente.*, en Sorman, Guy., *op.cit.*, p. 27

El enfoque supone un cambio sustantivo en el sentido de la evolución: “muy lejos de haber llegado a ser lo que es para que pudiese llegar a estar habitada, la Tierra llegó a ser lo que es gracias a estar habitada. En resumen, la vida ha sido el medio, y no el fin, para el desarrollo de la Tierra”<sup>76</sup>. A partir de lo anterior, la palabra “Gaia” nombra un sistema hipotético que podría regular las condiciones del planeta. En última instancia y si bien, al menos para estas posturas de la ciencia, la humanidad ha perdido su estatuto central, ello no sólo nos remite a un conjunto de causas carente de divinidad, sino que el común de la ciencia mantiene un anhelo de centro y fundamento anclado en la certeza y supervivencia del hombre; una estructura que mira a la vida, al dolor y al padecer, como algo que debe ser conquistado. La metáfora que impera, no sólo remite a la máquina sino más recientemente, al sistema informático.

La humanidad se ve a sí misma más y más cerca de un compuesto cibernético. El anhelo de distancia ha dado lugar a una humanidad protésica y que aprecia a la vida, básicamente, como un recurso disponible. La humanidad, tácitamente, se mantiene al “centro”, bajo un anhelo de eternidad y de lo eterno que, en tanto carente de Fin, hace de lo humano un finalidad en sí misma y ésta a su vez, en tanto carente, debe dirimirse de cotidiano bajo el poder aniquilador de la máquina. No hay una búsqueda fundamental de relaciones, de leyes [1:3], sino el inminente peligro de la certeza técnica. Frente a ello, mundo griego antiguo no sólo se nos presenta lleno de dioses, sino que constituye una “realidad” que buscó incansablemente la “medida”; establecer una relación con lo Sagrado. Desde su afirmación en el “espacio” de la co-pertenencia recíproca [Mundo-Tierra], en el núcleo de la más aguda enemistad, la antigüedad buscó *una armonía, una proporción, una ley* [λόγος] como “relación” y sin la cual, la Vida [βίος] se vuelve in-vivible [ἄβίωτος]. En cambio y para el conocimiento ahora dominante, en ello recae el error de los griegos:

---

<sup>76</sup> El razonamiento de Lovelock es el siguiente: “tenemos abundancia de oxígeno, el 21% de la atmósfera, y un indicio de metano, 1.5 partes por millón. Sabemos por la química que el metano y el oxígeno reaccionan cuando son iluminados por la luz del sol, y también la velocidad de dicha reacción. Con esta información, podemos concluir con seguridad que la coexistencia de los dos gases reactivos, metano y oxígeno, en un nivel constante, requiere un flujo de metano de 1,000 megatoneladas al año. Ésta es la cantidad necesaria para reponer las pérdidas por oxidación. Además también tiene que haber un flujo de 4,000 megatoneladas de oxígeno por año, porque ésta es la cantidad que se requiere para oxidar el metano. No existe ninguna reacción conocida por la química que pueda fabricar estas enormes cantidades de metano y oxígeno empezando sólo con las materias disponibles, agua y bióxido de carbono, y utilizando la energía solar. Por lo tanto, debe haber algún proceso en la superficie de la Tierra que pueda ordenar la secuencia de intermediarios inestables y reactivos de un modo programado para lograr este fin. Probablemente este proceso sea la vida”. Lovelock, James., *Gaia: un modelo para la dinámica planetaria*, en Lovelock, J., Bateson, G., Margulis, L., y otros, *Gaia, implicaciones de la nueva biología*, p. 81

“Esta situación [la simetría del grupo de Lorentz] nos recuerda de inmediato los cuerpos simétricos que Platón introdujo para simbolizar las estructuras fundamentales de la materia. Sus simetrías no eran las correctas pero Platón tuvo razón al creer que en el meollo de la naturaleza encontramos, en último término, simetrías matemáticas. Fue un acierto increíble que los filósofos antiguos se plantearan las preguntas correctas. Pero no podía esperarse que, careciendo de los detalles empíricos, pudieran hallar también las respuestas correctas en los detalles”<sup>77</sup>.

Si hubiera alguna esperanza, ésta recae en el acontecer de la verdad en su fundamento y con ella, del nacimiento de una ciencia originaria fundada en el límite y la alteridad. En este sentido, Werner Heisenberg al menos, parece haber concedido algo que la ciencia en general se resiste a conceder y que resulta, aquello que el lenguaje matemático y las figuras geométricas reiteradamente ponen ante los ojos: una carencia fundamental de Fin. Dado que las matemáticas y la geometría emplazan causalmente al ente, éste no puede sino responder a semejante interrogación desde su más íntima esencia: la falta, la carencia y que la geometría fractal aunada a la física de los sistemas dinámicos y la teoría de cuerdas, señalan ahora bajo el aspecto complejo de infinitas dimensiones; pero los “muchos” son ciegos a las señales. Para Heisenberg, sin embargo, esta seña parece adquirir una particular resonancia:

“Si nos queremos acercar al ‘uno’ en los términos de un lenguaje científico preciso, es necesario buscar ese meollo de la ciencia natural, descrito por Platón, en el cual se encuentran las simetrías matemáticas fundamentales. Pensando en este lenguaje, el hombre debería darse por satisfecho con la proposición ‘Dios es un matemático’, porque ha limitado voluntariamente su visión a la parte del universo que es comprensible en el sentido matemático de la palabra; comprensión que puede describirse en términos racionales. El propio Platón no estaba satisfecho con esta limitación. Después de haber descrito con suma claridad las posibilidades y las limitaciones del lenguaje preciso, optó por el lenguaje de los poetas, despertando en el lector imágenes que le imparten un tipo diferente de comprensión. No deseo examinar qué puede significar realmente este tipo de comprensión. Probablemente estas imágenes están relacionadas con modelos subconscientes de nuestra mente,

---

<sup>77</sup> Heisenberg, Werner et. al., *El humanismo en la filosofía de la ciencia*. Trad. E. Mayáns y R. Wendl, UNAM, México, 1967, p. 19

llamados por los psicólogos arquetipos, formas de un carácter marcadamente emocional, que de alguna manera reflejan la estructura interna del mundo. Pero cualquiera que sea la explicación de estas otras formas de comprensión, el lenguaje de las imágenes, las metáforas y los símiles quizás constituyan la única vía de acercarnos al 'uno' desde regiones más vastas. Si la armonía de una sociedad depende de la interpretación común del 'uno', de la unidad subyacente a la multitud de fenómenos, el lenguaje de los poetas podría ser más importante que el de los científicos"<sup>78</sup>.

Heisenberg habría acertado en lo fundamental. Aquello que Platón planteara y que el mismo término "matemático" implica, es una relación fundamental con lo más divino, con lo Sagrado y donde la simetría adquiere un sentido fundamental; en ella recae la auténtica comunicación y la unidad propiamente dicha; en una palabra, el sentido [ὁ λόγος] donde lo más divino acontece como fuerza divina vital; en una palabra, no como ciencia sino como el arte y la creación más fundamentales: como poesía.

### **3. El Arte y "Ahí".**

En resumen, el ente en totalidad es un fenómeno íntegro, en términos del darse siempre diferente de lo mismo, a la manera del punto inmóvil de un compás que traza en torno suyo un eterno recorrido circular. Este eje o "motor inmóvil", indica un centro o fundamento indeterminado que se manifiesta perimetralmente como tiempo y el punto más alto de una tensión que enlaza diametralmente a los respectivos extremos en que se deriva.

Cada cosa aparente, por lo tanto, comporta una doble relación: en primer lugar se encuentra la consabida confrontación diametral con lo respectivamente otro; en segundo lugar, una relación de tipo radial con lo absolutamente Otro, "no temporal" y que en tanto tal, es pasada por alto, no obstante señala un "queda fuera" que confronta negativamente al ente en términos de una radical finitud. Por consiguiente, el tiempo es la apariencia diferente y diferencial de lo eterno como fenómeno circular; una tensión que es condición del darse siempre diferente de lo mismo. Se trata del despliegue de una "falta" que hace a toda aparente armonía, fundamentalmente irregular e inestable.

---

<sup>78</sup> Vid. *Ibíd.*, pp. 22-23.

Esto último, al tiempo que un poder destructor, significa de hecho un potencial creador; es la poesía y en tanto tal, el arte en sí mismo. Frente a las pretensiones de dominio del conocimiento, este arte remite a una búsqueda incansable y que aprecia en el fin un incandescente comienzo. El arte fundamental hace de la obra de arte, el espacio de esta contienda y así, un espacio de fundación que al mismo tiempo señala el encuentro con lo absolutamente Otro.

Así por ejemplo, a Miguel Ángel le interesa el hombre, pero no el hombre ondulante y diverso, sino el gigante de actitudes atormentadas que alcanza el límite de lo posible. En esta medida, Miguel Ángel toca el cuerpo humano como un instrumento musical del que extrae continuamente los sonidos más brillantes, más graves y estridentes, cuyos dramáticos sentimientos expresará en la escultura a través del cuerpo desnudo. Por ejemplo en el David, donde a diferencia de Donatello o Verrocchio, se presenta a un joven desnudo con la faz de perfil, probablemente inspirado en la estatuaria clásica.

La actitud y concentración del joven, preparando para lanzar la onda, muestran una tensión que establece un doble vínculo: a lo otro que hace frente [diametral] y que hace pasar por alto a lo absolutamente Otro. Este doble vínculo que une y divide, se muestra en el rostro lleno de rigor y que caracteriza a la distintiva “terribilitá” de Miguel Ángel.

La “terribilitá” no es sino la poesía en sí misma y que otorga a la escultura su fuerza vital; su erotismo. En esta medida, descubre a lo eterno resguardado en la temporalidad; establece al “instante” infinitesimal de la lucha y que en este caso une diametralmente a David con el gigante Goliat.

Una dignidad trágica parece consumir por entero la escena bíblica, pues “lo más abrumador” e “inconmensurable” que David tiene frente a sí es, se alza en el punto más alto de la tensión con su contrario. La mirada penetrante de la estatua, fija en el mudo horizonte, nos hace la seña de una disyunción copulativa.

Por ende y no obstante lejos del *Palazzo Vecchio*, la estatua permanece llena de significado. De un lado, el David es “el gigante” que a la manera de *hemitheoi* se eleva entre la masa indistinta negándose a “con-fundirse” con ella. Por otro lado, el David establece un espacio fundamental. No se trata del terror y la emoción que se mezclan con la contienda; ni tampoco del descanso posterior o la incertidumbre previa; se trata simplemente del instante, el punto indiscernible de una tensión en que David “está ante”.

Y antes que Goliat, se trata de lo absolutamente Otro: la radical finitud del incesante comienzo. La actitud de la estatua cobra sentido a través de lo que “mira” pero que no es lo simplemente “ante los ojos”, sino lo que la mirada “des-cubre” y que se mantiene se mantiene ante sí aún en la ausencia de adversario. Se trata de hecho, del Adversario mismo. Ante el David, se alza aquello “indeterminado”, lo “sin-sentido” que une profunda e íntimamente como lo que en sí mismo “Es”.

La estatua apunta en dirección al abismo y hace presente su silencio. El David está “en” la más aguda enemistad del combate; “está” en la más abrumadora soledad que lo afirman en su extrema singularidad como “uno” y lo mismo.

El David es “él mismo” frente a “lo Otro”. La *terribilitá* indica la diferencia sin la cual, no habría propiamente mirada, sino la “in-flexión” dolorosa que huye ante el desasosiego o sucumbe entre la mezcla homogénea. El David señala el “entre”, apertura el espacio mismo de la necesidad.

La ‘terribilitá’ hace señas de su núcleo abismal. Ápeiron y Peras, Dionysos y Apolo, la Tierra y el Mundo son a un tiempo lo Uno y su “ahí”: lo Otro y el David; un hilo que se extiende a lo profundo; un eterno retorno de lo mismo. Ahí donde el cálculo pierde su lógica y acontece el abismal misterio del sentido: lo Sagrado.



## BIBLIOGRAFÍA GENERAL

- Abulafia, David. *El Gran Mar. Una historia humana del Mediterráneo*. Traducción de Rosa Ma. Salleras Puig. Editorial Planeta. Barcelona, 2013.
- Academia Mexicana de Ingeniería. *Memoria: La teoría del caos y sus aplicaciones en la planeación del desarrollo*, Marzo 6-7, 1985. Co-edición del Consejo Nacional de Ciencias y el Colegio de México. México, 1987.
- Anderson, Perry., *Transiciones de la antigüedad al feudalismo*, Siglo XXI, 17a. edición, México, 1979.
- Apolodoro. *Biblioteca Mitológica*. Traductor: José Calderón Felices. Akal. Madrid, 1987.
- Aristóteles, *Acerca del Alma*. Trad. Tomás Calvo Martínez. Editorial Gredos. Madrid, 1983.
- Aristóteles, *Ética Nicomaquea-Ética Eudemia*. Traducción Julio Pallí Bonet. Editorial Gredos, Madrid, 1993.
- Aristóteles, *Física*. Trad. Guillermo R. Echandía. Gredos, Madrid, 1985.
- Aristóteles, *Metafísica*. Edición Trilingüe por Valentín García Yebra. Segunda Edición, Madrid, 1998.
- Aristóteles, *Partes de los Animales*, Traducción Elvira Jiménez Sánchez-Escarhe & Almudena Alonso Miguel. Gredos, Madrid, 2000.
- Arnol., *Catastrophe Theory*, Springer-Verlag, Second Edition, New York, Tokio, 1980, Berlín Heidelberg, 115 pp.
- Balandier, Georges. *El desorden: la teoría del caos y las ciencias sociales*. Trad. Beatriz López. Editorial Gedisa, Barcelona. 1993.
- Barbieri Masini, Eleonora., *La previsión humana y social*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993.
- Baring, Anne & Cashford, Jules. *El mito de la diosa. Evolución de una imagen*. Traducciones de Andrés Piquer, Susana Pottecher, Francisco del Río, Pablo A. Torijano, Isabel Urzáiz, Ediciones Siruela, Madrid, 2005.
- Berlo, David K., *El proceso de la comunicación*, Editorial El Ateneo, Buenos Aires, 1976, 230 pp.
- Bernabé, Alberto. *Fragmentos Presocráticos. De Tales a Demócrito*. Alianza Editorial. Madrid, 2008.
- Bernabé, Alberto. *Platón y el Orfismo. Diálogos entre religión y filosofía*. Abada Editores, Madrid, 2010.
- Bernabé, Alberto & Casadesús, F. *Orfeo y la tradición órfica: un reencuentro* [Vol. I]. Akal, Madrid, 2008.
- Bieda, Esteban. *Aristóteles y la Tragedia*, Grupo Editorial Altamira, Buenos Aires, 2008
- Blackburn, Simon., *La Historia de la República*. Trad. Ramón Vila Vernis. Debate. Barcelona, 2006.
- Bohm, David., *La totalidad y el orden implicado*. Trad. Joseph M. Apfelbäume. Editorial Kairós, Barcelona, 2008.
- Bohm, David. *Sobre la Creatividad*. Trad. Alicia Sánchez. Editorial Kairós, Barcelona, 2002.
- Bornemark, Jonna & Cavalcante Schuback, Marcia Sá [Eds]. *Phenomenology of Eros*. Södertörn Philosophical Studies 10. Södertörn University. 2012.
- Bremmer, Jan N. *El concepto del alma en la antigua Grecia*. Traducción de Menchú Gutiérrez, Ediciones Siruela, Madrid, 2005.
- Briggs, John & Peat, David., *A través del maravilloso espejo del universo*, Gedisa, Barcelona, 1989.



- Briggs, John & Peat, David., *Espejo y Reflejo: del caos al orden*, Trad. Carlos Gardini. Gedisa, Barcelona, 1990
- Broekman, Jan M., *El estructuralismo*, Editorial Herder, Barcelona, 1979.
- Bruit Zaidman, Louise & Schmitt Pantel, Pauline. *La religión griega en la polis de la época clásica*. Traducción de Ma. de Fátima Diez Platas. Ediciones Akal. Madrid, 2002.
- Brun, J. *Aristóteles y el Liceo*. Traducción Abelardo Maljuri. Editorial Universitaria de Buenos Aires. Cuarta Edición, 1970.
- Buhigas Tallon, Jaime. *Laberintos. Historia, mito y geometría*. La Esfera de los Libros Editorial. 2013.
- Burckhardt, Jacob. *Historia de la Cultura Griega*. Tomos 1 a 5. Trad. Eugenio Imaz. Iberia. Barcelona. 1964.
- Burkert, Walter. *Cultos Místicos Antiguos*. Trad. Ma. Tabulo y Agustín López. Editorial Trotta. Madrid. 2005.
- Burkert, Walter. *De Homero a los magos. La tradición oriental en la cultura griega*. Trad. Xavier Riu. Acantilado. Barcelona. 2002.
- Burkert, Walter. *El origen salvaje. Ritos de sacrificio y mito entre los griegos*. Trad. Luis Andrés Bredlow. Acantilado. Barcelona. 2011.
- Burkett, Walter. *Religión griega arcaica y clásica*. Trad. Helena Bernabé. Abada Editores. Madrid. 2007.
- Calvo Martínez, José Luis & Sánchez Romero, Ma. Dolores [Ed.] *Textos de magia en papiros griegos*. Gredos. Madrid, 1987.
- Campbell, Joseph. *El poder del mito. Un diálogo con Bill Moyers*. Traducción de César Aira. EMECE Editores. Barcelona, 1991.
- Capelle, Wilhelm. *Historia de la Filosofía Griega*. Traducción de Emilio Lledó. Editorial Gredos. Madrid, 1992.
- Carchia, Gianni., *Retórica de lo Sublime*, Ed. Tecnos, Madrid, 1994.
- Cassirer, Ernst., *El problema del conocimiento*. Trad. Wenceslao Roces. Fondo de Cultura Económica, México, 1979, Tomos I - IV
- Castoriadis, Cornelius. *Lo que hace a Grecia. Tomo 1. De Homero a Heráclito*. Seminarios 1982-1983. Traducción de Sandra Garzonio. Fondo de Cultura Económica, México, 2006.
- Childe, Gordon., *Los orígenes de la civilización*, Fondo de Cultura Económica, México, 1990, 290 pp.
- Chomsky, Noam., *El lenguaje y el entendimiento*, Editorial Planeta, Barcelona, 1993.
- Colli, Giorgio. *Después de Nietzsche*. Trad. Carmen Artal. Anagrama. Barcelona, 1978.
- Colli, Giorgio. *Filosofía de la Expresión*. Trad. Miguel Morey, Ediciones Siruela, 2ª. Edición, Madrid, 2004.
- Colli, Giorgio. *Gorgias y Parménides*. Lecciones 1965-1967. Trad. Miguel Morey. Sexto Piso, México, 2012.
- Colli, Giorgio. *El nacimiento de la filosofía*. Trad. Carlos Manzano. Tusquest, Barcelona, 1977.
- Colli, Giorgio. *La naturaleza ama esconderse*. Trad. Miguel Morey. Sexto Piso, México 2009.
- Colli, Giorgio. *La sabiduría Griega*. 3 volúmenes. Trad. Dionisio Mínguez. Editorial Trotta. Madrid. 1995.
- Colli, Giorgio. *Platón Político*. Trad. Jordi Reventós. Ediciones Siruela. Madrid. 2008.
- Colli, Giorgio. *Zenón de Elea*. Trad. Miguel Morey. Sexto Piso. México. 2006.

- Cornford, Francis M. *Platón y Parménides*. Trad. Francisco Giménez García. Visor. Madrid, 1989.
- Cornford, Francis M. *La teoría platónica del conocimiento. Traducción y comentario del Tetero y el Sofista*. Trad. Nestor Luis Cordero & Ma. Dolores del Carmen Ligatto. Paidós, Barcelona, 2007.
- Crombie, I.M., *Análisis de las doctrinas de Platón*. Tomos I & II. Trad. Ana Torán y Julio César Armero. Alianza Editorial, Madrid, 1979.
- Cottrell, Leonard. *El Toro de Minos. Los grandes descubrimientos de la antigua Grecia*. Traducción de Margarita Villegas de Robles. Fondo de Cultura Económica, Breviarios. México, 1958.
- Cox, Brian & Forshaw, Jeff. *El Universo Cuántico. Y por qué todo lo que puede suceder, sucede*. Traducción de Marcos Pérez Sánchez. EspaEbook, 2014.
- Daraki, María. *Dioniso y la Diosa Tierra*, Trad. De Belén Gala Valencia y Fernando Guerrero Jiménez, Abada Editores, Madrid, 2005.
- De Beistegui Miguel & Sparks Simon [Eds] *Philosophy and Tragedy*. Routledge. London-New York. 2000.
- De Romilly, Jacqueline. *La Tragedia Griega*. Traducción de Jordi Terré. Gredos. Madrid, 2011.
- Deleuze, Gilles., *Nietzsche y la Filosofía*, Trad. Carmen Artal, Anagrama, Séptima Edición, 2002.
- Descartes, René. *Obras*. Editorial Gredos. Cirilo Flóres Miguel, Editorial Gredos, Madrid.
- Detienne, Marcel. *Apolo con el cuchillo en la mano. Una aproximación experimental al politeísmo griego*. Trad. Mar Llinares García. Akal. Madrid. 2001.
- Detienne, Marcel. *Comparar lo incomparable. Alegato en favor de una ciencia histórica comparada*. Traducción Margarita Latorre. Península. Barcelona. 2001.
- Detienne, Marcel. *Dionisio a cielo abierto. Un itinerario antropológico en los rostros y las moradas del dios del vino*. Traducción: Margarita Mizraji. Gedisa. Barcelona. 2003.
- Detienne, Marcel. *La invención de la mitología*. Traducción de Marco-Aurelio Galmarini. Península. Barcelona. 1985.
- Detienne, Marcel. *Los griegos y nosotros*. Trad. Alfredo Iglesias Diéguez. Akal. Madrid. 2007.
- Detienne, Marcel. *Los Maestros de Verdad en la Grecia Arcaica*. Trad. Juan José Herrera, Editorial Sexto Piso, México, 2004.
- Dilthey, Wilhelm., "Teoría de las concepciones del mundo", Alianza Editorial, México, 1988.
- Dodds, E. R. *Los griegos y lo irracional*. Versión española de María Araujo. Alianza. Madrid. 1997.
- Dover, K. J. *Homosexualidad griega*. Traducción de Juan Francisco Martos Montiel y Juan Luis Lopez Cruces. El Cobre Ediciones. Barcelona. 2008.
- Downing, Christine. *La Diosa. Imágenes mitológicas de lo femenino*. Traducción de María-Pau Pigem. Editorial Kairós. Segunda Edición. Barcelona, 2010.
- Duque, Félix [Ed.] et. al. *Heidegger. Sendas que vienen*. Vols. 1 & 2. Ediciones Pensamiento. Madrid. 2006.
- Eco, Umberto., *Obra Abierta*, Editorial planeta, Barcelona, 1992.
- Eco, Umberto., *La Estructura Ausente*. Traducción de Francisco Serra Cantarell. Editorial Lumen, quinta edición. Madrid, 1999.
- Eggers Lan, Conrado & Juliá, Victoria E. [Ed] *Los Filósofos Presocráticos*. Editorial Gredos. Madrid, 1981.

- Escudero, Jesús Adrián. *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser. Una articulación temática y metodológica de su obra temprana*. Herder. Barcelona. 2010.
- Escudero, Jesús Adrián. *El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico 1912-1927*. Herder. Barcelona. 2009.
- Einstein, Albert., *El significado de la relatividad*, Editorial Planeta, Barcelona, 1993.
- Eklund, Ivar., *Al azar: la probabilidad, la ciencia y el mundo*, Editorial Gedisa, Barcelona, 1992.
- Eliade, Mircea. *Fragmentarium*. Traducción de Cristian Iuliu Ariesanu & Federico de Carlos Otto. EspaEbook. 2014.
- Eliade, Mircea. *El mito del eterno retorno*. Traducción de Ricardo Anaya. EspaEbook. 2013.
- Eliade, Mircea. *Mito y Realidad*. Traducción de Luis Gil. EspaEbook. 2014.
- Eliade, Mircea. *Muerte e iniciaciones místicas*. Trad. Javier Arias. Caronte. Terramar. 2008.
- Eliade, Mircea. *Lo Sagrado y lo Profano*. Traducción de Luis Gil Fernández. EspaEbook. 2012.
- Fernández Gabriel, Javier. *Apolo y Dionisos. El temperamento en la arquitectura moderna*. Ediciones UPC, 1998.
- Flaceliere, Robert. *Adivinos y Oráculos Griegos*. Traducción de Néstor Míguez. Segunda Edición. EUDEBA. Buenos Aires, 1993.
- Fontenrose, Joseph. *Python. Estudio del mito délfico y sus orígenes*. Traducción de María Tabuyo y Agustín López. Sexto Piso, México, 2011.
- Forrest, W. G. *Los orígenes de la democracia griega. El carácter de la política griega 800-400 a. C.* Traducción de Pedro Lopez Barja de Quiroga. Akal. Madrid. 1978.
- Foucault, Michel. *Las palabras y las cosas; una arqueología del saber*, Editorial siglo XXI, México.
- Gaos, José. *Antología filosófica. La filosofía griega*. La Casa de España en México, 1940.
- García Bacca, Juan David [Ed.] *Los Presocráticos*. FCE. México. Segunda Edición. 1996.
- García Gual, Calos. *Prometeo: mito y tragedia*. Libros Hiperión. Madrid, 1979.
- Giannini, Humberto. *Tiempo y espacio en Aristóteles y Kant*. Editorial Andrés Bello. Santiago de Chile. 1962.
- Gleick, J., *Caos, la creación de una ciencia*. Traducción de J. A. Gutiérrez-Larraya. Seix Barral. Barcelona. 1988.
- Goldhill, Simon. *Sophocles and the Language of Tragedy*. Oxford University Press. New York, 2012.
- Gomperz, Theodor. *Pensadores Griegos. Historia de la filosofía de la antigüedad*. Traducción de J. R. Bumantel. Traducción de las notas griegas por Eduardo Prieto. Editorial Guaranía. Buenos Aires.
- Guthrie, W. K. C. *Historia de la Filosofía Griega*. 6 Volúmenes. Traducción de Alberto Medina González. Grados. Madrid. 1993.
- Guthrie, W. K. C. *Orfeo y la religión griega. Estudio sobre el movimiento órfico*. Traducción de Juan Valmard. Eudeba. Buenos Aires. 1970.
- Grave Tirado, Crescenciano, *Metafísica y Tragedia*, Ediciones Sin Nombre, FFyL, UNAM, México, 2008.
- Grave Tirado, Crescenciano, *Verdad y Belleza. Un ensayo sobre ontología y estética*, UNAM, México, 2002.
- Graves, Robert. *La Diosa Blanca*. Traducción de William Graves. Alianza Editorial, 2014.

- Graves, Robert. *Dioses y Héroes de la Antigua Grecia*. Traducción de Carles Serrat. El Mundo (Millenium), Madrid, 1999.
- Graves, Robert., *Los Mitos Griegos*, Vols. 1 & 2., Trad. Esther Gómez Parro, Alianza Editorial, Madrid, 2ª. Edición, Madrid, 2001.
- Grimal, Pierre. *Diccionario de Mitología Griega y Romana*. Ediciones Paidós. Barcelona. 1990.
- Grimal, Pierre. *La Mitología Griega*. Ediciones Paidós. Barcelona, 1989.
- Guthrie, W.K.C., *Orfeo y la "Religión Griega*, Trad. Juan Valmard, Ediciones Siruela, Barcelona, 2003.
- Hacking, Ian., *La domesticación del azar*. Traducción de Alberto L. Bixio. Editorial Gedisa, Barcelona, 1991.
- Halperin, David M. *¿Por qué Diótima es una mujer? El erôs platónico y la representación de los sexos*. Traducción de Mariano Serrichio. Cuadernos de Litoral. Córdoba Argentina. 1999.
- Harrison, Jane Ellen. *Prolegomena to the Study of Greek Religion*. Credencys Solutions Inc., 2010.
- Hawking., Stephen., *Historia del tiempo*, Editorial Planeta, Barcelona, 1992.
- Heidegger, Martin. *Acerca la pregunta por el ser*. Traducción de José Luis Molinuevo. Paidós. Barcelona. 1994.
- Heidegger, Martin. *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*. Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte. Alianza Editorial. Madrid. 2005.
- Heidegger, Martin. *Aportes a la Filosofía. Acerca del Evento*. Trad. Dina V. Picotti C., Editorial Biblos, Segunda Edición, Buenos Aires, 2006.
- Heidegger, Martin. *El Arte y el Espacio*. Traducción de Jesús Adrián Escudero. Herder. Barcelona. 2012.
- Heidegger, Martin., *Arte y Poesía*. FCE, Traducción de Samuel Ramos, México, 2006.
- Heidegger, Martin. *Camino del Campo [Del Feldweg]*. Edición Bilingüe. Traducción de Carlota Rubies. Herder. Barcelona. 2003.
- Heidegger, Martin. *Caminos del Bosque*. Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte. Alianza Editorial. Madrid. 2010.
- Heidegger, Martin. *Carta sobre el Humanismo*. Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, Alianza Editorial, Madrid, 2000.
- Heidegger, Martin. *Conceptos fundamentales de la filosofía antigua*. Traducción de Germán Jiménez. Waldhuter Editores. Buenos Aires. 2014.
- Heidegger, Martin. *El concepto de Tiempo [tratado de 1924]*. Trad. Jesús Adrián Escudero, Herder. Barcelona, 2008.
- Heidegger, Martin. *Conceptos fundamentales. Curso del semestre de verano. Friburgo, 1941*. Traducción de Manuel E. Vázquez García. Alianza Editorial. Madrid. 1999.
- Heidegger, Martin. *Los conceptos fundamentales de la metafísica*. Traducción de Alberto Ciria. Alianza Editorial. Madrid, 2007.
- Heidegger, Martin. *Conferencias y artículos*. Ediciones del Serbal. Traducción de Eustaquio Barjau. Barcelona. 1994.
- Heidegger, Martin. *De la esencia de la verdad*. Traducción de Alberto Ciria. Herder. Barcelona. 2007.
- Heidegger, Martin. *Desde la experiencia del pensar. Debajo y a través de los altos abetos*. Traducción de Claudio César Calabrese. Vórtice. Buenos Aires, 2014.
- Heidegger, Martin. *Doctrina de la verdad según Platón*. Traducción de Juan David García Bacca. Escuela de Filosofía Universidad ARCIS. 1953.

- Heidegger, Martin. *Ejercitación en el pensamiento filosófico*. Traducción: Alberto Ciria. Herder. Barcelona. 2012.
- Heidegger, Martin. *Estudios sobre mística medieval*. Traducción de Jacobo Muñoz. Fondo de Cultura Económica. Segunda Edición. México. 1999.
- Heidegger, Martin. *Filosofía, Ciencia y Técnica*. Editorial Universitaria. Santiago de Chile. 1997.
- Heidegger, Martin. *Hegel* [Edición bilingüe]. Traducción Dina V. Picotti C. Prometeo Libros. Buenos Aires. 2007.
- Heidegger, Martin. *Heráclito. Cursos 1923-1944*. Traducción de Carlos Másmela. El Hilo de Ariadna. Buenos Aires, 2012.
- Heidegger, Martin. *Los Himnos de Hölderlin 'Germania' y 'El Rin'*, Trad. Ana Carolina Merino Riofrío, Editorial Biblos, Buenos Aires, 2010.
- Heidegger, Martin. *La Historia del Ser*. Traducción de Dina V. Piccotti C. El Hilo de Ariadna. Buenos Aires, 2011.
- Heidegger, Martin. *Hitos*. Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte. Alianza Editorial. Madrid. 2001.
- Heidegger, Martin. *Hölderlin y la esencia de la poesía*. Traducción de Juan David García Bacca. Anthropos. Barcelona. 1994.
- Heidegger, Martin. *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*. Traducción de Jesús Adrián Escudero. Herder. Barcelona, 2005.
- Heidegger, Martin. *Identidad y diferencia*. Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte. Anthropos. Barcelona. 1990.
- Heidegger, Martin. *Introducción a la fenomenología de la religión*. Traducción de Jorge Uscatescu. Siruela/FCE. México, 2006.
- Heidegger, Martin. *Introducción a la investigación fenomenológica*. Traducción de Juan José García Norro. Editorial Síntesis. Madrid. 2006.
- Heidegger, Martin. *Introducción a la metafísica*. Traducción de Angela Ackermann Pilári. Editorial Gedisa, Barcelona, 2001.
- Heidegger, Martin. *Kant y el problema de la metafísica*. Traducción de Grad Ibscher Roth. Fondo de Cultura Económica. Segunda Edición, México, 1996.
- Heidegger, Martin. *Lógica. La pregunta por la verdad*. Traducción de Alberto Ciria. Alianza Editorial. Madrid, 2004.
- Heidegger, Martin. *Meditación*. Traducción de Dina V. Picotti C. Editorial Biblos. Buenos Aires, 2006.
- Heidegger, Martin., *Nietzsche*, Trad. Juan Luis Vermal, Editorial Destino, Madrid, 2005.
- Heidegger, Martin., *Ontología, hermenéutica de la facticidad*, Alianza Editorial, Madrid, 2000.
- Heidegger, Martin. *Parménides.*, Trad. Carlos Másmela, Ed. Akal, Madrid, 2003.
- Heidegger, Martin. *La Pobreza*. Traducción de Irene Agoff. Amorrortu Editores. Buenos Aires, 2006.
- Heidegger, Martin. *Las posiciones metafísicas fundamentales del pensar occidental. Ejercicios del semestre de invierno de 1937-1938*. Traducción de Alberto Ciria. Herder. Barcelona. 2011.
- Heidegger, Martin. *Las preguntas fundamentales de la filosofía*. Traducción de Ángel Xolocotzi Yáñez. Editorial Colmenares. Granada, 2008.
- Heidegger, Martin. *La pregunta por la cosa*. Traducción de José M. García Gómez del Valle. Palamedes Editorial. 2009.

- Heidegger, Martin. *Los principios metafísicos de la lógica*. Traducción de Juan José García Norro. Editorial Síntesis. Madrid, 2009.
- Heidegger, Martin. *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Traducción de Juan José García Narro. Editorial Trotta. Madrid, 2000.
- Heidegger, Martin. *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*. Traducción de Jaime Aspiunza. Alianza Editorial. Madrid, 2006.
- Heidegger, Martin. *La proposición del fundamento*. Traducción de Félix Duque. Edición electrónica de Escuela de Filosofía Universidad ARICIS.
- Heidegger, Martin. *¿Qué es la filosofía?* Traducción de Jesús Adrián Escudero. Herder. Barcelona, 2004.
- Heidegger, Martin. *¿Qué es metafísica?* Traducción de Xavier Zubiri. Editorial Renacimiento. Sevilla, 2003.
- Heidegger, Martin. *¿Qué significa pensar?* Traducción de Raúl Gabás. Editorial Trotta, Madrid, 2005.
- Heidegger, Martin. *Schelling y la libertad humana*. Traducción de Alberto Rosales. Monte Ávila Editores. Venezuela, 1996.
- Heidegger, Martin. *Seminarios de Zollikon*. Traducción de Ángel Xolocotzi Yáñez. Editorial Herder. Tercera Edición, México, 2006.
- Heidegger, Martin. *Ser, Verdad y Fundamento*. Traducción de Eduardo García Belsunce. Monte Avila Editores. Venezuela, 1968.
- Heidegger, Martin. *Ser y Tiempo*, Trad. José Gaos, Fondo de Cultura Económica, Segunda Edición Revisada, México, 1971.
- Heidegger, Martin. *Serenidad*. Versión de Ives Zimmermann. Ediciones del Serbal. Barcelona. Cuarta edición, 2002.
- Heidegger, Martin. *Sobre el comienzo*. Traducción de Dina V. Picotti C. Editorial Biblos. Buenos Aires, 2007.
- Heidegger, Martin. *Tiempo e Historia*. Traducción de Jesús Adrián Escudero. Editorial Trotta. Madrid, 2009.
- Heisenberg, Werner., *La imagen de la naturaleza en la física actual*. Traducción de Gabriel Ferraté. Editorial Planeta, Barcelona, 1993.
- Heisenberg, Werner et. al. *El humanismo en la filosofía de la ciencia*. Trad. E. Mayáns y R. Wendl, UNAM, México, 1967.
- Hernández, Abelardo., *Ciencia y Conciencia*, Impresa, S.A., Madrid, 1992.
- Hesíodo. *Obras y fragmentos*. Traducción de Aurelio Pérez Jiménez y Alfonso Martínez Diez. Gredos. Madrid, 1990.
- Hillman, James., *Pan y la Pesadilla*, Atalanta, España, 2007.
- Hodara, Joseph., *Los estudios del futuro: problemas y métodos*, Banamex, México.
- Homéricos. *Himnos*. Traducción de J. Banqué I Feliú, Espa eBook, 2010.
- Homero, *Iliada*, Editorial Gredos, Madrid, 1982
- Homero, *Odisea*, Editorial Gredos, Madrid, 1982
- Hülsz Piccone, Enrique. *Heraclito. Lógos: Heráclito y los Orígenes de la Filosofía*. Facultad de Filosofía y Letras. UNAM. 2011.
- Hülsz Piccone, Enrique (ed.) *Nuevos Ensayos Sobre Heráclito*. Actas del Segundo Symposium Heracliteum, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México, 2009.
- Husain, Shahrukh., *La Diosa, creación, fertilidad, abundancia, mitos y arquetipos femeninos*, Taschen, 2006.
- Jaeger, Werner. *Aristóteles*. Traducción de José Gaos. Fondo de Cultura Económica, México, 1946.

- Jaeger, Werner. *Paideia*. Traducción de Joaquín Xiral, Fondo de Cultura Económica, México. 2001
- Jaeger, Werner. *La Teología de los Primeros Filósofos Griegos*, Fondo de Cultura Económica, México, 1952
- Johnson, Philp., *Arquitectura deconstructiva*, Ed., Gusvato Gili, España, 1988.
- Jünger, Friedrich Georg. *Mitos griegos*. Traducción de Carlota Rubies. Edición digital, 2015.
- Kerényi, Karl. *Dionisios*, Trad. Adam Kovacsics, Herder, Barcelona, 1988.
- Kérenyi, Karl. *Los dioses de los griegos*. Traducción de Jaime López-Sanz. Monte Ávila Editores. Venezuela, 1991.
- Kerényi, Karl. *Eleusis*. Traducción de María Tabulo y Agustín López. Ediciones Siruela, Madrid, 2004.
- Kerényi, Karl. *En el Laberinto*. Trad. Brigitte Kiemann y María Condor. Ediciones Siruela, Madrid, 2006.
- Kérenyi, Karl. *Hermes el conductor de almas*. Trad. Brigitte Kiemann, Editorial Sexto Piso, 2010.
- Kérenyi, Karl. *Los heroes griegos*. Trad. Cristina Serna. Atalanta. Girona, 2009.
- Kérenyi, Karl & Jung, C. G. *Introducción a la esencia de la mitología. El mito del niño divino los misterios eleusinos*. Traducciones de Brigitte Kiemann & Carmen Gauger. Ediciones Siruela, 2004.
- Kérenyi, Karl. *Prometeo. Interpretación griega de la existencia humana*. Traducción de Brigitte Kiemann. Sexto Piso. México, 2011.
- Kingsley, Peter., *Ancient Philosophy, Mystery, and Magic: Empedocles and Pythagorean Tradition*, Oxford University Press, 1995.
- Kingsley, Peter., *En los Oscuros Rincones del Saber*. Editorial Atalanta, España, 2006.
- Kirk, G. S. *El mito. Su significado y funciones en la antigüedad y otras culturas*. Traducción de Antonio Pigrau Rodríguez. Barral Editores, 1973.
- Kirk, G.S., Raven, J.E. y Schofield, M. *Los filósofos presocráticos. Historia Crítica con Selección de Textos*. Madrid, Gredos, 2ª. Edición.
- Kioto, H. D. F. Traducción de Delfín Leocadio Grasa. Editorial Universitaria de Buenos Aires. 1970.
- Koyré, Alexandre. *Del mundo cerrado al universo infinito*. Traducción de Carlos Solís Santos. Siglo XXI Editores. Madrid, 1999.
- Kolakowski, Leszek., *La filosofía positivista*, Red Editorial Iberoamericana, México, 1993.
- Kraus, Lawrence M. *Un universo de la nada. ¿Por qué hay algo en vez de nada?* Traducción de Cecilia Belza & Gonzalo García. EspaEbook. 2014.
- Lane Fox, Robin. *El Mundo Clásico. La epopeya de Grecia y Roma*. Traducción de Teófilo de Lozoya & Juan Rabasseda-Gascón. EspaEbook, 2014.
- Lash, Scott, *Post-estructuralism and Post-modernist Sociology*, Department of Sociology University of Lancaster, England, 1991.
- Lewin, Roger. *Complejidad: el caos como generador de orden*. Traducción de Juan Gabriel Lopez Guix. Matemias. Barcelona, 1994.
- Llegó Inigo, Emilio. *El concepto de poiesis en la filosofía griega. Heráclito, Sofistas, Platón*. Instituto "Luis Vives" de Filosofía. Madrid. 1961.
- Lóizaga Patricio, *Diccionario de Pensadores Contemporáneos*, Emecé Editores, Barcelona, 1996.
- López Jimeno, Amor (Ed.), *Textos Griegos de Maleficio*. Ed. Akal, Madrid, 2001.

- Lovelock, James. *Las Edades de Gaia. Una biografía de nuestro planeta vivo*. Traducción de Joan Grimalt. EspaEbook, 2015.
- Lovett Cline Barbara, *Los creadores de la nueva física*. Fondo de Cultura Económica, Colección Breviarios, México, 1994.
- Luck, Georg., *Arcana Mundi*, Versión Española de Elena Gallego Mora y Miguel E. Pérez Molina, Editorial Gredos, Madrid, 1995.
- Luhmann, Niklas, *Sociedad y sistema: la ambición de la teoría*. Editorial Paidós, Barcelona, 1990.
- Luhmann, Niklas., *Sistemas sociales. Lineamientos para una teoría general*. Alianza Editorial, México, D.F., 1991.
- Luhmann, Niklas., *Sociología del riesgo*, Universidad Iberoamericana, México, 1990.
- Luque, Aurora [Ed]. *Los dados de Eros. Antología de poesía erótica griega*. Edición bilingüe. Hiperión. Segunda Edición. Madrid, 2001.
- Lytard, Jean-Francois., *La condición postmoderna*, Editorial Planeta, Barcelona, 1993.
- Mackenzie, Donald A. *Myths of Pre-Hellenic Europe*. Credencys Solutions Inc. 2009.
- Maffesóli, Michel. *El instante eterno. El retorno de lo trágico en las sociedades posmodernas*. Traducción de Virginia Gallo. Paidós. Buenos Aires. 2001.
- Maldonado Rebeca., *Kant. La Razón Estremecida*. UNAM, México, 2009.
- Malinowski, Bronislaw., *Magia, Ciencia y Religión*, Editorial Planeta. Barcelona, 1994.
- Mandelbrot, Benoît. *La geometría fractal de la naturaleza*. Traducción de Josep Llosa. Matemas. Barcelona, 1997.
- Mandelbrot, Benoît. *Los objetos fractales*. Traducción de Josep Llosa. Edición Electrónica, 2013.
- Mardones, J.M.: & N. Ursúa., *Filosofía de las ciencias humanas y sociales*, Editorial Fontamara, Quinta edición, México, 1994.
- Marion, Jean-Luc. *El fenómeno erótico. Seis meditaciones*. Traducción Silvio Mattoni. Ediciones literales. Buenos Aires, 2005.
- Martínez Marzoa, Felipe. *El decir griego*. La Balsa de Medusa, Madrid, 2006.
- Maynade, Josefina. *Los versos áureos de Pitágoras. Los símbolos sagrados y el hieros logos*. Editorial Diana. México, 1979.
- Menke, Christoph., *La actualidad de la Tragedia. Ensayo sobre juicio y representación*. Trad., Remei Capdevila Werning, Machado Libros, Madrid, 2008.
- Merquior, J.G., *De Praga a París*, Editorial Fondo de Cultura Económica, México, 1989.
- Miklos, Tomás., *Planeación interactiva*, Editorial Limusa, México, 1993.
- Miklos, Tomás., *Planeación prospectiva: una estrategia para el diseño del futuro*, Editorial Limusa, México, 1994.
- Mondolfo, Rodolfo. *Heráclito. Textos y problemas de su interpretación*. Traducción de Oberdan Caletti. Editorial Siglo XXI. Decimotercera edición. México, 2007.
- Monod, Jacques. *El azar y la necesidad*. Traducción de Francisco Ferrer Lerín. Editorial Planeta, México, 1993.
- Moragas, Miquel., *Sociología de la comunicación de masas*”, Editorial Gustavo Gili, Barcelona, 1985, Tomos I-IV.
- Montanelli, Indro. *Historia de lo Griegos*. Traducción de Domingo Pruna. Editorial Planeta. Barcelona, 2009.
- Mossé, Claude. *La Mujer en la Grecia Clásica*. Traducción de Celia María Sanchez. Editorial Nerea, segunda edición. Madrid, 1991.
- Nietzsche, Friedrich. *El Anticristo/Fragmentos Póstumos 1887*. Traducciones: Carlos Taurino Rottens & Paula Porcofischer. Terramar. La Plata, 2006.



- Nietzsche, Friedrich. *Así habló Zaratustra*. Terramar. Buenos Aires, 2006.
- Nietzsche, Friedrich. *Correspondencia*. 6 volúmenes. Traducción de Luis Enrique Santiago Guervós. Editorial Trotta/Fundación Goethe. Madrid, 2012
- Nietzsche, Friedrich. *Ditirambos dionisiacos*. Edición bilingüe. Traducción de Marcelo D. Pintado. Vajra Ediciones. Buenos Aires 2012.
- Nietzsche, Friedrich. *Los Filósofos Preplatónicos*. Traducción de Francese Ballesteros Balbastre. Editorial Trotta. Madrid, 2003.
- Nietzsche, Friedrich. *Fragmentos Póstumos*. Traducción de Joaquín Chamorro Mielke. Abada Editores. Madrid, 2004.
- Nietzsche, Friedrich. *La Genealogía de la Moral*. Trad. de Andrés Sánchez Pascual. Alianza Editorial. Madrid. 1996.
- Nietzsche, Friedrich. *Obras Completas*. Volúmenes I-IV. Traducciones: Joan B. Illinares, Diego Sánchez Meca y Luis E. de Santiago Guervós. Editorial Técnos, Madrid, 2011.
- Nietzsche, Friedrich. *La Voluntad de Poder*. Traducción de Aníbal Froufe. Editorial EDAF, Madrid, 1998.
- Nilsson, Martin Persson. *Greek Popular Religion*. Credencys Inc., 2010
- Nilsson, Martin Persson. *Historia de la religión griega*. Traducción de Atilio Gamarro. EUDEBA, Buenos Aires, 1961.
- Nussbaum, Martha C. *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*. La Balsa de Medusa. Madrid. 1995.
- Olivé, León & Pérez Ransanz, Ana Rosa. *Filosofía de la ciencia: teoría y observación*. Siglo XXI. México, 1989.
- Olof, Gigón. *Los Orígenes de la Filosofía Griega. De Hesíodo a Parménides*. Traducción de Manuel Carrión Gútiez. Editorial Gredos. Madrid, 1980.
- Oñate, Teresa. *El Retorno Griego de lo Divino en la Posmodernidad*. Aldebarán Ediciones. Madrid. 2000.
- Oñate, Teresa. *El nacimiento de la filosofía en Grecia. Viaje al inicio de Occidente*. Con la colaboración de Cristina García Santos. Dykinson. Madrid, 2004.
- Otto, Walter F. *Dioniso*. Trad. Cristina García Ohlrich. Editorial Siruela. Madrid. 2006.
- Otto, Walter F. *Las Musas*. Trad. Hugo F. Bauzá. Ed. Siruela, Madrid, 2005
- Otto, Walter F. *Los Dioses de Grecia*. Trad. Rodolfo Berge y Adolfo Murguía Zuriarrain. Ediciones Siruela. Barcelona. 2003.
- Otto, Walter F., Teofanía, Trad. Juan Jorge Thomas, Ed. Sexto Piso, Madrid, 2007.
- Padel, Ruth. *A quien los dioses destruyen. Elementos de la locura griega y trágica*. Traducción de Gladis Rosemberg. Ediciones Sexto Piso. México. 2005.
- Pániker, Salvador. *Filosofía y Mística. Una lectura de los griegos*. Kairós. Barcelona. 2000.
- Parsons, Talcott., *El Sistema Social*, Alianza Editorial, Madrid, 1982.
- Penrose, Roger. *Ciclos del Tiempo. Una extraordinaria visión del universo*. Traducción de Javier García Sanz. EspaEbook, 2014.
- Peñalver, Patricio Gómez, *La deconstrucción*, Ed. Montecinos, Barcelona, 1990.
- Piaget Jean & García Rolando, *Psicogénesis e Historia de la ciencia*, Siglo XXI editores, sexta edición, México, 1994, 252 pp.
- Picó, Josep., *Modernidad y Postmodernidad*, Editorial Alianza, Madrid, 1989.
- Platón, *Obras Completas*, Tomos I-IX. Traducción, Juan David García Bacca. Coedición de la Presidencia de la República de Venezuela, la Facultad de Humanidades y Educación y la Dirección de Bibliotecas, Información, Documentación y Publicaciones de la Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1980.
- Platón, *Diálogos*. Tomos I - VIII, Editorial Gredos, Madrid, 1992.

- Platón, *Mitos*. Traducciones: Carlos García Gual, J. Calonge, M. Martínez, E. Lledó, C. E. Lan. Ma. I. Santa Cruz, F. Lisi, J. M. Pabón, y M. Fernández-Galiano. Ediciones Siruela, Tercera edición, 2001.
- Plutarco, *Obras Morales y Costumbres (Moralia)*. Traducciones: Mariano Valverde Sánchez, Helena Rodríguez Somolinos y Carlos Alcalde Martín. Editorial Gredos. Madrid, 2003.
- Poincaré Henri. *Filosofía de la Ciencia*, Universidad Nacional Autónoma de México, Colección Nuestros Clásicos, México, 1984.
- Popper, Karl. *La lógica de la investigación científica*, Red Editorial Iberoamericana, México, 1991.
- Porfirio. *Vida de Pitágoras, Argonáuticas Órficas, Himnos Órficos*. Traducción de Miguel Periago Lorente. Editorial Gredos. Madrid, 1987.
- Prigogine, Ilya. *El Nacimiento del Tiempo*. Traducción de Josep María Pons. EspaEbook, 2014.
- Prigogine, Ilya. *Estructura, estabilidad y fluctuaciones*, Editorial Masson, París, 1971.
- Prigogine, Ilya. *Física, tiempo y devenir*. Editorial Masson, París, 1978.
- Prigogine Ilya. *El Fin de las Certidumbres*. Editorial Andrés Bello. Santiago de Chile, 1996.
- Prigogine Ilya. *Las Leyes del Caos*. Editorial Drakontos, Barcelona España, 1993.
- Prigogine, Ilya & Stengers, Isabelle., *La nueva alianza: metamorfosis de la ciencia*, Alianza Universidad. Madrid, 1983.
- Prigogine, Ilya. *¿Tan sólo una ilusión?* Traducción de Francisco Martín. Matemáticas. Barcelona, 1993.
- Pseudo-Longino. *De lo sublime*. Traducción de Eduardo Molina C. & Pablo Oyarzun R. Ediciones Metales Pesados. Santiago de Chile, 2007.
- Randall, Lisa. *Universos Ocultos. Un viaje a las dimensiones extra del cosmos*. Traducción de Eugenio Jesús Gómez Ayala. EspaEbook, 2010.
- Reardon, Kathleen K., *La persuasión en la comunicación*. Editorial Paidós, Barcelona, 1981.
- Reale, Giovanni. *Eros, demonio mediador. El juego de máscaras en el Banquete de Platón*. Trad. Rosa Rius y Pere Salvat. Herder. Barcelona, 2004.
- Reale, Giovanni. *Guía de lectura de la metafísica de Aristóteles*. Traducción de J. M. López de Castro. Editorial Herder. Segunda Edición. Barcelona, 2003.
- Reale, Giovanni & Antiseri Dario. *Historia del Pensamiento Filosófico y Científico*. 3 volúmenes. Traducción de Juan Andrés Iglesias. Editorial Herder. Barcelona 1988.
- Reale, Giovanni. *Platón. En busca de la sabiduría secreta*. Herder. Barcelona. 2002.
- Reinhardt, Karl. *Sófocles*. Trad. de M. Fernández-Villanueva. Destino. Barcelona. 1991.
- Rivera, Jorge Eduardo. *Heráclito. El esplendente*. Brick Ediciones. Santiago de Chile, 2006.
- Rodhe, Erwin. *Psique. La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*. Traducción de Wenceslao Roces. Fondo de Cultura Económica. México, 1979.
- Rodríguez Tobal, Juan Manuel. *El ala y la cigarra. Fragmentos de la poesía arcaica griega no épica*. Edición bilingüe. Hiperión. Madrid, 2005.
- Sáez Rueda, Luis. *Movimientos Filosóficos Actuales*. Editorial Trotta. Madrid. 2001.
- Sáez Rueda, Luis. *Ser errático. Una ontología crítica de la sociedad*. Editorial Trotta. Madrid. 2009.
- Sánchez Meca, Diego. *Nietzsche. La Experiencia Dionisiaca del Mundo*. Editorial Tecnos. Madrid. 2005.

- Seagan, Carl., *Los dragones del edén: especulaciones sobre la evolución de la inteligencia humana*, Editorial Grijalbo. Barcelona, 1984.
- Schramm, Wilbur. *La ciencia de la comunicación humana*, Editorial Grijalbo, México, 1980.
- Schrödinger, Erwin. *Mente y Materia*. Conferencias Turner leídas en el Trinity College, Cambridge, en octubre de 1956. Traducción de Jorge Wagensberg. Matemas. 1958.
- Schrödinger, Erwin. *La naturaleza y los griegos*. Traducción de Víctor Gómez Pin. Matemas, 1997.
- Schrödinger, Erwin. *La nueva mecánica ondulatoria*. Edición de Xavier Zubiri & Juan Arana. Biblioteca Nueva. Madrid, 2001.
- Schrödinger, Erwin. *¿Qué es la vida?*. Traducción de Ricardo Guerrero. Matemas, 1944.
- Sófocles, *Antígona*. Traducción de Assela Alamillo. Editorial Gredos. Barcelona. 2008.
- Sorman, Guy., *Los verdaderos pensadores de nuestro tiempo*, Seix Barral, Barcelona, 1991.
- Steiner George. *Heidegger*, Fondo de Cultura Económica. México, 2005
- Storm, Rachel. *Endless Path. Greek Myth*. Flame Tree Publishing. United Kingdom. 2007.
- Suárez de la Torre. Emilio. *Yambógrafos Griegos*. Gredos. Madrid. 2002.
- Suárez, Francisco. *De las Propiedades del Ente en General y sus Principios*. Traducción de Manuel Fuentes Benot. Aguilar. Buenos Aires, 1955.
- Susskind, Leonard. *El paisaje cósmico. Teoría de cuerdas y el mito del diseño inteligente*. Traducción de Javier García Sanz. EspaEbook, 2012.
- Talanquer Vicente. *Fractus, fracta, fractal: fractales de laberintos y espejos*, Fondo de Cultura Económica, Colección "La ciencia desde México", núm. 147, México, 1996, 109 pp.
- Thom, René. *Esbozo de una semiofísica. Física aristotélica y teoría de las catástrofes*, Editorial Gedisa, España, 1990.
- Thom, René. *Estabilidad estructural y morfogénesis*. Editorial Gedisa. España. 1987.
- Thom, René. *Parábolas y catástrofes. Entrevista sobre matemática, ciencia y filosofía*. Traducción de Manuel Escriba de Romani. Matemas. Barcelona. 1993.
- Torres Vizcaya, Manuel, *Del Problema del Conocimiento al Conocimiento como Problema. Una aproximación entre Ser y Tiempo y El Nacimiento de la Tragedia*. Estudios Filosóficos. Vol. LII. Núm. 150. Año 2003
- Torres Vizcaya, Manuel, *Derribar ídolos/Derrotar quimeras: los espesores de la crítica al logos en Nietzsche y en Heidegger de Sein und Zeit*, Pensamiento, Vol. 58, Núm. 220, Año 2002
- Torres Vizcaya, Manuel, *Nietzsche en Ser y Tiempo, la interpretación nietzscheana como antecedente de la comprensión heideggeriana*, Ágora, Vol. 19, Núm. 2, Año 2000
- Torres Vizcaya, Manuel., *Renovación del Sujeto y Hermenéutica*. La ausencia de Nietzsche en Sein und Zeit, en Azafea Revista de Filosofía 7, Año 2005.
- Van Wylen, Gordon & Sonntag, Richard. *Fundamentos de Termodinámica*, Editorial Limusa, México, 1967.
- Vermal, Juan Luis. *La Crítica de la Metafísica en Nietzsche*. Barcelona. Anthropos. 1987.
- Vernant, Jean-Pierre. *El Hombre griego*. Versión española de Pedro Bádenas de la Peña, Antonio Bravo García & José Antonio Ochoa Anadón. Alianza Editorial. Madrid, 1995.
- Vernant, Jean-Pierre. *El individuo, la muerte y el amor en la antigua Grecia*. Traducción de Javier Palacio. Paidós. Barcelona, 2001.
- Vernant, Jean-Pierre. *Mito y Sociedad en la Grecia Antigua*. Traducción de Cristina Gázquez. Siglo XXI España, cuarta edición. Madrid 2003.

- Vernant, Jean-Pierre. *La muerte en los ojos. Figuras del Otro en la antigua Grecia*. Traducción de Daniel Zadunaisky. Gedisa. Barcelona, 2001.
- Vernant, Jean-Pierre. *Los Orígenes del Pensamiento Griego*. Traducción de Marino Ayerra. Editorial Paidós. Barcelona. 1992.
- Vernant, Jean-Pierre. *El Universo, los Dioses y los Hombres*. Traducción de Joaquín Jordá. Anagrama. Barcelona, 2000.
- Volpi, Franco. *Heidegger y Aristóteles*. Traducción de María Julio De Ruschi. Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires, 2012.
- Volpi, Franco. *Martin Heidegger. Aportes a la Filosofía*. Edición de Valerio Rocco Lozano. Maia Ediciones. Madrid, 2010
- Volpi, Franco. *El Nihilismo*. Traducción de Cristina I. del Rosso & Alejandro G. Vigo. Editorial Biblos. Buenos Aires, 2005.
- Watson, R. Gordon, Hofmann, Albert & Ruck Carl A.P. *El Camino a Eleusis. Una solución al enigma de los misterios*. Traducción de Felipe Garrido. Fondo de Cultura Económica, Breviarios. México, 1990.
- Weil, Simone. *La fuente griega*. Traducción de María Eugenia Valentié. Espaebook. 2014.
- Wilber, Ken. *Cuestiones cuánticas*. Traducción de Pedro de Casso. EspaEbook, 2014.
- Xolocotzi Yáñez, Ángel. *Facetas Heideggerianas*. BUAP-Libros de Homero. México, 2009.
- Xolocotzi Yáñez, Ángel. *Fenomenología de la Vida Fáctica*. UIA-Plaza y Valdés. México, 2004.
- Xolocotzi Yáñez, Ángel. *Fundamento y Abismo. Aproximaciones al Heidegger tardío*. BUAP-Porrúa. México, 2011.
- Xolocotzi Yáñez, Ángel. *Subjetividad Radical y Comprensión Afectiva*. UIA-Plaza y Valdés. México, 2007.
- Zeeman. *Catastrophe Theory, Select papers 1972-1977*, Wesley Publishing Company Inc. Advanced Bood Program. 3rd. edition, 1977.

### Recursos

- Adrados, Francisco R. *Nueva Sintaxis del Griego Antiguo*. Gredos. Madrid, 1992.
- Hudson, Paul. *Ancient Greek Dictionary. Original Texts & Documents*. iOS app.
- Meyer, Thomas & Steinthal Hermann. *Vocabulario fundamental y constructivo del griego*. Traducción de Pedro Tapia Zúñiga. UNAM. México, 1993.
- Ramírez Trejo, Arturo E. *Manual de Dialectología Griega*. FFyL, UNAM. México, 2005.
- Rutledge History of Philosophy, vols. 1-10. Taylor & Francis e-Library, 2005.