

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

THAUMA: LO SUBLIME Y EL ASOMBRO
ENSAYO EN TORNO A UN PENSAR INICIAL

TESIS
QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:
MAESTRO EN FILOSOFÍA
P R E S E N T A
Julio Eduardo de Jesús Ramos Talavera

Director: Dr. Crescenciano Grave Tirado



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.

Para *Ti*...

Tú o todas, *Ella*...

...mi *δαίμον*

Índice

Índice	1
Introducción	2
1. El Asombro como Experiencia Griega de lo Divino.....	7
(a) La Expresión Mítica: dos sentidos fundamentales.....	7
(b) La Locura como Experiencia de lo Divino	11
i) Lo Divino y la Verdad.....	15
ii) La Vida como πόλεμος fundamental.....	18
(c) Dionysos y Perséfone: tragedia y misterio en la filosofía.....	19
i) Lo divino griego: θεός y δαίμων.....	20
ii) La Tragedia como πόλεμος fundamental.	25
iii) La Filosofía como πόλεμος fundamental.	30
2. Lo Sublime, Lo Dionisiaco y el Abismo	46
(a) Lo Sublime y el Sentido Trágico.	51
i) Lo Sublime: Pseudo-Longino.....	52
ii) Lo Sublime: el estremecimiento de la razón.	56
iii) Lo Sublime y lo Trágico.....	58
(b) Nietzsche y Heidegger: lo dionisiaco y el abismo	64
i) Nietzsche y la circularidad en Heráclito.....	67
ii) Nietzsche y Heidegger: la circularidad y el tiempo.	73
3. A manera de conclusión... ..	87
4. Bibliografía.....	91

Introducción

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

—Hölderlin—

Nuestra consideración inicial recae en el *origen*, específicamente, en el origen del pensar. Si bien para Platón¹ y Aristóteles² este origen se traduce en el asombro (*thauma*) por el Ser de las cosas, el mismo acontece para un mundo y desde un mundo, a partir del cual, aquello que asombra deviene sentido. De esta manera, nuestro interés se concentra directamente en la específica experiencia histórica que dará lugar al despliegue de la interrogación filosófica.

En principio, asumir que la filosofía nace del asombro significa advertir en su origen el estupor pero también el horror: “*thauma* es tanto asombro por lo admirable como terror a lo horrendo y espantoso”³; sentimiento que muchos siglos después será definido por Burke⁴ como el efecto de *lo sublime* en su más alto grado. Para Burke, *lo sublime* produce la emoción más fuerte que la mente es capaz de sentir y sin embargo, ya para la tradición moderna, lo sublime nos refiere un cierto objeto, en relación con el cual, el sujeto advierte su propia naturaleza. Para Kant, se trata de un “objeto sin forma”, en cuanto en él u ocasionada por él, el sujeto se representa la ilimitación⁵. Por consiguiente: “...lo propiamente sublime no puede contenerse en ninguna forma sensible, sino que afecta sólo a ideas de la razón”⁶, por lo que toda grandiosidad –dinámica y matemática– del objeto, de suyo se ve rebasada por la propia *grandeza* del espíritu que la concibe y la resiste. Ello hace que lo sublime deba buscarse en lo suprasensible; en el sujeto que juzga, en la propia constitución de éste.

Así entonces, lo sublime refiere un poderoso sentimiento que, sin embargo, se destaca por su hostilidad. En lo bello, el sujeto experimenta atracción por el objeto, encanto; en la belleza natural, “el objeto parece ser una finalidad en su forma, mediante la cual el objeto

¹ Vid. *Teeteto*, 155d.

² Vid. *Metafísica* I.

³ Vid. Grave Tirado Crescenciano, *Verdad y Belleza. Un ensayo sobre ontología y estética*, UNAM, México, 2002, p. 130.

⁴ 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.

⁵ Vid. Kant, Immanuel., *Crítica del Juicio*, Espasa-Calpe, Segunda Edición, Madrid, 1981, pp. 145 y ss.

⁶ Vid. *Ibid.*, p. 86.

parece, en cierto modo, determinado de antemano para nuestro juicio”⁷; 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, por otra parte, es contrario a un fin, produce repulsión pero también admiración o 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 en ella. Mediante lo sublime se produce “el sentimiento de una suspensión momentánea de las facultades vitales, seguida inmediatamente por un desbordamiento de las mismas”⁸. Se trata, en todo momento, de una hostilidad que tácitamente desgarrar: hace al individuo consciente de su finitud al tiempo que lo hace sentir un sujeto inmortal del conocimiento puro de lo presente⁹. Ante dicha tensión, como advertiría Schopenhauer, los límites se desvanecen y la conciencia se llena con la intuición de que todo es Uno.

De lo anterior se deriva la relación más elemental entre lo sublime y el asombro: la contradicción entre el horror como conciencia de la muerte y la abrumadora maravilla del acontecer. Lo sublime y el asombro ponen en evidencia una tensión constitutiva¹⁰. Dicha actividad o tensión-relación que integra una unidad contradictoria, asimismo define aquello que preocupó a la filosofía en sus orígenes: la *physis*¹¹. El asombro (*thauma*) y lo sublime, por consiguiente, habrían de colocar de esta manera al ente que somos ante sí mismo, ante lo que propiamente *Es* y que de suyo impone la creación continua (*poiesis*).

A partir de esta, su experiencia originaria, la tensión del contradictorio habría constituido *trágicamente* a la filosofía; esto es, no sólo la insistencia en pensar la condición de posibilidad de todo lo que es, no obstante la imposibilidad consciente de concebirla¹², sino también y más fundamentalmente, *lo trágico* nos sugiere una específica relación de

⁷ Kant, Immanuel., op.cit., p. 184

⁸ *Ibid.*, 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.

⁹ Vid. Schopenhauer, Arthur., *El Mundo como Voluntad y Representación.*, Mestas Ediciones, Madrid, 2001, pp. 201 y ss.

¹⁰ 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.

¹¹ 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.*, p. 128.

¹² Vid., *Ibid.*, pp. 130-131.

ser¹³; relación que para el griego antiguo implicaba una singular experiencia lo divino¹⁴. Así entonces, queda determinada la consideración principal de nuestro trabajo: la filosofía, como experiencia del pensar que tiene su origen en el asombro, en tanto historia y devenir histórico, ha de considerar el sentimiento y sentido griego de lo divino.

Ya sobre este punto, nos asalta el principal contraste entre el *thauma* y aquello que la tradición moderna determina con el nombre de *lo sublime*. Si bien se hace evidente que el asombro acaece como el resultado de lo sublime, para la época moderna, éste resulta un sentimiento *en el sujeto*. Sin embargo, aquello que *lo sublime* destaca, resulta precisamente lo que el primado del sujeto habría remitido al olvido: la experiencia de un *fundamento* inaccesible o bien, de una falta de fundamento; *algo* que, en sentido estricto, no se puede conocer y que, sin embargo, en tanto acontece, impulsa más allá de los límites del conocimiento y señala la esencia inmanente de todas las cosas; *algo* que con el nombre de *physis* habría preocupado a la filosofía en sus orígenes y que desde Nietzsche, como experiencia griega de lo divino, responderá al nombre de Dionysos.

Para Nietzsche: “si a ese horror, le agregamos el agradable éxtasis que se eleva de lo más profundo del hombre y aun de la naturaleza al romperse el mismo *principium individuationis*, comenzamos entonces a entrevistar en qué consiste el ‘estado dionisiaco’”¹⁵. Nietzsche y previamente Schopenhauer al presentar el arte, la naturaleza y la vida como la expresión de un único impulso, ofrecerían un nuevo acceso a una antigua experiencia 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*.

¹³ Como 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.

¹⁴ Ya desde Kant, el ámbito que apertura la experiencia de lo sublime se caracteriza por la 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 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

¹⁵ Nietzsche Friedrich., *El Nacimiento de la Tragedia.*, Editorial Porrúa, México, 1999, p. 20

Asimismo y para Heidegger, el asombro resulta un temple fundamental distante de una época caracterizada por la *suprema carencia de indigencia*¹⁶. Aquella tensión-relación que Nietzsche identificara con lo dionisiaco, Heidegger, de hecho, pareciera reconocerla ahí donde acontece lo propiamente divino para el griego: lo extra-ordinario, τὸ θαυμάσιον, a partir de lo cual depende todo lo ordinario¹⁷. El *thauma*, entonces, comportaría la experiencia de eso *extra-ordinario* (τὸ θαυμάσιον) y que nos obliga a considerar lo divino griego; específicamente, aquel sentido de lo divino que daría origen a la interrogación filosófica y que, en tanto experiencia fundamental, mantendrá su resonancia al interior del despliegue histórico de la filosofía como sentido trágico.

Frente a la condena metafísica *al tiempo y su fue*, tal y como resultara establecido por Nietzsche, dicho sentido asume la muerte como “posibilidad de la posibilidad”, lo que tiende a restituir a la nada su carácter creativo (Nietzsche) y resguardante (Heidegger) y con ello, en palabras de Teresa Oñate:

“La posibilidad de una cultura o historicidad no-metafísica encuentra en la finitud expuesta del mortal que se acepta mortal, su condición necesaria como único punto de partida. La muerte como olvido no puede ser a su vez olvidada, o desplazada, o escindida (apartada) de la vida, a riesgo de que la vida se vea sustituida por una mera e inconsciente (también en el sentido de imprudente) ensoñación en fuga, que no encuentra nunca el despertar”¹⁸.

El asombro no puede acontecer más ahí donde la muerte ha de ser apartada de la vida; “ahí” donde el estupor y el horror, al escindirse, encubren la tensión fundamental. Ello hace aún más imperativo mantener la pregunta por el origen y la constitución trágica de la filosofía, pues sin este asombro, ¿es posible alcanzar un pensar originario, un nuevo acontecer sentido, un nuevo comienzo? De alguna manera, Heidegger pareciera responder la interrogante cuando asimismo se pregunta: ¿el ser aún puede maravillarse bajo el dominio

¹⁶ El espanto resulta para Heidegger, el temple de la época del abandono del Ser y la huida 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.

¹⁷ Vid. Heidegger, Martin., *Parménides.*, Trad. Carlos Másmela, Ediciones Akal, Madrid, 2003, pp. 128-133. Asimismo en su “Carta sobre el Humanismo”, Heidegger advierte su relación con el ἦθος a partir de la breve sentencia de Heráclito (frag. 119): ἦθος ἀνθρώπου δαίμων (*ethos anthropo daimon*): “el hombre, en la medida en que es hombre, mora en la proximidad del dios”. Vid. Heidegger, Martin., *Carta sobre el Humanismo*, Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, Alianza Editorial, Madrid, 2000, p. 24.

¹⁸ Oñate, Teresa., *El Retorno Griego de lo Divino en la Posmodernidad*, Aldebarán Ediciones, Madrid, 2000, p. 68

en el que lo ente se aferra en tanto ente, sin caer en cuenta que a sí mismo pertenece un ocultar? Antes bien, cuando se privilegia lo objetivo y presente, el Ser [Seyn] se aleja, se desvanece, deviene lo “no-ente” y por consiguiente, “lo más vano”. Cuando el “Sí” y el “No” se separan, cuando desarticulan su co-pertenencia, determinándose así la realidad de lo real, se alza el imperio de la maquinal vivencia¹⁹.

Así entonces, el presente trabajo se pretende avanzar un paso más en la recuperación de aquella, la experiencia del *pensar inicial*, mediante una interrogación por el origen y aquello que fuera experiencia divina para los griegos. Para tal fin, hemos dividido nuestro trabajo en dos apartados que tienen por objeto: (1) establecer un marco general relativo a la específica experiencia griega del ser y que, como experiencia de lo divino, diera origen a la interrogación filosófica; y (2) a partir de los rastros de este sentido en la tradición, esbozar su recuperación tardía en la obra y la propia confrontación histórica de Friedrich Nietzsche y Martin Heidegger.

En última instancia, nuestro trabajo busca poner en evidencia una simple idea: el acontecer de sentido demanda el soportar la tensión-relación fundamental; el contacto con una *intimidación* abrumadora y desgarradora.

J.E.J. Ramos Talavera

Abril 2011

¹⁹ Vid. Heidegger, Martin., *Aportes a la Filosofía.*, [129

1. El Asombro como Experiencia Griega de lo Divino

Cada instante pulsa como la expresión que *Es*. Ser que re-suena...
...de la más diversa manera: μῦθος, μουσα, τραγωδία, λόγος.

El mito (μῦθος-μῦθοι) es palabra, relato, narración, leyendas que son también individuo y mundo¹. A partir esta consideración general, nuestra atención se concentra en torno de aquello que se nombra *individuo* y *mundo*. ¿Qué nos revelan tal y cual, presentes así, mitológicamente? ¿Habría algo que, articulado en la narración, nos muestra al individuo y al mundo como lo que propiamente son? Precisamente, aquello que trataremos de evidenciar a través del estudio de la mitología griega, es la manera en la que ésta nos coloca ante la propia experiencia del *individuo* como *mundo* y éste, como lo que propiamente *es*². Se trata de la expresión diferencial de una tensión-relación fundamental (πόλεμος-ἔρωσ) y que, como experiencia de *Ser*, resulta experiencia de lo divino. Lo anterior, inicialmente y por entre todas sus variantes, nos remite a la batalla entre Olímpicos y Titanes.

(a) La Expresión Mítica: dos sentidos fundamentales

Mediante la victoria y reinado de Zeus acontece un cosmos, un orden que se caracteriza, básicamente, por la distancia que impone frente a las fuerzas ancestrales que somete; distancia que se expresa por medio de una direccionalidad estricta. Como si mediante la victoria de Zeus aconteciera un anhelo de emancipación de aquello que éste ha derrotado, el tiempo fluye en una sola dirección³ y el Olimpo se alza como una eternidad distante de ese lóbrego y brutal abismo en el que habita el Minotauro; abismo custodiado por Cerbero; profundidad que es también frontera: la frontera del Hades.

¹ García Gual, Carlos., *La Mitología. Interpretaciones del Pensamiento Mítico*, p. 16

² Dada la importancia que nos merece, mantenemos al margen una correspondencia con la lectura de Heidegger respecto de la antigüedad griega. Para Heidegger, lo “mítico” hace referencia “[...] al desocultar y el ocultar contenidos en la palabra desocultante-ocultante, la cual aparece inicialmente como esencia fundamental del ser mismo. Los términos muerte, noche, día, tierra y bóveda celeste nombran modos esenciales de la ocultación y la desocultación”. Vid. Heidegger Martín, *Perménides*, Trad. Carlos Másmela, Editorial Akal, Madrid, 2005, p. 92.

³ Para María Daraki: [los dioses olímpicos] “...mantienen tres tipos de relación con el mundo infernal: o se apartan de él, como de una mancha (y éste es el caso más frecuente); o son asociados con él por alguno de sus aspectos, como Zeus *Khtónios* y Hermes *Khtónios*, o por una fase de su calendario, como Deméter y Core; o, por último, como Plutón, están allí como asentados de manera estable”. Asimismo resulta importante destacar la singularidad de Dionysos y que según Daraki “no entra en ninguna de estas categorías” sino que “parece haber escapado a esta distribución ‘euclidiana’, de los territorios divinos que caracteriza el reino de Zeus y puede atravesar por tanto las fronteras que detienen a otros dioses”. Vid. Daraki, María., *Dioniso y la Diosa Tierra.*, Trad. De Belén Gala Valencia y Fernando Guerrero Jiménez, Abada Editores, Madrid, 2005, pp. 36-37

De esta manera, el mito nos advierte de un doble sentido que conjuga la experiencia divina de los griegos. Por una parte, se presenta el sentido una voluntad ancestral; divinidad que no obstante venerable, no posee ya la primacía; una divinidad donde lo femenino y sus elementos afines —la tierra, la procreación, la sangre y la muerte—, son las grandes realidades que la dominan y la distinguen de los que serán llamados *nuevos dioses* —los Olímpicos⁴. Para dicho sentido, la Tierra aparece como la madre de todo lo viviente, a cuya fertilidad se debe tanto la abundancia y obligaciones de la vida terrena, como también, el poder de la muerte. Ella misma engendra lo viviente y cuando llega la hora lo recibe de vuelta. A su profundidad, a su útero (el Tártaro), pertenecen las puertas de la noche y el día, y lo mismo la luz que las tinieblas, la creación y la destrucción, lo que pone de relieve un único flujo vital que se manifiesta a través de todos los elementos.

Los Titanes expresan este poder donde las individualidades ceden ante lo colosal de las imágenes que los comprenden. Para dicho momento, la *distancia* no impone todavía el valor que adquirirá en épocas posteriores, antes bien, predomina una mixtura. Lo divino no es tanto figura o forma humana como “*fuera oscura*”⁵ o voluntad que integra a la humanidad con el ritmo de las estaciones⁶, las épocas de apareamiento y de migración; los ciclos de la luna y los signos celestes que establecen las épocas de siembra y de cosecha. La vida y la muerte se experimentan como una sola unidad o círculo vital a través de la imagen de la *Gran Madre*⁷.

Por otra parte, los Olímpicos imponen una nueva relación con la Tierra, el Tiempo y la Muerte⁸. Los Titanes, arrojados al Tártaro por estos *nuevos Dioses*, hacen de la antigua divinidad, casi sin excepción, dioses de averno y de muerte. Frente a éstos, los *Olímpicos*

⁴ Vid., Otto, Walter, F., *Los dioses de Grecia*, Trad. Rodolfo Berge y Adolfo Murguía Zuriarrain, Ediciones Siruela, Barcelona, 2003, p. 33 y ss.

⁵ Hecho que hace posible que la idea de un Dios en forma de animal no excluya de sí al antropomorfismo. Por otra parte, Otto señala respecto de la palabra “Titán”: “El nombre Titán ha tenido, según la tradición, el significado de ‘Rey’ (...) ‘Titán’ no se refiere a una cierta clase de dioses, sino a los grandes, los verdaderos dioses, igual que *deus* entre los romanos, θεοί entre los griegos (...) se reconoce en el nombre ‘Titán’ un precursor ‘pelásgico’ de la palabra griega o latina para dioses, contenida en los nombres Zeus, Diespiter y otros, igual que el nombre etrusco de Júpiter; ‘Tinia’ sería un precursor similar en suelo itálico. Es probable que tengamos en ‘Titán’ el nombre con el cual se llamaban y reunieron los dioses preolímpicos. Entre los tracios parece que se conservó como nombre de los dioses”. *Ibid.*, p. 46 y 49

⁶ Para Walter Otto: “La antigua divinidad no sólo forma un conjunto con la creencia en la venerabilidad del orden natural, sino que es una misma con ella. El orden se representa en ella como voluntad sagrada del mundo elemental. De ninguna manera es mecánico, puede quebrantarse. Pero una y otra vez se levanta la sagrada voluntad amenazante y represora. También la vida humana está entrelazada con ese orden. Ahí es donde la arbitrariedad actualiza su sustancia y se manifiesta en la forma más clara: su poder se evoca desde la oscuridad por maldición y exorcismo”. Vid. *Ibid.*, p. 40

⁷ Vid. Baring, Anne & Cashford Jules., *El Mito de la Diosa*, Trad. A. Piquer, S. Pottecher, F. del Río, P. Torrijano, I. Urzáiz. Siruela/FCE, México, p. 79 y ss.

⁸ Vid., Otto, Walter, F., op.cit., p. 35

no pertenecen tanto a la sustancia terrestre como al éter; al mundo espiritual en el que predomina la claridad y la forma. No obstante su diversidad, la figura antropomórfica característica de los dioses homéricos constituye un renovado sentido que une a todas las formaciones como la manifestación de una *espiritualidad* y a la *espiritualidad humana* como la más alta.

Homero habría visto la *imagen del hombre* con semejante grandeza que, en cuanto imagen de la divinidad, podría erigirse en el espacio. Al respecto y para Kerényi, esto forma parte del significado histórico y universal de los dioses Olímpicos: Homero no sólo habría reconocido la imagen plena del hombre sino que “el ser humano se reconoció a sí mismo en la imagen de dios”⁹. En palabras de Goethe que cita el propio Kerényi: *el sentido y afán de los griegos es divinizar al hombre, y no humanizar a la deidad; es teomórfico y no antropomórfico*.

De esta manera, dos polos de la experiencia divina de los griegos pasan a concebirse, a la par con Kerényi, de la siguiente forma: “lo divino se sugiere a través de lo no humano o era reconocido en lo humano, de forma que lo humano se mostraba en lo divino”¹⁰; polos que son para los griegos dos aspectos de lo divino; por un lado su aspecto antiguo, lóbrego e inhumano, pleno de terribles fuerzas como de una brutal y hostil proximidad que funde al hombre con su entorno; por otra parte, se destaca el aspecto luminoso del mundo, la primacía de la forma bella, del orden y la medida como el dominio más propio del Olimpismo.

Lo tradicionalmente griego, en este sentido, tenderá a concebirse sólo cuando los matices y colores del mundo Olímpico transfiguran el oscuro abismo primordial bajo los rasgos del semblante y las formas del cuerpo; acto de soberanía que, sin embargo, aún lauda aquel origen común a los Dioses, los Seres Humanos y el resto de las formaciones terrenales. Para el espíritu Olímpico, la *tierra*, la *muerte* y el *tiempo* no están excluidos sino alejados; ocupan otro espacio¹¹. Mientras que los muertos se reducen a simples sombras y aquello que entra en el Hades jamás retorna, muy sobre este plano, a los Dioses pertenece la belleza y la más resplandeciente juventud aunada a la más suprema sabiduría: “la belleza perfecta era para los griegos, en todos los tiempos, el signo de lo Divino”. Asimismo para

⁹ Kerényi, Karl., *En el Laberinto*, Trad. Brigitte Kiemann y María Condor. Ediciones Siruela, Madrid, 2006, p. 129

¹⁰ Ibidem.

¹¹ Otto, Walter F., *Los Dioses de Grecia*, pp. 143-147.

Otto: “era propio de lo griego unir lo bello con lo verdadero y lo bueno; no con lo bueno de la voluntad, sino con lo objetivamente bueno que se manifiesta en los eternos ordenes de la naturaleza de la existencia”¹².

Sin embargo, este triunfo de la sustancia celeste habría de reconfigurar la antigua relación del hombre con lo divino. Así por ejemplo, *Gaia*, quien habría sido el símbolo de la antigua sabiduría —como divinidad del Oráculo de Delfos—, luego de su primera oposición contra Urano, cede su hegemonía al gobierno de Zeus. Ella envía a sus hijos, los *Gigantes* y *Typhon*, a luchar contra el soberano del Olimpo pero son derrotados. El Oráculo delfico, símbolo del saber mántico, al que algunas fuentes colocan también bajo el control de Poseidón y Témis, para la época homérica se consagra a la figura de Apolo mediante la derrota de *Python*, hijo de Gaia y símbolo del poder ctónico¹³. De esta manera, un antiguo poder se expresa, ahora, a través de los valores del Olimpismo.

Por otra parte, el desarrollo de la frontera del *Hades* —como si de hecho se tratara de las murallas mismas de la Edad del Bronce—, contrastará fuertemente dos polaridades entre las cuales se juega el destino del hombre: Cielo y Tierra, o bien, correlativamente, Mundo y Tierra. Polaridades cuya tensión da lugar a dos postulaciones: un anhelo de distancia y un anhelo de proximidad, lo que mitológicamente quedará expresado mediante la relación que establecen lo divino Olímpico y lo divino Telúrico.

Al respecto Guthrie, como muchos otros, señala: “en la Grecia de los tiempos históricos, la división más obvia que ha de hacerse es entre la religión olímpica y la ctonia, entre los cultos al aire libre en torno de las cimas del monte sagrado, con sus concomitantes características de cordura, claridad y serenidad, y los cultos de la tierra y de las regiones subterráneas, a menudo señalados por una oscuridad impresionante y el místico anhelo de una unión entre el hombre y la divinidad”¹⁴. Sobre la base de ésta última, esto es, de un anhelo que pone en contacto al hombre con lo divino, se producirá propiamente el acontecer de *la sabiduría*. Allende la divinización Olímpica de la forma bella y especialmente, de la forma humana, la sabiduría sobrevendrá de una relación con lo oculto.

¹² Otto, Walter F., *Teofanía*. Trad. Juan Jorge Thomas, Ed. Sexto Piso, Madrid, 2007, pp. 76-77.

¹³ La destrucción de *Python* por Apolo en Delfos, para Robert Graves, parece registrar la toma del templo de la diosa tierra cretense por parte de los aqueos. Vid. *Los Mitos Griegos, 1*, Trad. Esther Gómez Parro, Alianza Editorial, Madrid, 2ª. Edición, Madrid, 2001, p. 20. Asimismo, el Oráculo de Dodona, al parecer, era ya consultado por los Pelasgos a fines del Neolítico o principios de la Edad del Bronce. Al respecto, Hesiodo afirma que la gran Diosa habitaba en Dodona. Según el mito local, Zeus se casa con Dione, antigua Diosa pre-griega de la vegetación y que comparte con Zeus la autoridad del oráculo.

¹⁴ Guthrie, W.K.C., *Orfeo y la Religión Griega*, Trad. Juan Valmard, Ediciones Siruela, Barcelona, 2003, p. 57

(b) La Locura como Experiencia de lo Divino

Circunscritos a la órbita de estos dos sentidos fundamentales y que conjugan la experiencia divina de los griegos, para la πόλις, lo más propiamente *divino* —lo divino Olímpico—, en tanto eterno será más comúnmente *distanciado*. Zeus representa el poder soberano de estos Dioses y Apolo —coinciden Otto, Kerényi, entre otros— el principal reflejo de su espíritu. En la música de éste resuena toda formación viva; armonía y belleza son la esencia de esta música que domina todo lo salvaje¹⁵. La voz del dios no se levanta como un frenesí de embriaguez sino que se transmite como una poderosa visión de *verdad*, la cual, sin embargo, acontece mediante la poderosa red del enigma.

Si bien la figura de Apolo pone de relieve los valores más representativos del mundo Olímpico, Dionysos, no sólo trae consigo los valores y símbolos de una divinidad más antigua, sino que, de hecho, recoge y presenta un *pantheon* de divinidades que rebasan con mucho la significación de lo meramente telúrico¹⁶. Así para Kerényi:

“[...] si prescindimos del esplendor homérico de los Olímpicos y buscamos una denominación común para todas aquellas figuras divinas, deberíamos llamarlos los dioses no-dionisiacos. Esto es así porque, por otra parte, Dionysos está efectivamente enfrentado a todo el Olimpo en toda la tradición religiosa griega. La habitual colocación, frente a frente, de las deidades olímpicas y ctónicas, de ninguna manera origina una característica tan llamativa y singular de la religión y de toda la civilización griega, como la circunstancia de que en los tiempos históricos de los griegos, junto a los dioses del Olimpo, también reinara un Dios poderoso, que no domina el inframundo como Hades y Perséfone, ni está unido con la tierra de la misma forma que lo está Deméter”¹⁷.

Dionysos no sólo nos retrotrae a un pasado subyacente sino que él mismo lo reconfigura como si, de hecho, manifestara al propio ente que somos. El dios *dos veces nacido* es el dios desmembrado por las fuerzas de lo profundo pero también es, en sí mismo, esa profundidad: “Y es que el placer y el dolor, y todas las contradicciones de

¹⁵ Otto, Walter F., *Los Dioses de Grecia*, Editorial Siruela, Madrid, p. 85

¹⁶ Nuevamente aludimos a lo referido por María Darakí, op.cit., pp. 36 y ss.

¹⁷ Kerényi, Karl., *En el Laberinto*, p. 148

Dionysos están encerrados en la profunda excitación que se apodera del espíritu cuando aquél [el vino] se ingiere”¹⁸. Dionysos pone en evidencia un padecer aunado a un éxtasis en cuya extrema correspondencia, la *vida* se expresa como la experiencia de una poderosa Unidad contradictoria. Esto último habría llamado la atención de Nietzsche en términos de una tensión entre lo Uno y lo Múltiple, y sin embargo, la oposición contrastada inicialmente en relación con Apolo, habría pasado por alto la manera en la que dicha tensión asimismo se expresa a través de la figura de éste¹⁹.

Si bien la *claridad* de Apolo lo confronta con la singular fuerza y oscuridad de Dionysos, así como con el resto de las divinidades que hacen eco del pasado titánico, a través del oráculo, acontece un poder y una oscuridad semejantes. De hecho, el arco y la lira que el dios porta, lo muestran constituido por una dualidad que se corresponde con acciones divergentes²⁰: por un lado, es portador de la palabra profética y del incierto porvenir; por el otro, de la jovial y dulce manifestación del arte en las que Nietzsche habría hecho gran énfasis. Sin embargo, en lo que hace al primer punto, el oráculo señala ambigüedad y oscuridad, es difícil de descifrar, lo que da lugar a una incertidumbre abrumadora²¹.

A partir de lo anterior, así como del propio significado de su nombre²², Colli destaca las características terribles de Apolo: el arco que porta hace referencia a una acción indirecta, diferida, que causa la muerte a través de la lenta enfermedad²³. El terrible padecer que adviene, vendría a corresponder, según Colli, con la íntima oscuridad de las palabras del oráculo, a través de las cuales, se expresa la crueldad y perversidad del dios. Más aún,

¹⁸ Otto, Walter F., *Dioniso*. Trad. Cristina García Ohlrich, Editorial Siruela, Madrid, p. 110.

¹⁹ Sobre este punto ha señalado Karl Kerényi: “Si Nietzsche no hubiera partido de la suposición de dos impulsos básicos de polos opuestos, lo apolíneo y lo dionisiaco, si se hubiera basado en el hermoso cuadro de la cultura griega y en el mundo de los dioses griegos, entonces, en lugar de Apolo, hubiera tenido que citar a los Olímpicos [...] Detrás de la dualidad de lo apolíneo y lo dionisiaco, tal como Nietzsche los introdujo en nuestra cultura, Schopenhauer sostiene que se encuentran los dos componentes del mundo: ‘representación y voluntad’. Caracterizar como ‘sueño’ y ‘embriaguez’ aquello que para los griegos representaban Apolo y Dionysos, es una simplificación sumamente violenta. Aunque Nietzsche, que en su ópera prima sobre el nacimiento de la tragedia se mostró como un persuadido intérprete de los griegos, jamás hubiera osado introducir aquella dualidad, y con ella la consiguiente simplificación, a no ser que, en cierto modo, se le hubiera impuesto algo similar a través de las tradiciones antiguas”. Vid. Kerényi, Karl, *Ibidem*. Asimismo y respecto de la figura de Apolo Vid. Giorgio Colli, *El nacimiento de la filosofía*, Trad. Carlos Manzano, Tusquest, México, 2009, pp. 14 y ss.

²⁰ Bajo diferente aspectos, algo semejante sucede con el conjunto de los Dioses Olímpicos.

²¹ Vid. Colli, Giorgio, *ibidem*.

²² El nombre de Apolo sugiere el significado de “aquel que destruye totalmente”, lo cual adquiere determinación a través de sus epítetos: “aquel que hiere desde lejos”, “aquel que actúa desde lejos”. Para Colli, lo anterior se refleja en el atributo del Dios, su arco, arma asiática que alude a una acción indirecta, mediata, diferida. *Ibid.*, pp. 18-19. Como se verá más adelante, Platón problematizará este carácter terrible del Dios y lo mismo hará con el nombre de Perséfone, destacando la manera en que los cambios en la significación de sus nombres *encubre* su vínculo con la Sabiduría.

²³ Otto difiere en este punto, destacando, al contrario el carácter benévolo del Dios mediante el privilegio de una muerte sùbita

la manera en la que el dios dispensa su don profético, lo contrasta al tiempo que lo vincula con lo dionisiaco: “Apolo y Dionysos tienen una afinidad fundamental, precisamente en el terreno de la ‘manía’; juntos, abarcan completamente la esfera de la locura [...] la locura es la matriz de la sabiduría”²⁴.

Se trata de un acontecer que, en tanto actividad divina, no sólo se corresponde plenamente con la figura de Dionysos, sino que, de hecho, muestra a la locura báquica como el modelo de todas las otras; esto es, de las Erinias, Ares y del mismo Apolo: “cualquier cosa que les hagan a las mentes de sus víctimas, Dioniso está allí”²⁵. Sin embargo y mientras el éxtasis dionisiaco impone una posesión frenética que da cauce a un flujo de conocimiento²⁶, desde Apolo, éste se concede de manera individual. No obstante y para ambos casos, *la locura* evidencia, bajo distintos modos, una experiencia (de lo divino) que hace estremecer la claridad impuesta por el mundo.

Aun bajo la influencia de Apolo, la ambigüedad del enigma coloca al ser humano ante la más plena incertidumbre demandante de interpretación y, a partir de ella, también, al conflicto: “Apolo atrae al hombre a la red lisonjera del enigma. Mas el juego se transforma en desafío trágico, en un peligro mortal del que sólo pueden salvarse, pero sin jactancias, el sabio y el héroe”²⁷. El dios evidencia así que su esfera es insondable e impone la limitación, de la cual se derivan los valores más característicos del olimpismo: el autoconocimiento, la moderación y el control. Al decir de Colli: [Apolo] “...impone al hombre moderación, mientras que él, por su parte, es inmoderado; lo exhorta a controlarse, mientras que él se manifiesta mediante un ‘pathos’ incontrolado”²⁸. Así como la Esfinge Tebana que coloca a Edipo ante un desafío mortal, el oráculo expresa una terrible hostilidad hacia los seres humanos.

Tanto por la vía de Dionysos como de Apolo, el hombre confronta su limitación mediante el arrebato de un poder que descansa más allá de las formas y fenómenos sensibles. Lo que este contacto nos sugiere, a partir de la correspondiente constitución

y sin sufrimiento. Vid. Otto, Walter., *Los Dioses de Grecia*, pp. 54-61

²⁴ *Ibid.*, pp. 21-22

²⁵ Padel, Ruth., *A quien los dioses destruyen. Elementos de la locura griega y trágica*, Traducción de Gladis Rosemberg, Ediciones Sexto Piso, México, 2005, p. 56.

²⁶ Una locura que evidencia un carácter colectivo y en cuyo culmen se produce una ruptura contemplativa; una liberación de los vínculos que atan al individuo, una quiebra de su existencia cotidiana. La orgía es alucinación (*mania*) pero igualmente danza y música que implican el control de la emoción desbordada. De esta manera, el éxtasis dionisiaco habría impuesto una posesión frenética y un flujo de conocimiento.

²⁷ Otto, Walter., *Ibid.*, p. 26

bifronte de cada dios, resulta la experiencia y el sentido de una misma actividad que se expresa de manera diversa.

Lo apolíneo y lo dionisiaco, según lo antes visto, antes que dos principios contrapuestos, habrían de constituir dos modos de *darse de lo mismo*; en otras palabras, se trata de la manifestación diferencial de una misma tensión-relación fundamental y que, en Hesíodo, se circunscribe en el origen mismo: Khaos, como la figura más antigua de la Teogonía, vendría a expresar el abismo que anhela tomar para sí todo aquello que de él ha surgido²⁹.

Apolo y Dionysos, en este sentido, habrían de expresar lo mismo de manera distinta y que en tanto origen, subyace oculto, resguardado allende el rostro de la diversidad cambiante y de los mismos dioses; y no obstante, igualmente presente en cada uno. Antes que un acceso o expresión privilegiada, lo que la relación y la distancia entre Apolo y Dionysos nos sugiere —así como la correspondiente tensión-relación entre lo Olímpico y lo Telúrico—, es una misma experiencia fundamental: un *encontrarse* ante dicho *abismo*.

Por consiguiente y si los dioses, como es el caso de Apolo y Dionysos, expresan la tensión resultante del encontrarse ante *abismo*, entonces, ¿no sería éste lo propiamente divino? Habría una suerte de ausencia, de silencio constitutivo y que resuena allende los árboles; por entre los prados y grutas que señalan el milagro de la humedad y que hacen de ésta el elemento propio de las ninfas. Se trata de la experiencia de una intimidad oculta, resguardada y sin embargo, manifiesta a través del conjunto de los elementos: Αἰδώς, conmoción y respeto por lo sagrado, por lo secreto; el admirar y el *admirarse* (θαυμαζειν) delante de la sagrada quietud en sí misma. Una tensión que asimismo acontece a través de la figura del arco y la lira como del propio vínculo entre Apolo y Artemis; esta última, a quien Hipólito se refiere de la siguiente manera: “Yo soy el único de los mortales que poseo el privilegio de reunirme contigo e intercambiar palabras, oyendo tu voz, aunque no veo tu rostro”. Artemis, cuyo nombre también denota un carácter destructivo, se llama a sí misma Αἰδώς y con ella, cada una de las Ninfas podrían llamarse también Αἰδώς³⁰.

²⁸ *Ibid.*, p. 43

²⁹ Vid. Kérenyi, Karl., *Hermes el conductor de almas II*, Trad. Brigitte Kiemann, Editorial Sexto Piso, México, 2010, p. 62

³⁰ Vid. Walter F. Otto., *Las Musas*, Trad. Hugo F. Bauzá, Ed. Siruela, Madrid, 2005, pp. 13-14. Sobre este punto es particularmente importante en el análisis de Heidegger quien traduce Αἰδώς como “sobrecogimiento” empero no para denotar un “sentimiento subjetivo” —que como hemos visto no sería posible en el mundo griego antiguo— o un comportamiento “vivencial” del “sujeto” humano, sino que sobreviene al hombre como lo que es determinable, es decir, disponible. En oposición a λήθη-λάθηα (ocultación), el sobrecogimiento, señala Heidegger, determina la ἀλέθεια, lo desoculto

La relación entre Apolo y Dionysos, así como Ártemis y las Ninfas, nos sugiere la *expresión diferencial* de ese mismo silencio; expresión que es a un tiempo *relación diferencial*. Ahí donde lo apolíneo-olímpico impone una distancia y una moderación que enfatiza la limitación humana, el arrebatado telúrico-dionisiaco encomia una proximidad que subsume todo afán individual en un torrente intempestivo que a todo hace surgir al tiempo que lo devora. Uno y otro, constituidos así, *diferencialmente*, configuran el sentido de un sólo vórtice que se precipita infinitamente hasta donde todo fondo desaparece; un mismo laberinto de palabras y música que, surgidas así, *diferencialmente*, comportan un sólo pulso creador y destructor —*poiético*.

i) Lo Divino y la Verdad.

Del lado de Apolo acontece una expresión característica, una específica palabra enigmática pero también un canto y una palabra laudatoria: Μοῦσα que no es signo de las cosas sino las cosas mismas en su aparecer en el habla. Se trata del brillo de un conocimiento que es, al mismo tiempo, oscuridad. Dicha tensión o πόλεμος configura una música y una lengua en las que *el ser de toda cosa resuena y habla*³¹. Para la Grecia arcaica, aedo, vidente y rey de justicia comparten esta misma expresión *seductora* y que, bajo el privilegio de *Mnemosyné*, enuncia *lo que ha sido, lo que es y lo que será* y en cuyo seno se encuentra ἀλήθεια. De ésta última, señala Detienne³²:

en su desocultamiento, en el cual, la esencia total del hombre se encuentra junto con todas las facultades humanas. Αἰδώς, señala Heidegger, la palabra fundamental de poesía pindárica y, por lo tanto, una palabra fundamental de lo propiamente griego, a partir de su contraesencia (el “horror”) nos dispone hacia el pensar previo que dispone la esencia del hombre como un todo. Αἰδώς, pensado de manera griega, no es un sentimiento que el hombre posee, sino la disposición como lo disponible que determina su esencia, es decir, la relación del ser con el hombre. Por eso αἰδώς es, como lo supremo, lo que se halla en la proximidad esencial del Dios supremo Zeus (Cf. Sófocles, Edipo en Colono, 1267). En este sentido, señalamos, *el ser mismo porta el sobrecogimiento, a saber, sobrecogimiento de ser*. De este modo, el ser es en el mismo inicio protector de su propia esencia. Αἰδώς remite a este sobrecogimiento, el cual se impone al hombre, ἐνέβαλεν ἀρετάν. Ἀρετή, la emergencia, la apertura y la inserción de la esencia fundamental del hombre en el ser. En tal ἀρετή, re-solución, el hombre está decidido, en sentido literal, con respecto al ser del ente; esto es, “de-cisión” significa estar sin una escisión en el ser. La esencia de esta resolución, para Heidegger, se funda en el acto de la voluntad del hombre que se pone intencionadamente sobre sí mismo y sólo sobre sí mismo. Vid. Martin Heidegger., op.cit., pp. 96-99.

³¹ Otto, Walter, *Ibid*, p. 40. Igualmente resulta importante destacar: “Sólo porque la palabra misma es una manera de conjurar, en la que lo que existe como tal, en todos los tiempos, el hombre tiene el sentimiento vago de tocar con la palabra la existencia misma [...] el hombre no habla porque piensa sino que piensa al hablar. Y no se expresa en las palabras, sino en la totalidad, ya con forma del enunciado, que se llama ‘frase’ [...]. Las palabras surgen de la totalidad de la oración, no la oración de las palabras, así como el organismo de los seres vivientes no es el producto de sus miembros individuales. También la declaración lingüística es un organismo viviente, una entidad melódica completa. Sólo dentro y con ella existen como órganos las formaciones, las que actúan como nombres, como verbos, etcétera. Son órganos como los miembros del cuerpo viviente, una entidad melódica concreta”. *Ibid*, pp. 78-79.

³² Vid., Detienne, Marcel., *Los Maestros de Verdad en la Grecia Arcaica*, Trad. Juan José Herrera, Editorial Sexto Piso, México, 2004.

“Próxima a la Justicia, Dikè, Alêtheia se halla emparejada con la Palabra Cantada, Moûsa, con la Luz y la Alabanza. Por otra parte, ἀλήθεια enfrenta al Olvido, es decir a Lethé, cómplice del Silencio, del Reproche y de la Oscuridad. En medio de esta configuración de orden mítico-religioso, ἀλήθεια constituye una verdad asertórica; es una potencia de eficacia creadora de ser. El discurso verdadero es el ‘discurso pronunciado por aquel que actúa de derecho y según lo exige el ritual’, como dirá Michel Foucault. En este pensamiento, ἀλήθεια y Lethé no se excluyen ni se contradicen; son los polos de una sola y misma potencia religiosa. La negatividad del Silencio y el Olvido forman la sombra inseparable de la Memoria y ἀλήθεια”³³.

Por la *Moûsa* del poeta, la vida del guerrero acontece en el *intersticio*, como la tensión que conjugan *Mnemosyné* y *Lethé*: Luz, Alabanza y Memoria por un lado; Noche, Silencio y Olvido por el otro. La palabra del cantor se alza llevando consigo, también, el velo del Silencio y de la Muerte. El poeta que canta ἀλήθεια hace acontecer la *verdad* como la tensión que *Es* 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 cantado³⁴. La memoria constata así su privilegio en la época arcaica y con ella, la *Moûsa* del poeta se pronuncia en nombre de ἀλήθεια³⁵, su *Moûsa* es *alethés* como su espíritu (νοûς); el poeta es capaz de *ver la ἀλήθεια*³⁶. La palabra así articulada se convierte en potencia, fuerza, acción, como también cosa viva, realidad natural que brota; tensión originaria que se agranda: φύσις pero cuyo énfasis se traslada progresivamente al acontecer, al surgir³⁷.

Esta *Verdad*, en el despliegue de la palabra mágico-religiosa, compromete a otras potencias que contribuyen a definirla: *Dikè*, *Pistis* (potencia aristocrática, la confianza entre el hombre y un Dios o la palabra de un Dios, la confianza en las musas), *Pheithô* (la

³³ *Ibid.*, p. 10

³⁴ “Un hombre vale lo que vale su logos”. Respecto a la alabanza guerrera, Vid. *Ibid.*, pp. 66-73.

³⁵ Detienne advierte sobre dos aspectos reunidos bajo la misma palabra: por un lado la *Alêtheia* de las Musas, la que el poeta pronuncia; y por el otro la *Alêtheia* que se define explícitamente por el “no olvido” de los preceptos del poeta. *Ibid.*, pp. 74-75.

³⁶ *Ibid.*, p. 72

³⁷ Para Detienne: “Para el pensamiento griego, es el himno mismo lo que brota y se hace grande. La Musa es la que ‘da libre curso’ a la palabra poética; la musa es la divinidad ‘que hace crecer a la gloria amable’. La palabra, la alabanza, la gloria son un brote, un surtidor que se eleva hacia la luz (...). La palabra es concebida verdaderamente como una realidad natural, como una parte de la φύσις. El logos de un hombre puede crecer tanto como decrecer, marchitarse; las Erinias se jactan, al igual

potencia de la palabra, su magia, seducción, tal y como el otro la experimenta). *Pheithô*, compañera de Afrodita, es la fuerza que vence sin constreñir, la palabra que obliga sin necesitar; en términos de Carchia:

“[...] 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 tanto, aquel vínculo entre *eros* y *logos* que está totalmente ausente de la retórica logicizada, en la que incluso la persuasión se convierte en instrumento de la violencia del *logos*, 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*”³⁸.

Pheithô y *Pistis* son aspectos necesarios de la ἀλήθεια. Casandra es el ejemplo de quien privada de *Pheithô* y *Pistis* su voz sólo puede proferir palabras vanas o incluso “no fiables”. Por consiguiente, la retórica y la seducción amorosa no están diferenciadas: son las “palabras de miel” —mujeres-abeja de Apolo. Y sin embargo, igualmente la palabra se alza ambivalente: benéfica y maléfica, palabra de los Reyes sabios como también instrumento del engaño (*Apaté*); tan estrechamente vinculada a ἀλήθεια que se relaciona con las potencias que pertenecen también a la especie de *Lethé* —tanto del lado de Afrodita como de Hermes el nocturno. En tanto *Pheithô* o *Apaté*, la palabra resulta una potencia doble: palabra poética que se expresa mediante los placeres del canto y es análoga a la seducción de una mujer (*Alêtheia* y *Apaté*); potencia que confiere a la palabra del rey su fuerza de seducción (*Alêtheia* y *Pseudés*).

Como dos sentidos que conjugan un mismo hilo, no hay ἀλήθεια sin una parte de *Lethé*: lo que para un poeta es memoria (Hesíodo) para otro es olvido (Homero). Αλήθεια emerge ineludiblemente franjeada por *Lethé*, doblada por *Apaté*. Toda expresión emerge para confrontarse con su propio silencio que guarda, que oculta, que abraza; apertura y ocultamiento que son en sí mismos *A-lêthe-ia*.

Se trata, en todo caso, de un acontecer como expresión *auto-ocultante*³⁹, lo que

que Mòmos de disminuir las glorias...”. *Ibid.*, pp. 106-107.

³⁸ Carchia, Girnni., “Retórica de lo Sublime”, Traducción de Mar García Lozano, Editorial Tecnos, Madrid, 1990, p. 22.

³⁹ Digamos brevemente en términos de Heidegger: desocultación y ocultación son un rasgo fundamental del ser. Al respecto, también, Λήθη junto con Λιμός son hijas de Έρεος, señalándose a Λήθη como una ocultación que sustrae lo que es esencial y

igualmente, en griego, puede nombrarse φύσις y ζωή. La *palabra*, en estos términos, es “*vida*”, es la *vida misma*, la *palabra está viva*; vida que, a su vez, comporta una tercera palabra: βίος. La *vida* y no sólo la vida humana, acontece así, como ese fondo y lo propiamente divino.

ii) La Vida como πάλεμος fundamental.

La tradición que Kerényi rastrea hasta la gran diosa que aparece en el sello de Cnosos sobre la cumbre de la montaña, vincula las palabras ζωή (vida) y φύσις —“naturaleza” en el sentido de vida vegetal—, con la cual, según el erudito, se combina perfectamente.

Sobre este punto emerge de nuevo un privilegio de Dionysos y su sentido preolímpico de divinidad. Así entonces, para Kerényi, “el círculo de los personajes dionisiacos, que integran, por así decir, un Olimpo propio y separado, representa esta vida natural, con sus efectos sobre el espíritu humano”⁴⁰. En tanto que ζωή hace referencia a la vida sin mayor caracterización, βίος hace referencia a la vida con su caracterización. A los animales se les atribuye un βίος cuando se quiere distinguir su manera de existir de la manera de existir de las plantas, a las que se atribuye la palabra φύσις. En este sentido, βίος no se enfrenta a θάνατος, la muerte, de manera que la excluya. Todo lo contrario, de la vida característica forma parte una muerte característica y de esta manera, βίος se reúne en ζωή —la vida sin mayor caracterización y vivida sin límites—, lo que equivale a decir, respectivamente: lo *viviente* expresa la *Vida* misma⁴¹.

El arco y la lira de Apolo muestran esta *Vida* (ζωή) como la tensión (βίος-θάνατος) que resuena diferencialmente: pulso o latido, sístole-diástole, luz que emerge y como el

enajena al hombre de la posibilidad de habitar en su esencia. Por su parte y para Heidegger, Λιμός antes que referirse a la simple falta de alimento (hambre) se advierte conectada con λειπω, dejar, dejar desaparecer y significa falta de alimento; esto es, no significa la insatisfacción de los deseos y necesidades del hombre, sino que hace referencia al suceso de una ausencia de una donación y asignación. Dicha ausencia tendría el rasgo esencial del dejar-de-ser, así como la ocultación. Este dejar-de-ser, para Heidegger, es un tipo de ser-alejado y ser-ausente. Lo que deja-de-ser no vuelve más a lo presente y, sin embargo, este “dejar de”, se vuelve, en su abandono, contra lo que está presente y, en realidad, en el modo extraordinario de no prestar atención a ello. La esencia de la contrariedad y de lo conflictivo explica la procedencia mutua de Eris. Έρις misma es hija de Νύξ, quien es llamada όλοή, un epónimo en Homero y Hesíodo que con frecuencia pertenece a Μοῖρα. Para Heidegger, la noche (Νύξ) es όλοή (ruinoso) porque arruinar, se dice, es destruir, despojar del ser, esto sería para los griegos —desde la interpretación heideggeriana—, arrebatarse la presencia. La noche es όλοή porque deja desaparecer todo lo que está presente dentro de un ocultamiento. Cf. Heidegger Martin., op.cit. pp. 92-96.

⁴⁰ Kerényi, Karl., *Dionisios*, Trad. Adam Kovacksics, Herder, Barcelona, 1988, p. 33

⁴¹ Para Kerényi, “una definición griega de zoé es ‘tiempo de ser’, chronos tou éinai, no en el sentido de un tiempo vacío en el cual entra el ser vivo y donde queda hasta morir. Este ‘tiempo de ser’ debe entenderse como un ser continuo que queda engastado en el bios mientras este dura —en tal caso se llama ‘zoé del bios’— o del que el bios se extrae como una pieza y se adjudica a éste o a aquel. La pieza extraída puede llamarse ‘bios de la zoé’ [...] podría decir que la zoé es el hilo en que cada bios individual se ensarta como una perla y que, contrariamente al bios, sólo puede pensarse como algo infinito”. Vid., ibid,

enigma, jamás agota su fondo sino que éste se resguarda. Dionysos, por su parte, se muestra en sí como esa vida que es, asimismo, muerte. Dionysos es el Dios que muere, que es comido y por ende, igualmente expresa la contradicción vital: Dios y hombre, animal y Dios, βίος y ζωή. Ello hace que su acontecer no sólo anule toda distancia, sino que propiamente se funda y hasta se confunda con su víctima; la circularidad así descrita, patentiza lo Uno como tensión del contradictorio y con ello, propiamente, lo divino griego.

Se trata de una sola tensión fundamental (ζωή) constitutiva del hombre y del mundo; tensión como aquello que en sí mismo *Es* y que, en tanto sentido de lo divino, demanda un específico *ver*. Se trata de un mirar que igualmente resulta, el acontecer de un silencio (Αἰδώς) que resuena en cada fragmento. Así entonces, la conmoción más profunda en el hombre habría de manifestar ese pulso, tensión ο πόλεμος fundamental (βίος-θάνατος-βίος).

Mediante la práctica oracular y la posesión de la *Musa*, esa tensión dimana de un individuo en particular; alguien que la soporta y en esta medida, padece el clamor del abismal silencio. A través de lo dionisiaco, esta experiencia se produce de manera colectiva. No obstante y en ambos casos, lo divino adviene como un estado anímico que *arrebata* de la medianía a quien lo resiste; temple que *aparta* del anhelo general de rehusó ante aquello que en sí mismo *Es* –amenazador silencio. Anhelo que, mediante la frontera del Hades, revelará la expresión progresiva del dominio del miedo.

(c) Dionysos y Perséfone: tragedia y misterio en la filosofía.

Tal como se ha visto, Apolo y Dionysos nos ofrecen dos modos en que la Vida acontece como la experiencia de lo propiamente divino; experiencia que es de un silencio oculto en las formas y fenómenos sensibles. Esta experiencia se articula, del lado de Apolo, mediante una expresión característica; esto es, en una palabra y un canto que asimismo comportan *lo verdadero*.

Por otra parte y frente al oráculo y la moûsa, la expresión trágica posee un significado especial, al decir de Otto: “Toda música humana, incluso la más amorosa, está tomada a través de tonos de un conocimiento doloroso”⁴². Frente a la autoridad de la πόλις, la tragedia (τραγωδία) lauda en su canto a Dionysos: *máinomai*, el primer verbo que se utilizó para

pp. 14-15

⁴² Otto, Walter., op.cit., p. 41.

denominarlo en la literatura occidental⁴³. Empero no sólo Dionysos es él mismo *μανόμενος* (*violento/delirante*) sino más propiamente *bakkháō/bakkhéuo* (“*entró en furia*” o, con valor causativo, “*me enloquezco*”) así como también *lyssáō* y *dimonáō*, términos que se le vinculan al tiempo que lindan con posesión y cuya frecuencia no sólo muestran a Dionysos como el “*Dios del verbo de la locura trágica*”⁴⁴, sino como el efecto de una actividad que actúa sobre la mente y conecta el daño interior con el daño exterior (daño a la mente y daño a la fortuna).

De esta manera, Dionysos habría de expresar la experiencia (tensión-relación) de un abismal silencio que, como lo propiamente divino, no significa necesariamente *exterior*. La vista general de dos palabras así nos lo sugiere: θεός y δαίμων.

i) Lo divino griego: θεός y δαίμων.

θεός se presenta como algo separado o superior a los seres humanos. Δαίμων como la misma divinidad que ingresa a la manera de “lo no humano de lo humano”⁴⁵. De esta manera es que los δαίμονες estarían tanto dentro como fuera de nosotros, lo que implica un cierto sentido de inmanencia. Mientras que a la divinidad, en tanto tal, se le refiere como θεός, al efecto que provoca en los seres humanos le corresponde la palabra δαίμων. Ello no impide que, por ejemplo, a Hera, a su actuar —enviando la locura sobre Heracles—, se la refiera igualmente con dicha palabra. O bien que, a Dionysos, en referencia al efecto que produce en las mentes de los poseídos por él, se le refiera asimismo como δαίμων. Así por ejemplo, lo refiere Eurípides en *Las Bacantes* [297-301]⁴⁶:

μάντις δ ὁ δαίμων ὄδε τὸ γάρ Βακχεύσιμον
καὶ τὸ μανιώδες μαντικὴν πολλὴν ἔχει
ὅταν γὰρ ὁ θεὸς ἐ τὸ σῶμ' ἔλθενι πολὺς,
λέγειν τὸ μέλλον τοὺς μεμνηότας ποιεῖ

*Pero este dios es adivino, porque el frenesí
y el delirio estimulan sobremanera la adivinación.
Cuando este dios llega a apoderarse de un cuerpo,
Hace predecir el futuro a los que están fuera de sí.*

⁴³ Padel, Ruth., *A quien los dioses destruyen. Elementos de la locura griega y trágica*, Traducción de Gladis Rosemberg, Ediciones Sexto Piso, México, 2005, p. 56.

⁴⁴ Idem.

⁴⁵ *Ibid.*, pp. 313-314

⁴⁶ Vid. Colli, Giorgio., *La Sabiduría Griega.*, Vol. I., Trad. Dionisio Mínguez, Editorial Trotta, Tercera Edición, Madrid, 2008, pp. 66-67

El efecto de la traducción impide que se aprecie diferencia entre θεός y δαίμων y, sin embargo, se muestra claramente que Eurípides, al referirse al carácter de μάντις [profeta] de Dionysos, emplea la palabra δαίμων mientras que, al hacer referencia no a la actividad (*frenesí*) sino al Dios directamente, emplea la expresión θεός. Hagamos un cambio simple en la traducción para advertir el efecto de esta diferencia.

*Pero este **espíritu** es adivino, porque el frenesí
y el delirio estimulan sobremanera la adivinación.
Cuando este **dios** llega a apoderarse de un cuerpo,
Hace predecir el futuro a los que están fuera de sí.*
[297-301]

El término “espíritu” para el caso de la traducción no es del todo arbitraria. Allende las propias justificaciones que podrían exponerse al respecto, el mismo autor ofrece dicha traducción en otro fragmento de la misma obra:

μάκαρ, ὅστις *εὐδαίμων*
τελετᾶς, θεῶν εἰδῶς
βιοτᾶν ἀγιστεύει καὶ
θιασεύεται φυχᾶν
ἐν ὄρεσσι βακχεύων

*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 montañas⁴⁷.*

La expresión implica directamente un efecto a modo de relación estrecha con la divinidad. Por consiguiente y mientras que al interior de la cultura en general son los δαίμονες de la vida y de las relaciones humanas a las que pertenecen quienes nos definen, en la tragedia, los Dioses son divinidades, sobre todo, de las relaciones: unión (Afrodita-Eros), combate (Ares), matrimonio (Hera), etcétera. A este respecto y mientras que la tradición platónica privilegió el sentido de “unidad” de *Eros-daimon*, la etimología δαίω (divido) sugiere una acción que une en la disputa⁴⁸.

⁴⁷ Vid. *Ibid.*, pp. 64-65

⁴⁸ Vuelve a ser relevante en este punto el análisis de Heidegger, para quien τὸ δαίμονιον se traduce por lo “extra-ordinario”. Lo extra-ordinario es precisamente tal porque posee la esencia del δαίμονιον; porque y en tanto éste circunda todas las partes de lo ordinario, sin ser, empero, lo ordinario. Lo extra-ordinario, comprendida a la manera de Heidegger, es lo más natural, en el sentido de la naturaleza (φύσις). Lo extraordinario es aquello a partir de lo cual depende todo lo ordinario, sin que sea

En uno y otro caso, los estados de ánimo serían los movimientos del δαίμων en nosotros: “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 δαίμονες concuerda con la diversidad de la locura trágica”⁴⁹. El eterno conflicto al que nos enfrenta la teogonía (Hesiodo) y la épica (Homero), en la tragedia se exterioriza mediante un daño a la mente y a la fortuna. Áyax, Penteo, Casandra, Fedra y Heracles hacen de la locura el resultado de la tensión-relación con un solo Dios, respectivamente: Atenea, Dionysos, Apolo, Poseidón y Hera.

Orestes e Ío, por su parte, yacen presa de la misma tensión-relación que constituye a lo divino: Apolo y la Erinia, Zeus y Hera. En palabras de Padel, lo anterior se expone de la siguiente manera: “El conflicto era parte del mundo humano en tanto gobernado por los dioses. La realidad misma estaba dividida: un dios dice que hagamos algo, otro nos castiga por ello”⁵⁰. En cualquier caso, la división a través de la intervención demoníaca, configura anímicamente a los seres humanos.

En este sentido, el canto que entonara el ditirambo —ἀπό τῶν ἔξαρχόντων τόν διθύραμβον⁵¹—, en tanto ámbito de Dionysos, habría hecho encomio de una actividad (ζωή) que se expresa de manera violenta; dañina y destructiva empero, también, misteriosa. La Vida (ζωή), como lo propiamente divino, acontece como un poder irrefrenable pero que igualmente resguarda y acoge misterios inconmensurables. Por ende, no sólo la tragedia es violenta, sino también oscura; la locura trágica expresa un peculiar *ver* y que paradójicamente resulta un *cerrar los ojos* (μύησις/μύστης) a lo comúnmente visto y sentido; se trata de un cierto tipo de *ceguera*.

La locura trágica adquiere la forma de una *inversión de la visión*: “La negrura interior ve como un profeta [...]. La ‘locura’ [ánoia] puede convertirse en profeta para un hombre’. Dioniso, el dios ‘loco’, también es mántis [profeta]”⁵². *Maninómenos Diónysos* es el dios de la máscara, la ilusión y la apariencia que asimismo afirman los límites de la claridad. Lo individual acontece como la expresión de un único flujo inconmensurable y que asimismo

vislumbrado alguna vez por la mayoría en que recae todo lo ordinario. Τὸ δαίμονιου es lo que se presenta a sí mismo en lo ordinario y lo esencia dentro de sí. “Presentarse a sí mismo en el sentido de lo que señala y de lo que muestra es en griego δαίω (δαίοντες-δαίμονες). Cf. Heidegger, Martin., op.cit., pp. 128-133.

⁴⁹ Padel Ruth, op.cit, p. 314.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 321.

⁵¹ Aristóteles, *Poética*, 1449a26.

⁵² Padel, Ruth., *Ibid.*, pp. 127-128

se presenta como temporalidad: esto es, ser tiempo, un instante fugaz que avanza configurándose una y otra vez sobre sí mismo, en eterna e inmanente tensión.

De esta manera, cualquier anhelo de orden social lo mismo que la cordura se suspenden o son puestos en entredicho por la presencia de Dionysos. Ninguna forma resulta capaz de agotar el caudal de este acontecer y nuevamente, emerge una expresión característica: un verso. De hecho, el verso de la tragedia, el trímetro yámbico, la vinculan directamente con el vituperio personal y una diversidad de géneros, todos los cuales, tienen alguna relación con Dionysos (*phalliká, dithyrambos, satyrikón*); pero también, con los rituales donde se presentan el lenguaje y los gestos obscenos y que pertenecen principalmente a Deméter: *gephyrismoí* y *skōmmata* durante la procesión a Eleusis; los *skōmmata* propios de las *Thesmophorias*; la *aischrología* del *halôa* durante el mes de *Posideion*; entre otros. Por la vía del trímetro yámbico, la tragedia enlaza igualmente los cultos de Deméter y de Dionysos⁵³, así como también, el ámbito de la fiesta pública con el ritual religioso.

Frente a la claridad, el orden y los valores de la masculinidad guerrero-aristocrática del Olimpismo, los cultos de Deméter y Dionysos tienen en su núcleo a la mujer, a los valores de la sangre, la procreación y la muerte. El mismo Dionysos, de hecho, comporta el valor de lo femenino: las ninfas alimentan y cuidan de él; el Dios siempre aparece rodeado de mujeres y éstas en hermandades o grupos de tres hermanas; como la propia Sémele o las tres hijas de Minias o las tres hijas de Preto. A todas ellas se refiere Otto para explicar esta serie de espíritus fraternales inextricablemente ligadas a los mitos dionisiacos⁵⁴. En todos ellos, Dionysos está rodeado de mujeres frenéticas que alimentan y cuidan de los recién nacidos; amamantan con sus pechos a las crías salvajes del bosque pero también los persiguen, los descuartizan y comen su carne⁵⁵.

Y tal como este brutal acontecer, asimismo el agua resulta el elemento de Dionysos, de ella procede y a ella regresa. El agua muestra una naturaleza dúplice: clara, alegre,

⁵³ Véase al respecto la introducción de Emilio Suárez de la Torre a su traducción de *Yambógrafos Griegos*, Editorial Gredos, Madrid, 2002.

⁵⁴ Otto, Walter F., *Dionisios*, Editorial Siruela, Tercera Edición, Barcelona, 2006, p. 126.

⁵⁵ Sobre éste mundo señala Walter F. Otto: "...nada sabe de normas y reglamentos de la sociedad humana y el espíritu que emana de la diosa del matrimonio, Hera ni siquiera las toca. Es por completo natural romper los lazos de los deberes conyugales y del decoro doméstico para seguir por cimas y picachos la antorcha del dios y llenar los bosques de gritos salvajes, para eso las llama Dionisio. Deben asemejarse a los femeninos espíritus de la naturaleza ajena al hombre, a las ninfas que lo alimentaron y que delirán con él. Por eso Hera persigue a Dioniso desde el instante en que ve la luz, y las mujeres que le sirven la odian". *Ibid.*, pp. 131-132.

vivificante, al tiempo que oscura, peligrosa, mortal. Para el sentir mitológico griego, el agua brota como el elemento donde habitan los secretos primigenios y desde siempre, el agua ha sido considerada elemento femenino. El propio Dionysos es dispensador del agua refrescante, vivificante; en el dionisiaco elemento de lo húmedo no sólo habita la fuerza conservadora de la vida, sino también la creadora y nutricia, de la cual dimana todo el mundo animal y humano. La mántica incubatoria, lo mismo que la concepción y el nacimiento, se producen en contacto con la humedad.

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

“Los espíritus que emanan de él [del agua] no son, al igual que el espíritu dionisiaco, meramente proféticos, sino que también acarrear la locura. Del loco se dice que está ‘poseído por las ninfas’ (*lymphatus*). También la capacidad de transmutación de la que dan razón los mitos, asemeja a Dionysos con las formas que adopta el agua móvil —tal como ocurre con Proteo, Tetis y otros. Al hecho que Dionysos procede del agua y que regresa al agua, que tiene en las honduras acuáticas su refugio y su hogar, lo atestiguan el culto y los mitos del modo más expresivo”⁵⁶.

A través de Dionysos las formas primigenias de todo lo creativo y destructivo, con sus infinitos dones y terrores, se alzan trastocando la imagen del mundo familiar y ordenado⁵⁷. De este modo, el advenimiento del *olimpio dionisiaco* no trae ensueño ni engaño sino verdad: una *visión* que, sin embargo, enloquece⁵⁸.

A su manera, la presentación de las tragedias ante el templo de Dionysos en Atenas, durante la celebración de las Grandes Dionisias a inicios de la primavera (*Elafebolion*), habrían hecho de la epifanía de este dios, el encomio de esta tensión-relación que a todo lo sostiene al tiempo que lo devora; poder que va y viene como un incesante fragor o πόλεμος fundamental: surgir y desaparecer, *comer y ser comido*; lo que en tanto *Vida*, evidencia una

⁵⁶ Otto, W.F., *Dioniso*, p. 120

⁵⁷ Otto, W.F., *Las Musas*, pp. 62-63 y 73

⁵⁸ Este carácter “mántico” de Dionysos resulta igualmente destacado por Colli: “Por lo demás, el resultado cognoscitivo no pertenece sólo a la esfera del capricho visionario, como sería de rigor en la escenificación del mito. En fuentes antiguas se atribuye a Dionisios un poder ‘mántico’, es decir, una capacidad de adivinación que nace del estado orgiástico. Pues bien, esta visión del futuro es precisamente el aspecto primigenio que asume el conocimiento de la verdad”. Vid. Colli, Giorgio., *La Sabiduría Griega I*, p. 20

circularidad que la muestra asimismo como *tiempo*.

ii) La Tragedia como πόλεμος fundamental.

La tragedia habría puesto en escena esa tensión originaria que une/separa Tierra y Mundo —φύσις y πόλις— y con ello, la lección de Dionysos: “que la esfera de la razón, de la prudencia, de la justicia y las leyes humanas es terriblemente limitada; el personaje trágico es aniquilado por fuerzas que lo trascienden, fuerzas cuya comprensión cabal no está a su alcance, ni mucho menos pueden ser vencidas por la prudencia racional”⁵⁹. El conflicto presente en la *Antígona* de Sófocles⁶⁰ ilustra de manera ejemplar este πόλεμος: Antígona y Creonte como la identidad en sí estante de Tierra y Mundo; un mismo hilo o flujo de poder y profundidad inconmensurable.

En *Antígona*, esta actividad acontece mediante el pleno dominio del tiempo; el futuro se extiende hasta el pasado y así, el origen se presenta en lo originado: el destino de Edipo alcanza a sus propios hijos. Antígona lo descubre como el hilo de la Moira que *Es*: “¡Oh Ismene, mi propia hermana, de mi misma sangre! ¿Acaso sabes cuál de las desdichas de Edipo va a dejar de cumplir Zeus en nosotras mientras aún estemos vivas?”⁶¹. Los hermanos Eteocles y Polinices han muerto en batalla por el trono de Tebas. El segundo cae como un traidor a su ciudad. Como resultado, Antígona comunica a su hermana la decisión de Creonte de dejar sin entierro el cadáver de Polinices: “que nadie le ofrezca sepultura ni le lllore, y que le dejen sin lamentos, sin enterramiento, como grato tesoro para las aves rapaces que avizoran por la satisfacción de cebarse” (28-30).

El “mundo” impone y reclama su propio derecho frente a un sentido primordial cuya actividad, semejante pulso que lleva la sangre por las venas, arrastra a Antígona fuera de los límites de su ciudad. No se trata del entusiasmo profético o del devenir errante, ni tampoco del frenesí homicida que sufre el torturado por la divinidad; antes bien, la *locura* de Antígona se presenta bajo la forma de una voz que aparta del *Mundo*, precipitándola contra los límites de la claridad, el orden y la certeza. En su lugar, Antígona advierte

⁵⁹ Bergua Cavero, José., *Introducción*, *Antígona*, Traducción de Assela Alamillo, Editorial Gredos, Barcelona, 2008, p. 21

⁶⁰ Algunos críticos de época tardía identificaron el estilo de Sófocles como “intermedio”, esto es, ni grandioso y austero como el de Esquilo y Tucídides, ni llano y prosaico como el Isócrates y Eurípides. De esta manera se le sitúa comúnmente, siguiendo a Filóctetes, a medio camino entre Esquilo y Eurípides. La crítica convencional, sin embargo, no tiene en cuenta el carácter desconsolador de sus piezas trágicas. Si dejamos de lado, sin embargo, las críticas de estilo cabe destacar el lugar *intermedio* en que, efectivamente, acontece la tragedia sofóclea, hecho que habría permitido poner de relieve la tensión fundamental a que nos venimos refiriendo más allá de un predominio de alguna de las polaridades que la constituyen.

aquello que el Mundo ha olvidado o creído someter.

Ello se expresa mediante la apelación que hace la mujer a la ley de los Dioses, a su justicia, pero los Dioses que ella venera pertenecen al Hades (v. 451). Las palabras de Antígona contravienen la justicia y el orden del mundo confrontándolos con su propio origen:

Creonte.- ¿Y a pesar de ello te atreviste a transgredir estos decretos?

Antígona.- No fue Zeus el que los ha mandado publicar, ni la Justicia que vive con los dioses de abajo la que fijó tales leyes para los hombres. No pensaba que tus proclamas tuvieran tanto poder como para que un mortal pudiera transgredir las leyes no escritas e inquebrantables de los dioses. Éstas no son de hoy ni de ayer, sino de siempre, y nadie sabe de dónde surgieron. No iba yo a obtener castigo por ellas de parte de los dioses por miedo a la intención de hombre alguno (...). Y si muero antes de tiempo, yo lo llamo ganancia (...). Y si te parezco estar haciendo locuras, puede ser que ante un loco me vea culpable de una locura” (v. 449-471).

Antígona habla de Zeus pero *su justicia* habita el inframundo, lo que pone en escena a las propias raíces del Olimpismo, hundidas en el negro Tártaro. Creonte, sin embargo, como soberanía del mundo y lleno del sabor de la victoria, impone su ley, alzándose en impiedad contra los dioses del *pasado*. Desde la interpretación de Reinhardt:

"Desde el momento en que [Antígona] se pone en manos de la totalidad divina eterna y guarda asimismo obediencia a Zeus celestial y a la Justicia de las profundidades cumpliendo la ley que no está escrita [...] se somete a su orden y se llena de un sentido universal que proviene de la naturaleza. Eso que ella designa con el nombre de Zeus y de Díke, del cielo y de la tierra, es la plenitud, el todo, del cual su acto sólo es una parte. ('Zeus' y Díke' es una 'expresión polar') [...] Cuanto más abiertas y libres se presentan las cosas, cuanto más clara se presenta la verdad divina, tanto más estrechamente queda encerrada la fuerza humana en su círculo. Todo lo que se le oponga será necesariamente 'hýbris', consternación y lo que no quiera encajar ahí,

⁶¹ Sófocles, *Antígona*, Traducción de Assela Alamillo, Editorial Gredos, Barcelona, 2008, 1-4

aparecerá como un disfraz y un ‘disimulo’⁶².

La pasión de Antígona confronta a un mundo cuya voluntad de olvido, a su vez, manifiesta lo divino. Al desterrar a la mujer, Creonte hace acontecer el poder que asimismo habita sus propias venas.

Antígona.- No era un siervo, sino su hermano, el que murió.

Creonte.- Por querer asolar esta tierra. El otro, en cambio, la defendía.

Antígona.- Hades, sin embargo, desea leyes iguales.

Creonte.- Pero no que el bueno obtenga lo mismo que el malvado.

Antígona.- ¿Quién sabe si allá abajo estas cosas son las piadosas?

Creonte.- El enemigo nunca es amigo, ni cuando muera.

Antígona.- Mi persona no está hecha para compartir el odio sino el amor.

Creonte.- Vete, pues, allá abajo para amarlos, si tienes que amar, que, mientras yo viva no mandará una mujer.

El nombre Zeus desaparece, ahora en cambio, el deseo de justicia se remite plenamente al Hades. El furor de Creonte desconoce el derecho de la mujer desterrándola, alejándola del mundo al que ha dado la espalda al igual que su hermano. Antígona no es ejecutada, sino alejada, distanciada, apartada, como de hecho hiciera el Olimpismo con los antiguos Titanes, encadenándolos al Tártaro. El castigo de Antígona consiste en yacer en una caverna, en ser entregada a las profundidades que venera empero dicho descenso desatará a la *Erinia* contra el Mundo; como si de hecho fueran guiadas por la voluntad del mismo Polinices, la *Erinia* se vuelve en contra de las murallas de la ciudad y reclama el trono de Tebas. Así lo advierte Tiresias:

Tiresias.-...Y tú, por tu parte, entérate también de que no se llevarán ya a término muchos rápidos giros solares antes de que tú mismo seas quien haya ofrecido, en compensación por los muertos, a uno nacido de tus entrañas a cambio de haber lanzado a los infiernos a uno de los vivos, habiendo albergado indecorosamente a un alma viva en la tumba, y de retener aquí, privado a de los honores, insepulto y

⁶² Reinhardt, Karl, *Sófocles*, Traducción de M. Fernández-Villanueva, Destino, Barcelona 1991, p. 115.

sacrílego, a un muerto que pertenece a los dioses infernales. Estos actos ni a ti te conciernen ni a los dioses de arriba, a los que está forzando con ello. Por ello, las destructoras y vengadoras Erinias del Hades y de los dioses te acecharán para prenderte en estos mismos infortunios”⁶³

La disonancia de los opuestos en su unidad contradiciente pone en evidencia una actividad creadora/destructora que se alimenta de sí misma como los propios hijos que es. Creonte exige su reconocimiento como ese mundo, masculino y guerrero, que ahora se alza contra esa tierra originaria. Antígona, por su parte, expresa como mundo y desde el mundo el sentido de esa tierra. Ambos se presentan como el impulso bifronte (pasado/futuro, vida/muerte, mundo/tierra) que agita, convulso, el turbulento pecho del ser humano. Una vez más, en palabras de Reinhard:

“Como si se tratara de reducir a un adversario igual en fuerza, el soberano se rodea de las imágenes de su mundo [...] sin sospechar el reflejo de su propio ser en ellas. Su propia estrechez le empuja, prisionero de sus propios votos, atado a su propio edicto. Para autoafirmarse, Creonte necesita que la rebelión quede humillada, reducida a las dimensiones de su propio mundo, castigada con los medios que tiene a su alcance. Aquí no se contraponen su justicia a otra justicia, ni su idea a otra idea, sino lo divino, como aquello que todo lo envuelve y con lo que la muchacha se sabe en armonía, frente a lo humano que, en su limitación, en su ceguera, finge, se da caza y se falsea a sí mismo”.⁶⁴

Creonte no escucha, niega con furor aquello que Tiresias le revela: “...la mejor de las posesiones es la prudencia”, le advierte el ciego, empero el tirano le responde: “Tanto como, en mi opinión, el no razonar es el mayor perjuicio”. El resto del diálogo da cuentas de la sinrazón que habita la razón del Tirano:

Tiresias.- Tú, no obstante, están lleno de este mal.

Creonte.- No quiero contestar con malas palabras al adivino.

Tiresias.- Pues lo estás haciendo, si dices que yo vaticino en falso.

⁶³ *Antígona*, 1064-1079.

⁶⁴ Reinhardt, Karl, op.cit., pp. 116-117

Creonte.- Toda la raza de los adivinos está apegada al dinero.

Tiresias.- Y la de los tiranos lo está a la codicia.

Creonte.- ¿Es que no sabes que te estás refiriendo a los que son tus jefes?

Tiresias.- Lo sé. Por mí has salvado a esta ciudad.

Creonte.- Tú eres un sabio adivino, pero amas la injusticia.

Tiresias habla con Verdad, sin embargo, por voz de Creonte, Sófocles pareciera expresar aquello en que se han convertido la mayoría de los adivinos —e incluso los poetas, si lo anterior se empatara con Platón. Ello mismo refuerza aquello que encomia la tragedia y que el dinero, el poder del mundo no puede acallar: una única actividad intempestiva; unidad en sí misma contradiciente. Así lo anuncia el coro:

“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 perecederos hombres, es capaz de rehuirte, y el que te posee está fuera de sí”

(v. 783-790).

La unión de los opuestos se presenta con el nombre de Eros, la existencia constituye erótica y sobre dicha unidad, la tensión resuena diferencialmente como la diversidad del Mundo que *Es*. La solución de las disonancias no es asunto del predominio de la reflexión que salvaguarda los límites o del impulso que insta a la disolución: sobre Antígona canta el coro: “una *pasión* impulsiva te ha perdido”; empero no mejor destino aguarda a Creonte, quien a semejanza de Licurgo, la acción que desata contra Dionysos conlleva la muerte de su hijo y de su esposa. Antes bien, una sola e íntegra fuerza ha sido expuesta: la afirmación del *Mundo*, lo mismo que la afirmación de la *Tierra*, exponen con su acción recíproca la tensión en que ambos se reúnen: “...lo dispuesto por el destino es una terrible fuerza. Ni la felicidad, ni Ares, ni las fortalezas, ni las negras naves azotadas por el mar podrían rehuirla” (v. 951-953). El mismo coro, hacia el final de la obra, muestra este *fatum* con su más propio sentido dionisiaco y eleusino:

Coro

Estrofa 1ª.

¡Oh dios, el de las numerosas advocaciones, gloria de la joven desposada cadmea e hijo de Zeus el que emite sordos truenos, tú que proteges la ilustre Italia y reinas en los valles frecuentados por la eleusina Deo, ¡oh Baco!, que habitas Tebas, ciudad madre de las Bacantes situada al borde de las fluidas aguas del Ismeno y sobre la semilla del fiero dragón” (v. 783-790).

Antistrofa 2ª.

¡Ah, tú que organizas los coros de los astros que exhalan fuego, guardián de las voces nocturnas, hijo retoño de Zeus, hazte visible, oh Señor, a la vez que tus servidoras las Tiíades, que, transportadoras, te festejan con danzas todas la noche, a ti, Yaco, el administrador de bienes!” (v. 1148-1154).

Los fragmentos anteriores anteceden al anuncio de la muerte de Hemón y Antígona que será revelada por el mensajero con estas palabras: “Han muerto y los que están vivos son culpables de la muerte [...] su propia sangre le ha matado” (v. 1170-1175). Antígona se ha colgado, culminando así sus nupcias con Hades. Hemón, al verla, se ha quitado la vida. Eurídice, su madre, se abandonará a los aposentos donde también cometerá suicidio.

La cruda acción, el incommovible frenesí, la terrorífica Erinia en su actuar, quedan fuera de la vista (ocultos) y sin embargo, presentes a través de acción en escena. La Vida (*vida-muerte-vida*) como tiempo, se revela como el punto instante que es Tebas; punto-instante que expresa un mismo *im-pulso* desagarrador: Antígona y Creonte como la identidad en sí estante de Tierra y Mundo. No se trata, por lo tanto, de la afirmación de una de las partes en detrimento de otra, sino del encomio de una sola tensión manifiesta a través de la *co-pertenencia* recíproca. Vida y muerte, βίος-θάνατος, se expresan como una sola Vida que *Es* y asimismo lo divino: ζωή, fatum del que nada puede escapar.

iii) La Filosofía como πόλεμος fundamental.

El encomio de Dionysos en la tragedia, así como el privilegio de Apolo en Delfos, habrían de considerar el sentido en que a través de cada Dios se expresa una misma tensión fundamental. Igualmente, los últimos fragmentos que se citan de la Antígona, junto con las

relaciones precedentes entre los cultos de Deméter y Dionysos, habrían de sugerir la idea de que este último sería el dios que manifestara su poder en Eleusis⁶⁵. Desde Colli, a esta cuestión se vinculan las correlativas implicaciones entre Eleusis y el Orfismo, ostensibles mediante los signos religiosos pertenecientes tanto a uno como a otro —muy probablemente a partir de una “dulcificación” o incorporación de la crudeza originaria del mito cretense dentro de los valores olímpico-apolíneos⁶⁶. No obstante sus paralelismos⁶⁷, lo anterior no cuenta con evidencias que a la fecha nos permitan confirmar, de manera precisa, la relación de este dios con Eleusis. Sin embargo y para lo que hace a nuestro interés, la estrecha relación entre lo dionisiaco y los Misterios, así como entre Eleusis y el Orfismo, habría de patentizar la más originaria experiencia griega de lo divino. A partir de Eleusis, como en general los rituales en honor de Deméter⁶⁸, esta experiencia nos ofrece la figura dual de Perséfone⁶⁹.

Bajo esta lectura, los Misterios habrían dado acceso colectivo a una *revelación* que, muy probablemente, no habría tenido un carácter dualista sino inmanente. Kerényi, por

⁶⁵ Asimismo resulta importante destacar que Dionysos también era celebrado en Delfos. El culto tenía lugar en invierno, época en la que Apolo, se decía, viajaba a los Hiperbóreos. No había consultas a la Pitia y en lugar de la música apolínea se entonaba el dítirambo. Cerca del trípode de la Pitia se dice que había una tumba que decía: “Aquí yace Dionysos, hijo de Zeus”. Entre otros detalles, había 3 sacerdotizas dedicadas a Dionysos (thiades) y una adoración a Semele, madre del Dios.

⁶⁶ Vid., Colli, Giorgio., *La Sabiduría Griega I*, Trad. Dionisio Minguéz, Editorial Trotta, Tercera Edición, Madrid, 2008, pp. 26 y 31-34.

⁶⁷ Asimismo Bergua Cavero hace notar el 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, op.cit., pp. 21-22

⁶⁸ En la antigüedad, el carácter dual de la Doncella llama la atención sobre la forma en que Βίος y Θάνατος conjugan el hilo indisoluble de la Φύσις. Una época en que los rituales celebrados en honor de Deméter y Core fueron abundantes, entre ellos, las *Thesmophorias* en donde aquello que hoy se denomina “fecundidad” hacía presente semejante pulso: Deméter era invocada como *Thesmophóros* (“la legisladora”), denominación que se extendía 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 *Kalligéneia* 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 —desaparición y aparición—, como parte de la fecundidad. Lo que es comido (*Zoē*) era la misma muerte en su reaparición. 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 su Doncella nos muestra mucho más que el secuestro de una hija a su madre; se trata de la Vida que se expresa y deviene como alimento de sí misma.

⁶⁹ Según José B. Torres, en su estudio introductorio a la traducción de los “Himnos Homéricos”, establece: “Lo que en principio debía de hacer referencia al ciclo de la naturaleza acabó extendiéndose al ciclo de la vida humana, a la que (según sucede en la naturaleza) también se le prometía un nuevo renacer”.

ejemplo, destaca: “La religión antigua no se cierra ante la realidad de la muerte como un no-ser: también Perséfone, como soberana del otro mundo, pertenece al reino del no-ser. En cambio, aquella idea mitológica que es la base de los mitologemas cerámicos de la *Core* hace justicia al mismo tiempo a la realidad de la vida y la muerte”⁷⁰. Perséfone, en este sentido, habría de entrar en relación con Dionysos de manera semejante a la forma en que el elemento “agua” hace con el Dios. En todo caso, se trata de un sentido que apunta a una co-pertenencia recíproca entre lo uno y lo múltiple; sentido que encomia una misma actividad fundamental (ζωή) como lo posibilitante de todo surgimiento.

Frente al Olimpismo, la frontera del Hades tácitamente se desdibuja cuando lo ente como lo desoculto y manifiesto en su transcurso (βίος-θάνατος-βίος), asimismo muestra-oculta ζωή. Ambos polos (βίος-θάνατος) serían como la sístole y el diástole, esto es, la expresión de un solo y único pulso: ζωή (vida animal) o φύσις (vida vegetal) y que, ahora, en tanto eso divino que se expresa de manera diversa —a través de la forma y figura de los dioses—, podría nombrarse, respectivamente, Διονυσοϛ y Περσεφονε.

Ahora bien, y a diferencia de la revelación colectiva, para una tercera manifestación religiosa correlativamente implicada con los cultos en cuestión —el orfismo—, lo divino acontece de manera individual. El *orfismo* presenta la figura de *hombres divinos* quienes, al contrario del *thiase dionisiaco* —en donde el dios desciende y los posesos se vuelven otros por el poder que los habita—, establecen su propia iniciativa de acción a partir del mito de Orfeo, quien puede descender al inframundo para luego volver conservando el recuerdo de todo cuanto fue visto en el Hades.

Frente al Olimpismo, el dionisismo, los Misterios y el orfismo, ofrecen un destino muy diferente al de las sombras debilitadas que pueblan el Hades. Específicamente y sobre la base este último, la filosofía traspondrá a su propio registro aquel antiguo sentido de lo divino mediante los temas de la ascesis, la purificación del alma y la inmortalidad⁷¹. Hacia fines del siglo VI este pensamiento emergerá replegado en sí mismo, como antípoda de los sofistas y de alguna forma, como señala Detienne, anhelante de salvación individual: “Si los sofistas, como tipo de hombre y como representantes de una forma de pensamiento, son los hijos de la ciudad, y si pretenden esencialmente actuar sobre el otro en un marco político, los magos y los iniciados viven al margen de la ciudad sin aspirar más que a una

⁷⁰ *Ibid.*, p. 60.

transformación completamente interior”⁷².

Si las técnicas de la sofística y la retórica apuntan hacia una ruptura con las formas de pensamiento religioso que preceden al advenimiento de la razón griega, las sectas filosófico-religiosas se inscriben directamente como su prolongación⁷³. De este modo, la filosofía, al constituirse frente a estos “relatos de soberanía”⁷⁴, manifestará dicho sentido de lo divino⁷⁵ en términos que denuncian la aparente “impiedad” de la proyección humana-mortal sobre los Dioses —pretendiendo así que hasta lo “theïon” pueda tener un origen de acuerdo con una serie de procreaciones sucesivas y mediante las cuales, pueden vincularse entre sí todos los inmortales⁷⁶. Para Teresa Oñate, ya sea en Jenófanes de Colofón, en Parménides de Elea o en Heráclito de Éfeso, cuando la filosofía explicita su πόλεμος constitutivo contra los mitologemas convencionales (*doxai*), sólo pertenecientes al poder e indiferentes al pensar, establece la lucidez de la vigilia en torno a *no antropologizar*⁷⁷.

De esta manera, el sendero que conduce de los pensadores “físicos” a Platón y Aristóteles, arroja variadas evidencias del asiento y desarrollo de la filosofía en un sentido trágico-mistérico de lo divino y su correlativa configuración de un tipo de hombre en especial⁷⁸. Así entonces y para Tales, el problema de la ἀρχή como “sustancia primaria” acontece mediante un único elemento que es, en sí mismo, un símbolo de lo divino-oculto —el agua. Anaximandro, por su parte, al establecer la relación de lo ilimitado (*ápeiron*)⁷⁹ y

⁷¹ Vernant, J.P., *Mito y Religión en la Grecia Arcaica*, Editorial Ariel, Barcelona, 2001, p. 54

⁷² Detienne, Marcel., op.cit, p.187

⁷³ *Ibid.*, p. 188

⁷⁴ Ya sean éstos provenientes de la “técnica del logos” (sofistas) o bien como cuestionamiento de las creencias generales o mitos coincidentes en el caso griego con la paideia basada en Homero y en Hesiodo. Vid., Jaeger, Werner., *La Teología de los Primeros Filósofos Griegos*, FCE, México, 1952, pp. 23 y ss. & Oñate, Teresa., *El Retorno Griego de lo Divino en la Posmodernidad*, Aldebarán Ediciones, Madrid, 2000, pp. 89 y ss.

⁷⁵ Oñate, Teresa., *Ibid.*, p. 90

⁷⁶ *Ibid.*, p. 92

⁷⁷ En palabras de Teresa Oñate: “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”. *Ibid.*, pp. 88 y 89. El πόλεμος contra “doxa” y “mythos” los coloca como fuentes de soberanía.

⁷⁸ Lo órfico y lo eleusino resultan las fuentes más destacadas para la configuración del logos filosófico, siendo lo dionisiaco más comúnmente recogido por la vía del primero y por su asimilación en la Tragedia. El tema es complejo y fundamentalmente embozado con el también incierto tema del alma y su configuración en la mentalidad religiosa griega. Baste por ahora con simplemente enunciar su referencia.

⁷⁹ Lo infinito (tó ápeiron), del cual se dice: i) en sentido temporal (o mas bien cuantitativo) es posterior a Parménides; ii) aplicada a la multiplicidad de “elementos” o al carácter múltiple del “elemento” es un anacronismo de Aristóteles y Teofrasto, que lo aplican a Anaximandro a partir de la visión que se forjan de Anaxágoras y de los atomistas (“lo espacialmente infinito”); y finalmente, iii) en el lenguaje arcaico de Anaximandro, la sustantivación del adjetivo ápeiron, aplicado por Homero a la tierra y el mar para sugerir la imposibilidad de recorrerlos por entero y acaso también su profundo misterio, parecería indicar algo total, omniabarcante y por ende innombrable (indefinido), por lo que se recurre a sustantivar dicho adjetivo, como si fuera lo más profundo, inescrutable, inabarcable (“lo espacialmente indefinido”). En este sentido, podría entenderse ápeiron en el sentido de “inexplorable” o bien “indefinido”. En este último sentido, el ápeiron de

el límite (*péras*)⁸⁰ ahonda en la acepción de *archái* como “Ley”, estableciendo a *Dikè* en el centro de una relación entre opuestos a la manera de una “ley-relación” que media la tensión impuesta por el cambio. En este sentido afirma: *han de pagarse mutuamente la pena de su injusticia según el orden del tiempo*. Al tratar de comprender el sentido de la muerte de lo que aparece, Anaximandro, deriva la interrogación por el origen en torno a un *devenir* como tiempo y éste, como voluntad sagrada: *ley-relación* que a la manera de la cuerda del arco, conforma la relación entre *ápeiron* y *peras*. En otras palabras, lo i-limitado y lo limitado no son extremos distanciados sino que ambos *son*, en cuanto tal y cual, *tensión-relación*.

Heráclito, como ningún otro, hará resonar este sentido trágico-mistérico en los orígenes del pensamiento filosófico:

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

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

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

Fr. 48 “*Nombre del arco: vida. Obra del arco: muerte*” (Trad. Juan David García Bacca).

Por una parte, la relación expresa en el fragmento 48, τῶι οὖν τόξῳ ὄνομα βίος ἔργον δὲ θάνατος, no obstante la alusión apolínea, descompone ésta como una expresión

Anaximandro antes que un arché interminable, sería un origen o elemento primero inagotable o ajeno a cualquier determinación fija. 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

⁸⁰ “*Péras*” o “*peinar*”, en el jonio homérico, traducido habitualmente como límite, o también confines y fin, aparece como el contrapuesto de “*ápeiron*”. De esta forma, el *ápeiron* sería el origen de todas las cosas sensibles, “definidas” o “limitadas”, tras lo cual, allende el cambio, los accidentes o la muerte, subsistiría el elemento esencial. Las cosas tienen un origen, punto de partida, pero también un elemento común y permanente que no es algo “definido” o “limitado”. En otro sentido, existe un devenir de *ápeiron* a *peras* que genera una deuda recíproca de uno a otro; al tornar algo de lo indefinido a lo definido hay una merma y deuda que se paga cuando algo pasa de lo definido a lo indefinido y viceversa. *Ápeiron-Peras-Ápeiron*, parece representar la compensación de la pleonexia de las cosas (cuando *ápeiron* ha cedido demasiado a “*peras*” ésta regresa el “excedente” para mantener la “armonía”). Una compensación eterna (o “legalidad” universal de la naturaleza) que se realiza en la totalidad de los seres. El mundo, siguiendo nuevamente la interpretación de Jaeger, parece revelarse como un cosmos, como una comunidad de cosas sujeta a orden y justicia; un acontecer natural gobernado por la eterna “*Diké*”. Vid., op.cit.

que nos remite a la ζωή, lo que igualmente la hace converger con la órbita de Dionysos. Por otra parte, el doble sentido de “archái” con todas sus implicaciones (*material y eficiente* en términos comunes a Aristóteles y Teofrasto), evidencia, sin embargo, que el filósofo antiguo no puede ya concebir la idea de la vida sino en contraposición con la muerte y que por estar ésta tan ligada a su polo opuesto, la una sólo puede estar presente en ausencia de la otra. Para Kerényi, esto se muestra en Heráclito, para quien semejante unión equivale a una identidad pero, a la vez, a un contraste: “el nombre del arco es vida aunque su obra sea muerte, o si se expresa mitológicamente: lo mismo son Hades y Dionysos”⁸¹.

La separación entre vida y muerte habría quedado mitológicamente configurada en Heráclito, quien, no obstante —es menester enfatizar—, habría retrotraído este sentido a la órbita del enigma y con ello, a una singular experiencia de lo divino: “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”. El enigma, ya extendido a concepto cósmico por Heráclito, resulta la expresión de lo oculto, es decir, de lo divino⁸².

Antes que un mero contraste de opuestos contradictorios, Heráclito intuye de esta manera un fundamento inmanente que no recae propiamente en ninguno de los extremos que se contrastan sino en la *acción-relación* que asimismo los constituye. En esta medida y según el análisis de Colli⁸³, Heráclito habría de atribuir a la multiplicidad un valor real, no aparente (Cf. Fr. 1 & 7), sustentado en una interioridad subyacente (Cf. Fr. 107). De lo anterior, las distinciones sensoriales (por ejemplo, *aguas diferentes*) remiten a una experiencia más íntima y siempre renovada, frente a una apariencia rígida y monótona. Una confirmación de este pluralismo se vincula directamente con la terminología mística a través del fragmento 125, en el que Colli cree encontrar una relación entre el pensador de Éfeso y Anaximandro: Καὶ ὁ κυκεὼν δίσταται <μή> κινούμενος [*también el ciceón se descompone, si no es agitado*]. Para Colli, parece 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, es fácil constatar en <*se descompone*> el mismo pluralismo radical contenido en frag. 1 de Anaximandro, donde la

⁸¹ Kerényi, Karl., *En el Laberinto*, Ed. Siruela, Madrid, 2006, p. 59

⁸² Vid. Colli, Giorgio, *La Sabiduría Griega III*, pp. 176 y ss.

⁸³ Colli, Giorgio, *La Naturaleza Ama Esconderse*, pp. 183-203.

realidad primordial queda señalada por 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]>.

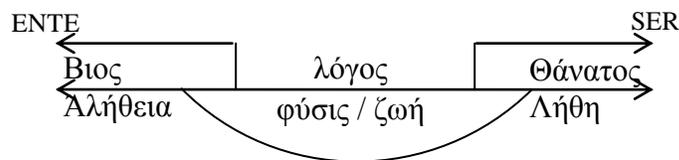
En el frag. 125, el movimiento es algo accidental, que muestra, cuando cesa, los elementos que están en la base de la realidad”⁸⁴. Por lo anterior, una gran experiencia vivida es condición necesaria pero no suficiente para el pensador. Heráclito se declara ávido de experiencia pero, al mismo tiempo, desdeña a los hombres meramente experimentados, así como a los poetas, quienes se demoran en esa misma posición. Respecto de lo anterior, Colli deriva que el γνώσκουσιν del fragmento 17 debiera tener por significado el “conocimiento verdadero de las cosas por su esencia”⁸⁵. Esto es, la experiencia sensible antes que errónea nos presenta un mundo cerrado, aislado, que no nos permite salir de nosotros mismos (ocultamiento como propiedad misma de lo ente) y reconocer las cosas en su realidad. Sin embargo, la experiencia de esta misma diversidad permite (en tanto desocultamiento), por afinidad con las cosas (rectitud), intuir lo no aparente o profundidad de su esencia.

A partir de Colli, la interpretación de Heráclito ofrece un panorama donde las individualidades concretas, deben ser puestas en relación. La diversidad evidente y acentuada por πόλεμος requiere un principio unificador (Cf. Fr. 53). Πόλεμος no explicaría el *por qué* sino el *cómo* del contenido; el *aparecer* de la esencia profunda de esta estructura metafísica de la realidad. Como πόλεμος se revela, se descubre, se muestra, la esencia profunda de las individualidades. A través de Πόλεμος dicha interioridad se presenta como un creador: “...πάντων δὲ βασιλεύς, καὶ τοὺς μὲν θεοὺς ἔδειξε τοὺς δὲ ἄνθρωπους <de todas las cosas rey; a los unos revela como dioses, a los otros, en cambio, como hombres>. No obstante lo anterior, no es sino λόγος lo que permite una conjunción, relación y expresión general que reúne las individualidades opuestas en contrarios propiamente dichos como si se tratara de un hilo en tensión. Para ello, la dispersión originaria presenta una *ley* que atrae (Eros) y permite tácitamente la unión que conjuga y que al hacerlo, da lugar a la disputa (Ares). Si se piensa tácitamente en el arco apolíneo, los opuestos se constituyen como tales directamente sobre la tensión del hilo; esto es, en su

⁸⁴ *Ibid.*, p. 187.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 190.

acción-relación directa (λόγος). Πόλεμος, por consiguiente, requiere la reunión constante y en sí estante como λόγος, lo que, sin embargo, no enuncia ninguna suerte de eternidad de la apariencia.



Parménides, finalmente, en lo que hace a nuestro recorrido, ofrece un planteamiento decisivo para la antigüedad y que, a su vez, sería poseedor del más fuerte vínculo místico. El poema que se le atribuye, se integra de tres partes: la primera describe su viaje rumbo a la Diosa que no tiene nombre, pero se hace notar, de una vez, el hecho que se trata de una Diosa; en segundo lugar, se encuentra lo que se conoce como *poema ontológico*; y en tercer lugar, el *poema fenomenológico*. El universo que describe Parménides en la primera parte es femenino. Por otra parte, el viaje que describe es mítico. Parménides, señala Detienne⁸⁶, se presenta bajo la máscara del elegido que detrás de las puertas que guarda *Dikè*⁸⁷ alcanza una visión directa. La *Pistis* le acompaña y la *Apaté* le hace frente: el camino de las *Doxai* se extiende frente al camino de la *Verdad*⁸⁸. La fuente vuelve a ser única. No hay “No-Ser” efectivamente, salvo en la esfera de la discursividad. El devenir “*vida Y muerte*” en tanto frontera del Hades se presentan a Parménides como dos caminos que se extienden ante el individuo y sólo ante él; en otras palabras, puestos en relación como *λογος* acontece la tensión propia entre lo efímero y lo eterno.

Ya sobre este punto, destaca la divinidad que le habla a Parménides, pues en todo momento se trata de un viaje de lo divino con ayuda de lo divino. Heidegger, quien establece a Parménides junto con Anaximandro y Heráclito como pensadores *iniciales*, determina a esta Diosa como la *Diosa verdad*. No la Diosa de la verdad sino la *verdad* en cuanto Diosa⁸⁹. Al respecto, Heidegger traduce *θεάω* como *mirar*, lo que, a partir de *θέα* (*algo que se ofrece y se presenta a sí mismo*), le insta a interpretar “*ver*” ajeno al sentido del considerar representativo y del examinar en virtud del cual el hombre se dirige al ente

⁸⁶ Detienne, Marcel., op.cit., pp. 203 y ss.

⁸⁷ Aquí la “*Justicia*” aparece no solamente como “*orden*” del mundo, sino el rigor del pensamiento. Vid. *Ibid.*, p. 203

⁸⁸ *Ibid.*

⁸⁹ Heidegger, Martin., op.cit., pp. 9 y ss.

como *objeto* y lo comprende⁹⁰. Antes bien, Heidegger orienta su interpretación en términos del *mirar* en el cual quien *mira* se muestra a sí mismo, aparece y *es ahí*: “Θεάω es el modo fundamental en el cual quien mira se presenta (δαίω) a sí mismo *a la vista de su esencia*, es decir, emerge, como desoculto, en lo desoculto”⁹¹. Si el hombre, en lugar de experimentar su propio mirar (la mirada humana) en la *reflexión* sobre sí mismo, experimenta la mirada como la mirada *en él* de alguien que le ha salido al encuentro — *dejar salir al encuentro irreflexivo*—, entonces la mirada del hombre se muestra a sí misma como aquello en lo cual él mismo espera al otro como *en contra*, es decir, como aquello que *aparece y es*.

En este sentido, Parménides *está ante*: “El mirar, en el sentido originario de lo emergente que se presenta a sí mismo, es decir, determinado por la ἀλήθεια, es en griego θεάω”⁹². Para Heidegger, en el dominio esencial de la ἀλήθεια, esta mirada tiene la prioridad; el hombre sólo es *lo mirado*. Lo que mira es lo que mira en el *desocultamiento*: τὸ θεάον es τὸ θεῖον, esto es, *lo divino*. Θεά, la mirada y θεά, la diosa, son una y la misma palabra. Los *Dioses*, Θεοί, son para Heidegger, *los que miran en lo desoculto y dan una señal*, lo que ya hemos visto, retrotrae a esa *visión* que, como *escucha* o *acceso a lo divino*, da lugar *al enigma*. En este sentido, los Dioses son θεάοντες, esto es, son por esencia δαίοντες-δαίμονες, los *extra-ordinarios*, o bien, quienes se presentan en lo ordinario. Siguiendo el curso de la exposición heideggeriana, θεάοντες y δαίμονες significan lo mismo. Por su parte, Θεοί y δαίμονες traduciría la mirada del Dios que, proveniente del ser, puede emerger *en* el hombre.

Sobre este punto emerge una digresión fundamental con lo expuesto a través de Otto y Kerényi; esto es, siguiendo el curso del debate entre la visión antropomórfica y teomórfica de los dioses griegos. Para Heidegger, ambos puntos de vista serían erróneos en todos los casos, dado que no es el actuar de los dioses individuales donde la esencia de los Dioses griegos tiene lo asombroso y lo demoníaco en auténtico sentido, sino que éste se funda en su procedencia esencial. Sin obviar la ruptura con la tradición, antes bien, enfatizándola y asumiendo con ello la forma en que progresivamente lo humano-mundano asume el lugar de lo divino, la lectura ontológica de Heidegger nos ofrece un señalamiento relevante en términos de la antigua experiencia griega de lo divino.

⁹⁰ Vid., *Ibid.*, pp. 133 y ss.

⁹¹ *Ibidem.*

⁹² *Ibid.*, p. 139.

El δαίμόνιον resulta el rasgo esencial del θεῖον, el cual, como lo que *mira*, mira dentro de lo ordinario, es decir, aparece en éste; aparecer que es en sí mismo δαίον, lo divino que interviene en lo desoculto y que tendría como modos fundamentales del aparecer, el mirar y el decir. Heidegger observa en la esencia de este último, antes que el sonido vocal, la voz [*Stimme*] en el sentido del armonizar [*Stimmenden*] sin sonido, de lo que señala y trae la esencia del hombre hacia sí misma; la trae, a saber, en su determinación [*Bestimmung*] destinal: en su modo de *ser el ahí*, es decir, como el *despejamiento* extático del *ser* —esto es, igualmente, *posesión* y *epópteia*.

En términos mitológicos, este Ser que mira y da señales, se expresa como experiencia de lo divino y en esta medida, como un *encontrarse*; esto es, un temple, atmósfera o ánimo fundamental. En dichos términos es que la experiencia de lo divino a que hemos hecho referencia —como la experiencia de un silencio o *voz silenciosa*—, desde Heidegger sugiere un encuentro (*encontrarse*) con lo íntimamente propio; el *ante qué* de este *estar ante* y que, una vez más, no es un ente intramundano.

Antes bien, la mirada en su recepción silenciosa dentro de la copertenencia auto-perceptiva-congregante del *ser* es el δαίμόνιον⁹³. La vista en lo desoculto se esencia primero en la palabra *desocultadora*, de lo cual, advierte Heidegger: “Sólo si reconocemos la relación originaria entre la esencia del ser y la palabra, seremos capaces de comprender por qué para los griegos, y solamente para ellos, a lo divino (τό θεῖον) debe ‘co-responder’ lo legendario (ὁ μῦθος)”⁹⁴. Correspondencia en la cual, una sentencia, una palabra, una leyenda, corresponde al ser como expresión de *Ser*; es decir, como lo *desoculto*.

De esta manera, el análisis ontológico de Heidegger es puesto en relación con lo visto para el término Αἰδώς, lo que nos conduce a advertir en torno suyo la expresión de la más originaria experiencia griega de Ser y ésta, como sentido griego de lo divino. Ello da como resultado que los dioses, cada uno en su individualidad, se constituyan como la expresión diferencial derivada de este *encuentro* fundamental. Igualmente, lo anterior despejaría de ambigüedades el específico *ver* que entra en relación directa con la experiencia griega del pensar inicial.

Desde Padel, la relación de τό θεῖον y δαίμόνιον, como aquello que adviene, confirmaría en lo fundamental la referencia heideggeriana a dichos términos. De esta

⁹³ Vid. *Ibid.*, pp. 147-148.

manera, el *asombro* (θαυμαζειν) como experiencia griega del Ser y origen del pensar inicial, implicaría un específico sentido de lo divino, fundamentalmente trágico-mistérico y que hace igualmente relevante la identidad de la Diosa a la que alude Parménides. Esto es, ¿tendría el mismo rango de implicaciones que la Diosa fuese Alêtheia o alguna otra Diosa? ¿Y de no ser Alêtheia, esta otra Diosa podría invalidar el planteamiento heideggeriano?

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

“Para la sabiduría, es una combinación perfecta ocultarse en la muerte. Todo el mundo huye de la muerte, de manera que todo el mundo huye de la sabiduría, excepto quienes están dispuestos a pagar el precio e ir contracorriente. El viaje de Parménides lo lleva justo en dirección contraria a todo lo que valoramos, lo aleja de la vida tal como la conocemos y lo conduce directamente hacia lo que más tememos. Lo aparta de la experiencia ordinaria, ‘el transitado sendero de los hombres [...]’. Morir antes de morir, dejar de vivir en la superficie de uno mismo: a eso se refiere Parménides”⁹⁵.

Vida y Muerte, como Luz y Oscuridad, ahora, ante Parménides, son descubiertos por la Diosa de *los Misterios*. La Diosa que recibe a Parménides era además una divinidad

⁹⁴ *Ibid.*, p. 148.

⁹⁵ Kingsley, Peter., *En los oscuros rincones del saber*, Editorial Atalanta, España, 2006, pp. 64-65.

importante en Elea: *Perséfone*.⁹⁶

De hecho, el mismo encubrimiento del nombre de la Diosa podría deberse, tanto al imperativo de silencio impuesto por estos cultos, como a la íntima confrontación derivada de su propio anhelo frente al ánimo predominante de la πόλις. Esto es, por una parte, hay un silencio que se impone al iniciado y, por otra parte, la tradición manifiesta un anhelo progresivo de distancia. Sobre esto último, la tradición homérica sólo se refiere a la *terrible Perséfone* como *reina de los muertos* —junto con su marido, Hades—, pero sin mencionar el rapto de Perséfone por Hades, o que ésta es la preciada hija de Deméter⁹⁷.

Tal vez por esta referencia de Homero es que algunos la traducen como “*destructora*” (*persô, phonos*). Sin embargo, el nombre de Perséfone también aparece bajo las siguientes formas: sin aspiración del primer término del compuesto *Persephóneia*, común en la *Iliada* y la *Odisea*, y *Perséphassa* en Esquilo (Coéforas 490); con doble aspiración *Phersephónē*, común en la lírica; *Pherréphatta*, en Aristófanes (*Tesmofores*. 287 y *Ranas* 671), y *Pherréphatta* en inscripciones áticas (I. G. 2² 1437). Esta última, la forma corriente en ático no literario. El segundo elemento del compuesto (*-phónē*) sugiere la idea de muerte violenta (*phónos*), de ahí que al interior de la πόλις se la refiera sin mención directa como una Diosa terrible.

Sin embargo y a partir de sus fuentes místicas, el nombre es traducido también como *luz en la oscuridad* o *la que trae la luz* y ello 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, cuyo brillo en el oscuro inframundo hace madurar el grano y las amapolas que sostiene en la siniestra. Asimismo y a partir de su sentido místico, a Perséfone se le nombra *Kore* (*Doncella*) como femenino de *koros* (*brote*), lo que nos sugiere la idea de que ella misma resulta *aquello que brota* y anuncia su historia como inseparable de la de Deméter y viceversa. En la tradición eleusina, Madre e Hija son llamadas *las dos diosas* o *Demeteres*, como si *Core*, el brote, fuera la nueva forma de la planta, de la madre. El vínculo entre madre y doncella se imagina tan estrecho que el mismo nos sugiere una profunda unión de principios: tensión-relación que asimismo refiere al conjunto de la Vida como aclarante-ocultación; esto es, como φύσις.

En este sentido Perséfone conjuga *apertura* y *ocultamiento*, lo que, sin embargo y

⁹⁶ *Ibid.*, p. 95

frente a los anhelos del olimpismo, habría de acontecer expuesto en sus polos constitutivos, deviniendo así, en motivo creciente de horror. La desarticulación de aquel sentido originario, muy posiblemente, habría sido advertida por Platón, quien en el Crátilo la refiere como *Pherepapha* (Φερέπαφα) y menciona: “En cuanto a *Pherréphatta*, 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*, 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 *Pherepapha*, en virtud de su sabiduría y su «contacto con lo que se mueve» (*epaphēn toū pheroménu*) 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*. Igualmente, como digo, muchos sienten temor de *Apóllōn*, como si sugiriera algo terrible”.

Nuevamente acontece el vínculo que ahora podemos extender de manera triple: Dionysos, Apolo y Perséfone; los tres en relación con la sabiduría y asimismo, como la tensión-relación que la vida propiamente *Es*. Finalmente y según Kingsley⁹⁸, *Nestis*, en la obra de Empédocles, igualmente referiría a la hija de Deméter como su nombre ritual, relacionándola directamente con el elemento *agua*: Νῆστις θ, ἥ τέγγει κρούνωμα βρότειον <Y *Nestis* que de sus lágrimas hace brotar el curso de la vida mortal>⁹⁹. De esta manera, Perséfone sería *la que hace ver* y en este sentido, igualmente *Vida* y ἀλεθές; asimismo φύσις y la Verdad en cuanto Diosa.

Finalmente y a partir de Colli, la relevancia de Perséfone y los misterios de Eleusis en el desarrollo de la filosofía sería más que evidente: “...en los escritos 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”¹⁰⁰. Todo lo anterior, antes que invalidar el planteamiento heideggeriano, le

⁹⁷ Baring, A., & Cashford, Jules., *El Mito de la Diosa*, Siruela/FCE, 2005, p. 420.

⁹⁸ Vid. Kingsley, Peter., *Ancient Philosophy, Mystery, and Magic: Empedocles and Pythagorean Tradition*, Oxford University Press, 1995.

⁹⁹ Vid. Colli, Giorgio. *La Natura e la Anima Esconderset*, p 207.

¹⁰⁰ Colli, Giorgio, *La Sabiduría Griega*, Vol. I., p. 31

brindaría un nuevo matiz en términos de la específica relación griega con el Ser y que, como sentido de lo divino, vendría a constituir el origen del *primer comienzo*. A partir de Kore-Perséfone, el acontecer como φύσις igualmente guarda, oculta, se nos sustrae como a Deméter y sin embargo, *permite ver*; un *surgir* que, en tanto acontecer, igualmente comporta el ocultamiento. En cuanto diosa vinculada con el agua, Perséfone enfatiza la relación de esos primeros pensadores con lo oculto: Perséfone no sólo habría de conceder el acceso a una profundidad insondable (*la sabiduría*) sino que ella misma se presenta como una afirmación de la *Vida* como acontecer de *Verdad* y ésta, como temporalidad. En tanto Diosa de los Misterios, Perséfone impone la revelación más abrumadora y sólo accesible a quien, como Orfeo, pueda ser capaz de seguir el camino por el que *Ella* cruzó inicialmente y que ha llevado a *Ella* desde siempre; sólo quien es *arrebataado* como *Ella*, puede ser *en sí mismo* semilla de mundo y ser llamado propiamente *poeta*.

Así entonces, el *asombro* (θαυμασεν), considerado por Platón y Aristóteles¹⁰¹ como el origen del pensar, habría de constituirse propiamente del lado de un peculiar *ver* y que resulta, experiencia griega de lo divino. No se trata de lo amenazador a la manera de algún ente o fenómeno intramundano, sino de una *contemplación* en términos de *sobrecogimiento*; del soportar la tensión-relación más íntimamente fundada en lo oculto, en lo resguardado y que se manifiesta como un temple; *voz* que asimismo da lugar a un estado de posesión y ἐποπτεία. Por la vía del orfismo, dicho impulso habría dado lugar —como sucede en Platón—, a redimir la propia caducidad exaltando la participación del alma con lo divino.

A la manera de Antígona, aun Sócrates irá al encuentro con el mundo y opondrá su *Peithô* como un intento por rescatar a la palabra del dominio del miedo. Aún Platón

¹⁰¹ Según Platón: “Esta emoción, este asombro, es inherente al filósofo. La filosofía no tiene otro principio, fuera de éste, y quien afirmara que Iris es hija de Taumante, a mi manera de ver, no ha trazado equivocadamente la genealogía” (*Teet.*, 11, 155d). Y según Aristóteles: “En virtud del asombro, los hombres empezaron por vez primera a filosofar y aún ahora filosofan en virtud de ella; desde el principio comenzaron por admirar las cosas en torno a las cuales resultaba más fácil la duda, más tarde y poco a poco dudaron también de las cosas mayores, como por ejemplo, de las inclinaciones de la luna y todo aquello que concierne al sol y a las estrellas y lo relativo a la generación del universo. El que duda y admira sabe que ignora; por lo tanto el filósofo es también amante del mito: el mito está formado, en efecto, por cosas admirables” (*Met.*, I, 2, 982b). Lo que se advierte, más en Platón que en Aristóteles, es un acontecer intempestivo de la filosofía; un pathos singular que le da origen. En este sentido, se destaca la genealogía que advierte Platón: Thaumás o Thaumante (Θαύμας; gen: Θαύμαντος) sería un dios marino hijo de Pontos y Gaia, y unido con la oceánide Electra u Ozomene. Los hijos de Thaumás y Electra habrían sido las Arpías e Iris, mensajera de los Dioses (*Vid.* Hesiod. *Teog.* 237, 265, Callim. *Hymn. en Delos.* 67; Ovid. *Met.* IV. 479, XIV. 845. & Virgil. *Eneid.*, 9.2). No sólo el hecho de acontecer propiamente del agua, del mar, sino misma la genealogía de Iris, son sintomáticos de toda una experiencia de Ser como sentido de lo divino y que haría derivar del asombro, directamente, el contacto y la relación con lo divino y entre lo divino.

determinará la belleza como el *médium* móvil y cambiante de un infinito carácter genitivo del deseo capaz de asegurar al hombre una suerte de inmortalidad (*athanasia*)¹⁰². En este sentido es que el mundo puro de la belleza ultramundana, resulta inseparable del proceso que lleva a su re-conocimiento, lo cual y sobre la línea abierta por Parménides, establecería la generación como algo eterno e inmortal pero que se expresa de manera mortal y perecedera.

La condición del revelarse de lo inteligible no sería, por consiguiente, una fuga de la red del tiempo sino la aceptación misma de la temporalidad. Así, en el *Banquete*, sería en el interior de la caducidad, entre las almas expulsadas de su condición originaria, donde se abriría el corazón de la belleza. La *athanasia* platónica, leída en este sentido, implicaría una *visión* como contemplación no estática sino que coloca al pensador ante la propia confrontación que *Es*; ante la tensión misma como lo propiamente *logos*. Semejante al poeta, este hombre se ve arrebatado por un silencio que le insta a emprender una búsqueda interminable, punto por punto, allende los fragmentos que componen el rostro de la caducidad.

Por consiguiente, el *ad-mirar*, *ad-mirar-se* que diera origen a la experiencia del pensar, implicaría esta específica relación con lo oculto, con lo no manifiesto a la mirada corriente y que haría posible un “dirigirse a” como interrogación por el origen (*ἀρχή*). En estos mismos términos, el *asombro* ya no pertenecería a una época —utilizando términos del Heidegger tardío— caracterizada por el *abandono del Ser* y la *huída de los dioses*.

Aún para la época arcaica, la mayor o menor relación con los valores jerárquicos de la *πόλις* habría constituido, progresivamente, una experiencia y una aspiración diferente. De un lado se impone un arrebato que se *corresponde* (*ὁμίοσις*) con la transparencia o la claridad más cercanas al olimpismo y que lauda el orden del mundo. De otro lado, se impone un arrebato que lauda el origen mismo y donde hace frente el límite de la claridad —el tiempo, la muerte, el pasar. Se trata, para este último caso, del hundimiento de cualquier pequeño derecho humano y el privilegio de un sentido de unidad fundamental como *πόλεμος* originario. Básicamente, el *arrebato* del poeta homérico no se entrega de la misma manera al dominio del tiempo que el sentido trágico-mistérico y sin embargo, cada uno recibe su sabiduría del contacto con lo que simplemente *Es* y que resulta, según lo antes

¹⁰² Se sigue sobre este punto el análisis de la obra platónica en Carchia, Gianni., op.cit., pp. 89-95

expuesto, sentido griego de lo divino.

La determinación de Perséfone como la Diosa de Parménides, enfatiza este sentido de la antigua experiencia griega de Ser y que habría dado así origen al pensar inicial. Sentido desde el cual, el *asombro* resulta el *encuentro* con ese *sí mismo propio* y que es, fundamentalmente, tiempo; aquello que más regularmente, en términos de mundo, produce un anhelo de distancia¹⁰³.

Occidente atestigua lo anterior mediante la erosión progresiva de ese sentido. La desaparición y muerte de la tragedia, de hecho, anuncia la voluntad de olvido de esa *profundidad* por una subjetividad que impone su propia ley frente a la Vida y con ello, frente “al tiempo y su fue”. Se trata de un alejamiento pero también de una pérdida: anhelo de distancia que acontece derramando el velo de su paso cual puños de tierra para cubrir el sentimiento que fuera; olvido de sus adjetivos, de sus verbos, de sus participios, del conjunto de funciones lingüísticas que alguna vez enlazaron cual cuentas sobre el hilo de una acción que, sin embargo, se mantiene...

...nos mantiene.

¹⁰³ Sobre la separación y alejamiento de eso oculto como anhelo. Vid., Heidegger, Martin., *Aportes a la Filosofía*, pp. 234 y ss.

2. Lo Sublime, Lo Dionisiaco y el Abismo

“Conocemos a la Diosa del primer comienzo. Vislumbramos al Dios del otro comienzo,
No conocemos la historia de esta divinidad”
—*Sobre el Comienzo, Martin Heidegger*—

¿Y qué es un *Logos* sin *Eros*? O bien, como se pregunta Carchia: “¿qué es, en efecto, una retórica separada de la poesía? [...] 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”¹. El desencanto racional del universo arcaico, al romper la unidad originaria, dará lugar a una visión instrumental del espacio retórico; hecho correlativo al proceso de desmitificación de la *Peithô* y la erosión de una comunidad religiosa.

Ya para el 557-556 a.C., Simónides de Céos representa el giro mismo de la tradición poética. Simónides será el primero en hacer de la poesía un oficio: compone poemas por una suma de dinero al tiempo que enfoca de una nueva forma la función poética²; la poesía como una “*Métis*”, destreza de oficio o mágica habilidad, e incluso una forma de “*arte de engaño*”, expresión en la que ἀπάτη acentúa su valor positivo³. La palabra se vuelve en voz de Simónides “*imagen (εἰχῶν) de la realidad*”⁴, con lo que se pone de manifiesto la forma en que se alteran las relaciones tradicionales del artista y la obra de arte: “Desde finales del siglo VII, la estatua deja de ser un signo religioso, pasa a ser una ‘imagen’, un signo figurado que intenta evocar en el espíritu del hombre una realidad exterior. Uno de los aspectos de esta mutación es la aparición de una firma en la base de la estatua o en el plano de la pintura; en la relación que el artista instituye con la obra figurada, se revela como agente, como creador, a mitad del camino entre la realidad y la imagen”⁵.

Queda de manifiesto la ruptura frente al poeta inspirado que dice la *Alêtheia*; ahora, ésta se opone al *δοχεῖν*, a la *doxa*. La memoria, que constituía el útil fundamental que, dentro de la función religiosa, permitía conocer el presente, el pasado y el futuro, dando acceso al poeta a lo invisible, pasa a convertirse en una técnica secularizada. Ya no es una

¹ Carchia, Gianni., op.cit., p. 21

² Detienne, Marcel., op.cit., p. 166.

³ Vid. Anécdota atribuida a Gorgias de Leontini, *Ibid*, p. 168.

⁴ εἰχῶν, señala Detienne, es el término técnico para designar la representación figurada, pintada o esculpida; es la “imagen” creada por el pintor o el escultor. Vid. *Ibidem*.

forma de conocimiento privilegiada sino un ejercicio, un instrumento que concurre en el aprendizaje de un oficio. La tradición atribuye a Simónides tanto los procedimientos de memorización como la invención de las letras del alfabeto que permitirán una mejor notación escrita. En palabras de Detienne: “Desde el siglo VII, la escritura es la forma necesaria de publicación: ha dejado de estar, como en el mundo micénico, unida a estructuras económico-sociales de acumulación; ya no apunta esencialmente a consolidar el poder de los que dirigen: es un instrumento de publicidad”⁶. Y para Vernant:

“La palabra constituía, dentro del cuadro de la ciudad, el instrumento de la vida política; la escritura suministrará, en el plano propiamente intelectual, el medio de una cultura común y permitirá una divulgación completa de los conocimientos anteriormente reservados o prohibidos. Tomada de los fenicios y modificada para una transcripción más precisa de los fonemas griegos, la escritura podrá cumplir con esta función de publicidad porque ha llegado a ser, casi con el mismo derecho que la lengua hablada, el bien común de todos los ciudadanos”⁷.

El tiempo, por su parte, pasará de *potencia de olvido* a ser el lapso para aprender y memorizar. La Alêtheia se verá a sí misma desvalorizada y rechazada por Simónides como símbolo de la antigua poética y en su lugar se reivindica la *doxa* perteneciente al orden de *Apaté* (ἀπάτη). Como parte de esta *doxa*, la retórica se presentará como la lucha por una sabiduría dirigida al poder; una lucha donde aquello que hay que dominar, excitar, aplacar, son las pasiones de los hombres. Y sin embargo, ahí donde Colli advierte la decadencia de ese fondo religioso⁸, de esa experiencia de exaltación mística manifiesto por la vía del enigma —hasta el punto de ponerse en duda la naturaleza divina misma o bien aislarla completamente de la esfera humana—, Gianni Carchia se da cuenta de la supervivencia de un resabio; advierte en la retórica un intento por conservar la magia de la palabra, su significado sagrado en el espacio ya desmitificado de la discusión pública: *residuo de una potencia aristocrática en el seno de la democracia*.

No obstante, desde uno y otro, se destaca el desarrollo de una tendencia ya evidente

⁵ *Ibid*, p. 169

⁶ *Ibidem*.

⁷ Vernant, Jean-Pierre., op.cit., p.23

⁸ Vid. Colli, Giorgio., *El Nacimiento de la Filosofía*, pp. 106 y ss

en el carácter aristocrático de la poesía homérica: aún y en contacto con la voz de la Musa, el poeta lauda el orden del mundo; el poeta se inclina —como será el caso de Simónides—, hacia el poder de la πόλις.

Mitológicamente dicha tendencia habría quedado configurada, para el caso de la religión olímpica como religión oficial, en un canto que lauda la victoria de un Dios soberano —su nacimiento, sus luchas y su triunfo. En este sentido y no obstante Hesíodo impone frente a Homero la pregunta por el origen, ésta encomia la victoria y la genealogía de un poder frente a las fuerzas primordiales que somete (Tierra-Tiempo):

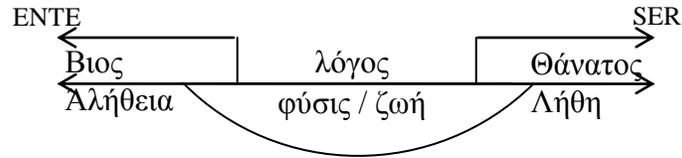
“Si el mundo ya no está librado a la inestabilidad y a la confusión, es porque al término de los combates que el dios ha tenido que sostener contra rivales y monstruos, su supremacía aparece definitivamente asegurada, sin que nada pueda en adelante ponerla en cuestión. La Teogonía de Hesíodo se presenta así como un himno a la gloria de Zeus rey”⁹.

Tanto en *Los Orígenes del Pensamiento Griego* como en *Mito y Religión en la Grecia Arcaica*, Vernant subraya este carácter de soberanía del mito. En primer lugar, a partir de Hesíodo y de las semejanzas entre la teogonía griega y el mito babilónico de la creación, Vernant advierte tanto en estas teogonías orientales como en las de Grecia, a las cuales pudieron servir de modelo, la forma como los temas de génesis quedaron integrados en una vasta epopeya real que hace a las generaciones sucesivas de los dioses y de las diferentes potencias sagradas, enfrentarse en una lucha por la dominación.

El establecimiento de este poder soberano y la fundación del orden subsecuente, aparecen como los dos aspectos inseparables de un mismo drama divino; como el trofeo de una misma lucha, como el fruto de una misma victoria¹⁰. La naturaleza titánica, como si de hecho se tratara de esas mismas pasiones humanas, se muestra como el elemento indómito al que Zeus gobernó tras someter su irrefrenable y terrible poder al oscuro Tártaro. La distancia, al imponerse, contrastará los polos en detrimento de la relación originaria (Mundo y Tierra). Si se mira de cerca la tensión del arco heraclíteo, se advierte con claridad dicha tensión fundamental manifiesta, ahora, como λόγος.

⁹ Vid. Vernant, Jean-Pierre, *Los Orígenes del Pensamiento Griego*, Capítulo VII: Cosmogonía y Mitos de Soberanía.

¹⁰ Vid. *Ibid.*



Mito, Musa, Tragedia y Logos se presentan como la configuración diferencial de esa única tensión-relación fundamental y que, de esta manera, se patentiza como tiempo e historia. Así entonces, ya en Aristóteles, la obra poética acontece limitada a sí misma, convirtiéndose en algo autorreflexivo; *mythos*, resulta un suceso despotenciado e igualmente, la tragedia, no posee ya un destinatario reconocible; ha desaparecido la comunidad que extraía de la puesta en escena dramática su potencial de legitimación:

“Cerrándose en sí misma, la obra no posee ya la vocación de abrazar en su proceso de constitución a la comunidad ética a la que estaba destinada. Su destinatario es ahora el individuo, el lector privado de una polis ya casi helenística [...] Desde el momento en que la experiencia de lo trágico se vive ya como el evento real del declinar de los antiguos dioses del Hado, evento en cuyo ámbito se había abierto la nueva conciencia de la libertad de la polis, nace la reflexión sobre la obra de arte totalmente autonomizada. El final de la experiencia de lo trágico como la experiencia misma del mundo es lo que permite la conciencia de una liberada autonomía de la obra, al precio de una confesada ineffectividad, esto es, de la reducción a apariencia y ficción [...] Las estructuras del pensamiento metafísico tradicional, desarrollándose a partir de la ontoteología aristotélica, son la persecución, el desarrollo directo del antropocentrismo y de la subjetivización del *logos* realizados por primera vez por la retórica profana. Precisamente la analítica del *dasein* heideggeriano, que no por casualidad pone fin a *Sein zum Tode*, a través de la evidenciación de la estructura ‘retórica’ que organiza los aprioris materiales de la comprensión, ha puesto al descubierto involuntariamente, los cimientos reales del olvido del ser”¹¹.

Por consiguiente, la metafísica, antes que un intento por trascender la condición mundana, consistiría en la expresión progresiva de un anhelo de distancia tendiente a encerrar al mundo dentro de sus propias murallas; se trata del cierre antropocéntrico como

hipostatización del ser por parte de la subjetividad: “Allí donde la muerte se da como lo infranqueable, como lo invencible, allí no reina ya la *Peithô*, sino que comienza el dominio del miedo, allí la palabra es un instrumento o un arma: palabra de defensa, palabra de ataque”¹². De esta manera, la interrogación originaria habría de ceder progresivamente ante una rígida direccionalidad que pone en evidencia los imperativos de dominio hacia lo entitativo. Se trata de una comprensibilidad que, anímicamente templada, asimismo se expresa en el lenguaje mediante el despliegue de unas posibilidades en menoscabo de otras.

Como ha hecho notar Heidegger, el desgaste de la *ἀλήθεια* se presenta correlativo al de *λήθη*, cuyo sentido de “estar oculto” pierde el carácter de “velamiento” o “quedar resguardado”, “conservado” y en su lugar, avanza en el sentido de “eliminar”, “poner aparte”, “retirar”, “apartar de la vista”: “*Ocultamiento, λήθη, se ha desgastado a un simple no estar presente, haberse marchado, ausencia*”. De manera contraria al haberse marchado, *ἀλήθεια* prevalece con el significado de no haberse marchado, es decir, *estar presente*. Siendo así que para el griego, lo que comparece es lo ente, lo ente en tanto que lo real es al mismo tiempo lo verdadero en tanto presente —que no se ha marchado.

La equiparación de la verdad y la realidad deviene de esta manera del significado específico de ser y verdad en griego: ὄντως ὄν y ἀλήθως ὄν. Para Heidegger:

“El significado de ser en el sentido de comparecencia es el motivo de que *ἀλήθεια* (no-ocultamiento) se desgaste convirtiéndose en mero estar presente (no haberse marchado), y de modo correspondiente, el ocultamiento en mero haberse marchado [...] Por otro lado, justamente desde el significado debilitado de *ἀλήθεια* se produjo un contragolpe sobre la versión del concepto de ser. La verdad se entiende como ser correcto, en el sentido del estar dicho correctamente (corrección o incluso validez), por lo que también el ser se entiende como ser enunciado (ὄν= ὄν λεγόμενον): lo que está dicho correctamente, es, y sólo es lo así dicho, Es decir, el ser se orienta al enunciado. Un documento palmario de ello es que, desde Aristóteles, los caracteres para el ser se denominen ‘categorías’: determinaciones que pertenecen al enunciar”¹³.

La erosión de una comunidad religiosa como sentido griego de lo divino, por lo tanto,

¹¹ Carchia, Gianni., op.cit., pp. 18 y 20.

¹² *Ibid*, p. 28

habría de darnos cuenta del desarrollo de ciertas posibilidades de la comprensibilidad a partir de un ánimo fundamental que las despliega. Dicho desarrollo, no puede advertirse como la consecuencia de algún tipo de *error* sino del impacto más íntimamente fundado en el *encuentro* con la más propia esencia, con la más íntima y desgarradora tensión constitutiva de φύσις-ἀλήθεια: ser-ente e igualmente ser-nada, ser la nada misma; ser lo presente y asimismo la más pura ausencia; yacer ahí, constituido como πόλεμος, como tensión que es un fundamento-sin fundamento: φύσις-ζωή (βίος-θάνατος-βίος).

(a) Lo Sublime y el Sentido Trágico.

Los anhelos de distancia y eternidad ocultan aquello que, en tanto φύσις y λόγος, resulta constitución-expresión o tensión-relación fundamental y en este sentido, acontecer, creación (*poiesis*). Por consiguiente, y no obstante la aprehensión dinámica de la forma habría de patentizar la falta de un fundamento en sentido fuerte, sólo ante lo propiamente des-presente ha de acontecer la tensión fundamental bajo una relación característica: un anhelo de proximidad; anhelo que es, por lo *in*-asible, por lo *in*-alcanzable; por lo que se rehúsa resguardándose como la diversidad que *Es*. En tanto dicha constitución, la *Vida*, como *lo viviente* (–expresión), resulta experiencia de la temporalidad.

Posiblemente, así lo habría distinguido Platón, para quien, lo bello, no existe fuera del anhelo que lo desea, es decir, fuera del proceso que lleva a su re-*conocimiento* —así como tampoco existe liberación fuera del acto recíproco que conduce desde una orientación respectiva hasta una violencia (βία) *respectiva*. La generación sólo puede concebirse eterna e inmortal en la medida que lleva a una búsqueda incansable en lo mortal y perecedero. En este sentido, la belleza, en tanto *idea*, aún habría de patentizar, como anhelo (*Eros*), la tensión fundamental. Aun bajo el dominio de las ideas, el λόγος platónico pondría de relieve aquello que, no obstante oculto, permite propiamente *ver*.

No es casualidad, por lo tanto, que Pseudo-Longino se hubiera remitido a Platón contra Teofraсто y la tradición peripatética adversa al πάθος y a cualquier impulso autónomo del λόγος. En este sentido y para Carchia:

“[Platón] En él no hay todavía rastro alguno de aquella exterioridad instrumental del

¹³ Heidegger, Martin., *De la Esencia de la Verdad*, Trad. Alberto Ciria, Herder, Barcelona, 2007, pp. 139-140.

logos retórico que sigue a su racionalización [...] Precisamente el Fedro, la obra en la que más acabadamente está expresada la idea de ‘impulso’ y de elevación que encontramos reformulada en el *hypsos* del Anónimo, muestra claramente, en su segunda parte, aquella conexión entre eros y logos, bajo el signo de la comunión de las almas, que distingue radicalmente la retórica en su significado místico-pitagórico originario de cualquier falsificación meramente técnica o literaria”¹⁴.

De esta manera, al interior del acto creativo, lo sublime habrá de poner nuevamente de relieve la tensión-relación fundamental.

i) Lo Sublime: Pseudo-Longino.

El *hypsos*, en su formulación por Pseudo-Longino, antes que el residuo estilístico de una originaria tensión religioso-moral del alma, reconduce a la retórica a su vocación original y, sin embargo, el anónimo es consciente de que una vez desencantada la palabra que mantenía unidos en su tensión arte y naturaleza, sólo a partir de lo íntimo de la artificialidad es dado reconstruir la unidad originaria. Por consiguiente, la *mayor creación*, siguiendo a Pseudo-Longino, no consiste en la entrega plena a uno de los polos constitutivos de la unidad sino a una específica relación entre ambos.

En lo relativo al πάθος, la característica de la “noble emoción” (τὸ γενναῖον πάθος) en Pseudo-Longino remite directamente al tema de la *manía*, al arrebató entusiástico en el que profiere el oráculo su palabra y que sirve de modelo para explicar la condición bajo la cual el poeta produce su obra: “En efecto, yo no dudaría en afirmar que ninguna expresión es tan grande como la de la noble emoción cuando es debida, que exhala como bajo un raptó de locura un espíritu entusiástico y colma las palabras con la fuerza profética de Febo” (VIII, 3)¹⁵ y, sin embargo, “la conmoción no es sublime por sí sola, sino únicamente en cuanto es provocada por el pensamiento”. La *manía*, desde Pseudo-Longino, aparece ya ligada al tema del soplo, del espíritu (πνεῦμα), lo que debe considerarse como potencia misma de lo sublime, desplegada en el nexo del gran pensamiento y la violenta pasión.

Para Pseudo-Longino, “lo sublime es el eco de la grandeza de pensamiento” (IX-2)

¹⁴ Carchia, Gianni., op.cit., p. 113

¹⁵ Pseudo-Longino, *De lo Sublime*, Traducción de Eduardo Molina y Pablo Oyarzún. Notas e Índices de Pablo Oyarzún, Ediciones Metales Pesados, Chile, p. 34

que, según Pablo Oyarzún, puede traducirse también como “el eco de un gran sentir” (*μεγαλοφροσύνη*). Por lo tanto, semejante disposición “para lo grande” (*μεγαλοφρές*) como capacidad para concebir grandes pensamientos ha de incluir necesariamente el *πάθος* del que la tradición ha hecho menoscabo. El *πάθος* ha de ser incluido en una unidad tal que no resulta horizontal sino donde la gran naturaleza es prioritaria. Para Oyarzún: “Hay entre arte y naturaleza una tensión que es constitutiva de lo sublime, y que el tratado abordará reiteradamente, enseñando su complejidad”¹⁶.

Bajo dicho sentido, los opuestos se asumen en su unidad contradiciente empero la voz de la naturaleza adquiere prioridad frente a los imperativos del mundo: “no es a la persuasión de los auditores, sino al éxtasis que lleva a lo prodigioso; lo asombroso, junto a lo que arrebató, siempre prevalece por doquier sobre lo persuasivo y lo gracioso, pues lo persuasivo depende mayormente de nosotros y, en cambio, aquellos ejercen un poder y una violencia irresistibles, sobrepujando al auditor completamente” (I, 4). La palabra “prodigioso” traduce lo que Pseudo-Longino nombra *ὑπερφυᾶ* y que refiere “lo que crece o se desarrolla por encima”, de donde también resulta “inmenso”, “extraordinario”, “maravilloso”, “monstruoso”, “prodigioso”, “portentoso” y por consiguiente, se traduce igualmente por *sublime* —no obstante bajo la pérdida de algunos matices propios del término como “inmensidad y extrañeza”.

A juicio de Pablo Oyarzún: “el carácter portentoso de lo sublime es un motivo que debería ser destacado en este caso”¹⁷. Por esta misma vía y no obstante su referencia al don profético de Apolo, lo sublime alcanza en la obra de Pseudo-Longino un vínculo directo con la tragedia y el sentido dionisiaco: “Y si en la tragedia, género por naturaleza majestuoso y que permite la expresión espléndida, la ampulosidad exagerada es, sin embargo, imperdonable [...] muchas veces, creyendo ser presa del entusiasmo, no participan del furor báquico, sino que fingen como niños. En general, la hinchazón es una de las faltas más difíciles de evitar” (III, 1-5).

Frente a cualquier primacía de las formas del mundo (recursos estilísticos, retóricos o histriónicos), la unidad enfatizada por el anónimo abunda en una cualidad de la expresión donde el arte sólo es medio y disciplina para el logro de lo sublime: “Por su naturaleza nuestra alma es exaltada por lo verdaderamente sublime, y toma una elevación ufana y es

¹⁶ *Ibid.*, p. 23, nota 16.

colmada de alegría y orgullo, como si ella misma hubiese creado lo que escuchó [...]. Lo realmente grande es aquello que da mucho que pensar, a cuya fascinación es difícil, más bien imposible sustraerse, y cuyo recuerdo es vigoroso e imborrable” (VII 2-4).

En una época donde los rastros telúricos de la antigua religión se encuentran ya en plena decadencia, Pseudo-Longino 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 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” (XIII, 2).

Palabras que evocan la manera en que los antiguos griegos, como lo recuerda Otto, conocieron el brillo de un conocimiento que es al mismo tiempo fuerza creadora; acontecer de una música y una lengua en las que el ser de toda cosa resuena y habla. En este contexto, los más elevados espíritus recuerdan a la Musa. Para ilustrar lo anterior, Otto nos cita las palabras de Eurípides:

No dejaré de ayuntar
Las Gracias con las Musas
—¡hermosa conjunción!—
¡No viva yo sin armonía,
Mi vida siempre entre coronas!
Aunque viejo, el poeta
Canta a Mnemosine (Μνημοσύνην)”
(Heracles, 673 ss)

El poder más elevado del conocimiento habría recaído en la conmoción provocada por lo divino: las Ninfas y con ellas, el agua, como fuente de la verdad y poder de la profecía. En términos correlativos, la Musa, frente a muchas deidades cuyos nombres

¹⁷ *Ibid.*, p. 21, nota 11.

remiten a la cultura pregriega, Otto las distingue como auténticas parientes del Zeus olímpico, lo que se indica por su nombre auténticamente griego. De este modo, la Musa soporta las raíces telúricas del olimpismo como significación del canto y del habla. Como hijas de Zeus, ellas son principio de expresión de su obra creadora y al mismo tiempo, en tanto hijas de una Titán, se constituyen como expresión de dichas fuerzas originarias. La Musa, en este sentido, conjuga el *entre*: la tensión-relación del espíritu olímpico y las fuerzas primordiales del acontecer¹⁸.

Por lo anterior, sólo el poseído por la Musa es poeta genuino, “que vuelve ridículo al artista con técnica cumplida” (Plutarco, Sobre la Virtud Moral, 12). Sin esta tensión, el poeta no transmite, adolece de *Peithô*; sólo el *inspirado* de esta manera puede ser creador (poeta). En esta misma medida, la Musa une y distingue el espíritu olímpico apolíneo y la vocación telúrico-dionisíaca; a Apolo lo mismo que Dionysos pudiera referírseles como Musageta (conductor de las Musas). Al decir de Otto:

“Este dios de embriagante música pudo ser llamado en muchas ocasiones Musageta al igual que Apolo. Las mujeres tañedoras de flauta de su séquito, en el coro de la Antígona (965) de Sófocles, se llaman ‘Musas que aman las flautas’. Así pues, antes de la invención de la lira, las Musas, primero deben haber tocado la flauta [...] Sin embargo, de todo esto no se deduce que las Musas, como últimamente se ha afirmado, hayan estado en el origen tan próximas a Dioniso como a Apolo. Esto lo contradice ya el nombre de su madre Mnemósine, que las coloca, como también el suyo propio, junto al dios de la sabiduría en tanto diosas de la sabiduría. Así pues, en ambos tímpanos del templo délfico a Apolo, por un lado vemos a Apolo con las Musas, y, por el otro, a Dioniso con las tíadas, enfrentados el uno al otro. Pero desde que la tragedia ha alcanzado el punto más alto en el arte de las Musas, la conexión de Dioniso con las Musas se ha convertido en indisoluble”¹⁹.

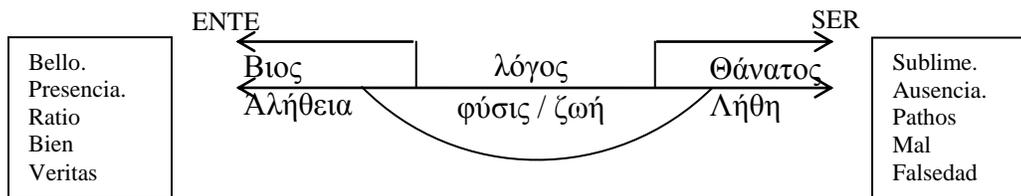
Con el deterioro de la Musa, el poeta olímpico pierde el cimiento primordial. Haciendo eco de este pasado, Pseudo-Longino apunta hacia un *crear* que se remite a su constitución fundamental y abunda en una orientación desde la que tiene lugar la *creación*

¹⁸ Otto, Walter., *Las Musas*, pp. 28-29.

¹⁹ *Ibid*, pp. 54-55.

fundante de mundo (poiesis). La gran forma, el gran arte, se muestran en Pseudo-Longino como ese acontecer natural que es φύσις-ζωή. Sólo reunido así, como la tensión que *Es*, puede acontecer en el arte lo maravilloso-monstruoso (*thauma*). Sólo reunido así, el hombre resulta propiamente creador.

Repasemos ahora la tensión que hemos ilustrado con anterioridad y apreciemos cómo la misma tensión posibilita el ocultamiento de la esencia de λόγος en privilegio del concepto tradicional de *ser*, esto es, como el más vacío y general de los conceptos; categoría máxima que lleva a que del ser sólo se pueda decir que es. Igualmente se desarticula la tensión entera en que tiene lugar la actividad creadora de la φύσις y de manera correlativa, la actividad creadora del mismo *logos* que, desde entonces, refiere una específica direccionalidad hacia lo ente.



ii) Lo Sublime: el estremecimiento de la razón.

Bajo la primacía de lo ente se agrupan en oposición dialéctica los opuestos contradictorios, exponiéndose así, desde entonces, el rehúso a la identidad originaria. Sin embargo, el sentido de dicha unidad prevalecerá bajo el nombre de *lo sublime* y con ello, también, *el asombro*; de hecho, este último será definido por Burke²⁰ como el efecto de *lo sublime* en su más alto grado. Para Burke, *lo sublime* produce la emoción más fuerte que la mente es capaz de sentir; es un “estado del alma”, en el cual, “todos sus movimientos se suspenden con cierto grado de horror”, quedando la mente “tan llena de su objeto, que no puede reparar en ninguno más, ni en consecuencia razonar sobre el objeto que la absorbe”.

Lo sublime acontece como un estado anímico que, lejos de ser producido por el razonamiento, “arrebata la mente mediante una fuerza irresistible”²¹. Otras condiciones del efecto sublime, en general, serán referidas como aquellas susceptibles de producir terror; la

²⁰ 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.

²¹ *Ibid.*, p. 42

oscuridad, el *poder* y mediante este último, un tipo particular de ideas permanecen unidas al sentimiento de *lo sublime*: las grandes *privaciones generales*, tales como la Vacuidad, la Oscuridad, la Soledad y el Silencio. Frente al análisis de lo *sublime cuantitativo*, Burke determina a la *profundidad* y a la *infinidad* como fuentes de *lo sublime*.

Mediante las referencias a lo “inconmensurable” y al “horror”, lo sublime²² hace estremecer *la claridad* de la razón. Ya desde Kant, lo sublime refiere a un “objeto sin forma”, en cuanto en él u ocasionada por él, el sujeto se representa la ilimitación²³. Por consiguiente: “...lo propiamente sublime no puede contenerse en ninguna forma sensible, sino que afecta sólo a ideas de la razón”²⁴, por lo que toda grandiosidad –dinámica y matemática– del objeto, de suyo se ve rebasada por la propia *grandeza* del espíritu que la concibe y la resiste. Ello hace que lo sublime deba buscarse en lo suprasensible; en el sujeto que juzga, en la propia constitución de éste. De esta manera y mientras que, en lo bello, el sujeto experimenta atracción por el objeto, lo sublime patentiza una falta de finalidad.

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”²⁵; 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, por otra parte, es contrario a un fin, produce repulsión pero también admiración o 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 en ella. Por lo tanto, lo sublime produce “el sentimiento de una suspensión momentánea de las facultades vitales, seguida inmediatamente por un desbordamiento de las mismas”²⁶. De lo anterior se advierte aquello que patentiza el asombro como efecto de lo sublime: la tensión del contradictorio; contradicción entre el horror como conciencia de la muerte y la abrumadora maravilla del acontecer.

Ello puede seguirse en Schiller a través de la “dualidad Bello/Sublime”, en Schelling a través del “sentimiento de una contradicción infinita” de las producciones estéticas y en

²² Vid. Estudio Introductorio de Pedro Aullón de Haro a: Schiller, Friedrich., *Lo Sublime*, Editorial Librería Ágora, S.A., Málaga, 1992

²³ Vid. Kant, Immanuel., *Crítica del Juicio*, Espasa-Calpe, Segunda Edición, Madrid, 1981, pp. 145 y ss.

²⁴ Vid. *Ibid.*, p. 86.

²⁵ Kant, Immanuel., *op.cit.*, p. 184

²⁶ *Ibid.*, p. 186. Respecto a Kant y el contraste entre el sentimiento de lo bello y lo sublime: Vid., Grave Tirado, Crescenciano., *Verdad y Belleza. Un ensayo sobre ontología y estética*, UNAM, México, 2002., pp. 21-61 & Maldonado Rebeca., *Kant. La Razón*

Hegel, para quien en “lo sublime” la existencia externa, en la cual la sustancia es llevada a la intuición, queda degradada frente a la sustancia, en tanto esta disminución es la única manera, mediante la cual, puede intuirse por el arte el único Dios. Por último, para Schopenhauer, “*lo sublime*” se produce cuando los objetos cuyas formas simbólicas invitan a la contemplación, se presentan en una relación de hostilidad con el hombre, amenazándolo con su poder o su grandeza inconmensurables²⁷.

Si bien, la misma actividad fundamental acontecería tanto en lo bello como en lo sublime, la relación difiere; en el primero, predomina la vida como lo viviente, la forma viva, lo fundado, lo limitado; en el segundo, en cambio, predomina lo i-limitado, lo no fundado, la abismal posibilidad que es, en sí, la propia actividad (φύσις); se impone la proximidad con la más propia esencia. De esta manera, lo sublime habría de patentizar la tensión-relación fundamental. El hombre se siente amenazado, siente la amenaza y sin embargo, también hay un placer; se trata del sentido de una fundamental contradicción.

iii) Lo Sublime y lo Trágico.

Desde Aristóteles²⁸, el placer que se vincula al horror implica la presencia de una distancia que “*salvaguarda*”. Para Joseph Addison: “mirando objetos odiosos de esta clase nos complace no poco la consideración de que no estamos a peligro”. Para Kant, lo sublime dinámico, por ejemplo, se considera respecto de la fuerza de la naturaleza pero sin poder alguno sobre el sujeto. Y para Schopenhauer, lo sublime se experimenta ante la exposición a la acción destructora a la manera de un “mero espectador” que viéndola y reconociéndola se eleva sobre ella abandonándose a la contemplación²⁹. Por consiguiente, *lo sublime* exige la indispensable consideración de una distancia que, sin embargo, como el punto-instante que despide a la flecha, soporta la tensión más alta; de este modo precipita, abisma, acontece la *satisfacción que entusiasma* y, asimismo, la creación; la posibilidad de un pensamiento y una reflexión fundamentales³⁰. Una tensión que, sin embargo, ya en el

Estremecida., UNAM, México, 2009, pp. 265 y ss.

²⁷ Vid. Schopenhauer, Arthur., *El Mundo como Voluntad y Representación*, Porrúa, México, 1987, p. 164-165.

²⁸ Así como lo señala Abbagnano: “sublime es el placer que resulta de la imitación (o contemplación) de una situación dolorosa. En este sentido la noción deriva del concepto aristotélico de tragedia, que debe suscitar ‘piedad y terror’; por lo que, como dice Aristóteles, el poeta trágico ‘debe buscar el placer que nace de la piedad y el terror a través de la imitación (Poética., 14, 1453 b10)’”.

²⁹ Vid. Schopenhauer, Arthur. op. cit., p. 165.

³⁰ Kant es más que claro a este respecto al establecer que quien es presa de temor propiamente dicho queda incapacitado para ejercer el juicio sobre lo sublime, del mismo modo que con quien es presa del apetito sucede otro tanto respecto de lo bello.

mundo moderno, acontece bajo el predominio del sujeto y su direccionalidad hacia lo entitativo.

Pasa casi desapercibido que esta tensión —devenida en reflexividad subjetiva— padece la más íntima proximidad —en tanto reflexividad constitutiva, circularidad o tensión-relación del contradictorio—, con lo propiamente asombroso y que acontece fundamentalmente ahí; en el punto-instante más alto de la tensión; ahí, donde un *sin-sentido* fundamental acomete (*re-flexiona*) contra lo fundado. Así entonces, lo sublime habría de colocar a lo existente ante *sí mismo*, como su abismo más propio —límite, caducidad y en esta medida, como lo que propiamente *Es*.

La tragedia habría revelado el dominio de esta actividad gracias a la cual tiene lugar el conjunto de configuraciones y sucesos, y que ahora, a parir de lo sublime, patentiza en el sujeto lo ilimitado; tensión que se configura originariamente como experiencia de lo divino; no como la epifanía de un Dios sino como el estremecimiento y el éxtasis que funda la figura misma de los Dioses.

Schelling es, muy probablemente, uno de los que mejor supo distinguir esta tensión que se expresa primordialmente como experiencia de lo divino: “...las figuras perfectas de los dioses sólo pueden aparecer después de estar eliminado lo puramente informe, oscuro, monstruoso. A esta región de lo oscuro e informe pertenece todo lo que recuerda inmediatamente a la eternidad, el primer fundamento de la existencia”.³¹ Para Schelling, “el secreto de toda vida es la síntesis de lo absoluto con la limitación”³², a partir de lo cual, “la propia libertad absoluta es necesidad absoluta”³³; esto es, la libertad de lo limitado sólo puede ser tal, en cuanto expresión de la libertad absoluta de lo incondicionado.

Naturaleza y conducta humana libre son, para Schelling, el resultado de una misma actividad, donde lo esencial de la tragedia habría de corresponder con “un conflicto real de la libertad en el sujeto y de la necesidad más objetiva, pero ese conflicto no termina con la derrota de una u otra sino que ambas aparecen vencedoras y vencidas a la vez en la plena indiferencia”³⁴; término éste último que traduce en Schelling la única actividad primordial οφύσις, cuya expresión se realiza en la configuración de lo diverso.

Vid., Kant, Immanuel. op. cit., p.164.

³¹ Schelling, F.W.J., *Filosofía del Arte*, Trad. Virginia López-Domínguez, Editorial Tecnos, Madrid, 1999, p. 54.

³² *Ibid.*, p. 52.

³³ *Ibid.*, p. 447.

³⁴ *Ibid.*, p. 439.

El ser necesariamente libre, para Schelling, se configura en el desarrollo de la libertad singular, es decir, esta última deviene de la continua y caótica configuración de la única actividad creadora y de la cual, el arte trágico no puede ser sino su reflejo. Así lo destaca Schelling, por un lado, respecto de la forma externa de la tragedia: “la tragedia no tiene que ser un relato sino la acción misma realmente objetiva”³⁵; y por otro lado, en cuanto a su construcción interna: [el héroe trágico] “ha de tener absolutidad de carácter, sea en el sentido que sea, a fin de que lo exterior sólo sea materia para él y en ningún caso pueda dudarse de sus procedimientos (...) en general, la primera construcción de la tragedia, el primer esbozo tiene que ser tal que la acción aparezca en ese sentido como única y constante, no debe ser arrastrada fatigosamente por motivos completamente diversos”³⁶.

Lo que Schelling interpreta en términos de fatum/destino puede leerse también como una pasión o contradicción destructiva resultado de las fuerzas que integran al individuo y siempre como un efecto hostil y una lucha destinada al fracaso (*theomakhía*). Los primeros ejemplos muestran el variado rostro de esta contradicción fundamental: Orestes, al actuar o constituirse en expresión de Apolo desata en su contra a las furias telúricas (*Eris*); Hércules viene marcado de origen por el odio de Hera a raíz de la infidelidad de Zeus quien lo concibe con una mortal; el devenir de Ío expresa, de manera semejante, el propio deseo que por ella siente el soberano de los dioses.

Gracias a esta tensión, la diferencia emergente se mantiene unida en la disputa. Dioses, Naturaleza y Hombres surgen como la expresión diferenciada de un sólo cauce de actividad creadora/destructora (φύσις). Ello mismo impide que el individuo se erija de manera aislada (un “*uno mismo*” como en la época moderna) y, antes bien, éste se convierta, junto con la Naturaleza y los Dioses, en expresión de un único *im-pulso* fundamental.

Acontece, por lo tanto, aquello que Ruth Padel denomina un “doble vínculo” y que puede leerse desde Schelling a la manera de un inocente/culpable; esto es, el personaje antiguo, no obstante *con-formado* por ese devenir que lo *im-pulsa*, al mismo tiempo, deriva de éste una *dis-posición* que le brinda identidad³⁷. La falta, por lo tanto, se asume propia e

³⁵ *Ibid.*, p. 452.

³⁶ *Ibid.*, p. 448.

³⁷ Por una parte, constitución diferenciada que da lugar a dioses, naturaleza y polis; y, por otra parte, identidad a partir del predominio de las diferentes fuerzas. Así, por ejemplo, mientras Afrodita lo que su propia constitución le insta a hacer, en el caso de Antígona, predomina su apego a las potencias ancestrales de la sangre que la arrastran a un enfrentamiento con las

implica la aceptación voluntaria del castigo. Para Schelling, dicha aceptación voluntaria hace triunfar a la libertad que se erige trasgresora de la necesidad. De esta manera, la tragedia hace encomio de una actividad pura e indiferenciada que constituye al mundo, a la naturaleza y a los hombres. El conflicto patentiza la φύσις sin que haya redención ni evidente superación dialéctica.

Kierkegaard, de manera semejante, presenta esta tensión constitutiva ya evidente en Schelling y lo hace a la manera de una lucha interminable por alcanzar una configuración: la tensión lucha por singularizar, por singularizarse, por elevarse como realidad única e irrepetible y que asimismo decae. La individualidad describe, en Kierkegaard, el poder de cada hombre para llegar a ser lo que se puede ser y que no es otra cosa que la realización de las propias posibilidades; lo que evoca fuertemente la configuración de fuerzas inmanentes que en Schelling devienen configurando pura diferencia o apariencia.

La verdad, por su parte, afirma el carácter irreductible de la individualidad. La libertad no puede ya estar dada de manera tal que preceda a la existencia, antes bien, la existencia lucha por constituirse como el devenir incesante de sus propias posibilidades. La existencia, en tales términos, nunca deja de ser un “poder ser”.

Kierkegaard se ubica dentro de un sentido de lo divino cristiano-protestante que, sin embargo, advierte en el devenir la absoluta sin certeza y, a Dios, como lo radicalmente otro, ante lo cual, la fe deviene simplemente en apuesta; una decisión existencial no teológica que no determina nada sobre Dios. Ante el individuo se abre solamente el más absoluto vacío, la más absoluta soledad que se expresa mediante el silencioso grito de su propia angustia.

Para la tragedia antigua y, a diferencia de la tradición cristiana, las mismas pasiones que nos constituyen son divinas (demoníacas)³⁸, *adversarios* contra los que no es posible luchar y que, sin embargo, despliegan el combate como la propia naturaleza. Para el

fuerzas constitutivas de las polis.

³⁸ Según señala Georg Luck: “Se consideraba que los daimónia vivían en lugares desiertos (a una ciudad en ruinas se la llama ‘morada de demonios’ en Apocalipsis 18,2). La idea que subyace a esta expresión parece ser la siguiente: después de que una ciudad ha sido destruida por un enemigo y sus habitantes asesinados o arrastrados a la esclavitud, solamente los antiguos dioses de la comunidad —degradados a la categoría de demonios— permanecen en sus ruinas. Están organizados bajo el mando de Beelzebub o Beelzebul (Lucas 11, 15, 18-19), nombre que deriva probablemente de Baal, el dios principal de los filisteos. El nombre en sí podría significar ‘señor de las moscas’ o ‘señor de la inmundicia’, pero el hecho de que Beelzebul (o Beelzebub) sea el príncipe de los *démones*, desde un punto de vista hebreo, muestra claramente que el dios supremo de una cultura se ha convertido en el Satán de la otra cultura hostil y que sus dioses subordinados han sido degradados”. Vid. Luck, Georg., *Arcana Mundi*, Versión Española de Elena Gallego Mora y Miguel E. Pérez Molina, Editorial Gredos, Madrid, 1995, p. 204.

cristianismo, en cambio, la *theomakhía* recae más propiamente del lado del hombre quién, en virtud de su doble naturaleza, cae presa de *la tentación*. *La Duda*, como esta tentación que germina a partir del conjunto de fuerzas del acontecer (*démones*), lleva al hombre a confrontarse consigo mismo y con su Dios: “patear los *kéntra*”, tal como lo refiere el autor de los Hechos del Nuevo Testamento quien emplea dos veces la frase como una advertencia a su propio *theómakhos*³⁹. Aun la *amartía* aristotélica pasaría a ser concebida dentro de la tradición cristiana como una “falla moral”⁴⁰, lo que evidencia por sí sólo la distancia relativa frente al sentido trágico antiguo.

Por consiguiente, el principio de un Dios único que no obstante integra la tensión evidente del acontecer —y que, desde nuestra lectura, pudiera reflejarse en fuentes como Job—, termina resolviendo el contradictorio en términos de la adecuación a un fundamento y, en este sentido, erigiendo un doble sendero: el sendero de verdad y el sendero de la apariencia, ambos, fuertemente contrastados. Ello no supondría que Dios se encuentre enfrentado con su creación sino que desde ella, un ente específico sufre la tensión constitutiva de su peculiar dualismo. Ante él y sólo ante él se abre la bifurcación. La opción radica en la renuncia a lo accidental en pos de lo necesario como ascetismo, exégesis y obediencia al contenido de la revelación.

Lo que la ruta así dispuesta nos sugiere es que, al alejar la tensión y la contradicción de la naturaleza creadora, la contradicción acontece sólo al hombre, quien adquiere definición como resultado de su propia lucha y siempre en detrimento de la tensión misma. Sólo al hombre pertenece este conflicto y sólo a él corresponde confrontarse con Dios y alejarse de la plena certeza o bien, aferrarse al contenido de la revelación y alcanzar finalmente la redención.

En este sentido, Nietzsche, no sólo habría acertado al advertir la subjetividad trascendental como prolongación secularizada de la matriz teológica inmanente a la metafísica en términos de orden absoluto de valoración, sino que, habría mostrado en ella, un acontecimiento histórico resultante del espíritu de venganza contra la verdad dionisiaca. En estos términos, la *theomakhía* de Occidente habría sido contra Dionysos (la *Vida* misma). Frente a la tensión-relción fundamental, el hombre había im-*puesto* un principio no contradictorio de razón suficiente.

³⁹ “Saúl, Saúl, ¿por qué me persigues? Es difícil para ti patear los *kéntra*”. Vid. Padel, Ruth., op.cit., pp. 303 y 304.

Así, por ejemplo, para Hegel, si bien hay un fondo inmanente que deviene mediante la independencia excluyente de los opuestos contradictorios, la contradicción en sí misma se supera en la unidad de su esencia. A la síntesis hegeliana concierne un “sí” en el sentido de la recuperación del *sí mismo* auto-consciente y en detrimento de los fines particulares. En otras palabras, el devenir implica una tensión que aniquila lo singular pero en el sentido de una recuperación *en sí y para sí* de su origen, y esto último, por la vía de una expresión privilegiada: el concepto filosófico. La verdad como síntesis definitiva excluye de sí todo contenido accidental.

Por su parte, Schopenhauer, quien recupera la necesidad como el sin-sentido de una tensión constitutiva que, a la manera de un impulso oscuro, avanza configurándose como la esencia de todo lo viviente⁴¹, igualmente termina difuminando su expresión trágica por la vía de un ascetismo renunciante que impone la resignación. Para Schopenhauer, es en el hombre, como objetivación superior de la voluntad, donde la lucha adquiere la lucidez del dolor y la muerte; conflicto que se simboliza, mediante las ideas que objetivan la esencia del mundo, a través de la tragedia.

La lucha incesante del mundo 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 obstruyen. Si bien, el sentido trágico se expone en rigor al mostrar que la propia existencia no está sustentada en un sentido sino en la tensión de un sinsentido, es por este motivo que, para Schopenhauer, el héroe trágico ya configura al asceta. En estos términos, la tragedia tendría por fin disponer al hombre *contra la vida*. El sentimiento sublime que transmite la tragedia, para Schopenhauer, insta al abandono de la vida y su dolor, o en otras palabras, *a poner 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 acontece mediante la forma en que se expresa la constitución de lo ente en general; esto es, expresión de un único *im-pulso* —bios/thanatos/bios, creación/destrucción/creación— que conjuga la totalidad como expresión de una sola tensión: hilo del cual todo emerge sólo para

⁴⁰ *Ibid.*, p. 338.

⁴¹ 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

desaparecer cual éxtasis temporal o fugaz instante.

(b) Nietzsche y Heidegger: lo dionisiaco y el abismo

A partir de lo anterior es que tiene lugar nuestra consideración fundamental: el pensamiento de Nietzsche nos reúne con *algo*; la experiencia de una profundidad no presente y que fuera olvidada. Para el pensador de Röcken, *lo sublime* responde al nombre de Dionysos: “Si a ese horror, le agregamos el agradable éxtasis que se eleva de lo más profundo del hombre y aun de la naturaleza al romperse el mismo *principium individuationis*, comenzamos entonces a entrevistar en qué consiste el ‘estado dionisiaco’”⁴². El hombre ya no es un sujeto sin mundo, tampoco un artista, es una obra de arte: “el poder estético de la naturaleza entera, por la más alta beatitud y la más noble satisfacción de la unidad primordial, se revela aquí bajo el estremecimiento de la embriaguez”⁴³. El arte, la naturaleza y la vida, son asimilados por Nietzsche en la forma dual del impulso de disolución de lo individual en lo universal (*Dionysos*), unido al impulso conservador o de individuación (*Apolo*) y que únicamente los griegos habrían sido capaces de conjugar de manera ejemplar, a través de la tragedia y el desarrollo de “*las efusiones desbordantes*” del coro dionisiaco en imágenes apolíneas.

A través de lo dionisiaco, Nietzsche traduce el eco de una expresión distinta a la Grecia aristocrática de Homero, a quien el prusiano se refiere con las siguientes palabras: “el viejo soñador y perdido en sus pensamientos, el tipo del artista ingenuo, apolíneo, contempla con asombro el rostro apasionado del belicoso servidor de las musas, Arquíloco”⁴⁴. Lo apolíneo, en tanto la imagen divinizada del principio de individuación, realiza para Nietzsche los fines eternos del Uno primordial: *su liberación por la visión, por la apariencia*; divinización que cuando nos la representamos, sobre todo como imperativa y reguladora, no conoce más que una sola ley: el individuo, es decir, el mantenimiento de los límites de la personalidad; la “*medida*” en el sentido Helénico⁴⁵. Y, sin embargo, señala el pensador de Röcken:

no cuentan con una expresión o configuración privilegiada.

⁴² Nietzsche, Friedrich., *El Nacimiento de la Tragedia*, Editorial Porrúa, México, 1999, p. 20

⁴³ *Ibid*, p. 21.

⁴⁴ Nietzsche, Friedrich., *La Gaya Ciencia*, Editorial EDAF, Madrid, 1998, p. 125.

⁴⁵ Nietzsche, Friedrich., *op.cit*, p. 31

“...no debe faltar a la imagen de Apolo esa línea delicada que la visión percibida en el sueño no podría franquear sin que su efecto se convirtiese en patológico y la apariencia nos diese la ilusión de una grosera realidad (...) bajo el encanto de la magia dionisiaca no solamente se renueva la alianza del hombre con el hombre: la naturaleza enajenada, enemiga o sometida, celebra también su reconciliación con su hijo pródigo, el hombre. El carro de Dionisos desaparece bajo las flores y las coronas, tirado por tigres y panteras”⁴⁶.

El llamado a las Anthesterias nos presenta la máscara incierta de un sentido arcaico de divinidad: lo dionisiaco invade la ciudad desde los campos. Las ménades, como un incendio enfurecido, extático, se presentan para devorar la carne y verter la sangre como el semen de la descomposición. Ya desde su ópera prima, *El nacimiento de la tragedia*, Nietzsche había apelado a los mitos de Apolo y Dionysos para describir o presentar la tensión que viene a unir/desgarrar lo indiferenciado y único con lo múltiple y diferente, a la manera de un impulso dual constitutivo no sólo del mito y del arte trágico sino del mundo y del individuo. En otras palabras, la manera de configurarse el arte, lo mismo que el mundo y el ser humano, dependen para Nietzsche de que alguna de estas dos fuerzas se imponga o bien, ambas fraternicen, como en la época trágica de los griegos.

De esta manera y así como los griegos habrían levantado la belleza y el orden del mundo Olímpico frente al espanto de la sabiduría dionisiaca, la metafísica habría surgido de semejante incapacidad para soportar la contingencia y el devenir, lo que, fundamentalmente, adquiere su concreción definitiva mediante una *condena al tiempo y su fue*. La razón lógica, puesta al servicio de semejante exigencia, emergería a la manera de una “hipótesis extrema” urdida para dar sentido y valor al mundo como pretensión de fundar lo in-fundado desde una razón de ser; ensueño compensatorio de una voluntad debilitada e impotente y de la cual, el espíritu de venganza emerge con el propósito de forjar un mundo intemporal e imperecedero. Sin embargo y a diferencia del pasado griego, el ideal ascético, a lo largo de la historia de Occidente, termina destilando todo el veneno letal que lleva en sus venas:

“Ese odio contra lo humano, más a aún, contra lo animal, contra lo material, esa

⁴⁶ *Ibid*, p. 19-20

repugnancia ante los sentidos, ante la razón misma, el miedo a la felicidad y a la belleza, ese anhelo de apartarse de toda apariencia, cambio, devenir, muerte, deseo, anhelo mismo —¡todo eso significa, atrevámonos a comprenderlo, una voluntad de nada, una aversión contra la vida, pero es y no deja de ser una voluntad! Y repitiendo al final lo que dije al principio: el hombre prefiere querer la nada a no querer”⁴⁷.

Se trata de una renuncia a la Vida (digamos ahora ζωή/φύσις) manifiesta en el rechazo de lo viviente (βίος). El nihilismo, anunciado de esta manera por Nietzsche, arroja la nada bajo un doble signo: por un lado, como el abismo emergente ante la caída de lo suprasensible; pero también, como un voraz apetito *tanático*. La doble polaridad del nihilismo ahora se destaca frente al impulso dual de la φύσις y que, en términos de lo Apolíneo y lo Dionisiaco, Nietzsche había presentado a lo largo de su opera prima. La confrontación plena del par Apolo y Dionysos recae ahora en un solo sentido que opone directamente Dionysos a Cristo. Ambos comparten el sentimiento de inmortalidad, pero de manera significativamente distinta. Para ambos, el martirio es el mismo, la pasión es la misma; se trata de dos sentidos de lo divino, pero significativamente diferentes. 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”⁴⁸.

En esta medida, la “manía cristiana” se opone a la *manía dionisiaca*, al igual que su laceración y su resurrección. Asimismo 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”⁴⁹.

⁴⁷ Nietzsche, Friedrich., *La Genealogía de la Moral*, Trad. de Andrés Sánchez Pascual, Alianza Editorial, Madrid, 1996, pp. 185-186.

⁴⁸ Deleuze, Gilles., *Nietzsche y la Filosofía*, Trad. Carmen Artal, Anagrama, Séptima Edición, 2002, p. 26.

⁴⁹ *Ibid*, pp. 27-28.

De esta manera, la doble modalidad del nihilismo ahonda en la distinción entre un pesimismo de los débiles, que se consume en lamento y pasión, y el pesimismo de los fuertes, capaz de convertir en *chance* creadora la falta de fundamento. En palabras de Pedro Cerezo Galán: “El primero vive lo trágico del sin-sentido como un destino o fatum; el segundo como una forma de vida que guarda la experiencia suma de la libertad. Para el tránsito de una modalidad a otra es preciso apurar la experiencia del nihilismo sin subterfugios ni autoengaños. No es posible superar el nihilismo sin atravesarlo desde la vivencia anonadadora de la desvalorización”⁵⁰.

El impulso dual constitutivo del hombre se vuelve su propio destino histórico: nihilismo activo y nihilismo pasivo como la creación/destrucción propia de lo que en sí mismo *Es*. Por consiguiente y si hay que salvar a la tierra como tierra, entonces primero tiene que desaparecer el espíritu de venganza, liberación de una negatividad que reconduzca la voluntad hacia su afirmatividad y justamente por aquello que niega la contravoluntad del espíritu de venganza: el pasar.

De esta manera, el pensamiento de Nietzsche, por un lado, da cuentas de la desmesura ilimitada del terror a la muerte –esto es, a la integridad de lo viviente como ζώή-φύσις– y su anhelo de sometimiento en pos de la eterna presencia; y por el otro, esa misma necesidad de apartarse y ocultar la constitución dionisiaca de la vida, en tanto mundo, es también historia y devenir histórico. Ambos elementos constituyen aspectos fundamentales de la obra de Nietzsche que, a su vez, bien habrían servido a Heidegger para radicalizar el planteamiento fenomenológico husserliano. En este sentido, Nietzsche y Heidegger compartirán la vigilia de Heráclito⁵¹.

i) Nietzsche y la circularidad en Heráclito.

Para Nietzsche, la relación de venganza reactiva y negativa *ante el tiempo y su fue* ha de transmutarse en afirmación del tiempo en su integridad, en el punto íntegro del instante en

⁵⁰ 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, pp. 220-221

⁵¹ “Muerte es cuanto vemos despiertos, cuanto durmiendo sueño” (Heráclito B 21). A partir de lo anterior y para Teresa Oñate: “La asunción de la muerte como ‘posibilidad de la posibilidad, ya desde Ser y Tiempo, es el principio de la vigilia de los mortales que han de luchar, de continuo, contra la alucinación del transmundo y el desplazamiento metafísico indefinido del límite. La posibilidad de una cultura o historicidad no-metafísica encuentra en la finitud ex-puesta del mortal que se acepta mortal, su condición necesaria como único punto de partida. La muerte como olvido no puede ser a su vez olvidada, o desplazada, o escindida (apartada) de la vida, a riesgo de que la vida se vea sustituida por una mera e inconsciente (también en el sentido de imprudente) ensoñación en fuga, que no encuentra nunca el despertar”. Oñate, Teresa., op.cit., p. 68

que se quiere *lo sido* con un querer que lo repone en el Ser. Se trata del punto/instante, el presente de la creación en el que todo vuelve: el pasado tal como se vuelve a querer y el futuro como aquello que habrá de retornar y ser, de modo que vuelve lo sido y lo que está por ser; en cada presente/instante de creación, el tiempo se totaliza en un punto de intención eterna; se desfonda en la eternidad volviendo sobre sí. Para Pedro Cerezo: “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 eternidad⁵²”.

Ahora bien, a la *circularidad* así descrita, desde la consideración del punto-instante de eternidad, se puede ofrecer una lectura desde el tratamiento propuesto para Heráclito; esto es, como el “*entre*” que conjuga la tensión pasado y porvenir. Ahondando en lo anterior, el tratamiento del “*entre*”, de hecho, concentraría la estructura misma de la obra del efesio, no solamente en relación con sus figuras narrativas sino con la sintaxis de las sentencias. Así parecería distinguirlo Daniel W. Graham, para quien, por ejemplo, en alusión directa al fragmento B12 <<ποταμοῖσι τοῖσιν αὐτοῖσιν ἐμβαίνουσιν ἕτερα καὶ ἕτερα ὕδατα ἐπιρρεῖ>> el autor 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”⁵³.

Lo relevante radica en la sintaxis que nos hace notar Graham, pues Heráclito habría colocado las palabras para “lo mismo” directamente *entre* “ríos” y “quienes se encuentran

⁵² Cerezo Galán, Pedro., op.cit., p. 236

⁵³ Graham W. Daniel., *Representation and Knowledge in a World of Change*, en Hülsz Piccone Enrique (ed.), *Nuevos Ensayos*

en” y lo habría hecho de tal manera que la morfología de las palabras es la misma⁵⁴. En este sentido, la misma sintaxis del pensador de Éfeso habría hecho destacar el *entre* donde se conjugan y propiamente “son” cada una de las partes que aparecen. Por otra parte, la consabida ambigüedad heraclítea asimismo se destacaría en el uso de *expresiones polares*, tal como lo ha estudiado Alberto Bernabé de la Universidad Complutense de Madrid. Dichas expresiones no suelen significar más que “todos” o, en su forma negativa, “nadie” o “nada”. Ahora bien, entre el conjunto de funciones que adquieren tales expresiones, Bernabé hace notar la forma en que los polos configuran una unidad superior, esto es, en las que el polo A y el polo B de la expresión no constituyen simplemente dos partes que se suman para formar un todo, sino que ambos configuran una unidad superior distinta a la suma de sus partes y que, en Heráclito, habrían de señalar *lo divino* como un *ser* o propiamente *el Ser* inherente al mundo en el que se resuelven las contradicciones y cuyo modelo sería el fuego⁵⁵.

Este carácter singularmente religioso en Heráclito podría advertirse, a partir del análisis de Bernabé, mediante la similitud entre los pares de Heráclito y las láminas de hueso de Olbia del siglo V a. C. o en una laminilla áurea del siglo IV de Pelinna. Si bien, ambos, como se aprecia, 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 la divinidad aunque en este caso se trata de un Dios concreto: Dionysos.

13c. Lámina de hueso de Olbia

Βίος θάνατος βίος | ἀλήθεια | Διό(νυσος) | Ὀρφικοί
 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 (νυσος)
 Paz Guerra

Sobre Heráclito. Actas del Segundo Symposium Heracliteum, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México, 2009, pp. 85-86

⁵⁴ Vid., *Ibid.*, p. 86

⁵⁵ Vid. Bernabé Alberto, *Expresiones Polares en Heráclito*, en *Ibid.*, pp. 119 y ss.

Verdad-Mentira
Dion (isos)

Asimismo se citan los ejemplos en que se presenta una *inversión en los polos*, es decir, aquellas frases en 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, ἅματι 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

Θεὸς ἐγένου ἐξ ἀνθρώπου

Dios has nacido, de hombre que eras.

Como ejemplo de inversión de los polos en Heráclito el autor cita:

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

ἀθάνατοι θνητοί, θνητοί ἀθάνατοι,

ζῶντες τὸν ἐκείνον θάνατον,

τὸν δὲ ἐκείνων βίον τεθνεῶτες

Inmortales, los mortales; mortales, los inmortales;

Viviendo unos la muerte de aquellos,

La vida de aquellos muriendo otros.

Sobre este ejemplo, se señala, Heráclito no afirma que los unos y otros sean lo mismo sino que, en la realidad, los inmortales son mortales y los mortales son inmortales. En otras palabras, de los inmortales (ἀθάνατοι) se afirma lo contradictorio para luego focalizar el contrario en afirmación del contradictorio, lo que vendría a suponer el paralelismo de ζῶντες con ἀθάνατοι y el de τεθνεῶτες con θνητοί; recurso que habría sido utilizado como referencia a la situación de los seres. Si recordamos nuestra exposición previa, ello habría de denotar una unidad ya profundamente contrastada (βίος-θάνατος) empero, podríamos ahora decir, advertida y problematizada en sí misma como una incesante tensión (ζωή-φύσις); de esta manera, los inmortales *viven* la muerte de los mortales y los mortales *mueren* la vida de los inmortales. Ello se refuerza a través de la configuración de estos polos en el sentido de una unidad superior y que vendría a ilustrarse de la siguiente manera:

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

ὁ θεὸς

ἡμέρη εὐφρόνη, χειμῶν θέρος

πόλεμος εἰρήνη, κόρος λιμός.

ἀλλοιοῦται δὲ ὄκωσπερ <πῦρ>, <ὄς> ὁπότεν συμμιγῆι θυώμασι, ὀνομάζεται καθ' ἡδονὴν ἐκάστου.

Dios:

Día-Noche, Invierno-Verano

Guerra-Paz, Hartura-Hambre

Pero se torna otro cada vez, 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

ὅλα καὶ οὐχ ὅλα,

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.

Habría algo no manifiesto en la expresión de lo manifiesto. Ya no los Dioses sino lo divino habría de ser el curso del día, el alternarse de las estaciones, los conflictos y la paz; en tanto fuego —como su modelo— se denomina de diferente manera como diferente es la madera que se quema de una vez.

Finalmente, Bernabé advierte también, entre otros, una identidad de los polos en el uso de las expresiones polares en Heráclito; así entonces:

17. Fr. 33 (B 60 D. –K.)

ὁδὸς ἄνω κάτω μία καὶ ὡυτή.

Camino arriba y abajo, uno y el mismo.

Lo uno dependería de que los contrarios se den en el mismo objeto. Igualmente:

19. Fr. 50 (B 15 D. –K.)

Εἰ μὲ γὰρ Διονύσῳ πομπὴν

ἐποιοῦντο καὶ ὕμνεον ᾄσμα αἰδοίοισιν

ἀναιδέστατα εἴργασται ἄν ὡυτὸς δὲ Αἰδῆς

καὶ Διόνυσος, ὅτεω μαίνονται καὶ

ληναιζουσιν

Una identidad (ὡυτὸς δὲ Ἀίδης καὶ Διόνυσος) no habitual en el mundo religioso griego empero donde el carácter circular habría de anular la idea de principio y fin. Así entonces:

20. Fr. 34 (B 103 D. –K.)

ξυνὸν γὰρ ἀρχὴ καὶ πέρας ἐπὶ κύκλου περιφερείας.

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

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”⁵⁶. Idea que, a su vez, se habría expresado de modo muy semejante en Parménides.

Lo divino, por consiguiente, se advierte como el “*entre*” y la identidad, vista de esta manera, adquiere expresión en los fragmentos de Heráclito, igualmente, mediante la cópula “es” (Fr. 26 B 50 D.-K) —según la cual habría una unidad subyacente a todo y que se asume coincidente con lo visto a partir Colli como probablemente el propio λόγος— que mediante una conjunción copulativa, como es el caso del Fr. 35 (B 61 D. –K) donde lo puro puede ser impuro y lo impotable, potable; así como también en el Fr. 28 (B 80 D. –K) donde ἔρις constituye el orden normal de las cosas y desde luego:

24. Fr. 39 (B 48 D. –K.)

τῶι τόξῳ ὄνομα βίος ἔργον δὲ θάνατος.

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

Una vez más, como se ha dicho, una acción, θάνατος, resultaría la contra-oscilación que descubre la esencia propia de βίος: φύσις-ζωή⁵⁷. Entendiéndose lo anterior de forma también coincidente con el estudio de Giorgio Colli: *el arco tiene en sí la vida y la muerte*; esto es, φύσις-ζωή en el sentido de la configuración de los polos en una unidad superior. El arco, de esta manera, aparecería como el modelo de la contradicción. El “*entre*” leído ahora desde Nietzsche, advertiría una correspondencia estrecha con la figura de la voluntad de poder y el eterno retorno de lo mismo. El “*entre*”, como devenir en sentido propio,

⁵⁶ *Ibid.*, p. 124.

⁵⁷ Si seguimos el texto en griego, la contradicción evoca fuertemente a Anaximandro: ἀρχὴ καὶ πέρας, Vid. 20. Fr. 34 [B103 D.-K.] y con ello, la tensión de lo Uno (φύσις-ζωή) y lo múltiple (βίος) cercana a lo que Nietzsche habría supuesto.

asimismo habría de intuir el fundamento único de realidad como tiempo; esto es, una tensión-relación auto-ocultante (*pólemos-eros*) que rige toda aparente transformación (*harmonia*). Por consiguiente, la eternidad del instante en Nietzsche no aparecería “fuera del tiempo” sino, como opina Pedro Cerezo, en el corazón mismo del instante: “en el acto creador del trascendimiento”⁵⁸; *poiesis* en sentido propio.

ii) Nietzsche y Heidegger: la circularidad y el tiempo.

Desde el lenguaje de *Ser y Tiempo*, la eternidad del *eterno retorno* en Nietzsche habría de constituir el *instante* como la decisión por la que el *Dasein* se apropia de su existencia asumiendo su temporalidad; existencia que se hace auténtica cuando es capaz de tomar la decisión anticipadora que acepta la muerte como posibilidad más propia del *Dasein*; esto es, una restitución de la esencia propia del *logos* o bien, del *λόγος* heraclíteo en su propiedad

En palabras de Diego Sánchez Meca: “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. La muerte, por tanto, revela el *Abgrund*, el no-fundamento de la existencia a la que el *Dasein* está arrojado”⁵⁹. Todo fundamento (Nietzsche) como todo modo de des-cubrimiento (Heidegger) remiten a un abismo (*Abgrund*) de lo que se sustrae a toda fundamentación. La temporalidad del *Dasein*, por lo tanto, se advierte vinculada con la temporalidad del *eterno retorno*, lo que nos retrotrae a considerar el *instante* nietzscheano⁶⁰ y, a ambos, en torno a una antigua experiencia de(l) Ser: lo dionisiaco como experiencia de lo divino.

Aunado a lo anterior, la facticidad característica del *Dasein* se advierte semejante al *Übermensch* de Nietzsche pensado a través del cuerpo. Desde la lectura de Torres Vizcaya:

“El ‘ahí’ del *Dasein* representa aquella apertura, digamos, inmanente que lo imbrica 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

⁵⁸ Cerezo Galán, Pedro., op.cit., p. 237.

⁵⁹ Sánchez Meca, Diego., *Nietzsche. La Experiencia Dionisiaca del Mundo*, Editorial Tecnos, Madrid, 2005, p. 360.

⁶⁰ Sin embargo y como el mismo Sánchez Meca ha señalado, el instante de la repetición heideggeriana es determinado por 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*. Vid. *Ibid.*, pp. 358-371 & Cerezo

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”⁶¹.

A diferencia de los anhelos husserlianos por ofrecer un asiento firme de certeza a la filosofía, la analítica existencial evita entender el conocimiento como aquel elemento constitutivamente esencial del *Dasein* y en su lugar, *Ser y Tiempo*, propone la comprensión del conocimiento como problema. Frente a la pretensión de una constitución subjetiva aislada, se establecen la *Befindlichkeit* y la *Stimmung* como evidencia de la falta de un fundamento en sentido fuerte. Igualmente y siguiendo a Torres Vizcaya: “También el círculo hermenéutico presupone la falta de un fundamento como suelo nutricional. El círculo que se establece entre comprensión (*Verstehen*) e interpretación (*Auslegung*) en el sentido de que ‘toda interpretación que haya de acarrear comprensión tiene que haber comprendido ya lo que trata de interpretar’, evita el poner un fundamento firme, sea del signo que sea”⁶².

Nietzsche, quien habría asentado que *la fe en las categorías de la razón es la causa de la metafísica*, a su vez, había hecho depender a éstas siempre de un sujeto que, a partir de lo que ya hemos esbozado y que nos parece coherente con el planteamiento de Torres Vizcaya⁶³, emprende su gestación en el momento en que la cultura griega comienza el reinado de lo apolíneo a través de la racionalidad socrática. De esta manera, no sólo el modo de renovar la pregunta ontológica desde la finitud radical del *Dasein* y esbozar el programa de una destrucción de la metafísica, se asumen, en gran medida, deudores del planteamiento nietzscheano, sino que, a partir de dichos elementos, Heidegger establece una decisiva confrontación con la historia de Occidente y en torno a la más antigua experiencia de(1) Ser. Tanto en uno como en otro, en esa antigüedad y en dicha experiencia,

Galán, Pedro., op.cit., pp. 236-237.

⁶¹ Torres Vizcaya, Manuel., *Renovación del Sujeto y Hermenéutica. La ausencia de Nietzsche en Sein und Zeit*, en *Azafea Revista de Filosofía* 7, Año 2005, p. 180.

⁶² *Ibid.*, p. 176.

⁶³ *Ibid.*, p. 177.

habría algo que no podía ser olvidado.

Lo anterior no obstante *Ser y Tiempo* omite decisivamente el nombre de Nietzsche⁶⁴, aún en los momentos en que éste pareciera más significativo para el planteamiento desempeñado en la obra de 1927; tal es el caso, por ejemplo, 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, fundamental para una nueva interpretación del *logos*⁶⁵. Respecto de este último y su relación con otras influencias en la filosofía de Heidegger, Gadamer señala:

“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

⁶⁴ La confrontación Nietzsche y Heidegger sobresale entre las establecidas por el pensador de la selva negra y ello, no sólo por su duración, sino por su intensidad. 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.

⁶⁵ Nos adscribimos en este punto a 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*, Azafra Revista de Filosofía 7, Año 2005, pp. 171-193

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”⁶⁶.

Empero, una vez más, es precisamente en términos de la temporalidad-historicidad del *Dasein* que Heidegger desarrolla su única referencia relativamente extensa al nombre de Nietzsche en *Ser y Tiempo*; en este caso, en relación con la segunda de sus *Consideraciones Intempestivas*⁶⁷:

“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 temporacía en la unidad horizontal extática de sus éxtasis”⁶⁸.

Si bien la temporalidad desarrollada por Nietzsche, tal y como ha intentado exponerse, habría servido a la base del desarrollo de la analítica existencial de Heidegger, al mismo tiempo, es en este punto donde ambos se separan; una distancia que quedará expuesta con todas sus implicaciones a lo largo de la *Kehre* heideggeriana. A continuación, rescatamos dos dimensiones del cauce nietzscheano y que nos permiten, al tiempo que

⁶⁶ Gadamer, Hans-Georg., *Verdad y Método II*, Sígueme, Salamanca, 2000, pp. 105-106.

⁶⁷ Al 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.

identificarlo, distinguirlo de su singular decurso en la obra de Heidegger⁶⁹:

- (1) *Recuperación de la inocencia del devenir: el cuerpo*. Tal devenir se manifiesta en el cuerpo, entendido como recuperación del mundo, digámoslo así, desde el mundo mismo y, por tanto, en detrimento patente del centro neurálgico y aglutinador de realidades que es el sujeto. El sentido que ocupaba el sujeto es sustituido, en términos generales, por el cuerpo y ha de servir, en cuanto tal, como el verdadero *Leitfaden* para el estudio y comprensión de lo existente.
- (2) *Carácter hermenéutico: la hybris del Übermensch*. La multiplicidad a la que aboca recurrentemente la consideración del cuerpo permite aquélla desde el punto de vista de las interpretaciones en conflicto que depara la voluntad de poder y que son asimilables finalmente bajo la égida del modelo del arte. Desde su base fisiológica el *Übermensch* emerge como el eterno creador de sentidos sin raigambre fundamentativa al uso, pero lógicamente se trata del arte entendido como liberación y no como legitimador y expresión sutil de las estructuras morales y metafísicas.

La recepción heideggeriana de ambos aspectos, como en su conjunto la obra de Nietzsche, tienen lugar desde un asiento fenomenológico fundamental que llegará a ser planteado por Heidegger posteriormente como *fenomenología de lo inaparente*. Para Heidegger, (el) *Ser* constituye una *emergencia* o *autopresentación*, 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 y que da lugar a la variedad de sus planteamientos: como interrogación por el sentido de ser (*Ser y Tiempo*); como interrogación por la verdad y sustracción de ser (*Beiträge*); y también, como *topología* de ser (*Seminarios*).

Desde una perspectiva global, para Heidegger, la ausencia de fundamento se concibe como una *falta* o *acaecer nadeante* de sentido que expresa la experiencia más profunda de la verdad de (1) *Ser*⁷⁰. Por su parte, Nietzsche, habría comprendido esa *nada* como una total ausencia de fundamento que se manifiesta en la creación/destrucción de apariencia. El

⁶⁸ Heidegger, Martin., *Ser y Tiempo*, Trad. José Gaos, Fondo de Cultura Económica, México, § 76, p. 427.

⁶⁹ Torres Vizcaya, Manuel., *Renovación del Sujeto y Hermenéutica. La Ausencia de Nietzsche en Sein und Zeit*, en Azafea Revista de Filosofía 7, Año 2005, pp. 178-180.

⁷⁰ “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.

instante/creación en que se constituye la temporalidad del eterno retorno y la *hybris* del *Übermensch*, remiten en Nietzsche a un continuo surgir que, por sí mismo, destruye todo lo así surgido: "...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"⁷¹. Dicho en una simple expresión: *sobre la nada de sentido anida el acto creativo*; esto es, antes que la experiencia de un sentido que, por esencia propia, se sustrae, en Nietzsche, *sentido* es la diversidad resultante de la única actividad auto-conformadora. Esto último, sin embargo, para Heidegger, mantendría en Nietzsche la presencia de un sujeto sustancial.

Si bien con la caída de las categorías se da ingreso a una *nada* y con ello, a la total ausencia de fundamento, para Heidegger, con ello acontece la consumación de la *representatividad* y la *re-flexividad* del sujeto moderno. El hombre como sujeto o *yo representativo* 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, haría de éste un movimiento que avanza poniendo fines, un continuo producirse o *ilimitación del sucederse*.

No obstante lo anterior, para el pensador de Messkirch, 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 había puesto en evidencia: *la nada*. A partir de este punto es que el *enfrentamiento* entre ambos se deriva hacia la temporalidad constitutiva y que resulta, a su vez, historia e historia de la metafísica; *enfrentamiento* que deviene a la manera de dos vectores que intersectan en un punto, a partir del cual, se constituye una doble *perspectiva*. La metafísica, para Nietzsche, ha de superarse y resulta ser la genealogía, lo que pone en evidencia la única actividad auto-conformadora que 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

⁷¹ Nietzsche, Friedrich., *La Voluntad de Poder*, Traducción de Aníbal Froufe, Editorial EDAF, Madrid, 1998, p. 238

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”⁷².

Nihilismo impropio en tanto incapaz de pensar su propia esencia. El ser mismo permanece impensado en la metafísica porque ésta piensa al ente en cuanto tal y éste se encuentra en la luz (*Licht*), *desoculto*, en el *des-ocultamiento*. El nihilismo de Nietzsche, pensado desde Heidegger, habría de referirse al ente (una *nada óptica*) y, por lo tanto, una historia que acontece al ser del ente⁷³. En este sentido, el ser no sería reconocido como *Ser*, empero, ello no sería algo imputable a la metafísica sino más bien una suerte de necesidad puesto que *de ser no hay nada*. *Ser* mismo resulta ese *quedar fuera*, un *permanecer fuera* (en falta). Por consiguiente, no pensar (el) *Ser* se funda en esa sustracción, de la cual, la esencia del nihilismo (la nada) recae en el ser mismo en tanto ese “quedar fuera”.

Para Heidegger lo propio del nihilismo acontece históricamente en la figura de lo impropio (*queda fuera ese permanecer fuera como la negatividad que lo niega*); impropiedad que deviene determinada por su propiedad (por *sí mismo*). En la medida en que ese movimiento negativo llega a su culminación, el ocultamiento esencia en esa sustracción. La esencia del nihilismo no es ya una esencia del hombre sino de(l) *Ser* en cuanto tal y por lo tanto, la temporalidad como historicidad acontece ahora desde un lugar: la *co-pertenencia* del “ahí” (*Da-sein*). Heidegger, de esta manera, 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 y por mor de su propia esencia, se sustrae.

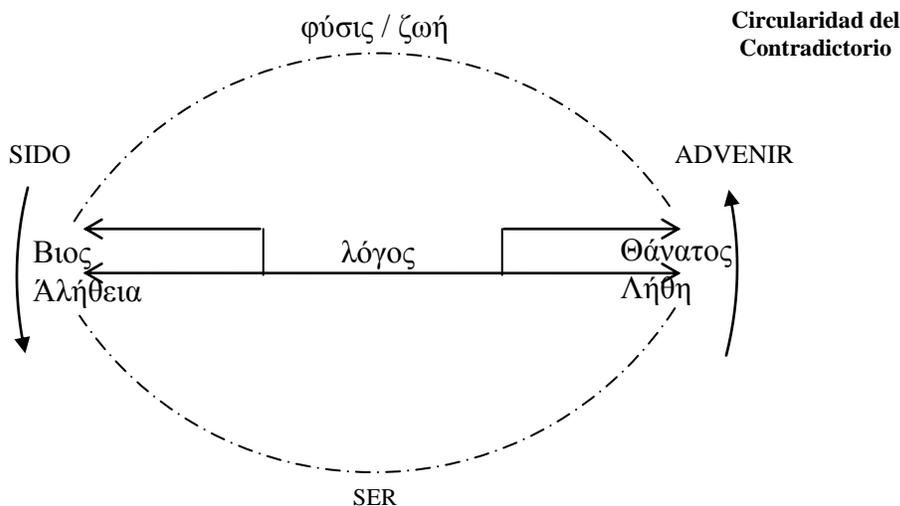
La *Kehre*, en este sentido, habría de suponer una suerte de *trasvaloración* más originaria que la de Nietzsche; una vuelta sobre sí o torsión (del ente) en dirección al *Ser*. Ahora bien y no obstante la pregunta específica que interroga por esa *nada* y que Nietzsche, presuntamente, habría dejado sin cuestionar, es un aspecto que rebasa el ámbito de la

⁷² Heidegger, Martin., *Nietzsche*, Traducción Juan Luis Verma, Editorial Destino, Madrid, 2005, p. 801

⁷³ Aludimos aquí y en lo subsecuente a lo expuesto por Juan Luis Verma 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.

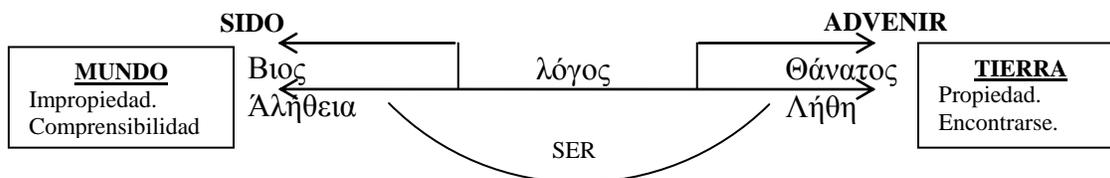
presente lectura, la crítica relativa a la consumación de la subjetividad moderna en el pensamiento de Nietzsche, al menos, habría de ponderarse en virtud del punto en el que ambos convergen y que, de hecho, asienta su confrontación frente a la historia de Occidente: la temporalidad.

Antes que dotar de consistencia al devenir mediante la figura del eterno retorno y esto, a su vez, como esencia o ser de la existencia, habría de considerarse, en Nietzsche, un asiento fundamental en el pensamiento de Heráclito; lo que, a su vez, habría de ser recuperado y desarrollado por Heidegger con miras a salvar la solución trágica del pensador de Röcken. La Voluntad de Poder como φύσις y φύσις como temporalidad, vistos ahora desde su aspecto heraclíteo, restituye el λόγος a su tensión originaria —lo que el propio Nietzsche habría tratado primariamente en términos de lo apolíneo y lo dionisiaco. En este sentido, la hybris del Übermensch estaría lejos de fundar un *yo del cuerpo* como *yo representativo* a la manera de un “poner delante”. Antes bien, a partir de *lo dionisiaco* en Nietzsche, como de hecho parece haber sido, también, su sentido antiguo, no guarda o demanda primacía alguna del hombre como sentido de la tierra.



El presente acontece como la tensión incesante entre pasado y porvenir. El instante patentiza la tensión que es presente-presencia o dicho de otra manera, la no presencia *existe* como presencia —lo que en sí mismo retrotrae al concepto de Alêtheia. Ello antes que ofrecer una consistencia del devenir resulta, propiamente, como ya se ha sugerido, una tensión-relación auto-ocultante: el *entre* en sentido heraclíteo. El presente, en tanto punto-

instante, semejaría el hilo de una tensión que desgarrar simultáneamente hacia atrás y hacia adelante: *anhelo-recuerdo* o en términos cercanos a Heidegger, *advernir-sido*. Volvamos ahora y modifiquemos la figura que habíamos planteado inicialmente:



El Ser, por consiguiente, ya desde Nietzsche, implica una restitución en términos de la integridad del punto-instante de eternidad que es λόγος en sentido propio, lo que impone una demanda al ente en su totalidad; esto es, eterno retorno como la tensión resonante βίος-ζωή o claridad-ocultamiento en términos de Heidegger. Dicha tensión, como sentido griego de lo divino, acontece bajo el nombre de Dion(ysos). Asimismo lo sugiere el Zaratustra, dispuesto ante el umbral que se extiende infinitamente hacia atrás y hacia delante (advenir-sido) y que igualmente manifiesta *el entre* que reúne ascenso/descenso, ánodos/cátodos:

“¡Sí! Mirar abajo hacia mí mismo y mis estrellas; ¡sólo esto se me antoja mi cima; esto me queda aún por delante con mi última cima!”. A lo que continúa: “¡Ay, ese negro y triste mar ahí abajo! ¡Ay, lobreguez grávida y nocturna! ¡Ay, destino y mar! ¡Tengo que bajar a vosotros! Estoy ante mi más alta cima y mi más larga caminata: por eso primero tengo que bajar más de lo que nunca he bajado [...]. Desde las profundidades más hondas debe lo más alto ascender a su altura”⁷⁴.

Zaratustra no goza de la simple y solitaria contemplación de la Luz sino que, a partir de ella, desciende al mundo. Una evidente co-pertenencia recíproca que patentiza el dominio de una sola actividad: circularidad como tensión-relación del contradictorio. Así, entonces, la verdad acontece como la tensión que *Es*; base sobre la cual puede derivarse una lectura relativa al tránsito del primer al segundo Heidegger. Y es que Alêtheia, en tanto verdad, tácitamente decae fuera de la relación vinculante con el olvido y éste, a su vez, en un sentido no deteriorado —algo que, a su manera, habría prefigurado Nietzsche en su *Segunda Consideración Intempestiva*.

La tensión así establecida, como ha tratado de evidenciarse, habría de vincular a Nietzsche con Platón —donde lo bello igualmente manifiesta un anhelo que guía al hombre a través de la caducidad—, empero, despojándole del brillo y la claridad de *las ideas*. Ello tiende a dimensionar la propia confrontación de Nietzsche con el platonismo y que parece expresarse de la siguiente manera:

“¿Dónde está la belleza? Allí donde uno tiene que querer con toda la fuerza de la voluntad; 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. ¡He aquí lo que he de decir a vosotros los cobardes!”⁷⁵.

El eco de esta tensión, desde Heidegger, acontece mediante la oposición entre Tierra y Mundo, así como en la relación que establecen la impropiedad y la propiedad, la comprensibilidad y el encontrarse —una relación co-originaria y que yace articulada como habla o pensar/decir que es λόγος. Heidegger, de hecho, refleja estos aspectos fundamentales a través de su lectura de la *Alegoría de la Caverna*, a la cual, a su vez, apela reiteradamente en los *Beiträge*. Ahí mismo, Heidegger desarrolla de modo variado el sentido de dicha tensión-relación fundamental: *El Ser [Seyn], visto desde el ente, no ‘es’ el ente*⁷⁶. Con ello, Heidegger apunta a la diferencia de lo que se encuentra asintéticamente unido “en” tensión; es decir, como *el entre* heraclíteo.

-Ser es del ente.

-Y el ente es en su Ser.

Propongamos, ahora, una lectura de dicha sentencia:

-*Ocultamiento* es del ente (en total).

-Y el ente (en total) *es* en su *ocultamiento*.

De esta manera, la Alêtheia en Heidegger evidencia una contra-posición, una lucha

⁷⁴ Nietzsche Friedrich, *Así Habló Zaratustra*, Terramar Ediciones, Buenos Aires, 2006, pp. 148-149.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 125.

⁷⁶ Heidegger, Martin., *Aportes a la Filosofía*, Pr. 129 y ss.

original y asimismo, co-pertenencia recíproca. De ésta, la tradición adolece de la experiencia de este rehúso esencial: “Y es que la metafísica 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”⁷⁷. En esta medida y en tanto λόγος, el pensar mismo pierde su esencia: *la comprensión del ser en las posibilidades de su despliegue, posibilidades que la esencia del ser tiene que otorgar*⁷⁸.

Por lo tanto, decae la experiencia misma del pensar como experiencia fundamental de Ser; un pensar que, *impresionado por el Ser mismo* tiene lugar a partir del *asombro* en sentido propio. Así parece sugerirlo Heidegger cuando se interroga: bajo el dominio en el 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 maravillar bajo tales condiciones?* (*Beiträge §129*). 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. En esta medida, la *posibilidad fundante de mundo* habrá de comportar una respectiva orientación [“hacia”] que, en tanto relación, supone asimismo una confrontación; esto es, asunción del espacio esencial de la *co-pertenencia* donde al *no-ocultamiento* pertenece el *ocultamiento* como el valle a la montaña. Tal resulta el *sí esencial*, creador: poético.

En un inconfundible eco del Zaratustra, Heidegger, en su lección relativa al poema “Germania” de Hölderlin, expone de manera precisa aquello que hemos considerado el punto-instante Nietzscheano en términos de *entre* y éste, como eterno retorno 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

⁷⁷ Gutiérrez Lozano, Carlos., *Ocaso de la metafísica y resurgimiento del pensar*, Editorial Torres Asociados, México, 2001, p. 258.

⁷⁸ Vid., *Ibid.*

aquello para lo cual, en otras épocas, en preludio de un tiempo más rudo se preparó la tierra”⁷⁹.

De esta manera es que el Ser esencia como *Er-ignis*, lo que traducimos haciendo destacar el sentido de *A-propiación* correspondiente a la “A-”, para este caso, el sentido de un “hacerse de”, una “orientación”, un ganarse a sí mismo Ser [Ser-propio]. “Apropiación” como *fundación del Ahí* y esto último en términos del esenciarse de la verdad en su fundación; posibilitar el claro para aquello que resulta en sí mismo, *ocultamiento*:

“...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 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”⁸⁰.

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 le [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” (*Beiträge §130*).

Se vislumbra entonces la posibilidad de un *acaecimiento-apropiador* de la *fundación-del Ahí* y que exige una salida *al encuentro*; en palabras mucho más próximas a Nietzsche: “un vuelco del hombre vigente”. La actividad configuradora de Nietzsche, ahora en

⁷⁹ Heidegger, Martin., *Los Himnos de Hölderlin ‘Germania’ y ‘El Rin’*, Trad. Ana Carolina Merino Ríofrío, Editorial Biblos, Buenos Aires, 2010, pp. 102-103.

Heidegger, acontecería como un *sentido* que, en tanto esencialmente oculto, puede o no devenir fundamento, puede o no aclararse, lo que demanda del hombre la necesidad de un estar *dirigido-hacia*. De ahí, entonces, una vez más: “La salida al encuentro del hombre exige primero la más profunda disposición a la verdad...” [Alêtheia]. (*Ibid*)

Mediante la retención en la tensión originaria, *Ahí*, donde se asume el *pólemos-eros*, la tensión-relación constitutiva del *logos* (en sentido heraclíteo), recién entonces, “ha 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 insuficiente ejercicio de ciegos impulsos” (*Ibid.*)

En conclusión: “El desencubrimiento, la superación del encubrimiento, no sucede propiamente si no es en sí una lucha originaria contra el ocultamiento”⁸¹. Esto es: dar un giro *hacia sí mismo*, hacia la propia esencia; propiedad que implica la desazón provista por la más aguda enemistad: el exceso que confronta la medida, que la absorbe; que es en sí mismo 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” (*Beiträge §131*); esto es, Alêtheia, una contra-posición que en sí misma requiere el ocultar y lo oculto.

Semejante orientación supone un sostenerse que soporta la angustia fundamental ante la falta de fundamento —semejante al padecer (*πάθος*) que aleja de la luz (*θειον*). Como ya se había visto, ello igualmente conlleva la posibilidad del éxtasis (*δαμόνιον*), del *asombro* como sentido de lo extra-ordinario en lo ordinario; se trata de vivir (el) Ser como la sublime experiencia que *Es*; experiencia de una voz [*Stimme*] en el sentido del armonizar [*Stimmenden*] sin sonido y que, a propósito de Heidegger: *señala y trae la esencia del hombre hacia sí misma en su determinación [Bestimmung] destinal*, en su modo de *ser el ahí*, es decir, como el *despejamiento* extático del Ser. En los términos inicialmente expuestos: acontecer de un silencio (*Αἰδώς*) que fuera experiencia griega de lo divino.

No se trata de una muda negatividad sino, desde Heidegger, de un sustraerse que guarda, que resguarda y mantiene toda posibilidad fundante; desde Nietzsche, del sentido de una sola actividad que avanza configurándose a sí misma. Desde uno y otro, se trata de

⁸⁰ Heidegger, Martin., *De la Esencia de la Verdad*, p. 94.

un encuentro que en sí revela una tensión o πόλεμος constitutivo: βίος-ζωή, ánodos-cátodos, expresión e interioridad, *mundo y tierra*.

A partir de la recuperación emprendida por Nietzsche desde la senda de la tradición trágica, Heidegger –a partir de su propia herencia fenomenológica–, confronta la historia de Occidente con un silencio que no ha podido ser escuchado; un rastro que se pierde en la más antigua experiencia griega de(l) Ser. En este sentido, el asombro (Θαυμαζειν) como experiencia trágico-mistérica de lo divino y origen del pensar del primer comienzo, habría de recordar la constitución de un tipo de hombre; o dicho sea ahora, de un temple, una *manía*, una suerte de posesión que arrastra y funda *mundo* como la propia *Vida* que simplemente *Es*. Ya en Heidegger, ello se sugiere plenamente esbozado en sus lecciones sobre Hölderlin, en donde advierte: “...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”⁸².

Se trata de una experiencia que, antes que re-assumir un sentido de lo divino, implica un re-encuentro con el acontecer mismo de lo propiamente divino (Ser). *Da-sein*, en este sentido, soporta en esencia, lo posibilitante mismo; lo más oculto, lo más olvidado y que, sin embargo, siempre ofrecerá la esperanza de un *vuelco del hombre vigente*; esto es, de *otro comienzo*...

⁸¹ *Ibid*, p. 95

⁸² Heidegger, Martin., *Los Himnos de Hölderlin ‘Germania’ y ‘El Rin’*, p. 36

3. A manera de conclusión...

Nietzsche nos advierte respecto de los poetas que mienten demasiado o bien, dicho en otros términos, quienes se entregan a los imperativos del mundo y sus formas dadas (recursos estilísticos, retóricos o histriónicos como ya lo habría advertido Pseudo-Longino). De esta manera, aún el mismo rechazo platónico a la poesía puede interpretarse como un atraer a la órbita del pensamiento filosófico aquello que esos poetas habían perdido: el sentido de lo divino; el sentido de la Tierra.

Así, el poeta, el artista, habría de responder a ese silencio originario; se trata de un temple, un ánimo fundamental en que acontece y resuena [obra creadora] lo extra-ordinario. De manera magistral Heidegger lo expone como sigue:

“Y si alguien se alza más allá de su tiempo propio y su calculable hoy, y si, como el poeta, debe elevarse y ganar el campo libre, entonces, por otra parte debe, además, distanciarse de aquellos a quien él pertenece por el tiempo de su vida. Él no conoce a los suyos, es para ellos objeto de escándalo. Al requerir para su propio tiempo el tiempo verdadero, él se sitúa fuera del tiempo del respectivo hoy”⁸³.

A su vez, a través de Heidegger, resuena el eco de una tradición, de un sentido que igualmente puede leerse en palabras de Schiller:

“El artista es sin duda hijo de su tiempo, pero ¡ay de él que sea también su discípulo o su favorito! Que una divinidad bienhechora arrebatase a tiempo al niño del pecho de su madre, que lo amamante con la leche de una época mejor y le haga alcanzar la mayoría de edad bajo el lejano cielo de Grecia. Que luego, cuando se haya hecho hombre, vuelva, como un extraño, a su siglo; pero no para deleitarlo con su presencia, sino para purificarlo, temible, como el hijo de Agamenón. Si bien toma su materia del presente, recibe la forma de un tiempo más noble, e incluso más allá del tiempo, de la absoluta e inmutable unidad de su ser”⁸⁴.

⁸³ Heidegger, Martin., *Los Himnos de Hölderlin. 'Germania' y 'El Rin'*, pp. 56-57

⁸⁴ Schiller, Friedrich., *Cartas sobre la educación estética del hombre*, Carta Nueve, p. 4

De esta manera, el *lóγος* sólo puede devenir *poiesis* desde su propiedad: como la unidad misma de expresión y silencio, apertura-cierre, punto-instante como temporalidad fundamental. Desde esta lectura, el *sentido de la tierra* en Nietzsche, de forma semejante a lo escrito por Pseudo-Longino, supone una tensión, un sostenerse ante el silencio (Αἰδώς). Se trata de una experiencia que fuera sentido de lo divino. Así podemos ofrecer una lectura al Heidegger tardío: huída de los dioses como abandono de Ser.

El primado de lo ente es una pérdida: lo que había tenido el alma la ha perdido. La naturaleza ya no nos habla, ya no podemos escuchar el silencio de los ríos ni los poemas de las aves; tampoco la elegía del mar o el consuelo triste de la montaña solitaria; tan sólo un grito, en voz de Plutarco, estremece la antigüedad tardía:

¡El Gran Pan ha muerto!

Pan, el infante abandonado, envuelto en una piel de liebre y elevado al Olimpo en brazos de su padre Hermes. Pan, el siempre grato a los ojos de los Dioses, el que los refleja a todos; protector y destructor, escudero de Dionysos en su viaje hacia la India. Y muerto Pan también Eco murió.

El velo de la forma cae sobre la estremecedora, silenciosa voz, que envuelve todas las cosas: *Aidós* ha desaparecido. En su lugar, un diferente tipo de sufriente emerge de las cenizas de los Titanes aniquilados por el rayo; solitario, encerrado en sí mismo, se alza como el gobernante absoluto de su dorado Versalles. En palabras de James Hillman: “Una vez muerto Pan, la naturaleza puede ser controlada por la voluntad del nuevo Dios, el ser humano, modelado a semejanza de Prometeo o Hércules”⁸⁵. El tratado que anuncia la muerte de Pan coincide con el ascenso del cristianismo. La muerte de uno supone la vida del otro y en lugar de Pan, una idea predominante del hebraísmo finca el sendero de *la rigidez de la conciencia* o también sea dicho, del monoteísmo de la conciencia⁸⁶. Y sin embargo, el grito de un loco estremece los confines de la tardo-modernidad:

¡Dios ha muerto!

⁸⁵ Hillman, James., *Pan y la Pesadilla*, Atalanta, España, 2007, pp. 44-45.

⁸⁶ Vid. *Ibid*, pp. 22-23.

Lo divino mismo ha desaparecido y nosotros lo hemos matado. Una nueva dignidad de lo ente exige el retorno de aquello que ha sido olvidado; un retorno de lo Divino desde lo Divino y sólo así, un *vuelco del hombre vigente*; un nuevo comienzo. Bajo la modalidad del último hombre, la razón, el representar, se atiene en exclusiva a lo explotado de tal manera que la explotación se rige por el manejo y antojo del representar humano. Las palabras de Nietzsche demandan un nuevo acontecer de sentido. Heidegger habría de interpretar esto último como la *a-propiación* de la esencia propia. Para Heidegger, el ente que somos *abre, des-cubre* mucho más que lo que simplemente *ante los ojos*; mucho más que el *mundo* dado y como tal, abre las posibilidades de *sentido*.

En Occidente, la experiencia de esa antigua unidad contra-diciente obliga a remontarnos allende los pensadores iniciales. Tratamos de advertir semejante experiencia de Ser en su darse como expresión diferenciada y específicamente, en su devenir a través del pensar presocrático y la tradición trágica; expresión, ésta última, donde aún palpita aquella actividad cuyo rehúso (olvido) conlleva negarse a sí mismo Ser, negarse a sí mismo *el Ser* y con ello, devenir mera cosa y objeto de dominio.

El retorno en el que ahora nos situamos implica el reconocimiento de una indignancia que es también, indignancia de lo divino. El tiempo, la muerte, el pasar, aparecen en el núcleo de ese olvido. Por consiguiente, la relación que la existencia establece hacia lo ente en general, deriva de la más íntima relación que ella establece con su *Ser propio*. Lejos del asombro originario, el miedo, el terror, el espanto, acentúan una necesidad de dominio que se expresa mediante una violencia creciente y que exige su pago en sangre como sacrificio.

El desarrollo histórico de la frontera del Hades nos advierte desde temprana etapa de este olvido que el *sí mismo* hace *de sí*. Los elementos así dispuestos, habrían de permitirnos ahora explorar la idea de un nuevo comienzo desde las posibilidades mismas de creación propias del *λόγος (poiesis)* y éstas, frente a la reproducción sistemática del dominio técnico del mundo (*techné*). Posibilidades que implican el despliegue de una específica experiencia de Ser. Y es que la muerte no puede ser olvidada, antes bien, su restitución implica restituir (el) Ser; restituir la Vida a su integridad y recibirla antes que someterla; recibirla como el silencio que *Es* y la más absoluta posibilidad de Ser.

¿Cómo imaginar ahora una nueva dignidad de lo ente? Sólo podemos hacerlo bajo la posibilidad de que en un tiempo, la contemplación de una espiga de trigo pudo producir

asombro. La identidad entre Hades y Dionysos como la de Deméter y Perséfone nos evoca una antigüedad en donde Βίος y Θάνατος expresaron un sólo pulso; un ir y venir que resulta (el) Ser de todas las cosas, de todos los entes e igualmente horror y éxtasis. Pulso hace palpitara la carne y sangre como Tierra y Mundo.

El concepto racional no puede recuperar el encontrarse propio de ese tiempo, más aún, la experiencia de Ser jamás resulta idéntica empero retorna una y otra vez produciendo mundo. Por lo tanto, no será la acumulación de un conocimiento lo que dé lugar a otro comienzo sino el progresivo despertar de un *encuentro* como experiencia fundamental de Ser. Por ahora, la base aquí presente exige el planteamiento y la confrontación con otra experiencia de lo divino y que diera origen no a la filosofía sino a la ciencia y con ello, nuevamente, problematizar lo más propio de su expresión diferencial.

Por ahora, lo que aquí se presenta son apenas unos fragmentos: pedazos de vidrio cortante, astillas que entierran hondo, hasta los huesos, hasta lo profundo...

Ahí, donde habita ese...

... un murmullo.

...un latido.

4. Bibliografía

1. Allison, Henry E., *El Idealismo Trascendental en Kant: una interpretación y defensa*, Anthropos Editorial, Madrid, 1992.
2. Baring, Anne & Cashford Jules., *El Mito de la Diosa*, Trad. A. Piquer, S. Pottecher, F. del Río, P. Torijano, I. Urzáiz. Siruela/FCE, México.
3. Bieda, Esteban., *Aristóteles y la Tragedia*, Grupo Editorial Altamira, Buenos Aires, 2008
4. Bremmer, Jan N., *El Concepto del Alma en la Antigua Grecia*, Ediciones Siruela, Madrid, 2002.
5. Burke, Edmund., *La Indagación filosófica sobre el origen de nuestras ideas acerca de lo Sublime y de lo Bello*, Tecnos, Madrid, 1987
6. Carchia, Gianni., *Retórica de lo Sublime*, Ed. Tecnos, Madrid, 1994.
7. Colli, Giorgio., *El Nacimiento de la Filosofía*, Trad. Carlos Manzano, Tusquest,, México, 2009.
8. Colli, Giorgio., *Filosofía de la Expresión*, Trad. Miguel Morey, Ed. Siruela, 2ª. Edición, Madrid, 2004.
9. Colli, Giorgio., *La Naturaleza Ama Escondarse*, Trad. Miguel Morey, Ed. Sexto Piso, México, 2009.
10. Colli, Giorgio., *La Sabiduría Griega.*, Vols. I, II y III., Trad. Dionisio Mínguez, Editorial Trotta, Tercera Edición, Madrid, 2008.
11. Daraki, María., *Dioniso y la Diosa Tierra.*, Trad. De Belén Gala Valencia y Fernando Guerrero Jiménez, Abada Editores, Madrid, 2005
12. Deleuze, Gilles., *Nietzsche y la Filosofía*, Trad. Carmen Artal, Anagrama, Séptima Edición, 2002.
13. Detienne, Marcel., *Los Maestros de Verdad en la Grecia Arcaica*, Trad. Juan José Herrera, Editorial Sexto Piso, México, 2004.
14. García Bacca, Juan David (ed.), *Los Presocráticos*, FCE, México, Segunda Edición, 1996
15. Grave Tirado, Crescenciano, *Metafísica y Tragedia*, Ediciones Sin Nombre, FFyL, UNAM, México, 2008.
16. Grave Tirado, Crescenciano, *Verdad y Belleza. Un ensayo sobre ontología y estética*, UNAM, México, 2002.
17. Graves, Robert., *Los Mitos Griegos*, Vols. 1 & 2., Trad. Esther Gómez Parro, Alianza Editorial, Madrid, 2ª. Edición, Madrid, 2001.
18. Grimal, P., *La Mitología Griega*, Ediciones Paidós, Barcelona, 1989.

19. Guthrie, W.K.C., *Orfeo y la Religión Griega*, Trad. Juan Valmard, Ediciones Siruela, Barcelona, 2003.
20. Heidegger, Martin., *Parménides.*, Trad. Carlos Másmela, Ed. Akal, Madrid, 2003
21. Heidegger, Martin., *¿Qué significa pensar?*, Editorial Trotta, Madrid, 2005.
22. Heidegger, Martin., *Aportes a la Filosofía. Acerca del Evento.*, Trad. Dina V. Picotti C., Editorial Biblos, Segunda Edición, Buenos Aires, 2006.
23. Heidegger, Martin., *Arte y Poesía*, FCE, Traducción de Samuel Ramos, México, 2006.
24. Heidegger, Martin., *Carta sobre el Humanismo*, Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, Alianza Editorial, Madrid, 2000.
25. Heidegger, Martin., *El concepto de Tiempo [tratado de 1924]*”, Trad. Jesús Adrián Escudero, Herder, Barcelona, 2008.
26. Heidegger, Martin., *Introducción a la Metafísica*, Editorial Gedisa, Barcelona, 1995.
27. Heidegger, Martin., *Los Himnos de Hölderlin ‘Germania’ y ‘El Rin’*, Trad. Ana Carolina Merino Riofrío, Editorial Biblos, Buenos Aires, 2010.
28. Heidegger, Martin., *Nietzsche*, Trad. Juan Luis Vermal, Editorial Destino, Madrid, 2005.
29. Heidegger, Martin., *Ontología, hermenéutica de la facticidad*, Alianza Editorial, Madrid, 2000.
30. Heidegger, Martin., *Ser y Tiempo*, Trad. José Gaos, Fondo de Cultura Económica, Segunda Edición Revisada, México, 1971.
31. Hillman, James., *Pan y la Pesadilla*, Atalanta, España, 2007.
32. Homero, *Iliada*, Editorial Gredos, Madrid, 1982
33. Homero, *Odisea*, Editorial Gredos, Madrid, 1982
34. Hülsz Piccone Enrique (ed.), *Nuevos Ensayos Sobre Heráclito. Actas del Segundo Symposium Heracliteum*, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México, 2009.
35. Husain, Shahrukh., *La Diosa, creación, fertilidad, abundancia, mitos y arquetipos femeninos*, Taschen, 2006.
36. Jaeger, Werner., *La Teología de los Primeros Filósofos Griegos*”, FCE, México, 1952
37. Kant, Immanuel., *Crítica del Juicio*, Porrúa, México, 1978.
38. Kerényi, Karl., *Dionisios*, Trad. Adam Kovacksics, Herder, Barcelona, 1988.
39. Kerényi, Karl., *Eleusis*, Ediciones Siruela, Madrid, 2004.
40. Kerényi, Karl., *En el Laberinto*, Trad. Brigitte Kiemann y María Condor. Ediciones Siruela, Madrid, 2006.
41. Kérenyi, Karl., *Hermes el conductor de almas*, Trad. Brigitte Kiemann, Editorial

- Sexto Piso, México, 2010.
42. Kingsley, Peter., *Ancient Philosophy, Mystery, and Magic: Empedocles and Pythagorean Tradition*, Oxford University Press, 1995.
 43. Kingsley, Peter., *En los Oscuros Rincones del Saber*, Editorial Atalanta, España, 2006.
 44. Kirk, G.S., Raven, J.E. y Schofield, M. *Los filósofos presocráticos. Historia Crítica con Selección de Textos*. Madrid, Gredos, 2ª. Edición.
 45. López Jimeno, Amor (Ed.), *Textos Griegos de Maleficio*, Ed. Akal, Madrid, 2001
 46. Luck, Georg., *Arcana Mundi*, Versión Española de Elena Gallego Mora y Miguel E. Pérez Molina, Editorial Gredos, Madrid, 1995.
 47. Maldonado Rebeca., *Kant. La Razón Estremecida.*, UNAM, México, 2009, pp. 265 y ss.
 48. Martínez Marzoa, F., *Historia de la Filosofía*, Istmo, Segunda Edición, Madrid, 1994.
 49. Nietzsche Friedrich, *Así Habló Zaratustra*, Terramar Ediciones, Buenos Aires, 2006.
 50. Nietzsche Friedrich., *El Nacimiento de la Tragedia.*, Editorial Porrúa, México, 1999.
 51. Nietzsche, Friedrich., *La Genealogía de la Moral*, Trad. de Andrés Sánchez Pascual, Alianza Editorial, Madrid, 1996.
 52. Nietzsche, Friedrich., *La Voluntad de Poder*, Traducción de Aníbal Froufe, Editorial EDAF, Madrid, 1998.
 53. Nietzsche, Friedrich., *Sobre la Utilidad y los Prejuicios de la Historia para la Vida*, Edaf, México, 2000.
 54. Oñate, Teresa., *El Retorno Griego de lo Divino en la Posmodernidad*, Aldebarán Ediciones, Madrid, 2000.
 55. Otto, Walter F., *Dioniso*, Trad. Cristina García Ohlrich, Editorial Siruela, Madrid, 2006.
 56. Otto, Walter F., *Las Musas*, Trad. Hugo F. Bauzá, Ed. Siruela, Madrid, 2005
 57. Otto, Walter F., *Los Dioses de Grecia*, Trad. Rodolfo Berge y Adolfo Murguía Zuriarrain, Ediciones Siruela, Barcelona, 2003.
 58. Otto, Walter F., *Teofanía*, Trad. Juan Jorge Thomas, Ed. Sexto Piso, Madrid, 2007.
 59. Padel, Ruth., *A quien los dioses destruyen. Elementos de la locura griega y trágica*, Traducción de Gladis Rosemberg, Ediciones Sexto Piso, México, 2005.
 60. Platón, *Diálogos III. Fedón, Banquete, Fedro*, Editorial Gredos, Madrid, 1997.
 61. Platón, *Diálogos IV. República*, Gredos, Madrid, 1986.
 62. Pseudo-Longino, *De Lo Sublime*, Traducción de Eduardo Molina y Pablo Oyarzún. Ediciones Metales Pesados, Chile.

63. Reinhardt, Karl, *Sófocles*, Traducción de M. Fernández-Villanueva, Destino, Barcelona 1991
64. Sáez L, J. de la Higuera & J.F. Zúñiga (Eds.) *Pensar la Nada. Ensayos Sobre Filosofía y Nihilismo*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2007.
65. Sáez Rueda, Luis., *Movimientos Filosóficos Actuales*, Editorial Trotta, Madrid, 2001.
66. Sánchez Meca, Diego., *Nietzsche. La Experiencia Dionisiaca del Mundo*, Editorial Tecnos, Madrid, 2005.
67. Schelling, F.W.J., *Filosofía del Arte*, Trad. Virginia López-Domínguez, Editorial Tecnos, Madrid, 1999.
68. Schiller, Friedrich., *Lo Sublime*, Editorial Librería Ágora, S.A., Málaga, 1992
69. Schopenhauer, Arthur., *El Mundo como Voluntad y Representación.*, Mestas Ediciones, Madrid, 2001.
70. Sófocles, *Antígona*, Traducción de Assela Alamillo, Editorial Gredos, Barcelona, 2008.
71. Steiner George., *Heidegger*, Fondo de Cultura Económica, México, 2005
72. Storm, Rachel., *Endless Path. Greek Myth*, Flame Tree Publishing, United Kingdom, 2007.
73. Suárez de la Torre, Emilio, *Yambógrafos Griegos*, Gredos, Madrid, 2002.
74. 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
75. 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
76. Torres Vizcaya, Manuel, *Nietzsche en Ser y Tiempo, la interpretación nietzscheana como antecedente de la comprensión heideggeriana*, Ágora, Vol. 19, Núm. 2, Año 2000
77. Torres Vizcaya, Manuel., *Renovación del Sujeto y Hermenéutica. La ausencia de Nietzsche en Sein und Zeit*, en Azafea Revista de Filosofía 7, Año 2005.
78. Verma, Juan Luis, *La Crítica de la Metafísica en Nietzsche*, Barcelona, Anthropos, 1987.
79. Vernant, Jean-Pierre., *Los Orígenes del Pensamiento Griego*, Editorial Paidós, Barcelona, 1998.
80. Vernant, Jean-Pierre., *Mito y Religión en la Grecia Antigua*”, Editorial Ariel S.A., Barcelona, 2001.