



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
DOCTORADO EN FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS**

ÉTICA

**ÉTICA SIN FUNDAMENTO:
DIONISOS Y LOS FUNDAMENTOS DEL LOGOS**

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

**PRESENTA
OTILIO FLORES CORRALES**

**TUTOR
DRA. PAULINA RIVERO WEBER
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS**

**COMITÉ TUTOR
DR. CESÁREO MORALES GARCÍA; DRA. REBECA MALDONADO RODRIGUERA;
DR. GERARDO DE LA FUENTE; DRA. LETICIA FLORES FARFÁN
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS**

MÉXICO, D., F. MARZO, 2014

~ 1 ~



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

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

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

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

ÉTICA SIN FUNDAMENTO
DIONISOS Y LOS FUNDAMENTOS DEL LOGOS



**Tesis que para obtener el grado de
DOCTOR EN FILOSOFÍA**

presenta el Maestro
Otilio Flores Corrales

Ciudad Universitaria, marzo, 2014

~ 2 ~

A mi Mamá:
con todo mi amor;

A mi Papá:
con todo mi cariño.

A Juan María Alponente:
Maestro fundamental.

A mi querido hermano Horacio Flores Corrales;
A mis nobles hermanas: Leticia y Rosalía Flores Corrales;

A mi colega y amigo:
Javier Ulises Oliva Posada.

A mi amigo:
Martín Olavarrieta Maldonado.

A Don José Alberto Aguilar Iñárritu.

ÍNDICE

Introducción.	5
PRIMERA PARTE. Raíces arcaicas.	12
Capítulo I Algunos fundamentos prerracionales de la ética en los umbrales del pensamiento griego.	27
Capítulo II Ética, logos.	41
Capítulo III Dionisos y la señora del laberinto.	62
SEGUNDA PARTE. Resonancias de lo oscuro.	86
Capítulo I Ecos de Dionisos en el centro de la política como ética.	103
Capítulo II Dimensiones de lo siniestro.	132
Capítulo III El momento más alto de la ética.	144
Consideraciones generales.	164
Bibliografía.	174

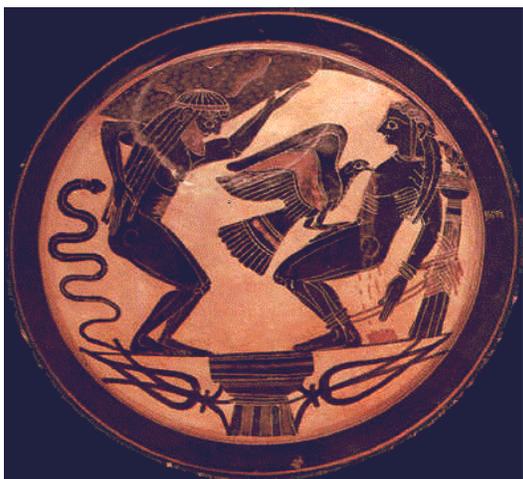
INTRODUCCIÓN

Esta tesis versa sobre “los umbrales” de la ética en *el pensamiento griego arcaico* y de sus vínculos con lo que será “la política” o la vida de Estado en Occidente. En ese panorama, lo que desoculta, son los abismos que existen atrás del lenguaje, vislumbra lo que sostiene a la *palabra*. Y para ello abordo conceptos capitales como al *kratós* hesíodico, al *logos* y al *polemos* heraclíteo bajo los espectros filológicos y filosóficos de aquel “momento antiguo”, así como su influencia con las principalísimas columnas que dictarán estas nociones en el terreno gnóstico de los primeros siglos de nuestra era.

De los ámbitos prehoméricos, recorriendo los fantásticos y maravillosos paisajes del *mito*, recojo la figura de *Dionisos* de los fragmentos que nos lega “la tradición”, bajo la óptica y las pistas generales que nos ofrece Karl Kerényi y Marcel Detienne para luego ofrecer algunos goznes de las relaciones que existen entre el mito y la conducta humana, sobre todo, en su parte más oscura e inquebrantable que es la del *poder*.

La tesis al tratar sobre *ética* trata sobre *política*. Contiene una introducción, un corpus-desarrollo dividido en dos grandes *partes*, la primera titulada “raíces arcaicas”, la segunda “resonancias de lo oscuro” (cada *parte* a su vez, se subdivide en tres capítulos), posteriormente unas “consideraciones generales” (a manera de conclusiones), y al final presento la bibliografía general que respalda este trabajo. Al inicio de cada una de las dos partes, hay un texto introductorio que precede a los tres capítulos de esa parte.

En la introducción presento en términos muy generales este trabajo, así como la pertinencia del tema para inmediatamente, en la primera parte, “raíces arcaicas”, tratar sobre la ética, la política desde las ópticas del mito, de la *metis*, insertando por ejemplo, figuras como las del Minotauro, Orfeo y *kratós*,



conjuntamente como elementos del “sentido” en lo antiguo. En el capítulo I de esta primera parte, exploro el significado de la ética en la antigüedad sobre todo, desde la lectura de Heráclito y de Sófocles para arribar a “un más atrás”, en los ritos dionisiacos a través del mito del “laberinto”; en el capítulo II, relaciono ética con logos en la presocrática, en base a pensar la política bajo un enfoque órfico sobre “lo Uno”, que tendrá enormes secuelas en Clemente de Alejandría y en varias escuelas gnósticas que rivalizaron con la Patrística en general, a raíz de los ritos que sin duda, devinieron de los de Eleusis; el capítulo III lo dividí en cuatro breves secciones. En la primera, con Burkert y Apolodoro, escribo acerca de la importancia de lo arcaico, sobre todo en la fenomenología de lo político; en la segunda, de la mano de Kerényi, presento a la complejidad de Dionisos y su “drama”; en la tercera, basado en Homero, su relación con Ariadna y Orfeo; y en la cuarta, con Detienne, de la naturaleza de Dionisos.

La segunda parte, “resonancias de lo oscuro”, trata sobre la condición de lo humano enfocando al *presente* desde una óptica basada en las figuras que nos ofrece principalmente Apolodoro sobre Hermes ante Dionisos. El

capítulo I de esta segunda parte, lo divido en tres partes. En la primera rastreo los ecos de Dionisos en lo político, en la *metis*, y en las paradojas de “la concordia” como parte de la *paideia*; en la segunda, me aproximo a una noción sobre democracia en Hesíodo hoy relegada; y en la tercera, problematizo al *ethós* homérico en relación al fenómeno de la violencia y del terror; el capítulo II trata sobre las resonancias del *kratós* y *el sentido de lo político* bajo el relato que nos muestra el mito de Tántalo, presentando una disertación sobre los signos *gorgonescos* en la vida de Estado, es decir, política; el capítulo III aterriza en lo ético como conformación de múltiples momentos donde “el conocimiento” (como logos y como olvido) y “el amor” (como eco dionisiaco sobre todo en el lenguaje), son ejes cardinales en “un sentido” enigmático dado sus cimientos para la extrañeza.

Las consideraciones generales, exponen las resonancias de lo arcaico que pueden haber atrás del lenguaje y de los símbolos, adentro del laberinto que finalmente es la profundidad de la mente del Hombre, en las encrucijadas del secreto que porta Hermes, sabiendo que todos estamos en lo *Uno* para luchar por la libertad, o contra el destino, con las armas que nos ofrece la política como “vocación por la comprensión, para hacer”, y transformarnos a nosotros mismos, transformación heteróclita que es, finalmente, una característica de ese dios de la vida indestructible. La Bibliografía, como mencioné, contiene los libros usados en la tesis.

Por tanto, este trabajo es un conjunto de aproximaciones a lo que nos hace ser lo que somos. Desde los laberintos de los mitos del mundo antiguo griego, exploramos los abismos que llevamos como humanidad desde “el comienzo”. La composición de una idea del hombre abarca su memoria, el

legado del cual está hecho su conocimiento. Y sus alcances siempre sorprendentes, también habrá que encontrarlos en esos “principios” y en esas profundidades con los que se genera el propio *ser* del hombre.

Con ese legado mítico, sabemos que se han configurado las grandes categorías y los conceptos centrales con los que está elaborada nuestra idea del mundo, de la verdad y de la realidad. Esas representaciones vitales en el lenguaje, unen a la memoria con el presente y le dan cierto sentido a lo que se nos presenta en el tiempo y en el espacio. Somos hijos del legado del pensamiento, bajo sus diversas formas y expresiones, herederos con lo que existimos en relación con todo lo *divino* que de esta complejidad pueda haber. Con la idea que tengamos de los dioses, se puede saber algo de las dimensiones de quien posee esa idea, pues al plantearnos una idea de Dios, nos planteamos con ella una idea del hombre.

Así, bajo una óptica filosófica del hombre, rastreamos diversas pistas para acercarnos a las bases, si es que las hay, de los móviles del hombre en el terreno ético y por ende, político de dicha humanidad. Una humanidad con trazas desconcertantes y contradictorias, en concordancia con lo que de ella nos transmite la sabiduría antigua como la de Hesíodo o la de Heráclito.

Grecia es determinante para Occidente y es referente de la fusión del antes y del después de ese momento griego. Esa razón reúne razones para pensar en la cultura (como diversidad) como parte del espíritu en sus más diversas tonalidades, para recrear lo que somos y lo que podemos ser. Razón que reúne figuras antiguas, metáforas arcaicas de diversas geografías como las que representan los Titanes desde tiempos remotos. Geografías intelectuales que convergen como las de India o las mesopotámicas con el mundo

helenístico en las espectralidades del pensamiento y de los signos que nos unen con ese mundo antiguo bajo las resonancias vitales que hay entre los gnósticos y la patrística.

Dionisos habita desde entonces a la conciencia de lo que no siempre se comprende. Ese dios oscuro y festivo que se funde con los elementos místicos en el culto apolíneo y en los misterios de Eleusis, encuentra su hábitat en lo recóndito de la mente y en los secretos de la memoria, del pensamiento y del instinto humano: hace bailar en medio de una embriaguez que convoca el trance y la posibilidad de hacer de uno, *otro*, metáfora de dios, de ser “uno” siempre en comunidad. Dice Eduardo Nicol: “El griego no presentaría en la tragedia al individuo como tal, solo y desnudo, sino al dios que rompe la individualidad, Dionisos, revestido de formas o bajo imágenes ajenas. Prometeo, Edipo, todos los personajes de la escena griega, no serían sino máscaras del único, original personaje divino. Su drama individual no es sino expresión, eco remoto del drama dionisiaco. La llamada “idealidad” de la tragedia griega y de sus personajes tiene el carácter platónico de la distinción entre ‘idea’ e ‘imagen’ o ‘eidolon’. Dionisos, el único Dionisio real y verdadero, aparece en una variedad de formas bajo las caretas de los diversos héroes, apresado en la malla de su voluntad individual; fallando, esforzándose, sufriendo como un individuo y por ser un individuo. De hecho, el mito cuenta que la pasión o el martirio divino de Dionisos consistió en ser descuartizado por los Titanes, reducido a piezas, multiplicado o individualizado”.¹

¹ Nicol, Eduardo. *La idea del hombre*. Herder. México, 2004. p. 67. Y añade en la página 83: “El proceso de formación del hombre es un proceso de individuación. A lo largo de este proceso el hombre va distinguiéndose progresivamente de todo aquello con lo cual ha estado primitivamente vinculado o confundido: el mundo natural, la sociedad humana



Delirio y frenesí para la serenidad, decían los griegos. Aspectos que componen una idea de *ocio* para la interconectividad para perder los límites entre lo humano, lo infrahumano y lo sobrenatural: columna básica que deviene en lo político como embriaguez, revelación y devastación, que finalmente, se presenta en el sentido trágico griego puesto que la política es justo eso: enfrentamiento ante el *destino*, aproximación a la inmortalidad².

Por ello, al tratar al *hombre*, la cuestión medular es explorar el *logos* como posible sentido estratégico, y al mito, como posible fundamento de lo que deviene en ser *hombre* ante esa idea parmenídea

del *ser*. Asunto que propone encontrar contradicciones entre *lo que se debe* y/o

misma. Los propios dioses son para él, en esta fase primitiva, representaciones religiosas de las fuerzas naturales, y se confunden con ellas. El proceso de humanización de los dioses es paralelo y correlativo al proceso humano de individuación. Cuando ya los dioses no representan puramente las grandes fuerzas creadoras y destructivas de la naturaleza, sino que se les atribuye un designio voluntario que interviene en la dirección de los negocios humanos, es precisamente cuando también los hombres empiezan a obrar con conciencia de sus propios designios individuales. Sin tenerlos el hombre, no podría atribuírselos a los dioses, pero el hecho de tenerlos él, implica haber llegado ya a una etapa de su formación en la cual se siente más dueño de sí mismo y de lo que le rodea, hombres y fuerzas naturales, todo junto”.

² Dice María Zambrano (en *filosofía y poesía*, FCE, México, 2001, p. 35) al respecto y en franca relación entre filosofía y política: “La vida, la vida maravillosa no pude ser salvada, camina hacia la muerte y cuando llega la vejez [...] ni el deseo ha desaparecido, ni nada en mi alma ha madurado. Ninguna otra vida tras el abrasador fuego del deseo aparece. Sólo la muerte y la embriaguez. / Y el delirio. La razón no es sino renuncia, o tal vez la impotencia de la vida. Vivir es delirar. Lo que no es embriaguez, ni delirio, es cuidado. Y ¿a qué el cuidado por nada, si todo ha de terminarse? El filósofo concibe la vida como un continuo alerta, como un perpetuo vigilar y cuidarse. El filósofo jamás duerme...”

lo que se puede, con lo que se quiere. Logos heraclíteo que como *Polemos* es destino y que como destino, encubre ese salto órfico hacia las dimensiones del culto a Dionisos.

Finalmente, todas las reflexiones de este trabajo se pueden afianzar en las notas de pie de página, notas que refuerzan el rigor académico que exigen estas disertaciones y que están sustentadas en una basta bibliografía que al final de este trabajo se puede encontrar. Esta tesis es producto de mi formación dentro de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México, de manera particular, de lo trabajado en el Seminario de Filosofía Política a cargo del Doctor Cesáreo Morales, así como de mis encuentros y entrevistas que he sostenido personalmente, respecto a las temáticas de esta tesis, con el profesor Marcel Detienne³ y con el Profesor Alberto Bernabé⁴. Siempre quedaré agradecido por todo el apoyo determinante que he recibido de la Dra. Paulina Rivero Weber, quien es la Directora de esta tesis. No obstante, lo aquí expresado, desde luego, está sustentado bajo mi propia responsabilidad como efecto de mis faenas académicas e intelectuales en esta *Máxima Casa de Estudios*.

México, Distrito Federal.
Octubre, 2012.

³ Autor de una obra importante sobre textos a propósito de pensamiento y mitología griega antigua. Algunos títulos suyos son: *Los maestros de verdad en la Grecia Arcaica*. Ensayistas 197. Taurus, Madrid, 1987; *Las artimañas de la inteligencia*. Taurus, Madrid, 1988; *La muerte de Dionisos*. Taurus, Madrid, 1983; *Mito y tragedia en la Grecia antigua*. -En dos tomos-. Taurus, Madrid, 1989.

⁴ Catedrático de Filología Griega en la Universidad Complutense de Madrid. Entre su obra se destaca: *Textos órficos y filosofía presocrática*. Trotta, Madrid, 2004; *Hieros logos. Poesía órfica sobre los dioses, el alma y el más allá* (2003). *Historia de la filosofía antigua*. (En coordinación con García Gual, 2004). Ambas en Trotta, dentro de la “Enciclopedia Ibero Americana de Filosofía”.

PRIMERA PARTE RAÍCES ARCAICAS

“Préstame oídos tú que todo lo ves y escuchas...”

Hesíodo⁵.

Ni lo ético ni lo político son “mecanismos”, métodos o técnicas como lo ha querido presentar el pensamiento “moderno”, “premoderno o posmoderno” occidental. Y es que desde la antigüedad, no hay *ética* sin *política*, no hay política sin *ética*⁶.

Se trata (lo ético y lo político) del origen del “mundo”, del “cosmos”. “El mundo es una realidad que el hombre sobrepone a la realidad; es una creación humana que se hace con palabras. Sin la palabra, hay acciones y experiencias, pero no hay mundo”⁷. El cosmos no sólo es orden, sino gobierno⁸, ponderación, y hasta un acto de *honrar*, de respetar, de conocer, de reconocer; reconocimiento que se antepone al “Kaos”. Decía Protágoras - según Platón⁹- que sin respeto (αἰδῶ), es imposible el derecho (δικη). Y sin embargo, esta dualidad (ético-política) que es fenómeno y concepto a la vez,

⁵ *Trabajos y Días*. “Proemio”. 9. Biblioteca Clásica Gredos número 13, Madrid, 1997. p. 122.

⁶ Como lo sugiere el texto de Lao Zi, *El libro del Tao*. Alfaguara, Madrid, 5ª edic., 1986. Cf. con & XXXIII, donde se conjuga una idea del hombre ante el conflicto y se vislumbra una posible fusión entre ética y política. También véase, Aristóteles, *ética a Nicómaco*, IX, VI, donde se nos habla de la concordia, y en ambos casos se nos dice que son aspectos “desde la antigüedad”.

⁷ Nicol, Eduardo. *La idea del hombre*. FCE, México, 1ª reimp., 1989, p. 175, cap. IV “La formación política del hombre”.

⁸ κοσμεῶ significa “ordenar, arreglar, disponer, preparar, adornar, mandar, celebrar, ponderar, honrar” (*Diccionario Vox griego español*, p. 355. Biograf, Barcelona, 1988).

⁹ 322c y ss.

no nació en Grecia¹⁰. Aunque fue en ella donde quizá, se pensó por vez primera en lo público frente a su momento histórico. Los *poetas* y los *sabios* arcaicos fueron, con su legado, fundamentos de lo que la *αλητεια* implicaría - como fusión de la política, como efecto de la ética- y conformaría a la y en la polis, en la conciencia vertebral griega para el porvenir de aquel umbral maravilloso y complejo.

Lo “antiguo” como lo prerracional es tan profundo que, siguiendo a Burkert, los *upanisads* anteceden, junto con la sabiduría irania, a Homero¹¹, aspecto que reconoce Heródoto¹² empatando así lo que sugiere la mitología hesiódica¹³ y más tarde, Apolodoro¹⁴ con las resonancias que tuvo esta cosmovisión (la mítica) con los fundamentos de las grandes religiones de nuestra era. Ideas helenísticas que retoman grandes cosmovisiones de culturas y lenguas ancestrales que los griegos las hacen “puente” con los enfoques del universo que vio “nacer” al Cristianismo y al Islam. Así, por ejemplo, *Maitri*, palabra esencial en el budismo (y *radical* gramatical de muchas lenguas antiguas y contemporáneas), significa “bondad todo amor”. Este término se asocia a menudo al de *karuna*, que significa compasión. La *metta-karuna* es la

¹⁰ Burkert, W. *De Homero a los magos (la tradición oriental en la cultura griega)*. El Acantilado, Barcelona, 2002. Y del cual hice una reseña para el *Boletín de la Asociación Mexicana de Estudios Clásicos*, A.C. Año 3, números 3-4, diciembre de 2002, México, Distrito Federal, 2002.

¹¹ Véase el estupendo trabajo que edita y traduce Félix G. Ilárraz y Óscar Pujol: *La sabiduría del bosque*. Trotta, Madrid, 2003, por ejemplo, cuando se refiere a la importancia del “habla”. p. 223 y ss.

¹² Cf. Heródoto. *Historias*, I, 95 y sigs. (edic. UNAM, *Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana*, Tomo I, México, 1984) p. 55 y siguientes, donde se puede leer que los pueblos sirios de la antigüedad “se hicieron libres y después de ellos, los demás pueblos hicieron lo mismo...”

¹³ Hesíodo. “Obras y Fragmentos”. Biblioteca Clásica Gredos N° 13, Madrid, 1997.

¹⁴ *Biblioteca*. Biblioteca Clásica Gredos N° 85, Madrid, 1985.

virtud fundamental que todo budista debe desarrollar al mismo tiempo que la sabiduría (*prajna*), si quiere avanzar en el camino de la liberación. La *maitri* o *metta* es también uno de los cuatro estados sublimes. Esta “bondad todo amor” abarca a todos los seres, sabiendo bien que todos somos compañeros de viaje en esta ronda de las existencias, que todos estamos sometidos a la misma ley del sufrimiento (*duhka*)¹⁵, a una realidad única que es la misma de la que nos hablan tanto Heráclito como la voz del *Eclesiastés*¹⁶.

Cosmovisión de los significados y de las metáforas que daban sentido a las bases de Occidente y que con ello se comenzó a diferenciar de lo que después será el Medio Oriente y el Oriente. Y siendo así, del autor de la *Ilíada* retomamos pistas al respecto: *πολιτης*¹⁷, hijo de Príamo¹⁸, es una pieza clave en aquella obra y de inmediato, esa palabra clave, la de *πολιτης* (adjetivo y nombre propio a la vez), nos remite al mito, pues éste sugiere ser y significar *el que obedece el mandato de lo ineludible*; es decir, de la voluntad de los dioses, *el que está dentro de su jurisdicción*, de modo que *polites* pudiera ser, como adjetivo, la raíz y figura antigua de lo que mucho más tarde será “ciudadano” como el sujeto de lo político y no como luego lo asumirán los sistemas políticos religiosos. Transformaciones y orígenes conceptuales que deviniendo de un mundo mítico, nos revelan sin embargo, que no todo venía de ese universo. Así por ejemplo, ni *política* ni *ética* desde sus “orígenes”

¹⁵ Cf. Poupard, Paul. *Diccionario de las Religiones*, Herder, Barcelona, 1987. Y para los vínculos que Mitra tiene con el cristianismo, el magistral libro de Ignacio Gómez de Liaño *El círculo de la Sabiduría*. Tomo I. Siruela, Madrid, 1998. “Los misterios de Mitra”.

¹⁶ Sobre todo en el sentido de condenar a la condición humana (como lo hizo Pascal) a una condición de *miseria* y de *penuria*.

¹⁷ “Bueno en el grito de guerra” *Il.* XXIV, 250. (cf. 245-264.)

¹⁸ Y hermano de Meriones, “émulo del imperioso Ares”, XIII, 528.

fueron divinidades, sino efectos de ella y por tanto, aparecen ellas mismas, particularmente la política, en ese *bisentido*, como un artificio y como un hecho; “política” no figura en el panteón griego, ni en alguna cosmogonía arcaica. Es desde la antigüedad, ante todo, lo político, una *metis*¹⁹ o artimaña, una dirección, una “ética” para la intención de lo que se dice con palabras²⁰ en la construcción de la verdad, de la verdad política²¹ y de “la potencia del olvido”²² que se instituye en y por el diálogo²³. *Metis* que precede al *artificio* (o *techné*) del que nos da cuenta Clément Rosset en su *antinaturalaza*²⁴ y de la cual Teógnis²⁵ impone su ironía; *Metis* que somete en sus adentros la voluntad de Zeus, que *asocia* (μῆξις, por ejemplo en Empédocles) los elementos; *Metis* que invoca vectores a veces ajenos a los de otras divinidades como la de *Diké* o *Alétheia*. Así lo muestran las *artimañas* de Antíloco, hijo de Néstor, en un certamen de carreras de caballos contra Menéalo en la *Ilíada*²⁶.

¹⁹ Cf. Empédocles. fr. 23 cuando dice que “los hombres bien diestros” son capaces de hacer con su arte “figuras que se asemejan a todas las cosas”; y con Hesíodo, *teogonía* 883 “*Metis*, la primera esposa de Zeus...”

²⁰ Véase al respecto la reflexión que hace Derrida, J. *¡Palabra!* Trotta, Madrid, 2001, particularmente en “la mentira en política”.

²¹ Como nos recuerda Marcel Detienne a propósito de Simónides “el primero en hacer de la poesía un oficio: compone poemas por una suma de dinero... Con Simónides la Musa se vuelve codiciosa, mercenaria”. *Los maestros de verdad en la Grecia Arcaica*. Capítulo VI *Alétheia* o *Apaté*. Ensayistas 197. Taurus, Madrid, 1987; Véase también capítulo III “El anciano y el mar” en la relación que existe entre verdad y justicia. p. 43.

²² *Ibidem*. “... mientras que para el pitagórico Parón, el tiempo es una potencia del olvido...” también p. 134 y ss.

²³ *Ibidem*. p. 144.

²⁴ Cf. Rosset, C. *La antinaturalaza*. Taurus, Madrid, 1974. Dice Rosset: “Toda empresa artística se aparta por definición a la “naturaleza” y se confía al artificio para crear, es decir, para añadir a la suma de las existencias presentes un objeto nuevo: objeto nuevo cuya producción, como consecuencia de otro concurso de circunstancias físicas o artísticas pareciera infinitamente improbable...” p. 93.

²⁵ Colli, G. *La sapienza greca*. Tomo I, Adelphi, 3ª edic. Milano, 1995, p. 344.

²⁶ *Il. Canto XXIII*.

Polivectorialidad de la *Metis* que alimenta al *Kratos* y a la vez a *Irenai*, al *Polemos* envuelto en su contradicción del que nos da cuenta Heráclito²⁷ y que al hacerlo, nos conduce a pensar en la constructividad de la política a través de la ética como signo del carácter (ἦθος) del hombre²⁸. Ese *kratos* hesíodico²⁹ que testimonia una cosmovisión arcaica y amplia de ese *logos* que no era lo que fue en Platón. Multivectorialidad perdida desde entonces en el lenguaje que expresa ser sólo un método o un camino, sentido o unívoca intención ante el universo, en ser un fin o una causa, sobre todo en la esfera de la vida pública cuando que κράτος en aquel mundo antiguo, πολιτεία o ε(η)τος, es polimatía; es *dissoii logoi*, es decir, es espectro de esa enseñanza añeja de la cual dan cuenta personalidades vertebrales como Protágoras (incluso en la visión de Platón), como eco de una sabiduría antigua, mítica e incluso mística. De eso nos habla el pensamiento prerracional que antecede a Homero y del que él mismo (ese pensamiento antiguo) da cuentas que es expresión de la poesía órfica³⁰ con la que se acompaña, según Apolodoro³¹, la dionisiaca³².

²⁷ Fr. B 53, especialmente.

²⁸ Fr. B 119. Véase mi Tesis de Maestría dirigida por el Dr. Cesáreo Morales: *Heráclito: lo político*. UNAM-FFyL 2005, y por supuesto, la obra de Colli, G. *La naturaleza ama esconderse*. Siruela, Madrid, 2008.

²⁹ Esa palabra clave aparece en *Teogonía* 385. Aquí sigo la lectura que hace magistralmente la Dra. Paola Vianello de Córdoba† en su trabajo filológico *Hesíodo*, 2ª edic. de la *Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana*. UNAM, 1986. Profesora que, junto con la Dra. Silvia Aquino, inspiró mi trabajo filológico en la filosofía clásica.

³⁰ Bernabé, Alberto. *Textos órficos (materiales para una comparación y filosofía presocrática)*. Trotta, Madrid, 2004. Véase también Guthrie, W.K.C. *Orfeo y la religión griega*. Siruela, Madrid, 2003, y de Ordóñez Burgos, Jorge. *La poesía órfica y la sabiduría antigua*. Solar, Chihuahua, 2002. Nos dice Guthrie de Orfeo que "... en la antigüedad se suponía que había vivido en la edad heroica, varias generaciones antes de Homero; y,

La *política* como esfera y expresión de *lo ético* (ética, Ηθος), se volvió una revelación posible del estallido mítico manifiesto en la poesía, y que en el mundo griego implicó, el baile del cuerpo, en medio de la música y de los cantos, encarnado en lo erótico³³ que logró mostrarse, manifestarse, en la máscara a través del espíritu de Dionisos que aguarda el logos que compone el movimiento del mundo. Política que se transforma y funde con ello (en el origen) en el Eros del combate eterno. Dice Sófocles:

“Eros, invencible en el combate,
Eros, que te abates en las posesiones,
que sobre las delicadas mejillas
de las jóvenes pernoctas,
vas y vienes más allá del ponto
y en los rediles de los campos vagas.
Nadie es capaz de huirte
ni de los inmortales
ni de los hombres que un día viven;
y quien te tiene, perdida tiene la razón”³⁴.

Transiciones donde “los exploradores de ese nuevo mundo -el político- fueron los poetas y los sabios. Luego vendrán los filósofos, cuya reflexión recae sobre un mundo político ya constituido. La palabra de los poetas y los

considerando su reputación como *padre de los cantos*, no es de sorprender que lo encontremos representado por algunos historiadores griegos como el antepasado directo de Homero”, p. 78.

³¹ En la *Biblioteca*. I, 3, 2, se dice “Orfeo instauró los Misterios de Dioniso...”

³² Para la figura de Dionisos utilizo fundamentalmente la magnífica edición bilingüe griego-italiano de Giorgio Colli *la sapienza greca* (Tomo I) editada por Adelphi, 3ª edic., Milano, 1995; por de Karl (Károly) Kerényi: *Dionisos, raíz de la vida indestructible*. Herder, Barcelona, 1994, *En el laberinto*. Siruela, Madrid, 2006, *Eleusis*. Siruela, Madrid, 2003, *El médico divino*. Sexto Piso, México, 2009; y de Waler Otto, el clásico texto *Dioniso*. Siruela, Madrid, 2006.

³³ Cf. con *Antología de poesía erótica*. Cátedra, Madrid, 2009.

³⁴ *Ibídem*. p. 153. Cf. *Antígona*, 781-800.

sabios reveló la posibilidad existencial de esa forma de relación entre los hombres que es la política”³⁵.

Lo político como expresión de la danza en el laberinto³⁶, es ese “lugar donde habitan las bestias”³⁷, como tradujera Heidegger *ηθος*; es esa espacialidad del lenguaje que guarda el *kratos* atemporal, como lo fue la del Minotauro de Ariadna, allá en los albores del pensamiento heleno-cretense.

³⁵ Nicol. Op., cit. p. 175.

³⁶ “Laberinto” como palabra clave de este trabajo, se remite al sentido que le da Karl Kerényi en su libro *En el laberinto*. Siruela, Madrid, 2006. Dice en su página 39: “En la sombra de los milenios se hunde la historia del Laberinto, lugar mítico en el cual se condensan y se anulan todos los lugares. Espacialidad implosionada, volcada al interior, el Laberinto es la huella visible de un movimiento de búsqueda: una ficción edificada para inducir al error y para aprender a soltarse de la maraña de posibilidades sin fin y, de este modo, a ‘encontrar el camino’. Arcaico es el vínculo con Ariadna, la Luminosa, nocturna y celeste ‘Señora del Laberinto’”.

³⁷ La Doctora Paulina Rivero Weber nos dice en su artículo titulado “Apología de la inmoralidad” (*Este país*, agosto de 2004, p. 47): “Es Heidegger quien ha resaltado el hecho de que en Homero el vocablo *ethos* aparece como ‘guarida’ de los animales, como el lugar en donde el animal se salva de las inclemencias del tiempo o de sus predadores...” Cf. también con el texto de Juliana González. *El ethos, el destino del hombre*. FCE-UNAM, México, 1ª reimp. 1997, p. 10. “Se sabe que en su origen más arcaico *ethos* (*ηθος*) significó ‘morada’ o ‘guarida’ de los animales, y que sólo más tarde, por extensión, se referirá al ámbito humano, conservando, de algún modo, ese primigenio sentido de ‘lugar de resguardo’, de refugio o protección; de ‘espacio’ vital seguro, al cubierto de la ‘intemperie’ y en el cual se acostumbra ‘habitar’”. *εθος* significa “hábito o costumbre”. “*Esthlós* significa por su raíz, alguien que es, que tiene realidad, que es real, que es verdadero”. Cf. Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*. Anagrama, Barcelona, 2002. p. 169. En *Vox* (p. 357) se dice que *εσθλος* es “bueno, noble, valeroso, capaz, valiente, distinguido, ilustre, principal, generoso, leal, útil, valioso, precioso, magnífico, favorable, feliz, saludable”.

Lo político como estallido de su propio límite, por tanto, es la frontera de lo transfronterizo, es espectro de ese Dionisos que baila, que juega, y que manifiesta ser un dios ebrio, no sometido, festivo, sangriento³⁸, “demente” como dice Walter Otto: “Dionisio es el dios *frenético*. Por él danzan frenéticas las Ménades. No hay que preguntar por la razón de su trastorno y su fiereza, sino por el significado de la *demencia divina* [...] ¡Un dios furibundo! ¡Un



dios de cuya esencia forma parte la demencia! ¿Qué habrían vivido o visto estos hombres para que una noción tan monstruosa se abriese paso en sus

³⁸ *Dionisos* “el de dorados cabellos”, hijo “muy risueño” -dice Hesíodo en su *Teogonía*- de Sêmele y de Zeus, esposo de Ariadna. En *Il* XIV, 325: “gozo para los mortales”. Cf. ibídem VI, 132 y 135. En Hesíodo, en *Teogonía*, 941, 947; *Trabajos*, 614; *Escudo*, 400; *Fragmentos*, 131, 238, 239,1.

mentes? / El rostro de cualquier dios auténtico es el rostro de un mundo. Un dios demente sólo puede existir si hay un mundo loco que se revela a través de él. ¿Dónde está ese mundo? ¿Podemos aún encontrarlo, reconocerlo? Nadie puede ayudarnos a hacerlo más que *el propio dios*. / Lo conocemos como el espíritu salvaje de la contradicción y los opuestos: existencia inmediata y lejanía absoluta, bendición y espanto, plenitud de vida y cruel aniquilación”³⁹.

Dionisos es ese dios amigo y fusión de la música y por tanto, de Orfeo, amigo de lo siniestro, pues es él -Orfeo-, el que conoce de los reinos del Hades, como Pólux⁴⁰. Animalidad cubierta de la representación escenográfica, con un logos que no explica sino que, como la pitonisa de la que nos habla Heráclito, sólo da señales⁴¹. Aspecto siniestro ininteligible, que se presenta como el contenido del lenguaje y por ende, de lo que soporta a la *polis*: *Kratos*. Inasible, inconfesable, donde también aparece como silencio del mundo, como lo mudo de un *ser* roto, incompleto⁴², como lo dice Heródoto: “ningún ser que sea sólo hombre puede tener todos los bienes juntos, como ninguna tierra se basta a sí misma en lo que produce”⁴³.

Politicidad como κατοχή⁴⁴, es política como contención de esa manifestación dionisiaca que cubre el lenguaje y que, al ser cubierta, se

³⁹ Walter F., Otto. Op., cit. p. 101.

⁴⁰ Cf. *Luciano de Samósata*. “Diógenes y Pólux”, en Diálogos de los Muertos. *Obras*. Tomo IV. Biblioteca Clásica Gredos número 172, Madrid, 1992.

⁴¹ Fragmentos. 92 y 93.

⁴² Cf. con texto de Maurice Blanchot. *La comunidad inconfesable*. Vuelta, México, 1992. Particularmente en “la comunidad negativa”.

⁴³ I, 32.

⁴⁴ “Acción de retener, retención, impedimento, obstáculo”. *Diccionario griego español Vox*. Barcelona, 1988. Y del cual Nicol dice: “La intelectualizada religión que encontramos en la *Ilíada* y en la *Odisea* no ofrece noticia ni alusión alguna de ese absoluto

presenta como palabra pretenciosa que acaricia los anhelos del lenguaje que son, en síntesis, lo más próximo a la realidad; que son una idea de resignación humana de lo imposible⁴⁵. El lenguaje, al ser interpretación es traducción, es existencia como experiencia, y experiencia como λογος, como un elemento de comunicabilidad en la *incompletud*, y por ende, de civilización: civilización como lenguaje y en el mejor de los casos, como *conflicto*; lenguaje como interconectividad del sujeto: como el espíritu del *Estado* y de la ley, como comunicación que hace posible a la unidad en la realidad, como *polis* cosificada en el *Geist*⁴⁶, como límite de nuestros propios excesos. Categorización que de paso, a la postre problematizará a la democracia en su acepción filológica y por tanto política. Democracia estratégica como un espectro de Diké, brazo de la *justicia*, del *equilibrio* y de la plausible *equidad*, de toda la pluralidad que “esa diosa” dicta.

Politicidad-lenguaje enmarcada en el conflicto eterno, en la violencia eterna que invoca la naturaleza del *kratós*. En su nacimiento, hijo de los Titanes *Palante* y *Estige*, *Kratos* estuvo acompañado de *Niké*, *Zelo* y *Bía*⁴⁷.

religioso que se alcanza en la κατοχη del culto dionisiaco original”. Cf. *La idea del hombre*. Herder, México, 2004, p. 53.

⁴⁵ Verwindug. “Etimológicamente remite a la superación de una pérdida, de una enfermedad o un dolor. Por otro lado, significa también (dis)torción, alteración, remisión y desviación... aceptación y resignación que nos deja convalecientes, heridos ontológicamente y cuyas marcas pervivirán en nosotros aún después que la enfermedad se haya retirado...” Cecchetto, Sergio. *La clausura de la filosofía*. Catálogos, Buenos Aires, Argentina, 1990. p. 24. Cf. del mismo autor “la escritura como forma de decadencia” y “el poder de la escritura” en *Actas IX Jornadas Nacionales de Filosofía*, Córdoba, 1985 y *I Jornadas de Pensamiento Joven en Mar del Plata*, 1986, respectivamente.

⁴⁶ Cf. Hegel, F. *La fenomenología del espíritu*. “Prólogo”. FCE, México, 4ª reimp. 1981. p. 10.

⁴⁷ Apolodoro. I, 2, 4. Niké “victoria”; Zelo “emulación”; Bía “fuerza”. A Ratos, en la edición de Gredos, a “kratós” se le traduce como “dominio”. Palante no es más que una de

Aspecto que revela las aristas de la hechura de la política y de la ética como principios arcaicos que se ocultan en el laberinto del Minotauro como artilugio y metáforas de Dédalo, efecto de las infidelidades con las que está construido lo originario, como lo muestra Ariadna con Dionisos y Teseo, Pasifae y Minos. Ahí se envuelve y desenvuelve el de *demos* como querencia de unidad imposible ante un estado de naufragio permanente, que es al que pertenece una idea del hombre⁴⁸. Kratos que se funde y choca con el espejismo de la *concordia*. A este respecto, tardíamente, dirá Aristóteles: “La concordia parece ser un sentimiento amistoso, porque es importante distinguirla de la identidad de opinión, que puede existir entre personas que no se conocen mutuamente. Tampoco decimos que la concordia reine entre personas que piensan lo mismo... La concordia parece ser una amistad política... No puede existir entre personas viciosas... que no son capaces de amistad...”⁴⁹

las versiones de Palas (Hijo de Cirio y Euribia) que en su radical puede significar “lucha”; Estige (hija de Océano y Tetis) fue una “fuente célebre que la mitología ha colocado en el país de las sombras; se hallaba, como la mayor parte de los ríos, en Egipto. En sus orillas Isis dio sepultura a su esposo Osiris que el asesino Tifón había ocultado y que ella pudo recoger con harto trabajo... Cuando Orfeo llevó a los griegos la creencia del Tártaro, les hizo particular mención de Estigia...” Cf. Noel, J.F.M. *Diccionario de mitología universal*. Tomo I. Edicomunicaciones, Barcelona, 1991. Cf., también, para la descendencia de Océano y Tetis a “Forónida”, en *fragmentos de épica griega arcaica*. Biblioteca Clásica Gredos número 20, Madrid, 1979. p. 232.

⁴⁸ Esta idea es de Ortega y Gasset, y la recoge magistralmente María Zambrano en *el hombre y lo divino*. FCE, 3ª reimp., México, 2001. p. 197.

⁴⁹ *Ét. a Nic.* IX, vi. Traducción de Samaranch, F. en *Obras*, Aguilar, Madrid, 1982. El texto griego (Cf. con la edición de Bibliothecorum de la UNAM, 1983, traducción de Antonio Gómez Robledo) comienza para el primer párrafo usando estas palabras: Φιλικον δε και η ομονοαι φαινεται... El texto *ad literam* es intraducible a los ojos de una epistemología estrictamente moderna pues, lo que entendemos por “concordia” en el griego no existe. En griego la palabra “concordia” como “unión o armonía”, es la de ομοφροσυνη (que por cierto es muy lejana a la de ομονοαι) donde φρονεω, es “tener entendimiento, pensar y sentir; tener buen sentido, ser sensato, cuerdo, prudente, tener

Conceptos emparentados con el surgimiento del de *nomos* que nos conlleva a múltiples expresiones para replantearnos significados posibles en su interacción profunda. *Kratos* como “violencia” envuelta en el *laberinto* que tendrá que ver con otras divinidades como lo es *Metis*, “como Dédalo, el ingenioso artífice que lo ideó, puede ocultar la verdad excesiva y amenazadora del Minotauro (pero también la ‘otra’ verdad, igualmente inefable y secreta, que se conquista solamente con la travesía del recorrido enmarañado y siempre interrumpido): como ese Dédalo [...] el laberinto condensa en sí la *metis*, la conjeturalidad capaz de engaño y de malicia, en la cual están ya implícitos el carácter paradójico, la extensión de la propia lógica en la que se apoya ‘hasta el límite’ de lo posible, e incluso su vuelco decisivo, el *giro* final que nos permite ‘volver sobre nuestros pasos’ sanos y salvos”⁵⁰.

El mundo de la *violencia* también es el *silencio*⁵¹ (porque es direccionar, nombrar, dirigir, ordenar, determinar y mirar⁵²) y hasta el *olvido*,

razón”. Sólo en el griego religioso φρονεῖν, significa “tener sentimientos de benevolencia” que, en el punto más alto, implicó siempre una paradoja: “pensar en”, “pensar demasiado alto”, “ser engreído”, “ser humilde o modesto”; “tener los mismos o iguales sentimientos que alguien”. Se ahonda el problema filológico de este renglón aristotélico con la traducción de aquello de que “es un sentimiento”, pues, el *sentire-sensus* que propone Cicerón, dista mucho de la idea de *filía* que manejaban aun los griegos en aquellos tiempos. Filosóficamente desde la filología, el significado de la *concordia* es *político* como bien lo sugiere Aristóteles. Este lazo humano es el vínculo *intrapático* del que se trata en la visión fenomenológica. Aspecto que nos habla del movimiento de la intersubjetividad como enlace de lo divino desde la óptica de Plotino.

⁵⁰ Kerényi. *En el laberinto*. Op., cit. pp.12 y 13.

⁵¹ Dice Heidegger al respecto: “¿Qué es el silencio? No es sólo lo que no resuena. En lo que no resuena se perpetúa meramente la inmovilidad del sonar y del fonar. Pero la inmovilidad no está sólo limitada a la fonación en tanto que su superación, ni es inmóvil propiamente lo que quieto. Lo inmóvil es siempre, por así decir, el reverso de lo que está en la quietud. Lo inmóvil mismo reposa aun en la quietud. Pero la quietud tiene su esencia en esto que apacigua. En tanto que apaciguamiento del silencio la quietud es, en rigor, siempre

manifestándose como matriz de lo que nos une y nos embriaga⁵³: *Polemos* (y silencio en él mismo como *Ares*, que se funden en la intención del conflicto) que en Heráclito encuentra su máxima expresión. No hay fundamentos más allá del mito que compongan esta sinfonía de perpetuo dolor o del perpetuo placer para el que un dios nos da de sus mieles⁵⁴, con esa dicotomía de la que se abre la ambigüedad del saber qué es qué, y en qué momento lo es.

En todo caso, en los laberintos prerracionales que figuran en los contextos *de Homero a la tragedia*, desde el punto de vista de lo político, se localizan los escenarios mentales de la construcción del *nomos*, es decir, del lenguaje y por lo tanto, también, de la construcción originaria del diálogo y de la construcción del espíritu que se concretiza en la ética y en la ley. Por eso pertenecemos con mayor hondura al legado “irracional”⁵⁵ que antecedió a la reflexión helenística, que al enorme legado que nos ofrece la *agonía griega*. Nos hemos olvidado del origen de la democracia y de la política como problemas cognoscentes, porque hoy impera la conveniencia de la eficacia y de la estrategia del *demos* o desdeñosamente para el *demos*, bajo la tumultuosa sombra romana con el atardecer de la herencia griega. El fundamento se volvió para Occidente, en el mejor de los casos, patristico, gnóstico, y sin

más movimentada que todo movimiento y más removida que cualquier remoción”. Heidegger, M. *De camino al habla*. Odós, Barcelona, 1987. p. 27.

⁵² Como bien lo apunta Heidegger (ibídem. p. 42) “mirar quiere decir: entrar en silencio”.

⁵³ Como lo sugiere en el Canto VII de la *Odisea* Homero en la travesía de Ulises regresando a su hogar; cf. también el Canto X. Véase de Weinrich, Harald, *Leteo (arte y crítica del olvido)*. Siruela, Madrid, 1999. pp. 35-40.

⁵⁴ Dice Hesíodo en su *Escudo* 401-402 “... dones que hace Dioniso a los hombres para su alegría y dolor”.

⁵⁵ Me refiero a lo “irracional” en el entendido que usa esta palabra Dodds, E.R. *Los griegos y lo irracional*. Alianza Universidad, Madrid, 4ª edic., 1985, sobre todo, capítulos III y IV.

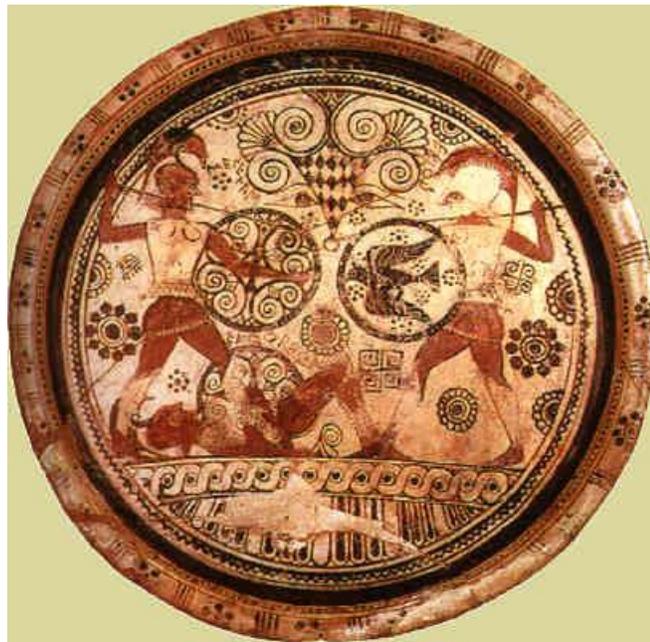
embargo, en el fondo de la historia prerracional, hay algo que no alcanzó a asirse como palabra y que aún prevalece entre nosotros.

Los orígenes órficos contribuyeron a la construcción de la política como fenómeno del espíritu, y al del sentido del mundo que puede reposar en la ética⁵⁶; política para un mundo de pura ilusión o de la representación que inmiscuye directamente a la alegoría platónica de la caverna; un mundo del logos imposible e impensable, que pretende veladamente sugerir salir del “aquí”. Este espectáculo “violento” es sólo un vector de la voluntad olvidada que marca *Dionisos* y *Nomo* en el fondo de nosotros mismos. Abismo como movimiento de la *Mnémesis* y de *Leto* que marcan el sentido posible de la polis, en medio del *kratós*, que para los romanos fue *pathos*, y no *pasión* o empuje para lo posible y por ende, para la libertad. Arquitectura de la política que se cimentó en el mundo cristiano con los sentidos de la verdad (no como *Alétheia*, sino como *ab-solus* o *veritas fides*) y que se construye con la intención que le concede la *metis* al “mundo”. Alteridad de la memoria y del sentido del *ser* en los laberintos del silencio.

Y en medio de esa construcción monumental que nos manifiesta la historia mental de los pueblos como efecto de la política, Dionisos espectral, abre la puerta para replantearnos que no es que la política sea la que ha fallado ante el siniestro relato de lo acontecido, sino la esperanza impuesta en ella como fórmula piadosa para todo el porvenir. El laberinto como signo y símbolo que guarda el mito minoico en la figura del Minotauro, también abre brechas para plasmar en su alarido, signos del lenguaje por descifrar: violencia

⁵⁶ Juan María Alponete dice en sus clases que “la ética como *constructor* de sentido desde entonces es, no sólo sentido mismo, sino *rendición de cuentas* de ese sentido como decisión en la intención de los actos”.

no descifrada, signos cifrados para convertir al *otro* en el enemigo, en la inasible existencia-misterio que tras la máscara, vive dando muestras de lo incomprensible. La legalidad como νομος, por tanto, es una expresión de la fuerza que impone, no la *ratio*, sino *el logos que todo lo gobierna*, como “el rayo”⁵⁷ del que nos habla Heráclito de Éfeso.



⁵⁷

Fr. B 64.

CAPÍTULO I

ALGUNOS FUNDAMENTOS PRERRACIONALES DE LA ÉTICA EN LOS UMBRALES DEL PENSAMIENTO GRIEGO

Δεινότερον ἀνθρώπων⁵⁸

La ética es destino, es logos. Logos como destino es *ethos*. Un logos que se antepone al silencio, silencio como ausencia del lenguaje⁵⁹, porque es expresión en sí, expresión silente o sonora como un eco de Hermes entre los hombres. El *ethos* del hombre es su daimon. Heráclito lo dice así: ἦθος ἀνθρώπων δαίμων⁶⁰ porque *para el hombre, el carácter es destino*⁶¹. (Kirk traduce *ethos* en Heráclito como “carácter” y deja al δαίμων por *demon*, en cambio Eggers Lan coincide en dejar *ethos* por carácter y sólo varía el *demon* de Kirk por “demonio”⁶². A esto añádase la propuesta muy interesante que hace Jean Bollack et Heinz Wismann de interpretar al δαίμων

⁵⁸ Encontramos esta palabra formidable en Sófocles, *Antígona* 332. Donde “deinóteron” significa “temido, respetado, reverenciado, venerado, tremendo, espantoso, formidable, terrible (digno de temerse, que inspira miedo o recelo), malo, funesto, indignante, indigno, peligroso, fuerte, violento, admirable, maravilloso, diestro, experto.” (*Vox Griego-Español* p. 129). Δεινῶ σημαίνει exaggerar, extremar... ¿hybris?

⁵⁹ Solo hablamos lo que dicta el habla (o el que habla, o lo que habla), somos medios, y cuando callamos, quien calla es el habla.

⁶⁰ Fr. 119.

⁶¹ Cf. Dr. Hülsz, Enrique. “Heráclito. El ethos del filósofo”, en comp. González, J. *El ethos del filósofo*. México, 2002, UNAM FFyL, p. 21.

⁶² Kirk, *Los filósofos presocráticos*. Gredos, 3ª reimp., Madrid, 1987. p. 307; Eggers, *Los filósofos presocráticos*. Tomo I, Gredos, 2ª reimp., Madrid, 1986. p. 393.

por “el dios”⁶³, dándole una connotación muy peculiar a este concepto capital para la ética. Pero el Dr. Enrique Hülsz lo traduce así: “Para el hombre, el carácter es destino”⁶⁴, traducción con la que comulgamos).

Por ende, “puede” ser coincidente el sendero que tiene el hombre en su carácter con el “sentido”⁶⁵ que sugiere la existencia del logos. Pero el carácter no es el logos: es, el carácter, un límite o frontera del mundo en el sujeto; es un alcance del alma ante el logos que en Platón contendrá dimensiones místicas. Dice Heráclito: “es propio del alma el logos que se aumenta a sí mismo”⁶⁶ (Fr. 115, que por cierto Eggers Lan lo considera “apócrifo” y traduce, en lugar de “logos”: “un fundamento”⁶⁷) aunque siempre la ψυχη es concepto límite para el entendimiento como el mismo Heráclito indica:

ψυχησ πειρατα ιων ουκ αν εξευροιο,
πασαν επιπορευομενοσ οδον
ουτω βαθυν λογον εχει⁶⁸

Un “alma” humana imperfecta será materia de interpretaciones doxográficas de alto alcance como las que nos transmite Orígenes: “El carácter humano no cuenta con pensamientos inteligentes, el divino sí”⁶⁹

⁶³ “Platón, la línea y la dialéctica”, *Thesis*, II, número 6, julio, 1980, pp. 19 y 20. En sus referencias a Heráclito, Cesáreo Morales utiliza la traducción propuesta por Bollack Jean y Wismann Heinz *Heraclite ou la separations*. Editions de Minuit, Paris, 1972.

⁶⁴ Cf. Hülsz, op. cit., *Heráclito. El ethos del filósofo*. p. 21.

⁶⁵ *Sentido* como instalación en el *tiempo*.

⁶⁶ La traducción es de Hülsz (ibídem.)

⁶⁷ Eggers, op. cit. p. 397

⁶⁸ B 45 “No encontrarás los límites del alma aún recorriendo todos los senderos, tan profundo es su fundamento”.

⁶⁹ Versión de Eggers (op. cit. p. 389) Fr. B 78:

refiriéndonos, una vez más a Heráclito. Alma que adquirirá de sus *orígenes órficos* al mundo cristiano, movilidad, sobre todo, al pensarla en torno a la idea escatológica de la muerte y de la inmortalidad⁷⁰. Idea ésta que empatará a la de la ética como *sensus* y como preludio de cierta dirección del hombre en el universo⁷¹, materia para las afirmaciones más acabadas del pensamiento cristiano como el de Epicteto⁷², aspecto que ya aparece en “la vida misma” de las figuras en el mito griego y romano⁷³. De esta manera, comenzó a formularse una idea de la vida humana para el Occidente limítrofe, entre las lecturas del mito -como vidas paralelas entre dioses y hombres- y los abismos del contenido de los dioses del que nos da cuenta Lucrecio⁷⁴ o Platón más atrás en el *Fedón*. Juan María Alponete, en uno de sus más bellos libros, al rememorar literaria y filosóficamente, por ejemplo a Eros, ante la simplicidad en la que ha caído nuestra era de ver y confundirlo con una simplicidad *cupidence*, afirma:

*El Eros griego, es un inmenso abismo;
no un niño con rizos cayendo sobre su frente.*⁷⁵

εθος γαρ ανθρωπειον μεν ουκ εχει γνωμασ, θειον δε εχει Cf. Con fr. 102 “Para Dios todas las cosas son buenas, hermosas y justas, pero los hombres han supuesto que unas son justas y otras injustas”.

⁷⁰ Como lo hace notar Rohde, Edwin. *Psique. la idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*. FCE, México, 2006.

⁷¹ Cf. con el magistral libro de Vladimir Jankélévitch. *La muerte*. Pre-Textos, Valencia, 2002. Particularmente, la tercera parte.

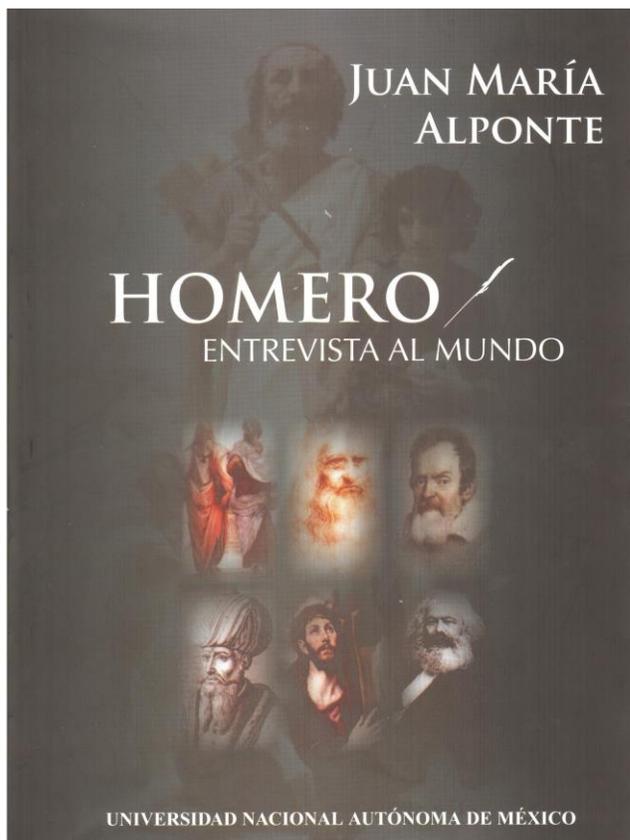
⁷² Véase el final del Capítulo I de la Segunda Parte de esta tesis.

⁷³ Como lo señala Hesíodo. Véase también, al respecto, de García Gual, Carlos, *La antigüedad novelada*. Anagrama, Barcelona, 1995, y de Jean Pierre Vernant *El universo, los dioses, los hombres*. Anagrama, Barcelona, 3ª edic., 2003.

⁷⁴ Lucrecio. *De rerum natura*. UNAM. 1984. Libro V, 1161-1182.

⁷⁵ P. 125 del original de su libro *Homero entrevista al mundo*. Editado por la Universidad Nacional Autónoma de México, 2009, y que del cual tuve el privilegio, a solicitud del autor, de contribuir con el “Prólogo”.

Carácter como contenido y como oscuridad que cambia constantemente, pues ese abismo (que es en parte el carácter y a la vez un halo que cubre dimensiones de la memoria inalcanzable) está impregnado o poseído por



divinidades que son, por ser divinas, indomables; el *carácter* no está hecho necesariamente por el *vouç*, sino como efecto de ecos que escapan incluso al *logos*. “Carácter es destino”, despacha de un modo parecido por implicación, todo el conjunto de creencias relativas a la suerte innata y a la tentación divina. Y finalmente, Heráclito tuvo la temeridad de atacar lo que hasta el día de hoy constituye un rasgo de la religión popular griega, el

culto de las imágenes, que era, según él, como hablar a la casa de un hombre, en lugar de hablar a su dueño. Si Heráclito hubiera sido ateniense, es casi seguro que habría sido condenado por blasfemia, como dice Wilamowitz⁷⁶.

Así pues, la ética no es una ciencia, ni una disciplina, ni un método, modelo o camino: como expresión, desde “el inicio” se cimentó en la *polivectorialidad* tanto en la reflexión que nos lega la literatura, como en los hechos que reflejan éstos. Es como fundamento, una forma *congruente* de

⁷⁶ Dodds, E.R. *Los griegos y lo irracional*. Op. cit. pp.173-174.

aproximarnos a la realidad, de ser *realidad*. La *realidad* es la recreación del mundo, y mundo es la representación de la realidad, y además, después de ser un reflejo del mito, la realidad se volvió humana, porque es efecto de la cultura. (No hay realidad sin cultura.) Y sin embargo, realidad y verdad no son lo mismo, nunca han sido lo mismo. La realidad es lo que hay como un asunto (un logos) público que refleja al *ser* parmenídeo bajo la óptica de ser el único camino de abordar ese “ser ahí”. Decía este filósofo de Elea que, es lo que *es*. Por ello desde siempre, la realidad, en principio, es un problema⁷⁷, es un proceso acabado en sí mismo en el presente, y se presenta a la conciencia, como *eso* inacabado: terminado e inconcluso.

La realidad es siempre un conjunto de realidades, pues es múltiple, disímbola, plural, cambiante y hasta escurridiza, y aunque al ser *una* para todos, no todos la vivimos de la misma manera pues se presenta según las velocidades de cada singularidad; se hace con el lenguaje, se construye con el discurso, es percepción y a la vez, al ser una situación particular, también es contenido de la “palabra” pues, la realidad no es *una idea* del mundo, sino *una situación* del mundo y en el mundo. Desde una dimensión ética, la realidad es

⁷⁷ Decía Aristóteles que un “problema” es consecuencia de algún razonamiento lógico. En su *Organón* se dice que no existe ningún “problema” sin definición del mismo; sin dialéctica, sin categorías y sin conceptos “el problema” es sólo quimera. De hecho, un problema es definitorio, determina *una situación*, es en esencia, un símbolo en un contexto determinado. Humanamente el problema es un asunto mental, del pensamiento, en griego se dice, de la *διανοια*. Los animales no tienen problemas, acaso dificultades. De hecho la palabra griega *προβλημα* significa promontorio, abrigo, defensa, reparo, escudo, barrera, cuestión propuesta, sujeto *responsable*. Sólo hay problemas donde hay conciencia. Un niño no tiene problemas, por ello, los problemas y el conflicto son antecámaras de la política. La conciencia misma es problemática, es complejidad, diversidad y por tanto, alteridad continua ante el caos del mundo: el gozne entre la realidad y la conciencia del hombre, es el *logos*.

una construcción (y un proceso) del *otro*, por el *otro* y para el *otro*; es una constitución social, económica, comunal, política.

Por ello, tal vez valga saber que la realidad primero y más allá de ser “vida vivida”, es *el conocimiento* que tenemos de ella misma. Realidad como reconocimiento del estar *ahí*, aquí. Conocimiento como reconocimiento y como posibilidad de reconciliación con ese “otro”, y con *uno* mismo como parte de las enseñanzas de la mayéutica que sin duda Sócrates atrajo de la vida de los sofistas.

Pero en la colectividad el “ser” se quiebra: ese *estar* es también una invención, es un eco mediático que se impone, impuesto, falaz y con sentido, con intención para alguien, para algunos, para muchos. Es lenguaje cifrado que encierra violencia, y violencia que se funda en el discurso: es a la vez, guerra, es sobrevivencia (pobreza e ignominia cuando carece de contenido), en el fondo, el lenguaje siempre es *contradicción*.

Y sin embargo, la realidad como unidad puede ser construida con el diálogo, más allá de la lectura (no es sólo una lectura) y del convencimiento o del engaño, aunque “muchos son los que actuando de la manera más despreciable hacen gala de los más bellos discursos”⁷⁸.

La realidad es un continuo combate entre los símbolos: encuentros, reuniones, tropiezos, choques y confluencias. Los símbolos son, en última instancia, reflexiones (casi ópticas por representar, y son a la vez intuiciones) de *lo real* que detenta el sujeto respecto al objeto dentro de un contexto cultural; los símbolos son materia prima *-el a priori-* del mundo. El mundo es el orden, es el *kosmos* griego pues, el movimiento del mundo, se refleja en la

⁷⁸ Demócrito. 68 B 53 a.

repetición y en la manifestación de los símbolos (remembranzas), en la recapitulación de, en la formulación y en la reformulación de esa reflexión en la reorientación de la retórica de los símbolos.

El mundo como reflejo de lo real es símbolos, congratulación de símbolos que posibilitan al movimiento del mundo como “eso” mental que divide a lo que es y no es historia; movimiento de los símbolos que formaliza el movimiento de la cultura que se personaliza y que, con ello, borra de la memoria del Estado a la ilación de la existencia singular.

Y es que la realidad tal vez no sea democrática, pero tiene que ser replanteada democráticamente, es decir, como res pública, por eso es imprescindible saber que para poder transformar la realidad, hay que transformar el conocimiento, y no confundirlo con una mercancía de simple valor de cambio. La realidad no es un descubrimiento de algún método, sino la integración de la vida a la escena: entrar a escena⁷⁹. “No hay método ni dialéctica, sólo tránsito, transmutación de la Tierra y la Luz al Agua y al Fuego”⁸⁰.

Y si la ética puede, como laberinto, “seguir” al logos o “vivir conforme a la voluntad del logos”⁸¹, hay que “entender sin condenar”⁸² que el logos es diversidad⁸³, *politicidad*, “metis”⁸⁴, estrategia para el fundamento de la acción.

⁷⁹ “Entrar a escena”. Véase el libro de Rosset, Clément. *El objeto singular*. Sexto Piso, Madrid, 2007.

⁸⁰ Zambrano, María. *Los bienaventurados*. “la respuesta de la filosofía”. Siruela, Madrid, 1990, p. 77.

⁸¹ Orígenes. *Contra Celso*. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2001, p. 41.

⁸² Cf. op. cit. Alponente.

⁸³ Cf. fr. 137 y 138 de Heráclito, por su puesto.

⁸⁴ Cf. con Detienne, M. *Las artimañas de la inteligencia*. Taurus, Madrid, 1988. “La conquista del poder”, pp. 57-97.

Ética como *ethos*, es esa base donde cohabita *el fundamento*⁸⁵ *sin fundamento*, donde habita lo inefable (animalidad⁸⁶), lo inenarrable⁸⁷ que se esconde tras la máscara y que hace del hombre, un enigma. Dice Sófocles:

“Muchas cosas asombrosas existen, y con todo,
nada más asombroso que el hombre...
poseyendo una habilidad superior a lo que se puede uno imaginar,
la destreza para ingeniar recursos,
la encamina unas veces al mal,
otras veces al bien...”⁸⁸

Una ética que nace arcaicamente en la forma de *polemos* del que da cuenta el mito, y que verifica el temple caínico como choque, contraste y “destino”, y que a la postre será “diálogo” como un efecto de lo que quiere ser *koinónico* que finalmente, tenderá a ser la construcción de la certeza en política. Por ello, desde el comienzo, la verdad es un asunto político, una construcción de la *polis*: la *αλητεια* o bien se dice como una forma de expresión de la autoridad epistémica o de Estado, o se manifiesta como poesía. Y ese es uno de los fundamentos del poder. La representación ética promueve al recuerdo como un significado de su eficacia como si ese fuera una

⁸⁵ Considerando esto, no como el *dissoii logoi*, sino como la polivalencia del sujeto y del mundo. De tal suerte que esto puede atraer como problema la idea que Platón tenía al respecto. Cf. por ejemplo *La República*. 352d y ss. “ya que lo que discutimos no es algo baladí, sino la norma con arreglo a la cual hemos de vivir...”

⁸⁶ Que no pertenece a la *physis*, o que al menos se opone a ella, así como al *pathos*. Cf. con González, J. *El ethos, destino del hombre*. Op. cit. p. 11: “de ahí que -como se suele reconocer- la idea más aproximada al significado del *ethos* sea la de ‘segunda naturaleza’”.

⁸⁷ Op. cit. Jankélévitch, *La muerte*. p. 211.

⁸⁸ *Antígona* 332-366. Edición de Biblioteca Clásica Gredos, 2ª reimp., Madrid, 1992.

manifestación de alguna sed de venganza que nos viene del pasado⁸⁹. Esa es la orientación creadora del sentido⁹⁰ del cual, en el fondo, también da cuentas Hobbes en su *Leviatán*⁹¹, por ello, la ética es siempre un ver atrás para manifestar al recuerdo como una expresión del olvido, para nombrarse o hacerse presente como un vínculo con el pasado, donde el pasado es carácter, destino: logos. De esto da cuentas Homero con los tributos que se le ofrecieron a Héctor en nombre de sus antepasados.

Una idea de retorno *para liberar* permea todo esto, como lo hizo Dionisos con su madre Sémele para sacarla del Hades; por ello, en sus cultos ese Dionisos infernal “dirige las danzas de los iniciados, danzas de los muertos en medio de las praderas subterráneas de los infiernos. Pero su papel en los ritos de Eleusis, da a entender este pasaje a las profundidades de la tierra como una fase de germinación y una prenda de fertilidad. ‘Toda producción terrena tiene su fuente última en las profundidades infernales’”⁹².

Descenso dionisiaco, experiencia órfico-onírica, que antecede directamente a Cristo en esa idea de resurrección bajo una idea de embriaguez, de la música y de la danza. Resurrección como salvación. “Si él condujo a su madre (la tierra) de los infiernos al Olimpo, no está prohibido pensar que es a

⁸⁹ Rader, Olaf. *Tumba y Poder. El culto político a los muertos...* Siruela, Madrid, 2006, p. 46.

⁹⁰ *Ibíd.* p. 25.

⁹¹ Sobre todo, en la primera parte “Del Hombre”.

⁹² Chavalier, J. Gheerbrant, Alain. *Diccionario de los símbolos*. Herder, 3ª edic., Barcelona, 1991, p. 421. Cf. También con mi artículo “Algunas consideraciones sobre el infierno”. En la *Revista de Estudios Políticos* número 33, FCPyS-UNAM, México, 2003.

todos los hijos de la tierra a quienes él quiso abrir el acceso a la inmortalidad⁹³.

La ética pues, es siempre un retorno (al laberinto) en conciencia de que el tiempo (nuestro tiempo) se acaba, un medio de la cultura como un manejo simbólico de los ritos donde el dolor, la esperanza, los gritos y gemidos, se confunden con palabras atroces que acarician un orden amatorio y mortuorio a la vez. Mensajes fúnebres donde en esa idea de regresión imperan “las formas caóticas y primordiales de la vida”⁹⁴. Por instantes jeroglíficos indescifrables permean la causa del olvido (como idea del retorno) como lo describe Ulises, según Homero, en el Canto X de la *Odisea*. La tumba y la experiencia sexual son lugares, situaciones de la memoria y generadores del *sensus* de toda finitud, o de inmortalidad. Por ello, la génesis de la política como fenómeno, ha de encontrarse en las reflexiones órfico-pitagóricas⁹⁵.

Este tema (el del olvido y el legado en la ética) provoca pensarlo como uno del reconocimiento y por ende, del “perdón” en esta civilización del *pólemos* que todo lo gobierna: porque “perdonar es olvidar”, y sólo se perdona lo imperdonable⁹⁶ y olvidar-perdonar, no significa nulificar el recuerdo, sino instalarlo en el mismo nivel de los demás recuerdos; quizá por ello, por el legado que nos propicia la memoria, devenga el origen de la legitimación de los sucesores que aspiran al poder como un sentido ético que encuentra en el honrar, una aspiración al trono. Dice Freud: “ya sabemos que los muertos son

⁹³ Ibídem.

⁹⁴ Ibídem.

⁹⁵ Véase, de Bernabé, Alberto. *Textos órficos*. (particularmente capítulos 6 y 7) Op., cit.

⁹⁶ Cf. Derrida, J. *¡Palabra!* Trotta, Madrid, 2001. “Sobre la mentira en política”.

señores poderosos”⁹⁷. La idea es que hay una dinámica entre muerte-vida-nacimiento-renacimiento que constituye un soporte de la existencia. No olvidemos que Dionisos también se representa como una planta, como una alegoría de toda la historia de la evolución.

El poder pueda ser, acaso, esa capacidad para hacer “olvidar” como un principio del pensamiento como acción. *Potens ethicae aeternus est*, aunque no tenga sentido en sí mismo⁹⁸. Por ello, el poder es *metis*, artimaña, es un juego, como en el filme de Igmarr Bergman, *El Séptimo Sello* (1957), donde la apuesta es la unidad basada en el drama como nos la presenta el cristianismo en la crucifixión⁹⁹.

Ética como poder, es ética como imagen y representación ante el mundo; como presencia, como *pathos de la palabra*; la ética es voluntad, voluntad de poder, aunque en su ontología, carezca de sentido como bien lo apunta la poesía de Teógnis¹⁰⁰: “De todas las cosas, no nacer para los hombres, la óptima, y nunca columbrar del raudo sol los rayos. O, habiendo nacido, cuanto antes probar las puertas del Hades y reposar tendido con mucha tierra encima”. Imagen borrosa, fugaz, sonora pues “la imagen es siempre palabra, directamente palabra... La palabra será la palabra de la imagen, será siempre imagen, siempre la imagen es la palabra. El todo se llamará logos”¹⁰¹ que se antepone al silencio de la palabra y al silencio que envuelve a la

⁹⁷ *Tótem y tabú*. Alianza, Madrid, 1983.

⁹⁸ Recordando aquello que reiteradamente leemos en el *Eclesiastés* de “vanidad de vanidades, todo es vanidad”.

⁹⁹ Andreu, Agustín. *El logos alejandrino*. Siruela, Madrid, 2009. Lección I.

¹⁰⁰ Cf. con Nuño, Rubén. *Antología de la lírica griega*. Nuestros Clásicos UNAM. México, 1988. p. 75. & 12.

¹⁰¹ Op. cit. *El logos alejandrino*. pp. 23 y 24.

violencia. “Somos dioses los hombres, mortales y perdidos, dormidos, inconscientes, pero dioses. Mas de alguna manera lo divino será mortal y lo humano inmortal. El logos es una dimensión constitutiva del hombre y así es divino el hombre”¹⁰²: ese es el esfuerzo de Dionisos en la idea de retorno, hacernos dioses. Eso divino es la *tentatio saeculi* de San Agustín¹⁰³, es la generadora de la soberbia que pierde de vista la dimensión de lo humano ante lo cósmico. Hay que confrontarnos para asumir que la vida es una prueba en esa concepción precristiana que nos remite al “laberinto” que se sugiere en



Kerényi, cohabita entre la danza, la música y el mito.¹⁰⁴

Un laberinto es la ética interiorizada de oscuras profundidades que siempre tocan el misterio, el enigma o el eco del silencio de ese *daimon* griego, pregriego que devalúa a la *αληθεια* y que sólo muestra una violencia sin *Δικη*. Este desencanto de las estructuras

formales fue el límite de lo cognoscente en la razón moral tardía, sobre todo de Aristóteles a Plotino, porque lo que habita en el laberinto desde tiempos remotos, es el Minotauro. Un Minotauro que envuelve el logos y que sólo Teseo fue capaz de contener con el auxilio de Ariadna.

¹⁰² Ibídem. p. 30.

¹⁰³ *Confesiones*. Libro X, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2002.

¹⁰⁴ Cf. con Kerényi, Karl. *En el laberinto*. Siruela, Madrid, 2006. Introducción, p. 31.

Minotauro, acorralado por lo que más tarde se llamará *ethos*, *ratio*, máscara. Animalidad del movimiento del instinto que refleja la estatura de lo divino como aspecto del enigma que provoca a los hombres. Por ello mismo, desde “el principio”, el *ánthropos* se presenta como un *ser* fragmentado, matizado por su propio pudor, por su propia vergüenza, castración, separación o culpa.

Lo que oculta la *polis* es al Minotauro que se expresa en “la palabra”, palabra política que en el *nombre* envuelve a Dionisos, es decir, a lo que está perdido, a lo no descifrado, al drama, al misterio, al referente y al dolor que ve en el retorno su *ser ahí*. Dionisos baila ebrio en el lenguaje del poder y se vuelve depravación¹⁰⁵, obscenidad, intención en las contraseñas, *pathos* (tenacidad y fanatismo), eco del silencio, se transforma en un *atrás del habla*. En una metáfora fálica que busca su sitio. “Toda la antigüedad ha festejado a Dionisos como “el dispensador del vino”. Pero también se le conocía como “el frenético” cuya presencia enloquece a los humanos y los lleva a cometer actos salvajes, incluso sanguinarios. Era el aliado y compañero de los espíritus de los muertos. Los ritos de iniciación más esotéricos lo consideraban su maestro... Dionisos era el dios de la embriaguez divina y del amor más encendido...”¹⁰⁶

Por lo mismo, el lenguaje es violencia (ese *κρατος* hesíodico) que requiere de lo político como periferia de ella misma; es deseo, es un

¹⁰⁵ Cf., particularmente con Girard, René *La ruta antigua de los hombres perversos*, Barcelona, 2002. parte 3.

¹⁰⁶ Waler F. Otto. *Dioniso*. Siruela, Madrid, 2006. p. 43. Véase también de Eurípides *Los cretenses*. Gredos, 1988.

extrañamiento simbólico que se inclina por lo intraducible en “la escena”¹⁰⁷ y se convierte en artificio como una figura que acompaña al mundo. Esta



representación del “vacío” es parte de lo que cantan los *upanisads*: “Mi habla en la mente está aposentada, mi mente en el habla está aposentada... Intento cogerlo con la mente, pero no puedo cogerlo

con la mente...”¹⁰⁸. En el taoísmo se dice así: “Lo que no tiene nombre es el principio de todos los seres... el profundo misterio, es la llave de las transformaciones de los seres”¹⁰⁹.

Este laberinto para lo indecible, o con palabras de Blanchot¹¹⁰, para “lo inconfesable”, remite a reflexionar a la ética con base al *πολεμος* heraclíteo donde *la armonía es esa discordia* que genera concordia, es decir, política.

¹⁰⁷ Cf. op. cit. Rosset, Clément. *El Objeto singular*.

¹⁰⁸ *La sabiduría del bosque*. Op. Cit. pp. 165 y 168.

¹⁰⁹ Lao Zi *Tao te king*. Alfaguara, Madrid, 1986. p. 91. Véase además, el interesante artículo de Marja Ludwika Jarocka. “La comunicación entre la India y Occidente antes y después de Alejandro” en *el concepto de la divinidad en el hinduismo*. UNAM, México, 2003.

¹¹⁰ Blanchot, Maurice. *La comunidad inconfesable*. Vuelta, México, 1992.

CAPÍTULO II

ÉTICA, LOGOS

Había, según dicen, un Eón perfecto, supraexistente,
que vivía en alturas invisibles e innominables.
Llámanle Pre-Principio, Pre-Padre y Abismo,
y es para ellos inabarcable en su manera de ser e invisible,
sempiterno e ingénito.
Vivió infinitos siglos en magna paz y soledad.
Con él vivía también Pensamiento,
a quien denominan así mismo Gracia y Silencio...

Ireneo de Lyon.
Contra las herejías I, 1.

Uno de los conceptos de mayor trascendencia e importancia en Occidente es el de “logos”, aunque este concepto y noción no sea exclusivo de la producción cognitiva occidental. Ya en varias partes de los *upanisads*¹¹¹ encontramos similitudes y semejanzas sobre este respecto que hacen pensar que lo que entendieron los griegos, bien pudo haber sido una importación de Oriente¹¹².

¹¹¹ La edición -que hay muchísimas- a la que me refiero de las traducciones que existen es la de Félix G. Ilárraz y de Óscar Pujol. *La sabiduría del bosque (Antología de los principales upanisáds)*. Op. Cit.

¹¹² Como lo supone con argumentos sólidos, por ejemplo, Burkert, Walter. Cf. *De Homero a los magos. (La tradición oriental en la cultura griega.)* (Op., cit.) Logos Heraclíteo que resuena como un eco de lo que es eso conocimiento *brahamánico* en los *upanisáds*. “El conocimiento ejecuta el sacrificio y también las acciones. Todos los dioses adoran el conocimiento como un *bráhmán*, como lo más grande. Si uno sabe que bráhmán es conocimiento y de esto no se desvía, dejando en el cuerpo todos los males, alcanza todos sus deseos” (p. 153).

Esta *noción* que se conceptualizará en el griego arcaico como λογος, la encontramos dibujada en la lírica que, por ejemplo Alcman funde en su poesía como la que encontramos en el fr. 87 que dice: "... esto como el pueblo todo...", y particularmente el fr. 92 que dice: "la experiencia es el camino del saber")¹¹³, pero quien la eleva a sus mejores alturas es *Heráclito de Éfeso*, complejizando la palabra en medio de una tradición denominada "presocrática". Entre el *απειρον* de Anaximandro y el *ov* de Parménides, se conjugará una aproximación al logos heraclíteo que cambiará de dimensiones en Platón y otra vez, muchas veces más, a partir de Aristóteles, sobre todo con su relación con lo *Uno*¹¹⁴.

La fusión de culturas que culminó con el sincretismo griego en la agonía helenística, sin embargo, es extremadamente compleja por la polivectorialidad que implica pensar en los nacimientos del mundo medieval (y con él, el del imperio del cristianismo), con diversas lenguas en distintos instantes de las creencias de los diferentes pueblos que compusieron estos nacimientos de Occidente, nunca exentos de la importancia de los oráculos que incluso en Roma tuvieron una relevancia capital¹¹⁵.

¹¹³ Cf. con *Lírica griega arcaica (poemas corales y monódicos, 700-300 a.C.)*. Gredos, Biblioteca Clásica Griega No. 31, Madrid, 1986 p. 56.

¹¹⁴ Aristóteles dice, por ejemplo en *De coelo* I, 1, 268 a. "Uno es algo, en dos se contiene ya lo otro, pero en tres está inmediatamente el todo". Obviamente, la riqueza que representa la tradición postaristotélica es innegable, sobre todo con Ptolomeo, pero las aristas de la metafísica medieval siempre tendrán legado del universo preplatónico. Cf. por ejemplo, el trabajo de Cherniss Harold. *La crítica aristotélica a la filosofía presocrática*. UNAM, México, 1991.

¹¹⁵ Véanse, por ejemplo, cuatro de las obras maestras de Robert Graves: *Yo Claudio*. Alianza Editorial 691, México, 1988; *Claudio el dios*. Alianza Editorial 692, México, 1986; *La comida de los centauros*. Alianza Tres, Madrid, 1994, pp. 95 y ss., y una exquisita novela del mismo autor llamada *El conde Belisario*. Edhasa, Barcelona, 2008.

La reconfiguración del *logos* en este contexto posclásico griego que vino de la enorme herencia arcaica, hizo recomponer ciertas nociones fundamentales y fundacionales en la patrística, en el estoicismo, en el epicureísmo, pero sobre todo, entre los gnósticos¹¹⁶ que parece, recogen elementos centrales de los órficos¹¹⁷ como una lectura central a propósito de la finitud de la existencia y del mundo entre *el ser y el no ser*¹¹⁸, y que son, finalmente, expresiones de lo que magistralmente llama Walter Burkert “la experiencia extraordinaria”¹¹⁹.

Muy al “inicio”, sobre todo con Lucrecio (95-51 a.C.) y tiempo después, con las escuelas que representará Marco Aurelio (121-180), las corrientes filosófico-teológicas representarán ser ecos de la mitología antigua al ser ellas mismas, las grandes antecedentes para las vertientes que tomarán cauce con Plotino y Epicteto en el centro de esa profusión que influirá de manera definitiva en Clemente de Alejandría (150-215), en Luciano de Samósata (125-192), y en toda la tradición de la escolástica medieval que llevará puntos cúspides, por ejemplo, en Jerónimo, con su *Vulgata Latina*,

¹¹⁶ Véase el extraordinario libro de Hans Jonas, *Los gnósticos, el mensaje del Dios extraño y los comienzos del cristianismo*. Siruela, Madrid, 2003. También *Los gnósticos*. Tomos I y II, números 59 y 60, ambos en la Biblioteca Clásica Gredos, 1990,1991, respectivamente.

¹¹⁷ Cf. Bernabé, Alberto. *Textos órficos*. Op. cit. Véase también Guthrie, W.K.C. *Orfeo y la religión griega*. Op. cit., y de Ordóñez Burgos, Jorge. *La poesía órfica y la sabiduría antigua*. Op. cit.

¹¹⁸ Alberto Bernabé *textos órficos*, op., cit., sugiere toda una lectura sobre las variables que existen entre ese mundo órfico y el poema de Parménides de Elea. Cf. “La poesía órfica y el poema de Parménides”, y va más lejos con los “órficos y pitagóricos” declarando que Pitágoras emula lo órfico. Sin embargo el Dr. Bernabé también dice que hay un sentido aún poco explorado entre ese mundo órfico y visiones hititas con las que actualmente trabaja.

¹¹⁹ Ese maravilloso libro de Walter, Burkert. *Cultos místicos antiguos*. “IV La experiencia extraordinaria”. Trotta, Madrid, 2005.

entre Apolodoro y San Agustín¹²⁰. De hecho, parece ser que el *Nuevo Testamento* (particularmente el *Evangelio de Juan*) es uno de los vínculos más trascendentes que hay entre las añejas cosmogonías (del logos) y el sentido (que desde Platón) logrará adquirir ese Logos-maestro que finalmente caerá en ser “el camino” en la conformación de la Iglesia cristiana y ortodoxa griega. La fuerza del temperamento del mundo hebreo (con el *Torah* y el *Thalmud* que unen a la vez al *Antiguo Testamento* con las reflexiones de Pablo¹²¹) con el pensamiento árabe frente a la tradición irania, persa, babilónica y mesopotámica, unió visiones de eso “uno” hacia la construcción de una idea de dios que recogerá no sólo Occidente sino hasta el Islam (*sunita* y *chiita*), idea que directamente vendría de aquellos rastros y huellas que sintetizan lo griego entre το ον και λογος πολομον αδικαι junto con los indostánicos transmitidos por los *upanisads* y el *Rig Veda*¹²², aunque todo esto, en efecto, no logre superar las serias y determinantes distancias que existen entre una y otra vertiente al respecto, porque ciertamente “Europa no hereda de Grecia sus dioses ya desacreditados y consumidos por la filosofía griega. Su Dios le

¹²⁰ Obviamente, a esta lista le podemos añadir con facilidad innumerables autores y corrientes que representan de manera fáctica a los naasenos, a los valentinianos, a la escuela de Justino, Ptolomeo o Teódoto...

¹²¹ Cf. con el texto del mismo Hans Jonas. *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem*. Gotinga, 1930. pp. 38-63.

¹²² Cita Escotado, A. en *De physis a polis*. Anagrama, Barcelona, 1995. p. 21 al Rig Veda:

“Ni la muerte ni la no-muerte eran entonces,
ningún signo distinguía la noche del día.
lo Uno respiraba sin aliento, movido por sí mismo
nada aparte de ello existía afuera...”

Texto, que tiene una relación muy íntima y directa con la tradición gnóstica aunque habrá en todo caso, tener siempre en cuenta a Jenófanes para poder contextualizar esta cita con los caminos griegos de ese instante de la cultura helena.

viene de un pueblo semita; es, de todos los dioses, el Dios creador por excelencia. El que ha sacado al mundo de la nada”¹²³.

Los límites gnoseológicos, en todo caso, entre los entendimientos posibles que del *logos* se tienen, han de verse entramados por las fronteras no de la *physis*, sino de la *polis*, es decir, de las nociones y de los fenómenos que encierran las génesis y efectos del orfismo con la pléyade de cosmovisiones que formularían lo que será “el alma” en la patrística, puesto que el *logos*-como-polemos, al menos desde Heráclito, produce todo (producción del *verbo*, como lo *uno*, guerra, único, común, sabio, fuego eternamente vivo, que esparce al azar, que es como un niño jugando, producción que ningún dios ni hombre lo ha hecho, que “era”, “es” y “será”¹²⁴). Una lógica o un *logos* que marcará ser “*autoritas*”¹²⁵ bajo el manto de lo que dicta ese texto de *Juan*:
Εν αρχη ην ο λογος, και ο λογος ην προς τον θεον, και θεος ην ο λογος
¹²⁶, enunciado cobijado en el *ser* parmenídeo, en un mundo donde todo esto aparece en lo incognoscible, lo invisible¹²⁷, lo inefable como unidad y como

¹²³ Véase: Zambrano, María. *La agonía de Europa*. “La violencia europea”. Trotta, Madrid, 1998, p. 47. Obviamente en contraposición a las diferentes cosmogonías griegas como las de Hesíodo, de Alcman, de Ferecides, de Epiménides o de Museo. Cf., por ejemplo con el extraordinario trabajo de Roxana B. Martínez Nieto: *La aurora del pensamiento griego*. Trotta, Madrid, 2000.

¹²⁴ B1, 30, 32, 41, 50, 52, 64, 72, 89, 90, 108, 113, 114 y 124.

¹²⁵ De hecho, Colli (Giorgio) dice -pensando en Platón- que: “Detrás del *logos* no hay nada, él es el único dios y su reino no es la apariencia, sino lo absoluto. Lo racional es real, con todo lo que esto implica...” Véase *Filosofía de la expresión*. Siruela, Madrid, 2004, p. 249.

¹²⁶ *Juan*, I, 1. Utilizo la estupenda versión de Francisco Lacueva que maneja el texto griego de Nestlé, en el *Nuevo Testamento Interlineal griego-español*, Clie, Barcelona, 1990.

¹²⁷ Distorsionado luego al desaparecer el sentido místico que no sólo le dio Parménides a ese Logos-Uno, sino incluso, olvidado o al menos ignorando la enorme riqueza mística de

un enigma (desde la antigüedad), donde prevalece “el silencio” en este *instante escabroso* y como lo sugiere Jankélévitch¹²⁸ pero que sin duda, dicho silencio y abismo, convoca a pensar en el *ser* de la “*violentia*” como una resonancia de Dionisos en la máscara del mundo; violencia innombrable como inefable, inexplicable, indecible y “real”.

Idea dionisiaca que más tarde se presentará como experiencia diluida, muy diluida en el bautismo como esa forma de iniciación (para ingresar a este mundo de lo violento) a manera de rito que guarda su sentido siniestro en el secreto del bautismo mismo, como símbolo de la maravillosa sincronía y fusión que hubo entre el mundo grecorromano y el que dominaba lo que hoy es India¹²⁹, mundo “oscuro” que encierra las raíces de los cátaros, la francmasonería y otras sectas sobrevivientes autodenominadas como “secretas” o de “corrientes subterráneas”¹³⁰.

Y sin embargo, un *demiurgo* que “determina” lo ético como ese *sensus* que dicta lo *Uno*, se presenta en la ambigüedad del nacimiento de Occidente en los senderos de la agonía griega con la presencia de elementos que no son romanos en rigor, ni helenísticos. Sólo textos coptos y latinos de los gnósticos nos reflejan la grandeza que “se hundió” en los laberintos de *sapiencias* escondidas que mantienen hoy sus vestigios en las penumbras de lo esotérico

las palabras de *Diotima* según Platón en ese prodigioso diálogo conocido como *El Banquete* 208d-213a. (Platón, *Obras completas*, Aguilar, Madrid, 1969, pp. 588-590)

¹²⁸ Vladimir Jankélévitch, op. cit. *La muerte*. pp. 207- 213.

¹²⁹ Existe un portentoso libro que relata esto, de Gómez del Liaño. *El círculo de la sabiduría. Las mándalas del budismo tántrico*. Tomo II, Siruela, Madrid, 1998 (Op. cit.).

¹³⁰ Véase al respecto de Baignet, R. Leigh & Lincoln, *El enigma sagrado*. Segunda Parte “la sociedad secreta”. Edic. Martínez Roca, Barcelona, 2000.

y exotérico¹³¹. Dicho demiurgo se decanta ya en los *Evangelios Apócrifos*, particularmente en el de *Tomás*, donde se sugiere, por ejemplo, que hay, ante un mundo helenístico infuncional, un ejército gobernando el mundo tras la idea del *Belial*¹³² como leyendo la naturaleza del polemos que nos cuenta Heráclito.

Las pistas que nos concede Parménides de Elea sobre *un* camino como alternativa -entre al menos *otra*-, está íntimamente ligado al sentido que de logos nos ofrecerá Platón y que sin duda será este sentido el imperante en toda filosofía posplatónica en unión con los quehaceres políticos que delinearon ese poder y el de la Iglesia (y de las iglesias -así en plural-, entre la romana, la bizantina, y mayormente, la islámica y la judía).

“El” camino, por tanto, comenzó a ser también el que le concedía κρατος al de αληθεια en la dimensión de asumir en la “verdad”, esa *veritas fides* como reflejo de la sujeción entre el sujeto (entendido hoy así) con el *topos hiperuranium*, legado pitagórico en la noción del poder y en la influencia de la pluma de Platón. Camino este que delineaba la estrecha relación que hasta hoy se mantiene entre *ser* y *logos*¹³³ en tanto que formación

¹³¹ Compárese por ejemplo lo propuesto por Pitágoras y una lectura del libro de *Enoc* o de *Ezequiel*.

¹³² Véase, de Flores Corrales, Otilio. “Algunas consideraciones sobre el infierno”. Op. Cit.

¹³³ Cf. Heidegger, M. *El ser y el tiempo*. 1ª parte, II, &12 y 13; V & 29-34. FCE, México, 1988; también de Heidegger, M. *De camino al habla*. (Particularmente “la esencia del habla”.) Odós, Barcelona, 1987. Cf. igualmente de Jacques Derrida. *Políticas de la amistad (seguido del oído de Heidegger)*. Trotta, Valladolid, 1998, pp. 253-298 y 387-396. Obviamente, Parménides según Diels dice en B 3: “Lo mismo es pensar y ser”; Anaxágoras el νοϋσ es el απειρον... (B 12) que repetirá con los siglos Hegel en su *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (Juan Pablos, México, 1974) & 86: “El puro ser marca el inicio, porque tanto es pensamiento puro como a la vez el elemento inmediato y simple e indeterminado... Si el ser es enunciado como predicado de lo absoluto, se obtiene la primera definición de

de la presencia, de la epifanía, de la representación y/o como lo ha apuntado nuestro Maestro, el Dr. Cesáreo Morales¹³⁴: de lo epifenomeico. Fenomenología de la proyección en la expansión del *polemos* en el “nombrar” como idea finita de la incapacidad de comprender tanto en el sentido de Spinoza como en el de Heráclito.

La lectura sobre el devenir político que supuso este *Uno*, se refleja en el panteísmo spinoziano de la noción que se maneja entre “Estado” y Dios. Idea de *eso Uno* hecho pedazos en la disfuncionalidad del Estado como *Uno*, dada la singularidad de “cada quien” en la polis; idea-premisa que quiso congregarse lo irreconciliable, ofreciendo un fundamento-sin-fundamento (o un fundamento que se desvanece en su propio abismo) como un efecto de esa utopía de la igualdad ante la ley. Inaccesibilidad de *ver* en el Estado-Uno, diversidad, multiplicidad (que por supuesto veían los sofistas), de asumir en esa polimatía los *δισσοι λογοι* que estallan hacia todos los sentidos. Orígenes lo vio, pero dicha *diversidad* en la unidad, conllevó a la mística a seguir otros senderos. La resonancia “última” sobre este tópico tan interesante sólo se vio manifiesta en la literatura (¿política?) como la de Luciano y que quedó en los confines de la cultura sólo hasta Erasmo, resonancia que aún hoy permea la literatura filosófico política, como la de Sloterdijk: “El concepto de la humanidad esconde una litigante paradoja, que puede formularse así: nos

éste: lo absoluto es el ser. Esta es (en el pensamiento) la definición primordial, la más abstracta y la más pobre...” Cf. & 87 y 88. Pero esta nota va más lejos. Hay que indagar las fronteras de Hegel, sobre todo de su idea de realidad verdad y concepto, y para ello remito al texto estupendo de Clément Rosset. *Lo real, tratado de la idiotez*. Pre-Textos, Valencia, 2004.

¹³⁴ Director del Seminario de Filosofía Política del Posgrado de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México.

corresponde estar junto a aquellos a los que no pertenecemos”¹³⁵, nos movemos como hordas –dice este autor–, “en cuanto seres de horda, los hombres son, sobre todo y primariamente, los participantes en una esencia de horda, la cual en una visión en cierto modo platónica, es un grado más ‘real’ que los individuos que la integran. El ‘hombre’ no puede entrar en su horda como quien entra en un simpático club. La horda es más bien un club totalitario que genera sus propios miembros para ‘socializarlos’ según las reglas del club, las cuales dan significado al mundo”¹³⁶.

La dimensión de la interpretación de lo *Uno* como *logos* ya la ha criticado -aunque de manera suave- Popper, y con mayor ahínco Feyerabend¹³⁷. Este “fundamento-desfundado” en lo político tiene su sustancia teológica y política en la patrística que “ocultó” la grandeza de la gnosis para otro tiempo y en otra dirección, y que finalmente se concretó en el *Nuevo Testamento*¹³⁸ bajo la directriz filológica de Jerónimo en base a los contextos de los *Concilios* que la propia Iglesia realizaba para “hegemonizar” una diversidad que por instantes les ocasionó problemas mayores. En esa decadencia-nacimiento se contextualiza la frontera del *múltiple entendimiento*.

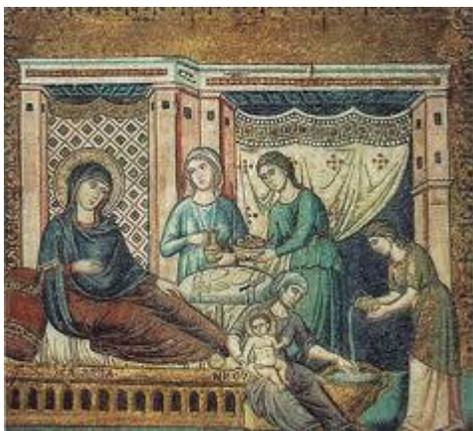
¹³⁵ Sloterdijk, Peter. *En el mismo barco*. Siruela, Madrid, 1994, p. 18.

¹³⁶ *Ibíd.* P. 26.

¹³⁷ Básicamente, Popper. *La sociedad abierta y sus enemigos*, así como *Sistema abierto, universo abierto* (Paidós y Técnos, respectivamente), y de Paul Feyerabend. *Contra el método*. Ariel, Barcelona, 1981.

¹³⁸ Cf. la “Introducción General” de *Los gnósticos*, Tomo I, a cargo de José Monserrat Torrents, Biblioteca Clásica Gredos No. 59, Madrid, 1990, pp. 50-67.

Debates para caracterizar al logos como lo inmóvil o lo múltiple, arrojaron enfocarlo como *lo perfecto, lo eterno, lo imperturbable*, lleno en la soledad del pensamiento, para que infundiera movimiento en el alma de quien le percibe¹³⁹, pues, según Protágoras -en la versión de Diógenes Laercio¹⁴⁰-, *el alma no es otra cosa que sensaciones*¹⁴¹. ¿Es por tanto el logos ese “motivo”



que excita al alma, y que por ende, eso que pueda ser (sin caer en el esencialismo) la esencia de la *caritas*, efecto del *ágape* consuetudinario con el que las huellas de la iglesia arcaica nació? Para Clemente de Alejandría¹⁴², sobre todo en su *pedagogo*, la pregunta no es menor y es un punto de partida. Clemente es uno de los centros para repensar al logos, al menos con la mínima cuestión griega empapada de los textos coptos y latinos que venían de Babilonia, en medio de las dilaciones que hay entre los gnósticos y Epicteto, atravesando ángulos básicos como los de Plotino y, desde luego, de Orígenes.

¹³⁹ Aunque si aceptamos que infunde o influye hacia *otro* dicho *inmóvil* y “absoluto”, ya no es “absoluto”.

¹⁴⁰ IX, 52.

¹⁴¹ Habría que sopesar esta sentencia, también a partir de Platón: “La experiencia del alma se llama pensamiento”. *Fedón*, 79 d.

¹⁴² Quien al parecer fue iniciado en Atenas en los misterios de Eleusis. Utilizamos para leer a Clemente de Alejandría la versión de Biblioteca Clásica Gredos No. 118. *El pedagogo*. Madrid, 1988. (Para este comentario cf. con la introducción, p. 8. También, Burkert, Walter. *Cultos místéricos antiguos*. Op., cit., p. 136, y de Detienne, M. *La muerte de Dionisos*. Taurus, Madrid, 1983). La *stromata* junto con *Discurso de exhortación a los griegos*, de Clemente, la manejamos desde, sobre todo, la edición de Simoneti, M. *La literatura cristiana antigua greca e latina*. Milán, 1969. Y también encontramos prodigiosos datos sobre la visión que tenía Clemente de los estoicos en *Los estoicos antiguos*. Biblioteca Clásica Gredos No. 230, Madrid, 1996.

La cuestión con la que emerge el “problema” del logos en Clemente, es la de Dios. *El logos de Dios* (para Clemente) designa “el discurso redactado, la razón humana, la razón increada, el Verbo divino, la Segunda Persona de la Trinidad, el Salvador, Cristo, Jesús”¹⁴³. *Designio y mandato* que involucra temáticas en el laberinto humano como “libertad” y “voluntad”. Y esto es, por tanto, una complejidad que requiere un “Logos-Pedagogo” para transmitir la enseñanza de este Logos-Dios a través de las Escrituras, a partir del neoplatonismo que inspiraba a aquel tiempo y a la fundación del imperio cristiano en la decadencia del romano. La obra *Pedagogo* tiene como función práctica la tarea intermedia y esencial entre la conversión y la vida perfecta¹⁴⁴, pues, de lo que se trata ahí, es la conversión y no el logos en su fundamento. Sin embargo, lo que conduce a la gnosis, ha de ser inspiración que deviene del *Maestro* como logos, iluminación que depende de ese logos a quien también llama Jesús¹⁴⁵, *inspiración* luego para Plotino y Orígenes que serán ecos de una sabiduría dionisiaca al sostener en su idea del “milagro”, “la resurrección” como ritos exotéricos de bagaje gnóstico y hermético. Dionisos eso simbolizaba en ese instante, eso representaba: “nacido en la muerte”¹⁴⁶ para ser resurrección. Dogmatismo a partir de los enigmas y las parábolas de las *Escrituras*, donde la enseñanza más elevada, “alimenta la contemplación o *teoría del gnóstico*”¹⁴⁷, lindando con la *patrología* de la época¹⁴⁸.

¹⁴³ *Ped. op.*, cit. *int.* p. 19.

¹⁴⁴ *Ibidem.*

¹⁴⁵ *Ped.* 1, 7, 53.

¹⁴⁶ Kerényi. *Dionisos, raíz de la vida.* Op., cit. p. 84.

¹⁴⁷ *Ibidem.*

¹⁴⁸ Dice en *Ped.* 1, 7, 53: “La religión es una pedagogía que comporta el aprendizaje del servicio de Dios, la educación para alcanzar el conocimiento de la verdad, y la buena

Este texto que más trata sobre “el pedagogo” que sobre el logos, proclama la centralidad de la *paideia* en la educación romana -posteriormente cristiana y *catholica*-, en su arista de asumirla como universal, en el intento, ahí mismo de cohesionar lo que desde ese tiempo comenzaba a ser Occidente. La lectura política emerge *del tránsito* que hubo de la existencia de los *emperators* a los *pontífices*¹⁴⁹.

La encarnación del logos es *el Maestro*, el logos es el pedagogo *por caridad y por amor* en Clemente de Alejandría, a quien debemos diferenciar de “Clemente el Romano” (contemporáneo de Claudio); encarnación de una idea pedagógica que dirimía las tareas de las escuelas como lo hizo *Ireneo*¹⁵⁰ quien llamó a ciertos gnósticos como la falsamente llamada gnosis¹⁵¹. Temática de choques, confrontaciones y fusiones de escuelas en las que tampoco Plotino estuvo ajeno¹⁵².

formación que conduce al cielo”. Cf. también 1, 12, 59; obviamente, asumiendo el sentido más íntimo de las enseñanzas del libro salomónico. *Sabiduría*. Véase *La Sagrada Escritura, Antiguo Testamento*. Tomo IV, “Los Salmos y los Libros Salomónicos” en la Biblioteca de Autores Cristianos, 293, Madrid, 1969. pp. 664-669.

¹⁴⁹ Véase el estupendo trabajo de Antonio Ramos Oliveira en dos tomos: *Los orígenes del cristianismo y de la Iglesia, y los papas y los emperadores*. Oasis, México, 1972 y 1973, respectivamente.

¹⁵⁰ De Ireneo de Lyon, tenemos al menos “Contra las herejías” (Biblioteca Clásica Gredos No. 59, Madrid, 1990). *Los Gnósticos*, Biblioteca Clásica Gredos, en Tomos I y II, números 59 y 60, 1990 y 1991, respectivamente.

¹⁵¹ Cf. op. cit. Jonas. *La religión gnóstica...* p. 66.

¹⁵² Cf. Plotino, *Enéada*. II, 9. Biblioteca de Autores Cristianos 57, Madrid, 1992. “Contra los gnósticos o contra aquellos que sostienen que el Creador del Mundo es Maligno y el Mundo es Malo”. También los interesantísimos relatos de la obra de Bracht Branham (Ed.) *Los cínicos*. Seix Barral, Barcelona, 2000, sobre todo los referidos a los aludidos en *Stromata*, de Clemente. Mucho en este renglón podemos escribir siguiendo las pistas que nos lega la Colección de la Biblioteca Clásica Gredos No. 59 y 60. *Los gnósticos*. Tomos I y II, op. cit. Enorme riqueza en el tiempo y espacio, donde el encuentro de escuelas se transformó en el espíritu de la época.

En Clemente, el logos es el reflejo, por un lado, de las *Escrituras* y por otro, del sentido que tenía hasta entonces dicha noción en Platón, diferenciándola de la de Heráclito, proponiendo al logos darle un sentido inicialmente místico y de iniciación que sólo lo alcanzará hasta Orígenes¹⁵³ con su idea de la resurrección. Tiempo después las resonancias de éste las tendrán varios medievales, de los cuales el maestro Eckhard es uno de los puntos más altos¹⁵⁴.

De esta manera, este sentido clementino de logos tiene una estrechísima relación con las palabras sustantivas del *Evangelio*, por ejemplo, del de *Juan*, donde dicho elemento (el logos) se revela en las palabras de *Juan el Bautista* bajo el enigma del bautismo¹⁵⁵. Clemente dice al respecto: “El logos tiene con el bautismo la misma afinidad que la leche con el agua. La leche es el único líquido que posee esta propiedad: se mezcla con el agua para purificarnos, como también se recibe el bautismo para la remisión de los pecados. La leche también se mezcla con la miel, buscando un efecto purificador, al tiempo que resulta agradable. El logos, al mezclarse con el amor del hombre, sana las pasiones y purifica también los pecados. Aquello de que *su voz fluía más dulce que la miel*, creo que fue dicho por el Logos, que es miel”¹⁵⁶. Obviamente, esta relación de conjugación de elementos como las que tienen

¹⁵³ Op. cit. *Contra Celso*. Libro IV, No. 17. “El mito de Dionisos”, pp. 253-254.

¹⁵⁴ Cf. Gilson, Étienne. *La filosofía en la Edad Media (desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XV)*. Gredos, Madrid, 1989, pp. 642-647.

¹⁵⁵ *Juan* I, 23 y I, 33 particularmente.

¹⁵⁶ *Ped.* I: 50-51.

que ver con la leche en Pablo¹⁵⁷, la encontramos en la tradición órfica que podría incluso anteceder a Heráclito¹⁵⁸.

En todo caso, estas transformaciones que tuvo el logos en el “griego religioso”, de entenderlo como lo Uno, de Heráclito a Platón, se une la cosmovisión hebrea la “pensar” (y en todo caso “sentir”) este logos en el puro *αγαπη*, que podría significar no sólo amor y caridad, sino alimento del alma, el aspecto más íntimo del *Yah*¹⁵⁹ hebreo y árabe.

En Clemente, *amor* y *Dios* son efectos y motivos del presente del logos eterno encarnado en Cristo; logos como materia pedagógica de lo que dicta el mismo logos, es decir Dios, pensamiento puro, sentimiento puro, como amor puro¹⁶⁰ hacia los hombres traducido por Iglesia. Amor¹⁶¹, *αγαπη*¹⁶², que no

¹⁵⁷ I. *Cor.* 3, 2.

¹⁵⁸ Cf. op. cit. Walter Burkert. *Cultos místéricos*. pp. 122 y 124; también, Bernabé, Alberto. *Textos órficos...* “Sobre la conducta debida”.

¹⁵⁹ Cf. *Isaías* 12:2 y 26:4; *Éxodo* 15:2; *Salmos* 68:4.

¹⁶⁰ *Logos como amor* en el griego religioso, se separa del sentido griego que tenía el “amor” en la antigüedad como *filia*, *eros* y el que tuvo con la palabra *afrodités*. El muy interesante tránsito lo encontramos, tal vez, con la influencia que tuvo el texto de *Corintios* I, 13, 7 y 8, entre el amor cristiano, la caridad y el conocimiento. Conocimiento como comprensión.

¹⁶¹ Que tiene sentidos misteriosos (en lo que toca al ámbito del cristianismo, sobre todo arcaico). *Αγαπη*, *φιλια*, *αφροδιτηες*, son sólo resonancias del *yah* hebreo quizá más antiguo, del cual viene el *yi-had* y *Yah-vé*. El *Chí* o *Kí* en chino es otra pista que debemos inspeccionar en un posible análisis comparativo. Esta nota pudiese ser mucho más extensa al señalar que este significado polivalente de “amor”, le concede sentido al de la “fe”, tema tan controvertido y complejo como su mismo significado y profundidad. Cf. Royo Marín, Antonio. *La Fe de la Iglesia*. Biblioteca de Autores Cristianos No. 16, Madrid, 1979, sobre todo, Capítulo VI, 2, 3 y 4, “Oscuridad”, “Certeza absoluta” y “Libertad”, respectivamente.

¹⁶² *Ágape*: “En la iglesia primitiva eran aquellas reuniones de *fieles* que tenían lugar en casas particulares y que casi siempre incluían una comida, tras la cual seguía la celebración eucarística. Todo este acto litúrgico se iniciaba la noche del sábado y finalizaba la mañana del domingo. Sin embargo, debido a los desórdenes y abusos que empezaron a producirse en estas celebraciones, los *Concilios de Laodicea* (363) y *de Constantinopla* (696) prohibieron la celebración de festejos y banquetes en las iglesias. Actualmente, esta palabra

dejará de ser ni en la patrística, ni en nuestro tiempo, violencia, terror, sufrimiento y dolor: dolor eterno, como un aspecto tanto de la ascesis del místico como de la condición humana que se lee en Spinoza, Lucrecio o Schopenhauer, por ejemplo¹⁶³. Sin embargo, las pistas que encontramos en Pablo de Tarso, sobre todo en *Romanos* y *Corintios* respecto al sentido que del amor hay en la *Biblia*, son reveladoras¹⁶⁴. De hecho, las palabras de Clemente sobre el ágape, se traducen en problemáticas y contradicciones propias de la Iglesia cuando el ágape se vuelve logos como comida, “sobre esta caridad se cimentó toda ley y el Verbo”¹⁶⁵.

Las raíces de los padres como Ireneo, Hipólito, Orígenes, Epifanio, Tertuliano y Clemente o Teodoto, son en más de las veces, fuentes iraquíes, mesopotámicas, babilónicas que se centran en libros sagrados como las de los *Mandeos*, secta que por cierto aún sobrevive en el Éufrates. “Esta secta tan violentamente anticristiana como antijudía, incluye, sin embargo, entre sus profetas a Juan Bautista, figura que sustituye y se opone a Cristo. Este es el único ejemplo de existencia continuada de la religión gnóstica hasta nuestros días. El nombre de la secta deriva del arameo *manda*, ‘conocimiento’, de forma que *mandeos* significa literalmente gnósticos. Sus libros sagrados, escritos en dialecto arameo, están estrechamente relacionados con el

describe cualquier tipo de comida o banquete, ya sea entre cristianos o entre paganos. *Hechos* 2, 46; *Pedro* 2, 13; *Judas* 1, 12; quizá también en la Primera de *Corintos* 11, 21-22”. *La Sagrada Biblia*. Ed. Crédito Reymo, Colombia, 1983. p. 1218.

¹⁶³ Esto en íntimo paralelismo con la noción del *duhka* como proceso del conocimiento en tanto que sufrimiento.

¹⁶⁴ *Romanos*, I, 2. I *Corintios*, III.

¹⁶⁵ *Pedro*. II, 6. 1. Véase también 4. 3, 4.

*Talmud*¹⁶⁶, y forman el corpus más extenso -con la excepción, quizá, del siguiente grupo- de los escritos gnósticos originales en nuestro poder. Estos libros contienen tratados mitológicos y doctrinales, enseñanzas rituales y morales, una liturgia y colecciones de himnos y de salmos, de las cuales estos últimos contienen a su vez algunos poemas religiosos profundamente conmovedores”¹⁶⁷.



Todos estos textos, junto con los *evangelistas*, tienen una vinculación directa con el sentido de los *Apócrifos*, donde el tema del logos se desprende

¹⁶⁶ *Talmud* estrechamente relacionado a ciertas facetas del pensamiento griego presocrático, como al de Demócrito, por ejemplo, en sus enseñanzas sobre “la sensatez” y “la humildad”. Cf. *Talmud*. Enciclopedia Judaica Castellana, México, 1953. p. 33 y de Demócrito, fragmentos 199-202. Compárese también con aquello que dice *Isaías*, LVIII, 7 “Comparte tu pan con los hambrientos y lleva a los pobres errantes a tu casa” con el *Talmud*, op. cit. p. 38.

¹⁶⁷ Op. cit. Jonas. *La religión gnóstica*. p. 73.

del *logos cristiano* apegándose al gnóstico que se desengancha a su vez de los ritos órfico-dionisiacos. Esta conjetura, de alguna manera divorcia al sentido gnóstico del “Espíritu Santo” cristiano, y hace que dicho misterio esté inserto en lo innombrable, en lo inmutable, en lo indestructible como prepadre, preprincipio y abismo que sólo la *patrística* pudo relatar contribuyendo así en las bases teológicas de las *Escrituras*. Por ejemplo, en la *oratio-plegaria* del “*Pater Noster*” con el *benedictum nomen tuum* (...). encontramos una concordancia entre lo que dibuja Clemente como logos-pedagogo y lo que Platón refiere al topos-hiperuraniumm, concordancia que difiere de los ámbitos gnósticos al acercarse demasiado a ese *dios de dios* que en el cristianismo simplemente no existe. Pero esa distancia sólo se podrá evaluar de una manera más mesurada hasta Epicteto¹⁶⁸, como efecto de estas corrientes que tendrán sus alcances en Plotino y después, en las enormes diferencias que darán pauta a la *Iglesia Ortodoxa Griega*.

Un logos que más tarde será la clave del ofrecimiento de la salvación, pues esta redime, y es, por antonomasia, la idea del retorno de la muerte, y la idea de un más allá órfico. “El logos como Palabra. Pero también como Imagen. La Palabra más la Imagen da la presencia. Logos, pues, como Presencia humana. La teología del Logos es la teología de la expresión de Dios, de la expresión en Dios, de la expresión que es Dios. En el Verbo, Dios se dice y se siente en divina alteridad, una e inseparable... La imagen es

¹⁶⁸ Epicteto. *Disertaciones por Arriano*. Biblioteca Clásica Gredos No. 185, Madrid, 1993. Donde prácticamente todas sus partes, aunque éticas y filosóficas, no pierden jamás ilaciones con los estoicos y los gnósticos.

siempre palabra, directamente palabra... La Palabra será la Palabra de la Imagen... la Imagen es la Palabra.”¹⁶⁹

Un precioso texto gnóstico nos alumbra a ver esta diferencia de visiones que tuvo la gnosis premedieval con la patrística. Texto, por demás sin título y además anónimo que quizá lo haya “hecho” algún maestro de los Padres de la Iglesia pensando en el hombre, en lo *Uno* o sobre Dios (que aquí, *ipso facto*, se trata igualmente del logos), de manera mucho más amplia a la visión de esto que se nos ha impuesto de manera barata y que finalmente lleva consecuencias filosófico-políticas para todo “nuestro tiempo”:

“Y es el hombre quien se hizo según cada uno de los eones. Este es al que el Todo deseó conocer y es éste perfecto total y este es el Hombre-Dios que es así mismo un dios. Es un invisible, un incognoscible, un silencioso total, un incomprensible y un sereno. Es al que no es posible maldecir. Sólo es posible bendecirle diciendo: ‘Te bendigo, oh, Padre de todos los padres de luz. Te bendigo, oh, Infinito de luz, que superas todo lo que es infinito. Te bendigo, oh, Incomprensible de luz, que estás sobre todo lo que es incomprensible. Te bendigo, oh, Indecible de luz, que eres anterior a todo lo que es indecible. Te bendigo, oh, Imperecedero de luz, que superas a todo lo que es imperecedero. Bendígotte, oh, Fuente de luz, de donde es toda luz. Te bendigo, oh, Impensable de luz...Te bendigo, oh, Inengendrado de luz. Te bendigo, oh, Autocreado de luz. Te bendigo, oh, Prepadre de luz, que superas a todos los prepadres. Te bendigo, oh, Invisible de luz, que eres anterior a todo lo que es invisible. Te bendigo, oh, Pensamiento de luz, que estás por encima de los pensamientos todos. Te bendigo, oh, Dios de Luz, que eres anterior a

¹⁶⁹ Andreu, Agustín. *El logos alejandrino*, Op., Cit., páginas: 23 y 24.

todos los dioses. Te bendigo, oh, Conocimiento, que eres luz para todos los conocimientos. Te bendigo, oh, Incognoscible de luz, que eres anterior a todo lo incognoscible. Te bendigo, oh, Silencioso de luz, que eres anterior a todo lo que es silencioso. Te bendigo, oh, Omnipotente de luz, que superas a todo lo que es Omnipotente. Te bendigo, oh, Triple potencia de luz, que superas a toda potencia triple. Te bendigo, oh, Indiscernible de luz, tú, sin embargo, eres el que distingues toda luz. Te ruego a ti, oh, pura luz que superas a todos los puros. Te bendigo... como tú hablas... Te bendigo a ti que los entiendes a todos mientras que ninguno te entiende. Te bendigo, tú eres el que abarcas al Todo, mientras que ninguno te abarca a ti. Te bendigo, tú que eres el inengendrado que ha engendrado todo porque ninguno te ha engendrado. Te bendigo, oh, fuente del Todo y de todo. Te bendigo, oh, verdaderamente autoengendrado de luz, que eres anterior a todos los autoengendrados. Te bendigo, oh, verdaderamente sereno de luz, tú eres luz para los que has movido en la luz. Te bendigo, oh, silencioso de todos los silencios de luz. Te bendigo, oh, salvador de todos los salvadores de luz. Te bendigo, oh, solo incomprensible de luz. Te bendigo, el solo que eres lugar de todos los lugares del Todo. Te bendigo, el solo que eres sabio y el solo que eres sabiduría. Te bendigo, oh, solo inalcanzable... Te bendigo, oh, Bueno, que manifiestas todo lo que es bueno. Te bendigo, oh, luz que sola manifiestas todas las luces, te bendigo a ti que originas todo intelecto y que das vida a todas las almas. Te bendigo, oh, reposo de estos... Te bendigo a ti que resides en toda paternidad desde el origen hasta ahora. Buscan por ti, porque tú eres su búsqueda... Oyes la plegaria del hombre en todo lugar que ore con todo su corazón. Este es el Padre de todo padre, el Dios de todo dios, el Señor de todo señor, el Hijo de

todos los hijos, el Salvador de todos los salvadores, el Invisible de todo lo que es invisible, el Silencio de todos los silencios, el Infinito de todos los infinitos, el Incomprensible de todos los incomprensibles, el Morador abismal de todos los moradores del abismo y un lugar de todos los lugares. El uno y solo intelectivo que existe antes de todo intelecto y también un intelecto que es anterior a todo intelecto y un incomprensible que... un carente de semejanza que es antes que todas las semejanzas... que es extenso sobre toda... que existe antes que todos los lugares es, y que existe antes que todas las alturas. Es un sabio sobre toda sabiduría, santo sobre todos los santos y bueno sobre todos los buenos. Es la semilla de todo lo que es bueno y así mismo esta encinto de todo esto. El autocreado o el vástago único que existió antes que el Todo, que se engendró solo y que existe siempre, es un autoengendrado, un eterno. Carece de nombre y le pertenecen todos los nombres. Su conocimiento precede a las totalidades. Contempla a las totalidades, observa a las totalidades y oye a las totalidades. Es poderoso sobre todos los poderes y su rostro inalcanzable es imposible de mirar. Este es el que existe en una semejanza. Es insustancial, silencioso, incognoscible y misterio total, omnisciente, sin principio y... al que pertenecen... Todas las luces están en él, toda vida está en él, todo reposo está en él, todo... está en él y la Madre y el Hijo están en él. Este es el bienaventurado único. Porque las totalidades han necesitado de él, pues a causa de él todas ellas viven. Es él el que conoce a todas las totalidades en su interior y el que contempla a las totalidades dentro de él. Es un incomprensible, pero es el que comprende a las totalidades. Las recibe para sí

mismo y nada existe fuera de él... No hay lugar fuera de él. No hay nada intelectual ni nada enteramente salvo el Uno Solo... Ellos se esfuerzan...”¹⁷⁰



Relaciones “secretas” que guardan estos textos, como este copto latino, con los *Textos de magia en papiros griegos*¹⁷¹ que hoy podemos comenzar a estudiar tras las huellas que del logos tenemos y de entre las cuales podemos enlazar las enseñanzas de Cristo con las de *Simón el*

mago, por ejemplo, o las de Plotino con alguna secta “secreta” de los años de la iglesia primitiva de la era cristiana.

Con este sentido multívoco “nace”, como parte de las génesis del medievo, el espíritu ético de lo que será desde entonces Occidente. Ética que dejó a la gnosis heredando sólo parcialmente la sabiduría platónica, pero sin la mística que sin duda lograron ver los medievales en su momento, en esas mismas fuentes. *Idea de Unidad* transformada en el vector político de las instituciones por venir que le dio -esa *idea de unidad*- forma determinante a la fenomenología política, al “conocimiento” y a la concepción del Estado en *ese* fundamento.

¹⁷⁰ García Bazán, Francisco. *La gnosis eterna (Antología de textos gnósticos griegos, latinos y coptos I)*. Trotta, Barcelona, 2003. pp. 363-365.

¹⁷¹ Y que se la debemos a la Biblioteca Clásica Gredos No. 105, con el mismo nombre en el título. Madrid, 1987.

CAPÍTULO III

DIONISOS Y LA SEÑORA DEL LABERINTO

El verdadero mundo es música.
La música es lo monstruoso.
Si uno la escucha se abriga en el ser.

Rüdiger Safranski¹⁷².

I

Pues lo hermoso no es otra cosa que el comienzo de lo terrible
en un grado que todavía podemos soportar.

Riner María Rilke¹⁷³.

La *fenomenología política* está cimentada en los albores, en los umbrales de lo que nos engendró humanos. Y en ese sentido, Occidente deberá voltear a ver a Hesíodo -quizá junto a Apolodoro- como fundamental. Aunque ello mismo nos remita a sabidurías mucho más arcaicas como sorprendentes, como lo apunta Walter Burkert¹⁷⁴, cosmogonías que van paralelas a las configuraciones teogónicas prefilosóficas (para el caso griego), tales como las de Ácman, Ferecides, Epiménides o la de Museo¹⁷⁵, paisajes deslumbrantes como

¹⁷² Safranski, R. *Nietzsche*. Tusquets, Barcelona, 2002. p. 17.

¹⁷³ Rilke. *Elegías de Duino*. Hiperión, Madrid, 1999. p 15.

¹⁷⁴ Cf. Burkert, W. *De Homero a los magos*. Op. cit.

¹⁷⁵ Véase, Op.,cit. de Roxana Martínez, *La aurora del pensamiento griego*.

sorprendentes, como nos lo hace ver, incluso, el llamado “Papiro de Derveni”¹⁷⁶.



Homero es un referente complejo respecto a las génesis del pensamiento heleno, pues él mismo representa ser un problema entre su personalidad y las paradojas que encierran tanto la *Iliada* como la

*Odisea*¹⁷⁷. Y sin embargo, como referencia de un mundo hoy distante, (Homero) es vital, aunque relativamente carente de originalidad pues prácticamente toda la épica griega lo hace ver como uno de sus máximos representantes, pero sólo eso.

Los legados de las visiones originarias nos remontan al mito, pues, como lo señala Salustio “mito podría llamarse también mundo”¹⁷⁸. Platón es “tardío”¹⁷⁹ aunque en innumerables pasajes de sus *diálogos*¹⁸⁰ nos ofrezca *frescos* de una cultura que incluso para él, ya era arcaica, como a la que nos referiremos más adelante; las visiones de Aristóteles alejan con su

¹⁷⁶ Cf. Con Bernabé, Alberto. *Textos órficos*. Op., cit. pp. 149-186.

¹⁷⁷ Véase Kirk, G.S. *Los poemas de Homero*. Paidós, Studio, Barcelona, 1985.

¹⁷⁸ Citado por Kerényi, *Dionisos, la raíz de la vida indestructible*. Herder, Barcelona, 1998. Página 212.

¹⁷⁹ Por ejemplo, como lo señala Emilio Lledó en *La memoria del logos* (particularmente en sus Capítulos II y III), Taurus, Madrid, 1984. “... Lo cual no quiere decir que Platón sea en sentido estricto, el primer filósofo. Sabemos que antes de él, hubo una importante tradición...” pp. 35 y ss.

¹⁸⁰ *Eutidemo* 241, *Fedón* 108, y en los intrincados varios comienzos de *La República*, en donde utiliza algunas alegorías sobre “el laberinto...”

interpretación¹⁸¹ las directrices (si es que las hay o las hubo) de aquellos tiempos “fundacionales” sobre o bajo lo que somos nosotros desde las postrimerías. Aunque no descartamos las lecturas *posteriores* que de la antigüedad existieron en toda la tradición posthelenística: Lucrecio y Luciano, son dos memorables puntos cúspides en todo esto.

Nietzsche apuntó varias pistas para plantearnos los laberintos de “la condición humana” (política y filosófica) desde el mundo arcaico casi siempre¹⁸² desde la presocrática¹⁸³ (con las lagunas comprensibles desde los ángulos de su tiempo), abriendo brechas intelectuales entre lo apolíneo y lo dionisiaco para el pensamiento moderno no sin despertar en ello una verdadera tormenta sobre dichas cuestiones a la luz de las investigaciones de nuestros días. No obstante, más recientemente, los estudios filológicos y filosóficos como los de los eruditos Giorgio Colli, Alberto Bernabé, Dodds, Bermejo Barrera, García Gual, Vernant, Gernet y Detienne (entre muchos

¹⁸¹ Cf. básicamente a Cherniss, Harlod. *La crítica aristotélica a la filosofía presocrática*. (Capítulos I y VIII, esencialmente.) UNAM, México, 1991. Aunque la visión de Pierre Aubunque. *El problema del ser en Aristóteles*. Taurus, Madrid, 1981, es un revelador texto sobre la enorme importancia de los presocráticos en las partes más álgidas del mismo Aristóteles. Sin embargo, los hilos entre el pensamiento antiguo y su influencia con la metafísica de hoy como legado de Aristóteles, puede ser rastreado con sigilo en el precioso texto de Luigi Ruggiu. *Tempo coscienza e essere nella filosofia di Aristote*. *Saggio sulle origini del nichilismo*. Paideia, Brescia, 1970.

¹⁸² Obviamente, sin negar en esto la influencia que tuvo de Kant o de Schopenhauer, por ejemplo.

¹⁸³ Véase Nietzsche, F. *Homero y la filología clásica (Lección inaugural)*. Basilea. 1869). Ediciones Clásicas, Madrid, 1995; también de Nietzsche. *Los filósofos preplatónicos*. Trotta, Madrid, 2003; sus *escritos sobre retórica*. Trotta, Madrid, 2000, y muy particularmente su *Poesía completa*. Trotta, Madrid, 2000. Que del primer libro al que me refiero, hice una presentación que se publicó en el Boletín de la Asociación Mexicana de Estudios Clásicos, año 3, números 3 y 4, diciembre de 2002.

otros¹⁸⁴), nos empujan a una reflexión mitográfica más profunda que ha hecho estallar el conocimiento de la antigüedad en múltiples vertientes. Y es en ese sentido que nosotros, abocados a rastrear y estudiar las huellas más significativas de lo prerracional aun en lo heleno, delimitamos nuestro campo de acción en un solo dios (en la era arcaica del pensamiento griego), Dionisos, para poder reformular con cierto mínimo decoro, las fundacionales categorías que hacen posible a lo que hoy seguimos siendo, sin perder de vista que hay muchas y muy profundas diferencias entre el hombre de aquel tiempo y de aquella cultura compleja con el nuestro. Bajo esa tonalidad pudiese ser una columna base Karl Kerényi¹⁸⁵ pero no la única.

Remitirnos por lo tanto a las visiones prerracionales (pregriegas), es ahondarnos en un universo que toca las vértebras más íntimas de *los fundamentos del logos*¹⁸⁶ ahí, donde aún no era llamado λογος¹⁸⁷. En este

¹⁸⁴ La lista es amplia, muy extensa. Tan sólo de los autores señalados aquí destaco alguna obra representativa de su varia producción que citamos a lo largo de esta tesis: de Colli, su *Sapienza greca* (Adelphi -en tres tomos- Milán, 1994); de Bernabé, *Textos Órficos* (Trotta, Madrid, 2004); de E.R. Dodds, *Los griegos y lo irracional* (Alianza, Madrid, 1985); de Bermejo Barrera. *Los orígenes de la mitología griega* (Akal, Madrid, 1996); de García Gual. *La antigüedad novelada* (Anagrama, Barcelona, 1985); de Vernant. *Los dioses, los hombres*. (Anagrama, Barcelona, 2000); de M. Detienne, *Mito y tragedia en la Grecia antigua*. (Taurus -en dos tomos-, Madrid, 1989)...

¹⁸⁵ De Karl (Károly) Kerényi. *Dionisos, raíz de la vida indestructible*. Herder, Barcelona, 1994, y *En el laberinto*, Siruela, Madrid, 2006. Sin embargo, “Dionisos” es un tema que ha abordado de una manera igualmente sólida y seria en las últimas décadas del siglo XX e inicios de éste; Marcel Detienne, cf. *La muerte de Dionisos*. Taurus, Madrid, 1975; *Las artimañas de la inteligencia*. Taurus, Madrid, 1988, y *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*. Taurus, Madrid, 1983.

¹⁸⁶ Y de la política como logos. Cf. con mi artículo: “Pensar la ciudad (o sobre la construcción de la convivencia de Occidente)”, en la *Revista de Estudios Políticos* N° 31, de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM, México, 2002.

¹⁸⁷ Las empatías que hubo entre el logos antiguo y la idea del Tao (en el pensamiento chino de Lao Tsé) las trato en mi tesis de Maestría que lleva por título: *Heráclito: lo político*. UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, México, 2005.

sentido, una ventana es no sólo la da Heráclito al considerar al *λογος* como *πολεμος*, sino la que ofrece, la lectura mística de Parménides que representa toda una parte del “sentir” griego¹⁸⁸, con los alcances que a la postre tendrá en algunos de los Padres de la Iglesia como si fueran (esos alcances) una vértebra de *un afuera* de la filosofía, como un camino consecutivo de la concepción *órfica* luego “olvidada” o al menos “oculta” que tras de sus palabras, otrora iniciáticas, encontramos a la vez, se supone, otra tradición equivalentemente importante¹⁸⁹, pero más oscura y quizá más antigua ante la *órfica*, que es la *dionisiaca*. “Tradición” o simple legado que para Detienne nos remite a la época de piedra, a los límites del Neolítico con la configuración naciente del lenguaje y del silencio¹⁹⁰.

Giorgio Colli dice: “Hay algo que precede incluso a la locura: el mito nos remite a un origen más remoto”¹⁹¹. Es ese tránsito al que se refiere Escohotado que va *de physis a polis*¹⁹², libro por demás elemental que muestra esquemáticamente lo que pretende con mayor “seriedad” Platón y Jenofonte al poner en boca de Sócrates, la preocupación sobre *ese salto* que hará la cultura griega, que ni siquiera la pudieron hacer las visiones más elaboradas que en ese tiempo se dieron en Mesopotamia que es una reflexión sobre “la ciudad” como efecto de una querencia de la *koinonía*, es decir, de la comunicación.

¹⁸⁸ Véase por ejemplo de Colli, G. *Sapienza greca*, op. cit. las partes de “Eleusis” y de “Enigma”.

¹⁸⁹ Cf. con Bernabé. “La verdad revelada y la filosofía como iniciación”, en *Textos órficos*, op. cit. pp. 69-74. También en op., cit. Burkert. *Cultos místéricos*. “Teología y misterio. Mito, alegoría y platonismo”. pp.81-108. Para este mismo tema: Gómez del Liaño, Ignacio, *Filósofos griegos, videntes judíos*. Siruela, 2ª edic., Madrid, 2004.

¹⁹⁰ Cf. op. cit. Detienne. *La muerte de Dionisos*.

¹⁹¹ Colli, G. *El nacimiento de la filosofía*. Tusquets, Barcelona, 1983.

¹⁹² Escohotado, Antonio. *De physis a polis*. Op., cit.

La *prepalabra* como figura que alberga el mito, le dio al gemido cierto sentido bajo la tutela del dolor y del placer: la risa, el llanto, por ejemplo, son aspectos de los cuales nos da cuenta el mito, y Dionisos habla por sí mismo en la estela que ofrece el efecto de su naturaleza. En esto tal vez no haya fondo primordial sino en “la raíz más lejana de esa manifestación pululante de una vida procedente de los dioses”¹⁹³.

II

“A menudo la filosofía no es otra cosa que el valor de entrar en un laberinto”.

K. Krauss¹⁹⁴.

Un dios (fuerza o naturaleza) central es Dionisos desde la antigüedad. No es sólo una figura griega en la cosmovisión humana primitiva, sino una figura coincidente en prácticamente todas las grandes culturas; es un elemento universal en el fondo de los mitos del mundo¹⁹⁵, donde se equipara Dionisos a Baco, a Shiva, a Nirvana, a Tláloc enfurecido¹⁹⁶, a Zaratustra¹⁹⁷, a Cristo

¹⁹³ Ibídem.

¹⁹⁴ Citado por Kerényi. *En el laberinto*, op. cit. p. 9.

¹⁹⁵ Como bien lo sugiere Robert Graves en su libro: *Los dos nacimientos de Dionisio*. (pp. 129-138.) Seix Barral, Barcelona, 1984.

¹⁹⁶ La hija de Tláloc (?), Mayahuel, es la que les regala el Mezcal a los hombres y así, transforma en dios al guerrero que la toma, que le bebe... Cf. Graves, R. *La comida de los centauros*. Alianza Tres, Madrid, 1994, p. 77, a propósito de “los hongos” y Dionisos.

¹⁹⁷ Como por ejemplo lo apunta Nietzsche a través de sus “Ditirambos de Dionisos” en su *Poesía Completa*, op. cit., pero que en esta parte de este texto más bien me refiero al Zoroastro histórico en sus dimensiones religiosas. Véase también mi artículo titulado “Los

ensangrentado¹⁹⁸ y al *Yah* del desierto, a Zagreo¹⁹⁹, a las deidades de aspecto de serpiente o a Krishna (entre otros muchos).

“La teología apofática de Dionisio tiene, como vimos al tratar al Dios Ignoto del gnósticos, una larga prehistoria, algunos de cuyos jalones conviene recordar. Ya en Homero hay referencias a la Noche, que significa el caos o tiniebla primordial, como divinidad máxima, a la cual hasta Zeus reverencia. Hesíodo vio en el Caos (*Teogonía* 16) el principio de Todo, y según diversas teogonías (especialmente las órficas), el Caos y la Noche, u otras entidades semejantes (Erebo, Tártaro, etcétera), constituyen el primordio del universo. De una manera más precisa, el Bien *hyerousios* de la *República* y el Uno-que-no-es del *Parménides*, así como el Dios Aristotélico que es Causa Final y trascendente del universo, pusieron las bases a la teología apofática, que, pasando por los neoacadémicos, se afianzó en Filón, los gnósticos, Plotino (*Enéada* V, 3, 13), Proclo y Gregorio Niseno (335-394), hasta desembocar en Dionisio”²⁰⁰.

Para el legado heleno, al menos así lo dice Hesíodo, *el muy risueño Dionisos* fue hijo de Zeus y de Sémele²⁰¹ -hija de Cadmo²⁰²-; “Dionisos, el de

orígenes del Zaratustra de Nietzsche en el pensamiento griego arcaico” en la *Revista de Estudios Políticos* No. 26, de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM, México, 2001.

¹⁹⁸ Véase, por ejemplo, el texto de Deleuze, Gilles. “Dionisos y Cristo”, en *Nietzsche y la filosofía*. Anagrama, Barcelona, 2002.

¹⁹⁹ Cf. con Kerényi, *Dionisos*. Op. cit. pp. 69-70.

²⁰⁰ Gómez de Liaño, Ignacio. *El círculo de la sabiduría*. Tomo I. Op., cit., p. 635. Autor que por cierto escribe “Dionisio”, españolizando así a lo que aquí escribimos por “Dionisos”.

²⁰¹ Cf. con Kerényi *Dionisos*, op. cit. pp. 84-85 “... pertenecía en Frigia a una diosa de los infiernos... contiene el significativo elemento del ‘nacimiento de la muerte’ de una forma no menos clara y explícita que la leyenda de Coronis...” (Coronis fue amante de Apolo, madre de Esculapio)

dorados cabellos, a la rubia Ariadna, hija de Minos, la hizo su floreciente esposa; y la convirtió en inmortal y exenta de vejez, el Cronión”²⁰³.

“Según los historiadores cretenses en quienes se basa Diódoro, Dionisos era sobre todo el dios del vino. ‘De este dios afirman ellos -prosigue Diódoro- que nació en Creta como hijo de Zeus y de Perséfone’. Y añade luego que se trataba del mismo que acabó desgarrado por los Titanes, según la tradición de los misterios órficos. En otro pasaje queda claro que los informantes cretenses no estaban seguros si la madre de Dionisos debía llamarse Perséfone o Deméter. El mito en sí se encuentra en la obra del apologeta cristiano Atenágoras, concretamente en un extracto de la teología órfica que se ha perdido. Ovidio menciona la seducción de Perséfone, por su parte, que se le presentó en forma de serpiente, al final de una enumeración de las historias amorosas de *Zeus varius Deoida serpens*: ‘engañó a la hija de Deo como centellante serpiente’. Las tres palabras contienen dos de tres antiquísimos elementos del mito originario. Son los dos arcaicos en términos absolutos: el incesto y la serpiente...”²⁰⁴

²⁰² Cadmo se casó con (*H*)Armonía (hija del Amor y de la Guerra), de la cual “tuvo Polidoro, y a cuatro hijas: Ino, Agave, Autonóe y Sémele. Toda esta familia fue en extremo desgraciada, lo que dio margen a la siguiente fábula: para vengarse Vulcano de la infidelidad de Venus, dio a su hija Harmonía un vestido teñido de toda especie de crímenes, lo que hizo que todos sus hijos fuesen unos malvados. Harmonía y Cadmo después de haber experimentado muchas desgracias, ya en sí mismo, ya en sus hijos, se vieron transformados en serpientes”. (Cf. con Noël, *Diccionario de mitología universal*. Dos tomos, Edicomunicación, Barcelona, 1991) y por supuesto, con el bello libro de Roberto Calasso: *Las bodas de Cadmo y Harmonía*. Anagrama, Barcelona, 1994.

²⁰³ Hesíodo. *Teogonía*. 947-949 en “Obras y Fragmentos”, op., cit.

²⁰⁴ Kerényi, *Dionisos*, op., cit. pp. 86-87.

La historia de Ariadna²⁰⁵, figura central en Dionisos, no deja de sorprendernos y de ser capital pues, es una mujer pero también es una diosa, es una doble naturaleza²⁰⁶. Por instantes Ariadna, Sémele o Perséfone se funden y representan lo mismo, una vez es una, y otra vez otra es la “señora del laberinto”²⁰⁷, figuras que se funden hasta con Artemisa y la misma Afrodita²⁰⁸. “Esta ambigüedad suya radical, nos arrastra hacia una interpretación simbólica del Pasifae²⁰⁹, el Minotauro²¹⁰, Dédalo²¹¹, Teseo,

²⁰⁵ Hija de Pasifae y de Minos, rey de Creta, hermana de Fedra y media hermana del Minotauro.

²⁰⁶ Véase el hermoso libro de Roberto Calasso. *Las bodas de Cadmo y Harmonía*. Op., cit.

²⁰⁷ Cf. Colli, G. *El nacimiento de la filosofía*. Op., cit. p. 22 y a Kerenyi, *Dionisos, raíz...* op., cit. p. 83; Kerenyi, *En el laberinto*, op., cit. p. 166-167.

²⁰⁸ Kerenyi. *Dionisos, raíz...* p. 84.

²⁰⁹ Hija del Sol y de Creta, o de Perséis. Casó con Minos... Cf. con Noël, op. cit. p. 1044.

²¹⁰ “Minotauro, medio hombre y medio toro, fruto según los atenienses, interesados en mancillar el honor de su vencedor, de la antinatural pasión de Pasifae, mujer de Minos, por un toro blanco. Minos sacrificaba cada año a Neptuno el toro más hermoso de su rebaño. Una vez encontró uno tan bello, que Minos lo sustituyó por otro de menos valor. Irritado Neptuno, inspiró a Pasifae una vergonzosa pasión por aquel toro, que Dédalo favoreció construyendo una vaca de cobre hueca con la que ésta, introduciéndose dentro, satisfacía su pasión amorosa por el animal. El nacimiento del Minotauro fue el fruto de estos amores. El mismo Dédalo construyó entonces el famoso laberinto de Creta, para encerrar en él a este monstruo que se alimentaba de carne humana. Vencidos los atenienses, se vieron obligados a enviar, cada siete años, a Creta, siete jóvenes y otras tantas muchachas para servir de alimento al monstruo. Tres veces se pagó el tributo, pero a la cuarta, Teseo se ofreció para librar a sus conciudadanos. Mató en efecto al Minotauro y libró a su patria del humillante tributo a que estaba obligada. Esta fábula está fundada en la *equivocación* del nombre. El toro es un guerrero llamado Tauro; y el hijo de padres dudosos recibió el nombre de Minotauro, como suponiendo ser hijo de Tauro y de Minos”. Cf. con Noël, op. cit. pp. 897-898. y con *Eneida* 6.

²¹¹ “... Fue uno de los más hábiles artistas que produjo Grecia, arquitecto y estatuario distinguido, inventor de la segur [hacha], del nivel, del berbiquí, sustituyó el uso de las velas al de los remos e hizo estatuas animadas que veían y caminaban, es decir aparentemente, muy superiores a los groseros bosquejos del arte de su cuna... refugiado en Creta en la corte de Minos, construyó el laberinto... y, habiendo favoreciendo los amores

Ariadna y Dionisos”²¹² como también converge Kerényi. “Hija de Minos, rey de Creta, enamorada del buen parecer de Teseo, que había ido a Creta para combatir con el Minotauro, le dio un ovillo de hilo con el cual le fue fácil salir del laberinto. Al marcharse Teseo de Creta se llevó consigo a su libertadora,



aunque bien pronto la dejó abandonada en Naxos. La llegada de Baco²¹³ a esta isla la consoló de la infidelidad de su amante y casando con ella, le regaló una hermosísima corona de oro, obra maestra de Vulcano, colocándola luego en el número de los astros. Esta parte de la historia de Ariadna se encuentra también de otro modo. Hechizado

Baco de la juventud, de la belleza y sobre todo de la cabellera de Ariadna, insinuó a Teseo que se la cediese. El héroe ateniense, poseído de un terror divino, la dejó mientras dormía. Entonces, acercándose Baco, le ofreció una inmortalidad exenta de vejez, que en su favor había ya obtenido de Júpiter, y le dio el nombre de *Libera*. Plutarco dice, y es lo más verosímil, que fue arrebatada a Teseo en Naxos por Onaro, sacerdote de Baco. Siguiendo a Homero, Diana fue la que retuvo a Ariadna por complacer a Baco. Según

de Pasifae, fue encerrado en el laberinto con su hijo Ícaro y el Minotauro. Entonces Dédalo fabricó unas alas artificiales que pegó con cera a sus espaldas y a las alas de su hijo Ícaro, y se puso en libertad. Pero éste, olvidando sus instrucciones, se remontó tanto que el sol derritió sus alas y cayó al mar Egeo, donde se ahogó... hay otros dos Dédalos... Cf. con Noël, op. cit. p. 398 y con Colli, op. cit. *El nacimiento de la filosofía*. p. 23.

²¹² Op. cit. Colli. *El nacimiento de la filosofía*. p. 22.

²¹³ Debido al uso literal de las fuentes que utilizo, aunque no son lo mismo *ad literam*, en este texto *Baco* y *Dionisos* son *sinónimos* como algunas otras que en adelante cohesionan las figuras romanas con las griegas en su similitud.

Higinio, Ariadna recibió de Teseo la corona compuesta de aquellos diamantes, cuyo resplandor guió a Teseo para salir del laberinto. Ovidio, propone la narración de *Peón de Amatonta*, ‘Arrojado Teseo, dice, por una tempestad sobre las costas de Chipre, se vio Ariadna, que estaba encinta y enferma, en la necesidad de desembarcar. Apenas él hubo regresado a su nave, cuando ésta fue arrojada de la costa por una ráfaga de viento. Las mujeres de la isla acogieron a Ariadna con la mayor humanidad, procurando suavizar su dolor presentándole cartas supuestas de Teseo. No obstante, Ariadna murió en el parto y cuando su amante regresó a la isla, afligido con la novedad, dejó una suma considerable para ofrecerle sacrificios y tributarle honores divinos. Antes de salir le mandó hacer dos pequeñas estatuas que debían consagrarsele. Los amatusienses llamaban al bosquecillo donde enseñaban su sepulcro *el bosquecillo de Venus Ariadna*. Los habitantes de Naxos contaban dos Minos y dos Ariadnas, una de ellas se casó con Baco en la isla de Naxos, le dio un hijo, Estáfílo²¹⁴; y la otra, muy posterior a la primera, arrebatada y abandonada por Teseo, se retiró a Naxos con su nodriza Corcina, donde murió venerada por aquellos isleños. Pero las fiestas de las dos Ariadnas eran enteramente distintas, pues en la primera, era todo alegría y festines, y en la segunda, no había más que luto y aflicción”²¹⁵.

Sin embargo, Giorgio Colli apunta que “en otros lugares se menciona la relación entre Dionisos y una divinidad femenina, pero no sólo de modo indirecto y alusivo, para que no se trasluzca una relación sexual. Así, en la

²¹⁴ Según Apolodoro. *Epítome (de la Biblioteca)* 1, 9. Biblioteca Clásica Gredos N° 85, Madrid, 1985, Dionisos tuvo cuatro hijos con Ariadna: *Toante, Estáfílo, Enopión y Pepareto*.

²¹⁵ Cf. op. cit. Noël. pp. 156-157.

tradicción eleusina, Dionisos se presenta junto a Kore²¹⁶ (que no es sólo hija de Deméter, sino que muchas veces significa en las fuentes órficas, la divinidad femenina virgen en general, como por ejemplo, Atenea o Artemisa), pero el vínculo sexual entre los dos, procede exclusivamente de su desdoblamiento en el mundo de los Infiernos, donde Dionisos aparece como Hades (así lo afirma Heráclito²¹⁷), y Kore como Perséfone. Hades goza de Perséfone mediante el rapto, la violencia. En cambio, en el mito cretense, Dionisos es el esposo de Ariadna²¹⁸ (aunque ella ame a Teseo). Y añade Colli: “Ariadna abandona a Dionisos por amor a Teseo, es decir, que pasa de una vida divina a una humana. Pero, al final, Dionisos prevalece, su acusación guía el castigo de Artemisa: Ariadna muere como mujer y no es gozada por Teseo, vive como diosa”²¹⁹.

En esta parte de la historia la versión de Kerényi añade: “La versión homérica de la muerte de Ariadna sólo se entiende suponiendo la existencia entre ella y Dionisos del vínculo más estrecho que puede haber entre hombre y mujer: Artemisa, castiga con peligrosos dolores la virginidad perdida, entró en escena cuando Ariadna –considerada en la mitología griega la mujer elegida por Dionisos entre todas las mujeres– se disponía a escapar del ámbito de poder y de la posesión de Dionisos. La *Teogonía* (947-949) de Hesíodo corrige a Homero y menciona por eso la clemencia de Zeus, quien concedió a

²¹⁶ Se relaciona sobre todo con la religión minoica, con los misterios y con las orgías. Cf. con Poupard, Paul. *Diccionario de las religiones*. Herder, Barcelona, 1987. A *Kore* (o *Coré*) se le asemeja con *Deméter* y con *Ceres*. (ge-metrous=diosa de la tierra o de lo que habita en la tierra, o bajo ella, de ahí que sea una del “submundo”).

²¹⁷ Fr. 15.

²¹⁸ Colli, *El nacimiento de la filosofía*. op. cit. p. 22.

²¹⁹ *Ibidem*. p. 23.

Ariadna la inmortalidad y la eterna juventud. En el *Hipólito* de Eurípides (339), Ariadna es ‘miserable’ (*talaina*) a juicio de su hermana Fedra porque pecó contra su padre y contra su hermano, contra Minos y contra Minotauro, por amor a Teseo... y sin embargo, es la ‘esposa de Dionisos’ [...] Teseo abandonó a Ariadna en una pequeña isla o, más bien, una roca mientras dormía, y Dionisos la despertó de un profundo sueño. Y ella recibió del dios la corona que como ‘corona de Ariadna’ brilla en el cielo: la *Corona borealis*²²⁰. La colocación de la corona entre las estrellas es, al igual que el viaje al cielo después de la boda, un signo residual del vínculo originario de Ariadna con el cielo. Sin embargo, ¿no en todos los relatos recibió ella la corona en la isla de Día, donde la reencontró Dionisos!²²¹ Conforme a una versión, Ariadna se dejó seducir por Dionisos por ese precio²²², y la corona ya fulgía en el laberinto. El recuerdo de una boda cretense aparece mencionado, basándose en una adaptación literaria desconocida, por el orador Himeros en el siglo V d. de C. Dionisos tomó por esposa a Ariadna ‘en cuevas cretenses’, afirma el orador: así, el estrato más antiguo quizá sólo aparece en las postrimerías de la antigüedad”²²³.

Esto en cuanto a su esposa Ariadna. En cuanto “a la madre del hijo de Zeus llamado Dionisos, se le dan diversos nombres: algunos dicen que fue

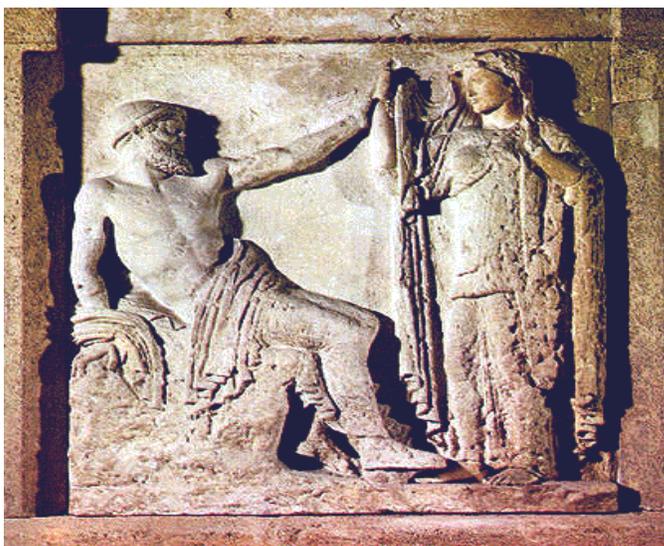
²²⁰ Kerenyi añade en esta cita, en su nota al pie de página número 79: “Aun cuando un poeta como Artato: *Phaenomena* 7, par. 2 tenga en cuenta a Homero en su expresión ambigua (σεμα α αποιχομενης Αριαδνης). En la versión de Germánico 71 *tunc illi Bacchus thalami menor addot honorem*.”

²²¹ Ibidem. En la número 80 “Higinio: *Astronomica* II, 5; según el poema que Higinio utilizó aquí como fuente, todos los dioses aparecían en la boda en Día. Afrodita traía la corona con las Horas”.

²²² Ibidem. (81) Epiménides, fr. 24 Diels; Higinio *Astronomica* II, 5.

²²³ Kerenyi. Dionisos, *raíz de la vida indestructible*. Op., cit. pp. 85-86.

[Sémele²²⁴], otros Deméter o Io²²⁵, otros la llaman Dione²²⁶, otros Perséfone²²⁷, con quien Zeus se unió bajo la apariencia de una serpiente, y otros, Lete²²⁸”²²⁹.



Respecto de su padre y de su nacimiento, el mismo Graves dice: “Zeus, disfrazado de mortal, tenía un amorío secreto con Sémele²³⁰, hija del rey de Cadmo de Tebas, y la celosa Hera, disfrazada de vecina anciana, aconsejó a Sémele, que entonces estaba ya

embarazada de seis meses, que le hiciera a su amante misterioso una petición: que no siguiera engañándola y se le manifestara en su verdadera naturaleza y forma. De otro modo, ¿cómo podía saber que él no era un monstruo? Sémele

²²⁴ Apolodoro, I, III, 2.

²²⁵ Diosas del Cereal. “Nombre griego de Ceres que se cree corresponde a *Ghemeter*, la madre tierra. Los griegos habían hecho su mes *demetrius*, el décimo del año, que corresponde con poca diferencia a julio, en el cual Ceres reparte sus tesoros a los hombres”. Cf. Noël, op. cit. p. 405.

²²⁶ Diosa del Roble. Hay varias lecturas sobre esta diosa, al menos dos: nos dice una que era hija de Océano y Tetis, la cual tuvo de Júpiter a Venus; otra que era esposa de Vulcano, objeto de los amores de Marte.

²²⁷ Diosa de la muerte. *Perthein* = devastar, y *phonos* = asesinato... Palabra que encubre un halo siniestro desde la perspectiva griega siempre viendo hacia Oriente, de donde proviene esta palabra antigua que sin duda tiene que ver el vocable que se desprende del de “Persa”, “Perseo”, “Persia”, etcétera.

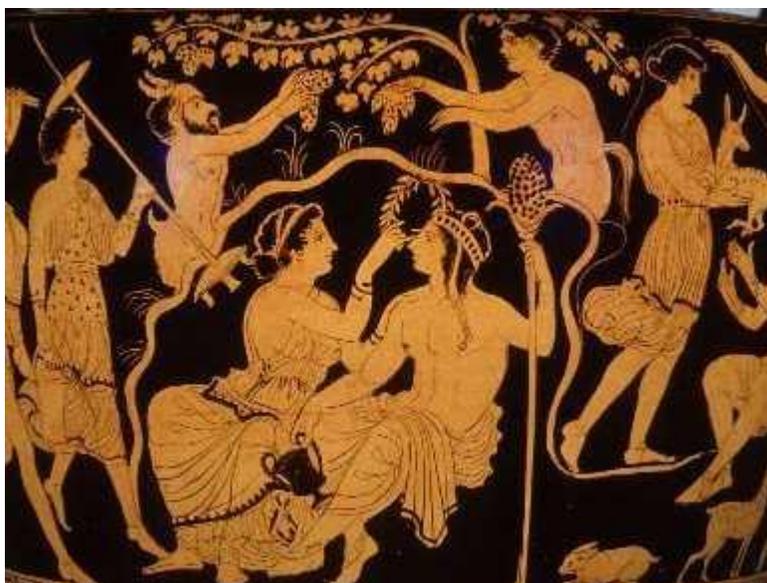
²²⁸ Diosa del Olvido. Aunque cabría señalar la alianza que tiene esta palabra griega con la de “verdad”, pues en griego “lethe” también significa “ocultar”.

²²⁹ Graves, Robert. *Los mitos griegos*. Tomo I, Alianza, Madrid, 1985. p. 65.

²³⁰ Luna, hija de Cadmo y Harmonía. Cf. con Calasso. *Las bodas de Cadmo y Harmonía*. Op. cit.

siguió su consejo y cuando Zeus rechazó su suplica, ella le negó nuevo acceso a su lecho. Zeus se encolerizó, se le apareció en la forma de trueno y rayo, y consumió a Sémele. Pero Hermes salvó a su hijo seismesino: lo cosió dentro del muslo de Zeus para que madurara allí tres meses más, y a su debido tiempo asistió al parto. Por eso a Dionisos se le llama ‘nacido dos veces’ o ‘el hijo de la puerta doble’”.²³¹

Quizá en todo caso las relaciones que tuvo Dionisos con Ariadna a la



vez puedan ser las que tuvo este dios con Pasifae (la mamá de Ariadna). Otra vez Colli nos ilumina aquí: “algo que manifiesta juego y violencia es la obra más ilustre de Dédalo: el laberinto. Minos encerró en él al fruto de los

amores de Pasifae, el Minotauro. La que detrás de la figura del Minotauro se escondía Dionisos es una hipótesis que ya se ha formulado: el Minotauro aparece representado como un hombre con cabeza de toro, y sabido es que Dionisos tuvo una representación taurina y que en los cortejos dionisiacos el

²³¹ Op. cit. Graves, Robert. *Los mitos griegos*. pp. 65 y 66. Vale aquí remarcar que “Sémele era adorada en Atenas durante las *Leneas*, el festival de las mujeres desenfundadas, cuando un toro que representaba a Dionisos era cortado en nueve pedazos y sacrificado a la diosa anualmente. Un pedazo era quemado y los otros comidos crudos por los adoradores. *Sémele* es explicada habitualmente como una forma de Selene (Luna) y nueve era el número tradicional de las sacerdotisas orgiásticas de la luna en esos festivales...” (ibídem.)

dios aparecía como un hombre con la máscara de un animal, muchas veces de un toro. Así que el laberinto se presenta como una creación humana, del artista, del inventor, del hombre de conocimiento, del individuo apolíneo, pero al servicio de Dionisos, del animal-dios”²³². Y junto con Colli nos preguntamos: “¿Qué otra cosa sino el ‘logos’ es un producto del hombre, en que el hombre se pierde, se arruina?”²³³. Esto que arruina es en parte la soberbia del hombre que sabe que puede dominar con ese espíritu dionisiaco lo colectivo, ruina donde el hombre es apaciguado por su propia realidad, por su propia condición finita, humana.

III

“Allá donde se mueve algo vivo,
ahí también se encuentra cerca la muerte”.

Otto, Walter²³⁴.

Dice Kerényi del laberinto que “la obra de Dédalo, según Homero, era un lugar para la danza y para Ariadna en Cnosos; en la leyenda posthomérica, era una edificación con una planta formada por intrincados corredores. Allí se ocultaba, como se dice en este relato tardío, la vergüenza de la familia de Minos, el hermanastro de Ariadna”²³⁵. Un lugar de baile, donde el ritmo era retornar sobre sí mismo en una espiral.

²³² *El nacimiento*. op., cit. p. 23.

²³³ *Ibíd.*

²³⁴ Citado por Kerényi en su *Dionisos*. Op. cit. p. 101.

²³⁵ Kerényi. *En el laberinto*. Op. cit. p. 166.

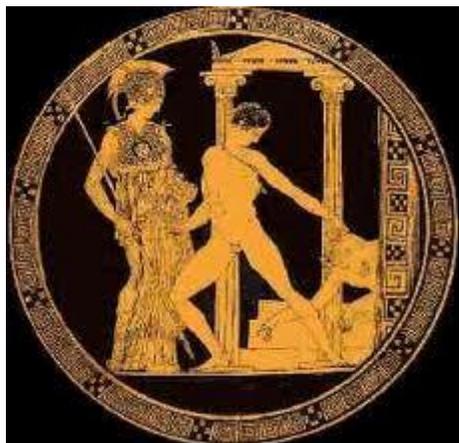
“En la *Iliada*, como ya se ha indicado, la obra de Dédalo para Ariadna era un lugar para la danza, un lugar que también era -y aun antes que el tétrico, que el inframundo edificado de la leyenda posthomérica- una imagen del verdadero imperio de la ‘señora del laberinto’. Era el inframundo visto desde un aspecto especial. Este aspecto representaba la línea espiral que retorna sobre sí misma. En la época prehomérica la imagen del inframundo fue pensada como un laberinto en espiral y el retorno desde allí, como una gracia concedida por la reina del inframundo. Desde allá abajo ella reinaba como ‘señora del laberinto’, como *Ariadne*, como “la purísima”: esto es lo que significaba el nombre, el más apropiado desde la perspectiva griega para la reina del inframundo, también llamada Perséfone, con su nombre pregregio. No sólo dejaba salir del inframundo a quien ella quería, sino que ella misma regresaba para convertirse en “la clarísima”, la *Aridela* del cielo, tal como se llamaba en Creta, con otro nombre asimismo griego. Como figura prehomérica, era la doncella divina de los cretenses, una diosa lunar, pero no sólo de la luna en el cielo, sino como señora del reino de los muertos que, llena de clemencia, devolvía a la vida.”²³⁶

Y es que Ariadna parece entonces que regresó a Teseo de la muerte (que lo resucitó), pero donde los hilos también pudiesen no ser los racionales apolíneos ni órficos, sino *baquíticos* dados por Dionisos. El centro de la vida y de la muerte, donde a la vez impera Ariadna, está en la oscuridad secreta, oculta *en* lo femenino, es ahí donde domina la ascesis cúspide de Dionisos para perdernos en ese laberinto (bello, sublime, temible, terrible). Dionisos es

²³⁶ Ibídem. pp.166 y 167. Dice Kerényi: “Sentía inclinación por la clemencia, pero sólo como podía sentirlo una doncella enamorada, y mortal...”

ese laberinto. Nietzsche lo dice así: “Sé juiciosa, Ariadna.../ Tienes orejas pequeñas, tienes mis orejas: / ¡mete en ellas una palabra juiciosa!/ ¿No hay que odiarse primero, si se ha de amarse?... *Yo soy tu laberinto*”.²³⁷

Pero el laberinto de Kerényi está sobre todo en el lenguaje²³⁸ que convendría desenmarañar desde la óptica del arte. Dionisos, al presentarse en los linderos de la esfera humana, pese a ser cruel, manifiesta su “ferocidad inmediata, ávida de sangre y de posesión bestial... en la emoción y en la efusión mística, en la música y en la poesía. Esa suavización de Dionisos recibe en el mito el nombre de Orfeo. Pero detrás de esa manifestación musical de Dionisos, hay un fenómeno interior, perturbador, la alucinación liberadora de los misterios, la gran conquista mística del hombre griego arcaico. Dice Píndaro de los misterios de Eleusis: ‘Bendito aquel que, después de haber visto eso, entra bajo la tierra: conoce el fin de la vida y conoce el principio dado por Zeus’ Quien revela ‘eso’ –el objeto inefable que en los misterios encuentra al hombre dentro de sí– es Dionisos, y Orfeo es su cantor. Los documentos órficos más antiguos, papiros y tablillas funerarias de los siglos IV y III a.C., son una traducción poética, accidental, no literal, del fenómeno místico, y, si bien su presentación interior ha seguido oculta, ajena a cualquier tradición, las palabras delirantes de una poesía simbólica podían devolver su cuadro escenográfico, con objetos rituales y las acciones que los



²³⁷ Nietzsche, F. *Poesía completa*. Op., cit. p. 78.

²³⁸ Kerényi, *Dionisos*. Op., cit. p. 76.

acompañaban. Resulta sorprendente la forma dramática que revisten algunos de esos documentos órficos, como si una canción entre personajes, una representación sacra, perteneciese desde el origen al ritual místico, o por lo menos lo acompañara. En las tablillas funerarias encontramos un diálogo entre el iniciado y el iniciador a los misterios: en la progresión de ese diálogo se proyecta el reflejo de la conquista de la visión suprema. Y quizás ese aspecto teatral, dramático, de los misterios nos ofrezca otra vía para explorar el origen de la tragedia griega. Por lo demás, como hipótesis concuerda bastante bien la noticia de un proceso contra Esquilo por haber profanado los misterios de Eleusis ¿cómo, sino mediante sus tragedias, le habría sido posible semejante divulgación impía?²³⁹. Suavidad mística que convoca al *erotismo* y al *trance*; suavidad salvaje que no deja de ser violenta, animal, dionisiaca.

De tal manera, habrá que hacer una reflexión compleja entre los misterios a Eleusis, los textos y los mitos órficos, y los ritos dionisiacos que mantuvieron, hasta entradas las escuelas gnósticas romanas, una vigencia impresionante. Fuerza intelectual que atravesó toda la poesía griega clásica, pero sobre todo, a *la tragedia* misma, basada y fundada en la lírica arcaica, tal

²³⁹ Colli, *El nacimiento de la filosofía*. Op., cit. pp. 27-28. “También hay un elemento lúdico en el modo de manifestarse a los hombres de Apolo, en las expresiones del arte y de la sabiduría, pero el juego apolíneo incumbe al intelecto, a la palabra, al signo; en cambio, en Dionisos el juego es inmediatez, espontaneidad animal que se goza y se acaba en la visibilidad; como máximo consiste en abandonarse al azar, como sugiere el otro atributo órfico de los dados. Por último, el símbolo más arduo, más profundo, citado en un papiro órfico y presentado de nuevo muchos siglos después por las fuentes neoplatónicas: el espejo... Al mirarse al espejo Dionisos ve reflejado en él el mundo, en lugar de a sí mismo. Así, pues, este mundo, los hombres y las cosas de este mundo, no tienen una realidad en sí mismos, sólo son una visión del dios. Sólo Dionisos existe, en él todo se anula: para vivir, el hombre debe regresar a él, sumergirse en el pasado divino”. (pp. 28-29).

como se trasluce a través de todo el legado en la misma²⁴⁰. Aunque en esto no es fortuito que entre los caminos a las iniciaciones hubiese mucha charlatanería (como lo denuncia Heráclito²⁴¹), como quizá en todo tiempo lo ha habido. “Las experiencias de los iniciados en los misterios de Eleusis, se suelen confundir literalmente con el laberíntico viaje por los infiernos. En el santuario de Eleusis no había lugar para tales rondas”²⁴², y sin embargo, se entrecruzaban algunas prácticas de cara a lo que se entendía en la antigüedad por infierno²⁴³, hades, inframundo, averno, tártaro.

En todo caso, las danzas laberínticas donde Dionisos baila y hace bailar, han de contemplar aspectos de la muerte, del trance, de la espiral que “se abre” para poder pasar en él (como lo apunta de la misma manera, Luciano de Samósata en varios de sus *diálogos de los muertos*²⁴⁴), como lo hacía el mismo Pólux, Orfeo, Teseo o Heracles²⁴⁵. Relación ésta, la del baile, entre el *Zoé*²⁴⁶ y el *Bios*²⁴⁷, del que habla Kerényi al inicio de su *Dionisos* y del cual pueden derivarse algunas pistas entre el presente y el infinito, entre la vigilia y la *manía*²⁴⁸. *Zoé*, que caracterizará a Aquiles, y *Bios*, que lo hará con Héctor,

²⁴⁰ Cf. op., cit. *Lírica griega arcaica*. Gredos.

²⁴¹ Cf. Sloterdijk, P. *Extrañamiento del mundo*. Pre-Textos, Valencia, 2001. p. 333.

²⁴² Kerényi, *Dionisos*. Op., cit. p. 76. Aunque existen opiniones “extravagantes” también al respecto como la que expone Ordóñez Burgos, Jorge *La poesía órfica y la sabiduría antigua*. Op., cit., Cf., particularmente lo que dice en sus páginas 97 y 98.

²⁴³ Véase mi artículo “Algunas consideraciones sobre el infierno”. Op., cit.

²⁴⁴ Luciano. *Obras*. Tomo IV, Biblioteca Clásica Gredos N° 172, Madrid, 1992. pp. 154-174.

²⁴⁵ Cf. Le Goff, Jacques. *El nacimiento del purgatorio*. 1. Los mundos imaginarios antiguos. Descenso a los infiernos en Grecia y Roma. Taurus, Madrid, 1989. pp. 33-34.

²⁴⁶ “Vida sin más caracterización”, Kerényi, *Dionisos*. Op., cit. 14.

²⁴⁷ *Ibidem*. “Vida con su caracterización”,

²⁴⁸ “La elección de la pareja Apolo y Dionisos es decisiva, pero su contraposición es desorientadora. En realidad, un matiz común reúne a ambos dioses en el culto délfico; su

en la *Ilíada*. *Manía* con la que se inaugura el conocimiento posible. Ya Platón hacía decir a *su* Sócrates que “nuestras mayores bendiciones nos vienen por medio de la locura”²⁴⁹.

IV

“El vino aumenta mucho el vigor al hombre que está exhausto de fatiga, como tú lo estás de tanto defender a tus parientes”.

Homero²⁵⁰.

Dionisos emerge del mundo minoico al ámbito cretense con los ritos prerracionales que conformaron el mito a partir de la adoración arcaica del dios del *vino* (y en ello con el de las abejas y de la miel), del dios del *toro* (como eco de lo que en tiempos de Minos ocurría) y del dios de las *mujeres* (Ariadna muestra desde la antigüedad que “una mujer” no puede vivir sin “su Dionisos”²⁵¹).

reflejo humano es la *manía*, que Nietzsche parece advertir únicamente en Dionisos, rebajada a la ‘ebriedad’, pero la *manía* es algo más que la ebriedad, es la única aproximación auténtica a la divinidad, cuando el hombre anula su propia individuación”. Colli, Giorgio. *Después de Nietzsche*. Anagrama, Barcelona, 2000, p. 27. Éxtasis (que en algunos casos llega a *iniciación*) que llega al nirvana a través del gozo y/o del sufrimiento, dicen los orientales, para superar al *duhka*, es decir, al sufrimiento como parte de una vibración que es canto y a la vez silencio en la tragedia griega.

²⁴⁹ *Fedro*, 244 a. Cf. también con Trías, E. *Tratado de la pasión*. Taurus, Madrid, 1989, pp. 38-39, “amor, poder, conocer...”

²⁵⁰ *Ilíada*. VI 261- 262.

²⁵¹ Cf. con el “lamento de Ariadna” de Nietzsche en su *Poesía completa*, op., cit. pp. 74-76. Dice Nietzsche: “¿Quién me calienta, quién me ama todavía?/ ¡Dadme manos ardientes!/ ¡dadme un brasero para el corazón!/ Tendida en tierra, estremeciéndome,/ como una medio muerta a quien se le calienta los pies [...]/ cazada por ti ¡pensamiento!/
~ 82 ~

En el mundo antiguo Dionisos iba siempre aparejado a la *serpiente*. Será por eso que Zambrano dice que “la vida se arrastra desde el comienzo. Se derrama, tiende a irse más allá, a irse desde la raíz oscura, repitiendo sobre la faz de la tierra –suelo para lo que se yergue sobre ella- el desparramarse de las raíces y su laberinto”²⁵². Este elemento era inseparable de las libaciones que en algunos lugares aún existe como en ciertas islas de la actual Creta, desde tiempos primitivos, como por ejemplo: tomar sangre de toro con hiedra y vino frente al mar.

Se cree que en aquellas postrimerías dionisiacas, el uso de la máscara de Dionisos, junto con algunas cabras (y cabros enormes), se dio hasta en la cúspide de la cultura minoica que al parecer, fue la primera en expresar “seres fantásticos que no pertenecen o ya no pertenecen al mundo de la vida: son seres compuestos de miembros humanos y animales o provistos de alas... El añadido de las alas, [es] señal de que las fronteras de la naturaleza se cruzan rumbo a una dimensión adicional que, de hecho, sólo puede percibirse de forma visionaria, [y que] se extiende hasta el arte arcaico inicial de los

¡Innombrable! ¡Encubierto! ¡Aterrador! ¡Tú, cazador tras las nubes! ¡Fulminada a tierra por ti, ojo sarcástico que me mira desde lo oscuro! [...] herida/ por ti, el más cruel cazador, / tu, desconocido, dios.../ ¡Hiere más hondo! ¡Hiere de nuevo! ¡Pica, repica en este corazón! ¡A qué viene este martirio/ con flechas de dientes romos?/ ¡Qué miras otra vez/ sin cansarte del tormento humano/ con malévolos ojos de rayos divinos?/ ¡No quieres matar,/ sólo martirizar, martirizar?/ ¡Para qué martirizarme a mí, / malévolos dios desconocidos? [...] ¡Quieres subir / adentro, hasta el corazón, / subir hasta mis más / secretos pensamientos?/ [...]

²⁵² Zambrano, María. *Los bienaventurados*. “El árbol de la vida. La sierpe”. Op.,cit., p.17. Y añade en su página 18: “Entre los profundos abismos que rodean el centro y el inmediato subsuelo, patria de las raíces, están los yacimientos del agua y de la luz cuajada y sepultada”.

griegos”²⁵³. En esos albores hubo un cazador, *Zagreo*, “por encima de todos los dioses”²⁵⁴ (Dionisos, que en lengua cretense se decía *Chthonios* que literalmente significa “subterráneo”), que atrapaba a sus presas (animales) vivas o que las domaba, aspecto de esas postrimerías que de ahí tal vez emergiera el sentido más íntimo como antiguo de *ética*, en el de los vocablos de $\eta\tau\omicron\varsigma, \eta\theta\omega\varsigma$ como lugar donde habitan esas bestias salvajes bajo el escrutinio del poder de Dionisos que antecede incluso al de Diké.



Dice Kerényi que “por lo visto, el sentido de ‘atrapar vivo’ consiste, pues, en desgarrar a los animales apresados y comer su carne cruda”²⁵⁵. Detienne no descarta que la cultura esta (que es *varia*) se cimiente en una práctica de *antropófagos*, por ello remite el minoico a los orígenes. Sin embargo, también comer la carne cruda implica en

la antropología de los mitos, el acto sexual, pero que, en la lectura sobre

²⁵³ Kerényi, *Dionisos*. op., cit. p. 68. Kerényi en ese mismo lugar nos habla de un *Dionisos oriental*, muy antiguo citando a Berta Sagal *Sculpture from Arabia Felix* (AJA LIX, 1955), un Dionisos que luego será cretense bajo esa figura de Zagreo, dice Kerényi “el gran cazador”, “estableciendo una analogía con *zatheos*, ‘sumamente divino’. No obstante, la palabra *zagre*, procede del ámbito lingüístico jonio y con el significado de ‘excavación para atrapar vivos a los animales’, evidencia que el nombre contiene, aunque sea mínimamente, la raíz de *zoe* y *zoon* ‘vida’ y ‘ser vivo’. La traducción exacta de Zagreo sería ‘atrapador de animales’. Como nombre de persona, *sa-ke-re-u* aparece en diversas formas gramaticales en Pilos, una vez incluso como apelativo de un sacerdote. La transcripción como Zagreo es más natural, si bien la escritura también poseía un signo especial para *za-*” (ibídem, pp. 68-69). De esta genuinidad de la antigüedad nos vino después sin ninguna originalidad por cierto aquello del *cazador de hombres, o pescador de hombres*. De hecho existe una cordillera de majestuosas montañas entre Irán e Irak de nombre Zagreo. Fonéticamente esta palabra es raíz, por ejemplo de la de “sangre” y de “sagrado”.

²⁵⁴ Ibídem. p. 69.

²⁵⁵ Ibídem. p. 70.

Dionisos, no se detiene ni limita en ello, sino que confabula al erotismo a través de la palabra hacia la *manía*, rumbo al laberinto, al infinito y a la perdición: orden caníbal en lo político. El origen mítico de *Kratos*, envuelve a esta fuerza que enloquece a los hombres y a los dioses. En los umbrales, los Titanes hablaban también de devorar a otras fuerzas, a otros dioses. Aquí cabe, por ejemplo, la figuras que nos transmite Apolodoro de Tifón, aquel dios que fue capaz de cubrir en tinieblas al mundo entero, o a la de “esa” fuerza de la que nos habla Hesíodo a través de su profunda noción del *kratós* arcaico, es decir, del poder mismo. Las palabras de Nietzsche dicen así:

“¡Silencio!: De grandes cosas (...)
hay que callar o hablar a lo grande (...)
Alzo los ojos; allá ruedan mares de luz:
¡oh noche, oh silencio, oh estruendo mortalmente callado!..
Veo una señal; desde las más lejanas lejanías hacia mí descende,
fulgurante, una constelación...”²⁵⁶



²⁵⁶

Nietzsche, “Ditirambos de Dionisos”, en *Poesía completa*. Op., cit. p. 80.

SEGUNDA PARTE

RESONANCIAS DE LO OSCURO



Todo lo humano pende de la fe.

Orígenes²⁵⁷.

El presente como acontecimiento²⁵⁸ y como eco de un *ser roto*, se tornó un laberinto del mercado en las encrucijadas de la apariencia democrática. Lo contemporáneo se volvió un enigma. Dice la Doctora Lourdes Quintanilla Obregón:

²⁵⁷ *Contra Celso*. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid, 2001. p. 48. Véase también, de Kerenyi su libro *La religión antigua*, “mito y fe”. Herder. Barcelona, 1999, pp. 207-215.

²⁵⁸ Véase, Trías, E. *La filosofía y su sombra*. Seix Barral, Barcelona, 1983, p. 63.

“Ahora todo es posible y ya nada sorprende. Se ha perdido la capacidad de asombro ante el misterio de la vida y de la muerte. Los dioses están muy lejos, mientras los Titanes, hijos de la tierra, sueñan y esperan. El mundo sigue su marcha. Parece imposible interpretar su sentido, pero no podemos dejar de hacerlo. / Las teorías son sólo respuestas parciales y fragmentarias a problemas concretos. Si se aplican al pie de la letra, la Historia pierde todo su encanto. Los métodos, todos son discutibles y ninguno puede imponerse como absoluto. Una sociedad se inventa y se define todos los días. Lo nuevo y lo viejo se confunden. Ya no basta el racionalismo que reduce el pensamiento a coordenadas o paralelas. Tampoco el positivismo que encuentra en los hechos la realidad fijada de una vez y para siempre. Los conceptos cosificados ya no sirven. El periódico de ayer ya no es noticia. / En nuestra cultura planetaria, luces y sombras tejen la memoria y el olvido. Muchos tiempos se entrecruzan. ¿Cómo comprender? ¿Cómo aproximarse al conocimiento? Se necesitan distancia y cercanía, entendimiento. La mirada del águila sin olvidar a la hormiga. Lucidez, crítica, juego, azar. El tapiz de la Historia está compuesto de millares de hilos de diversos colores y claroscuros. Allí se entretajan lo significativo y lo insignificante, victoria y derrotas, grandes y pequeños, amigos y enemigos, miedos y esperanzas, amores y odios. ¿Cómo separar? ¿Cómo distinguir? / Nacen y mueren ídolos mientras se inventan otros. Todo cambia pero la tradición se niega a morir. ¿Sumergirse en las sombras para tratar de encontrar una huella o un gesto? El pasado se borra de un plumazo. El presente se maquilla y engaña. El futuro no aparece. ¿Hacia dónde vamos? Hoy, sólo podemos lanzar preguntas. De las posibles respuestas surgirán nuevas interrogantes. / ¿Por dónde empezar? Tal vez haya que recorrer viejos

caminos para encontrar los nuevos. El camino poético muestra al mundo y revela lo que ya sabemos y olvidamos. Obliga a permanecer en la incertidumbre, el misterio y la duda. Al poeta no le bastan la inspiración o la visita de las Musas. Transita por un sendero peligroso donde se funden milagrosamente poesía y razón, como en María Zambrano. El poeta interroga y atiende signos ocultos. Va de la realidad aparente a la realidad subterránea. Habla para todos, presiente y adivina. / Por múltiples caminos, el arte marca rumbos nuevos, sugiere orientaciones, nunca impone. Tratar de definirlo sería tan pretencioso como tratar de definir la vida. El arte es aventura, sueño, magia, creación de mundos. Abre senderos que tal vez se bifurquen o regresen al punto de partida. Invita a penetrar en un bosque donde hay riesgos y peligros. Recurrir al instinto y al olfato. Avanzar y retroceder. Calcular y escuchar. La imaginación y la fantasía son esenciales. La pura racionalidad sería un peligro... / El camino es más importante que la meta. Allí están lo posible y lo imposible. Para partir hay que tomar precauciones. Lo que aparece oculta enigmas. Los rumores inquietan y los sonidos confunden. Aprender a escuchar y a guardar silencio. Rodeos inesperados. Tal vez una estrella señale el rumbo. A solas con los ángeles y con los demonios, entre el cielo y la tierra, se busca un claro en medio del bosque, un rayo de luz. Puede ocurrir el milagro... / Sólo hay signos, presentimientos y preguntas...”²⁵⁹

Y sin embargo, en medio de esos signos, nada es fortuito. No funciona la *política* sino sólo como un espectro mediático, pero sin justicia; la *educación* se volvió sólo un ejercicio de ajuste entre el sujeto y la inmediatez;

²⁵⁹ Quintanilla, Lourdes. *Itinerario de viaje*. GALMA, Colección política, ciencias y humanidades número 7. México, 2008. pp.15-18.

la *cultura* es disfuncional, que pretendiendo querer mostrarla como un conjunto de métodos para repetir modelos adyacentes de la vida cotidiana, no recrea ni lo necesario ni lo suficiente para la vida, ni para ella misma; la *economía* como la *técnica*, intenta gobernar lo que no comprende. Y en medio de esto, la *familia* se transforma, transformando al Estado.

Esta esfera es una realidad de la percepción del mundo, encarnada en la colectividad mundial y en la conciencia que se entreteje en las preocupaciones filosóficas del siglo XXI. Las tormentas de lo político son efectos del deterioro de la *comunicación* y de las ideas que hasta hace poco, sólo fueron ornamentales ante la realidad.

Y aunque parece que todo comenzó en la antigüedad²⁶⁰, como tal, lo *arcaico* se transforma en *fundamento* del presente, de todo presente, en $\alpha\rho\chi\alpha\iota$. Ya Hesíodo nos relata de esa sublime proeza divina que le aguarda a la humanidad en sus *trabajos y días*²⁶¹. Y sin embargo, cuando tratamos sobre el tema de la comunicación de esas trazas, Hermes es una divinidad aquí central, “mensajero de los inmortales y de todos los hombres”²⁶², capaz de dotar de mentes cínicas y de caracteres volubles²⁶³, es, Hermes, el equivalente del Κοινη griego y, por tanto, se presenta como el portador del conocimiento que le ofrece Apolo; esto hace de Hermes (Mercurio), al que conoce lo que se conoce, al que escucha y a la vez, al que sabe hablar, callar; al que sabe guardar secretos, al efecto de la existencia, a la representación más acabada del oficio de lo que es, desde el comienzo, la política: dios “cubierto con el

²⁶⁰ Cf. Calasso. *Las bodas de Cadmo y Harmonía*. Op. cit.

²⁶¹ Cf. 40-105.

²⁶² *Himnos homéricos*. Edicomunicación, Barcelona, 1999. p. 77.

²⁶³ *Trabajos y días* 68.

casco de Hades durante la lucha”²⁶⁴, por eso también se le vincula con “el dios



de los ladrones, de lo chusco y de la travesura, de la pérdida y el desengaño”²⁶⁵, aunque su significado quizá, más profundo, sea el que le debemos a Esquilo, como un dios “subterráneo y sombrío”²⁶⁶ fúnebre, y es aquí, donde se funde Hermes con Dionisos.

“Dionisos es en parte el dios de la exuberante alegría de la vida, de la embriaguez, del éxtasis y del vino. Por otra parte, es también el dios de los muertos. Aquí hay que entender cada aspecto como reverso del otro.

En el estado extático el individuo se disuelve, se siente como uno con todo lo viviente; pero puesto que precisamente no se siente reducido a la nada y al polvo, todavía espera vida de la muerte: la tierra ha de guardar en su entraña al

²⁶⁴ Apolodoro. *Biblioteca* I, 6, 2. Op. cit. “El casco de Hades hacía invisible a quien lo llevaba. Cf. Hesíodo *Escudo* 226-7, *Ilíada*, V 844-5.

²⁶⁵ Hüben, Kurt. *La verdad del mito*. S. XXI, México, 1996. Donde se señala además: “Hermes también está presente donde súbitamente se produce un silencio durante un banquete (que ahora se explica todavía bromeando con la consecuencia del vuelo de un ángel en el recinto)”. p. 125.

²⁶⁶ Esquilo. *Tragedias*. “Las Coéforas”. 727. Biblioteca Clásica Gredos No. 97, Madrid, 1986.

muerto como a un ser vivo y a darlo de nuevo a la luz. De esta manera se entiende también la estrecha relación entre la muerte y la sexualidad que se expresa en el culto griego. Por ejemplo, en las Temoforias las mujeres hacían ofrendas a las potencias del inframundo, arrojando lechones al precipicio mientras mostraban imágenes de los genitales humanos. Las columnas de Hermes, el dios de la tumba, eran frecuentemente representaciones del falo. Además, el mito narra cómo Hermes se sintió excitado sexualmente ante la visita de Perséfone, la diosa del mundo subterráneo. Pero Perséfone también es la madre de Dionisos. Su martirio -los Titanes lo desgarran- y su renacimiento por Sémele, señalan igualmente la relación entre vida y muerte. Pero Sémele significa en frigio no otra cosa que ‘tierra’. Dioniso desciende después al reino de ultratumba para rescatar de ahí a su segunda madre. Existen preceptos báquicos para los misterios y las tumbas. La siguiente descripción nos ha sido transmitida desde la antigüedad: ‘Eran coronados con álamo blanco los consagrados en las báquicas, pues esta es una planta ctónica, pero ctónico también es Dionisos, hijo de Perséfone’. También Virgilio [dice de él que es el] *nocturnus Bachus*, el nocturno de la noche. Así, el dios está vinculado sobre todo a lo terreno y maternal. Sus más fervientes servidores son de sexo femenino y se rodea de nodrizas y ninfas, pues en parte los hombres eran excluidos de su culto. Entregadas a él, las Ménades recorrían los bosques en busca del dios para celebrar orgías alumbradas por antorchas. Las Antestarias, que estaban bajo el signo de Dionisos, empezaban con lamentos fúnebres, con honras a los difuntos y ritos propiciatorios. En esos días reinaba sobre la ciudad un silencio funesto, se obsequiaba a los difuntos, pero

entonces se limpiaban las casas y las calles: la vida regresaba nuevamente y se realizaban procesiones báquicas enmascaradas.”²⁶⁷

Enmascaramiento como sentido, como política y como ética desde entonces, ya cubrían lo que se presenta como *promesa* imposible, como representación y como engaño dentro de la “casa del lenguaje”, como *metis* que encubre *oficios para el “espanto”*. Ángulos para pensar en las raíces para el terror encarnado en el fundamento, tanto del rito como de la palabra que no alcanza a traducir al logos. Apariencia que devela el arte, que pronto se devela, pues, “la obra de arte ha sido siempre fundamentalmente susceptible de reproducción. Lo que los hombres habían hecho, podía ser imitado por los hombres. Los alumnos han hecho copias como ejercicio artístico, los maestros las hacen para difundir sus obras, y finalmente copian también terceros ansiosos de ganancias. Frente a todo ello, la reproducción técnica de la obra de arte es algo nuevo que se impone en la historia intermitentemente, a empujones muy distantes unos de otros, pero con intensidad creciente. Los griegos conocían dos procedimientos de reproducción técnica: fundir y acuñar. Bronces, terracotas y monedas eran las únicas obras artísticas que pudieron reproducir en masa. Todas las restantes eran irrepetibles y no se prestaban a reproducción técnica alguna”²⁶⁸.

²⁶⁷ Hübner, Kurt. Op. cit. *La verdad y el mito*. p. 212. Donde se añade: “... También esto muestra solemnemente que el dios de la muerte es también dios de la vida. Una naturaleza salvaje, ajena a deidades olímpicas, le es propia. Viste una piel de pantera, los sátiros y silenos son sus acompañantes y su símbolo es el falo. En el estado de excitación orgiástica desgarraban las Ménades cabritos vivos y los devoraban”.

²⁶⁸ Benjamin, Walter. *Discursos interrumpidos I*. Taurus, Madrid, 1973. pp. 18 y 19. Y añade en esa misma página 19: “La Xilografía hizo que por primera vez se reprodujese técnicamente el dibujo, mucho tiempo antes de que por medio de la imprenta se hiciera lo mismo con la escritura. Son conocidas las modificaciones enormes que en la literatura

Arte y *techné* hechas unidad en un presente que pletórica de metáforas, se transforma en política, en *polis* y se devela en el *polemos*, en la destrucción, en el *ares* como diferencia del *polemos*. Walter Benjamin dice: “El carácter destructivo sólo conoce una consigna: hacer sitio; sólo una actividad: despejar. Su necesidad de aire fresco y espacio libre es más fuerte que todo odio. El carácter destructivo es joven y alegre. Porque destruir rejuvenece, ya que aparta del camino las huellas de nuestra edad y alegría, puesto que para el que destruye dar de lado significa una reducción perfecta, una erradicación incluso de la situación en la que se encuentra. A esta imagen apolínea del destructivo nos lleva por de pronto el atisbo de lo muchísimo que se simplifica el mundo si se comprueba hasta qué punto merece la pena su destrucción. Este es el gran vínculo que enlaza unánimemente todo lo que existe. Es un panorama que depara al carácter destructivo un espectáculo de la más honda armonía”²⁶⁹, como lo señala Heráclito y que llama a un orden tan extraño como innombrable.

Técnica que soporta guerras nuevas y viejas que mueven, que alientan, y alimentan economías siniestras que cobijan líneas de acción en un liberalismo para la crueldad, incontenible, indecible, sin la frescura con la que se trabaja en las dinámicas de Shiva o de Dionisos. Sólo los Titanes lo permean todo, “los descendientes de los Titanes” gobiernan el mundo: y esos, “los descendientes de los Titanes fueron: de *Océano* y *Tetis* las Océánides, Asia, Estige, Electra, Doris, Eurínome, Anfítitre y Métis; de *Ceo* y *Febe*,

provocó la imprenta, esto es, la reproductibilidad técnica de la escritura. Pero a pesar de su importancia, no representan más que un caso especial del fenómeno que aquí consideramos a escala de la historia universal...”

²⁶⁹ Ibídem. p. 159.

Asteria y Leto; de *Hiperión* y *Tea*, Eos, Helios y Selene; de *Crío* y *Euribia*, hija de Ponto, Astreo, Palante y Perses; de *Jápeto* y *Asia*, Atlante, el que sostiene el cielo sobre los hombros, Prometeo, Epimeteo y Menecio -a quien Zeus fulminó en un combate con los Titanes y lo arrojó al Tártaro-; de *Crono* y *Fílira*, Quirón, centauro biforme; De *Eos* y *Astreo*, los vientos y los astros; de *Perses* y *Asteria*, Hécate; de *Palante* y *Estigia*, Niké, Zelo, Cratos y Bía...”²⁷⁰. De estas potencias aquí sólo desprendo algunas características de los cuatro últimos descendientes, es decir, de los hijos de *Palante* y *de Estigia*.

Cada una de estas particularidades son inmanentes a la actuación humana, delatan la actuación que sostiene al mercado, al orden del mercado (y de la competencia feroz donde cohabitan sistemas caníbales). Competencia que por sí misma no fue suficiente sino sólo para justificar la guerra encarnada entre unos y otros, bajo el yugo del que “tiene más”, y no del “mejor”, sobre todo, cuando el mundo dejó de ser épico. Aspectos para pensar en “los nadies”, aquí donde nadie importa ante el que acumula. Acumulación que al fin de cuentas, ni la mejor muralla será capaz de cuidar.

Competencia descompuesta para el conflicto, sinónimo de democracia para la fragilidad. Adjetivo este, el de democracia, que proponiendo un orden fragmentario, formula descartar el diálogo y hasta la comprensión, en nombre de “los muchos”, de esa mayoría que fulmina cualquier argumento con el hecho de ser “los más”. Creencia en resultados inmersos en la lógica sin sentido ni contenido ontológico, axiológico. Este espíritu de descomposición acompaña a todas partes a la frivolidad de la realidad como desastre: “El carácter destructivo no está interesado en absoluto en que se le entienda.

²⁷⁰ Apolodoro. *Biblioteca*. Op., cit. I. 2. 1-6.

Considera superficiales los empeños en esa dirección. En nada puede dañarle ser malentendido. Al contrario, lo provoca, igual que lo provocaron los oráculos, instituciones destructivas del Estado. El más pequeño burgués de todos los fenómenos, el cotilleo, tiene lugar sólo porque la gente no quiere ser malentendida. El carácter destructivo deja que se le entienda mal; no favorece el cotilleo. El carácter destructivo es el enemigo del hombre-estuche. El hombre-estuche busca su comodidad y la médula de ésta es la envoltura”.²⁷¹ Este es el reflejo de Niké, “victoria” apolodórica.

En los orígenes más científicistas, los métodos demostraron lo irrelevante y huidizos, diluyeron lo legítimo en lo legal, la justicia en la punibilidad de los hechos; enlazados a la inconsistencia de la representación y en medio de “comunidades inconfesables”, sin embargo, la democracia no ha asegurado ni siquiera la garantía del diálogo y sí en cambio ser sólo un juego jugoso electoral y aritmético. Democracia que quedó suscrita en la institucionalización de un νομος por demás, divorciado de un βίος, o peor aún, de un Ζοε que quedó atrás, después de la piedad que pudo ser propuesta por Orígenes o Epicteto, allá en los albores de la decadencia del gnosticismo y del triunfo de la razón intercultural y religiosa de las cruzadas.

Democracia procedimental para la estrategia del poder que, fuera de su tesitura del *Leviatán hobbesiano*, insensible para la fulminación de la identidad primaria del sujeto (pues parece que el imaginario *contractual*, ha dejado de ser un referente hasta en los claustros educativos), no escucha ni nombra, sino acaso, tal vez, sólo ve y manda una danza putrefacta para unos

²⁷¹ Benjamín, W. Op., cit. *Discursos*. p. 160, donde se añade: “El interior del estuche es la huella que aquel ha impreso en el mundo envuelta en terciopelo. El carácter destructivo borra incluso las huellas de la destrucción”.

cuantos, que hacen que vea y que baile también. Ese nuevo ídolo nietzscheano corroe la tesitura de lo que se desliza en el lodo, en el fango del poder.

Ese “nuevo ídolo” que escudriña ser parte fundamental del “método científico”, es el que provoca esa danza que emerge del “ahí”, distante a la



inteligencia, a la sensibilidad y sobre todo, a la tolerancia como margen de acción para la creación; democracia institucional e interinstitucional fallida, siniestra. Con ella y por ella a nadie se representa, ni representa aunque hable por *todos*, o por *algunos*; instituciones que, teniendo un sentido, van contra el posible del “pueblo” o de “esos *muchos*” que hablan, que gritan, que gimen y que se expresan con su desnudez que conmueve.

Desconociendo al *otro* en “su” consenso cameral, el parlamento habla en medio de un teatro sin público una obra para el homicidio secreto rumbo al pavor del inconsciente social. Dice Zambrano que “toda la historia está

manchada por crímenes, como toda vida individual está oscurecida por errores y por faltas. Se diría que el crimen es el pecado original de la historia humana. Si vamos a la tradición bíblica comienza, ya fuera del paraíso, con la historia de Caín y Abel la primera guerra civil, y si consideramos nada más que los hechos no podemos descubrir la historia de pueblo alguno que no esté manchada de crímenes”²⁷². Este es el reflejo de *Zelo*, “emulación” apolodórica.

El “ser” está roto, fragmentado al menos desde Parménides, inconcluso, enfermo, y con él, el concepto mismo de “verdad”²⁷³ que dejó de ser esa *Alétheia* por la apuesta que ofrece el *fides* latino. Y no es que el síntoma de “salud” descansa en una unidad total, absoluta, sino más bien en una integral y *dialógica*, multívoca y plural. Esto ha traído como consecuencia la devaluación de las instituciones “de la democracia” cimentadas en un derecho sin bases que no sean las de la ganancia y el lucro, en esta dinámica de la sospecha, que finalmente no decide nada pues, en la oferta, la certeza se dirime y se pseudo-soluciona en los tribunales, quitando legitimidad y razón de ser a los procesos comiciales, consensuales, de hegemonías falaces, delegando así, la responsabilidad política en el escueto proceso técnico legal, donde sólo unos cuantos deciden lo que formalmente compete a las mayorías. Con esa ruptura originaria, algo le sucedió a la *palabra*, que también se

²⁷² Zambrano, María. *Persona y democracia*. Anthropos, Barcelona, 1988, p. 72.

²⁷³ Cf. Rivero Weber, Paulina. *Alétheia. La verdad originaria. Encubrimiento y descubrimiento del ser en Martin Heidegger*. UNAM, México, 2004.

muestra fragmentaria y fragmentada, el *verbo* y *logos* de nuestro tiempo está sofocado como lo apuntó en su momento Eduardo Nicol²⁷⁴.

Atrapados por el movimiento del mercado de la inmediatez, la política bebe con sed insaciable a la inmediatez de la economía, y esto la hace carecer



de principios como fundamento de sí misma. Y es que el “orden mediático” también fracasó. En plena era de las comunicaciones, de las redes, de la información, de la simultaneidad, nos encontramos inmersos en un silencio ensordecedor, en una soledad abismal²⁷⁵: perdiendo la capacidad del habla, de la escritura, de la memoria, perdemos, perdimos la capacidad de *dar* y desdoblamos incluso los “fundamentos” del cristianismo primitivo al imponer la propiedad ante el amor²⁷⁶. Comunicación paradójica donde las existencias paralelas de la democracia, se

viven y plasman en las expresiones *de los* medios de comunicación; comunicación como efecto *de las* vértebras más delicadas de la educación como *paideia* y por ende, como ética. Y es que la educación se transformó en

²⁷⁴ Cf. Nicol, E. *La reforma de la filosofía*. FCE, México, 1980 (particularmente en & 2, 5, 12, 14, 15, 23, 31 y 33.)

²⁷⁵ Y dice Benjamin en sus *Discursos*. Op., cit. p. 160: “Así como el que crea, busca para sí la soledad, tiene que rodearse constantemente el que destruye de gente que atestigüe su eficiencia”.

²⁷⁶ Véase el muy maravilloso y bellísimo *Evangelio* (apócrifo por su puesto) *de Felipe* que por ejemplo dice (en el fr. 110): “El amor no se apropia nada, pues ¿cómo va a apropiarse algo si todo le pertenece? No dice, ‘esto es mío’ o ‘aquello me pertenece a mi’, sino que dice: esto es tuyo” (*Evangelios Apócrifos*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, MCMXCVI, p. 740).

una enorme maquinaria para la aniquilación del espíritu. Educación como *crisis*, como *kriptestai*, es decir, como *ruptura* de nuestro tiempo rumbo al porvenir. Crisis que tocó a la *paideia*, que penetró a la *filosofía* misma y por ende, a todo lo que hoy entendemos como “filosofía de la educación”, *filosofía* esta, acompañada de palabras claves como “eficacia”, “eficiencia”, “marketing”, “competitividad”, “cliente”, que forman un crisol para un tiempo por venir siniestro, desnudo de toda posibilidad de libertad y de igualdad.

Filosofía presentada como humanística hecha pedazos para la competencia; humanismo como representación estéril para el ornamento en el desempleo. Humanismos transformados en una colección incompleta de autores y de referencias bibliográficas, hechas para ser catálogo de “colecciones”, bitácoras oficiales caducas, obsoletas, presentadas a modo en una pedagogía para transgredir la ley; humanismo acrítico de sí mismo y de la formación que ofrece, acrítico hasta de la cultura a la que “pertenece” al ser una especie de reflexión sin ese universo que ofrecen los mitos y por lo tanto, también, tanto de las estructuras mismas del lenguaje como de su contenido. Humanismos sin fundamento ni vida y con contenidos inertes rebasados rápidamente por *una canción*.

Inmersos en tiempos de tumbas vacías, se nos “enseña” o al menos nos lo han dicho, que son tiempos del confort, del lujo y del dinero. Mayor equívoco en medio de la miseria no puede haber. Este humanismo eurocéntrico, sobre todo “moderno”, nos ha ofrecido el ideal de la justicia, pero no a la justicia. Y eso no es suficiente. Las sociedades y los individuos hicieron a un lado al derecho, y éste se tornó en ser un espejismo y la justicia una utopía, o simplemente un lugar olvidado, un espacio donde se postula lo

legal como un negocio donde el terror impera, como un oficio rentable, pero no como una vocación ni de servicio, ni para equidad ni para el equilibrio. Poder plástico como resonancia de palabras vacías que refleja al *Cratos*, al “poder” apolodórico que más nos da una semblanza de *Tántalo* que del poder mismo de Zeus.

Democracia, derecho, educación y política, se volvieron sólo *promesas* sin ninguna *prueba*. Espectáculos sin fondo que se fundieron con el contenido alertante y alarmante de la *palabra* de nuestro tiempo. Quizá desde siempre, pero más notorio ahora, la política no es, ni ha sido, un oficio para virtuosos. Y sus resonancias de manera integral así lo muestran. La comunicabilidad vive trastornos que ni Heidegger podría valorar. En esa tesitura, la libertad, la democracia y hasta la educación como un posible eco del humanismo, quedaron relegadas a la pura ganancia donde, en los casos más piadosos, sólo un hedonismo fugaz pero sin sentido, es el resultado anhelado.

Spinoza no nos es suficiente para este siglo XXI²⁷⁷. Nos diluimos con una añoranza antigua, donde ni esa alegoría de la caverna platónica podría ofrecernos un “algo”, pues han desaparecido las sombras en una noche, donde sólo ilumina y da pautas de sendero la técnica que no permite otro más para asirse en una destrucción constante. Dice Walter Benjamin: “El carácter destructivo no ve nada duradero. Pero por eso mismo ve caminos por todas partes. Donde otros tropiezan con muros o con montañas, él ve también un camino. Y como lo ve por todas partes, por eso tiene siempre algo que dejar en la cuneta. Y no siempre con áspera violencia, a veces con violencia

²⁷⁷ Básicamente por su *ética demostrada según orden geométrico*. Del cual sólo hay resonancias para nuestro tiempo en su “quinta parte”.

refinada. Como por todas partes ve caminos, está siempre en la encrucijada. En ningún instante es capaz de saber lo que traerá consigo el próximo. Hace escombros de lo existente, y no por escombros mismos, sino por el camino que pasa a través de ellos. El carácter destructivo no vive del sentimiento de que la vida es valiosa, sino del sentimiento de que el suicidio no merece la pena”²⁷⁸. Es como ese efervescente sentido del “excéntrico” del que habla en sus cátedras de filosofía política el Doctor Cesáreo Morales²⁷⁹.

Palabras devaluadas, hermenéuticas para el homicidio; lenguaje *como* campo de batalla, *como* espacio *para* la violencia y *para* la intolerancia. Educación para la decepción.

Este ahíto espectral, debe ser replanteado con otras tonalidades y otros códigos, tal vez, más cercanos a la estética de la *máscara* porque no nos reconocemos, sino sólo en ella, y todo lo demás, se nos manifiesta como un enigma. Y es que en toda esta fenomenología, el respeto lo propone *el poder*, es ese κρατος y es ese πολεμος heraclíteo que todo lo gobierna²⁸⁰ lo que sostiene a la política. *Medios* que en medio de esa banalidad, crean y destruyen, lo que más conviene traducir de las profundidades de un abismo macabro o sublime que envuelve la máscara dionisiaca, como queriendo sugerir en la existencia interna, un laberinto. Esta es la Bios, la “fuerza” apolodórica que se manifiesta en la potencia de toda vida pública.

Requerimos de “una comunidad de la explicación”, necesitamos del discernimiento político que le dé contenido real a la premura que ocasiona el

²⁷⁸ Véase, *Discursos*. Op., cit. p. 161.

²⁷⁹ Seminario de Filosofía Política del Posgrado de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad Universitaria.

²⁸⁰ Cf. con B 53 y B 64.

vacío epistémico de la incertidumbre. Nos encontramos ante la crisis de los “productores”, inundados de puros repetidores que se dejan llevar por *el canto de las sirenas* para transformar un discurso-base, un humanismo, en un miserabilísimo insostenible, indómito. Por ello, tal vez valga decir: agilicemos el lenguaje para la libertad sin esa razón geométrica en esta tierra que es espacio y tiempo de nuestra vida; como la esencia de la escena de la arena que se escapa de entre nuestras manos, pero con identidad y con dignidad, con exclamaciones para encuentros con la grandeza que se pueden hallar sólo en la dulzura²⁸¹.



²⁸¹ Véase, Flores Corrales, Otilio. “Breves reflexiones en torno al humanismo como fundamento de la Política”. En *Confluencia XXI*. Revista de pensamiento político número 7, México, octubre-diciembre 2009. pp. 83-91.

CAPÍTULO I

ECOS DE DIONISOS EN EL CENTRO DE LA POLÍTICA COMO ÉTICA

Παντοπορος απορος επ ουδεν ερχεται ²⁸²

Sófocles.
Antígona 360.

I

La política es un oficio, es una forma de hacer las cosas, es un nivel de acción, tal vez el más “alto” de la civilización. Es un conjunto de alternativas ante la *vida como problematicidad*; la política es una forma de hablar, nace con la palabra, es palabra, verbo, diálogo, *diánoia*, *movimiento del espíritu*, de la voz, es sentido del mundo. Pero no sólo es discurso, pues de ser así, sólo sería retórica²⁸³.

Es una *artimaña de la inteligencia*, es una *metis*, como dirían los griegos. La política es argumento, argumentos y dirección²⁸⁴, es *victoria* (aniquilación y exterminio), *emulación* (contradicción y rivalidad) y *poder* (autoridad y estrategia). Su condicionante es la libertad, sin libertad no hay política. Donde hay sumisión, no hay ni libertad ni política. La política no está hecha para “el que no se pertenece a sí mismo”, ni tampoco sólo para el que

²⁸² “Teniendo todos los caminos, sin camino marcha hacia ningún lugar”. Citado por Clément Rosset en *Lo Real. Tratado de la idiotez*. Op. cit. p.25.

²⁸³ Cf. con Flores Corrales, Otilio. “Política y Humanismo”. En *Estudios Políticos* número 16, cuarta época, septiembre-diciembre, 1997. Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, pp. 125-136.

²⁸⁴ Es, de alguna manera, fortaleza y convicción (manía), pero no necesidad (insensatez).

ve en ella “la dirección”, el acto de “administrar”. Gobernar y administrar nunca han sido lo mismo.

Tal vez también sea -la política-, ese *sentimiento trágico de la vida*. Tragedia en griego significó “lucha contra el destino”. Un hombre trágico es aquel que lucha contra su destino llevando a la escena esa lucha: en ello radicó la grandeza de los alcances de Sófocles y de Esquilo, bajo la reflexión más aguda entre libertad y voluntad. Carácter es destino, εθως εστιν δαιμον decía Heráclito. La invención del *destino* es política como acción y esto, sobre todo, surge con una reflexión órfica sobre la muerte, pues esta idea de *finitud* indica que “se acaba el tiempo”, que hay que hacer algo antes de que llegue *el término*.

La política es comunidad, civilización y conflicto, es principio de la paz posible *en* el conflicto como encuentro; es contraste, conocimiento, reconocimiento; es tensión vectorial rumbo a la *concordia*. Hobbes dice en la Introducción a su *Leviatán*: “La concordia, es la salud del Estado... los convenios mediante las cuales las partes de ese cuerpo político se crean, combinan y unen entre sí, se asemejan a aquel *fiat*, o *hagamos al hombre*, pronunciado por Dios en la Creación.”; la política es baile y danza de Dionisos, porque la política también es abismo, porque también *es poder como concordia*.

Esta palabra -concordia-, literalmente significa: “conformidad”, “acordar”, y puede ser usada en el lenguaje de litigantes como “convenio”, en el político como “consenso”²⁸⁵, de ahí que su antónimo sea “discordia”²⁸⁶,

²⁸⁵ *Diccionario Latino Español Vox*. Barcelona, 1984.

“desunión”. Filológicamente esta palabra, de linaje griego, se descompone en el latino en “con-corde”, que significa: “con el corazón”. Antes de ser un *concepto*, en la mitología romana, Concordia era una divinidad, hija de Júpiter, que simbolizaba la unión política entre todos los habitantes de una *civitas*²⁸⁷ (“Divinidad en cuyo honor los romanos erigieron varios templos en épocas diferentes. El más magnífico era el del Capitolio, donde se reunía frecuentemente el Senado. Plutarco dice que se le dedicó una capilla de bronce del producto de un impuesto entre los republicanos. La Concordia, lo mismo que la Paz, con la que a veces se le confunde, es hija de Júpiter y Temis; y se le invocaba para la unión de las familias, de los ciudadanos, de los esposos. Sus estatuas la representan coronada de guirnaldas, teniendo en una mano dos cuernos de la abundancia entrelazados, y en la otra un haz de varillas, o bien una granada, símbolo de la unión. Cuando la figura simbólica tiene un caduceo²⁸⁸, es para expresar que la Concordia es el fruto de una negociación. Las dos manos unidas es uno de sus emblemas más ordinarios. Algunas veces sostiene con las dos manos unidas un caduceo...”).²⁸⁹

Los orígenes de este vocablo (es decir, de esta voz), pertenecen al romanticismo. Es creación literaria que nos viene de la conjunción del *mozárabe* y del *morizco*, donde se conjugan el prefijo “con”, con el de

²⁸⁶ Cf. Heráclito, B, 8. *Eris* como antónimo de *Irenai*. Donde también se sostiene que la discordia es concordia, y la concordia discordia.

²⁸⁷ *Diccionario Enciclopédico Ilustrado de la lengua castellana*, Sopena, Argentina, 1956, donde se dice que “Concordia” es, también, una ciudad argentina, en la provincia de Entre Ríos. Cf. también *Uso del español*, editado por Gredos, Madrid, 2004, donde se puede leer que la concordia es “el trato con cariño entre personas”...

²⁸⁸ O “vara”.

²⁸⁹ Noël. *Diccionario de mitología universal*. Tomo I. Edicomunicación, Barcelona, 1991.

“quraçun” que encontramos en el *Cid*²⁹⁰, por tanto se deduce que ya en el siglo X, y muy particularmente en la Corte de Alfonso el Sabio, se usaba este *concepto* que tardíamente utilizará la tradición, de Voltaire a Rousseau.

En América Latina, originariamente tuvo un uso religioso: dominico²⁹¹. Ya en tiempos que van de “la Reforma” a la Revolución mexicana, lo encontramos en toda la literatura liberal y hasta conservadora, sobresaliendo en la del Nigromante, de Guillermo Prieto y de Zarco, sin vacilar en la influencia que tuvieron éstos de Baltasar Gracián²⁹².

La concordia puede significar armonía, equilibrio, *sentimiento fraterno* entre pares para un mismo fin, *concordancia con uno mismo*. En lo profundo, la concordia significa: *disposición*. *Disposición* que en el discurso de Descartes se puede fundir con el *cogito* latino renacentista que es, a la vez, un sinónimo del *yadhaa* árabe y del *caritas* grecolatino. Esto nos hace valorar este vocablo como un verbo que sintetiza Pablo²⁹³, en el sentido del amor cristiano.

Filosóficamente desde la filología, el significado de la *concordia* es *político*, como bien lo sugiere Aristóteles. Este lazo humano es el vínculo *intrapático* del que se habla en la visión fenomenológica. Aspecto que nos habla del movimiento de la intersubjetividad como enlace de lo divino.

²⁹⁰ Cf. con Corominas. *Diccionario Crítico Etimológico Castellano e Hispánico*. V. II, Madrid, 2ª reimp., 1995.

²⁹¹ La bibliografía es tan extensa como interesante. Véase por ejemplo el libro de Toribio Medina, José. *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en México*. UNAM, México, 1987.

²⁹² Cf. con el trabajo que hace al respecto la Dra. Rovira Gaspar, Ma. del Carmen: *Una aproximación a la historia de las ideas filosóficas en México. Siglo XIX y principios del XX*. UNAM, México, 1997, y con el de Covo, Jacqueline: *Las ideas de la Reforma en México*. UNAM, México, 1983.

²⁹³ Véase sobre todo el texto de *Romanos* y en *Corintios*.

Así, lo que la concordia envuelve es la intercepción de voluntades distintas y de lo que reflejan éstas, es decir, del poder o de la potencia que contiene a la violencia. Κρατος significó originariamente “violencia”, y luego “poder”. Ese eco de Hesíodo aún nos sorprende. El poder político expresado como concordia en el *polemos*, tiene su efectividad en el uso del lenguaje, porque ahí radica su horizonte metafórico, aunque sus palabras -las del poder político- no coincidan con el ritmo del *estar y no estar* en el escenario fugaz de la vida. Y sin embargo, una interpretación poética, imaginable -que está en boca de “todos”-, no logra coincidir todavía con el discurso político; es decir, que el sentir público (logos) no logra ser traducido al ámbito de la narrativa política de nuestro tiempo.

La política rebasa al *derecho* y le concede poliformas desconcertantes. Es, la política, con lenguaje en el Hegel de la *Enciclopedia*, “la intuición de la palabra”, memoria, “intuición inmediata”, signos²⁹⁴, aprehendimiento, aceptación, confesión²⁹⁵, reconocimiento a prueba de lo irreconciliable²⁹⁶. Movimiento del “adentro” diría Michel Foucault; es la tentación más alta del hombre que incita a la *humildad* en su sentido ético. La política es “un momento” y a la vez, es un continuo fluir heteróclito cuando es *una forma de vida*. Es paradoja y es contradicción. Es fondo de una máscara que no quiere mostrarse desde la antigüedad.

²⁹⁴ Hegel, G.F. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. & 461. Juan Pablos, México, 1974. p. 323.

²⁹⁵ Ricoeur, Paul. *Caminos del reconocimiento* (tres estudios). FCE, México, 2006. p. 26.

²⁹⁶ *Ibídem*. 85 y ss.

De hecho, la política como campo de acción, es la movilidad entre lo necesario y lo posible sobre “la base de la multitud”²⁹⁷ que se inspira en la



ebriedad dionisiaca de la danza de la democracia, del rito de la envidia²⁹⁸ y el empuje de esa *masa* en busca de una víctima²⁹⁹. Es una vocación humana que se encuentra en crisis porque, entre otras cosas, la razón y

la “ciencia” moderna divorciaron a la vida del conocimiento, y a la filosofía de la política. Hoy, la política se ha convertido en un método instrumental, estratégico, complejo y simple que se asemeja a la técnica³⁰⁰, porque no da razones, sino sólo busca resultados. Eficacia y ganancia. Haber visto a la política como un negocio en la historia, generó graves secuelas para pueblos enteros. Política y conocimiento aun como unísonos, son memoria, legado, herencia, contenido del lenguaje, objeto de transmisión y de transformación, forma de estar y de ser en el mundo, no se reconocen como tales sino sólo en el *verbo* como representación del pensamiento y de la cultura: son

²⁹⁷ Negri, A. *Multitud*. Debate. Barcelona, 2004. p. 127.

²⁹⁸ Véase, de Márquez Muñoz, Jorge. *Envidia y política*. Lamoyi Editor, México, 2008, pp. 20-21.

²⁹⁹ Como lo sugiere desde el inicio el libro de Girard, René *La ruta antigua de los hombres perversos*. Op., cit.

³⁰⁰ La ciencia pretende contestar el *porqué* de las cosas, es el efecto de una comunidad de la explicación. La técnica en cambio, es un *cómo* hacer las cosas; y frente a ellas, el *para qué* hacerlas, es un asunto político, filosófico. Con la técnica (tecnología) programamos a la sociedad, no la gobernamos. Aplazamos momentos con la técnica, perfeccionamos al objeto, no al sujeto.

manifestaciones del “mundo”³⁰¹. Conocer implica esperanza y cautela. Como “arma” el conocimiento es dador de sentido (es el mensaje de Hermes que fija destino), es dar dirección; como “instrumento”, su sentido último quizá sea poder ofrecer equidad. En el mundo, el conocimiento, pese a ser rápidamente confundido con una mercancía, es una matriz de conciencia que tiene (como complejidad) la característica de poder ser producto de la pluralidad (rumbo a la comprensión y al entendimiento, y por ende, hacia la tolerancia).

Y es que ciertamente lo que en el fondo está en crisis, en peligro de muerte, es el humanismo mismo. ¿Pero de qué *humanismo* tratamos?, ¿de qué y de cuál *política* hablamos? Se sabe que *el plural* del concepto es fundamental en la definición de las categorías. Aquí hablo en el sentido más amplio de estas palabras: categorías y conceptos cruciales. Los radicales filológicos siempre hablan del sentido más íntimo de las palabras. Nebrija se impone y también los espectros prerracionales que hay desde los albores de Homero hasta la agonía griega³⁰².

Y es que pareciera que la política sólo fue *un ideal* en la fugacidad de la *polis* que está impuesta bajo la “envidia”³⁰³, envidia que Zambrano dice que es como una *enfermedad*³⁰⁴. Y que Roma ni siquiera en la *civitas* logró recrearla, sino sólo a la sombra del derecho; es decir, a la usanza de institucionalizar el poder político en el poder militar. Pareciera pues, que el fundamento de la

³⁰¹ Y sin embargo, al conocimiento, siempre habrá que pensarlo como un punto de partida, no como uno de llegada.

³⁰² Cf. op., cit. Flores Corrales, Otilio, “Política y Humanismo”.

³⁰³ Véase: Márquez Muñoz, Jorge. *Las claves de la gobernabilidad*. UNAM-Conacyt-Arkhé. México, 2009. pp. 19-54.

³⁰⁴ Cf. Zambrano, María. *El hombre y lo divino*. Op., cit. 277-278.

vida de Estado se cimentó entre esa agonía intelectual, y en la génesis de la teología política que implica la patrística y la gnosis.

La historia del *mundo* (particularmente en la formación de Occidente)³⁰⁵ recae en la de las cruzadas, en los choques, encuentros y desencuentros con el Islam... Aventura que devino en la expresión artística renacentista, hija de la maravilla Bizantina, Mora, Goda. En esa extensidad fue que inocuamente (ya en el ámbito moderno) dejamos de ver a Oriente y de alguna manera también, a América Latina³⁰⁶. El eurocentrismo como resonancia del Imperio Romano, ha provocado dimensiones atroces en lo político, sobre todo para toda latitud que no entre en su hegemonía intelectual “humanística”, ámbito que en política hoy tiene sus secuelas en la *estadounitización* del mundo.

Y sin embargo, se nos ha querido enseñar tan equivocadamente como de manera sectaria, que la política es una ciencia, que es un arte, que es pensamiento político, teoría política, que es hija directa del humanismo: que es un conjunto de técnicas y métodos para destruir al contrincante sea éste quién sea; que es un arte para destruir al “otro”, al enemigo identificado, al que no piensa como “nosotros”, al *chivo expiatorio*. Y es que así se ha ejercido. La política no es un eco del pavor, del temor ni del pánico, sino una danza que figura el contenido de una máscara que ríe (de una manera extraña y hasta siniestra).

Si la política fuera hija del humanismo o al menos de la historia de las ideas, no tendríamos tan desastrosos resultados como los que se palpan con la

³⁰⁵ Cf. op., cit. Flores Corrales, Otilio. *Pensar la ciudad. Sobre la construcción de la convivencia...*

³⁰⁶ Para esta cuestión, cf. con el estupendo libro coordinado por la Dra. Rossana Cassigoli y J. Turner. *Tradicón y emancipación cultural en América Latina*. El debate latinoamericano, Tomo 5, UNAM-Siglo XXI, México, 2005.

realidad inmediata del presente funesto. Y si lo es, habría en todo caso que hablar de un humanismo desastroso. Pero ni lo uno ni lo otro. El humanismo posmetafísico logró ser un “conocimiento” ornamental, mercantil como democrático; el metafísico, un humanismo incomprensible en el presente que vivimos. La política se tornó en ser un espejismo del “humanismo”, del iluminismo francés y del romanticismo alemán.

Las dos guerras mundiales del siglo XX, junto con todos los demás conflictos bélicos de ese tiempo, y más atrás, el franco fracaso visto en retrospectiva de esa Revolución Francesa, trajo como desencanto a ese “importante” evento hasta nosotros, y entonces, se hizo presente la desilusión de los ideales más altos que de la política -en la modernidad- hubo. No se trata pues de una nostalgia por recuperar el diálogo, sino de encontrar novedosas pistas en el lenguaje para propiciar una escritura por venir, en una justicia por venir.

Inmersos en la imposición del dinero y la acumulación material, nuestro tiempo es el de la indiferencia y del egoísmo: ángulos éstos para el porvenir. Porvenir del humanismo deshumanizado para el deterioro. Política *por venir*, política *por medir*. Como los espacios que impone la desconcertante democracia de nuestro tiempo; política como fría eficacia que deja, para otro día, el *quid* del conocimiento. Política *inmediata* que en esa misma inmediatez, delata el lamentable nivel de la ignorancia de esa ética para la inmediatez, buscando el alcance inmediato de esa eficacia. El porvenir se adelantó como caos, como desorden, como orgía.

El sentido lo concede la pérdida del habla, de la palabra, del verbo en la comunicación vacía. Más aún, la ausencia de diálogo no es muestra de olvido,

ni de un supino conocimiento, sino del desinterés ante el ruido de quien manifiesta su interés privado disfrazado con el interés público. Aunque evidentemente no hay interés público sin interés privado.



El *silencio que habla* como ruido incandescente entonces, forma un ambiguo pseudo-entendimiento como efecto en la gobernabilidad del Estado y de Estado que también parece, por instantes, ser sordo. No se escucha, no se habla, la comunicación

está rota y esto es también una resonancia del abismo y vértigo que anuncia un olvido y una indiferencia aparentes. Antesala del silencio que forma una extraña arquitectura en la conciencia del interlocutor inexistente para el ensimismamiento, o para la psicosis. Sin el diálogo no se verifica el mundo³⁰⁷ y por lo tanto, podemos vivir así, con o sin certeza, *sin sentido*³⁰⁸. Y es que en el tema del silencio también está el de la insuficiencia de la palabra ante la construcción política del mundo.

³⁰⁷ Véase: Flores Corrales, Otilio. “Psiquiatría filosófico-política: los trastornos de Estado”. En la *Revista de Estudios Políticos* de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Sexta Época, mayo-agosto de 2002, UNAM, México, 2002.

³⁰⁸ Dice el Libro de la Sabiduría, 2: 2: “Porque por azar venimos a la existencia y después de esto seremos como si no hubiéramos existido ya que humo es aliento en nuestras narices, y el pensamiento, una centella de los latidos de nuestro corazón”. Cf. con *Eclesiastés*.

Ya Sófocles presenta los problemas arcaicos del *sentido* y del *ser* del “hombre”. El hombre va en todas direcciones³⁰⁹. Eco que detectará Lucrecio y que sin duda es también una veta que denunció Heráclito en sus aforismos que parecen tener una cobertura dual, que envuelven no a la contradicción simple, sino a la multiplicidad de la interpretación de las sentencias³¹⁰.

Política y sin sentido en medio de la “*direccionabilidad* posible”. Si hay dirección, ésta ha de ser un laberinto. Todo lo demás se presenta en medio de la vida como embriaguez y ascesis. Pero Dionisos no tiene cabida en la interpretación que formula un establecimiento mediático entre lo que sucede y lo que pensamos que sucede. Existe una metafísica posible de la fiesta que, aunque ausente, es requerida con la precisión que necesita la filosofía misma. La tradición humanística no llegó jamás ahí, a esa refutación festiva, sino sólo en la envoltura de una *bitácora clandestina* de autores y de obras, que no congenia con “la lista oficial” de la filosófica de nuestros días, y a través de la antropología.

El humanismo infértil, no contribuye ni a la *realidad* ni a la *verdad*. Y esto tocó y penetra las aristas más delicadas del Estado al transformarse ese coto de dirección política, en el “espíritu de la ley”, en la base del derecho y en la forma del *a priori* con el cual aún hoy, decantan en nombre de esos νομοι, la guerra, la inequidad, el totalitarismo y la muerte. Giorgio Colli lo dice así: “Platón sabe crear una expectativa, un ansia, una tensión, una aspiración, una fe en que todo -hombre y mundo- se vuelva mejor; es decir, más bueno y racional. ¡Este es el sentido del “devenir”! Por eso la escuela de

³⁰⁹ Op., cit. Rosset. *Lo Real. Tratado de la idiotez*. p. 25.

³¹⁰ Ibídem. Rosset lo dice así: “que no significa doble sentido, sino valor múltiple de un sentido único”. Ibídem. p. 27.

Platón y las siguientes durarán tanto -y duran todavía-, porque tienen una “herencia” que transmitir, que es precisamente el edificio de la ciencia y de la moral. Pero todo esto es mentira. ¿Qué “hombres” salieron de los jardines de la academia? Sabios exangües, frustrados y ambiciosos, a menudo intrigantes en política y aduladores del poder, rápidamente despreciados por los romanos³¹¹.



¿Será que un espíritu de la ganancia es el que ha invadido hasta a la política del más sutil nivel? ¿Qué es ese espíritu de lo que está inspirada la modernidad que emergió con comercio y no como política³¹², con desvíos, irrupciones y desasosiegos?³¹³. La abierta competencia se llama hoy democracia y en ella y por ella, diluimos al máximo la capacidad de poder confrontar los argumentos para vencer sin importar todo lo demás. La falacia de la carrera por el poder, se da en la transparencia de la imprecisión de las encuestas y sin embargo, ellas mismas se volvieron hoy, la competencia democrática. Negocio rentable, donde esas pesquisas (medibles) se volvieron presentadoras y reductoras de la inteligencia, del encuentro, en aras de reducir en ese instrumento, al espíritu democrático de una cultura. Pero para *los*

³¹¹ Colli, Giorgio. *Filosofía de la expresión*. Siruela, 2ª edic., Madrid, 2004. pp. 249 y 250.

³¹² Véase, la Introducción de Schmitt, K. *El concepto de lo político*. Alianza, Madrid, 2009.

³¹³ Cf. Morales, Cesáreo. *¿Hacia dónde vamos? Siglo XXI*, México, 2010. “wwwnomos”.

muchos, ahí está la tendencia de su modesto criterio y también ahí, en la ciencia de las encuestas, los niveles más paupérrimos de la ciencia política.

Y sin embargo, el Estado se mueve. El movimiento de los ejes institucionales, aunque impotentes, junto con la vibración social que está más cerca de la poesía que de una ecuación, aún detenta ciertos pulsos que si bien no los percibe el pensamiento formal en su cabalidad, sí la expresión artística y literaria en medio de este vacío conceptual donde la ausencia de Hermes es evidente. Los esfuerzos filosóficos para poder ingresar a la *mínima realidad* política, se han ido inclinando al psicoanálisis y quizá ello mismo sea, una antesala de poder ver en *los trastornos del Estado (y de la democracia)*, una *psiquiatría política*³¹⁴. Trastornos de Estado como mutaciones de la cultura y del conocimiento que en principio son enfocados como patologías del espíritu. En donde los pacientes no son los políticos, sino el Estado mismo como proyección de las vibraciones de pueblos enteros; psiquiatría en donde la terapia recaiga en los sueños de las culturas, en los caminos obscenos de las oscuridades de *su* voluntad, y en donde los *medicamentos* pudieran ser otra lectura de los “antidepresivos” de este tiempo bajo el auspicio de lograr otros usos, ante los abusos que se han cometido a través de toda la historia.

Si aspiráramos a una transformación, renovación o simplemente a una reforma de Estado, tendremos que empeñarnos en hacer de esa reforma posible, no sólo una reforma administrativa, jurídica de los poderes, sino una profunda transformación en los fundamentos mismos que le dan movilidad,

³¹⁴ Véase: op., cit. Flores Corrales, Otilio. “Psiquiatría filosófico-política: los trastornos de Estado”. Y el libro de Owen, David. *En el poder y en la enfermedad*. Siruela, Madrid 2011 (diez años después de la aparición de mi artículo se publicó este libro excepcional).

tanto a esos poderes, como a los ejes de las sociedades a las que sirven. El rediseño funcional y estructural del Estado contemporáneo, se asemeja hoy más a los microsistemas psíquicos, que a la nomenclatura administrativa y jurídica institucional. La transformación de los fundamentos, como *a priori*, como metáforas del entendimiento y del pensamiento que hace posible o imposible a la comunicación, es la transformación misma del Estado. Por ello mismo, el mito nos da pautas para alumbrar dónde movilizar lo imprescindible.

La cuestión es plantearnos lo moviente ante la razón pragmática del mundo. No son antípodas metafísica y realidad, son, como apéndices de unidad de Estado, espejismos del presente. Expresiones de la evidencia de una decadencia que nació así, sobre todo, en la fenomenología política. Los efectos de lo político, han corrido dispares a los avances tecnológicos y científicos y es ahí, donde se puede valorar que “lo que más ha fallado a la filosofía, es la precisión”³¹⁵. Donde la política falla en su fundamento, ahí falla el conocimiento o el contenido mismo del conocimiento: y la factura generalmente se paga con sangre, con violencia, con terror y con muerte.

Pero el entendimiento como base de la realidad, no es la aplicación del pensamiento, sino el reflejo de una especie de vibración de la historia del mundo. Pensamiento indefinido cuando éste no es el que concede sentido, sino interpretación del interés por el pasado, acaso, para formular promesas³¹⁶ y justificar al poder sin más³¹⁷; pensamiento versus sentimiento. El universo material sonoro, no expande su ebullición a “la conciencia del pensamiento”

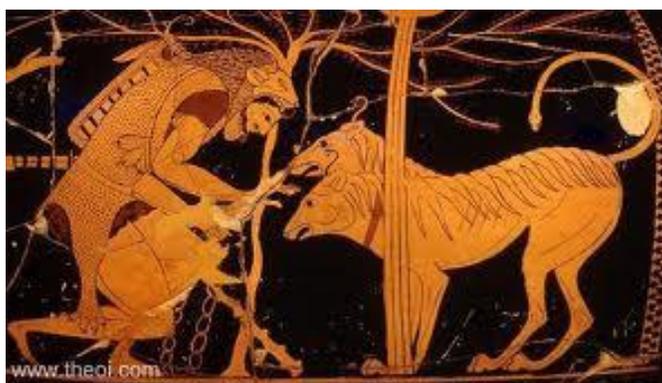
³¹⁵ Bergson, H. *Lo pensante y lo moviente*. Pléyade, Buenos Aires, 1972. p. 9.

³¹⁶ Op., cit. Ricoeur. *Caminos del reconocimiento*. “Memoria y promesa”. p. 145 y ss.

³¹⁷ Cf. Con el libro de Olaf Rader, *Tumba y poder*, Op., cit.

ni al centro del entendimiento. La vida está en otra parte, no en el pensamiento que no adecua “lo que hay” con lo que se percibe. Los fundamentos del Estado no figuran ahí -en esos laberintos del entendimiento- sino aparentemente en la parte formal de su representación, que es por un lado la norma, y por el otro, el orden institucional. Asunto también equívoco, pues la conciencia tampoco radica *ahí*, sino en los laberintos de los sueños.

Si hay que hablar de las transformaciones de Estado, los dividendos tendrán que buscarse en la estética de las culturas y no en la usura inmediata del botín. La eficiencia absoluta y el control total³¹⁸, tendrán que lidiar con la base filosófica irresoluble que hay entre la libertad, el azar y la voluntad. Lugares, caminos intrincados que exigen inteligencia y sensibilidad, no sólo eficacia en política.



³¹⁸ Cf. Deleuze, Gilles. *Conversaciones*. “post-scriptum sobre las sociedades del control”. Pre-Textos, Valencia, 2006.

II

“¡Extranjero!: ¡contempla la matanza de Eros!
Yo que antes me burlaba del amor...”

Atíprado de Sidón³¹⁹.

Ahora que los vertiginosos tiempos nos dictan velocidades inéditas en nuestra percepción, y que la volatilidad de la oferta intelectual respecto a cuestiones capitales es más que incompleta e ineficaz, ahora que se han borrado los horizontes para el porvenir humanístico de lo político, resulta imprescindible mirar hacia las *lejanías* en donde se sumerge lo que en *principio* ha sucedido.

Somos un paisaje del alma y un espectro del espíritu que se plasma, en la estampa que es el lenguaje. Y en ello habrá que vaciar la contingencia, en el legado del contenido de los posibles conceptos que, aunque inoperantes, aún viven entre nosotros. Por ejemplo, a la *democracia* se le tiene como un fenómeno y como una categoría desde el mundo preclásico, y en lo hondo de ella, aún existen resonancias de la esfera de lo prerracional desde ángulos que nos vienen de la filología clásica hacia terrenos de la arqueología política, o de la *paleopolítica* desde los vértices de la herencia de la filosofía, pero sobre todo del mito.

Bien es sabido que podemos descomponer, en el terreno griego, al concepto de “democracia” en *demos-cratos* y que de estas dos palabras, podemos entender varias cuestiones simbólicas que dan pistas para adentrarnos en un universo tan maravilloso como desconcertante en el inmenso campo que es la presocrática. En este sentido me detengo tan sólo en

³¹⁹ *Antología de poesía erótica griega*. Cátedra. Madrid, 2009. p. 313.

el de la visión que existió de esta palabra (democracia) en el mundo de Hesíodo y que con él, finalmente nos conducirá a los terrenos de acción del mundo mítico que hay en la figura de Dionisos.

La democracia es sólo un espectro de Diké, un brazo de la *justicia*, del *equilibrio* y de la plausible *equidad*, de toda la pluralidad que “esa diosa” nos concede en el legado imaginario. Se dice incluso que era ella misma -la democracia- una diosa en sí misma pero que, en algún momento previo a Calicles, ya había sucumbido su personalidad divina e ingresaba su sentido a lo que Escotado llamó aquel tránsito de *physis a polis*. Todos sabemos que la democracia como concepto contemporáneo nos es delegada en la tradición, bajo las pistas que nos permiten ver Platón y Aristóteles, pero esas lecturas son ya tardías desde el punto de vista del lenguaje de Hesíodo, es decir, de una expresión originaria con la que se cimentaron con agudeza los fundamentos de lo político.

Δεμω significa, edificar, construir, pero δημο, puede significar “pueblo” (de ahí que *democrateomai* pueda significar “ser gobernado democráticamente”, tener constitución, gobierno o dirección popular). Hesíodo utiliza prudentemente Δειμον como *terror* como uno de los hijos de la ira de Citerea, *Miedo y Terror...*³²⁰, hermano de Ares... Y a Κρατος, como la hija de Estigia³²¹ pues esta cosmología hace valorar a cada una de estas figuras como determinante de todo lo central. Dice Hesíodo:

*“de ellos no hay casa ni estancia alguna lejos de Zeus,
ni camino por el cual el dios no los guíe,*

³²⁰ 930-935 *Teogonía*.

³²¹ 380-390 *ibídem*.

mas siempre al lado de Zeus gravitosamente se asientan...”³²²

Ese es el nacimiento de Kratós que acompaña al orden público que se cimentaba en el laberinto que represento el *demos*, aunque sin duda, estos conceptos están emparentados con el surgimiento del *nomos* que conlleva múltiples expresiones. Da tal suerte que el nacimiento de esta categoría política, está íntimamente ligada a la “violencia” eterna de la que emana esa enigmática y reveladora diosa Estigia, pero que tendrá que ver con otras divinidades como lo es *Metis*, *Mnémesis* y *Leto*. Si esto es así, el mundo de la violencia también es el silencio (como un eco del lenguaje y del logos) que se manifiesta como matriz de lo que nos une como entes desiguales en el *polemos* que en Heráclito encuentra su máxima expresión (y que diferencia de *Cratos*, de *Ares* y de *Eris*). No hay fundamentos más allá del mito que compongan esta sinfonía de perpetuo dolor y del perpetuo placer que finalmente se sintetizan en el *Eros* griego que une al universo. De esa cuádruple raíz, se abre la ambigüedad del saber qué es qué y en qué momento lo es.

En todo caso, en los laberintos prerracionales que figuran los contextos *de Homero a la tragedia*, y que pueden verse sintetizados en Hesíodo, desde el punto de vista de lo político, habrá que buscarlos en el contexto de la construcción de *nomos*, es decir, del lenguaje y por lo tanto, también, de la construcción originaria del diálogo (y con él, ¿en la construcción del espíritu?)

Pertenecemos aún al legado irracional que antecedió a la barbarie de la reflexión helenística, sobre todo de la agonía griega. Nos hemos olvidado del origen de la democracia porque al parecer hoy impera la conveniencia de la

³²² 385-388 ibídem.

eficacia y de la estrategia del *demos* bajo la tumultuosa sombra romana de la herencia griega. ¿O será acaso revelador volver a pensar en los orígenes órficos de la Caverna de Platón para asumir que es este mundo de las representaciones, un mundo de pura ilusión como mundo del *logos imposible e impensable* que pretende decirnos que hay que salir de aquí? ¿Es la muerte, no como *thánatos* sino como *anti-bios*, la prueba y la tentación final, última y sublime? De manera obvia, este espectáculo “violento”, es sólo un vector de la voluntad olvidada que marca *Dionisos* y *Nomo* en el fondo de nosotros mismos, puesto que *Dionisos* marca la raíz de la vida indestructible, la que está colocada en el principio de hacer de la vida de un hombre, la vida de un dios. Por ello, se dice que sólo con la embriaguez, el hombre se “vuelve dios”, se atemporaliza, ríe y llora sumergiéndose en el laberinto de sus propios minotauros, allí donde convergen *Ares*, *Eris*, *Eros*, en el *polemos*, en el diálogo, en el nacimiento de la política. *Eros* y *poder* se hermanan eternamente.



III

“Domínate, no pierdas el juicio por la alegría.
Ya sé yo que nuestros parientes más íntimos
son nuestros crueles enemigos.”

Orestes, a Electra, en las
Coéforas de Esquilo. (234-235.)

La política es camino de contrastes, del conflicto, en el conflicto. El *polemos* eterno que impone a la discordia es fenómeno de todos los tiempos. Y lo es tanto en su sentido de “hecho” como en sus diversas expresiones en la literatura de todos los tiempos, de todas las geografías, de todas las culturas. La condición humana que nos lega la sabiduría *del mito*, “nos fue dada” desde las oscuridades de los nacimientos como un aspecto imprescindible de nuestra estructura silente. Condición violenta que se muestra con lo que se generó “la palabra”, y con ella, su pluralidad significativa. Somos herederos del “inicio”, del “fundamento” que denuncia la sabiduría del mito, como la forma de lo indecible del sentido de las *palabras clave* del mundo arcaico.

Así, *ethos* en la lengua homérica significó “lugar donde habitan las bestias”; *sitio interior* donde reside lo indomable de nosotros visto desde ángulos polivectoriales. Polivectorialidad en donde *ethos* también como *principio*, implica *política*: política y abismo como eje de unicidad en el terreno del poder, del κράτος; política y silencio como mandato del poder: política y Dionisos en el fondo de esa *tentatio saeculi* agustiniana.

Como poseedores de un legado antiguo que puede coexistir al menos entre las resonancias de Homero y Hesíodo (dentro de las génesis de las palabras que usamos en Occidente), nuestra *condición humana* es más

próxima a la *miseria* que a la *dicha* y la certeza³²³; más ambigua esta natura humana, que plena de convicciones, y, si hay evidencias sobre esto, éstas sólo muestran la perplejidad y la puerilidad de los alcances de esas convicciones, y por eso quizá, ya para Teógnis era claro que “lo mejor para los hombres: no haber nacido”³²⁴, texto *terrible* que contiene una empatía que sorprende con el alcance más agudo del Antiguo Testamento³²⁵ entre las sentencias de Salomón y las de Job.

Pareciera que son sólo las mentes piadosas las que por instantes son las únicas en proponer que *es el hombre un animal político* (dicen, “por naturaleza”³²⁶); que es el hombre (así dicho, como especie), un ser capaz de libertad y de albedrío. Y sin embargo, abiertamente ya Luciano de Samósata o Spinoza, ponen en jaque este postulado³²⁷ con el que se vivió incluso, todavía hasta hace poco con el advenimiento de la modernidad. El magno pensamiento de Aristóteles (como producto directo de Platón y en ello, de todo lo que esto implicó en el universo cristiano), logró alcanzar puntos importantes en la historia de la cultura de Occidente, no obstante a que ya en la patrística, rivalizó este pensamiento con la metafísica y la mística de los gnósticos orientales para generar el paso decisivo al neoplatonismo como configuración del porvenir político medieval que dejaba en ese “momento”, las definiciones que marcaron los mitos.

³²³ No sólo Spinoza lo afirma. Cf. Rosset, C. *Lógica de lo peor. Elementos para una filosofía trágica*. Seix Barral, Barcelona, 1976.

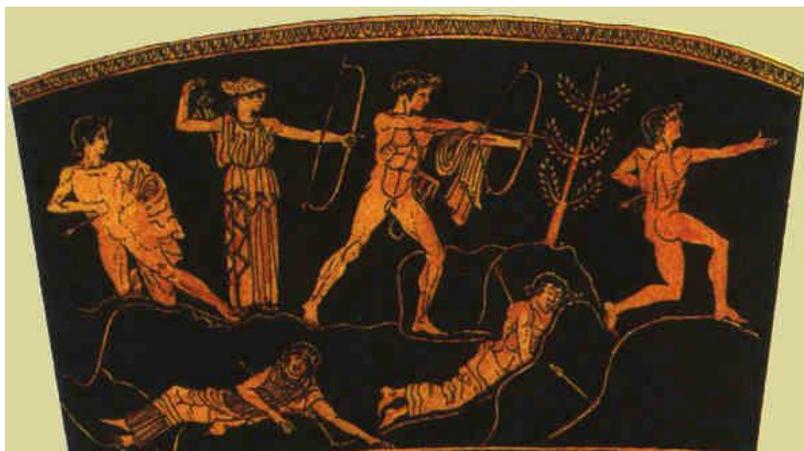
³²⁴ Op., cit. *Antología de la Lírica griega*. & 12.

³²⁵ Cf. con prácticamente todo el *Eclesiastés*.

³²⁶ Me refiero concretamente a Aristóteles, el maestro de Alejandro de Macedonia, amigo de Filipo.

³²⁷ Cf. de Spinoza en su *Ética*, la IV Parte y de Luciano, prácticamente en todos sus *diálogos*.

Los hombres *aun viendo lo mejor optan por lo peor*³²⁸, incapaces de gobernar sus *afectos*, son esclavos de sus pasiones y *el amor por la sabiduría*, se mezcla y se funde con la filia por el dinero y la representación pueril del fugaz momento. *Sabiduría* que desde el inicio, también se alejó, se divorció de la *educatio*. *Educatio* para querer domar o moldear, transformada en la



“capacitación” instrumental, que distó mucho en sus alcances de ser un proyecto del sujeto y de “la persona”, y que sólo quedó en ser uno, primero de Estado y luego, de mercado. *Educatio* sin *paideia* que emergió en el cristianismo para la utilidad sin la metafísica dionisiaca griega, sin danza que se transformó entonces en una efectividad filosófica, en el humanismo técnico, tan ornamental como desconcertante, en la justificación por instantes del poder y del dominio de unos ante esos “muchos” que dependen del poder y de los poderosos³²⁹.

³²⁸ Cf. Spinoza, *ibídem*.

³²⁹ Véase Flores Corrales, Otilio. “La servidumbre voluntaria y la condición humana”. En la *Revista de Estudios Políticos* número 6, septiembre-diciembre de 2006, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM, México, 2006.

Hemos suplido la metafísica por la técnica en la mentalidad moderna de ejercitar una fría eficacia estratégica, convocando a la ausencia de la teología del discurso político, asintiéndole como totalitaria y absolutista, sin retomar los fundamentos que tiene; la superflua capa de toda producción cognitiva actual, sobrepasa la inequidad que produce. Ciencias sin certezas tanto para ellas mismas como para las contiendas por el poder.

Hegel decía en su *Fenomenología del Espíritu*: “Hubo un tiempo en que el hombre tenía un cielo dotado de una riqueza pletórica de pensamientos y de imágenes. El sentido de cuanto es, radicaba en el hilo de luz que lo unía al cielo; entonces, en vez de permanecer en *este* presente, la mirada se deslizaba hacia un más allá, hacia la esencia divina, hacia una presencia situada en lo ultraterrenal, si así vale decirlo. Para dirigirse sobre lo terrenal y mantenerse en ello, el ojo del espíritu tenía que ser coaccionado; y hubo de pasar mucho tiempo para que aquella claridad que sólo poseía lo supraterráneo, acabara por penetrar en la oscuridad y el extravío en que se escondía el sentido del más acá, tornando interesante y valiosa la atención al presente como tal, a la que se le daba el nombre de *experiencia*. Actualmente, parece que hace falta lo contrario, que el sentido se halla tan fuertemente enraizado en lo terrenal, que se necesita la misma violencia para elevarlo de nuevo. El espíritu se revela tan pobre, que, como el peregrino en el desierto, parece suspirar tan sólo por una gota de agua, por el tenue sentimiento de lo divino en general, que necesita para confortarse. Por esto, por lo poco que el espíritu necesita para contentarse, puede medirse la extensión de lo que ha perdido.”³³⁰

³³⁰ Hegel. *Fenomenología del espíritu*. “Prólogo”. FCE, 4ª reimpresión, México, 1981. p. 11.

Con la desintegración de la metafísica en nuestro tiempo, es decir, en esta era “*punto com*”, han desaparecido también las injerencias de los principios con los que emergió la ética en su origen griego; se han desintegrado y hecho pedazos hasta los rastros de la filosofía en el quehacer humano más importante de nuestros días: en la política. Y esta ausencia trae efectos devastadores. Hoy, la ética pasa a ser una asignatura escolar que dicta, de forma errónea, qué es *el deber ser* sin división clara entre ésta (es decir, la ética) respecto a la moral. Pero este ángulo, el de la desaparición y desintegración de principios del comienzo, sólo nos aclara que dichos “principios” solamente fueron artificios sin fundamento bajo el enfoque del mundo tecnologizado, donde los caminos de mayor autenticidad quedaron sepultados con el espíritu pagano a ojos del orden eclesial en turno.

Hoy, en el mar de las indefiniciones, por ética podemos entenderlo “todo”, todo cabe en cualquier concepto, basta con que lo escuchemos o lo leamos de alguna “autoridad calificada” para poder creerlo todo, como si las aristas de la comprensión y la precisión fuesen efectos de una democracia numérica o de un totalitarismo académico, y no de una ontología que pueda tener relación con “lo que hay”. Evidentemente que todo concepto representa una complejidad y en él, una multiplicidad de sí mismo. Por tanto, *ética* son muchas *éticas*. Y en esa pluralidad, sin embargo, hay aún la pertinencia del rigor de la definición como explicación. Tal vez convenga reiterar que la ética *es un continuo conocimiento de nuestros propios límites* y con ello indicar que es, a la vez, un principio de “libertad posible” entre nosotros, que es política, que vive en y de la *polis*. No es posible la libertad sin límites. Los límites del

exceso están en los alcances de la potencia, en los de la responsabilidad, en la frontera de lo permisible.

La libertad como eje de acción y como efecto del conocimiento (como reconocimiento) es entonces una posibilidad de la comprensión en la dinámica que exige verosimilitud, precisión y prudencia. Este postulado que nos viene de la sapiencia griega, aunque también del medievo greco-hebraico, sin embargo, parece aproximarse a la *utopía* y no a la realidad del principio de la condición humana, puesto que el hombre, amante de sus pasiones en medio de sus placeres -ya al menos desde Séneca-, se sabe que siendo así, sólo él mismo se sentencia al dolor y al sufrimiento: “si no quieres sufrir, aléjate del placer” decían los estoicos, en donde podríamos añadir: “si no quieres sufrir, aléjate de la vida”, pero aquí en Occidente, el placer más amplio se respira en el poder (esa extraña palabra “potens” que se hermana con la de “kratos”, con la de “violencia”, con la de “Eros”) sobre todo, cuando dicho *poder* nos expresa y expresa una “voluntad sobrehumana”. *Omni potens politica est verba rex*, aunque la contradicción viva en la inmanencia de esta frase.

Ergo, el hombre, aun sin amar el conocer³³¹, conoce, y aunque no quede claro qué conoce, se ha dicho que es él mismo (el hombre), una segunda naturaleza para que el sentido de la *paideia* pueda ser posible. Pero en medio de “ciudades babélicas” -como bien lo apunta el Doctor Cesáreo Morales-, donde la indiferencia impera por razones profundas, la *dínamis* de la macropolis (que encierra sistemas psíquicos en muy diferentes niveles) de nuestro tiempo, encauza las fuerzas de la vida más en requerimientos orgasmuales, que en los ornatos que ofrece el conocimiento como envolventes de la ética como

³³¹ A menos que por “conocer” entendamos alguna arista del *polemos* griego.

contradicción. La continuidad se desvanece en la singularidad, “el presente está entrelazado en este tejido, aunque sin pertenecerle: si se pretende captarlo a lo largo del fluir del tiempo, el hilo se rompe y el presente se precipita en el fondo del abismo”³³², en el entre el rito del Minotauro y la violencia de Teseo.

“El desmoronamiento” de “la verdad” (*veritas* y no de la *alétheia*) y con ello, incluso, el resquebrajamiento de la posible hegemonía de los monoteísmos de esta era de violencia, de terror y de terrorismo, sólo simbolizan que “las causas”, si las hay, han de recaer en los umbrales de lo antiguo. La idea de política como unidad, nació desde la Grecia clásica moribunda e impotente, vencida por los fundamentos del *dissoi logoi* que antecieron a “lo uno” como vértice de Occidente y que hicieron, con el tiempo a aquelpreciado *nomoi* de lo político, solo un gran ideal entre nosotros. Eticidad-unidad descompuesta desde el inicio, fundada en el desconocimiento de los vectores que impone *Dionisos* o *Nomo* en una condición humana de la miseria.

Una ética de lo obscuro impensable -incluso desde los terrenos fangosos baudelaireanos- propone un pensar la actuación del lenguaje del hombre bajo la tutela del dolor y de las lágrimas³³³. Y no una ética para “enfermos” como lo quiso ver el psicoanálisis metafilosófico que finalmente fue y es, sólo un buen negocio rentable³³⁴. La experiencia del terror y de la angustia del sujeto contemporáneo en un balance teologal, sugiere no la

³³² Op., cit. Colli. *Filosofía de la...* p. 72.

³³³ Cf. Cioran. *De lágrimas y de santos*. Tusquets, Barcelona, 2002.

³³⁴ Cf. Orozco Garibay, José Manuel. *De valores y no valores*. Editorial Grupo Blanco, México, 2006.

abolición de la violencia, sino la canalización de ésta³³⁵, quizá en la manifestación estética que vaya más allá de los vínculos comerciales que legitiman lo que es o deja de ser artístico.

La unidad sacrificial de la condición humana, sin embargo, propone tentativas teológicas en su devenir, con el que se puede, junto con los instrumentos de las comunicaciones de este tiempo, propiciar un diálogo entre las religiones³³⁶ (no para propiciar una sociedad feliz o alguna *ciudad de Dios*, sino para “saber” morir, para redimir³³⁷, para reconciliarse, como otra forma de hacer las cosas³³⁸).

Las cúpulas movilizan las ideas del hombre que circulan por el mundo. Pero ellas sólo representan un imaginario de la totalidad que le concede movimiento. La crisis de una idea de Dios, no obstante, está en el centro y en el aparente apocalipsis de lo ético ante la *máquina*, y ahora ante el *hombre prótesis* rumbo a la *quimera*³³⁹, puesto que en el fondo esa crisis nos habla de una crisis de una idea del hombre. Establecimiento primordial de una concordia olvidada por los signos del tiempo “de los muchos”, de la participación de las mayorías y de la desintegración de la responsabilidad a expensas de la democracia. En nuestra era de las comunicaciones y de la simultaneidad, se desmorona Occidente con la desintegración de la metafísica

³³⁵ Cf. Flores Corrales, Otilio. “Algunas formulaciones del concepto y del fenómeno de la democracia”. En la *Revista de Estudios Políticos* número 3 de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales. UNAM, México, 2004.

³³⁶ Küng, H. *Ser cristiano*. Trotta, Madrid, 2003. Particularmente “el reto de los modernos humanismos”.

³³⁷ Leigh, M. Baigent, R. *El enigma sagrado*. Capítulo 13, “el secreto que la Iglesia prohibió”. Op., cit.

³³⁸ *Hechos*, 6: 14, *Corintios*, 15; 51, *Gálatas*, 4; 20, *Romanos*, 1; 23.

³³⁹ Como ya lo sugiere Jacques Attali. *Diccionario del siglo XXI*. Paidós, Barcelona 1999.

de la otrora congregadora Roma, hoy vaticana, transmutada en una institución de Estado que perdió el rumbo y que tal vez hasta haya ya perdido el mando.

“¿Qué hacer? ¿Rebelarse? ¿Reformar? ¿Resignarse? Amigos y enemigos (en tono de lamento o de acusación, con aires de triunfo o de derrota) no dejan de vaticinar al cristianismo comprometido el fracaso de la Iglesia³⁴⁰. Sin embargo, más interesante que continuar escribiendo la “crónica escandalosa” de la Iglesia, podría resultar preguntarse por qué sigue uno en su Iglesia precisamente como cristiano comprometido, como “autóctono” desilusionado, al que es casi imposible decir algo nuevo con nuevas historias escandalosas de la Iglesia. Esta pregunta se formula desde dos frentes: la proponen los que están fuera y piensan que uno está gastando inútilmente sus energías en la institución anquilosada y podría rendir más fuera. La formulan también los que están dentro y piensan que la crítica radical a las situaciones y autoridades eclesiásticas es incompatible con la permanencia en la Iglesia”³⁴¹.

En esta era de satélites y viajes espaciales, sin embargo, se han acentuado los integristos en plena globalidad (¿una ética global diferenciada es el sentido íntimo de esto?) El *Leviatán planetario* propone una convivencia babélica y bélica bajo la batuta de *Eris* para abrirle paso a la eficacia de los robots que ya no son “ciencia ficción” en los etnoterrorismos y en los nuevos *ghettos* que conforman los conocimientos que se funden y confunden con información y datos que carecen de danza, de estética.

Y sin embargo, en medio de la simulación pese a todo, existe la sobrevivencia. ¿O qué es lo que hace que todo esto no termine ahora mismo?

³⁴⁰ Op. cit. Küng. *Ser cristiano*. Parte 1.

³⁴¹ Ibídem. p. 555.

Tal vez sea *el bien* ese adjetivo el que cubre a Dionisos como esa raíz de la vida indestructible, tal vez sea un sinónimo de lo que queremos llamarle. Epicteto decía que “uno ama precisamente las cosas por las que se esfuerza: ¿verdad que los hombres no se esfuerzan por lo malo?”³⁴² Esfuerzo humano sublime que es finalmente efecto de una voluntad divina.



CAPÍTULO II

DIMENSIONES DE LO SINIESTRO

“¿Qué señor hay fuera del Señor..?”

San Agustín.
Confesiones. Lib. I, Cap. IV.

El poder es la concentración de la violencia. De hecho, de *ahí* nos viene una de las nociones centrales que al respecto ha entendido desde la antigüedad Occidente, del κράτος griego. Hesíodo cuenta que Κράτος nació de Estigia y de Palante y que fue hermano de Celo (Honor, Ζελον), Victoria (Νικην) “de bellos tobillos” y de Fuerza (Βιην)³⁴³. De ella habla Hesíodo³⁴⁴. De la madre del poder, de Estigia, se pueden deducir algunas cuestiones centrales. Ella en la mitología pertenece al país de las sombras. Es un río que se halla en Egipto y dice Noël³⁴⁵ “que en sus orillas, Isis sepultó los miembros de su esposo Osiris (quien murió a causa de Tifón). Es un río donde las aguas son sordas y donde se halla una tristeza sombría”. Este río tiene una conexión directa con el viaje que hizo Orfeo al reino de los muertos³⁴⁶, Estigia es hija de Océano. Crato (κρατα en griego significa “cabeza”) es un arrollo que nace del río Estigia,

³⁴³ *Teogonía*, (op., cit.) 385.

³⁴⁴ Ibidem.

³⁴⁵ *Diccionario de mitología*, Tomo I, Op., cit.

³⁴⁶ Y que sin duda este Orfeo, es una metáfora de las profundidades de las que es capaz la poesía. Dice la doctora Julieta Lizaola (“la condición desvalida del hombre”, en la Revista *Signos filosóficos* número 9, UAM-Iztapalapa, México, enero-junio 2003, p. 57): “Será Orfeo la figura del poeta por antonomasia, origen metafórico de la palabra poética que será paradigma de la más auténtica humanización del mundo”.

probablemente un río subterráneo... Del padre, Palas, se dice y se confunde y funde con la naturaleza de Palas Atenea, que fue la diosa de la guerra, quien salió del cerebro de Zeus y que “tiene un carácter violento, indómito, amiga de los tumultos, del ruido de la guerra, y de los combates”³⁴⁷, hija de Tritón.

Kratós en griego significa “fuerza, vigor, solidez, poder, dominio, trono, soberanía, autoridad, imperio, victoria, supremacía; violencia”³⁴⁸. Sentido que no hay que confundir con el que tiene *Ares*, esa deidad de la guerra y de la destrucción. Palabra que antecede al *potens* latino que significa potente (de uso aristotélico tomista, escolástico) poderoso, influyente, dueño, dominador, capaz, fuerte, de *possum*, de poder ser capaz. Ese es el verbo *können* alemán que Hegel llevará a la estatura del poder del espíritu y que en el idioma de Hobbes, ese *power*, equiparará a la *necesidad de la vida del Leviatán* y a ejercer el poder bajo el mando de lo político. *Poder* que es la *tentatio saeculi* en San Agustín, que es la madre de la soberbia y la perdición de los hombres. *Poder* que hay que diferenciar del *dominio* pues la cuestión toca a la voluntad humana, y el acto del dominio, pertenece al reino de los objetos. Poder que en Oriente es el *Tao* y que entre los hebreos, semejante a Dios, el poder es el *amor* como fuerza, origen y fin de todo, entre los cristianos es *caritas*, y entre los musulmanes es *yihad*.

Pero el poder también es un conjunto de *duendes* a los que hay que vencer³⁴⁹. El poder es el anti-poder; es el secreto de las palabras; es el origen del signo; el eco de Hermes, lo que escucha Tántalo en la mesa del poder, por

³⁴⁷ Ibidem.

³⁴⁸ *Diccionario Vox Griego-Español*. Op., cit.

³⁴⁹ Cf. Queneau, Raymond. *En los confines de las tinieblas (Los locos literarios)*. Asociación Española de neuropsiquiatría, Madrid, 2004. Cuarta Parte, XVIII, pp. 251 y ss.

eso el poder es el reflejo del poder, pues es efecto de la existencia; es “el que conoce”, es lo semejante (es el que conoce al que conoce); es escucha y por tanto, es guardar el secreto: es el silencio y es el habla cuando se habla, es el mensajero (Mercurio), es un párrafo y una oración que es, o que sirve como enganche, es conexión (es un círculo), conectividad, comunicación, lenguaje: batalla, campo de batalla, conquista, *polemos* como lo dice Heráclito: *polemos*, padre de todo y rey de todo, que a unos hace esclavos y a otros libres³⁵⁰, a unos dioses y a otros hombres, que es esa unidad, donde radica la fuerza del rayo, que es lo que hace del *polemos* logos, un logos como poder para poder entender al poder mismo. Por ello la *pasio* es la raíz de *possium*, porque no hay poder sin pasión ni pasión sin poder: no hay poder sin ruptura, pues en el fondo, el κρατος también es κριπτεσται. De hecho esa sentencia heraclítea φυσισ κριπτεσται φιλει “la naturaleza ama ocultarse”, también se puede interpretar: La Naturaleza es poderío inquebrantable, es dirección del mundo, tempestad y ternura, suavidad del secreto; es Tifón enfurecido, es esa fuerza de Tifón, capaz de inundar en tinieblas al mundo, Tifón, el único dios temido incluso por los demás dioses, aquel que mató a Osiris, es decir, al mismísimo Sol. De Tifón (hijo de Gea y Tártaro) cuenta Apolodoro: “Cuando los dioses hubieron vencido a los Gigantes, Gea, aún más encolerizada, se une a Tártaro y da a luz en Cilicia a Tifón, que tenía naturaleza mixta de hombre y de fiera³⁵¹. En talla y fuerza aventajaba a todos cuantos había parido Gea; con forma humana hasta los muslos y descomunal tamaño que sobrepasaba todos los

³⁵⁰ B 58

³⁵¹ Según Hesíodo es el primer hijo de Gea (*Teog.* 820-880); otros creen que fue hijo de Hera sin padre (*Himno homérico a Apolo* 306-355). Hesíodo dice que de Tifón nacen los vientos que todo lo destruyen (*Teog.* 869). Cf. Nota 72 de Apolodoro, *Biblioteca*, Op., cit.

montes, su cabeza, a veces, tocaba las estrellas; en cuanto a sus manos, una alcanzaba occidente y la otra oriente; de ellas salían cien cabezas de dragones. De los muslos, enormes anillos de víboras que, al proyectarse, llegaban hasta la cabeza emitiendo un fuerte silbido; su cuerpo estaba todo cubierto de alas; desde la cabeza y el mentón sucios cabellos ondeaban; lanzaba fuego con los ojos. Tal y tan poderoso era Tifón, que arrojando piedras ardientes alcanzaba el mismo cielo entre silbidos y gritos; de su boca brotaba un gran chorro de fuego. Cuando los dioses lo vieron abalanzarse al cielo huyeron a Egipto y, perseguidor, adoptaron forma de animal...”³⁵²

Ahora bien, ante la fuerza del pensamiento que nos lega lo arcaico, nuestro tiempo tiene el deber y quizá, la obligación de replantearse los conceptos clave con los que está cimentado Occidente. Hemos reducido a “la tradición” filosófica y a la historia general de las ideas, a una especie de ejercicios de memotecnia. sin reflexión que poco o nada dice sobre el mundo.

Se transformó el *cogitum* decartiano a ser uno estratégico, de *poder*, para el mejor postor. Ignorando la *sapienza* del mundo arcaico, se impone un *pseudopensamiento* técnico y con ello, queda reducida a cenizas la mística medieval y la estética general del Oriente de Constantino, a migajas de memoria más religiosa que epistémica; dejamos para otro día la reflexión que “más vale” por la que “más vende” sumergiéndonos en encrucijadas económicas y de la demanda de inmediatez, y lejos de poseer certeza y objetividad, quedamos relegados también por el voraz mercado de la producción mediática y de las velocidades que nos imponen de manera cotidiana.

³⁵² Ibidem. I, 6, 3. (p. 54).

Características tales como “hundimiento del comunismo, globalización de múltiples ambientes vitales, expansión del poder de los medios de comunicación, predominio de la economía, saltos cuánticos en la biotecnología, cambio climático, proceso de unificación europea, papel de las religiones, choque de culturas, aumento de la corrupción y de la criminalidad - en espantosa medida entre los niños y los jóvenes-, desorientación en cuestiones de moral y de realización vital, al tiempo que una nueva conciencia de los valores o cuando menos una nostalgia axiológica”³⁵³, imperan sobre la vacuidad del hombre de carne y hueso que hemos llegado a ser³⁵⁴.

Desde esas reflexiones que se tornan arcaicas, quizá no exista un dios que pueda salvarnos, como no pudimos salvarnos del espectro de la circularidad del Hades, aun a costa de la idea de reencarnación que se dio entre Dionisos y Cristo. Sólo con los encantos de Orfeo³⁵⁵ se pueden traspasar las fronteras que otrora fueran las bases de los misterios de Eleusis³⁵⁶. Acontecimientos órficos para los ritos arcaicos emanados de Egipto³⁵⁷ que serán los ángulos para plasmar una idea del posible retorno que inscriben los textos cristianos rumbo a la “salvación” del más allá como idea extraña del inframundo. *Salvación* que de varia forma, es raíz de la política.

³⁵³ Küng, H. *Ciencia y ética mundial*. Trotta, Madrid, 2006. p.10.

³⁵⁴ Para ello hay una cantidad de textos extraordinarios y la lista es muy amplia. Cf. por ejemplo: Étienne Gilson. *La filosofía en la Edad Media*. Gredos, 5ª reimp., Madrid, 1989, y de la obra de San Agustín, los diecinueve tomos que muy lucidamente ha publicado la Biblioteca de Autores Cristianos; Martin Heidegger. *Estudios sobre mística medieval*. Siruela, 2ª reimp., Madrid, 2001, y de Joseph Ratzinger, *Fe, verdad y tolerancia*. Sígueme, Salamanca, 2005.

³⁵⁵ Como lo hiciera con Eurídice.

³⁵⁶ Apolodoro. *Biblioteca*, I, 3, 2.

³⁵⁷ *Ibidem*, edic. de *Biblioteca* (p. 45), se cita que: “Pausanias, II, 30, 2; IX, 30, 4 y X, 7, 5 así como Diódoro I, 23, dice que los misterios instituidos en Grecia por Orfeo fueron imitados de los misterios egipcios”.



Aspectos que marcan el mito para replantearnos una idea de la resurrección, como experiencia-producto de una primera muerte donde “todo” después se transforma en un terreno espectral de máscaras y de sueños cohabitando sólo por instantes fugaces, efímeros y sin contenido, palabras, en medio de la angustia por una salvación de enigmáticos laberintos. El nacimiento en la muerte³⁵⁸ se volvió un signo desde los albores de los dos nacimientos de Dionisos, asunto que tendrá que ver directamente entre la personalidad-planta de esta figura mítica,

y los alcances de los hongos (y del alcohol) como meta-idea de la resurrección de algún sentido poliédrico más allá del mero presente³⁵⁹, reflexión esta que tendrá que ver con la función de los oráculos, del trance, la genialidad, la demencia, la parálisis, la melancolía y la locura³⁶⁰.

Inmersos en esas experiencias no es posible el reconocimiento porque nos oculta la máscara. Nos extrañamos en el cobijo de una animalidad que

³⁵⁸ Op., cit. Kerényi, K. *El médico divino*. p. 21 y ss.

³⁵⁹ Véase, op., cit. Graves, Robert. *La comida de los centauros*. p. 83. “Existe una conexión semántica muy extendida entre los hongos y las hinchazones malignas del cuerpo humano. Así pues, teniendo en cuenta que a los eruditos griegos les parecía bien identificar a Dioniso con Jehová y las fiestas de los tabernáculos con las ambrosías de Dioniso, ¿no podría ser esta historia una variante de la que cuenta el gramático Ateneo? En algún lugar Ateneo informa de que una vez los atenienses sufrieron una plaga de hemorroides por haber insultado a Dioniso...”

³⁶⁰ *Ibidem*. p. 95 y ss.

sorprende, porque ese interés *post mortem* lo cubre todo, es ahí donde “los intereses psiquiátricos y metafísicos son difícilmente diferenciables entre sí”³⁶¹. Movilidades de la humanidad caníbal que quiere mandar sobre una soberanía de un movimiento ante lo público como lo hiciera Tántalo, sirviendo a sus propios compañeros (como comida) en la mesa de los dioses sujetos entre el placer y el poder³⁶². Un orden caníbal explicado por el mito, ronda lo político. Tántalo, el invitado a servir a los dioses, da de comer a éstos, a sus compañeros y además, usa lo que escucha de los comensales.

Como reflejo de lo divino, los hombres somos sólo ángulos tentados de un dios que juega y de un dios que baila. Imperante Dionisos, con la velocidad del *ser*, nos abre pautas para saber sobre la imposibilidad de la existencia del *ser* sin la máscara. El hombre como ser fragmentado se pierde en la vergüenza de la intimidad, en los límites del lenguaje y con él, en los límites de la *confesión*. El ser está en la representación que implica la metáfora del lenguaje y esa es esencia ontológica en política que descansa en la música como *Alétheia*, en la experiencia artística que, finalmente, es próxima a las dimensiones siniestras del *ser mismo*³⁶³.

³⁶¹ Op., cit. Sloterdijk. *Extrañamiento del mundo*. p. 164.

³⁶² El tema del canibalismo es central en el pensamiento griego arcaico y clásico. Apolodoro en su *Biblioteca* (op., cit. “Epítome” 2: 1) dice: “Tántalo es castigado en el Hades a permanecer para siempre en un lago con una piedra suspendida sobre él, viendo en torno a sus hombros árboles con frutas que crecen en la orilla. El agua le alcanza al mentón, pero cuando intenta beberla se seca, y cuando quiere coger las frutas los árboles son arrebatados por los vientos hasta las nubes. Según algunos, sufre este castigo por haber divulgado los secretos de los dioses y por haber repartido [en] la ambrosía a sus compañeros”. Cf. *Odisea*, XI, 582-593.

³⁶³ Dice Marius Schneider en su magistral libro: *El origen musical de los animales-símbolos en la mitología y la escultura antiguas*. Siruela, 2ª edición, Madrid, 2001, en su página 138: “La idea de que una verdad tienen que “cantar” para construir el fundamento de aquel pensar antiguo que, en su estado de evolución más alto, llegó a concebir el cosmos

La filosofía se ha transformado en una dimensión estética desde Platón atravesando a San Agustín, para una civilidad del enmascaramiento y de la representación, pues atrás del ser, siempre hay una prohibición que aterra a la conciencia del pensamiento. Por ello, debemos dar testimonio. *Confesarnos*.

Confesio para la catarsis, para la sinceridad como ruptura de toda cotidianidad, para instalarnos en la quietud que cubre la culpa, para inspirar nuestra capacidad de olvidar el fenómeno monstruoso y funesto que creamos (y en que creemos), y que hasta tal vez, nos haga lo que somos en la *invisibilidad* (que puede también leerse como una figura de la transparencia). Olvido que no ha alcanzado ser el fundamento del perdón; olvido como forma originaria de un conocimiento que no logra, que no ha logrado su fin supremo, que puede ser la reconciliación. Olvido que después de compartir la palabra en la confesión, encuentra cobijo en la complicidad que crea ese compartir; olvido de la muerte como vida cotidiana; por ello, la vida se torna un juego en la infancia y un ridículo en la longevidad³⁶⁴. Se espera la ascesis en la muerte y en el silencio, en esa fenomenología dual que se presenta en el aciago político. Es la muerte ese último impulso de la vida que propicia el renacimiento. La vida así, triunfa en la pobreza, en la *penia*: como el amor que nace de la penuria; olvido transformado en la conversión, en el perdón que finalmente, remite a lo *invisible*, a la inmersión, a la predicación, al paraje donde no hay posibilidad de ofrecimiento de pruebas: y ese es el error de lo político.

como una armonía. La ecuación canto=armonía musical=armonía de los elementos de la Naturaleza=concordancia de las ideas=orden y verdad, podría carecer de valor para los lectores no informados, mas en realidad forma una cadena muy lógica del pensar místico”.

³⁶⁴ Cf. Petronio. *El satiricón*. Biblioteca Clásica Gredos No. 10, Madrid, 1984. Particularmente, primera parte, Ascilto.

La fe, la misión, la conquista, la cruzada y la muerte, acechan la revelación de lo absoluto, que no es capaz de *darse* como tal, sino sólo de manera fragmentaria, heraclíteica, heteróclita. ¿Y qué revela *lo absoluto*? (¿El llamado?, *lo invisible*). Conversión, depravación y santidad se unen en las encrucijadas del homicidio y de lo funesto, de lo que se calla, de lo que no se habla y hasta de lo mudo, del parricidio y del orgasmo. El llamado al desastre convoca a la cruz. Eso monstruoso llama al claustro, a la cárcel, a la escuela o la clínica.

El caos de la intimidad confunde la vocación con la manía, al fanático con el insignificante. Lo que llama a lo siniestro no sólo es un ángulo legal que cubre al instinto. “Eso” que llama, es la *tentación*. *Tentatio oculorum*, *tentatio carnis*, pero sobre todo, *tentatio saeculi*. La tentación del poder es querer ser temido y amado por todos los hombres (esa *tentatio o concupiscentia saeculi*), es la tentación de todos los siglos, de todos los tiempos y de todos los hombres, como dice Agustín³⁶⁵, pues en ella y por ella, es que un hombre es capaz de sentirse semejante a Dios, y mayor soberbia: imposible. Sentirse dios es tener, ejercer el poder como voluntad, ejercerlo sobre todo un *pueblo*: ese es el ofrecimiento de la política como acción.

Pero la vida no depende del poder aunque sea poder y voluntad. El poder como oscilación, es fragilidad y es capacidad total de lo simbólico. Los límites del logos (así como los del “poder”) radican en “el afuera” que exige paciencia, pues dicha *patientia* propone rumiar el enigma (y por lo tanto, también a la muerte), como se enuncia en la mayoría de las representaciones míticas que refieren lo místico en torno a la muerte, y este es el caso de las

³⁶⁵ *Confesiones*. Libro X.

gorgonas griegas, del centro del calendario azteca, pero sobre todo, de la figura y representación de Dionisos³⁶⁶. Rumiar esos rostros o representaciones que nos enfrentan a “las potencias del más allá en su alteridad más radical. Ulises, el héroe más resistente, da media vuelta ante la puerta de los infiernos ‘el pálido terror se apoderó de mí -dice-, temiendo que la ilustre Perséfone no me enviase del Hades la cabeza de Gorgo, horrendo monstruo’. Gorgo señala la frontera del mundo de los muertos. Penetrar allí bajo su mirada, significa transformarse, a imagen de Gorgo, en lo que son los muertos, cabezas vacías y sin fuerza, cabezas cubiertas de noche”³⁶⁷.

Tentaciones, decíamos, que hacen posible la conversión (bajo la primera

Diámetro (cuenco): 36,4 cm
Atribuida a la manera del pintor Lisípides
(como pintor) y a Andókidés (como alfarero)
87.AE.22



muerte que implica esa posibilidad para la conversión), proponiendo así, dejarlo todo. Incluso, apartarse de “la pregunta”. Esa es la clave del asombro del logos: el silencio y nada más. ¿Pero quién emite el eco del silencio?

Conversión con la fiesta y con el ritmo de la iluminación del canto y del baile del poder *sobre* esto o aquello, como dentro del encanto órfico donde habrase que reescribir la

³⁶⁶ Véase op. cit. *Mito y Tragedia en la Grecia Antigua*. Tomo II, p. 31 (símbolos entre imágenes entre una máscara de Gorgo y otra de Dionisos).

³⁶⁷ *Ibidem*. p. 33.

fe en este umbral donde la esperanza no nos dice nada, sino sólo la alternativa de compartirla en el *ágape* y en la comunión que nos concede el vino: ese “desorden” una vez más, dionisiaco, con auténticos ecos de los misterios de Eleusis.

Por ello, entre la fiesta y la mística, hablar (como una maniobra de poder) es sólo traducir un logos divino. Pero el habla política desconoce *quién habla* cuando se habla y *qué* se traduce cuando se traduce. Esa es la prédica paranoica donde se sumerge el espíritu político vacuo, con mirada y risa gorgonezca. Por lo tanto, en esa prédica está la pérdida de la realidad como puente de lenguaje, pérdida de ese *otro* que se difumina con ese discurso que no traduce nada. Y al no traducir (ni a quien escucha ni a quien habla), estalla la violencia si provoca reacciones como ese ruido de todo tiempo. Voz sin espíritu.

El lenguaje *no es* garantía de comunicación, es *todo*, menos eso (que *deba ser*, es otra cuestión). Y en todo caso habría que plasmarlo como elemento de violencia y potencia de la humanidad, pues al ser básicamente un campo de batalla, se torna en ser referencia del *polemos*, del conflicto, del enfrentamiento que *difumina* y *potencializa* la posibilidad de la concordia de poder, por tanto, de tejer *la justicia* y *la injusticia* a la que se refiere Heráclito³⁶⁸.

La *tentatio*, la *ambitio* del poder habla. Pero el habla, habla. ¿Cómo se habla del misterio, del silencio, de la violencia y del terror, del espíritu de las gorgonas que presentan su lenguaje en su apariencia siniestra? ¿Es el poder

³⁶⁸ Fragmentos 23, 51, 63, 67, 80 y 126. Op., cit. Flores Corrales Otilio, *Heráclito: lo político*.

ese origen de la melancolía, de la tristeza y de “la pregunta”, de lo perverso como antisilencio de todo *mal*? La ambición es sólo una escenografía y lo único que escapa a ella, es el dolor, el sufrimiento, las lágrimas: lo intraducible. Esa puede ser la derrota del espíritu del hombre. *La nada en la tumba vacía, es el espacio del lenguaje vacío*. Hijo de un logos deteriorado, el poder es insuficiente y prácticamente impotente ante la vida y ante las demandas de la vida; es una seducción del canto de las sirenas de la *Odisea* que se traduce en un canto de la muerte y en un destino para la ambición.

De la existencia oscura siniestra, del pavor: de eso nos habla tanto la política como el logos, como la quietud y la sacudida del semblante más acabado del lenguaje, como rasgo imprescindible del verbo³⁶⁹ que es *un reposar tranquilo*, que oculta una tempestad intensa, que irá mucho más allá del testimonio que de éste redactara Clemente de Alejandría.

Importa señalar esto porque el esfuerzo patrístico y el legado gnóstico, a la postre, abrirán la puerta para señalar que el mundo no se mueve exclusivamente por una conciencia del pensamiento y del logos humano como lo había propuesto, por ejemplo, el neoaristotelismo, sino que es el *amor* (y lo que esto conlleva), el motor del hombre y del universo, un amor venido de la furia de Eros como un querer fundirse con el cosmos que es el legado insondable de Dionisos, más allá de la muerte.

³⁶⁹ “Un reposar tranquilo”, dice Hegel en su *Enciclopedia*. op. cit. & 516. “Eticidad”.

CAPÍTULO III

EL MOMENTO MÁS ALTO DE LA ÉTICA

Mejor ser vencido diciendo la verdad que vencer con el engaño.

Sentencias de Sexto³⁷⁰.

Un individuo se forma -incluso- antes de nacer. El *camino, el múltiple camino* comienza con la formación no sólo genética del mundo de sus padres, sino con el de su familia venidera, con el de su cultura y con el espíritu de “su pueblo”. Ya antes de ser concebido, se delimitan problemas que serán propios del hombre que comienza a existir con ellos.

Los cimientos son múltiples y las raíces complejas. La cultura es determinante y básicamente la transmiten los padres con su *mundo*. La familia es la primera gran escuela y por tanto, es en ella donde se determina cierto porvenir. Es ahí quizá donde (después de ser innata) se consolida o no, la formación del carácter de la persona que se constituye en *su seno*. Esa formidable empresa moldea la sonrisa y los alcances del llanto de un hombre. En esa misma tesitura se construye el imaginario social y sus alcances en el interés público que pueda emerger del legado y de la historia que se entreteje para un pueblo.

Es de vital importancia por tanto, excavar en las entrañas de lo que antecede a lo presente; es decir, al *mito* fundador que se recrea o no en las

³⁷⁰ Piñero, A. y otros. *Textos gnósticos*. 165a. Biblioteca de Nag Hammadi, Tomo III. Trotta, Madrid, 2000. p. 315.

directrices que pueda haber en la educación (como proyecto público) depositada en *el que* o en *lo que* se quiere formar. El mundo que antecede al *ser* es el lenguaje, es ese *universo* el que cobija al *ser*.

Educar no es someter; ser obediente no es ser educado; obediencia y sumisión nunca han sido lo mismo; se ha confundido en la praxis *educar* con *capacitar*. Ya Simón Rodríguez (conocido por su seudónimo como Simón Robinson, maestro de Simón Bolívar) decía: “La ignorancia nos entrega al primero que pasa y la indigencia, la pobreza, al primer poderoso”³⁷¹.

El mundo como conformación humana es verbo, por eso es acción; el mundo es el *hombre*, aunque el *hombre* no sea el *orden*. Es el hombre acción, porque es una faceta del *verbo*, hombre como una expresión incompleta del verbo, incapaz de entender los códigos de un lenguaje cifrado en medio de un diálogo hecho pedazos. Las causas (razones) del mundo las encontramos en el mito que nos concede ser visto a través de las nomenclaturas de los significados más íntimos del lenguaje, como si estos mitos fueran la historia oculta de la parte más secreta del cerebro y de la mente en la formación del hombre y del “alma” en los efectos del mundo. Y es que poco o nada sabemos de esa formación milenaria³⁷².

El movimiento de la conciencia y del mundo parece regirse por un “orden”, por un *logos* que todo lo cubre³⁷³; directriz indiferente y definitoria a

³⁷¹ Citado por Juan María Alponete en su libro: *A la vera de las independencias de la América Hispánica. Perfiles de la Historia*. Océano, México, 2009. p. 34.

³⁷² Cf. con Atalli, J. *Breve historia del futuro*. Paidós, Barcelona, 2007, sobre todo, la parte 1. “Una historia muy larga”.

³⁷³ Cf. Orígenes. *Contra Celso*. Biblioteca de Autores Cristianos número 271. Madrid, 2001. Libro V. pp. 341 y ss. “El logos está siempre con nosotros”.

la vida humana. Logos como *Diké* hesíodico, heraclíteo³⁷⁴ que lo ha *traducido* Clemente de Alejandría conforme a los tiempos que emergieron con los gnósticos. Pedagogía que cimentará la conciencia en las estructuras más sólidas del cristianismo ante un haber de una soledad inicua (perversa) como inocua (inofensiva).

Este orden se “ve” en la arquitectura de “la realidad” (como experiencia inmediata hecha conciencia del y en el sujeto) y puede ser meditado como una representación de “algo”, de “lo profundo” que, como una pequeña ventana de un “todo”, abre a la imaginación una posibilidad aún más desconcertante cuando se diluye ante ese mirar *lo que hay*.

El devenir del mundo cuando escapa a la inmediatez humana, toca lo divino y lo bestial de los abismos del alma, y es ahí donde no hay camino porque todos son caminos, todo es un logos ahí donde Spinoza ve al panteísmo como una figura del deber ante el todo. Lo que delimita el “inicio” (como acto creador) y el momento “final”, son ángulos que guardan un misterio que no conoce nombre: oscuridad ante lo que delibera “un comienzo”, tinieblas ante lo que determina “el momento final”. La muerte (como cita final, ineludible, inevitable, oblicua) se presenta entre las preguntas eternas de la vida breve, asunto paralelo al del nacimiento y al de la creación.

Y es que ni orden como cosmos, ni natura como mundo, son asuntos de precepto mecánico o técnico. El movimiento del hombre comienza con su *ser libre*, no con su ser biológico. Ahí radica la diferenciación entre *zoe* (como

³⁷⁴ Y nos lo confirma también Andreu, Agustín, en su libro *El logos alejandrino*. Op. cit. p. 19: “El tema del logos de modo expreso está presente en la cultura occidental desde Heráclito”.



tiempo del alma, así lo llamaba Plotino)³⁷⁵ y *bios* (como existencia). La vida humana como *zoe*, sin libertad, no encuentra diferencia entre sí, y la existencia de la vida “otra”, *bios* (sea ésta la de una planta o de un *ser* que *no* posee conciencia)³⁷⁶.

La conciencia y la libertad hacen del hombre que éste, en su actuar, pueda o no ser un instrumento, un utensilio o una herramienta sin ser nada más que eso. Estos elementos pueden hacer

detonar a los hombres, seres o no humanos: *reyes* o *esclavos*. El origen de la vida propiamente humana no está en el nacimiento, sino en la formación que posibilita el origen de la libertad como experiencia y como pensamiento; no hay posibilidad de libertad sin límites, ni límites sin conciencia o sin responsabilidad: ese ángulo ético sólo se puede dar cuando hay comprensión, conocimiento como reconocimiento y reconocimiento como elemento central

³⁷⁵ Véase: Kerényi, K. *Dionisios. La raíz de la vida indestructible*. Op. cit. “Introducción”. pp. 14-16.

³⁷⁶ *Quién o qué* tiene conciencia y alma, es un tema muy controvertido. Para efectos de este texto, entendamos al que tiene conciencia, por el que tiene responsabilidad. Para esto, Hans Jonas hace una estupenda reflexión en su libro *El principio vida, hacia una biología filosófica*. Trotta, Madrid, 2000 (de manera particular, la parte 12 que él llama “La inmortalidad y el concepto actual de la existencia”, pp. 303-323).

de toda reconciliación, *quid* de la concordia como forma de vida y de asumir la vida.

Conocer es “estar dispuesto”, es en extremo “comprender”, la comprensión es uno de los niveles más altos del conocer. En el fondo, en Occidente bajo la herencia greco-hebraica, la comprensión posibilita que sean sinónimos “conocer” y “amar”: el que conoce ama, el que conoce comprende; el que ama, padece el conocimiento porque vive y “acepta” lo que conoce. El que percibe así en su hacer, fuera de Occidente, fue hecho para el dolor bajo la tutela de la iniciación mística como parte de los que absorben así mismo al mundo. Mística y musicalidad en la inspiración de ese amar en silencio al mundo encarnado en la palabra, en la dirección del lenguaje.

El fundamento del amor (no sólo como energía cósmica que mueve y une al universo) en el terreno humano, se recarga en el sentido filológico del *cogitum* latino que se entiende y traduce de varias formas, todas ellas precisas, exactas: *cogitum* es filia, amor, ágape, Eros, ese *yadhá* árabe que postula su raíz en el de Yahvé y por tanto en los significados islámicos del *yhijad*. La fuerza del concepto que deviene de antaño, tiene tal fuerza que es una de las palabras más importantes en todas las lenguas del mundo. Platón decía que conocer es recordar. Pero el recuerdo y la memoria sin el detalle de la inteligencia de poco “sirven”. La fuerza más grande del mundo se genera en el amor que es ese Eros de los sueños que invade a la utopía y a lo posible. Eros y Shiva que construyendo destruyen, que destruyendo construyen los ritmos de la vida.

Vivir es producir. Y producir no es necesariamente reproducir. No *cualquiera* es artista en tierra de artesanos. No basta sólo con *estar*, sino que

hay que *ser* para alcanzar una mínima *hombredad* en esta humanidad de masas, de anónimos, de mercancías que se valúan o devalúan por su *tener* y no por su genuinidad.

La formación de la sensibilidad la detenta no sólo el cuerpo; en la conciencia, esa sensibilidad está hecha de cimientos de distintas partes de “conciencia” que sostienen el *ver* en la *voz*. La ética como forma de ser en este renglón es, por tanto, conjunto de principios y fronteras del sujeto donde se funda y sostiene la voluntad y el carácter de un individuo frente a los demás. Ética y hombre no envuelven sólo razón y pasión, sino *espíritu*; espíritu como dirección que finalmente se transforma en política, en vida pública, en argumentación, representación y por ende, en esa capacidad de dar respuestas y de rendición de cuentas.

Hombres instalados en la simultaneidad, se sumergen en lo baladí de la descomposición de la *polis* y esa velocidad les quita “presente”, les arrebatada la vida y prontamente ese presente vacío, no vivido, les resta memoria, recuerdo, capacidad de reconocimiento. El pasado como experiencia se torna “pequeño”, “breve”, fugaz y frívolo en la falacia de la simultaneidad. Un hombre, o un pueblo o una cultura, sin saber de dónde viene, jamás podrá saber a dónde va. La pérdida de la dirección es un origen de la pérdida del sentido (de la vida misma). ¿De dónde se viene cuando se ha perdido un amor? ¿De una “primera muerte”? Este no saber *a dónde, de dónde*, se refleja en los tintes que adquieren las filosofías de nuestro tiempo sometidas a la vanguardia liberal, cubriéndose en el espejismo de la democracia competitiva y feroz. ¿”De dónde vienes”, significa, qué tierra lejana has pisado? ¿Cómo, de qué forma has forjado tus esperanzas más inalcanzables?

Esa antidirección que formula la ausencia, la soledad, el no referente, convoca como un rostro del mundo a sentir angustia ante el misterio de la muerte en la esfera del límite de “nuestro tiempo”, angustia que finalmente provoca el habla, la participación y el frenesí que corre el riesgo de transformarse en rabia, en furia incontenible, en una exacerbación que culmina en violencia, en resentimiento cuando no hay nada ni nadie como receptor.

La conciencia de ese tiempo nos impone el “qué hacer” antes del fin último que propondría un sentido a la vida de cada quien. La muerte como tránsito y trance, es posibilidad en el universo que como un gigante ciclo en nuestra pequeñez, se cumple en un eterno retorno, en un momento cúspide del todo. El preludio de la muerte es una fusión de memoria que desconoce el tiempo presente y confunde la historia de los pasos dados, en un solo momento hecho porvenir. La gracia de la iluminación ahí, es una puerta al nirvana védico y a la quietud del Tao que proclaman una despreocupación por el mundo³⁷⁷.

La memoria que se diluye en la representación de los hombres, merma, limita y propicia al conocimiento, como a la comunicación entre los que tienen la oportunidad de conocerse y los que tienen la ocasión de conocer como “potencia de encontrarse” en el laberinto, en la fiesta y en esa muerte para fundirse con eso “otro”. Así, la indiferencia nace, surge del desconocimiento de quien está frente a uno: indiferencia como fenómeno del sinsentido de haber nacido, como bien lo señalan los textos salomónicos³⁷⁸.

³⁷⁷ Cf. Hegel, *Enciclopedia*. Op., cit. & 516. “Eticidad”. *Supra*.

³⁷⁸ Por ejemplo, el Libro de la *Sabiduría*, 2; 1-5: “... Breve y triste es nuestra vida. No existe remedio para el fin del hombre, ni se conoce a ninguno que libere del hades. Porque por azar venimos a la existencia, y después de esto seremos como si no hubiéramos

La ignorancia es un origen o causa del “mal” como lo insuficiente o lo fuera del referente; y sin embargo, el mal es sólo un efecto de la descomprensión o de la ausencia del amor, pues el mal *en sí* no existe y si existe, es sólo un argumento de invención filosófica para poder atormentarnos mejor; el malo, es el incapaz de sentir lo que hace, lo que le hace al “otro”. La beatitud es para almas longevas (coincidiendo en esto, como *vox populi*, tanto “orientales” como algunas cosmovisiones “indígenas”), la esencia del “bien” es sólo una vértebra profunda del alma que contiene responsabilidad de sus propios actos. Otra vena o vértebra vital y quizá más profunda del alma humana está en la mística del *ser* como *conquista*, don divino que muestra las fronteras de lo humano en la sencillez y en la humildad.

La memoria es el olvido, sólo olvidando (todos los detalles, por ejemplo, de un pasaje) se puede conocer lo que se presenta, identificándolo con el concepto, sólo olvidando podemos recordar; memorizar es delimitar y seleccionar; memoria como selección hace que el recuerdo sea conocimiento pues, de otra forma, el mundo como representación (del que percibe) sería siempre distinto, imposible de conocerse por su extrema particularidad. Memoria y olvido no son antípodas. La percepción más amplia es aún desconocida y propicia -generalmente- miedo porque nos presenta las fronteras de la “locura”. Memoria que tampoco es recuerdo, pues el recuerdo

existido, ya que humo es el aliento en nuestras narices y el pensamiento una centella de los latidos de nuestro corazón. Cuando ésta se extinga, el cuerpo se convertirá en ceniza, y el espíritu se disipará como niebla ligera. Nuestro nombre caerá en el olvido con el tiempo, nadie se acordará de nuestras obras. Nuestra vida pasará como rastro de una nube y se disolverá como niebla perseguida por los rayos del sol y abatida por su calor. Pues nuestra existencia es paso de una sombra y no hay retorno de nuestro fin, porque, puesto una vez el sello, nadie vuelve sobre sus pasos”

como dato no es eso vivido que hace de la memoria el alcance de lo que se conoce.

El silencio también dice. Y el habla, *habla* aun en su *ser* mudo. Que en el movimiento y en los pasos de una hormiga o de una nube no encontremos codificaciones a interpretar (más allá del mero movimiento), no significa que esa o aquella -o incluso una piedra o una estrella- no tengan ilación estrecha con una totalidad interconectada plenamente fuera de los alcances de las velocidades del ritmo humano. Ciegos y sordos frente al concierto cósmico, incapaces para entender lo mínimo suficiente que hay fuera de nosotros, el consuelo se presenta en la palabra.

Cierto, la formación y transmutación (nacimiento y muerte) de las miradas, de las formas de ver, es asunto sublime. En el mirar se muestra la representación de un infinito enigmático y hondo que deja ver lo que se ve (o lo que se intuye de ese ver). La intuición es materia estética de las formas y de las esencias de ser de cada ser humano. La *dínamis*, la dialéctica estética y con ella ética, es fase de la producción filial, material y espiritual del hombre frente a la abstracción y lo concreto de la noción de Dios en torno al absoluto que se deja percibir con ese descubrir. Pensar en una idea de Dios, es finalmente pensar una idea del hombre.

La producción refleja formas de ser. Ser es hacer; hacer es hacerse. Elegir es elegirse. *Hacer* humanamente es comunicabilidad y no indiferencia, sino sólo diferencia y alteridad. Pero la *humanidad* busca y hasta exige desde tiempos remotos una *koinonía* de ese hacer, un punto de ilación que haga comunes a los códigos de la expresión en los parámetros de comunicación

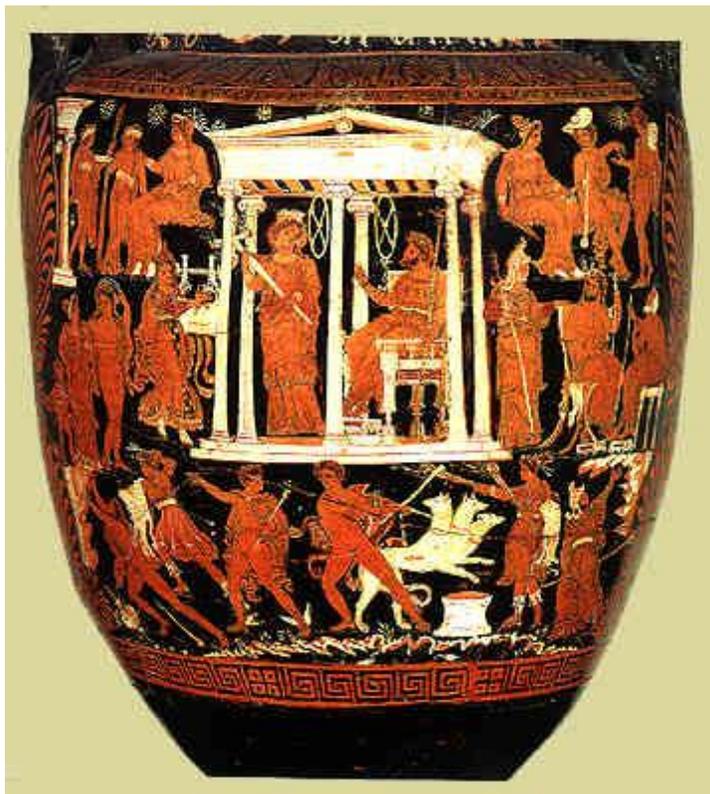
para hegemonizar y aminorar “la culpa” -y la responsabilidad- en una desigualdad *a priori*.

La *koinonía* es una esperanza de un consuelo incompleto frente a nuestra soledad absoluta. Hay que uniformar para hacer del individuo un ser social y envolver en la falaz “voluntad general”, una conducta para ser virtuoso y hasta para crear y victimizar a cualquier chivo expiatorio. Uniformar, a eso se le llama “salvación”. El poder (como κράτος) concede y quita adjetivos moralizadores, moralizantes a los vencidos, a los que pierden el derecho al habla y por ende, a su sentido en el contenido de sus conceptos, es el poder el que le concede o no rango de idioma a un dialecto, es decir, “importancia” a un universo.

Y el que estalla en la violencia en medio de este fenómeno, es un ser sin carácter. Lo inofensivo delata su inseguridad. El inseguro agrede. Las ideas y la ley son más peligrosas por ser más determinantes y no menos violentas que la pura fuerza y el puro *cratos* cuando se usan con el entusiasmo de Estado. No hay mayor violencia que la que se ejerce con un logos como si este fuera el mandato más acabado.

El conocimiento como base “totalitaria” se volvió más un instrumento para la guerra, que un recurso para la paz. El conocimiento sin contenido metafísico, es “el dato” transformado en la memoria inútil de la siniestra educación que funde al conocimiento (y su contenido) con la pura información sin alguna arista de reflexión. Si el conocimiento es un acto legal, tal vez, si acaso, pueda ser un instrumento para regular la guerra, pero no para propiciar el diálogo. No hay mayor facilidad para que estalle la violencia que la ignorancia.

El *punto medio* aristotélico sólo quedó en ser un ideal tanto utópico como fantástico en la decadencia y agonía de la conciencia griega, pretexto para dejar a Dionisos para otro día bajo el imperio cristiano, tan latente de



muchas maneras en nuestra naturaleza humana. Sólo Ares era apaciguado por Afrodita. ¿Sólo el amor puede apaciguar a la guerra? ¿Sólo en la lucha más contundente se puede aspirar al amor? La cimentación en la razón ha ocasionado desilusión, al menos en las esferas del pensamiento humanístico. ¿Tenía razón Pablo de Tarso en establecer

en la *paideia* más bien *ágape* y no *logos*? Dionisos no es jamás apaciguado, no lo fue con Ariadna, y si en cambio, Dionisos, baila con Perséfone en una danza que aún hoy nos es extraña y propia.

El hombre en Occidente se sumerge en la paradoja que encierra la sentencia griega (del *conócete a ti mismo* del Oráculo de Delfos) ante la hebrea (del *sígueme* del *Nuevo Testamento*) y en ella, halla contradicciones irresolubles hasta el *desideratum* en un hondaje para la servidumbre de la que habla Spinoza en su *Ética*. La estética del alma hace posible un paisaje imposible, semejante a la pura representación divina siendo una arquitectura

de la nada como totalidad, totalidad como nada y parte de una armonía musical del silencio. La idea estética del alma es lo que produce la metafísica de las expresiones del cuerpo hacia otros meridianos del espíritu, hacia otras dimensiones de almas exteriores inmediatas y encarnadas por conquistar, por conocer y por amar, para fundirnos con ellas en el universo, en el enigma de un porvenir incierto.

Al parecer el alma del hombre está fragmentada (y hecha pedazos como ese despliegue que le heredaron los Titanes a Dionisos), pretendiendo ser, como conocimiento y como “promesa”, unidad y querencia de ser completada para ser un sistema psíquico con “el otro”. Se requiere de un complemento. El varón requiere de una mujer y viceversa: el vínculo en el inicio puede estar en la puerta del sexo, en el hilo de Ariadna. Pero la fusión aunque fugaz e intersubjetiva de tal proyecto de equipo frente al mundo, se afina con ese *cogitum* magnánimo para generar “un más allá”, otro ciclo en, y con, una nueva vida en el universo en ese “vivir juntos”.

Pocos individuos no requieren de una contraparte porque se bastan en su singularidad. La búsqueda *original* no cesa y reposa cuando el cuerpo vuelve al polvo, *cuando el alma regresa a Dios*; búsqueda originaria de un retorno al espíritu mismo. Pero esta incompletud inquieta que hace hablar (y que enciende a las pasiones): provoca, convoca hedonismo, melancolía y añoramiento de una voluptuosidad del querer compartir “lo que hay” con ese *ser* que se quiere “complemento” bajo la escala del amor o de la amistad. El *espectáculo* se presenta en el viaje y la aventura que realizamos entre la utopía y la afirmación del ensueño transmutado en la vigilia, se hace presente en la compañía que genera ese compartir “el gran viaje”, prelude de la sorpresa.

Sin departir la vida, sin compartirla, la vida misma es poca cosa aunque se pueda sostener que la grandeza ama la soledad³⁷⁹.

Paradójicamente, el conocimiento como hilo de lo público, es una experiencia para asumirla en soledad. Amar no es un asunto público, ni tampoco, necesariamente, el fenómeno de la embriaguez. De hecho el “don” del amor es un asunto que nos viene como un regalo divino como lo dice Platón en el *Fedro* sin olvidar las palabras de Diotima en el *Banquete*; el del conocimiento, en su extremo de ser comprensión, rebasa al conocimiento como simple dato para realizar la maravilla de *hacerlo* vida. Los conceptos y el conocimiento sin contenido *de vida* son -si acaso- sólo adornos y no llegan así, a ser ni conceptos ni conocimiento. No hay elección en el amar, sino mediante la maravilla del encuentro que se funde entre el destino y ese tejer divino.

El enigma está instalado en el trato intersubjetivo desde el comienzo. En el espíritu radica ese enigma que postula su existir en el ser del amor-compromiso como ideal mayúsculo. El espíritu que se deposita en lo humano, es el soplo vital del “inicio”, y lo que afina al alma (como efecto y parte de ese primogénito instante), es el *cariño sagrado* con el que se consolida la personalidad de los hombres de *ese* tiempo. En *el trato* entre almas con el lenguaje, se confirma al *ser* parmenídeo, es él el que da a las formas simbólicas y la comunicación, un vínculo entre el sujeto y el cosmos, es ese trato el que concede esa idea de conversión que nos la transmite la “tradición”

³⁷⁹ Cf. Le Goff, Jacques. *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*. Altaya. México, 1999. Particularmente: “El desierto y el bosque en el Occidente medieval”. Véase también de Cabrera, Isabel “ascetismo y mística del desierto”, en *Religión y Sufrimiento*. UNAM, FFyL, México 1996., pp. 87-103.

(al menos) de Orígenes a San Agustín. La sensibilidad del alma humana se deposita como reminiscencia del espíritu en nosotros. Plotino nos lega razón al pensar a lo Uno. *El espíritu no es un momento*.

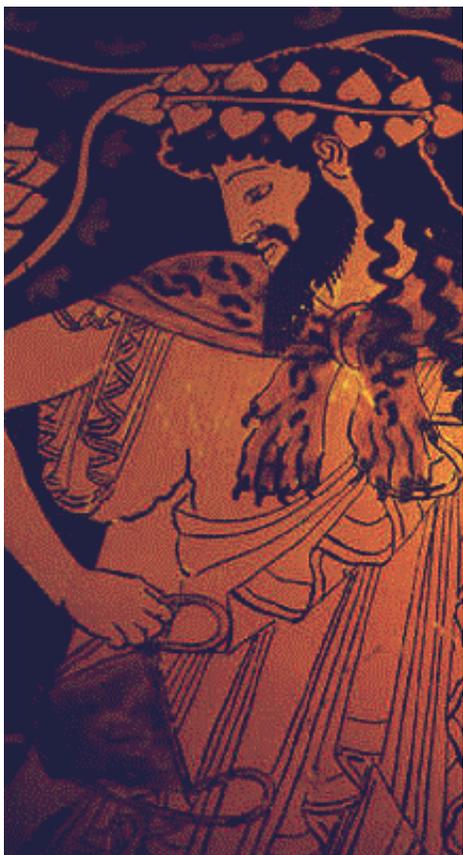
Las construcciones de la paz entre “los distintos” son un proyecto que se vende, y que se vende bien: es un pretexto complejo para justificar la guerra. La paz no es la calma; la calma perpetua y la paz absoluta no la viven ni los cuerpos en la putrefacción desdeñosa. Y aunque la guerra sea parte de la inmanencia humana, no se acepta, porque el hombre se transforma en su destino, y la “tranquilidad” siempre será “un camino”. Las ideas de inclusión, de integración tanto en la comunicabilidad ética como en la *praxeia* política, confunden a la falta de valor y de gallardía con la tolerancia. Y sin embargo, ser violentos es la acción inmediata que demuestra una supremacía que siempre es efecto del fracaso de una razón. Y frente a la fraternidad, esa violencia guarda silencio. Construir al interlocutor es propiciar *mundo* para el habla, para el trato, para esa aventura de estar y de ser con el otro en lo *Uno*: lo que sostiene al mundo no se puede ver, como dice Heráclito: la armonía invisible vale más que la visible³⁸⁰.

La *vida* transcurre y en su fluir aparece una descomposición de la carne (aunque en su inmediatez, su duración sea la *vida individual*). La vejez inevitable oculta y muestra una luminosidad jocosa. Pero la vida no es sólo la carne, ni tampoco la expresión de ésta es sólo la luz de la mirada. La vida termina y su abstracción es engañosa. La decadencia no siempre es un atardecer que garantiza madurez. Ya desde antaño se dice que el hombre se vuelve símbolo, que es símbolo, y en esa apariencia de ser el símbolo, de ser

³⁸⁰

B 54.

representación y el signo encarnado, el hombre *es* lo que *es* en tanto que símbolo, en tanto que signo. Más allá del símbolo, la hermenéutica, el diálogo, otra vez, el espíritu. Todo se nos presenta a la vez.



Y sin embargo, aunque el mundo es una representación y en ella se dé un cúmulo de fragmentos siendo Uno, el mundo-hombre no se desbarata. Lo que cohesiona es *la comunicación*. La vida sigue, es ilación del lenguaje que se transforma en el tiempo. El ámbito sonoro no logra alcanzar la maravilla de la voz, sino sólo cuando esa armonía decanta su musicalidad en el suelo filosófico del sentido, de “su” sentido en medio de esa sonósfera humana. La armonía sonora se transforma en música y nos deleita aun sin entenderla. La voz musical que acaricia con cariño no se entiende -pero se intuye- y nos conmueve. El mensaje *toca* las vértebras más secretas y sensibles del alma; alcanza profundidades a las que no tiene acceso la razón. Al alcanzar a entender, a comprender “la voz” (y esa musicalidad), se acaricia la iluminación y el trance. Momento cúspide del *místico* o del iluminado que percibe al logos o al Tao en un más allá del puro lenguaje en una base multívoca que sostiene al mundo y al lenguaje, es decir, en Dionisos mismo.

Esta querencia de entendimiento de voz como aproximación al mundo, es la sublime forma de escuchar un concierto magnánimo: la voz ilumina.

¿Ilumina “qué” esa voz que da calor y devenir, color y textura a las formas así iluminadas? De la luz que los objetos reflejan, de la materia y de la vibración, emerge una energía que habita en el *en sí* del hombre: lo embriaga, lo lleva de regreso a Dionisos. “El mundo de las imágenes se interpone entre el hombre y la realidad, posibilitando su conocimiento. A través de este mundo simbólico el hombre alcanza el horizonte abierto a la conciencia y a la necesidad de libertad. Cuando la realidad se hace manejable dibuja sobre el fondo oscuro e inalcanzable el escenario animado de los dioses. / Los dioses homéricos, no podemos olvidarlo, son dioses de la luz; en Grecia se diviniza la claridad. Es la aparición de la luz la que permite que todo aparezca, incluso la oscuridad y sus propios dioses. La luz de Apolo también hace visible a las deidades de condición contraria a la suya: Dionisio, Plutón, Eurídice... Son éstos los dioses que dan libertad al hombre, incluso lo desamparan, abriendo el espacio de la soledad [...] Los dioses homéricos son figuras por medio de las cuales la naturaleza se transparenta, y lo sagrado, a través de la imagen, libera al hombre del terror, de la primera forma de visión de la realidad. Por un lado lo relacionan con un mundo y, por el otro, son revelación: la imagen sagrada siempre mediará entre el hombre y la realidad”³⁸¹.

Lo no imaginable heraclíteo, lo que no tiene nombre se asoma (y se expresa en la representación de la palabra como manifestación de “eso” indecible). Lo que provoca o hace posible ese sentido de voz entre los hombres y entre ellos hacia el cosmos, es la ética como manifestación de la construcción de la voluntad en tanto que tal. Estar frente al misterio es estar

³⁸¹ Lizaola, Julieta. *Lo sagrado en el pensamiento de María Zambrano*. UNAM-FFyL-edic. Coyoacán, México, 2008, p.p. 182-183.

frente a la realidad que se erige como una máscara bella, siniestra y cifrada, sublime y mágica, que *encanta*. El preámbulo para abarcarla humanamente, tal vez pudiera hallarse en el amor: esa generación entre el sueño y la vida que da la luz *de la mirada* y *en la mirada*.

La realidad como espejo refleja lo que uno es; espejismo y producto de nuestras propias limitaciones o excesos. La realidad y la vida se vuelven “palabra” aunque no sea la palabra, discurso, nombre, lo vivido o lo soñado, lo anhelado o lo alcanzado. Acariciamos al mundo con *nuestras palabras de verdad*. La vida de verdad la concede el sentido y la intención del contenido de esa construcción constitutiva del baile y la danza de la palabra. Esta estética festiva concede al cuerpo movimiento y sin embargo, también el alma danza en conjunción con la forma somática que le acompaña. El cuerpo se expresa en un ritmo que quiere y no quiere hacer compartir. Es una estética elemental que desea “la fiesta” añorada en el laberinto de la nada. La expresión en el baile desea, quiere sacar “algo”, “todo”. El cuerpo desea estallar y su “explosión” es la halla en la embriaguez y en el trance, en el *latido* que se funde con la armonía del *afuera*, en la miel que ofrece Ariadna, en el alarido del Minotauro.

La embriaguez acompaña al carácter que se solidifica en el *pathos*. Su totalidad asusta porque desata y enciende los límites de uno mismo. La embriaguez que excita (y que ciega y abre otras posibilidades), enciende y vivifica al alcance limitado por una moral inyectada del espíritu religioso del tiempo en que se vive. No obstante, la embriaguez aunque creadora, es capaz a la vez de ocultar el mundo. Y ocultar “nuestro” mundo sólo es posible en el

sueño³⁸². Pero ante esta flexibilidad del movimiento de ese todo exterior e interior del hombre, ante esa fugacidad del *ser* en el pensamiento, Dionisos involucra al *poder* para poder decir ante lo indecible, lo indecible mismo, lo indescifrable. Un Dionisos que hace coincidir ese *ser* con el pensamiento. Un ser roto que se manifiesta en la experiencia estética.

El *ser* se entierra en la *máscara*, en la tierra, en el cuerpo, *es una semilla*, *es potens*, es germinación de lo posible, de la imaginación. La gesticulación y el gemido nos pertenece y buscamos en lo que vemos aun cuando llama lo oculto. Los límites humanos se muestran en nuestra incapacidad de “ver” lo que hay dentro y fuera de la máscara. Hemos dejado de ver y de oír dimensiones que pudiesen haber sido *nuestras* cuando las postrimerías eran nuestros paisajes. En aquellos meridianos dejamos de hablar y escuchar a la *physis* para ingresar en una *polis* extraña, y haciéndolo así, perdimos una parte de nuestra propia alma -hoy coto de poetas- y desde entonces, nuestros designios se generan por la estrategia y la ganancia requerida o impuesta.

Bajo los vínculos que no se ven pero que dictaminan todo lo que viene, los hombres queremos transgredir los ciclos. La tragedia se hace presente en ello y con ello mismo, aún a costa de parecer inoperante querer cambiar tales formas inamovibles. Parece que no hay camino entre los muchos caminos. Los

³⁸² Como lo apunta María Zambrano en uno de sus libros llamado *los sueños y el tiempo*. “La caída”. Siruela, Madrid, 2004, p. 43 “El sueño, por ser ocultación total, es caída en el hombre. Es caída abandonar la realidad y a sí mismo. Dejarse aquí como un cuerpo más entre los cuerpos, corporeizarse. Ceder y obedecer a la gravedad [...] Desde la más intensa actividad de la conciencia, desde el pensar, se hunde en ese estado que es vivir solamente, como todos los vivientes. Y a través de la vida y en ella vuelve a la *physis*, cae en ella”.

hilos invisibles de las *horas* imperan aún hoy, y las *Moiras* juegan tejiendo la madeja de este maravilloso lugar que es el mundo en un continuo que no descansa. Ese *hilo de plata* que une antes que se quiebre, es el que nos da esa unión con esa mirada descubierta en ese panóptico de Estado que todo lo cubre.

El máximo de los esfuerzos humanos sin la *fortuna* de nada vale. Las fantasías que rayan en la locura como grandes empresas en apariencia imposibles, son las grandes travesías que con la vida cambiamos los rumbos del destino posible ante el contexto real. Y la *tragedia* se presenta otra vez para potencializar cambiar lo que sigue en esta geografía del tiempo que se nos presenta accidentada, ante los abismos que se vislumbran en el mapa de lo humano. La meta-intuición quizá descifre las señales que podemos ver en la penumbra de nuestros sueños que nos dicen, en medio de expresiones casi incomprensibles, que los senderos de la ética son los mismos con los que apaciguamos a las bestias que habitan en nuestros adentros y que son fundamentos de nuestro propio carácter.

Ir caminando y saber poco del camino es comprensible. Y sin embargo, llama la atención la ventana que nos concede el lenguaje y la conciencia con la que podemos al menos mirar un cosmos hermoso que está, como la llamarían los estoicos antiguos, entre el cielo y en la tierra.

Entre dos universos volvemos a soñar y vivir; entre dos eternos encontramos movimiento rumbo a las muertes inevitables para cumplir ciclos eternos. Y la compañía que tenemos no la vemos ni la entendemos: el mar es ajeno, el firmamento, los bosques, los ríos y las montañas se vuelven paralelos a la inmovilidad de sujetarse a este momento que no se mueve. El espíritu de

la montaña y del mar, inexorable, encuentra su movimiento en los que no podemos percibir con nuestro tiempo pero que nos cobijan con un sentimiento que hace mover incluso a las estrellas.

Vibraciones y secuencias en la continuidad engañosa entre la vigilia y los sueños, entre la vida y la muerte. Espectros, maravilla del poder de la comprensión ante el espectáculo del movimiento del universo.



CONSIDERACIONES GENERALES

“El deseo de riquezas, si no queda limitado por la saciedad, es más difícil que la pobreza más extrema, pues al ser mayores nuestros deseos, son mayores también las carencias.”

Demócrito³⁸³.

Los móviles humanos son arcaicos y perennes. Los pueblos, los hombres y las culturas pertenecen a los dictados de sus mitos, estos son base de lo que son, y de su porvenir. Son la manifestación hecha relato del contenido de la palabra, del verbo, del laberinto que envuelve lo oculto, lo oscuro y la representación del carácter del hombre.

De esa manifestación mítica hablan todos los pueblos, todas las lenguas, todas las grandes religiones. En la construcción cultural que como legado radica en *el conocimiento*, está la capacidad y la forma de resolver los problemas que tiene el ser humano; en esa dinámica del “conocer”, está su capacidad de emerger como fuerza para socializar los vínculos que tiene el lenguaje. De hecho, lo que envuelve el lenguaje es el contenido mismo de los mitos, pues las ideas (como *eidós* y como *formas*) son resonancias básicamente instaladas en los íconos de una sabiduría antigua que es traducida por la fuerza de los sinónimos y de los símbolos a través del tiempo.

Los símbolos, al ser acontecimientos, alteran la convivencia y por ende, son ellos mismos los que se conjugan para ser los protagonistas de todo

³⁸³ B 219.

conflicto, trato, relación. Y en ello, las contradicciones irresolubles (entre nosotros) han de hallarse cimentadas en el bagaje arcaico de Occidente que siempre tenderá a ser también, el de Oriente. Aspectos del mito que no están resueltos y que distan presentarse como una bitácora ordenada, didáctica y racional.

Desde la antigüedad las figuras de los laberintos abarcan lo interior, lo que se lleva por dentro. Metáfora de sentidos posibles que abren pautas para saber que la existencia humana, es un problema y a la vez, un enigma.

De hecho, un problema es definitorio, determina *una situación*, es un símbolo en un contexto determinado. Humanamente *el problema* es un asunto mental del pensamiento, de la *διανοια*. La conciencia misma como congregadora de la ilación posible, es problemática, es complejidad, diversidad y por tanto, alteridad continua ante el caos del mundo: el gozne entre la realidad y la conciencia del hombre, es el *logos*. Un logos comunicable, digno de los secretos de Hermes (ese mensajero, que sabe callar, que sabe guardar, que sabe comunicar³⁸⁴). El logos es divino y es humano. Lo que comunicamos es materia divina, mensajes de los dioses que imperan en ese *topos-hiper-uranium* platónico: ese soplo divino, esa *pneuma* es palabra, voz como escena y por tanto, ángulo para la simulación ante lo que no necesariamente se comprende. E insertos, en esa escena de la simulación, el hombre se complace, resignadamente, con una canción mal cantada, añorando un eco lejano de las sirenas homéricas.

³⁸⁴ Comparable con el Dios del que se habla en el Libro de *Daniel* 2: 47 “un revelador de secretos”.

Entre señales gritan y susurran las bestias que habitan el pensamiento, el instinto, el concepto y el lenguaje. Aspectos que convocan al trance y a la embriaguez como una caída hacia algún abismo donde Dionisos nos espera, como nos espera Hades, o como nos llama Hipnos, o como nos acaricia secretamente Afrodita o Lilit³⁸⁵.

Y sin embargo, lo que nos separa de ser títeres, es justamente lo que nos hace ser seres humanos: nuestra capacidad de decisión, de equivocarnos, de ser finitos en ese eterno *reconocimiento* que es el movimiento mismo del mundo. Reconocimiento que en última instancia se transforma de ser memoria, en nuestra capacidad de dar-recordando, de compartir-por-identificarnos compartiendo y de comprender que *todo es Uno*.

La cohesión del mundo se teje con palabras, y son ellas las que nos dan identidad y a la vez, las que nos dan pistas para idealizar o componer los mejores ideales con los que arribar o a la utopía, o hacia cierta armonía con la que se pueda hallar a la ley como una realidad necesaria para una civilidad distinta a la que hasta ahora hemos construido “todos”.

³⁸⁵ “... Entonces Dios creó a Lilit, la primera mujer, como había creado a Adán, salvo que utilizó inmundicia y sedimento en vez de polvo puro. De la unión de Adán con esta demonia y con otra como ella llamada Naamá, hermana de Tubal-Caín, nacieron Asmodeo e innumerables demonios que todavía infestan a la humanidad [...] Adán y Lilit nunca encontraron la paz juntos, pues cuando él quería acostarse con ella, Lilit consideraba ofensiva la postura recostada que él exigía. ‘Por qué he de acostarme debajo de ti? – preguntaba-, Yo también fui hecha con polvo, y por consiguiente soy tu igual’. Como Adán trató de obligarla a obedecer por la fuerza, Lilit, irritada, pronunció el nombre mágico de Dios, se elevó en el aire y lo abandonó. [...] Algunos dicen que Lilit gobernó como reina en Zmargad y también en Saba; y fue la demonia que mató a los hijos de Job [...] Lilit y Naamá no solo estrangulan a los infantes, sino que también seducen a los hombres que sueñan, cualquiera de los cuales, si duerme solo, puede ser su víctima [...]” Graves, Robert. *Los mitos hebreos*. Alianza. Madrid, 1986. pp. 59-60.



Se trata de un impulso hacia la vida, hacia una vida indestructible como lo señala Kerényi: vida como imaginación, como trabajo y como energía, donde quepa la concordia aún en el disenso y en el conflicto. Concordia estética donde el código pueda ser hallado en la experiencia musical de los ritmos a los que estamos sujetos con palabras. Experiencia de unión-desunión entre el instinto y la fe en el movimiento multicrónico donde se asienta el espíritu. Su movimiento nos sujeta en su tiempo y nos concede el nuestro. Nos une a nuestro devenir, a nuestro inevitable porvenir. Ella, esa experiencia, nos habla con el silencio de la muerte y así une al mundo.

Lo *Uno* de los gnósticos y el *apeirón* de los griegos, junto con el *nirvana* de Oriente, mantienen una unidad en un múltiple entendimiento que pretende por instantes al presentarse, descifrar “lo que hay”, y lo que no se ve, pero que se intuye como una sombra en el sueño del hombre.

Lo que enlaza al hombre con *el todo* es el Verbo, aunque no todo radique en él. Hay un *todo* que nos envuelve y que estalla tras la máscara de Dionisos para volverse *poder*, *kratos*, voluptuosidad y erotismo; existen columnas de tentaciones que son contraindicaciones y contradicciones que producen el fango y la ascesis política como actos redentores para *salvarnos* de todo fin.

La poli-epifanía del mundo se presenta en la diversidad, y en esa multirrepresentación habita el espíritu dionisiaco de lo indescifrable del

mundo plasmado en ese laberinto de lo obscuro. Multivectorialidad que se encarna de muy diversas formas en la *polis* (en lo lícito y legítimo), en la *civitas*, en la civilidad y en la *humanidad capaz* de concordia, de voz, tolerancia y respeto. Pero una *humanidad incapaz* de comprender dicha *representación fragmentaria*, muestra su ignorancia en “su querencia” de imponer un discurso único en esta *representación fragmentaria*, ante esa *otredad* indefinida.

La muestra manifiesta de “la diferencia en la alteridad”, la dicta el *polemos* eterno, la guerra, la discordia, la injusticia, la inequidad y el poder: la política nace de esa diferencia esencial, de ese entendimiento múltiple que vence en el discurso de Estado. Pero este entendimiento es sólo un proceso parcial de la integralidad de lo que sucede en el mundo. Una política local aún corroe nuestro tiempo como si no pudiésemos ver todavía ese Leviatán planetario que se avecina y que no corresponde a ese *geist*, sino al interés inmediato que dicta el dinero y el poder.

Entendimiento aparente de la pluralidad en la hegemonía que provoca y justifica la guerra y no la posible paz entre los hombres. La sociedad, las sociedades -inconfesables- se han transformado en *la indiferencia* como *entendimiento*, en el acontecimiento de lo múltiple como lo anónimo, en aras de una ética fuera de la épica, lejana a una postura de respeto y de tolerancia. Ahora, a la cobardía se le llama tolerancia; entendimiento inmediato y mecánico de la duración política de nuestros actos; entendimiento que no alcanza a ser *comprensión* porque ese verbo aún hoy, está muy lejano del negocio y de la competencia que marcan los tiempos éstos, de las democracias por venir, por medir; entendimiento-conocimiento falaz que se transforma en

la medida de lo inmedible; entendimiento “que no comprenden” (esos *muchos*), como lo decía Heráclito, “que todo es Uno”.

Por ello, habrá que enlazar al amor (como metaentendimiento) y política (como posibilidad de comprensión). Amor como comprensión y no sólo como entendimiento. Amor como comprensión es política como conocimiento.

El reto que apremia en la vocación política, es sopesar las raíces que nos inspiran a ser lo que somos y lo que queremos ser, aun cuando lo espectral inunde nuestro destino. Las tonalidades de los mitos oscilan entre la iluminación y el olvido, y eso es lo que hace del movimiento de la conciencia, *eticidad* y *politicidad* del sujeto en la polis. Las resonancias de la comprensión radican en los alcances del quehacer político. El extrañamiento del mundo aun junto con la representación que vemos, nos dice que hay algo más tras la máscara de todo lo que se nos presenta.

El hombre es un ser que lucha en el “tiempo” entre los cortes de lo continuo y la sorpresa; es un ser cubierto por un logos desconcertante que con el mundo consciente con el que habla, construye o reproduce ordenes míticos para diluirse entre la memoria y la muerte; es un ser que calla en lo indescifrable su ser indescifrable; un ser que se inventa invulnerable, porque él mismo es un ser “inconfesable”, “impronunciable”: dionisiaco desfondado de un logos enigmático, es un *δεινότερον*, como lo propuso Sófocles en su *Antígona*. (332)³⁸⁶.

El silencio lo acecha. El hombre también es “una lucha contra el silencio”, es un ser de palabra (única cuestión que le salva del silencio consciente) que se rompe con el arte (que puede no ser consciente en la

³⁸⁶ Cf. Nota de pié de página número 58 de esta tesis.

sensopercepción del que lo percibe). La historia del hombre es la historia del lenguaje (y también del ruido indescifrable). Su contenido es el espacio vital de su conciencia que nombra existiendo, su contenido que pesa a partir de su



verosimilitud. El hombre es el espejismo de la palabra y en ella, él (el hombre), halla la esperanza y la fe, pero también la mentira y la simulación como siempre lo denunció Luciano de Samósata con el gran Menipo que al fin de cuentas era la personificación de Diógenes.

La palabra es la promesa. *In principio erat verbum*. Y el verbo era la acción. Más allá de la palabra, la nada y la muerte. Pero la palabra no es el todo del hombre. La vida como continuidad (e incluso como discontinuidad) es placer, es pasión. Y la vida humana no es, jamás ha sido, sólo la expresión de la razón; por ello, la política se instala, como la ética, entre las dinámicas yuxtapuestas que encuentran en la contradicción su razón de ser.

¿Pero qué es la política sino “palabra”, *logos transformex lex in res publicae*? Sucintamente la *política es la vocación por la comprensión para hacer*. Es, en ese sentido del verbo, un oficio y un concepto. La política como promesa es legado de los efectos del diálogo, optimismo griego que contempló a la política como a la “razón política” en una razón pragmática, que no logró una metafísica del poder en aras del triunfo de una razón mercantil, utilitarista, inspirada en un conjunto de motivaciones que encauzan al hombre en pos de lo peor. La transgresión (de la ley, de la moral y del “sentido”), sólo ha ocupado ser un escalón escatológico en la nomenclatura de la construcción del

mundo; la transgresión de la palabra se volvió un asunto político para armar sistemas de castigo bajo la tutela de una idea del mal que finalmente también encubre a la ética.

El pecado, el mal y la palabra como ideas del sufrimiento, de la enfermedad, del fracaso y de la muerte, son efectos no sólo de las pasiones humanas, sino hasta de *la puntería* de la razón que se cuece en el Estado. Al hombre le “agrada” padecer el mal, porque en él encuentra una idea sobre la salvación de la mancha primera (de la infección e impureza primordial). Y es que en una servidumbre voluntaria hay un redimir que inspira “piedad”. El sufrimiento se da como un certamen moral entre los “desprotegidos”. La tristeza y la melancolía, caracterizan al hombre longevo, al maduro (al que ha sido abandonado por la fuerza de Dionisos), al que ha perdido la risa y la sensibilidad del juego, al que ha perdido la inocencia, la juventud, la jovialidad y hasta el amor. Momento terrible que “llama”, que “toca”, y que luego transforma al *ser* (transmutado en ser humano). “Servidumbre” que no nace de la nada, por cierto, sino que es producto básicamente de la *paideia*, hacedora en gran medida de esos “atletas de Estado”, de esclavos, de reyes y artesanos³⁸⁷.

Este actuar consciente, es el actuar del tabú a través de la *palabra* que define a la impureza, que determina a la prohibición. *Palabra* que requiere de “la confesión” para redimirlo, para hacer *converso* al que cree haber comprendido a la palabra misma, *palabra* sometida a un lenguaje simbólico que refleja una experiencia imaginaria en la manifestación de la “vergüenza”. Pero esto que escapa a la vergüenza como grado consciente de

³⁸⁷ Cf. Sloterdijk, *En el mismo barco*. Op., cit. pp. 43 y ss., 53-56.

responsabilidad, sólo es posible como postulado de la inocencia, de la genialidad, o de la locura.

El castigo es sólo la esperanza de una liberación que es posible alcanzar en algún nivel *nirvanesco* ante la estela de la experiencia. Esperanza como abandono hacia Dios, ante el abandono de Dios. Aunque es preferible mantener la idea de Dios como un *pedagogo*, que como un danzante caprichoso y despreocupado ante el espíritu y la mente humana.

El *mal* como discurso no es una “anormalidad” y en todo caso, ésta (la anormalidad) ha de ser la que va rumbo al *bien*. Los hombres no nacieron para el bien, sino para la transgresión en tanto que trágicos. Pero la patología humana rebasa la identidad de su ser encarnado en su ser sujeto. El desorden o la anarquía, son ámbitos más profundos y trascendentes que ser la pura expresión de alguna individualidad fuera de serie.

El Estado como esfera de la construcción de ese *mal*, no es la norma, ni la ley, el derecho o la legalidad, sino violencia, la fuerza y la promiscuidad que quiere y no quiere ser memoria.

La historia nos habla toda de un cúmulo de desdichas más que de orgasmos. Un análisis de la angustia daría las pautas para sospechar por el delirio que existe de poder perder esta normalidad, es decir, lo que produce angustia es poder perder el mal. El santo o el místico son las extravagancias de la sociedad. El ciudadano inserto en la farmacodependencia de las drogas oficiales, encuentra placer, en el placer del Estado.

La psicoterapia humanística ha fracasado. Hoy, la exigencia del mercado y del futuro lo construyen los calmantes, los tranquilizantes, los que

pretenden apaciguar lo que desde mundos arcaicos grita, desde lo más profundo de nuestro ser.



BIBLIOGRAFÍA

- 📖 Acadio, Ipanandro. *Bucólicos griegos*. SEP, México, 1983.
- 📖 Agustín. *Confesiones*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2002.
- 📖 Alponete, Juan María. *A la vera de las independencias de la América Hispánica. Perfiles de la Historia*. Océano, México, 2009.
- 📖 Alponete, Juan María. *Homero entrevista al mundo*. UNAM, 2009.
- 📖 Andreu, Agustín. *El Logos alejandrino*. Siruela, Madrid, 2009.
- 📖 *Antología de poesía erótica griega*. Cátedra, Madrid, 2009.
- 📖 Apolodoro. *Biblioteca*. Versión de Margarita Rodríguez de Sepúlveda. Biblioteca Clásica Gredos número 85, Madrid, 1985.
- 📖 Aristóteles. *Ética Nicomaquea*. UNAM, México, 1983.
- 📖 Aristóteles. *Metafísica*. Gredos. Versión trilingüe de Valentín García Yebra. Madrid 1987.
- 📖 Aristóteles. *Obras*. Aguilar. Versión de Samaranch, Fco. Madrid, 1982.
- 📖 Aristóteles. *Poética*. Gredos. Versión trilingüe de Valentín García Yebra. Madrid, 1988.
- 📖 Aristóteles. *Política*. Biblioteca Clásica Gredos número 116, Madrid, 1988.
- 📖 Asimov, Isaac. *Los griegos*. Alianza Bolsillo, México, 1987.
- 📖 Attali, Jacques. *Breve historia del futuro*. Paidós, Barcelona, 2007.
- 📖 Attali, Jacques. *Diccionario del siglo XXI*. Paidós. Barcelona, 1999.
- 📖 Aubunque, Pierre. *El problema del ser en Aristóteles*. Taurus, Madrid, 1981.
- 📖 Ayala Blanco, Fernando. *El arte de la política*. GALMA, México, 2006.

- 📖 Ayala Blanco, Luis Alberto. *El silencio de los dioses*. Sextopiso, México, 2004.
- 📖 Baca, Víctor. *La Ilíada: Canto a la guerra y a la política. Selección y notas*. Colegio Nacional de Ciencias Políticas y Administración Pública. México, 1988.
- 📖 Barzun, Jacques. *Del amanecer a la decadencia*. Taurus, Madrid, 2001.
- 📖 Bataille, Georges. *El erotismo*. Tusquets, Barcelona, 1988.
- 📖 Bengston, Hermann. *Griegos y persas. El mundo mediterráneo en la antigüedad*. Siglo XXI, México, 1984.
- 📖 Bergson, H. *Lo pensante y lo moviente*. Pléyade, Buenos Aires, 1972.
- 📖 Bermejo Barrera y Díez Platas. *Lecturas del mito griego*. Ediciones Akal, Madrid, 2002.
- 📖 Bermejo Barrera, J.C. *Los orígenes de la mitología griega*. Akal Universitaria, Madrid, 1996.
- 📖 Bernabé, Alberto. *Textos órficos y filosofía presocrática*. Trotta, Madrid, 2004.
- 📖 *Biblia Sacra. Vulgatam Clementinam*, Nova editio. Biblioteca de Autores Cristianos, Matriti, MCMLXXXV.
- 📖 *Biógrafos griegos*. Aguilar, Madrid, 1964.
- 📖 Blanchot, Maurice. *La comunidad inconfesable*. Vuelta, México, 1992.
- 📖 Bloch, Ernst. *El principio esperanza*. Tomo II. Trotta. Madrid, 2006.
- 📖 Bonifaz Nuño, Rubén. *Antología de la lírica griega*. Nuestros Clásicos UNAM, México, 1988.
- 📖 Bracht Branham (Ed.) *Los cínicos*. Seix Barral, Barcelona, 2000.
- 📖 Bracht, Braham. *Los cínicos*. Seix Barral, Barcelona, 2000.

- 📖 Burkert, Walter. *Cultos místéricos antiguos*. Trotta, Madrid, 2005.
- 📖 Burkert, Walter. *De Homero a los magos*. El Acantilado, Barcelona, 2002.
- 📖 Cabrera, I. y N. E. (comp.). *Religión y sufrimiento*. FFyL. UNAM, México, 1996.
- 📖 Calasso, Roberto. *Ka*. Anagrama, Barcelona, 1999.
- 📖 Calasso, Roberto. *La literatura y los dioses*. Anagrama, Barcelona, 2002.
- 📖 Calasso, Roberto. *Las bodas de Cadmo y Harmonía*. Anagrama, Barcelona, 1994.
- 📖 Caniff, Patricia. *Pitágoras*. EDIMAT, 2002.
- 📖 Cassigoli, Rossana. *Morada y memoria. Antropología poética del habitar humano*. UNAM-FCPyS-Gedisa, México, 2010.
- 📖 Cassigoli, Rossana y J. Turner. *Tradicón y emancipación cultural en América Latina*. El debate latinoamericano, tomo 5, UNAM-Siglo XXI, México, 2005.
- 📖 Cherniss, Harold. *La crítica aristotélica a la filosofía presocrática*. UNAM, México, 1991.
- 📖 Chiesara, María Lorenza. *Historia del escepticismo griego*. Siruela, Madrid, 2007.
- 📖 Cioran, E. *El ocaso del pensamiento*. Tusquets, Barcelona, 2000.
- 📖 Cioran, E. *Historia y Utopía*. Tusquets, Barcelona, 2003.
- 📖 Cioran, E. *De lágrimas y de santos*. Tusquets, Barcelona, 2002.
- 📖 Clemente de Alejandría. *El pedagogo*. Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1988.
- 📖 Cohen, Robert. *Atenas, una democracia*. Orbis, Barcelona, 1985.
- 📖 Colli, Giorgio. *El nacimiento de la filosofía*. Tusquets, Barcelona, 1983.

- 📖 Colli, Giorgio. *La naturaleza ama esconderse*. Siruela, Madrid, 2008.
- 📖 Colli, Giorgio. *La sapienza greca*. Tomos I, II y III. Adelphi, Milano, 1993-1995.
- 📖 Colli, Giorgio. *Después de Nietzsche*. Anagrama, Barcelona, 2000.
- 📖 Colli, Giorgio. *Filosofía de la expresión*. Siruela, Madrid, 2004.
- 📖 Corbin, Henry. *Cuerpo espiritual y tierra celeste*. Siruela, Madrid, 1996.
- 📖 Corominas. *Diccionario Crítico Etimológico Castellano e Hispánico*. Madrid (6 tomos), 1995.
- 📖 Covo, Jacqueline. *Las ideas de la Reforma en México*. UNAM, México, 1983.
- 📖 De la Garza, Mercedes y V. V. Ma. *Teoría e historia de las religiones*. FFyL, UNAM, México, 1998.
- 📖 Deleuze, Gilles. *Conversaciones*. Pre-Textos, Valencia, 2006.
- 📖 Deleuze, Gilles. *Nietzsche y la filosofía*. Anagrama, Barcelona, 1986.
- 📖 Derrida, Jacques. *Palabra!* Trotta, Madrid, 2001.
- 📖 Derrida, Jacques. *Políticas de la amistad (seguido del oído de Heidegger)*. Trotta, Valladolid, 1998.
- 📖 Detienne, M. *La muerte de Dionisos*. Taurus, Madrid, 1975.
- 📖 Detienne, Marcel y Sissa, Giulia. *La vida cotidiana de los dioses griegos*. Planeta, México, 1991.
- 📖 Detienne, Marcel y Vernant, J.P. *Las artimañas de la inteligencia. La "metis" en la Grecia antigua*. Taurus, Madrid, 1988.
- 📖 Detienne, Marcel. *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*. Taurus, Madrid 1983.
- 📖 *Diccionario Vox griego español*. Biograf, Barcelona, 1988

- 📖 Diels-Kranz. *Die fragmente der Vorsokratiker*. Berlín, 1960.
- 📖 Dodds, E.R. *Los griegos y lo irracional*. Alianza Universidad, Madrid, 1985.
- 📖 Eggers Lan, Conrado. *Las nociones de tiempo y eternidad de Homero a Platón*. UNAM, México, 1984.
- 📖 Eliade, Mircea. *Aspectos del mito*. Paidós Orientalia, Barcelona, 2000.
- 📖 Eliade, Mircea. *Fragmentarium*. Trotta, Madrid, 2004.
- 📖 Eliade, Mircea. *Iniciaciones místicas*. Taurus, Madrid, 1989.
- 📖 Eliade, Mircea. *Mefistófeles y el andrógino*. Kairós, Barcelona, 2001.
- 📖 Eliade, Mircea. *Tratado de historia de las religiones*. Era, México, 1975.
- 📖 Epicteto. *Disertaciones*. Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1993.
- 📖 Escohotado, Antonio. *De physis a polis*. Anagrama, Barcelona, 1995.
- 📖 Escohotado, Antonio. *Historia general de las drogas*. Espasa Calpe, Madrid, 2008.
- 📖 Esquilo. *Tragedias*. Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1986.
- 📖 *Evangelios Apócrifos*. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1996.
- 📖 Ferrand, Jacques. *Melancolía erótica*. Asociación española de neuropsiquiatría. Madrid, 1996.
- 📖 Feyerabend, P. *Contra el método*. Ariel, Barcelona, 1981.
- 📖 Finley Moses, I. *Aspectos de la antigüedad*. Ariel, Barcelona, 1975.
- 📖 Finley Moses, I. *El nacimiento de la política*. Grijalbo-Conaculta, México, 1990.
- 📖 Flores Corrales, Otilio. “Algunas consideraciones sobre el infierno”. En la *Revista de Estudios Políticos* número 33 de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales. UNAM, México, 2003.

- 📖 Flores Corrales, Otilio. “Algunas formulaciones del concepto y del fenómeno de la democracia”. En la *Revista de Estudios Políticos* número 3 de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales. UNAM, México, 2004.
- 📖 Flores Corrales, Otilio. “Breves reflexiones en torno al humanismo como fundamento de la Política”. En *Confluencia XXI*. Revista de pensamiento político número 7, México, octubre-diciembre, 2009.
- 📖 Flores Corrales, Otilio. “Nietzsche: la tragedia griega y Zaratustra. (Los orígenes del Zaratustra de Nietzsche en el pensamiento griego clásico)”. En la *Revista de Estudios Políticos* número 26 de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales. UNAM, México, 2001.
- 📖 Flores Corrales, Otilio. “Orden y libertad en el mundo Occidental de nuestro tiempo y estética fundamental en el discurso de las naciones”. En la *Revista de Estudios Políticos* número 28 de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales. UNAM, México, 2001.
- 📖 Flores Corrales, Otilio. “Pensar la ciudad (o sobre la construcción de la convivencia en Occidente)”. En la *Revista de Estudios Políticos* número 31 de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales. UNAM, México, 2002.
- 📖 Flores Corrales, Otilio. “Pensar la educación”. En el libro coordinado por Blanca Alcalá Ruíz, *Repensar México*. IEXE edit. México, 2012.
- 📖 Flores Corrales, Otilio. “Política y Humanismo”. En la *Revista de Estudios Políticos* número 16 de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales. UNAM, México, 1997.
- 📖 Flores Corrales, Otilio. “Psiquiatría filosófico-política: las patologías de Estado”. En la *Revista de Estudios Políticos* número 30 de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales. UNAM, México, 2002.

- 📖 Flores Corrales, Otilio. “Sócrates a 2400 años de su muerte”. En la *Revista de Estudios Políticos* número 29 de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales. UNAM, México, 2002.
- 📖 Flores Corrales, Otilio. *Heráclito: lo político*. Tesis de Maestría. Facultad de Filosofía y Letras. UNAM, México, 2005.
- 📖 Flores Corrales, Otilio. Síntesis y Reseña de los libros: “De Homero a los magos (Burkert, Walter)” y “Homero y la filología clásica (Nietzsche)”. En el *Boletín de la Asociación Mexicana de Estudios Clásicos* año 3, números 3-4 diciembre de 2002.
- 📖 *Fragmentos de épica griega arcaica*. Versión de Alberto Bernabé Pajares. Biblioteca Clásica Gredos número 20, Madrid, 1979.
- 📖 Fränkel, Hermann, *Poesía y Filosofía de la Grecia arcaica*. Visor (La Balsa de la Medusa número 63). Madrid, 1993.
- 📖 Galimberti, Umberto. *Gli equivoci dell'anima*. Feltrinelli, Milano, 1987.
- 📖 Galimberti, Umberto. *La terra senza il male*. Feltrinelli, Milano, 1984.
- 📖 García Bazán. *La gnosis eterna (Antología de textos gnósticos griegos, latinos y coptos I)*. Trotta, Barcelona, 2003.
- 📖 García Gual, Carlos. *La antigüedad novelada*. Anagrama, Barcelona, 1995.
- 📖 García Quintela, M.V. *El rey melancólico. Antropología de los fragmentos de Heráclito*. Madrid, 1992.
- 📖 Garibay, Ángel Ma. *Mitología griega. Dioses y héroes*. Porrúa, México, 1989.
- 📖 Gernet, Louis. *Antropología de la Grecia antigua*. Taurus, Madrid, 1980.
- 📖 Gilson, Étienne. *La filosofía en la Edad Media (desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XV)*. Gredos, Madrid, 1989.

- 📖 Girard, René. *La ruta antigua de los hombres perversos*. Anagrama, Barcelona, 2002.
- 📖 Gómez de Liaño, Ignacio. *El círculo de la sabiduría* (tomo II), *las mándalas del budismo tántrico*. Siruela, Madrid, 1998.
- 📖 Gómez de Liaño, Ignacio. *El círculo de la sabiduría*. (tomo I), *Diagramas del conocimiento en el mitraísmo, el gnosticismo, el cristianismo y el maniqueísmo*. Siruela, Madrid, 1998.
- 📖 Gómez de Liaño, Ignacio. *Filósofos griegos, videntes judíos*. Siruela, Madrid, 2004.
- 📖 Gómez de Liaño, Ignacio. *Iluminaciones filosóficas*. Siruela, Madrid, 2001.
- 📖 González, Juliana. *El ethos, el destino del hombre*. FCE-UNAM, México, 1ª reimp., 1997.
- 📖 Graves, Robert. *Claudio el dios*. Alianza Editorial, México, 1988.
- 📖 Graves, Robert. *El conde Belisario*. Edhasa, Madrid, 2008.
- 📖 Graves, Robert. *La comida de los centauros*. Alianza Tres, Madrid, 1994.
- 📖 Graves, Robert. *Los dos nacimientos de Dionisio*. Seix Barral, Barcelona, 1984.
- 📖 Graves, Robert. *Los mitos griegos*. Tomos I y II. Alianza Bolsillo, Madrid, 1985.
- 📖 Graves, Robert. *Los mitos hebreos*. Alianza Universidad, Madrid, 1986.
- 📖 Graves, Robert. *Yo Claudio*. Alianza Editorial, México, 1986.
- 📖 Guardini, Romano. *Ética*. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2000.
- 📖 Guthrie, W.K.C. *Orfeo y la religión griega*. Siruela, Madrid, 2003.
- 📖 Hans, Jonas. *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem*. Gotinga, 1930.

- 📖 Hans, Jonas. *El principio vida. Hacia una biología filosófica*. Trotta, Madrid, 2000.
- 📖 Hans, Jonas. *La religión gnóstica. El mensaje del dios extraño y los comienzos del cristianismo*. Siruela, Madrid, 2003.
- 📖 Hans, Küng. *Ser cristiano*. Trotta, Madrid, 2003.
- 📖 Hegel, G.W.F. *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. Tomos I, II y III. FCE, México, 1985.
- 📖 Hegel, G.W.F. *Escritos de juventud*. FCE, México, 1978.
- 📖 Hegel, G.W.F. *Fenomenología del espíritu*. Gredos, Madrid, 2010.
- 📖 Hegel, G.W.F. *Fenomenología del espíritu*. FCE, México, 1981.
- 📖 Hegel, G.W.F. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Juan Pablos, México, 1974.
- 📖 Heidegger, M. *Arte y poesía*. FCE, México, 1992.
- 📖 Heidegger, M. *De camino al habla*. Odós, Barcelona, 1987.
- 📖 Heidegger, M. *El ser y el tiempo*. FCE, México, 1988.
- 📖 Heidegger, M. *Estudios sobre mística medieval*. Siruela, Madrid, 2001.
- 📖 Heráclito. "Fragmentos". Versión de Enrique Hülsz. En *Cuadernos de apoyo a la docencia*. FFyL UNAM, México, 1989.
- 📖 Heródoto. *Historias*. Tomos I, II y III. Versión Bilingüe de Arturo Ramírez Trejo. UNAM, México, 1984.
- 📖 Hesíodo. *Teogonía*. Versión Bilingüe de Paola Vianello de Córdoba. UNAM, México, 1986.
- 📖 Hesíodo. *Los trabajos y los días*. Versión Bilingüe de Paola Vianello de Córdoba. UNAM, México, 1986.

- 📖 Hesíodo. *Obras y Fragmentos*. Biblioteca Clásica Gredos número 13, Madrid, 1997.
- 📖 Hirschberger, Johannes. *Historia de la Filosofía*. Tomos I y II. Herder, Barcelona, 1985.
- 📖 Homero. *Ilíada* I-XII. Ed. Bilingüe, tr. Bonifaz Nuño. UNAM, México, 1996.
- 📖 Homero. *Ilíada* XIII-XXIV. Ed. Bilingüe, tr. Bonifaz Nuño. UNAM, México, 1997.
- 📖 Homero. *Ilíada y Odisea*. Jus, México, 1960.
- 📖 Homero. *Ilíada*. Versión de Emilio Crespo Gümes. Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1991.
- 📖 Hübner, Kurt. *La verdad del mito*. Siglo XXI, México, 1996.
- 📖 Hülzs Piccone, Enrique. “Fragmentos de Heráclito. Versión al español de José Gaos, edición crítica de Enrique Hülzs”. En *Cuadernos de apoyo a la docencia*. UNAM-FFyL, México, 1989.
- 📖 Hülzs Piccone, Enrique. “Heráclito. El ethos del filósofo”, en: comp. González, J. *El ethos del filósofo* UNAM-FFyL, México, 2002,
- 📖 Hülzs, Piccone, Enrique. *Lógos: Heráclito y los orígenes de la filosofía*. UNAM-FFyL, México, 2011.
- 📖 Ilárraz, G. y Óscar Pujol: *La sabiduría del bosque*. Trotta, Madrid, 2003.
- 📖 Jaeger, Werner. *Aristóteles*. FCE, México, 1992.
- 📖 Jaeger, Werner. *La teología de los primeros filósofos griegos*. FCE, México, 1992.
- 📖 Jaeger, Werner. *Paideia*. FCE, México, 1985.

- 📖 Jaeger, Werner. *Paideia griega y cristianismo primitivo*. FCE, México, 1976.
- 📖 Jankélévich, V. *La aventura, el aburrimiento, lo serio*. Taurus. Madrid, 1989.
- 📖 Jankélévitch, V. *La Muerte*. Pre-Textos, Valencia, 2002.
- 📖 Jankélévitch, V. *La paradoja de la moral*. Tusquets, Barcelona, 1983.
- 📖 Jankélévitch, V. *Lo puro y lo impuro*. Taurus, Madrid, 1990.
- 📖 Kerényi, Karl y Jung, C.G. *Introducción a la esencia de la mitología*. Siruela, Madrid, 2004.
- 📖 Kerényi, Karl. *Dionisios. Raíz de la vida indestructible*. Herder, Barcelona, 1998.
- 📖 Kerényi, Karl. *El médico divino*. Sexto Piso, México, 2009.
- 📖 Kerényi, Karl. *Eleusis*. Siruela, Madrid, 2003.
- 📖 Kerényi, Karl. *En el Laberinto*. Siruela, Madrid, 2006.
- 📖 Kerényi, Karl. *La religión antigua*. Herder, Barcelona, 1999.
- 📖 Kerényi, Karl. *Imágenes primigenias de la religión griega*. Tomo I. “El médico divino”. Sextopiso, México, 2009.
- 📖 Kerényi, Karl. *Imágenes primigenias de la religión griega*. Tomo II. “Hermes, el conductor de almas”. Sextopiso, México, 2010.
- 📖 Kerényi, Karl. *Imágenes primigenias de la religión griega*. Tomo III. “Misterios de los Cabiros”. Sextopiso, México, 2010.
- 📖 Kerényi, Karl. *Imágenes primigenias de la religión griega*. Tomo VI. “Interpretación griega de la existencia humana”. Sextopiso, México, 2010.
- 📖 Kerényi, Karl. *Los héroes griegos*. Atalanta. 2009.
- 📖 Kierkegaard, Sören. *Temor y temblor*. Fontamara, México, 2004.

- 📖 Kirk, G.S. *El mito*. Paidós Studio, Barcelona, 1985.
- 📖 Kirk. *Los filósofos presocráticos*. Gredos, 3ª reimp., Madrid, 1987.
- 📖 Kirk. *Los poemas de Homero*. Paidós Studio, Barcelona, 1985.
- 📖 Klossowski, Pierre. *Nietzsche y el círculo vicioso*. Arena Libros, Madrid, 2004.
- 📖 Küng, H. *Ciencia y ética mundial*. Trotta, Madrid, 2006.
- 📖 Küng, H. *Ser cristiano*. Trotta, Madrid, 2003.
- 📖 La Boétie, Étienne. *El discurso de la servidumbre voluntaria*. Tusquets, Barcelona, 1980.
- 📖 *La Sagrada Escritura, Antiguo Testamento*, Tomo IV, “Los Salmos y los Libros Salomónicos”. Biblioteca de Autores Cristianos, 293, Madrid, 1969.
- 📖 Laercio, Diógenes. “Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres”. En *Biógrafos griegos*. Aguilar, Madrid, 1964.
- 📖 Le Goff, Jacques. *El nacimiento del purgatorio*. Taurus, Madrid, 1989.
- 📖 Le Goff, Jacques. *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*. Altaya, México, 1999.
- 📖 Leigh, M. Baigent, R. *El enigma sagrado*. Edic. Martínez Roca, Barcelona, 2000.
- 📖 Linares, J. Enrique. *Ética y mundo tecnológico*. FCE-UNAM, México, 2008.
- 📖 *Lírica griega arcaica*. Versión de Francisco Rodríguez Adrados. Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1986.
- 📖 Lizaola, Julieta. “La condición desvalida del hombre”, en la Revista *Signos filosóficos* número 9, UAM-Iztapalapa, México, enero-junio, 2003.

- 📖 Lizaola, Julieta. *Lo sagrado en el pensamiento de María Zambrano*. UNAM-FFyL-Ediciones Coyoacán, colección filosofía y cultura contemporánea # 36, México, 2008.
- 📖 *Los estoicos antiguos*. (Edición a cargo de Ángel J. Cappelletti.) Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1996.
- 📖 *Los evangelios apócrifos*. (Edición de Aurelio de Santos Otero.) Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1996.
- 📖 *Los filósofos presocráticos*. Versión de Conrado Eggers Lan. Tomos I, II y III. Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1985-1986.
- 📖 *Los filósofos presocráticos*. Versión de Kirk-Raven. Gredos, Madrid, 1987.
- 📖 *Los Gnósticos*, Biblioteca Clásica Gredos, en dos tomos I y II, números 59 y 60, 1990-1991, respectivamente.
- 📖 Luciano. *Obras*. Tomos I, II, III y IV. Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1981-1992.
- 📖 Lucrecio. *De la naturaleza de las cosas*. Versión de Rubén Bonifaz Nuño. UNAM, México, 1984.
- 📖 Marco Aurelio. *Meditaciones*. Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1994.
- 📖 María Mir, J. (Dir). *Diccionario latino-español; español-latino*. Vox-Bibliograf., Barcelona, 1976.
- 📖 Marja Ludwika Jarocka “La comunicación entre la India y Occidente antes y después de Alejandro” en *el concepto de la divinidad en el hinduismo*. UNAM, México, 2003.
- 📖 Márquez Muñoz, Jorge. *Envidia y política*. Lamoyi Editor, México, 2008.
- 📖 Márquez Muñoz, Jorge. *Las claves de la gobernabilidad*. UNAM-Conacyt-Arkhé, México, 2009.

- 📖 Martínez Nieto, Roxana. *La aurora del pensamiento griego*. Trotta, Madrid, 2000.
- 📖 Márquez Muñoz, Jorge. *Envidia y política*. Lamoyi Editor, México, 2008.
- 📖 Momigliano, Arnaldo. *La sabiduría de los bárbaros. Los límites de la helenización*. FCE, México, 1988.
- 📖 Mondolfo, Rodolfo. *Heráclito, textos y problemas de su interpretación*. Siglo XXI, México, 1989.
- 📖 Montero Herrero, Santiago. *Diosas y adivinas*. Trotta, Madrid, 1994.
- 📖 Morales García, Cesáreo. *¿Hacia dónde vamos? Silencios de la vida amenazada*. Siglo XXI, México, 2010.
- 📖 Morales García, Cesáreo. *Ir*. Porrúa, México, 2012.
- 📖 Morales García, Cesáreo. “Platón, la línea y la dialéctica”, en *Thesis*, II, número 6, julio, 1980.
- 📖 Morales García, Cesáreo. *Pensadores del acontecimiento*. Siglo XXI, México, 2007.
- 📖 Mossé, Claude. *La Grèce archaïque d'Homère á Eschyle*. Seuil, Paris, 1984.
- 📖 Negri, A. *Multitud*. Debate, Barcelona, 2004.
- 📖 Nestlé, W. *Historia del espíritu griego, desde Homero hasta Luciano*. Ariel, Barcelona, 1970.
- 📖 Nicol, E. *Los principios de la filosofía*. FCE, México, 1984.
- 📖 Nicol, E. *El porvenir de la filosofía*. FCE, México, 1997.
- 📖 Nicol, E. *Formas de hablar sublimes: poesía y filosofía*. UNAM, México, 1990.
- 📖 Nicol, E. *Historicismo y existencialismo*. FCE, México, 1989.

- 📖 Nicol, E. *Ideas de vario linaje*. UNAM, México, 1990.
- 📖 Nicol, E. *La idea del hombre*. (edic. De 1946.) Herder, México, 2004.
- 📖 Nicol, E. *La idea del hombre*. FCE, México, 1989.
- 📖 Nicol, E. *La reforma de la filosofía*. FCE, México, 1980.
- 📖 Nicol, E. *Metafísica de la expresión*. FCE, México, 1989.
- 📖 Nicol, E. *Crítica de la razón simbólica*. FCE, México, 1982.
- 📖 Niedner, Heinrich. *Mitología Nórdica*. Edicomunicación, Barcelona, 1986.
- 📖 Nietzsche, F. *Escritos sobre retórica*. Trotta, Madrid, 2000.
- 📖 Nietzsche, F. *Fragmentos póstumos sobre política*. Trotta, Madrid, 2004.
- 📖 Nietzsche, F. *Homero y la Filología Clásica. Lección inaugural. Basilea 1869*. Ediciones Clásicas, Madrid, 1995.
- 📖 Nietzsche, F. *Los filósofos preplatónicos*. Trotta, Madrid, 2003.
- 📖 Nietzsche, F. *Poesía completa*. Trotta, Madrid, 2000.
- 📖 Nietzsche, F. *La gaya ciencia*. Aguilar, Madrid, 1984.
- 📖 Nietzsche, F. *Así habló Zaratustra*. Alianza Bolsillo, Madrid, 1985.
- 📖 Nietzsche, F. *Cristianismo primitivo y paideia griega*. FCE, México, 1985.
- 📖 Nietzsche, F. *El crepúsculo de los ídolos*. Libros E., México, 1940.
- 📖 Nietzsche, F. *El origen de la tragedia*. Austral-Espasa Calpe, México, 1988.
- 📖 Nietzsche, F. *Genealogía de la Moral*. Porrúa, México, 1984.
- 📖 Nietzsche, F. *Más allá del bien y del mal*. Porrúa, México, 1984.
- 📖 Noël, J.F.M. *Diccionario de mitología universal*. Tomos I y II. Edicomunicación, Barcelona, 1992.

- 📖 *Nuevo Testamento interlineal griego-español*. (con el texto griego de Nestlé, edic., y trad. a cargo de Francisco Lacueva). Editorial Clie. Barcelona, 1990.
- 📖 Homero. *Odissea*. Edición griego-italiano. Einaudi, Torino, 1989.
- 📖 Homero. *Iliade*. Edición griego-italiano. Einaudi, Torino, 1990.
- 📖 Homero. *Odisea*. Versión de José Manuel Pavón. Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1982.
- 📖 Ordóñez Burgos, Jorge. *La poesía órfica y la sabiduría antigua*. Solar, Chihuahua, 2002.
- 📖 Orígenes. *Contra Celso*. Biblioteca de Autores Cristianos número 271. Madrid, 2001.
- 📖 Orozco Garibay, José Manuel. *De valores y no valores*. Editorial Grupo Blanco, México, 2006.
- 📖 Owen, David. *En el poder y en la enfermedad*. Siruela. Madrid, 2011.
- 📖 Pavón, José M. De Urbina. *Diccionario Griego Español*. Vox-Bibliograf. Barcelona, 1988.
- 📖 Parain, Brice. “La filosofía griega”. En *Historia de la filosofía. Tomo II*. Siglo XXI, México, 1986.
- 📖 Parain, Brice. *Historia de la filosofía. Tomo I: El pensamiento prefilosófico y oriental*. Siglo XXI, México, 1986.
- 📖 Parmenide. *Poema sulla natura*. Versión Giovanni Reale e Luigi Ruggiu. Rusconi, Milano, 1991.
- 📖 Pérez Cortés, Sergio. *Palabras de filósofos*. Siglo XXI, México, 2004.
- 📖 Petronio. *El satiricón*. Biblioteca Clásica Gredos número 10, Madrid, 1984.
- 📖 Píndaro. *Odas y Fragmentos*. Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1984.

- 📖 Píndaro. *Odas: Olímpicas, Píticas, Nemeas, Ístmicas*. Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum mexicana. UNAM, México, 2005.
- 📖 Piñero, A. y otros. *Textos gnósticos*. Biblioteca de Nag Hammadi. Tomo III. Trotta, Madrid, 2000.
- 📖 Piñero, A. y otros. *Textos gnósticos*. Biblioteca de Nag Hammadi, Tomo II. Trotta. Madrid, 2007.
- 📖 Platón. *Obras completas*. Aguilar, Madrid, 1969.
- 📖 Plotino. *Enéadas I-II, III y IV, V y VI*. En tres tomos. Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1992-1985.
- 📖 Popper, K. *La sociedad abierta y sus enemigos*. Alianza, Madrid, 2000.
- 📖 Popper, K. *Sistema abierto, universo abierto*. Ténos, Madrid, 2001.
- 📖 Quintanilla Obregón, Lourdes. *Itinerario de viaje*. GALMA, México, 2007.
- 📖 Rader, Olaf. *Tumba y Poder. El culto político a los muertos desde Alejandro Magno hasta Lenin*. Siruela, Madrid, 2006
- 📖 Ramírez Trejo, Arturo. *Heródoto. Padre y creador de la historia científica*. UNAM, México, 1984.
- 📖 Ramos Oliveira, A. *Los orígenes del cristianismo y de la Iglesia y los papas y los emperadores*. Oasis, México. Tomos I y II, 1972 y 1973.
- 📖 Ratzinger, J. *Fe, verdad y tolerancia*. Sígueme, Salamanca, 2005.
- 📖 Ratzinger, J. *La revolución de dios*. San Pablo, México, 2006.
- 📖 Reyes, Alfonso. *Obras completas*. Tomos V, XIII, XVI, XVIII, XIX y XX. FCE, México, 1981.
- 📖 Ricoeur, Paul. *Caminos del reconocimiento*. (Tres estudios.) FCE, México, 2006.
- 📖 Ricoeur, Paul. *Finitud y culpabilidad*. Taurus, Madrid, 1982.

- 📖 Ricoeur, Paul. *La memoria, la historia, el olvido*. Trotta, Madrid, 2003.
- 📖 Rilke. *Elegías de Duino*. Hiperión, Madrid, 1999.
- 📖 Rivero Weber, Paulina. “Apología de la inmoralidad”. En *Este país*. México, agosto de 2004.
- 📖 Rivero Weber, Paulina. *Alétheia. La verdad originaria. Encubrimiento y descubrimiento del ser en Martin Heidegger*. UNAM, México, 2004.
- 📖 Rivero Weber, Paulina. *La concepción de la verdad y la ilusión en “el nacimiento de la tragedia” de Nietzsche*. Tesis de licenciatura de la FFyL. UNAM, México, 1992.
- 📖 Rohde, Edwin. *Psique. La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*. FCE, México, 2006.
- 📖 Romero de Solís, Diego. *Poíesis*. Taurus, Madrid, 1981.
- 📖 Rosset, Clément. *El objeto singular*. Sexto Piso, Madrid, 2007.
- 📖 Rosset, Clément. *La antinaturalidad*. Taurus, Madrid, 1974.
- 📖 Rosset, Clément. *Lo real, tratado de la idiotez*. Pre-Textos, Valencia, 2004.
- 📖 Rosset, Clément. *Lógica de lo peor*. Barral, Barcelona, 1976.
- 📖 Rovira Gaspar, Ma. del Carmen. *Una aproximación a la historia de las ideas filosóficas en México. Siglo XIX y principios del XX*. UNAM, México, 1997.
- 📖 Royo, Marín. *La fe de la iglesia*. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid, 1979.
- 📖 Ruggiu, Luigi. *Parmenide*. Marcilio editore, Padova, 1975.
- 📖 Ruggiu, Luigi. *Tempo coscienza e essere nella filosofia di Aristotele*. Paideia. Brescia, 1970.

- 📖 Ruiggi, Luigi. U. *L'Uno e i molti*. Vita e pensiero. Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano, 1990.
- 📖 Safranski, Rüdiger. *Nietzsche*. Tusquets, Barcelona, 2002.
- 📖 Sagols, Lizbeth. *¿Ética en Nietzsche?* UNAM-FFyL, México, 1997.
- 📖 *Sagrada Biblia*. Crédito Reymo, Colombia, 1983.
- 📖 Schmitt, K. *El concepto de lo político*. Alianza, Madrid, 2009.
- 📖 Schneider, Marius. *El origen musical de los animales-símbolos en la mitología y la escultura antiguas*. Siruela, Madrid, 2001.
- 📖 Schoen und T. Noeli. *Langenscheidts Taschenwörterbuch S-D; D-S*. Langenscheidt. Berlín, 1980.
- 📖 Schopenhauer, A. *El mundo como voluntad y representación*. Porrúa, México, 1983.
- 📖 Senosiain, Serafín. *El cuerpo tenebroso*. Pre-Textos, Valencia, 1981.
- 📖 Sierra, Justo. *Obras completas*. Tomos IX, X y XI. UNAM, México, 1984.
- 📖 Simoneti, M. *La letteratura cristiana antica greca e latina*, s/e Milán, 1969.
- 📖 Sloterdijk, Peter. *Crítica de la razón cínica*. Pre-Textos, Valencia, 1997.
- 📖 Sloterdijk, Peter. *El sol y la muerte*. Siruela, Madrid, 2003.
- 📖 Sloterdijk, Peter. *En el mismo barco*. Siruela, Madrid, 1994.
- 📖 Sloterdijk, Peter. *Esferas I*. Siruela, Madrid, 2003.
- 📖 Sloterdijk, Peter. *Esferas II*. Siruela, Madrid, 2003.
- 📖 Sloterdijk, Peter. *Esferas III*. Siruela, Madrid, 2006.
- 📖 Sloterdijk, Peter. *Extrañamiento del mundo*. Pre-Textos, Valencia, 2001.
- 📖 Sófocles. *Tragedias*. Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1992.
- 📖 Sofsky, W. *Tratado sobre la violencia*. ABAD, Madrid, 2006.

- 📖 Solovine. *Heráclito*. París, 1964.
- 📖 Spinoza. *Ética*. UNAM, México, 1983.
- 📖 Starr, Chester. *Historia del mundo antiguo*. Akal, 1964.
- 📖 *Talmud*. Enciclopedia Judaica Castellana, México, 1953.
- 📖 Teócrito, Bion, Mosco. *Bucólicos griegos*. Versión Ipanandro Acaico. SEP, México, 1984.
- 📖 Toribio de Medina, José. *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en México*. UNAM, México, 1987.
- 📖 Tovar, Antonio. *La vida de Sócrates*. Alianza Universidad, Madrid, 1984.
- 📖 Trías, Eugenio (y otros). *En favor de Nietzsche*. Taurus, Madrid, 1972.
- 📖 Trías, Eugenio. *La aventura filosófica*. Mondadori, Madrid, 1988.
- 📖 Trías, Eugenio. *La dispersión*. Taurus, Madrid, 1971.
- 📖 Trías, Eugenio. *La filosofía y su sombra*, Seix Barral, Barcelona, 1983.
- 📖 Trías, Eugenio. *Tratado de la pasión*. Taurus, Madrid, 1979.
- 📖 Vernant, J.P. y Vidal-Naquet, P. *Mito y tragedia en la Grecia antigua*. Tomos I y II. Taurus, Madrid, 1987 y 1989.
- 📖 Vernant, Jean-Pierre. *El universo, los dioses, los hombres*. Anagrama, Barcelona, 2003.
- 📖 Vernant, Jean-Pierre. *Los orígenes del pensamiento griego*. EUDEBA, Buenos Aires, 1965.
- 📖 Vidal N., Jean-Pierre. *Mito y sociedad en la Grecia antigua*. Siglo XXI, Madrid, 1987.
- 📖 Walter, B. *Discursos interrumpidos I*. Taurus, Madrid, 1973.
- 📖 Walter, Otto. *Dioniso. Mito y culto*. Siruela, Madrid, 2006.
- 📖 Walter, Otto. *Los dioses de Grecia*. Siruela, Madrid, 2003.

- 📖 Weinrich, Harald. *Leteo (arte y crítica del olvido)*. Siruela, Madrid, 1999.
- 📖 Zambrano, María. *El Hombre y lo divino*. FCE, México, 2001.
- 📖 Zambrano, María. *Filosofía y Poesía*. FCE, 4ª edic., 2ª reimp., México, 2001.
- 📖 Zambrano, María. *La agonía de Europa*. Trotta, Madrid, 1998.
- 📖 Zambrano, María. *Los bienaventurados*. Siruela, Madrid, 1990.
- 📖 Zambrano, María. *Los sueños y el tiempo*. Siruela, Madrid, 2004.
- 📖 Zambrano, María. *Persona y democracia*. Anthropos. Barcelona, 1988.
- 📖 Zi, Lao. *El libro del Tao*. Alfaguara, Madrid, 1986.