

EROS Y ERIS. LA PÉRDIDA DEL COSMOS TRAS LA MUERTE DE DIOS

J.E.J. RAMOS TALAVERA

UNAM

El hombre loco. —*No habéis oído hablar de aquel hombre loco que en pleno día encendió una linterna, fue corriendo a la plaza y gritó sin cesar: “¡Busco a Dios! ¡Busco a Dios!”* —*Como en aquellos momentos estaban allí reunidos muchos de los que no creían en Dios, provocó gran regocijo. ¿Es que se ha perdido?, dijo uno. ¿Es que se ha extraviado como un niño?, dijo otro. ¿O se te está escondiendo? ¿Es que nos tiene miedo? ¿Se ha embarcado?, ¿Emigrado? —así gritaron y rieron a coro. El hombre loco saltó hacia ellos y los fulminó con la mirada. “¿Dónde se ha ido Dios?”, gritó. “¡Os lo voy a decir! ¡Lo hemos matado vosotros y yo! ¡Todos nosotros somos sus asesinos! [...]*

Friedrich Nietzsche, *La Gaya Ciencia*, 125

Esta muerte, la muerte de Dios, nos habla de la consumación de una época pero también, de la inminencia de un comienzo. Para Nietzsche, la muerte significa un eterno comenzar, lo que de inmediato nos coloca ante Dioniso y éste a su vez, como Nietzsche mismo señala, ante *la afirmación griega de la vida entera*. Sin embargo, en cuanto una afirmación específicamente religiosa, esto último nos habla no sólo de Dioniso sino también, a su modo, de Apolo.

En un escrito del año 1871, intitulado *Música y Tragedia*, Nietzsche distingue bajo los siguientes términos el arte dionisíaco y el arte apolíneo: “cada uno con distinta metafísica”¹, pero destacándose además y como cuestión capital, *la relación de ambos impulsos artísticos entre sí*. Por sobre su diferencia específica como impulsos –naturaleza y cultura, dos épocas, dos tipos de arte y metafísica–, tal y como se abordará en su ópera

¹ Véase F. Nietzsche, *Fragmentos Póstumos*, edición Günter Wohlfart, trad. Joaquín Chamorro Mielke. Abada Editores, Madrid, 2004, pp. 34-35.

prima, la importancia recae en el vínculo que ambos dioses establecen en tanto que dioses; esto es, como *fuerza divina vital*.

Desde fechas muy tempranas, Nietzsche habría podido apreciar esta radical importancia de la “relación”, en términos de una “unidad” de impulsos contrarios. Así se denota desde el mes de abril del año 1862, cuando el joven Nietzsche escribía sobre la *Voluntad Libre y el Fatum*², destacándose este último como una necesidad, una resistencia, una fuerza de vinculación orgánica frente a la voluntad libre como principio de exclusión, de segregación del todo y principalmente, como una falta absoluta de límites (*der absoluten Unbeschränktheit*).

Frente a la direccionalidad lineal de lo que se anhela “respectivamente libre”, el *Fatum* refiere a lo eminentemente libre en términos circular-horizontales; una suerte de atracción diametral que “re-une” a los respectivos impulsos de segregación, en cuyo alejamiento o distancia recíproca acaece siempre, negativamente, un mismo “centro” o núcleo tensional. En palabras de Heraclito, quien sería una de las principales influencias de Nietzsche: ὁδός ἄνω κάτω μία ὠντὴ (D. K., fr. 60). Así entonces, lo eminentemente libre no viene a indicar a un ente, sino a un mismo “camino” y como una firme “necesidad”; un mismo padecer pero que conjuga *lazos*, *amarras*, *ataduras*, *fines* que son esfuerzos, trabajos, deberes, pero también certezas. En su conjunto, todo ello viene a constituir un respectivo tiempo, una época, un mundo y en cuanto tal, lo histórico.

En términos de la tradición antigua, filosófica y religiosa, lo anterior quedaría articulado plenamente en la estrecha relación que establecen dos palabras: πέρας y κόσμος. El primero (πέρας) referente a las uniones, los lazos, las amarras, al tiempo que a las respectivas distinciones y separaciones (deberes); en un sentido amplio, los “límites”³. El segundo (κόσμος) nos habla de un sentido de organización inherente a esos límites, a esos lazos y con ello, a lo que se encuentra propiamente “ajustado”; un específico arreglo o conjunto armonioso y que asimismo denota un respectivo comportamiento o “cordura”.

Los límites (πέρας) entonces, suponen las diferencias que conjugan el bello, aunque terrible, entramado de un mundo; de lo histórico en términos de un κόσμος. Correlativamente, y como lo ha hecho notar Simon Goldhill desde la tradición trágica⁴, la palabra λύσις (liberación) vendría a señalar un momento decisivo al interior de dicho entramado espacio-temporal; justamente, como la consumación de esos “lazos”. En este

² Véase F. Nietzsche, “Fatum e Historia”, en *Obras Completas. Volumen 1. Escritos de Juventud*, trad., introducciones y notas por Joan B. Illinares, Diego Sánchez Meca y Luis E. de Santiago Guervós. Editorial Tecnos, Madrid, 2011, p. 204.

³ Guthrie cita como ejemplos: al divino infante, Apolo, al romper las cintas áureas de los pañales que lo envuelven; a Ulises, al ser atado al mástil, se dice que son apretados los πείραται en torno suyo; asimismo se menciona a Océano, río circular que ciñe la tierra y que es llamado “su πεῖραπ” en la *Ilíada*. Hesíodo, además, utiliza el mismo término para referir a los anillos dentro de los que la serpiente guarda las manzanas de oro de las Hespérides. Cabría suponer que πεῖραπ significó primero un vínculo material, y ya en el siglo V a. C. habría alcanzado el significado casi exclusivo de “límite” en su más amplio espectro. Véase Guthrie, W.K.C. *Orfeo y la religión griega. Estudio sobre el “movimiento órfico”*. Trad., Juan Valmard, Eudeba, Buenos Aires, 1970, pp. 51-52.

⁴ Goldhill, Simon, *Sophocles and the Language of Tragedy*. Oxford University Press, New York, 2012.

sentido, la “liberación” supondría una aspiración inútil para el individuo, tal y como se aprecia, por ejemplo, en *Electra*, donde luego de aludirse a la mutilación de Agamemnon, se dice: ἄρα μὴ δοκεῖς λυτήριν αὐτῆς ταῦτα τοῦ φόρου φέρειν; οὐχ ἔστιν⁵. No es posible que las ofrendas traigan consigo una liberación (*lutèria*). *Lutérion*, “otorgar liberación”, “liberar” –en este caso, de culpa–, termina por referir, sarcásticamente, a los fallidos intentos de la madre por “des-lindarse” de la situación en que se encuentra, que la de-fine y que ella misma ha propiciado.

Por su parte, otro personaje trágico, Deyanira, luego de ser “liberada” por Heracles se presenta ineludiblemente unida a él. Hay una caída-resurgente de esos lazos donde ahora, al amor que siente la mujer también le acompaña el miedo. El hecho es que Deyanira no podrá des-hacerse del miedo sin romper con esos lazos que la de-finan, que la de-limitan y que la unen a Heracles; en otras palabras, sin que dicha “liberación” des-encadene una pérdida. Al anunciar su plan al coro, Deyanira lo refiere específicamente como algo que “trae liberación” (*lutérion*) pero hay algo más que ignora: la “cura” (*φάρμακον*) del miedo –en este caso, la sangre proveniente de su liberación inicial–, también es un veneno.

Para la tradición trágica en general, no sólo el *φάρμακον* es una potencia dual, sino también en su conjunto, las palabras, las cosas, los “individuos”, lo divino mismo. Todas son potencias duales y contradictorias. Un dios, por ejemplo, da lugar a una acción que otro castiga, haciendo del personaje trágico –en esencia–, un inocente y un culpable a la vez; alguien que sabe y que no sabe. Aquello que se dispone ante los ojos del espectador, es una desgarradora contradicción que se propaga hasta el punto de remitir el quién al dónde, el dónde al cuándo, el fin al comienzo y viceversa.

Los casos más conocidos tal vez sean los de Edipo y Antígona, donde aquello que les otorga el respectivo “ser”, resulta una “fuerza díplice” o tensión que “une-divide” a la manera de un “doble vínculo”, tal y como lo ha hecho notar Ruth Padel para el caso concreto de la locura trágica⁶. Así entonces, Edipo es hijo-esposo, padre-hermano (Antígona, Eteocles y Polinices), y en todo rigor, alguien carente de autonomía. El personaje trágico refiere a una suerte de estado situacional o condición respectiva. Digamos ahora también, una dis-posición que pone en evidencia a una totalidad indivisa, temporal y espacial. Al igual que sus descendientes, Edipo es un pasado que transita en inefable porvenir. La sangre que corre por sus venas también es impura, y desde Antígona, ese mismo flujo vital comporta lo trágico y resulta destinalmente manifiesto en la tensión que une-divide a los imperativos del individuo y de la *πόλις*. La respectiva “liberación” de Antígona supondrá entonces una resolución, pero que no sólo acarrea la respectiva muerte sino la ruina entra del colectivo.

El individuo se confirma como la manifestación de unos lazos (*πέρας*) que componen una trama indivisible (*κόσμος*); es una “parte” (*μοίρα*), un “destino” pero que fundamentalmente resulta una disposición o condición respectiva. En última instancia,

⁵ Sófocles, *Electra*, 446-448.

⁶ Padel, Ruth. *A quien los dioses destruyen. Elementos de la locura griega y trágica*. Trad. Gladys Rosenberg, Sexto Piso, México, 2005.

la apariencia difer-ente y diferencial de lo fundamentalmente libre y liberador; un mismo “hilo” o trayecto que es, en cuanto tal, lo trágico, un *Fatum*. Arrojado así, destinalmente, el héroe se encuentra constantemente “en falta”. No es, en sí mismo algo “completo” sino carente, anhelante, una búsqueda o transcurso desde la cual, acaece la irremediable pérdida. Para los individuos, no hay λῦσις posible y esto es porque, en rigor, no hay algo estrictamente “individual”; a lo sumo, una misma totalidad.

Las acciones (de-cisiones) no se extinguen, no se pueden des-hacer. Liberarse y liberar sólo significan muerte, pérdida, ruina, pero también, una “purificación”; un nuevo comienzo de lo mismo. La tragedia, por lo tanto, habría significado el compadecer desde el cual, una comunidad puede re-conocerse, viéndose a sí misma “atada”, sometida a aquello que es lo propiamente “común” a todo lo “viviente” (*βίος*). Esa tensión unificadora (*Fatum*), creadora-destructora de lazos, de comunidad (*κόσμος*), termina por remitir a una sola y misma *Vida* (*ζωή-φύσις*), cuya acción sobrepasa cualquier “límite”. En una palabra, se trata de lo fundamentalmente i-limitado y excesivo, cuyo impulso “une” a todo lo limitado (*πέρας*), destinándolo a una respectiva consumación

Lo viviente (*βίος*) señala entonces a una totalidad (*κόσμος*) esencialmente “unida”, decidida, al tiempo que fundamentalmente “escindida”, carente y en constante por-venir; en una constante “renovación”. Para esta totalidad, todo lo “otro”, todo “fin”, resulta la apariencia siempre difer-ente de una incandescente inicialidad. Por la vía de la tragedia y de la comedia, el mundo, la comunidad, celebran a Dioniso *como una afirmación de la Vida en su conjunto* y que resulta, en sí misma, “liberadora”⁷; en este sentido, siendo la inefable muerte. Desde Heráclito, ese mismo camino dual o tensión del contradictorio, permite afirmar: ώντὸς δὲ Αἴδης καὶ Διόνυσος (D.-K., B10).

Desde la religión civilmente establecida, esa misma Vida subyace al privilegio divino de un orden y a la oscura guía del enigma; es decir, deviene transfigurada bajo los imperativos de un modo de vida en particular (*βίος*) y como un mundo que es la πόλις griega. En términos de la sabiduría apolínea, esto último habría instado al viajero, ante todo, a (re-)conocerse como aquello que “es” en realidad (*ΓΝΩΘΙ ΣΑΥΤΟΝ*) y que, evocando palabras del joven Nietzsche, comparece como un signo de interrogación ambulante (*ein wallendes Fragenzeichen*)⁸. Al viajero se le insta a asumir su respectiva condición como una pregunta; esto es, como un impulso y en cuanto tal, como un “dirigirse a”, “en busca de” o estado de referido; un trayecto anhelante de dirección, de meta, de objetivo, de lugar; en una palabra, de “certeza” y que, en estos términos, se dirige hacia el Dios.

Al respecto, la tradición antigua refiere otro par de sentencias que acompañan a la muy conocida *ΓΝΩΘΙ ΣΑΥΤΟΝ*. Por un lado, *ΜΗΔΕΝ ΑΓΑΝ* (“Nada en exceso”) y

⁷ Específicamente de Dioniso como ὉἘλευθερεύς, Paus.1.38.8. Tanto Dioniso como Deméter se encuentran vinculados por el epíteto en términos de una “liberación” de ataduras, bajo un matiz específicamente religioso. Vid. Valdés Guía Miriam, El culto a Zeus *Eleutherios* en época arcaica: liberación de esclavos/dependientes y constitución de ciudadanías. Collection ISTA, 2003, Vol. 889, pp. 291-324.

⁸ Nietzsche, Friedrich. *Euphorion*. Cap. I.1 (Juli 1862). Según la traducción, ibíd., p. 207.

junto con ella, ΕΓΓΥΗ ΠΑΡΑ ΔΑΤΗ (“La seguridad o también, la certeza, acarrea la ruina.”). El exceso, puesto en relación con el que pregunta, apunta evidentemente hacia aquello que se busca y que resulta, una seguridad, una certeza, pero que habrá de suponer un peligro mortal. Y no puede ser de otra manera, pues que aquello que se busca viene a ser lo propio del que sabe, del que conoce y a quien se dirige ese preguntar.

La pregunta no se presenta como un impulso cualquiera, sino como el anhelo por ir más allá de sí, del respectivo límite y por alcanzar lo propio del dios. De ahí que este último, en tanto que dios, inste al que pregunta a re-conocer su “lugar” en la relación y con ello, a mantenerse dentro de su respectivo “límite”. El dios, de este modo, no sólo se guarda a sí mismo en tanto que dios sino que, al hacerlo, otorga su reconocimiento al que pregunta, resguardando a la unidad entera de la acción en términos de un orden. Desde semejante alteridad, aquello que termina por afirmarse es una misma tensión que “une-divide”, y que se manifiesta por un lado, en el anhelo del que sabe, del que reconoce y que, en beneficio de sí mismo –como de un orden o una jerarquía divina–, se aparta, se aleja, se res-guarda. Por el otro, bajo el anhelo del que carece, del que no sabe y que así, “errante” (*ψευδής*), se aproxima y busca apasionadamente, manifestándose en esencia como Eros (*ἔρως*).

Como puede apreciarse, la distancia apolínea es también un respectivo anhelo, pero que responde inversamente (*ἔριξ*), e incluso violentamente, a la cercanía erótica del mortal, remitiéndolo de vuelta hacia aquello que en esencia o destinalmente “es”. Más aún, aquello que inicialmente se insta a reconocer, es también aquello que se otorga por la vía del Oráculo, pues al que pregunta, el dios no responde con una certeza o determinación objetiva, sino con una sentencia enigmática y que dispone de inmediato un nuevo preguntar.

En Delfos, el dios aparta al mortal de la certeza, señalándole su “lugar” como parte de un orden. El perdurar del mismo sólo será posible en la medida que el mortal asuma esta parcela (*μοῖρα*) y con ella, íntegramente, una relación; en la medida que se afirme dentro de su “límite”, alejándose del impulso por alcanzar una certeza, lo que inherentemente traería consigo la liberación de esos lazos. En otras palabras, apartándose de cualquier certeza, el mortal se aleja de lo excesivo, desmesurado y aniquilador, pero que le supone también, lo fundamentalmente libre y liberador.

Esto último, hace resonar con fuerza el verso trágico: *τὸν πάθει μάθος*⁹, lo que sugiere precisamente, el vínculo entre Delfos y el sentido trágico, pero avancemos con mayor cautela. En su distancia, con su lejanía, el dios previene al mortal de consumar lo que en esencia o destinalmente, constituye su única certeza e inefable necesidad (la muerte) y que, a su modo, también perece al dios en tanto que éste, sólo es tal desde la “relación”. El dios, por lo tanto, apartándose del mortal, dispone lejos de “sí” su respectiva mortalidad. El destino del dios no sólo se descubre inexorablemente unido al hombre sino, en general,

⁹ Esquilo, *Agamemnon*, 177.

a todo lo mortal; a lo vegetal, a lo animal, al transcurso de ríos y valles, a los ciclos del día y de la noche.

En Delfos, lo mortal que hay en el dios comparece del lado del hombre y lo inmortal que hay en el hombre, comparece del lado del dios. “Conoce aquello que eres” ($\Gamma\eta\Omega\Theta\iota\ \Sigma\alpha\gamma\tau\omega\eta\tau\omega\eta$), por lo tanto, apunta al reconocimiento de una relación desde la cual, lo divino y lo humano se descubren como un todo indivisible y que, por lo mismo, pueden establecer una fundamental comunicación.

Si bien el manifestarse contrario a los anhelos del hombre explica, en parte, el carácter oscuro y terrible de Apolo destacado en su momento por Giorgio Colli, al mismo tiempo, permite advertir la manera en que el Dios guarda al hombre, instándolo a reconocerse como una comunidad divina y humana. Mortales e Inmortales se descubren firmemente “unidos”, siendo cada uno el reflejo de una misma actividad, luz o *fuego siempre vivo*. Una misma e indómita Vida no sometida a ningún lazo sino fundamentalmente excesiva, libre, liberadora, carente de límites y como el lugar donde mortales y divinos, respectivamente, encuentran al tiempo que su “origen”, su inefable “final”.

Aquello que se impone, por lo tanto, es la reserva, misma que habría hecho de Sócrates, efectivamente, el hombre más sabio, pues aquello que habitualmente anhela el mortal, amenaza por entero a la comunidad entera del *kόσμος* como fuerza divina vital.

En Delfos, dos destinos diametralmente opuestos se afirman recíprocamente frente a la Vida en su conjunto, como un organismo viviente ($\betaίος$); se trata de una misma comunidad esencialmente diferente pero que, a fin de cuentas, también reconoce que su única eternidad está en esa Vida. Cada rostro, cada cosa, la claridad misma de la forma y las ideas, la bella apariencia en general, son apenas un dulce ensueño enigmático; una trémula máscara, un manto temporal, un velo que tácitamente transfigura la inclemente desnudez de su verdad; la inefable acción de la Vida en sí.

Al respecto, Plutarco añadiría una cuarta inscripción, una visible E ($\epsilon, \varepsilon\psi\lambda\omegaν$) para la cual propone varios significados: un significado matemático ($\epsilon = \pi\acute{e}vte$ y $\pi\acute{e}μπtōs$), otro en clave retórica (relativo a la pregunta “si esto”, “si aquello”, donde $\varepsilon\psi\lambda\omegaν$ habría de referir el “si...”) y una interpretación teológica que responde directamente a la primera sentencia ($\Gamma\eta\Omega\Theta\iota\ \Sigma\alpha\gamma\tau\omega\eta\tau\omega\eta$) en los términos “tú eres”. Ahora, desde una jerarquía lineal-vertical como la que actualmente nos caracteriza, ese “tú eres” afirmaría una directriz organizadora que hace del “medio” algo mediocre –un “medio camino” a la excelencia–, pero que, aunado al sentido religioso que hemos analizado, semejante disyunción “une” y habría de señalar en el “medio” a una “medida común” o armonía cósmica-destinal. Esto último pone en evidencia el signo más característico de Apolo como un Dios, pues se trata precisamente del Dios de la “mesura”, del “medio”, del “entre” como medida y ahora también, como el “lugar” donde lo mortal y lo inmortal se afirman destinalmente como lo mismo; un mundo y un modo de vida que es, un acontecer destinal de lo Sagrado, del Misterio; en una palabra, de la Vida como *Fatum*.

Dioses y hombres, animales y hombres, plantas y animales, se descubren como “sujetos”, *lo atado, lo sometido a esa acción* y que, de hecho, resulta propiamente su

verdad; la verdad misma de lo eterno; una verdad fundamentalmente dionisíaca. Ese “tú eres” de Plutarco significaría, por lo tanto, a diferencia de mí (392a)¹⁰ y lo mismo que soy. Aun frente a la tradición órfico-pitagórica que hace de Apolo el privilegio de lo “Uno” frente a la impureza de la dualidad material e indeterminada, se encuentra este sentido donde el dios, en Delfos, hace de la jerarquía, del orden, la afirmación entera de una totalidad fundamentalmente singular y equi-valiente (horizontal). En cuanto “armonía”, no se trata de un número entero o magnitud compacta, concreta y cuantificable, sino de una constante tensión en términos de λόγοι y ἀναλογία; esto es, esto es, una “relación tensional” como fuerza divina vital y necesariamente dual, múltiple, contradictoria (ἕρος-ἕρις) y en todo caso, fundamentalmente circular-horizontal; un ir y venir constante de lo mismo. Al igual que en la tragedia, desde Delfos, la errancia (ψευδής) constituye una necesidad; es una disposición desde la cual, el conocimiento conlleva un dolor y cualquier aparente certeza trae consigo la fatalidad.

De este modo, el “Tú eres” vendría a concluir con una tríada de sentencias que aprecian en el Límite, en la Diferencia, el acontecer temporal de lo eterno y donde la muerte de Dios supone la consumación entera del conjunto. Desde Dioniso, sin embargo, eso divino como una totalidad orgánica singular y única, como un “modo de vida” (βίος), se afirma en su eternidad re-surgente. Dioniso es lo mismo Dios y hombre, animal y Dios, lo divino que vive y muere; una manifestación siempre inicial de la Diferencia.

En el lenguaje filosófico, todo lo anterior acontece de la más diversa manera; excepcionalmente en Anaximandro, Heráclito y Parménides. Al menos brevemente, para Heráclito, el tratamiento de este “lugar” como la tensión-relación (λόγος) que difiere-escinde (πόλεμος) se habría expuesto no sólo desde sus figuras narrativas sino desde la sintaxis misma de las sentencias. Así parece distinguirlo Daniel W. Graham para quien, por ejemplo, en alusión directa al fragmento B12 (ποταμοῖσι τοῖσιν αὐτοῖσιν ἐμβαίνουσιν ἔτερα καὶ ἔτερα ὕδατα ἐπέρρει) el autor asume:

This complex fabric of sounds and meanings combines the tropes of chiasmus, homoteleuton, alliteration, and some other, uniquely Heraclitean effects. The primary sense is that different waters flow past those who ford rivers. The crucial corrective to ancient readings is that the rivers are stipulated to be the same. Although, the waters are constantly changing, the rivers retain their identity. Consequently, it is not true to say that one cannot step twice into the same rivers (...). Indeed, he probably means to imply a stronger insight, namely that if the waters were not changing, there would be no rivers (...). Heraclitus's sentence is syntactically ambiguous. On another reading, ‘On the same people stepping into rivers, other and other waters flow’. Here the focus is on the travelers fording the stream¹¹.

¹⁰ Véase Plutarco, “Diálogos Píticos”, en *Obras Morales y de Costumbres (Moralia)*, vol., VI, Trad. Francisca Portodomingo Prado & José Antonio González Delgado, Editorial Gredos, Madrid, 1995, pp. 241 y ss.

¹¹ Graham W. Daniel, “Representation and Knowledge in a World of Change”, en Hülsz Piccone Enrique (ed.), *Nuevos Ensayos Sobre Heráclito. Actas del Segundo Symposium Heracliteum*, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México, 2009, pp. 85-86.

No habría una sola lectura sino muchas y todas ellas, básicamente equi-valentes. Más aún, lo relevante recae en la sintaxis que nos hace notar Graham, pues Heráclito habría colocado las palabras para “lo mismo” directamente entre “ríos” y “quienes se encuentran en”, y lo habría hecho de tal manera que la morfología de las palabras también fuese la misma.

La sintaxis del pensador de Éfeso habría de destacar en el “entre”, en la “relación”, el lugar en que se conjugan y propiamente “son” (siendo) cada una de las partes (diferentes) que aparecen confrontadas entre sí. De manera semejante, Catherine Osborne destaca, en virtud de la primera parte del fragmento B5 (de Aristocritus, Theosofia, 68 y Origen, contra Celsum, VII, 62 entre otros) *καθαίρονται δ' ἄλλως αἴματι μιανόμενοι οἵοι εἴ τις εἰς πηλὸν ἐμβὰς πηλῷ ἀπονίζοιτο. μαίνεσθαι δ' ἀν δοκοίη, εἴ τις αὐτὸν ἀνθρώπων ἐπιφράσαιτο οὕτω ποιέοντα. καὶ τοῖς ἀγάλμασι δὲ τουτοῖσιν εὑχονται, ὄκοιον εἴ τις δόμοισι λεσχηνεύοιτο (οὗ τι γινώσκων θεοὺς οὐδὲν πρωας οἴτινές είσι)*:

Hence we shall read ἄλλως as ‘differently’ if we see it from the religious point of view (the purification works in a different way), and as ‘pointlessly’ if we see it from the human point of view (the purification is no use at all). The word itself changes its significance depending on the context or viewpoint of the reader, just as the rite of purification changes its significance when viewed as a sacred rite, or as a secular attempt at hygiene. Heraclitus implies that it is not insane for god to claim to cleanse us of the taint of blood that way, though the same claim from a human would be mad¹².

Aunado a la segunda parte del fragmento, los paralelismos (purificación/higiene, orar/hablar) destacan su “diferencia” según la relación; esto es, “respectivamente” en términos de ley. Ambos sentidos y que son distintos “caminos”, el divino y el humano, en su mutua exclusión (*πόλεμος*) afirman una relación (sentido dual) que hace de cada cual “uno” al tiempo que múltiple y diverso. La “unidad” acontece de modo siempre diferente e impone un “habitar” respectivo (*ἔθος*), tal y como se aprecia en B15, donde la procesión y el canto del himno significan “uno” (lo mismo) siendo radicalmente “otro”; es decir, un honor y una vergüenza:

εἰ μὴ γὰρ Διονύσῳ πομπὴν
ἐποιοῦντο καὶ ὑμνον ἄσμα αἰδοίοισιν
ἀναιδέστατα εἱργασται ἀν ωύτὸς δὲ Ἀιδῆς
καὶ Διόνυσος, ὅτεῳ μαίνονται καὶ
ληναιζουσιν¹³.

La sentencia, ωύτὸς δὲ Ἀιδῆς καὶ Διόνυσος, por su parte, plantea una “unidad” no habitual en el mundo religioso olímpico y que radicalmente habría de someter la

¹² Véase Osborne, Catherine, “Heraclitus” Chapter 3. En C. C. W. Taylor (Editor *Routledge History of Philosophy*. Volume I., published in the Taylor & Francis e-Library, 2005, p. 83.

¹³ 19. Fr. 50 (B 15 D. –K.)

direccionalidad olímpica de la distancia (vida-muerte, principio-fin, verdad-mentira). Así entonces, en la medida en que ambos dioses son cada cual distintos, nos señalan fundamentalmente lo mismo; una misma acción y que resulta, eminentemente, una relación fundamental. Para Bernabé: “Se podría formular la misma idea diciendo que la línea de la circunferencia no tiene ni principio ni fin, o diciendo que cualquier punto tomado aleatoriamente puede ser considerado principio, pero cuando la línea se termina de trazar, se llega de nuevo al punto inicial, que es compartido por el punto de partida, esto es, el mismo.”¹⁴ Una idea que se habría expresado de manera muy semejante en Parménides.

ξυνὸν γὰρ ἀρχή καὶ πέρας ἐπὶ κύκλου περιφερείας

Indistinto es principio y fin en el contorno de un círculo¹⁵.

Cada punto de la circunferencia, confrontado siempre diametralmente, manifiesta a un centro siempre inicial y en esta medida, absolutamente singular y único; un mismo camino eternamente múltiple (dual). De manera semejante, Parménides habría planteado que sólo en su “acontecero”, sólo en su apariencia a los ojos del mortal, la Unidad absoluta resulta múltiple y cambiante.

De ahí que se diga que *fueran de los contrarios no existe nada*: Αὐτὰρ ἐπειδὴ πάντα φάος καὶ νῦν ὄνόμασται καὶ τὰ κατὰ σφετέρας δυνάμεις ἐπὶ τοῖσι τε καὶ τοῖς, πᾶν πλέον ἔστιν ὁμοῦ φάεος καὶ νυκτὸς ἀφάντου ἵσων ἀμφοτέρων, ἐπεὶ οὐδετέρῳ μέτα μηδὲν (D.K., B9). Y este “acontecero”, además, habría recibido un nombre en específico, Eros, del que se dice: Πρώτιστον μὲν Ἐρωτα θεῶν μητίσατο πάντων... (D.K. 13). Como bien lo destaca Leo Strauss, a partir de su lectura de Platón, Parménides es el único que afirma que *Eros es el primero de los dioses*. Como de hecho se revela por su ubicación en el poema, Eros y en general, los dioses, pertenecen al ámbito de lo que surge y desaparece; esto es, al ámbito cósmico, fenomenológico, de las oposiciones (negación):

But, according to Parmenides' poem, Eros and all other gods belong to the world of genesis, of coming into being and perishing. But, according to the first part of Parmenides' poem, genesis –coming into being– cannot be, because coming into being means a movement from nothing to being and nothing is not; hence, there cannot be genesis. This implies that the gods as having come into being cannot be. Only unchangeable being is. Parmenides replaces the gods by the unchangeable being¹⁶.

Eros, como lo primero del mundo fenoménico es, en propiedad, el mostrarse de la Unidad ontológica como fuerza divina vital (πίστις-πείθω) pero que, por todas sus vías, remite a una unidad plena (λέγω). Cada aspecto de la diversidad señala “desde sí” el camino de la rectitud; la constancia y permanencia de lo Uno total e indiviso; estrictamente

¹⁴ Véase Bernabé, Alberto. “Expresiones polares en Heráclito”, en Hülsz Piccone Enrique (ed.), *ibid.*, p. 124.

¹⁵ 20. Fr. 34 (B 103 D. –K.)

¹⁶ Strauss, Leo. *On Plato's Symposium*. Edited and with a Foreword by Seth Benardete, Chicago Press, USA, 2001, pp. 47-48.

hablando, sin jerarquías ni distinciones y que por lo mismo somete cualquier jerarquía y distinción (*πέρας*). Pero sólo cuando ello se ha “aclarado” a cabalidad, es posible presentar el fenómeno en su relativa contradicción.

Lo que se sigue de ello es el modo en que todo entra en contacto con todo, precipitándose en torno a un único “centro” pero que no cabe concebir siquiera inaprensible o indeterminable, pues resulta en sí mismo dado a todo por “ley” (relación) y así entonces, absoluto, íntegro y evidente de suyo (*vόος* y *ἔρος*). Coherente con el sentido de la equidistancia geométrica, dicho “centro” estaría dado como el “Límite” en que esencia lo limitado (*πέρας*).

Ya desde D.K. 4,1 se menciona: *Λεῦσσε δέ ὅμως ἀπεόντα νόῳ παρεόντα βεβαίως* y que, según la interpretación de Diels aceptada también por Colli¹⁷ se leería: *penetrando cada cosa de todas las maneras*. Y en el verso siguiente: *οὐ γὰρ ἀποτιμήξει τὸ ἐὸν τοῦ ἔοντος ἔχεσθαι* (D.K. 4,2) (de hecho no escindirás [aislarás] el ser de su conexión [de ser continuo, colindante] con el ser). Según Colli, ello sugeriría que Parménides no se limita a hablar de un ser único, sino que admite varios *ἐόντα*, pero además, la doble referencia de *νόῳ* a *λεῦσσε* (mira) y a *παρεόντα* (las cosas próximas), aunado a su proximidad al segundo, implicaría que a Parménides le importaba sobre todo esta relación.

El mundo tal y como aparece a los mortales, es una necesidad “limitada” por la plenitud absoluta de lo Sagrado, del Ser, como su Límite. La *Ἀνάγκη*, entonces, obliga a las estrellas a mantener sus *πείρατα* (*Ἀνάγκη πείρατός ἔχειν ἄστρων*. D.K. B10,7), cercana también a la referencia de Heráclito al sol y en semejante sentido, nos hablan ahora aquellas palabras de Nietzsche, tal y como se aprecia en el *Euphorion*, donde el hombre se dice *inexorablemente atado al trajín de la vida*; esto es, “sujeto”, *sometido a su respectiva esencia o determinación destinal* y en última instancia, a la cadena del Límite.

Se trata de esa acción intensiva donde todo *βίος*, en tanto que un *κόσμος*, encuentra al tiempo en su “fin”, un incandescente comienzo. Tal como se aprecia, lo relevante siempre habría recaído en la “relación”, lo que vale no sólo para Nietzsche sino, en su conjunto, para la filosofía; tal y como habría quedado expuesto, excepcionalmente, en una de las más conocidas sentencias de Heráclito: *ὑνκ ἐμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἔστιν ἐν πάντα εἴναι* (D.K., B50).

El *λόγος* señala precisamente una “razón” fundamental, en términos de una tensión y que resulta, circularidad del contradictorio. Se trata de la “unidad” propiamente dicha, a la manera de ese lugar “común” y que resulta, a su vez, el domicilio; el respectivo “habitar” (*ἔθος*) del pensador. Desde este respectivo “ahí”, no sólo Nietzsche habría podido encontrar en Platón a un aliado insospechado contra la tradición metafísica¹⁸, sino que los más distintos “individuos”, las más diferentes épocas y mundos, pueden en esencia comunicarse y re-conocerse en su alteridad como “Uno” y lo mismo.

¹⁷ Véase Colli, Giorgio. *La Naturaleza Ama Esconderse*. Traducción Miguel Morey, Sexto Piso, México, 2009, p. 165.

¹⁸ Específicamente contra Schopenhauer, véase F. Nietzsche, “Incursiones de un Intempestivo”, en *El Crepúsculo de los ídolos*. Apartados 22 y 23.

Este λόγος es el espacio-tiempo “común” donde toda apariencia “individual”, el ente en totalidad, se descubre como un “sujeto” pero en modo alguno semejante a aquello que Heidegger quiso entender en relación con Nietzsche. Aquella sentencia de 1881 en Sils-Maria, “El inocente. El individuo como experimento” (*Der Unschuldige. Der Einzelne als Experiment...*), debiera entenderse ahora, teniendo en cuenta este carácter de lo “individual” como erótico; es decir, como el impulso a lo “por ser”, a lo inicial y que de este modo nos señala, lo propiamente metafísico y al arte “en sí”.

Este impulso evita que la jerarquía divina de un orden se alce por los cielos, anclándola firmemente a lo profundo de la tierra. Ello significa, efectivamente, su muerte; pero no como un término o un final (Hades), sino como un eterno retorno (Dioniso). Nietzsche, por ende, habría impuesto mucho más que una simple transvaloración.

Se trata de una reclamo a re-asumir ese “lugar común” y que es el “hogar” propiamente dicho, como el espacio-tiempo diferencial del instante, donde lo radicalmente singular, individual, acontece como el sacrificio purificador de una totalidad indivisa; un proyecto posibilitador de nuevos comienzos.

No se trata de un *subjectum* carente de mundo, sino de un “sujeto” cuya esencial necesidad, cuya carencia, lo señalan como un mundo y un impulso a la excedencia; como una totalidad no-total pero efectivamente “orgánica” o palabras de Nietzsche, como un *sentido de la tierra*. En resumen, un “sujeto” pero completamente distinto de ese “yo” del cuerpo (pulsiones-afectos) como “yo representativo” (cartesiano), productor unívoco de todo tipo de perspectivas aseguradoras¹⁹. Antes bien, esto último denota el carácter esencial-destinal, histórico, de una época donde el que pregunta, ya no se pregunta más por sí mismo ni por la dirección que sigue su preguntar. Por el contrario, el que pregunta es ahora, al mismo tiempo, *el que sabe*, el que responde y alcanza una certeza.

Si hemos de atender a la antigüedad religiosa griega, lo que esto significa es, precisamente, *la muerte de Dios* y con ella, el ascenso de un poder carente de toda respectividad condicionada y que simplemente avanza poniéndose fines. Por ende y como bien apreciara Heidegger, la superación de la metafísica no tiene sentido sino como *el abandono de la interpretación metafísica de la metafísica*; esto es, como nihilismo incapaz de pensar su propia esencia.

Digamos también, siguiendo con los términos aquí expuestos, incapaz de pensar su respectiva condición, su respectivo límite y que termina por remitir al Límite mismo: al Ser en cuanto tal y su dualidad esencial: inicial-final. Se trata de una época que Heidegger, también acertadamente, caracteriza como la época de *la suprema carencia de indigencia*

¹⁹ Para Heidegger, el sentir del cuerpo advertiría en Nietzsche un traslado de aquella figura donde, lo que es condición de posibilidad, deviene ahora generador de valores —si bien cambiantes— igualmente derivados a la manera de un poner delante y cuya falta de meta, haría de éste un movimiento que avanza poniendo fines; un continuo producirse o ilimitación del sucederse. El impulso propuesto por Nietzsche y que termina por remitir el ser a valor (creación/destrucción de sentidos), impediría plantear la pregunta fundamental por aquello que el propio nihilismo habría puesto en evidencia: la nada. Superar la metafísica, según lo aquí expuesto, significaría un “poner delante”; dar paso a una “nueva meta” pero que deja impensada su propia esencia. Véase Heidegger, Martin., *Nietzsche*, Traducción Juan Luis Vermal, Editorial Destino, Madrid, 2005, p. 801.

y donde, según lo aquí expuesto, aquello que se ha perdido es justamente, aquello que Nietzsche tanto enfatizara: la disyunción copulativa o condición fundamentalmente erótica del λόγος y donde éste alcanza su auténtica condición de “razón”.

Carentes de “razón”, la ciencia, todo conocimiento deviene lo más i-rracional. La distancia se vuelve puramente disyuntiva ($\epsilon\pi\varsigma$) y el mortal, con-fundido con el Dios, pierde su comunidad y todo lo eterno que mora en él. No queda ya empatía alguna. En consecuencia, matar es fácil. El entorno, incluido lo humano, deviene un mero recurso y técnica de dominio. Ciento es que bajo este ensueño aniquilador, la humanidad también ha podido producir cosas monumentales, máquinas exuberantes y complejas, pero al fin y al cabo eso, cosas inertes, objetos. Sin embargo, aquello que jamás podrá producir se encuentra incluso, más allá de los mismos dioses: un universo.

La humanidad jamás podrá producir un cosmos viviente. Ahora en cambio y carentes de un “hogar” ($\eta\ \epsilon\sigma\tau\alpha$), aquel ensueño enigmático deviene lo real “en sí” y una pesadilla enfermiza; un acervo infinito de pasado, de causas que no conducen a ningún “lugar”. Después de la muerte de Dios, el mortal entronizado ha heredado de éste su mayor peligro y que de hecho, resulta su particular maldición (Apolo): la más extrema soledad.

Frente a los recientes atentados en Europa y al inminente agotamiento planetario, nos asalta la visión de lo distante que estamos de nosotros mismos. De cotidiano, los esfuerzos recaen en el cálculo y en los intentos por reparar a la naturaleza y a la sociedad como si se tratase de una máquina. A cambio, se deja de atender a la relación misma y el lugar que ocupa el ser humano como un cosmos. Por ende, esa naturaleza ya no nos habla; ya no hay susurro en el mar, ni consuelo en la montaña solitaria. El ser humano jamás podrá cuidar de sí, a menos que se re-conozca como un cosmos y una misma Vida. En consecuencia, podemos vivir en una enorme casa planetaria pero sin un hogar donde habitar; ya no queda un mundo y lo peor es que lo hecho, en estricto sentido, tampoco puede des-hacerse.

Perdida así, en una abismal distancia que ya no resguarda nada, tal vez la mayor pérdida recaiga en cualquier posibilidad de purificación para lo humano. En todo caso, siempre quedará la esperanza en el arte mismo: *una eterna creación o inefable comienzo*.

BIBLIOGRAFÍA

- Colli, Giorgio. *La naturaleza ama esconderse*, trad. Miguel Morey. Mpexico, Sexto Piso, 2009.
- Goldhill, Simon. *Sophocles and the Language of Tragedy*. New York, Oxford University Press, 2012.
- Guthrie, W.K.C. *Orfeo y la religión griega. Estudio sobre el “movimiento órfico”*, trad. Juan Valmard. Buenos Aires, Eudeba, 1970.
- Heidegger, Martin. *Nietzsche*, trad. Juan Luis Verma. Madrid, Editorial Destino, 2005.
- Hülsz, Piccone Enrique (ed.). *Nuevos ensayos sobre Heráclito. Actas del segundo Symposium Heracliteum*. México, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 2009.

- Nietzsche, Friedrich. *Crepúsculo de los ídolos*, trad. A. Sánchez Pascual. Madrid, Alianza editorial, 1973; para la versión original: Nietzsche, *Kritische Studienausgabe*, G. Colli y M. Montinari, Gruyter, Berlín, 1999, vol. 6.
- Nietzsche, Friedrich. *Fragmnetos póstumos*. Vol. I (1869-1874), trad. D. Sánchez Meca, Luis E. De Santiago Guervós, J. B. Llinares. Madrid, Tecnos, 2011; para la versión original: *Kritische Studienausgabe*, edición de G. Colli y M. Montinari, Gruyter, Berlín, 1999.
- Nietzsche, Friedrich. *Fragmnetos póstumos*, edición Günter Wohlfart y trad. Joaquín Chamorro Mielke. Madrid, Abada Editores, 2004
- Padel, Ruth., *A quien los dioses destruyen. Elementos de la locura griega y trágica*, trad. Gladys Rosemberg. México, Sexto Piso, 2005.
- Plutarco, *Obras Morales y de Costumbres (Moralia)*, vol., VI, trad. Francisca Portodomingo Prado y José Antonio González Delgado. Madrid, Gredos, 1995.
- Strauss, Leo. *On Plato's Symposium*, editado y prologado por Seth Benardete. Chicago Press, USA, 2001.
- Taylor, C. C. W. (ed.). *Routledge History of Philosophy*. Volume I. Taylor & Francis e-Library, 2005.
- Valdés Guía, Miriam. *El culto a Zeus Eleutherios en época arcaica: liberación de esclavos/dependientes y constitución de ciudadanías*. Collection ISTA, 2003, Vol. 889