

# *¿Filosofía para qué?*

*Un acercamiento provisional desde la prehistoria*



# *¿Philosophy for What?*

*A Provisional Approach from Prehistory*

LUIS ARTURO TORRES ROJO

Universidad Autónoma de Baja California Sur  
México

Correo: caesariesrojo@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-4308-4147>

ZENORINA DÍAZ GÓMEZ

Universidad Autónoma de Baja California Sur  
México

Correo: dgomez@uabcs.mx

<https://orcid.org/0000-0003-4284-2348>

DOI: 10.48102/hyg.vi62.509

Artículo recibido: 13/04/2023

Artículo aceptado: 13/10/2023

## RESUMEN

El presente texto constituye un viaje de la memoria hacia la condición ritual y misteriosa de la sabiduría en la antigua Grecia, como operación encaminada a construir y mantener la sociabilidad política. Desde ese suelo nutricio que dio lugar a la filosofía y la historia, contrastamos el tiempo propio, marcado por la aceleración productivista que diluye tiempos y espacios de vida, y en el que sustancias psicoactivas que antaño formaban parte de un proceso ritual que permitía modos de aprehender el mundo, ahondar el espacio y demorar el tiempo; en la actualidad, han

pasado a formar parte de la maquinaria mercantil, por lo que resulta pertinente asirnos nuevamente a la filosofía, en el recuerdo del carácter crítico y proveedor de sentidos que permite el conocimiento en su sentido amplio, según muestra el texto.

*Palabras clave:* sabiduría, ritualidad, misterios, filosofía, crítica cultural.

#### ABSTRACT

The text constitutes a journey of remembrance to the ritual and mysterious condition of wisdom in ancient Greece, as an operation aimed at building and preserving a political sociability. From that nourishing ground that gave rise to philosophy, we contrast our own time, marked by the productivist acceleration that dilutes time and spaces of life, and in which psychoactive substances that once formed part of a ritual process that allowed ways of apprehending the world, deeping the space and delaying time, currently have become part of the commercial machinery, so it is pertinent to grasp philosophy again, in the memory of the critical nature and provider of meanings that allows knowledge in its broad sense, as shown in the text.

*Key words:* Wisdom, rituality, mysteries, philosophy and cultural criticism.

En realidad, el pensamiento de los filósofos no es tanto un descubrir como un reconocer, un volver a recordar, un retrotraerse y un regresar a esa economía lejana y antiquísima global del alma de la que antaño surgieron los conceptos.

*Nietzsche*

El hombre que tiene un alma solo obedece al universo.

*Gabriel Germain*

#### INTRODUCCIÓN

El artículo constituye un viaje de recuerdo a esa prehistoria de la filosofía y la historia, donde las prácticas rituales y místicas conformaban una sabiduría que era el cimiento sobre el cual se edificaba la creación cultural. El texto busca contrastar aquella

experiencia extática iluminadora de sentidos vitales que permitía ahondar el espacio y demorar el tiempo, con la temporalidad líquida de la época hipermoderna, en la que el uso de sustancias psicoactivas ha pasado a formar parte de la nulidad mercantilista. Para desarrollar la propuesta, el texto se ha organizado en cuatro apartados. El primero señala la íntima relación existente entre filosofía, historia y relato mítico, como complejo de saberes que emergen en el linde de esa unidad originaria denominada sabiduría griega. El segundo apartado destaca la centralidad que la práctica ritual mística tenía en la Grecia antigua, como fuente de sabiduría desde la que emanaba el *ethos* de la comunidad. La tercera parte profundiza en el significado del éxtasis dionisiaco como proceso liberador de una sabiduría trágica que pone al descubierto una fisura irremediable entre lo natural, lo humano y lo sagrado, condición de la creación cultural. Finalmente, el último apartado busca contrastar el crisol de horizontes temporales posibilitados por la práctica ritual de la antigua Grecia, con la liquidez del tiempo presente, en el que el uso de sustancias psicoactivas ya no funda mundos posibles, solo mantiene la nulidad de la productividad mercantilista.

#### FILOSOFÍA, HISTORIA Y RELATO MÍTICO

Si se atiende a cabalidad la proposición de Nietzsche que encabeza este artículo, lo que resulta de su exégesis es entonces un nodo significativo compuesto por el nexo entre filosofía, historia, genealogía y relato mítico; es decir, historiografía, y un orden de lo preconceptual que en términos del *mentor* de Zaratustra puede querer decir metafórica o abiertamente inconceptual.

De cualquier manera, la situación hermenéutica que queda planteada acontece entre los presupuestos presentes de la observación y la forma como a partir de ahí se moldea aquello que fuera de las instancias de lo que es esencial —puesto que es

histórico—<sup>1</sup> puede ser recibido y traducido como un ámbito de lo *originario* y factor decisivo en la definición —si ello es posible— de la praxis filosófica como filosofía.<sup>2</sup>

Lo primero a destacar es que la circunstancia temporal que queda planteada de inicio, presupone el linde entre la aparición *conceptual* de la Filosofía, la Teoría y la Historia en Herodoto, Platón y Aristóteles, por ejemplo, y un momento apenas previo del pensamiento occidental al que Giorgio Colli se ha acercado

<sup>1</sup> Asumimos la especificación heideggeriana que de ello ha hecho Žižek: “Tradicionalmente <esencia> se refiere a un núcleo estable que garantiza la identidad de la cosa. Para Heidegger <esencia> es algo que depende del contexto histórico, de la revelación del ser que sucede en y a través del lenguaje”. Citado en Slavoj Žižek, *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales* (Buenos Aires: Paidós, 2009), 87. En la tradición del pensamiento de lengua española encontramos dos marcas importantes para ir perfilando el contenido de una idea central para este texto y que por coherencia teórica y metodológica no puede ser presentada sino bajo las determinaciones *latentes* del *diálogo entre saberes*. La primera se condensa a partir de Ortega y su enunciación según la cual “el hombre no tiene naturaleza sino historia” y la segunda conforme a la precisión crítica de su alumno Gaos, para quien “la naturaleza del hombre es la historia”; es decir, no esencias escindidas o “castración”, sino fisura trágica o “sublimación” (*physis*). En torno a la relación Nietzsche, Ortega, Gaos como “[...] uno de los encuentros más interesantes, y tan sugerente como poco estudiado, que pueden hallarse en el diálogo universal entre culturas”, puede verse Agapito Maestre, “El discípulo olvidado José Gaos, entre Nietzsche y Ortega”, *Revista de occidente*, núm. 244, (2001): 120.

<sup>2</sup> El carácter receptivo que aquí se aduce hace eco a las preguntas con las que Beaufret inicia su acápite sobre el “Nacimiento de la filosofía”, en la órbita del diálogo de Heidegger con el mundo griego: “¿No hay cosas que carecen de origen? ¿Y la filosofía no será una de ellas?” Es por esto que, historiográficamente, la recepción de todo origen se traduce como nodo “instaurador” de acontecimientos. En palabras de Žižek: “[...] por supuesto que uno no puede cambiar la realidad/materialidad pasada, pero lo que sí puede cambiar es la dimensión virtual del pasado. Cuando algo radicalmente Nuevo surge, este Nuevo crea retroactivamente su propia posibilidad, sus propias causas/condiciones. [...] El involucramiento del sujeto en el orden simbólico enrosca el flujo lineal del tiempo en ambas direcciones: conlleva tanto precipitación como retroactividad (las cosas retroactivamente se convierten en lo que son; la identidad de una cosa solo surge cuando lleva retraso con respecto a sí misma) —en resumen, cada acto llega por definición demasiado temprano y, simultáneamente, demasiado tarde”. Jean Beaufret, *Diálogo con Heidegger. Filosofía griega*, (Buenos Aires: Miluno, 2012), 92-93. Slavoj Žižek, *Acontecimiento*, (Madrid: Sexto Piso, 2014), 100-102.

desde la denominación de la “sabiduría griega”, y que a grandes rasgos puede ser presentado como la traducción epistemológica del modelo estético de Nietzsche radicado en la contradicción de Apolo y Dionisos como simultaneidad originaria fundante en su unidad –mítica–.

Como puede apreciarse, se trata de un complejo en todo caso radicado en las atribuciones culturales de un mundo prehistórico –pero no sin historias como lo atestigua *la carcajada de la mujer tracia*<sup>3</sup> y cuyo rendimiento filosófico transita de las posibilidades críticas brindadas por la valoración de dignidades –lo que es digno de decirse y de pensarse– implícita a toda genealogía y sus procedimientos filológicos, hasta una situación de impase temporal en la que el sentido del presente emerge como condición de la voluntad de recuerdo de futuros posibles y las maneras escriturales –*sobrepuestas*– de su recepción.

Ahora bien, como es ampliamente conocido, en su obra “autobiográfica”, lo cual no es un dato menor, Nietzsche ha fijado dos aforismos en los que ha expresado la intensidad de la impresión dejada en su pensamiento por la fórmula apolíneo-dionisiaca. Mientras que en el primero, “[...] una ‘idea’ –la oposición entre dionisiaco y apolíneo– está expresada metafísicamente; *la misma historia es el desenvolvimiento de esta idea*”, se demarca el juego de una doble contradicción como síntoma cultural entre lo fáctico y lo trascendental y como estructura temporal entre lo que cambia y permanece en tanto que condición “onto-teológica de la historia, en el segundo, “[...] con solo mi experiencia personal, yo había ‘descubierto’ *el único símbolo, la única réplica que posee la historia*, y yo fui también el primero en comprender el maravilloso fenómeno dionisiaco”,<sup>4</sup> más allá del acento que devela la congruencia pulsional de la ideación

<sup>3</sup> Véase Hans Blumenberg, *La risa de la muchacha tracia. Una protohistoria de la teoría* (Valencia: Pre-textos, 2009), 15-20.

<sup>4</sup> Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo* (México: Alianza, 1994), 78-79.

nietzscheana,<sup>5</sup> lo que sobresale es la condición del artificio simbólico que asoma tras la constitución de lo real-histórico y los modos de su conocimiento y representación. Esto es, de la consistencia de “lo real como causa ausente de lo simbólico.”<sup>6</sup>

Tras esta pista, puede decirse, Giorgio Colli ha desplazado la visión estética de Nietzsche hacia un ámbito de lo cultural estrechamente vinculado a los haberes cognitivos y su emanación epistemológica, ética y política.

Como punto límite, la exposición del historiador italiano converge con el plexo de ideas tradicional que ha caracterizado las cualidades de los Siete Sabios con base en su disposición viajera —en griego, la palabra historia remitía a la realización de una experiencia (un viaje) de descubrimiento—,<sup>7</sup> pero eleva esta noción hasta un régimen de abstracción que la convierte en au-

<sup>5</sup> En relación a esto véase el acápite de Žižek titulado “La pulsión como <eterno retorno de lo mismo>”. Slavoj Žižek, *El acoso de las fantasías* (México: S. XXI, 2011), 42.

<sup>6</sup> Slavoj Žižek, *Las metástasis del goce. Seis ensayos sobre la mujer y la causalidad* (Buenos Aires: Paidós, 2010), 51.

<sup>7</sup> Respecto a esto véase Reinhart Koselleck, *Los estratos del tiempo. Estudios sobre la historia* (Barcelona: Paidós, 2001), 36.: “[...] en griego <historia> significa inicialmente lo que en alemán denominamos experiencia. <Hacer una experiencia> quiere decir ir de aquí hacia allá para experimentar algo; se trata al mismo tiempo de un viaje de descubrimiento. Pero únicamente a partir del informe sobre ese viaje y de la reflexión del informe surge la historia como ciencia”. Por su parte, Gaos se ha acercado a esta temática tocando algunas de las aristas de lo hasta ahora esgrimido: “La filosofía y la Historia nacieron históricamente juntas. No solo en la misma edad, de los milesios y demás presocráticos, del milesio Hecateo y de Herodoto. Este último atribuye los viajes de Solón a la filosofía y la teoría, es decir, al afán de saber y ver. El verbo *eidénat*, que significa saber, deriva de la misma raíz, *vid*, que idea, que el latino *videre*, ver, y que historia. Teoría e historia significan etimológicamente un mismo ver. Solón es uno de los Siete Sabios, el considerado como más importante hasta que pasó a serlo Tales por su sabiduría teórica, iniciadora de la filosofía. Herodoto viaja por historiar, es decir, por el mismo afán de ver y saber que Solón. Filosofía, Teoría, Historia nacen pues, en apretadas relaciones de unidad que suelen representarse bajo el primero de los tres nombres, aunque pudo denominarse con cualquiera de los dos últimos” . José Gaos, “Orígenes de la Historia de la Filosofía en Platón y Aristóteles”, en *Obras completas II*, (México: UNAM, 1991), 180.

téntica matriz de sentido histórico y, por ende, de significación historiográfica –como una metáfora de la vida emergiendo como vivencia escritural.

Tal estadio de unidad está constituido por la contradicción “primordial” sostenida por Apolo y Dionisio y si bien el campo semántico hilvanado por Colli obedece casi por entero a los señalamientos nietzscheanos, en él, reiteramos, es perceptible un giro decisivo hacia los aspectos *míticos* que ligan el estatuto del conocimiento con los espacios de la sociabilidad política y la identidad cultural.<sup>8</sup>

Por principio de cuentas, Apolo se esgrime como deidad propia y tajante de la sabiduría y esta expresa un estado de experiencia frente a los misterios del *Kósmos* y su abismarse temporal en el futuro que es reiteración de lo pasado y lo presente: voluntad y contingencia:

El cosmos del que hablo, en cuanto es el mismo para todos, no lo ha producido ninguno de los dioses y tampoco ninguno de los hombres, sino que siempre era ya, él, que es y será, fuego incesantemente vivo, se enciende con medida y se apaga con medida.<sup>9</sup>

<sup>8</sup> Sobre este último aspecto, que trataremos más adelante, remitimos por lo pronto a la siguiente tesis de Flores: “Las primeras huellas de este nuevo transitar pusieron en evidencia que entre *mythos* y *logos* no hubo una separación primigenia. En sus comienzos griegos mantuvieron una sinonimia implicativa: palabra, discurso, relato, narración, eran las voces que traducían su significado”. Leticia Flores, *Atenas, ciudad de Atenea. Mito y política en la democracia ateniense antigua* (México: FFYL UNAM, 2006), 13.

<sup>9</sup> Se trata de la traducción del fragmento 30 de Heráclito debida a Beaufret, para quien el “*Kósmos* evoca [...] un ordenamiento, una disposición de las cosas de las que se habla. No cualquiera, sin embargo. Se trata de una disposición gracias a la cual ellas aparecen en el máximo de su brillo. [...] el *kósmos* es el ajuntamiento antagónico de todas las cosas, gracias al cual ellas se asemejan secretamente al arco, que solo *propulsa* la flecha en virtud de la *retirada* de la cuerda, o de la lira, que solo resuena al vibrar”. Beaufret, *Diálogo*, 92-93. Como es conocido, el arco y la lira son atributos de la representación de Apolo, el dios que hiere de lejos.

Dios de la adivinación, su mensaje emerge desde las grietas primigenias de los oráculos hacia las instancias de demencia e incoherencia de la *pitia*, en cuya palabra poseída y desfondada de la claridad de su objeto de referencia, se hacen evidentes no solo la distancia y diferencia de los mundos sacro y humano, sino también, mediante un movimiento reflejo que cierra culturalmente el ciclo natural de la *physis*, la necesidad de un intérprete versado en los códigos que permitan la desarticulación espacio-temporal del enigma y sus designios, y que no ha de ser otro que el sabio o vidente heredero de los mensajes legados y únicamente recuperables por vía de la memoria, viajero incansable de las dimensiones íntegras de los estratos del tiempo y condensación última de la experiencia en su ser escritural y facturador del artificio cultural.<sup>10</sup>

Ahora bien, aunque descrita paradigmáticamente dicha situación de enlace entre arte adivinatorio y sabiduría se encuentra en Delfos –por ejemplo al momento del predominio de la familia de los Alcmeónidas, a cuyo linaje pertenecen Clístenes y Pericles–,<sup>11</sup> lo cierto es que en los rituales del culto dionisiaco celebrados en Eleusis, la estructura cognitiva de la “época suprema” alcanza los matices que la disponen frente al mundo contemporáneo –más allá de Nietzsche–, justo como posibilidad de respuesta ante la anticipación nihilista del genio de Röcken.<sup>12</sup>

<sup>10</sup> Acerca del ensamble hermenéutico demencia-advinación-interpretación-sabiduría, legado por el mundo presocrático, véanse los acápites “La locura es la fuente de la sabiduría” y “El Dios de la adivinación”, en Giorgio Colli, *El nacimiento de la filosofía* (México: Tusquets, 2010), 13-22 y 41-49.

<sup>11</sup> Para una contextualización general del oráculo de Delfos véase Raymond Bloch, *La adivinación en la antigüedad* (México: FCE, 2014), 29-38 y Charles Fornara y Loren Samons, *Ahtens from Cleisthenes to Pericles* (Berkeley: University of California, 1991), principalmente el capítulo I, en el que se estudian las relaciones políticas mantenidas entre el conglomerado delfico y la familia de los Alcmeónidas, a cuyo linaje pertenecen Clístenes y Pericles.

<sup>12</sup> Establecemos este trasunto de la recepción historiográfica en tanto que *efecto mitológico de retorno* –Derrida–, conforme al siguiente emplazamiento de observación establecido por Beaufret, *Diálogo*, 116-117. La figura de “época suprema” usada para significar la pregnancia de Eleusis sobre el cosmos griego en Giorgio Colli, *La sabiduría griega I*, (Madrid: Trotta, 2008), 31.



En Eleusis, la descripción semántica del oráculo se reitera, pero la articulación y operatividad del rito se acompañan con el desvelamiento profundo de la experiencia individual y las formas objetivas de su disolución en lo que le es universal, como un “universalismo de la diferencia.”<sup>13</sup>

Lo central sigue siendo la locura o manía en su acepción extática, esto es, como “salir de sí” consistente con la metáfora de la historia y el viaje de descubrimiento y enclave a partir del cual se produce el acto cognitivo como estipulación trascendental y se dispone el entramado “estético-creativo” que posibilita su concreción como sedimento *comunal* de la cohesión social.<sup>14</sup>

En tanto que, como señala Colli, “Dionisos, portador en sí mismo de todas las contradicciones, es una sola cosa con Apolo, que, a su vez, es la contradicción de Dionisos”,<sup>15</sup> a este último pueden atribuírsele asociaciones adivinatorias, pero a condición de marcar claramente las diferencias relativas a la estructura oracular. Para lograrlo parece suficiente recurrir brevemente al desglose de los Misterios Mayores en Eleusis,<sup>16</sup> cuya impronta, se ha sugerido ya, permea parte no inessential del pensamiento de Platón y, con

<sup>13</sup> La alocución pertenece a Marramao en Giacomo Marramao, “Spatial Turn: *Espacio vivido y signos de los tiempos*”, en *Historia y Grafía*, núm. 45 (julio-diciembre, 2015): 123-132.

<sup>14</sup> Como ha estudiado Beaufret, en código heracliteano, la palabra *común* está ligada al *kósmos* en la medida que no refiere a lo “banal” o a “algo corriente”, sino “a lo que reúne el todo y lo ensambla unitivamente.” Por su parte, la recepción de Aristóteles la eleva, parcialmente, junto a la condición de lo divino, como estatuto del ser. Beaufret, *Diálogos*, 105-106.

<sup>15</sup> Colli, *La sabiduría*, 27.

<sup>16</sup> Acerca de la etimología del complejo misterio-iniciación-secreto, comprensiva de derivaciones del verbo griego “*myein: to close*”, como las de “to keep eyes or mouth shut”, “seeing the unseen”, “speaking to unspoken”, “known unknown”, “those who look upon see” o “those who can hardly see”, véase Nikolay Grintser, “What did Mysteries mean to Ancient Greeks?”, en *Electronic Antiquity*, núm. 1, (2008): 89-105. Para la distinción entre sus dos fases, los misterios menores (*mysteia*) o pequeñas eleusinas y los misterios mayores (*epopteia*) o grandes eleusinas véase Yidi Páez, “*Deméter-Perséfone: etiología y epifanía en los misterios de Eleusis*”, en *A Parte Rei. Revista de Filosofía*, núm. 55 (2007): 6-7.

ello, al menos como postulado de la reiteración proclamada por Nietzsche, ámbitos complejos de la formulación filosófica y civilizatoria del occidente contemporáneo.

#### RITUALIDAD MISTÉRICA, SABIDURÍA Y CREACIÓN CULTURAL

En la etapa final de la ceremonia de contacto con el dios —una experiencia personal sin la mediación de la *pitia* y el intérprete y básicamente restringida a los ciudadanos ilustrados de la *polis*—, el iniciado pasa del estado de “éxtasis” o “manía” —la locura o embriaguez nietzscheana— propiciado por la ingesta de la pócima ritual —*cyceon*—, a un estado de saturación de los sentidos, percutor de la apertura de la conciencia y en el que lo inefable adquiere la certeza de su presencia *fenomenológica* como dislocación absoluta de tiempo y espacio. O, en la interpretación de Colli:

El “salir o estar fuera de sí”, o sea el “éxtasis” —en el sentido más literal del término—, libera un excedente de conocimiento. [...] el éxtasis no es el objetivo final de la orgía dionisiaca, sino solo el instrumento de una liberación cognoscitiva: una vez rota su individualidad, el poseído por Dionisos “ve” aquello que los no iniciados son incapaces de percibir. [O, en palabras de Píndaro]: Dichoso el que entra bajo la tierra, después de haber visto estas cosas; conoce el fin de la vida y conoce su principio, el que le dio Zeus.<sup>17</sup>

De manera adyacente, operando sobre la función del secreto como garante de la jerarquía de los rituales, quizá también sobre el principio de “imitación de la naturaleza” como régimen de la creación cultural,<sup>18</sup> la necesaria recuperación *ideativa* de los tér-

<sup>17</sup> Colli, *La sabiduría*, 19, 30.

<sup>18</sup> Al respecto véase Hans Blumenberg, “<Imitación de la naturaleza>. Acerca de la prehistoria de la idea del hombre creador”, en *Las realidades en que vivimos* (Barcelona: Paidós, 1999), 74.

minos de la vivencia de la posesión dionisiaca, implica el recurso al mito y al relato condensados en la poesía órfica como artilugio de acercamiento entre mundos provisionalmente excluyentes y de *Mnemosine* que, como ambigua prestancia de un origen tensionado por las incandescentes dinámicas del recuerdo y el olvido es, asimismo, como madre de las musas,<sup>19</sup> fuente<sup>20</sup> de la que dimanar

<sup>19</sup> Según Colli, “[...] la figura de Mnemosine no alude exclusivamente a una concepción místico-pesimista, sino que revela una de las intuiciones más arcaicas que constituyen el verdadero origen de todo el pensamiento presocrático”. Eliade, por su parte, ha explicitado meridianamente todo este complejo de significación: “Cuando el poeta es poseído por las musas se sirve directamente de la reserva de conocimiento de Mnemosine, o sea, especialmente del conocimiento de los ‘orígenes’ o ‘principios’ o ‘genealogías’. Las musas cantan empezando por el principio [...] la primera aparición del mundo, el génesis de los dioses, el nacimiento de la humanidad. El pasado que se revela así es mucho más que el antecedente del presente: es fuente. Regresando a él, el recuerdo no busca situar los sucesos en un marco temporal sino alcanzar las profundidades del ser, descubrir la realidad original, primordial, que salió del cosmos y que hace posible entender el devenir como un todo. Gracias a la memoria primordial, que es capaz de recobrar, el poeta, inspirado por las musas, tiene acceso a las realidades originales. Estas realidades se manifestaron en los tiempos míticos del principio y constituyen fundamentos del mundo. Pero precisamente porque aparecieron *ab origine* ya no son perceptibles a la experiencia común [...] El privilegio que Mnemosine confiere al bardo es el de un contacto con el otro mundo, que da la posibilidad de entrar y salir libremente de él. El pasado aparece como una dimensión del más allá”. Véase Colli, *La Sabiduría*, 408 y *Mircea Eliade*, “Mitologías de la memoria y el olvido”, en *Estudios de Asia y África*, núm. 2, (1966): 8.

<sup>20</sup> De acuerdo con Colli, el relato de las “fuentes de Mnemosine” se encuentra circunscrito a las dinámicas de representación descritas por las metáforas del “morir de sed”, “la sed abrasadora” y el “agua fresca”, de evidente vinculación trágica y cuyas resonancias permean las nociones de “voluntad” y “poder” en Schopenhauer y Nietzsche. Frente a la determinación existencial de la “sed que abraza”, la respuesta del mundo griego oscila entre el recuerdo y el olvido: “Si se bebe de la corriente del olvido, [...] se borran las experiencias anteriores y se renace a una nueva vida, es decir, no se consigue más que engañar la sed, de modo que los ardores no tardarán en regresar bajo una nueva identidad. Pero si se bebe del manantial de Mnemosine, [...] la memoria permite recuperar el conocimiento del pasado y de la realidad inmutable, el hombre reconoce su origen divino y llega a identificarse con Dionisos; el ardor no se apaga, sino que se temple la sed con un conocimiento fresco, divino, impetuoso. No se niega la vida, no se sustituye un ardor por otros ardores, sino que todo se ve arrastrado por una vida diferente, por la vida de Dionisos”. Colli, *La Sabiduría*, 409-410.

las imágenes concretas sobre las que se teje el andamiaje conceptual que conforma el *ethos* de la comunidad.<sup>21</sup>

De esta forma, arte adivinatorio, locura, poesía y relato mítico; configuran las valencias principales de un enclave de conocimiento que, como hemos sugerido, tendría en Platón el más alto testimonio de su verificabilidad histórica y su vigencia historiográfica como desplazamiento temporal.

En tal sentido, múltiples son las muestras contenidas en los *Diálogos*, por lo que consideramos suficiente retomar tan solo un par de asertos en los que la *epópteia* aparece definida en los términos de su operación cognitiva –en todo caso, como parte o fase específica de un conglomerado categorial que por entonces se asume ya como filosofía–, y de su función política que, bajo las determinaciones culturales de la *polis*, se hallará descrita conforme a los presupuestos –en no pocas ocasiones herméticamente– de la República como realización siempre provisional del ciclo de lo sagrado.<sup>22</sup>

Lo que nos interesa desentrañar no es tanto la tesis de autores como Gordon Wasson, y el mismo Colli, relativa a la importancia que para el pensamiento de Platón tuvo la experiencia de su iniciación en los misterios de Eleusis,<sup>23</sup> sino simplemente situar el

<sup>21</sup> Establecemos el anterior tenor de la operación historiográfica, conforme a las disposiciones de Blumenberg relativas al rendimiento filosófico de una “lógica de la fantasía” operando mediante la articulación de lo que llama “metáforas absolutas”. Hans Blumenberg, *Paradigmas para una metaforología* (Madrid: Trotta, 2003), 44-47.

<sup>22</sup> En relación con esta doble contextura –teórica y política– de *La República* de Platón, inscrita por lo demás al condicionamiento del pensamiento de lo Uno de Heráclito, véase el capítulo cuatro de Christopher Rocco, *Tragedy and Enlightenment. Athenian Political Thought and the Dilemmas of Modernity* (Los Ángeles: University of California Press, 1997), así como Beaufret, *Diálogos*, 82-83.

<sup>23</sup> Véase Gordon Wasson, Albert Hofmann, y Carl Ruck, *El camino a Eleusis. Una solución al enigma de los misterios* (México: FCE, 2013), 42-43. “Platón nos dice que más allá de esta existencia efímera e imperfecta de aquí abajo, hay otro mundo ideal de arquetipos, donde el Modelo de cada cosa tiene una vida perdurable: hermoso, verdadero, original. A lo largo de milenios, poetas y filó-

lugar que este conocimiento proveniente de un tipo específico de delirio –y que Aristóteles relacionará con la “visión intelectual” de la *noesis*–, ocupa en las disertaciones platónicas y, con base en ello, dilucidar algunas resonancias posibles de asimilar a la intervención del tiempo presente.

Dicho en resumidas cuentas, del inventario de formas de la experiencia que acompañan a la razón y que se definen justo por dificultarla o *poseerla*, junto al “extravío por enfermedad”, el “sueño” y el “entusiasmo”, Platón coloca el delirio proveniente como un “don de los dioses” y al cual engloba bajo los parámetros de la única “adivinación inspirada y verdadera”.<sup>24</sup> A su vez, esta tiene una remisión primaria de signo oracular y expresamente política: “[...] al delirio inspirado por los dioses es al que somos deudores de los más grandes bienes. Al delirio se debe que la profetisa de Delfos y las sacerdotisas de Dodona, hayan hecho numerosos y señalados servicios a las repúblicas de la Hélade [...]”,<sup>25</sup> y una secundaria en la que es la pregnancia del léxico eleusino –la resonancia de Eleusis que permea todo el período, como sostiene Colli–, la que acompaña el discurso platónico en una elaboración en la que el “éxtasis” propiciador del encuentro y *visión* de los

---

sofos han sopesado y comentado dicho concepto. Para mí resulta claro dónde encontró Platón sus <Ideas>; también lo era para aquellos de sus contemporáneos que fueron iniciados en los misterios. Platón bebió de la poción del templo de Eleusis y pasó la noche contemplando la gran visión”. Colli señala: “Por su parte, en los escritos de Platón, cuando el filósofo llega a describir la experiencia cognoscitiva de las ideas, se puede documentar el uso de una terminología eleusina; de modo que hasta se puede sugerir la hipótesis de que la invención de la teoría de las ideas obedeció a un intento de divulgación literaria de los misterios de Eleusis en el que se prevenía cualquier acusación de “impiedad” evitando toda referencia a los contenidos míticos de la iniciación. [...] Y en Aristóteles, que, ciertamente, no es el más místico de los filósofos, se confirma esta misma idea, y en términos bien explícitos: en uno de sus fragmentos se lee que el conocimiento noético se debe relacionar con la visión eleusina”. Colli, *La sabiduría*, 31.

<sup>24</sup> Platón, “Timeo”, en *Diálogos* (México: Editorial Porrúa, 2005), 354.

<sup>25</sup> Platón, “Timeo”, 264.

“misterios divinos”<sup>26</sup> es descrito conforme a las etapas sucesivas de un viaje en el que primero

[...] vienen los vagabundeos, los rodeos agotadores, y ciertos caminos sin rumbo ni concierto entre tinieblas. Luego, antes del final, cosas terribles, escalofríos y temblores, sudores, espantos. Pero después de esto, [exentos de la imperfección y de los males que en el porvenir nos esperaban], surge una luz maravillosa, y parajes impolutos y prados en los que resuenan voces y danzas y solemnidades de cantos sacros y de apariciones celestes.<sup>27</sup>

Es importante no perder de vista que esta alegoría microcómica del origen, tiene como finalidad el encuentro con el principio de las esencias y que por ende participa de un conocimiento que es más “[...] noble y verdadero que la sabiduría que viene de los hombres”,<sup>28</sup> y motivo por el cual, al decir de Platón y el “poco místico” Aristóteles, no solo “forma parte de la filosofía”, sino que “[...] aquellos que han tocado directamente la verdad pura con relación a su objeto, creen haber llegado al término de la filosofía, como en una iniciación.”<sup>29</sup>

<sup>26</sup> “Pero, sin salir de Grecia, tanto en la época de la sabiduría como en la de la filosofía resulta fácil verificar la frecuencia con la que el acto del conocimiento supremo recibe el nombre de <ver>, o de <visión>”. Colli, *La sabiduría*, 30-31. Véase la nota 10 del presente texto.

<sup>27</sup> Se trata de un fragmento de Plutarco, en Colli, *La sabiduría*, 119. En Platón hay una remisión similar: “Nos estuvo reservado contemplar la belleza del todo radiante, cuando, mezclados con el coro de los bienaventurados marchábamos con las demás almas en la comitiva de Zeus y de los demás dioses, gozando allí del más seductor espectáculo; e iniciados en los misterios, que podemos llamar divinos, los celebrábamos exentos de las imperfecciones de los males, que en el porvenir nos esperaban, y éramos admitidos a contemplar estas esencias perfectas, simples, llenas de calma y de beatitud; y las visiones que irradiaban en el seno de la más pura luz; y, puros nosotros, nos veíamos libres de esta tumba que llamamos nuestro cuerpo, que arrastramos con nosotros, como la ostra sufre la prisión que la envuelve”. Platón, “Fedro”, 270.

<sup>28</sup> Platón, “Fedro”, 264.

<sup>29</sup> Colli, *La sabiduría*, 113.

Lo crucial acontece, sin embargo, al nivel de la operación práctica en que dicho ahondamiento de conocimiento se produce y al que no basta la mera “visión”, sino que requiere la reflexividad como estado base de la conciencia ideativa:

Porque el alma que no ha vislumbrado la verdad, no puede revestir la forma humana. En efecto, el hombre debe comprender lo general; es decir, elevarse de la multiplicidad de las sensaciones a la unidad racional. *Esta facultad no es otra cosa que el recuerdo de lo que nuestra alma ha visto*, cuando seguía al alma divina en sus evoluciones; cuando, echando una mirada desdeñosa sobre lo que nosotros llamamos seres, se eleva a la contemplación del verdadero Ser. Por esta razón es justo que el pensamiento del filósofo tenga solo alas, *pensamiento que se liga siempre cuanto es posible por el recuerdo a las esencias a que dios mismo debe su divinidad*. El hombre que sabe servirse de estas *reminiscencias*, está iniciado constantemente en los misterios de la infinita perfección, y solo, se hace el mismo verdaderamente perfecto.<sup>30</sup>

Bien mirada la cuestión, la *reminiscencia nietzscheana* presente en el anterior parágrafo, desplaza las cosas de la pregunta por el sentido del ser a las de la pregunta por el sentido de la contingencia del ser. ¿Qué es lo que se recuerda? Según Platón, “una felicidad que no existe”<sup>31</sup> y para la que únicamente quedan como paliativos los acercamientos órficos que se han diluido escrituralmente como tragedia, teoría, historia y filosofía. El delirio eleusino se suscribe así terminantemente como una experiencia única e irrepetible en la que memoria, circunstancia y expectativa individual –pulsión– se ven arrastradas por el torrente de lo que es universal<sup>32</sup> y de cuyo trayecto van surgiendo –al interior de dinámicas tensadas por la *iniciación permanente en los misterios de la infinita perfección*– las

<sup>30</sup> Platón, “Fedro”, 269.

<sup>31</sup> Platón, “Fedro”, 270.

<sup>32</sup> Véase Wasson, *El Camino*, 66.

cualidades que hacen de Dionisos una deidad trágica, es decir, el símbolo por excelencia de lo humano definido como fisura, linde entre lo que es natural y sagrado, subterráneo y celeste y que tiene en las sustancias de contextura y cuerpo intermedios –*aceutos*– el culmen de su significación cultural.<sup>33</sup>

### ÉXTASIS DIONISIACO COMO SABIDURÍA TRÁGICA

Hasta no hace mucho tiempo, la historiografía occidental había atribuido la demencia dionisiaca a una condensación orgiástica de música, danza, poesía erótica y representación teatral –como si se tratara del simulacro colectivo de la posesión de la *sybilla*–, y, a partir de ello, documentado el uso de diversas sustancias embriagantes como la cebada, el vino, la cizaña, la adormidera y algunas de sus probables combinaciones. De los misterios mayores celebrados en el aristocrático *Telesterion*, se consensó –no sin cierta puritana resistencia– la idea del empleo de una fórmula compuesta por cebada, menta y agua.<sup>34</sup>

<sup>33</sup> Con base en una trayectoria que incumbe a Heráclito, Esquilo, Nietzsche y Heidegger, entendemos la noción de “lo trágico” según la acepción que de ello ha hecho Lanceros desde la antropología simbólica –es decir, “en un sentido más profundo que el positivista o el fenomenológico”, como “una experiencia originaria anterior a la percepción y al sueño”–, y cuyo postulado establece que: “(el) todo está (*ab initio*) fracturado”: “De ahí la esterilidad de cualquier planteamiento que analiza los polos racionalidad-irracionalidad, (o el par simbólico luz-sombra) como términos excluyentes, alternantes y sustitutivos. Hay una paradoja radical en el centro mismo de la cultura en todas sus formas, pues cultura es el reiterado ensayo de gestión racional de la irracionalidad originaria y fundamental a la que denominamos *lo trágico* (la herida o desgarró que aparta al hombre de sí mismo, de la naturaleza y de los dioses)”. Patxi Lanceros, *La herida trágica. El pensamiento simbólico tras Hölderlin, Nietzsche, Goya y Rilke* (Madrid: Anthropos, 1997), 43, 67.

<sup>34</sup> Véase Páez, “*Demetér-Perséfone*, 13-15, Carlos González, “Psicoactivos, misticismo y religión en el mundo antiguo”, en *Gerión. Revista de historia antigua*, núm. 31 (1984): 31-59 y Robert Graves, *Los mitos griegos I* (México: Ariel, 2007), 21, 85, 103, 123, 140 y 163.



Sin embargo, al finalizar la década de los 70 del siglo XX, proveniente de la antropología cultural, el sugerente libro de Wasson, Hofmann y Ruck, vino a plantear paradójicamente lo que un par de décadas antes había *acontecido* como la profética intuición de un poeta oteador de los senderos filosóficos del *psylocibe*.

Si en 1958 Robert Graves había identificado en *Los mitos griegos* la relación *sustancial* existente entre los rituales de Eleusis y algunas de las ceremonias “chamánicas” celebradas en las montañas oaxaqueñas de la zona de Huautla,<sup>35</sup> veinte años después en *El camino de Eleusis. Una solución al enigma de los misterios*, el equipo de Wasson daba cuenta pormenorizada de los argumentos que les permitían adelantar una provocadora hipótesis —que he llamado paradójica porque la pretendida “solución” no es sino, por el contrario, planteamiento de nuevos problemas—: la de que la fórmula secreta de la pócima de acceso a la posesión dionisiaca (*cyceon*) estuvo compuesta, además de por cebada y menta —quizá también alguna otra sustancia—, de un potente psicoactivo contenido en un cornezuelo que parasita preferentemente las espigas del trigo y la cebada (*claviceps purpurea*) y cuyo principio alterador de los sentidos, aunque pasado por el tamiz del *soma* hindú, fue radicalmente remitido para su comprensión psíquico-ritual al complejo sacro resguardado por el *psylocibe* del hongo mexicano.<sup>36</sup>

Hasta donde entendemos, la incidencia de los trabajos de Wasson, Hofmann y Ruck, se ha dado fundamentalmente en los campos (occidentales) de la antropología, la historia de las religiones, la etnobotánica, la etnohistoria y los estudios culturales, pero no así en ámbitos propiamente filosóficos, de cuyo caso solo nos atrevemos a mencionar —y eso de manera tangencial— la propuesta de filosofía integral de Kent Wilber y, más directamente, del escritor mexicano Fernando Solana.<sup>37</sup>

<sup>35</sup> Graves, *Los mitos*, 7-10.

<sup>36</sup> Wasson, *El camino*, 38-49 y 62-65.

<sup>37</sup> Para sopesar la obra de estos autores, remitimos a sus sitios web: Kent Wilber, <https://www.integrallife.com/> y Fernando Solana Olivares. Blog de Fernando Solana Olivares, <http://fernandosolanaolivares.blogspot.mx/>.

La delimitación del lugar de un tipo de sabiduría que condensa *telúricamente* las acepciones de lo natural, lo sagrado y lo humano como prototipo intercambiable análogamente de la creación cultural,<sup>38</sup> puede tener más allá del interés inmediato de atender las lagunas historiográficas y su aporte de complejidad al pasado, el valor de la autorreferencia y la autorreflexión como modos de contraste y procesos desde donde percutir la imaginación de los futuros posibles –desde los futuros pasados.

Historiográficamente, la cuestión quedaría dispuesta a la manera simple de una dislocación de la mirada para provocar la alteración del sentido. O, en palabras de Stevenson: “El pasado se asienta sobre unos cimientos precarios; si planteamos una pequeña diferencia metafísica, nos quedamos sin él”.<sup>39</sup>

En términos estrictos, incluso positivamente cronológicos, la revelación –otra vez Nietzsche– del gran misterio solo ha sido posible para occidente una vez que pudo mirarse nuevamente –dos mil años después– frente al espejo de Dionisos. Ahí se radica el expediente de universalidad abierto para el *pensamiento de lengua española*<sup>40</sup> y la perspectiva sugiere ahondar en la lectura de las ma-

<sup>38</sup> Según la traducción de Wasson, el nombre del “hongo sagrado” significa “el pequeño que brota de la tierra”. Wasson, *El camino*, 46.

<sup>39</sup> Robert L. Stevenson, *Memoria para el olvido* (México: FCE, 2000), 243.

<sup>40</sup> Identificamos aquí, tras el rendimiento filosófico de la metáfora del espejo, y con el único afán de precisar el signo latente de lo que entendemos bajo la denominación de “diálogo entre saberes”, la ideación de José Gaos con los postulados con los que Colli distingue, historiográficamente, la distancia existente entre *sabiduría* y *filosofía*. A manera de ejemplo, recuperamos un breve párrafo genealógico elaborado por el filósofo *transterrado* “[...] la mística germánica de fines de la edad media y principios de la moderna es uno de los orígenes de la filosofía moderna, aunque lo fuese solo de la filosofía alemana como tal: lo es por el pensamiento y por la lengua. Pues bien, en esta mística tiene también uno de sus orígenes, más o menos directo e importante, la española, en la que los hombres de lengua española podemos reconocer sin empacho, tanto más cuanto que en el reconocerlo no nos encontramos solos, la culminación de la mística cristiana europea y universal. Y en ella podemos reconocer igualmente, tampoco solos, una filosofía española, de la forma en que la filosofía es <pensamiento> místico, religioso. Una filosofía española por la lengua y por el pensamiento

neras con que los sistemas de conocimiento occidentales han ido constituyendo el entorno americano como motivo de su explicación –pensamos en los casos paradigmáticos de Bretón, Antonin Artaud y Luis Buñuel, pero también de Burroughs y Kerouac–, aunque ahora desde un proceso deconstructivo que al tiempo que subsume sin *crystalizar* el ethos occidental a la mirada propia –por ejemplo, con la intención de llevar lo que ha sido marginal al centro–, quede abierto a nuevas síntesis de sentido necesariamente provisionales y marcadas por el halito de la transfiguración y la trasvaloración, si se nos permite forzar la semántica nietzscheana y la correlativa del universalismo de la diferencia, en tanto que descriptores de las dinámicas concomitantes entre *místicas* y *epistemologías históricas*.<sup>41</sup>

El delirio como posibilidad de prognosis, el sino de su inconceptualidad que lo acerca a la operación metafórica como

---

mismo”. José Gaos, “Pensamiento de lengua española”, en *Obras Completas VI* (México: UNAM, 1990), 51.

<sup>41</sup> Nos parece importante destacar aquí el sesgo psicoanalítico que, a partir de la relación mística-conocimiento, ha abierto Michel de Certeau, en específico, por mediación del juego entre lo “noble” y lo “podrido”. En referencia a Scherber y a la nominación *Luder*, señala el historiador francés: “Dictada por una voz, la podredumbre del sujeto es la condición para que haya institución teatral de la ‘omnipotencia en toda su pureza’. La lengua fundamental declara por lo tanto en qué lugar dice que se origine el oro puro de una verdad revelada. En este acto ella vuelve a encontrar el conocimiento que se desplegó en las narrativas místicas”. Con toda evidencia, “la institución teatral” remite a la “nobleza” del mundo trágico y su adscripción cognitiva a la condición contingente –siempre provisional– del vínculo Apolo-Dionisos como contradicción en la contradicción. El trasunto se enmarca en el orden fenomenológico de las “sustancias intermedias” entre lo crudo y lo cocido, la caverna y el manantial –Delfos es un Oasis–, el suelo y el pantano, la sangre y los fluidos, etc., desde el cual la genealogía del nombre de la Pitia (de *pitēin*, *podrirse*) asume la condición esencial de lo que precursa la muerte como *podredumbre* vital, nihilismo positivo: consistencia intermedia que en tanto *entre* o *in between*, propicia la imagen-símbolo de la fisura como recurso pulsional de la existencia: “lo trágico designa el nombre estético de la alegría” –Deleuze–, como creación de mundos de vida. Michel De Certeau, *Historia y Psicoanálisis* (México: Universidad Iberoamericana, 2004), 126; Gilles Deleuze, *Nietzsche y la Filosofía* (Barcelona: Anagrama, 2012), 29; Ángel María Garibay, *Mitología Griega. Dioses y Héroes* (México: Editorial Porrúa, 2007), 270.

delimitación de semejanzas,<sup>42</sup> y, en suma, el rendimiento cognitivo que como “metacinética” orientadora del significado de los conceptos puede producir,<sup>43</sup> se dirige radicalmente a contrapelo del conocimiento categorial producido por los dogmas del cristianismo y la ciencia positiva moderna y que tendrían en su especificación operativa el núcleo de su definición escritural –literaria–:

El pensamiento [de lengua española] contemporáneo procede, más que por discurso lógico insistente metódicamente, por emotiva espontaneidad ideativo-imaginativa, inicial y reiteradamente inspirada y feliz. Que por conceptualización pura y rigurosa, definición de conceptos o términos, adopción de terminología técnica, congruente uso unívoco de ella, perseguida o consiguiente evitación de la contradicción, por conceptualización y hasta discurso mediante imágenes, por términos del habla corriente o de un estilo literario tomados en acepciones “contextuales”, “ocasionales” o “circunstanciales” que los hinchen de una significación o intención ideológica más amplia o más densa, menos o más nueva o única en cada contexto, ocasión o circunstancia, entre las cuales encuentra, pues, contradicción la inteligencia que, procediendo tradicionalmente las toma abstractas de estos contextos, ocasiones o circunstancias que las concretan.<sup>44</sup>

<sup>42</sup> *Solo desde la fuerza más poderosa del presente tenéis derecho de interpretar el pasado, solo a través del máximo esfuerzo de vuestras propiedades más nobles adivinaréis lo que es digno de saberse del pasado, lo que es digno de conservarse y lo que es grande. ¡Lo semejante se descubre por medio de lo semejante!* Friedrich Nietzsche, *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida* (Madrid: Biblioteca Nueva, 1999), 93-94.

<sup>43</sup> La noción “metacinética” percute el desglose de la máxima de Gadamer relativa a la praxis genealógica de la filosofía como historia conceptual o historiografía –Nietzsche–. Los asertos centrales los debemos a su alumno Hans Blumenberg, *Paradigmas para una metaforología* (Madrid: Trotta, 2003), 44-47.

<sup>44</sup> Gaos, *Pensamiento*, 64.

Nociones como las de “rodeo”, “demora”, “ahondamiento”, “re-tardo”, “quietud”, “profundidad”, “extravío”, “incertidumbre”, “espejismo”, “errancia”, “pliegue” y algunas más,<sup>45</sup> identifican la decodificación metafórica plausible de adscribir a la historiografía y al viaje de descubrimiento, al salir de sí de la saturación dionisiaca en Eleusis, a los trayectos de la poesía órfica y los caminos de *Mnemosine* y, por supuesto, a la postulación retórica de la filosofía de Nietzsche y sus aspectos dirigidos a desentrañar la insidia tecnocrática y velociferina del fundamento científico nacido del traslape de la civilización cristiana como modernidad.<sup>46</sup>

Pero también, y sea dicho ya para terminar, desde la perspectiva propia, a la modulación con la que Gaos –confeso “adicto” a Nietzsche– se adentra al pensamiento de lengua española y cuya textura se configura como el espacio meridiano de oscilación del linde o *in between*: una reunión entre la “espontaneidad ideativo-imaginativa” y la “irregularidad metódica” de sus formas de “expresión”, “comunicación” e “invención” y que culmina en un complejo “crítico-estético” de índole epistemológica en el que las ideas y conceptos se vierten como un “halo de imágenes

<sup>45</sup> Aunque posible de adscribir a una tradición hermenéutico-historiográfica proveniente de Gadamer y Koselleck, retomamos la anterior constelación de significantes –*sistémicos y aleatorios: metacínética*–, de la obra de tres escritores mexicanos. Véase José Gaos, *Dos exclusivas del hombre. La mano y el tiempo* (México: Universidad de Nuevo León, 1945), Ricardo Nava, *Deconstruir el archivo: la historia, la huella, la ceniza* (México: Universidad Iberoamericana, 2015) y Guillermo Fadanelli, *Lodo*, (Madrid: Debate, 2002).

<sup>46</sup> A decir de Blumenberg, la retórica “es la esencia de la filosofía de Nietzsche”, en Luis Enrique De Santiago Guervós, *Nietzsche, Escritos sobre retórica*, (Madrid: Trotta, 2000), 10. Sobre el concepto metafórico de lo “velociferino” entendido como descriptor clave de la modernidad y atribuido a Goethe –la cópula metafísica entre Velocidad y Lucifer–, véase la introducción que Faustino Oncina hace a Reinhart Koselleck, *Aceleración, prognosis y secularización* (Barcelona: Paidós, 2003), 24-25. Finalmente, respecto a la relación entre cristianismo y modernidad bajo la óptica del “teorema de la secularización” y al interior de una perspectiva “no sustancialista” de la historia, Blumenberg, Hans, *La legitimación del mundo moderno* (Valencia: Pre-textos, 2008), 112-113.

y veste de frase rítmica y vocablos exquisitos”, tal y como en “edades clásicas” se concibió la comunión entre lo “estético y lo no estético”.<sup>47</sup>

#### OCULTAMIENTO DEL TIEMPO SAGRADO ANTE LA CEGUERA PRODUCTIVISTA

Lo que queremos señalar es que la traducción literalmente sustancial de este crisol de *estratos y horizontes temporales*, estaría dirigida contra la liquidez que permea la acerada y plana espiritualidad del nihilismo globalmente desplegado y gobernado por el régimen de la mercancía en el que el tiempo es oro y el motivo, su aceleración tecnocrática y financiera.

Esto es, de la multitud de trayectorias abiertas para la crítica por la constatación *líquida* de los principales descriptores de la sociedad “hipermoderna” que ha llevado a cabo la sociología de Bauman, lo pertinente aquí es el empleo de su condensación significativa a través del emplazamiento de las ligas existentes entre el espacio y el tiempo como condiciones apriorísticas de la experiencia y los modos de su sustanciación cultural. Del primero de los factores:

La reducción del espacio [de experiencia] entraña la abolición del paso del tiempo [como expectativa]. Los habitantes del primer mundo viven en un presente perpetuo, atraviesan una sucesión de episodios higiénicamente aislados, tanto del pasado como del futuro. Están constantemente ocupados y siempre “escasos de tiempo”, porque cada momento es inexistente, una experiencia idéntica a la del tiempo “colmado hasta el borde”.<sup>48</sup>

<sup>47</sup> Gaos, *Pensamiento*, 62-64, 68-69. En Lanceros, *in between* asume en tanto que “fractura” la caracterización de una “metafísica del entre” de índole trágica. Véase Lanceros, *La herida*, 8-10.

<sup>48</sup> Zygmunt Bauman, *La globalización. Consecuencias humanas* (México: FCE, 1999), 116. Acerca del rendimiento historiográfico del binomio categorial

El segundo, por su parte, explicita el contenido del enlace sucesivo de los *instantes de existencia* por medio de las atribuciones líquidas allegadas a la “aceleración”, la “superficialidad”, la “puntualidad inextensa”, la “fragilidad” y la “incertidumbre”, o bien el “egotismo”, la “soledad”, la “obsesión” y la “compulsión”, todas ellas expresiones cercadas por el sinsentido metafórico del viaje y los trayectos. En palabras de Gaos:

En el punto que metas y caminos quedaran anulados por el vértigo del traslado de unos lugares a otros y de una traslación impendiente de la percepción del trayecto, habría perdido la vida humana su sentido y dejado el <hombre> de ser tal, sin equívoco.<sup>49</sup>

Líquida es entonces la intoxicación etílica, y sin matices su reificación por obra de la cocaína y la anfetamina como signos del consumo demandado por un imperio que celebra la devastación de la heroína y la excitación obtusa del *ice* o el *prozac* como enclave arquetipo del diseño industrial-neocolonial, tal cual la verdad trascendental de los inframundos de la aceleración y lo virtual.

Plano y aberrante es el intento de subsumir desde un encuadre médico-jurídico-moral –muy propio de la óptica del dispositivo disciplinario de Foucault–, bajo el concepto de drogas una serie de sustancias milenarias que dejan ver tras la ritualidad-discursividad mítico-cognitiva de su empleo, constelaciones diversas de modos de la aprehensión de los mundos y cuya identidad deriva como unidad justo de la cohesión de pluralidades de la naturaleza, lo humano y lo trascendental. Acerada, de bronce y hierro, es la violencia con la que se ocultan los caminos de acceso a lo que una

---

“espacio de experiencia” y “horizonte de expectativa” véase Reinhart Koselleck, *Futuro Pasado. Para una semántica de los tiempos históricos* (Barcelona: Paidós, 1993), 333-357.

<sup>49</sup> Véase Zigmunt Bauman, *La cultura en el mundo de la modernidad líquida* (México: F.C.E., 2013), 23-32 y José Gaos, “Sobre la Técnica”, en *Acta política mexicana*, núm. 1, (1967): 210-211.

vez fue y cuyo retorno, parafraseando al cusano, se reconvierte asimismo como el potencial de lo real jugando entre las dimensiones del tiempo.

A la par del mercado, que se dispone a liberar tutelarmente los ámbitos filantrópicos del fármaco y del uso recreativo de las sustancias de su elección mientras reprime aquellos que se sustraen a su lógica regulativa, proveniente del subsuelo cósmico-orgánico –en mazateco, ya se dijo, el hongo sagrado lleva la dionisiaca denominación de “el pequeño que brota de la tierra”–; es perceptible y, cada vez más, conceptualizable, la presencia de un “orden mental diferente” en el que el exotismo que permea la semántica de las drogas y los orígenes va confluyendo hacia una refinación de segundo nivel y orden inverso –contracultural–, en la que lo que se recobra es la densidad –la hondura espacial y la demora temporal– de los caminos de conocimiento y de la existencia humana:

La respuesta pendiente a la pregunta por el sentido del ser ha suscitado el empeño de sonsacar al *Dasein* la unidad de sus expresiones y modos de comportamiento. En el camino había demoras; y el demorarse se ha acreditado como el sentido del camino.<sup>50</sup>

El misterio se alía de esta forma a lo contingente y el progreso indefinido se relativiza hasta el punto de su aniquilación racional. Lo que se anticipa es una perfección sin tiempo radicada en lo trivial como residuo de la soberbia occidental y cuya condición es la del habla de lo inconceptual en su retorno hacia el mundo de la vida y su proyección conceptual como elaboración simbólica y signo de la realización cultural.

Poco antes de su muerte, agotada por la insidiosa mirada fotográfica de la que se le hizo objeto, sin más beneficio que el de “la techumbre de láminas de zinc de su jacal en la montaña” y un

<sup>50</sup> Hans Blumenberg, *La posibilidad de comprenderse* (Madrid: Editorial Síntesis, 1997), 127.



tocadiscos en donde escuchaba la grabación de sus cantos rituales –y que una tarde por cierto le sería decomisado por la autoridad judicial bajo la acusación de dedicarse al “tráfico de drogas”–, María Sabina, “la mujer aerolito, la mujer remolino, la mujer de luz, la mujer limpia, la mujer altiva, la nadadora sagrada”, abriría quizá por última vez sus labios al secreto ancestral y dejaría el vislumbre de una máxima de decodificación hermética o básicamente eleusina:

Mi única fuerza es mi Lenguaje. Y todo mi lenguaje está en el Libro que me fue dado. Soy la que lee, la intérprete. Ese es mi privilegio. Yo había alcanzado la perfección. Ya no era una simple aprendiz. Por eso, como un premio, como un nombramiento, se me había otorgado el Libro. Cuando se toman los *niños santos*, se puede ver a los Seres Principales. De otra manera, no. Y es que [ellos] son santos, dan Sabiduría. La Sabiduría es el Lenguaje.<sup>51</sup>

Finalmente, la formulación de lo improbable como síntoma de acceso a la develación del misterio, revela en realidad el fundamento político de la adivinación en el entorno de una lógica de la fantasía que, como “fuerza plástica”, constituye los haberes de su propia realización.

Así lo ha profetizado ya Fernando Solana, filósofo del hiperealismo. “Alguna vez volverá el tiempo sagrado. Nosotros, los de ahora, no lo veremos. Nosotros, entonces, seremos otros y sí lo veremos”.<sup>52</sup>

Tal y como sucede en la contextura *límite* y pulsional del alcaolide.

Por-venir y porvenir. ☒

<sup>51</sup> Fernando Solana, “Ella miró hacia adentro”. Blog de Fernando Solana Olivares, 5 de abril, 2013, <http://fernandosolanaolivares.blogspot.mx/>. Para la revisión pormenorizada de los “Cantos chamánicos de María Sabina”, en la traducción de Wasson, véase Álvaro Estrada, *Vida de María Sabina. La sabia de los hongos* (México: Siglo Veintiuno Editores, 1989), 112-132.

<sup>52</sup> Solana, “Ella miró”, <http://fernandosolanaolivares.blogspot.mx/>.

## BIBLIOGRAFÍA

- Bauman, Zygmunt. *La globalización. Consecuencias humanas*. México: FCE, 1999.
- Bauman, Zygmunt. *La cultura en el mundo de la modernidad líquida*. México: FCE, 2013.
- Beaufret, Jean. *Diálogo con Heidegger. Filosofía griega*. Buenos Aires: Miluno, 2012.
- Bloch, Raymond. *La adivinación en la antigüedad*. México: FCE, 2014.
- De Santiago Guervós, Luis Enrique. “El poder de la palabra: F. Nietzsche y la retórica”, en Nietzsche, Friedrich. *Escritos sobre retórica*. Madrid: Trotta, 2000.
- Blumenberg, Hans. *La posibilidad de comprenderse*. Madrid: Editorial Síntesis, 1997.
- Blumenberg, Hans. “Imitación de la naturaleza. Acerca de la prehistoria de la idea del hombre creador”, en *Las realidades en que vivimos*. Barcelona: Paidós, 1999. 73-114.
- Blumenberg, Hans. *Paradigmas para una metaforología*. Madrid: Trotta, 2003.
- Blumenberg, Hans. *La legitimación del mundo moderno*. Valencia: Pre-textos, 2008.
- Blumenberg, Hans. *La risa de la muchacha tracia. Una protohistoria de la teoría*. Valencia: Pre-textos, 2009.
- Colli, Giorgio. *La sabiduría griega I*. Madrid: Trotta, 2008.
- Colli, Giorgio. *El nacimiento de la filosofía*. México: Tusquets, 2010.
- De Certeau, Michel. *Historia y Psicoanálisis*. México: Universidad Iberoamericana, 2004.
- Deleuze, Gilles. *Nietzsche y la Filosofía*. Barcelona: Anagrama, 2012.
- Eliade, Mircea. “Mitologías de la memoria y el olvido”. *Estudios de Asia y África*, núm. 2 (1966): 3-23.
- Estrada Álvaro. *Vida de María Sabina. La sabia de los hongos*. México: Siglo Veintiuno Editores, 1989.
- Flores, Leticia. *Atenas, ciudad de Atenea. Mito y política en la democracia ateniense antigua*. México: UNAM, 2006.
- Fadanelli, Guillermo. *Lodo*. Madrid: Debate, 2002.
- Fornara, Charles y Samons, Loren J. *Athens from Cleisthenes to Pericles*. Berkeley: University of California, 1991.
- Gaos, José. “Sobre la Técnica”. *Acta politécnica mexicana*, núm. 1 (1959): 205-212.

- Gaos, José. *Dos exclusivas del hombre. La mano y el tiempo*. México: Universidad de Nuevo León, 1945.
- Gaos, José. “Orígenes de la Historia de la Filosofía en Platón y Aristóteles”, en *Obras completas II*. México: UNAM, 1991.
- Gaos, José, *Pensamiento de lengua española*, en *Obras Completas VI*. México: UNAM, 1990.
- Garibay, Ángel María. *Mitología Griega. Dioses y Héroeos*. México: Editorial Porrúa, 2007.
- González Wagner, Carlos. “Psicoactivos, misticismo y religión en el mundo antiguo”. *Gerión. Revista de historia antigua*, núm. 31 (1984): 31-59.
- Graves, Robert. *Los mitos griegos I*. México: Ariel, 2007.
- Grintser, Nikolay. “What did Mysteries mean to Ancient Greeks?” *Electronic Antiquity. Russian State University for the Humanities*, Moscow: núm.1 (2008): 89-105.
- Koselleck, Reinhart. *Los estratos del tiempo. Estudios sobre la historia*. Barcelona: Paidós, 2001.
- Koselleck, Reinhart. *Aceleración, prognosis y secularización*. Barcelona: Paidós, 2003.
- Koselleck, Reinhart. *Futuro Pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona: Paidós, 1993.
- Lanceros, Patxi. *La herida trágica. El pensamiento simbólico tras Hölderlin, Nietzsche, Goya y Rilke*. Madrid: Anthropos, 1997.
- Maestre, Agapito. “El discípulo olvidado José Gaos, entre Nietzsche y Ortega”. *Revista de occidente*, núm. 244 (2001): 110-134.
- Marramao, Giacomo, “Spatial Turn: Espacio vivido y signos de los tiempos”. *Historia y Grafía*, núm. 45 (julio-diciembre 2015): 123-132.
- Nava, Ricardo, *Deconstruir el archivo: la historia, la huella, la ceniza*. México: Universidad Iberoamericana, 2015.
- Nietzsche, Friedrich. *Ecce Homo*. México: Alianza, 1994.
- Nietzsche, Friedrich. *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1999.
- Oncina, Faustino. “Introducción”, en Koselleck, Reinhart. *Aceleración, prognosis y secularización*. Valencia: Pere-textos, 2003.
- Páez Casadiegos, Yidi. “Demetér-Perséfone: etiología y epifanía en los misterios de Eleusis”. *A Parte Rei. Revista de Filosofía*, núm. 55 (2007): 1-17.
- Platón. “Timeo”, en *Diálogos*. México: Editorial Porrúa, 2005.
- Platón. “Fedro”, en *Diálogos*. México: Editorial Porrúa, 2005.

- Rocco, Christopher. *Tragedy and Enlightenment. Athenian Political Thought and the Dilemmas of Modernity*. Los Angeles: University of California press, 1997.
- Solana Olivares, Fernando. “Ella Miró hacia adentro”. Blog de Fernando Solana Olivares. 5 de abril de 2013. <http://fernandosolanaolivares.blogspot.com/2013/04/ella-miro-hacia-adentro.html>
- Stevenson, Robert. *Memoria para el olvido*. México: FCE, 2000.
- Wasson, Gordon, Hofmann, Albert y Ruck, Carl. *El Camino de Eleusis. Una solución al enigma de los misterios*. México: FCE, 2013.
- Žižek, Slavoj. *Acontecimiento*. Madrid: Sextos piso, 2014.
- Žižek, Slavoj. *Las metástasis del goce. Seis ensayos sobre la mujer y la causalidad*. Buenos Aires, Paidós, 2010.
- Žižek, Slavoj. *El acoso de las fantasías*. México: Siglo Veintiuno Editores, 2011.
- Žižek, Slavoj. *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*. Buenos Aires: Paidós, 2009.