

Los avatares del logos

Leticia Flores Farfán

“C uando en lo alto el cielo aún no había sido nombrado”,¹ según reza el *Enuma Elish*, el cielo aún no existía; y así todas las cosas. Nada es que no haya sido nombrado: “Tu palabra [de Enlil] es planta, tu palabra es grano,/ tu palabra es el agua de la crecienta, la vida de todas las tierras”.² Ser y ser nombrado son realidades correlativas porque palabras y cosas coexisten en una implicación ontosimbólica³ en donde la palabra que nombra es palabra que realiza, fuerza que al significar configura los límites y fronteras del mundo y sus espacios. Y ello desde los comienzos, desde el tiempo inaugural o primigenio en donde la facticidad y sus posibles se recorta y constituye.

La emergencia humana marca una distancia infranqueable con el “antes” de la palabra, con el amorfo y caótico silencio en donde nada transita pues nada se estatuye distinto, separado, discontinuo, limitado, recortado, significativo. Por ello, representarnos el universo sin el hombre es “[...] suscitar una visión en la que no vemos *nada*, puesto que el objeto de esta visión es un deslizamiento que va de las cosas que no tienen sentido si están solas, al mundo lleno de sentido implicado por el hombre que da a cada cosa el suyo”.⁴

El nacimiento de la palabra se engarza sin fractura con los comienzos del hombre y el sentido porque la palabra no se profiere sólo como voz o sonido,

¹ *Enuma Elish. Poema babilónico de la creación*. Ed. y trad. de Federico Lara Pintado. Madrid, Trotta, 1994, tablilla I, 1.

² *Apud* Wayne Senner, “Teorías y mitos sobre el origen de la escritura: panorama histórico”, en W. Senner, comp., *Los orígenes de la escritura*. México, Siglo XXI, 1992, p. 19.

³ Cf. Andrés Ortiz-Osés, “Implicación”, en A. Ortiz-Osés y Patxi Lanceros, dirs., *Diccionario de hermenéutica*. Bilbao, Universidad de Deusto, 1997, p. 351.

⁴ Georges Bataille, *Teoría de la religión*. Madrid, Taurus, 1975, pp. 24-25.

sino como fuerza comunicativa, articulación significativo-realizativa en donde se delinean los contornos espaciales del mundo y sus objetos y cuya emergencia nos aleja de la inmanencia muda del mundo animal, de esa inmediatez perfecta de estar “en el mundo como el agua dentro del agua”,⁵ según palabras de Bataille. Y no hay retorno posible. Lo que es no puede emplazarse en un más allá de la palabra porque para ser es condición *sine qua non* el ser relatado, entramado en un *mythos*, es decir, en un universo simbólico, una racionalidad o articulación significativa que sustente, informe y configure toda apuesta de sentido. La palabra se erige así en la morada en donde habita el mundo y con él la condición humana.

Nada hay en la esfera de lo humano que pueda sustraerse al campo del sentido pues “El *logos* es un límite entre el universo de la naturaleza y de la cultura”,⁶ un entramado de interpretaciones significativas⁷ que traza tenuemente los contornos del mundo y sus objetos revocando cualquier naturaleza que se erija como irrevocable. Sin embargo, toda la urdimbre de significación de lo humano se levanta sobre esa penumbra silenciosa, en torno a ese estallido de no saber y sinsentido que relanza a los hombres en avatares interminables de tejer y destejer apuestas significativo-realizativas que configuren lo que es en la incesante articulación y rearticulación del acto inaugural mismo, en la confrontación ante la fisura o herida que nos atraviesa y soporta. Y este destino humano, demasiado humano, de construir con la palabra nuestro propio rostro y el de nuestro mundo bordeando en una errancia infinita la fisura, la distancia infranqueable, los límites inciertos entre el silencio absoluto y el campo de lo inteligible se trama en y por un lenguaje ontológicamente cualificado, es decir, como cultura.

Este desgarrar ontológico que atraviesa la subjetividad humana traduce una falta, una imposibilidad de respuesta que hace de la identidad una instancia frágil y difusa. Los trágicos griegos dieron cuenta de la frágil condición humana como nos lo hace ver Jean-Pierre Vernant cuando afirma:

Quando, a la manera de Edipo, quiere llevar hasta el final la investigación sobre lo que es, el hombre se descubre a sí mismo como enigmá-

⁵ *Ibid.*, p. 22.

⁶ Emilio Lledó, “*Sympatheia* e historia del *logos*”, en Javier Muguerza *et al.*, *Ética día tras día*. Madrid, Trotta, 1991, p. 255.

⁷ “Creyendo con Max Weber que el hombre es un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido, considero que la cultura es esa urdimbre y que el análisis de la cultura ha de ser por lo tanto, no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones” (Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*. Barcelona, Gedisa, 1989, p. 20).

tico, sin consistencia ni dominio que le sea propio, sin punto de engarce fijo, sin esencia definida, oscilando entre igual a un dios e igual a nada. Su verdadera grandeza consiste en eso mismo que expresa su naturaleza de enigma: la interrogación.⁸

La identidad particular así como la colectiva no logra dibujar con precisión sus contornos, no logra erigirse más que bajo una certeza frágil porque se encuentra permanentemente amenazada por el silencio que la funda o soporta; el rostro humano tendrá que armarse borrosamente sobre el fondo del misterio, en la red indescifrable de la palabra divina, bajo una pluralidad de máscaras y personajes que se mueven en una única escena existencial de la que el hombre no es plenamente el dueño.⁹ La conciencia accede al desgarramiento originario que la funda, se pone cara a cara ante el carácter constitutivamente ambivalente que la conforma y confronta ineluctablemente la imposibilidad de resolución del conflicto que la sostiene. Por ello, como afirma Patxi Lancersos, la cultura aparece como “el reiterado ensayo de gestión racional de la irracionalidad originaria y fundamental a la que denominamos *lo trágico* (la herida o desgarramiento que aparta al hombre de sí mismo, de la naturaleza y de los dioses)”.¹⁰ Lo que el hombre es y pueda ser se articula tensamente en torno al desgarramiento entre el silencio y la palabra, entre el mudo transitar y el bullicio de la significación. No habiendo garantías inapelables de donde asirse, careciendo de una esencia inmutable que lo anteceda y espere, el hombre no tiene más rostro que aquel que traza en cada uno de sus despliegues escénicos. El destino de los hombres, el sentido de su existencia se trama en relatos (*mythos*) que configuran lo real como significativo y eminente con base en el vínculo simbólico que entrelaza la distancia entre el sentido y el sinsentido, lo humano y lo divino, lo profano y lo sagrado.

La existencia humana se funda en la condición de exilio, de expulsión de ese transcurrir indistinto que caracteriza a los animales, y se entreteje en una interrogación infinita por el sentido del sentido, por la razón de la razón como única forma de dar soporte y fundamento a cada uno de nuestros precarios sentidos y a cada una de nuestras frágiles razones. De ahí la cualidad simbólica

⁸ J. P. Vernant y P. Vidal-Naquet, *Mito y tragedia en la Grecia antigua*. Madrid, Taurus, 1987, t. I, pp. 132-133.

⁹ Un análisis detenido de las diferencias entre Sófocles, Esquilo y Eurípides, en cuanto al carácter trágico, se encuentra en Carlos García Gual, “Destino y libertad del héroe trágico”, en *Figuras helénicas y géneros literarios*. Madrid, Mondadori, 1991, pp. 22-31.

¹⁰ Patxi Lancersos, *La herida trágica. El pensamiento simbólico tras Hölderlin, Nietzsche, Goya y Rilke*. Barcelona, Anthropos, 1997, p. 43.

de cada uno de nuestros relatos, pues el *sym-bolon* conlleva la creación de vínculos entre la palabra y lo inefable, entre el sentido y el sinsentido reconduciendo lo que aparece a un ser irremediadamente ausente o “imposible” de conocer directamente, porque el símbolo, como afirma Durand,¹¹ pertenece al universo de la parábola dando al prefijo de este término toda la fuerza que tiene en griego: *para* = “que no alcanza”. Esta inagotabilidad delinea la frágil condición del vínculo simbólico, pues, si bien éste configura lo real por su vehemencia significativa, queda excedido por esa inefabilidad “que no alcanza” y por la que no logra nunca encarnar una perfecta adecuación, suturar de manera definitiva la herida originaria habilitando así el emplazamiento inagotable de múltiples configuraciones significativas en donde se arma de manera distinta el sentido secreto, la epifanía del misterio.¹²

Todo símbolo, afirma Ricoeur,¹³ es en última instancia una hierofanía, una manifestación del vínculo del hombre con lo sagrado, la emergencia de un sentido que acoge y cobija al hombre “en el centro del ser en el que se mueve, existe y quiere”. Los hombres traman una relación con lo sagrado, con lo eminentemente significativo, y concretan así la eficacia simbólica de todo *mythos*, de todo relato en donde se configura y emplaza el ser, el sentido, la verdad.¹⁴ Toda racionalidad o articulación de sentido (*mythos*) configura el campo de la significación en torno al vacío, al silencio o al ineludible misterio sobre el que se levanta la palabra humana. Por ello, todo *mythos* convoca a la pertenencia cáltica, solicita la adhesión y la creencia afectiva y razonable porque el argumento racional es incapaz de acoger plenamente el carácter polivalente del símbolo y satisfacer definitivamente el anhelo de eludir la inadecuación primigenia. “La representación simbólica, afirma Louis Dupré,¹⁵ incluye elementos irracionales que se rehúsan a obedecer a las leyes del pensamiento lógico. Su función, sin embargo, es altamente racional, pues establece formas arquetípicas mediante las cuales es posible interpretar y resolver eventualmente los conflictos conscientes”.

Cada *mythos* —llámese ciencia, filosofía, mito—, se emplaza como una apuesta polémica de envergadura ontológica en donde se gestiona lo real y en cada uno de ellos los hombres se confrontan y enfrentan, diversa y heterogéneamente como lo solicita la urdimbre cultural, con la herida o desgarror ori-

¹¹ Gilbert Durand, *La imaginación simbólica*. Buenos Aires, Amorrortu, 1971, pp. 14-15.

¹² *Ibid.*, pp. 2-23.

¹³ Paul Ricoeur, “El simbolismo y el mal”, en *Finitud y culpabilidad*. Madrid, Taurus, 1982, pp. 330-331.

¹⁴ Cf. Mircea Eliade, “Introducción”, en *La búsqueda. Historia y sentido de las religiones*. Barcelona, Kairós, 1999.

¹⁵ Louis Dupré, *Simbolismo religioso*. Barcelona, Herder, 1999, p. 61.

ginario que atraviesa la condición humana. Todo *mythos*, en tanto relato ontológico radical, tiene que habérselas con el reconocimiento de la escisión inicial, con la fractura en la que se arman los derroteros humanos, con la irrupción trágica que tratará de integrar y resolver a fin de articular y conformar un rostro que se erija como el soporte de conductas, valores y comprensiones.

Los avatares del *logos* son los del hombre. Y en este transcurrir, el mito aparece como la “primera consolidación plástica de la experiencia del mundo”.¹⁶ Antes de que la asombrosa continuidad entre las palabras y las cosas se fracturara, previo a la emergencia de la razón binaria no contradictoria que encerrara al mito en la irracionalidad, en la “mentalidad primitiva y salvaje”, en las tinieblas de la superstición y la locura, de lo fantástico, lo inverificable, lo arbitrario, lo increíble, lo engañoso, lo prelógico, el mito se erigió como la contextura ontológica de la experiencia de lo posible.

De acuerdo con Eliade

[...] el mito cuenta una historia sagrada; relata un acontecimiento que ha tenido lugar en el tiempo primordial, el tiempo fabuloso de los comienzos. Dicho de otro modo: el mito cuenta cómo, gracias a las hazañas de los Seres Sobrenaturales, una realidad ha venido a la existencia, sea ésta la realidad total, el Cosmos, o solamente un fragmento: una isla, una especie vegetal, un comportamiento humano, una institución. Es, pues, siempre el relato de una “creación”; se narra cómo algo ha sido producido, ha comenzado a *ser*.¹⁷

En tanto narración de una *actividad creadora*, los mitos evocan siempre los comienzos, el momento *fundacional*, el tiempo fuerte en el que algo vino a la existencia, “La ruptura originaria [...] que *deja ser*, en el doble sentido de permitir la emergencia del ser y producir el ser como resto de la totalidad desgarrada”.¹⁸ La emergencia de un nacimiento conlleva siempre la instauración de un orden, de un sentido, de un destino que retará, violenta y decididamente, la amorfa textura del caos y su in-significancia. Y así se relata en el *Enuma Elish*¹⁹ cómo después de haber sido proclamado rey por la asamblea de los dioses, Marduk dirige su palabra a Ea para comunicarle el plan que había concebido en su corazón: “¡Voy a condensar sangre y formar huesos; haré surgir un prototipo humano que se llamará ‘hombre’! ¡Voy a crear este

¹⁶ P. Lanceros, “El umbral trágico”, en *Letras de Deusto*, vol. 22, núm. 54, mayo-junio, 1992, p. 63.

¹⁷ M. Eliade, *Mito y realidad*, p. 12.

¹⁸ P. Lanceros, *La herida trágica...*, p. 54.

¹⁹ Tablilla VI, 1-35.

prototipo, este hombre, para que le sean impuestos los servicios de los dioses y que ellos estén descansados”.

Ea solicita entonces que le sea entregado uno de sus hermanos y Marduk ordena a la asamblea de los dioses “Que me sea entregado el que tramó el combate, le impondré su castigo para que vosotros podáis vivir en paz”. Los Igigu, los Grandes dioses, le replicaron a él, a Lugal-dimmer-ankia, el soberano de los dioses, su señor: “Fue Kingu el que tramó el combate y movió a rebelión a Tiamat y (or)ganizó la batalla”. Le ataron y le mantuvieron cogido delante de Ea. Se le infligió su castigo: se le cortó la sangre. Y con su sangre [Ea] formó la humanidad. Impuso sobre ella el servicio de los dioses, liberando a éstos.

El destino de los hombres, el sentido de su existencia, quedará señalado desde el tiempo fuerte o tiempo de la creación en donde algo toma forma, se inaugura, nace.

El mito revela una realidad original a través de la cual se informa la experiencia, se rigen los ritos, se garantiza la eficacia de los cultos, se codifican las creencias, se fundan las reglas morales, se determinan cada una de las prácticas cotidianas, toda una manera de concebir, de analizar, de coordinar, de reaccionar, de pensar, de expresarse. Rof Carballo afirma que

[...] en griego, *mito* quiere decir *palabra*. Pero no palabra como *epos*, es decir, como sonido que se profiere como voz; ni tampoco palabra como *legein*, esto es como *cosecha* y, a la vez, como *selección*, como cosa que se escoge y prepara para surtir efecto al auditorio, sino como *realidad*, como testimonio inmediato de aquello que fue, que es y que será [...] como *autorrevelación* del ser. No sería otra cosa el mito sino *experiencia primigenia patentizada*, experiencia mediante la cual el pensamiento racional se vuelve posible.²⁰

Lo que se inaugura con cada acto de creación es la configuración regulada, mensurable y ordenada de todos los seres y todas las cosas. Los mitos guardan las claves del conocimiento y la acción porque en ellos se custodia lo que para una determinada cultura es importante, eminente, hasta el punto de aparecer como sagrado, separado, protegido. Antes de la irrupción de lo sagrado, todo era caótico y flúidico, sin forma y sin reposo; su emergencia habilita la integridad de la organización del mundo, la delimitación de lo prohibido y

²⁰ Rof Carballo, *Medicina y actividad creadora*. Madrid, Revista de Occidente, 1964, *apud* Celso Sánchez, “Imaginario”, en Ortiz-Osés y Lanceros, dirs., *Diccionario de hermenéutica*, p. 344.

lo permitido, la demarcación del campo que le es propio y de aquel perteneciente a lo profano. Y esta emergencia no es sosegada sino violenta y desgarradora porque nacer es devenir inteligible, aprehensible a la conciencia, recortado, delimitado, significativo y ello nos enfrenta a la amorfa textura del caos y su sinsentido, a la herida o fisura que marca la distancia entre lo humano y lo divino, lo profano y lo sagrado.

“[...] el mundo de lo sagrado —afirma Roger Callois—, se opone al mundo de lo profano como un mundo de energías a un mundo de sustancias. De un lado, fuerzas; del otro, cosas”.²¹ Tanto lo profano como lo sagrado son necesarios para el desarrollo de la vida: “el uno como medio en que ésta se desenvuelve, el otro como fuente inagotable que la crea, la mantiene y la renueva”.²² El hombre, caído de la indistinción animal como diría Bataille, se conforma en la tensión de estos dos aconteceres: por un lado, ser hombre implica ser una cosa, un útil que cumple con determinada función en el proceso de trabajo y producción, un ser condenado a la finitud y la muerte; por otro, en tanto sagrado, el hombre revoca las limitaciones de lo inexorable en el tiempo sagrado de la fiesta, del gasto excesivo e inútil del sacrificio que lo religa y comunica íntimamente con el mundo divino. El ámbito de lo profano se conforma por un mundo del trabajo en donde todos los objetos, incluyendo a los hombres, son vistos en función de su utilidad; de ahí su carácter de cosas, de artefactos exteriores perfectamente identificables y manipulables dentro de un campo meramente instrumental que se organiza a través de la conservación y la acumulación. Pero lo sagrado se resiste a cualquier usura; su emergencia disloca y transgrede materialmente el mundo de las cosas que el trabajo constituye, y hace que los hombres entren en una comunicación íntima entre sí al mismo tiempo que con las sombras que poblaban los infiernos y el cielo.²³ “Lo sagrado es justamente la continuidad del ser revelada a quienes fijan su atención en un rito solemne, en la muerte de un ser discontinuo”.²⁴ Esta continuidad, sin embargo, no es cognoscible; es una experiencia heterogénea cuya irrupción se rebela a la posibilidad de la homologación, la medida y el intercambio y pone en cuestión el mundo claro y profano donde la humanidad sitúa su dominio privilegiado. Se sacrifica lo que sirve porque el sacrificio implica destruir, matar el carácter de cosa o útil de los seres²⁵ para

²¹ Roger Callois, *El hombre y lo sagrado*. México, FCE, 1984, p. 29.

²² *Ibid.*, p. 14.

²³ Georges Bataille, *Sobre Nietzsche*. Madrid, Taurus, p. 50.

²⁴ G. Bataille, *El erotismo*. 2a. ed. Barcelona, Tusquets, 1980, pp. 36-37. (Marginales, 61)

²⁵ “Pero, desde el azar, lo artificioso y lo ritual conservan siempre viva la presencia de la muerte, pero sin hacerla nunca necesaria: la muerte provee de la permanente

reinscribirlos en un tiempo sagrado en donde la “pesadez de cosa” no tiene cabida y en donde los hombres renuevan el pacto con los dioses,²⁶ establecen un vínculo con lo inefable, asedian esa fortaleza, ese abismo o enigma radical que los funda y constituye, y que atraviesa toda la esfera de la significación.

El mito narra lo sagrado, aquello que por su carácter incorruptible saca a los objetos de su condición normal de “cosas” útiles e intercambiables, es decir, de su condición de medios siempre valorados por el fin o los fines a que están sujetos. Lo sagrado se muestra ante lo profano como su opuesto agónico, pues sin la sacralidad que el mito pone de manifiesto el mundo de los hombres atareados en el trabajo no tendría sentido y, sin lo profano, lo sagrado no exaltaría su diferencia:

[...] el pescador reza no sólo para pescar mucho, sino para estar cierto de que no es sólo pescador, es decir, el arpón y la red de quienes comen pescado; reza para asegurarse –para proclamar– que no es sólo cosa, como el pez que saca del agua o su red, sino dios mismo, como el pez libre en las aguas o el infinito mar.²⁷

El creyente en los mitos implora para que la acción que va a emprender sea exitosa, pero su súplica hacia lo sagrado no se levanta sólo por el provecho de la acción emprendida, sino por la necesidad de que se renueve el pacto de familiaridad que mantiene con los dioses y lo libere así de la limitación de lo profano. Lo sagrado viene a ser así la “parte maldita”, como sostiene Bataille, que excede, que se corta, que se separa de la esfera de la instrumentalidad pero guardando con ella un lazo estrecho, pues la irrupción de lo sagrado revoca los límites establecidos durante el tiempo del acontecer cotidiano, haciendo patente que el hombre gestiona lo real con el discurso porque la palabra silencio también es un ruido.

En tanto fractura del orden profano, en tanto puesta en cuestión de los límites ordinarios en que el hombre se encuentra enclavado, y del juego de significación en que se configura y reconoce, lo sagrado suscita sentimientos ambiguos: por un lado, repele, atemoriza en razón de que su irrupción suscita el derrumbe del ámbito de la permanencia y la duración en que nos hallamos

fuerza del sinsentido, merced a la cual artificio y rito superan el plano de lo utilitario para conquistar el ámbito de lo sagrado” (Fernando, Savater, “Suerte y artificio: ritual”, en *La voluntad disculpada*. Madrid, Taurus, 1996, p. 268).

²⁶ Cf. Gerardo de la Fuente Lora y Leticia Flores Farfán, “El carácter sagrado del erotismo”, en *El mundo de los afectos: del amor a la locura*. Bilbao, Universidad de Deusto, Letras de Deusto, núm. 75, vol. 27, abril-junio, 1997, pp. 145-162.

²⁷ F. Savater, *La piedad apasionada*. Salamanca, Sígueme, 1977, p. 29.

inscritos; por el otro, fascina y atrae porque en él brota irredenta la excelsa epifanía que renueva el sentido del mundo. Lo sagrado es esplendoroso:

El nombre mismo de Zeus procede de “div”, resplandecer [...] su nombre señala el brillo de su aparición. Esa idea primordial de destello luminoso propio de la divinidad se halla en estatuillas minoicas representando a un hombre que con los brazos se protege los ojos, incapaz de sostener la mirada de un dios [...] ²⁸

Sobre los mitos y los tiempos y recintos sagrados de su acaecer pesa una prohibición, un tabú, que no debe infringirse por la única razón de que es la ley que define de manera absoluta lo que está y lo que no está permitido, la distancia y el corte que articula la significación de todo el espacio profano, mensurable y homogéneo.

El hombre religioso conmemora con las fiestas, los ritos y los sacrificios el tiempo primordial en el que todo comenzó a ser; cada celebración sagrada interrumpe el transcurrir de lo profano, el tiempo ordinario del acontecer cotidiano –evanescente e irrecuperable. Y en cada conmemoración se asiste al re-nacimiento del *cosmos* o, más bien, como sostiene Eliade, a su nacimiento, porque cada nuevo año el tiempo comienza *ab initio*: *cosmos* y tiempo son realidades solidarias porque “...antes que una cosa exista, el tiempo que le corresponde no podía existir”. ²⁹ Revivir ritualmente ese tiempo que es fijeza, tiempo detenido sin un “antes” ni un “después”, es decir, negación del tiempo “histórico”, abre al hombre al acontecimiento inaugural que origina tanto al tiempo como a la organización del mundo mismo y sus espacios.

“Desde el mito –afirma Savater– nos interpela una voz desconocida que es enigmáticamente nuestra, la voz sin nombre con que inventé mi nombre y en la que a decir ‘quiero, temo’ aprendí a llamar destino”. ³⁰ Y ese es el destino humano; hacernos contemporáneos con el tiempo fabuloso de los comienzos, con la atemporalidad en donde todo tiempo y toda significación se forja pues el tiempo, parafraseando a Borges, es la sustancia de la que estamos hechos, es el ser mismo del hombre y, por ello, cada relato que avanzamos sobre el tiempo vale como medio de acceso a lo desconocido, es decir, lo inefable y eterno. Nombrar lo inefable es hacer patente, que no necesariamente problematizada, la herida siempre abierta provocada por la gratuidad de la decisión divina que nos otorgó la naturaleza significativa, por la incertidumbre que esa gratuidad emplazó en todo el campo significativo-realizativo.

²⁸ Georges Meautis, *Mitología griega*. Buenos Aires, Hachette, 1982, p. 45.

²⁹ M. Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, Guadarrama/Punto Omega, 1979, p. 69.

³⁰ F. Savater, “La fuente de la memoria”, en *La voluntad disculpada*, p. 296.

El mito es el modelo ejemplar de todas las actividades humanas porque en él se relatan las gestas de los seres sobrenaturales y la manifestación de sus poderes sagrados que confieren sentido al mundo.³¹ Mito y rito guardan una relación estrecha porque

El mito ritualmente vivido revela nada menos que al ser verdadero: la vida en él no se aparece menos terrible ni menos bella que la *mujer amada*, desnuda en la cama. La penumbra del lugar sagrado que contiene la presencia real oprime más que la de la habitación donde se encierran los amantes [...] La existencia humana introducida en el lugar sagrado encuentra la imagen del destino fijada por el capricho del *azar* [...] ³²

Sin embargo, la inminencia de la gratuidad del sentido, el carácter azaroso de los comienzos que irrumpe en ese tiempo de fiesta que pone en cuestión el orden de lo profano, no emerge con toda su fuerza en aquellas narraciones en donde la voz humana se alza hacia los dioses en tono de súplica, de invocación y plegaria en cuanto al sentido de su existencia finita, a la razón de ser de cada uno de sus actos y de su vida toda y los dioses responden. La plena sacralidad en la que se juegan estos mitos no habilitan el quiebre significativo que su retirada y repliegue pondrán en juego. La presencia de la insignificancia radical, la mostración del abismo que atraviesa todo el campo del sentido y su aparecer, se encontrará tematizada, que no problematizada, tanto en el *Enuma Elish* con el caos acuático de donde emanan Apsu y Tiamat como en la *Teogonía* a través de la tríada de potencias: Caos, Gaia y Eros. Sin embargo, el desasosiego y la incertidumbre que el Hiato pone en juego, la súplica sin respuesta y el consiguiente vigor que adquiere la palabra humana ante esos dioses incógnitos y lejanos de los que da testimonio la tragedia griega no tiene cabida en estos relatos en donde el poder de lo sagrado y su presencia es omnímodo. En estas narraciones míticas no queda resquicio para el silencio por lo que el verbo, el texto y la memoria se mantienen en perfecta vigilia. El hiato que soporta la distancia entre dioses y hombres, entre lo sagrado y lo profano, queda suturado en el momento en que los hombres reactualizan el tiempo primigenio, en que reviven ritualmente el tiempo fuerte de la creación en donde quedó sellada de una vez y para siempre la naturaleza de las cosas, es decir, sus destinos. La fiesta ritual acoge en su seno el caos originario, la epifanía del misterio, pero sólo como momento necesario de la fun-

³¹ M. Eliade, *Mito y realidad*, p. 13.

³² G. Bataille, "El aprendiz de brujo", en Denis Hollier, ed., *El Colegio de sociología*. Madrid, Taurus, 1982, p. 40.

dación y nacimiento del mundo y no como esa totalidad replegada del sentido, como silencio inabarcable que es el espacio en que se habita. El lazo destinal perfectamente anudado entre dioses y hombres de algunos mitos fundadores imposibilitó la constatación inminente de la fragilidad de la palabra y la consiguiente deriva existencial que la incertidumbre de los límites reclama.

Ante la enigmática manifestación inaugural que repele y fascina el hombre levanta sus relatos (*mythos*) pero las apuestas significativas podrán jugarse en la alegría angustiante de bordear incesantemente en torno a ese “entre” que funda la distancia, en la aceptación de la incertidumbre de los límites como destino, o bien, empeñarse en esa pretensión, por siempre fallida, de suturar definitivamente la herida y dibujar un rostro para el abismo, para la monstruosa y radical alteridad del temible Gorgo.