

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOLÓGICAS
SEMINARIO DE HERMENÉUTICA

COORDINADORA
Shekoufeh Mohammadi Shirmahaleh

PERSONAL ACADÉMICO ADSCRITO
AL SEMINARIO DE HERMENÉUTICA

Mauricio Beuchot
Tatiana Bubnova
Raúl Buendía Chavarría
Manuel Lavaniegos
Ricardo Martínez Lacy
Consuelo Méndez Tamargo
Shekoufeh Mohammadi Shirmahaleh
Rafael Mondragón
Juan Nadal Palazón
Silvana Rabinovich
Alberto Vital
Verónica Volkow

Las imágenes que ilustran las secciones de este número corresponden a *The Red Book* de C. G. Jung. Agradecemos la generosidad de la Foundation of the Works of C.G. Jung y a la señora Annkathrin Wollert, de la Paul & Peter Fritz AG, Literary Agency, que nos otorgaron el permiso para su publicación:

Dossier Presentación *The Incantation*. January 1917. Illumination page 54
Dossier Artículos *The Opening of the Egg*. February 1917. Illumination page 64
Dossier Documentos *Mandala 105*. 1919. Illumination page 105
Diversa Artículos *The Shadow of God*. Undated. Illumination page 115
Diversa Documentos *The Tree of Life*. November 1922. Illumination page 135
Reseña *Window Opening onto Eternity*. January 1927. Illumination page 159

© 2009 Foundation of the Works of C.G. Jung, Zürich. First published by W. W. Norton Co.

Las imágenes que ilustran el *Dossier* pertenecen a la © Eranos Foundation, de Ascona, Suiza. Agradecemos a su secretario científico, Riccardo Bernardini, las gestiones para su reproducción.

Imagen de la portada
Portland. Consuelo Méndez Tamargo. Imagen digital, 2020

DIRECCIÓN LEGAL: Seminario de Hermenéutica, Instituto de Investigaciones Filológicas,
Circuito Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria, Coyoacán, C. P. 04510, Ciudad de México

CORREO ELECTRÓNICO: interpretatio@unam.mx

VERSIÓN ELECTRÓNICA: <https://revistas-filologicas.unam.mx/interpretatio>

DOI del número: doi.org/10.19130/iifl.irh.2025.1/



Este trabajo está amparado por
una licencia Creative Commons
Atribución-No Comercial, 4.0

 INTERPRETATIO
Revista de Hermenéutica

Publicación semestral
Seminario de Hermenéutica
Instituto de Investigaciones Filológicas

Volumen 10 | Número 1
marzo 2025-agosto 2025



UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTÓNOMA DE MÉXICO

Interpretatio Revista de Hermenéutica
vol. 10, núm. 1 (marzo 2025-agosto 2025)
Publicación semestral del Seminario de Hermenéutica
Certificado de Reserva de Derechos al Uso Exclusivo del Título: 04-2017-010211044700-203

DIRECTORA: Silvana Rabinovich

CONSEJO EDITORIAL

Sixto Castro
Universidad de Valladolid, España

Patrick Charaudeau
Universidad de París XIII, Francia

Jesús Conill
Universidad de Valencia, España

Jordi Cortadella Morral
Universidad Autónoma de Barcelona, España

Rafael Cúnsolo
Universidad del Norte/Santo Tomás de Aquino, Argentina

Touraj Daryaee
Universidad de California, Estados Unidos de América

Maurizio Ferraris
Universidad de Turín, Italia

Carlos Emilio Gende
Universidad del Comahue, Neuquén, Argentina

Jean Grondin
Universidad de Montreal, Canadá

Margarita Mateo Palmer
Universidad de las Artes, Cuba

Rubén Ortiz
Instituto Nacional de Bellas Artes, México

Andrés Ortiz-Osés
Universidad de Deusto, España

Jorge Armando Reyes Escobar
Universidad Nacional Autónoma de México, México

Stefano Santasilia
Universidad Autónoma de San Luis Potosí, México

Blanca Solares
Universidad Nacional Autónoma de México, México

Ambrosio Velasco
Universidad Nacional Autónoma de México, México

DIRECTOR FUNDADOR: Mauricio Beuchot

EDITORA: Consuelo Méndez Tamargo

SECRETARIO DE REDACCIÓN: Raúl Buendía Chavarría

CUIDADO EDITORIAL DEL VOLUMEN: Maribel Madero Kondrat

DISEÑO DE INTERIORES Y MAQUETACIÓN: Guadalupe Martínez Gil

LOGOTIPO: Elsa R. Brondo e Itzel Nájera L. | DISEÑO DE LA PORTADA: Elsa R. Brondo

Interpretatio Revista de Hermenéutica, vol. 10, núm. 1 (marzo 2025-agosto 2025) es una publicación semestral editada por la Universidad Nacional Autónoma de México, avenida Universidad 3000, Ciudad Universitaria, alcaldía Coyoacán, C. P. 04510, Ciudad de México, en el Seminario de Hermenéutica del Instituto de Investigaciones Filológicas, Circuito Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria, alcaldía Coyoacán, C. P. 04510, Ciudad de México, teléfono 55 56 22 72 50, ext. 49182, URL: <<https://revistas-filologicas.unam.mx/interpretatio>>. Correo electrónico: interpretatio@unam.mx. Editora responsable: Consuelo Méndez Tamargo. Certificado de Reserva de Derechos al Uso Exclusivo del Título: 04-2017-010211044700-203. Certificado de Licitud de Título y Contenido: 17190. ISSN: 2683-1406. Impresa en los talleres de MM&R DIGITAL, S.A. DE C.V., ubicados en Alfonso Toro 1161-A, colonia Sector Popular, alcaldía de Iztapalapa, Ciudad de México, C. P. 09060, el 11 de abril de 2025, con un tiraje de 100 ejemplares; tipo de impresión: digital, en papel Cultural de 90 g para los interiores y papel Couché de 300 g para los forros. El contenido de los textos es responsabilidad de los autores y no refleja forzosamente el punto de vista de los dictaminadores o de los miembros del consejo editorial. Se autoriza la reproducción de la revista (no así de las imágenes) con la condición de citar la fuente exacta y de respetar los derechos de autor.

Distribuida por el Instituto de Investigaciones Filológicas, Circuito Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria, Zona Cultural, alcaldía Coyoacán, C. P. 04510, Ciudad de México.

D. R. © 2025, UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOLÓGICAS, Circuito Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria, C. P. 04510, Ciudad de México. www.iifilologicas.unam.mx / Teléfonos: 55 5622 7347, 55 5622 7349

ISSN: 2683-1406

Impreso y hecho en México

Índice

Dossier: Eranos: Imaginación simbólica y hermenéutica **Eranos: Symbolic Imagination and Hermeneutics**

Presentación del *dossier* | Dossier Presentation
BLANCA SOLARES 11

Dossier Artículos | Articles

BLANCA SOLARES

Eranos (1933-1988). Una historia cultural alternativa | Eranos (1933-1988).
An Alternative Cultural History 17

Dossier Documentos | Documents

ANDRÉS ORTIZ-OSÉS

Hermes, patrón de Eranos | Hermes, Patron of Eranos 39

ERICH NEUMANN

“Introducción” a *Historia originaria de la consciencia* | “Introduction” to
Origins and History of Consciousness
Presentación y traducción de Jesús M. Garate 45

MICHEL CAZENAVE y PIERRE SOLIÉ

“El camino de la diosa y el lugar de ninguna parte”, prefacio de Michel Cazenave; “Sofía”, conclusión de Pierre Solié “The Path of the Goddess and the Nowhere Place”, Preface by Michel Cazenave; “Sofia”, Conclusion by Pierre Solié, en <i>Psychanalyse et imaginal</i> , de Pierre Solié Traducción de E. Galán	59
--	----

Dossier Entrevista | Interview

BLANCA SOLARES

Sobre las ediciones de Eranos en español. Charla de Blanca Solares con Esteban Mate, Luis Garagalza y Manuel Lavaniegos About the Eranos Editions in Spanish. Talk by Blanca Solares with Esteban Mate, Luis Garagalza and Manuel Lavaniegos	77
--	----

Dossier Imágenes | Pictures

Paul Speck, <i>Genio Loci. Ignoto</i> . Foto: Tim Gidal	86
Casa Eranos, 1948. Foto: Margarethe Fellerer	87
Olga Fröbe-Kapteyn (1881-1962). Foto: Margarethe Fellerer	88
Andrés. Foto: Ignacio Pérez.....	89
Olga Fröbe-Kapteyn, “The Light of the Soul” (La luz del alma) de la serie <i>Meditation Plates (Cuadros para meditar)</i> c. 1926-1934	90
Erich Neumann, C. G. Jung y Mircea Eliade. Foto: Margarethe Fellerer	91
Barnet Newman, <i>Obelisco roto</i> . Capilla Rothko, Houston, Texas	92

Diversa Artículos | Articles

JOSÉ PABLO CORREA ROSELL

Recordar lo eterno: una propuesta interpretativa de la anámnesis platónica Reminiscing the Eternal: An Interpretative Proposal of Platonic Anamnesis	95
--	----

NELSON RAMIRO REINOSO FONSECA Y ROMÁN ALEJANDRO CHÁVEZ BÁEZ

El sentido de la simbología religiosa en <i>La Edad del Espíritu</i> , de Eugenio Triás: ¿hacia un hermetismo-gnóstico o una hermenéutica remitifi-	
---	--

<p>cadora en clave liminal? The Meaning of Religious Symbolism in <i>La Edad del Espíritu</i>, by Eugenio Trías: Towards a Gnostic-Hermeticism or a Liminal Remixing Hermeneutics?</p>	121
<p>TANIA ACOSTA AYALA</p>	
<p>Sobre Ortega y Gasset y el psicoanálisis como una ciencia problemática About Ortega y Gasset and Psychoanalysis as a Problematic Science</p>	139
<p>SHEKOUFEH MOHAMMADI SHIRMAHALEH</p>	
<p>Gayomard y Gāv en la tradición zoroastriana y el <i>Shahnamé</i> de Ferdousí. Una lectura descolonial Gayomard and Gāv in the Zoroastrian Tradition and in Ferdowsi's <i>Shahnameh</i>. A Decolonial Reading</p>	155
<p>GRACIELA SOLÓRZANO CASTILLO</p>	
<p>Interpretación del sujeto metafórico: fiesta, juego y símbolo en Lezama Lima Interpretation of the Metaphorical Subject: Festival, Game, and Symbol in Lezama Lima</p>	171
<p>LAURA CRISTINA PRIETO</p>	
<p>Navegantes del sentido: Edith Stein y Andrés Ortiz-Osés en el tiempo de la Inteligencia Artificial Navigators of Meaning: Edith Stein and Andrés Ortiz-Osés in the Time of Artificial Intelligence</p>	191
<p style="text-align: right;">Diversa Notas Notes</p>	
<p>JOEL HERNÁNDEZ OTAÑEZ</p>	
<p>Acercamiento al fenómeno de lo poético desde la hermenéutica analógica Approach to the Poetic Phenomenon from Analogic Hermeneutics</p>	215
<p style="text-align: right;">Diversa Documentos Documents</p>	
<p>EUGÈNE DELACROIX</p>	
<p>El rompecabezas de un <i>Diccionario de las Bellas Artes</i>. Parte 1 The Puzzle of a <i>Dictionary of Fine Arts</i>. Part 1</p>	
<p>Presentación, traducción y notas de Verónica Volkow.....</p>	227

LUIS ARMENTA MALPICA

Dánivir Kent Gutiérrez. *Fuego en la pupila. Un acercamiento a El libro de las semejanzas de Edmond Jabès* 249

Normas editoriales de *Interpretatio* 253

***Interpretatio* Editorial Guidelines** 261

 *Dossier:*

Eranos: Imaginación simbólica
y hermenéutica



Presentación del *dossier*: Eranos: Imaginación simbólica y hermenéutica

Dedicamos el presente *dossier* al Círculo de Eranos (*Eranoskreis*), una milagrosa constelación de autores que se reunieron en una “comida en común”, en su “época de oro” o “clásica” (de 1933 a 1988), y cuyas memorables intervenciones se fueron publicando en sus famosos Anuarios (*Eranos Jahrbücher*). Partimos de su carácter alternativo, plural, multidisciplinario, abierto, así como de la potencia altamente heurística de su propuesta. Y ello no únicamente porque en la actualidad aún continúan vivas sus reuniones y publicaciones por renovados protagonistas, sino también por la relevancia no menor que sigue teniendo su impacto diseminado en el plano internacional; incluso cuando este fértil cauce o vertiente teórica avance “filtrando” su irradiación de manera paulatina —clandestinamente, como decía Gilbert Durand de las “recurrencias herméticas” a lo largo de la historia de la civilización occidental—, por entre los resquicios de la hegemonía todavía prevaleciente del prometeísmo positivista y racionalista instrumental, tecnocientíficamente readaptado a las nuevas modalidades neototalitarias de la tardomodernidad o del “extremo contemporáneo” en que vivimos.

En lo que respecta a la específica difusión y comprensión del legado del Círculo de Eranos en el ámbito hispanoamericano hay que destacar, como lo hace el reconocido filósofo catalán Eugenio Trías, que debemos a la ingente labor del pensador vasco/aragonés Andrés Ortiz-Osés (1943-2021), recién desaparecido, el papel fundamental de fungir como eje irradiante y profundo intérprete de las obras de los autores más representativos del *Eranoskreis*. Sin duda corresponde a Ortiz-Osés, al lado del antropólogo francés Gilbert Durand (1921-2012), ambos participantes en las últimas fases del periodo “clásico” de Eranos, el gran mérito de haber logrado exponer una visión sintética y metodológicamente coherente, en términos hermenéuticos, del transcurso fundamental recorrido por el trabajo conjunto del *Eranoskreis* durante 55 años: “el colectivo responsable de la renovación más radical, por no decir de una ‘auténtica revolución’ en el siglo xx, de los estudios sobre el símbolo, el mito y la religión”.¹

¹ Los trascendentales aportes para los estudiosos posteriores de las perspectivas abiertas por la hermenéutica simbólico/antropológica del Círculo de Eranos han podido fructificar debido a los centros y grupos de discípulos que ambos pensadores concitaron a su alrededor. Así como nos referimos a Ortiz-Osés en el ámbito hispanoparlante, en el caso de Durand, habría que referirse a Jean-Jacques Wunenburger y Philippe Walter, en

A partir de su reflexión sobre los 57 volúmenes publicados en su época clásica, Andrés Ortiz-Osés califica a Eranos como el “mayor almacén simbólico de la cultura”.² Ahora bien, por mucho tiempo, las teorías del lenguaje se han empeñado en reducir las formas simbólicas —con las que la cultura organiza el sentido de la existencia— a sistema de signos. Tanto el estructuralismo como la semiología, a pesar de sus diferencias, ven el lenguaje simbólico como signos que pueden ser descompuestos en unidades mínimas susceptibles de relacionarse entre sí y de ser objeto de análisis de un significado racional acotado. No obstante, como lo ha mostrado Walter Benjamin siguiendo a Goethe y a Baudelaire, y como lo demuestra el pensamiento de Eranos, los símbolos tienen un espacio propio, muy especialmente en lo relativo al significado axiológico de la realidad en su facticidad interhumana. El símbolo trasciende el ámbito de lo objetivo y vincula al hombre con lo sagrado. Sin embargo, es necesario insistir en que la modernidad ilustrada, en sus versiones tanto neoilustradas, positivistas, como posmodernas, no ha sido sensible a la verdad ontológica que encierra el ámbito de lo sagrado y el simbolismo como su forma específica de expresión. No es sino hasta nuestros días que, a la luz de la crisis ecológica planetaria, entre otros factores, y al progresivo desarrollo científico tecnológico que lleva implícitas las desigualdades, el dolor y la guerra en gran parte de la Tierra, que comienza a surgir un renovado interés y sensibilidad en la exploración del símbolo como “lenguaje de la naturaleza”, proverbialmente así entendido —en contraste con la modernidad— por las culturas premodernas o tradicionales que aún sobreviven.

El objetivo de este *dossier* es, pues, contribuir al estudio y difusión de uno de los principales esfuerzos hermenéuticos desplegados en la exploración del universo simbólico de las grandes tradiciones antiguas o religiosas, entendiendo por religión la religación con lo inefable, con lo que va más allá del control racional sistemático, con el sentido de la vida: el amor, la muerte, el arte, la sabiduría. Algunos de los grandes estudiosos que pertenecieron a este grupo son Carl Gustav Jung, Gershom Scholem, Mircea Eliade, Károly Kerényi, Henry Corbin, Pierre Hadot, Joseph John Campbell, todos ellos figuras conocidas, pero como también lo señala Eugenio Trías, la mayor parte de las veces de manera aislada e inconexa.

Francia, como continuadores y herederos de su pensamiento; puntualizando, de paso, que ambas personalidades han desarrollado sus propias y originales investigaciones en sus diversos campos de estudio: la filosofía de la imagen y el imaginario medieval.

² Andrés Ortiz-Osés, *Las estructuras simbólicas del mundo. Hermenéutica de Eranos* (Barcelona: Anthropos/Siglo XXI, 2011).

Entre 1933-1962 estos encuentros estuvieron animados por Jung. El propósito principal de los *Eranostagungen* era restaurar una visión del hombre y el mundo como unidad desde distintas tradiciones culturales, tanto orientales como occidentales, arcaicas como modernas, y desde los más variados ángulos de reflexión (historia, psicología, filosofía, antropología, teología, ciencias, humanidades y artes), más allá de las barreras disciplinarias y doctrinas ideológicas, incluida la escisión entre ciencia, mística y poesía. Cada uno de los invitados a Eranos se reunía con el propósito explícito de comprender e investigar las imágenes que a lo largo de la historia demostraban ser capaces de configurar la realidad para bien y para mal; tanto de vincular al hombre con lo invisible o lo divino, como de arrastrar inconscientemente movimientos colectivos enteros hacia la destrucción, la guerra, la discriminación y el totalitarismo. De ahí la necesidad de incursionar en las estructuras simbólicas del mundo, estructuras anímicas y portadoras de un sentido *implicante* o mediador. De ahí también, desde nuestra actual perspectiva, la importancia de una mirada retrospectiva a una de las aventuras más libres, fecundas y lúcidas en el estudio y pedagogía de la imagen, los símbolos y los mitos inscritos en el imaginario arquetipal de las culturas que subyace a la configuración de lo real.

El cuerpo de este *dossier* ha sido dividido en dos partes. La primera, *Eranos. Imaginación simbólica y hermenéutica*, se vertebra por la presentación y recepción de su influencia en el ámbito hispanoparlante desarrollada e impulsada por Andrés Ortiz-Osés y su continuación en España y México. Esta labor se ha visto igualmente acompañada del intenso trabajo de la Editorial Anthropos (Barcelona, España), responsable de la edición de una cuidadosa selección de las *Actas de Eranos* en español (tres volúmenes). El artículo sobre “Eranos, una historia cultural alternativa” intenta una breve síntesis del desarrollo del pensamiento simbólico del *Eranoskreis*, desde sus primeras reuniones hasta su culminación en el desarrollo de una hermenéutica de la cultura (1933-1988). Se compone también de una conversación con Esteban Mate, editor de Anthropos, y, en la sección Documentos, de un sucinto texto sobre Hermes de A. Ortiz-Osés y las traducciones de tres materiales de difícil acceso de connotados eranosianos que en su día la editorial tuvo la intención de publicar, pero que quedaron esperando tiempos mejores: la introducción de Erich Neumann a su libro *Ursprungsgeschichte des Bewusstseins* (Historia originaria de la consciencia), así como de la presentación (Michel Cazenave) y conclusión del libro de Pierre Solié, *Psychanalyse et imaginal* (Psicoanálisis e imaginal).

La segunda parte, que se publicará en el siguiente número de *Interpretatio*, podría titularse *Eranos, miradas de un legado en movimiento*. Estará integrado por las contribuciones de los actuales responsables de la Fundación, Fabio Merlini y Riccardo Bernardini. El primero relacionado con las tareas y desafíos actuales derivados del cuidado de este rico patrimonio simbólico y el segundo con una actualizada historiografía de los estudios sobre Eranos y su difusión hasta nuestros días. Incluiremos también las notables contribuciones de dos hermeneutas del símbolo, Luis Garagalza y Manuel Lavaniegos.

Blanca Solares
Editora del *dossier*

 *Dossier* Artículos | Articles



Eranos (1933-1988). Una historia cultural alternativa

Eranos (1933-1988). An Alternative Cultural History

Blanca Solares

Universidad Nacional Autónoma de México
Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias

bsolares@unam.mx

ORCID: 0009-0003-0591-8056

Resumen: Las presentes líneas intentan una breve síntesis del desarrollo histórico e intelectual del *Eranoskreis*, desde su “prehistoria” hasta su culminación en una *hermenéutica simbólica de la cultura* (1933-1988). La primera parte refiere una visita a la Casa Eranos, en 2017. Un segundo momento se centra en las contribuciones de Eranos al estudio del mito, el símbolo y la religión que llevaron al desarrollo de un nuevo espíritu antropológico afín al giro lingüístico y la hermenéutica filosófica de Gadamer. Una reflexión final destaca a Eranos como “pensamiento de la mediación” (Oriente - Occidente), en nombre de un “ecumenismo simbólico”. Al final se incluye una nota bibliográfica sobre el *Círculo de Eranos* en español y vertientes afines a la hermenéutica simbólica en México.

Palabras clave: historia de Eranos, ciencia y mística, religión y filosofía, hermenéutica del símbolo.

Abstract: The present lines attempt a brief synthesis of the development of the *Eranoskreis*, from its “prehistory” until its culmination in a *symbolic hermeneutics of culture* (1933-1988). The first part refers to a visit to Casa Eranos, in 2017. A second moment focuses on Eranos’s contributions to the study of myth, symbol, and religion that will lead to the development of a new anthropological spirit, akin to the linguistic twist, and philosophical hermeneutics of Gadamer. A final reflection highlights the school of Eranos as the “thought of mediation” (East and West), of the revision of our dogmatic literalism in the name of a “symbolic ecumenism”. A final reflection highlights Eranos as a “thought of mediation” (East - West), in the name of a “symbolic ecumenism.” At the end, a bibliographical note is included on the *Eranos Circle* in Spanish and related trends in symbolic hermeneutics in Mexico.



Keywords: history of Eranos, science and mysticism, religion and philosophy, hermeneutics of the symbol.

Recibido: 3 de junio de 2024

Aceptado: 30 de agosto de 2024

A las víctimas de la guerra en Gaza, tanto palestinos como judíos. A todos los que luchan y se movilizan para hacerse oír y decir:

¡No a la guerra!

Sobre la rivera del llamado Lago Mayor, entre Brissago y Azcona, en Suiza, cerca de la frontera con Italia, se ubica una propiedad privada en la que la señora Olga Fröbe-Kapteyn (1881-1962) mandó construir una casa que bautizó con el nombre de “Eranos”. Desde los años treinta, la Casa Eranos albergó a pensadores procedentes de todas las latitudes y, a lo largo del siglo, se convirtió en lugar de encuentro, debates y reflexión sobre temas de gran repercusión para el conjunto de los estudios culturales. Los Encuentros Eranos o *Eranos Tagungen* nombran ese lugar lacustre y su sala de reunión para un centenar de personas, animado por las exposiciones de notables investigadores: orientalistas, teólogos, gnósticos y científicos de todas las disciplinas. *Eranos*: festín culinario o comida festiva. El “platillo fuerte” era la especialidad que personalmente preparaba cada invitado.

El lugar ejerce una seducción excepcional para cualquier visitante. Las aguas del Lago Mayor están contenidas entre los Alpes nevados que se divisan a lo lejos, mientras que, desde otro extremo, se puede disfrutar de un clima tropical con palmeras que nos resguardan bajo su sombra.

Libros, flores, muebles, telas y texturas naturales, todo de un gusto sencillo y exquisito, convirtieron la Casa Eranos en un verdadero lugar de acogida para los invitados que se alojaban ahí cada verano alrededor de una semana, al margen de asociaciones ideológicas, partidos o filiaciones institucionales; convocados solo por “el genio del lugar”. Lo más importante en los encuentros de Eranos, como dice Henry Corbin, era el respeto a la individualidad de cada participante, el cultivo de su *sí-mismo*; el tiempo interno de cada uno para compartir, reflexionar y digerir los temas de los que ahí se hablaba.

En agosto del 2017 tuvimos la fortuna de ser recibidos, para la celebración de su Conferencia Anual, por Fabio Merlini, director de la Fundación Eranos

desde 2010, y Riccardo Bernardini, su secretario científico. Uno filósofo y el otro psicólogo. Ambos unidos en el esfuerzo de mantener vivo el espíritu de Eranos en colaboración con el histórico Hotel Monte Verità y el Instituto Jung de Suiza.¹

Fue Fabio Merlini quien nos invitó a recorrer solos la propiedad, con calma y en silencio. Sembrada de cedros y jardines secretos comunicados por veredas estrechas y misteriosas, era inevitable no evocar la presencia de los que nos precedieron ahí y que caminaron también por los mismos senderos de esa especie de paraíso fuera del tiempo. Al pasear por sus veredas, aún puede uno impregnarse de la atmósfera natural en medio de la cual se desarrollaron los *Eranos Tagungen*, hace ya 90 años.

Las discusiones más importantes tenían lugar en la comida, alrededor de la llamada ‘mesa redonda’ a la que inmediatamente asociamos con el mítico rey Arturo y los caballeros sentados a su alrededor, todos con la misma jerarquía. Olga Fröbe veía la mesa redonda —‘con todas sus numinosas cualidades’— como una especie de mandala; como el símbolo más elocuente del *sí-mismo*. La materia o cuerpo *par excellence* de la mesa, dice, eran los conferencistas de Eranos. En un inicio, recuerda, cuando Jung y otros invitados eran acomodados en el Hotel Monte Verità, no tenía ningún rol especial. Solo, después de la segunda Guerra Mundial, la gran mesa verde terminó por atraer con su magia a los conferencistas alrededor de una especie de círculo creativo. Algo especial había en torno a esa mesa, dice Olga Fröbe, recordando una ocasión en la que, al llegar solo a la casa, Jung, señalando la mesa, le dijo: “Este es el Eranos real”.²

En el sendero principal, donde se bifurca el camino que lleva bien a la sala de conferencias o bien al comedor y su mesa redonda, descubrimos una discreta escultura de piedra dedicada al numen ctónico o genio ignoto del lugar, que a lo largo de tantos años logró atraer a tan diversos asistentes. El espíritu de Eranos

¹ El tema de la conferencia en esa ocasión fue *¿Hacia dónde va el mundo? Un futuro incierto entre el saber tradicional y el conocimiento científico*. Una de las ponencias más interesantes fue la de Stephen Aizestat, *Realidades mixtas, el destino del sueño en el futuro del cyber-mundo*. Las preguntas planteadas eran: ¿está siendo reemplazado el espacio-sueño “autónomo” por el algoritmo? ¿Cuál es el lugar de la imaginación y del sueño en la modernidad? ¿Mejora la tecnología nuestro mundo o es una amenaza para la especie humana? ¿Cuáles son los límites de la inteligencia artificial?

² Cit. tomada de Thomas Hans Hakl, *Eranos. An Alternative Intellectual History of the Twentieth Century*. trad. Christopher McIntosh (London: Equinox, 2013), 189.

También Michel Cazaneuve se refiere a la “mesa redonda” de Eranos como un “círculo mágico”, en el que aun cuando en un momento el invitado no se encontrara presente entre los asistentes, siempre estaba ahí.

no debería pues ser entendido de manera abstracta. En 1949, Carl G. Jung y el teólogo y fenomenólogo danés de las religiones G. van der Leew llegaron a estar de acuerdo en que detrás del “fenómeno Eranos” debía haber un “espíritu” desconocido o especie de *genius loci* (genio ignoto) personificación del arquetipo que animaba los encuentros.

El escultor y ceramista Paul Speck esculpió una estela con la inscripción *Genio loci ignoto*: “Al genio desconocido del lugar” que, de alguna manera, nos recuerda al obelisco roto (*Broken Obelisk*) hecho por Barnett Newman, ubicado en la fuente de la entrada de la Capilla Rothko, en Houston, Texas, con sus dos pirámides invertidas unidas por el vértice. Si observamos de cerca la pieza de Speck, descubrimos en su centro un par de triángulos. Uno arriba y otro abajo, ambos como en un intento de aproximarse sin que sus puntas lleguen a tocarse. Si pensamos que los triángulos pueden continuarse en la misma dirección llegarán a converger y finalmente a sobreponerse en un triángulo sobre otro, hasta formar una estrella de seis puntos, que más allá de su significado bíblico (“estrella de David”) expresa, simbólicamente, la conjunción de energías del Cielo y la Tierra. Al parecer, consciente o inconscientemente, el escultor hizo la parte superior, es decir, el triángulo celeste, más grande que el de abajo. De manera que la fuerza del cielo parece aún más poderosa.

Hacia una hermenéutica del símbolo y de la cultura

Como dice la estudiosa del medievo, filóloga y editora, Victoria Cirlot, nadie que quiera hoy acercarse al estudio del símbolo y los mitos puede prescindir de los trabajos del Círculo de Eranos. Sus *Jahrbucher*, el conjunto de sus 57 anuarios (editados entre 1933-1988), constituyen lo que Andrés Ortiz-Osés denomina ‘el mayor arsenal simbólico’ de nuestros tiempos.

Este interés por el símbolo desde un inicio estuvo vinculado con la comprensión de lo sagrado en el sentido en que lo define Rudolph Otto: una experiencia *numinosa*, racional e irracional a la vez, vinculada con la idea de dios; con la vivencia ambigua de lo que atrae y fascina en la misma medida en que se rechaza y repele. El símbolo rebasa, pues, la razón, es decir, no se explica en términos de lógica formal ni del tercero excluido. Por el contrario, involucra lo irracional, los afectos, el temor y las fantasías de los hombres muchas veces de alto riesgo.

Los trabajos de Eranos desde un principio se desarrollaron en vínculo con las investigaciones de Jung, interlocutor asiduo e invitado permanente de las reu-

niones. Es difícil precisar hasta qué grado los trabajos reunidos en los anuarios llevan la huella de su pensamiento y viceversa, hasta qué punto las conversaciones y lecturas de los invitados modificaron o afinaron el pensamiento y la obra de Jung. Lo cierto es que su presencia, su escucha, la atención que en cada ocasión dio a cada uno de los ponentes sin lugar a dudas tuvo un papel decisivo en la historia de Eranos. Al mismo tiempo, en mi opinión, la importancia de la psicología de Jung en Eranos se debe al gran interés que para el conjunto de los conferencistas tenían sus investigaciones sobre los contenidos arquetípicos del inconsciente y su influencia en las acciones conscientes de los individuos. Acciones fuera de toda lógica y no siempre comprensibles, aberrantes e incluso demoniacas. Este entrelazamiento entre cuerpo y psique, razón e inconsciente, *mythos* y *logos*, constituye el punto de interés central que subyace en el conjunto de los trabajos de Eranos sobre la historia de las religiones, el arte y la antropología cultural en general.

En *El malestar en la cultura* (1930), Sigmund Freud ya había abordado el problema de la cultura como represión y sus consecuencias para el individuo y para la sociedad (resentimiento, odio, violencia y malestar irracionales). La falta de compensación y de reconocimiento social del individuo de parte de su cultura (tanto individual como socialmente) terminaba por conformar (en el alma o psique) las bases de la violencia traducida luego en discriminación, guerra, fascismo y exterminio. *Dialéctica del iluminismo* (1944), de Theodor W. Adorno y Max Horkheimer, por su parte, por otra vía, igualmente demostraba cómo la asunción unilateral de la razón —sin tomar en cuenta al inconsciente (el alma y sus posibles patologías)— terminaba por convertir a la razón en irracionalismo: “el mito deviene iluminismo y el iluminismo en un nuevo tipo de mitología”.

Estos trabajos eran ya una llamada de atención a la filosofía en el sentido de que trabajar la consciencia al margen del inconsciente era caer en la ingenuidad de aceptar la razón como algo “inmanente” al individuo, al margen de su relación con lo irracional y el inconsciente. En ese mismo sentido pueden entenderse las palabras de Jung, al señalar que: “El alma es mucho más complicada y más impenetrable que el cuerpo. ¡En el desequilibrio psíquico del hombre está el peligro!”³

Los encuentros de Eranos dieron inicio en 1933, el mismo año en que Alemania se hundía en el nazismo (30 de enero de 1933). Toda Europa se vio afectada

³ Carl Jung, *Recuerdos, sueños, pensamientos* (Barcelona: Seix Barral, 1989), 143.

por un movimiento colectivo que arrastraba a los individuos hacia totalitarismos de diversos signos como por inercia.

Olga Fröbe, en 1939, decía que Eranos vio el día “en un tiempo de desastre”, en el periodo de entreguerras, de extremas tensiones emocionales que no dejaban de afectar a cualquiera. De una u otra manera, todos los conferencistas estaban atravesados por una preocupación central: cómo orientarse y entender el sentido de la vida en medio de la guerra, la represión y la desorientación masiva.

Es notable y desde nuestra perspectiva un gran acierto que, en medio de este desconcierto, Olga Fröbe haya persistido en la tarea de organizar las reuniones de Eranos. El propósito principal de esas reuniones era articular una respuesta que diera cuenta de la desorientación y falta de sentido por la que atravesaba la civilización europea.⁴

Desde distintas tradiciones culturales de Oriente y Occidente y desde los más variados ángulos de reflexión (la historia, la antropología, la psicología, la filosofía, la teología), Jung y cada uno de los invitados a Eranos, no sin riesgos podemos decir, decidieron asumir en conjunto el auténtico reto de comprender y estudiar las actitudes y las imágenes (de la psique o inconsciente colectivo) que a lo largo de la historia demostraban ser capaces de arrastrar movimientos colectivos enteros hacia la destrucción y el totalitarismo, o bien hacia la solidaridad y la resistencia.

Monte Verità y la historia oculta de Eranos, preludio esotérico

Como punto de partida, puede decirse que el rasgo teórico fundamental que caracterizó los encuentros de Eranos fue el estudio de las diversas expresiones religiosas, en general de poca atención en el ámbito del pensamiento científico-positivo imperante en la academia desde el siglo XVII. Sin embargo, ya los primeros años del siglo XX en Europa fueron expresión de un malestar cultural generalizado que venía desatándose desde el Romanticismo y que llevaba implícita la crítica al mero desarrollo científico-técnico e industrial de la sociedad. Es notable el surgimiento de una amplia gama de tendencias místico-religiosas que cuestionaban radicalmente la racionalidad occidental. Entre ellos, uno de los más llamativos ejemplos de esos movimientos de “reforma de la vida” fue el

⁴ Véase Henry Corbin, *Acerca de Jung. El buddhismo y la sophia* (Madrid: Siruela, 2015), 157.

que se suscitó en Monte Verità, situado en una colina con el mismo nombre, a escasos metros de la futura Casa Eranos.

Entre 1905 y 1911, el psicoanalista, anarquista y revolucionario Otto Gross (1877-1920) había planeado crear en Monte Verità el prototipo utópico de una sociedad matriarcal.⁵ Desde 1900, Monte Verità se convirtió en campo de experimentación de vegetarianos, curanderos, anarquistas, teósofos y otros tantos buscadores de la verdad. Poetas y artistas de todo tipo visitaban el lugar que terminó por convertirse en una especie de “santuario de alternativas”.⁶

La señora Olga Fröbe —interesada por la teosofía, la religión y el arte—, casada con un músico (flautista) y director de orquesta que pronto murió en un accidente de avión, quedó viuda. A través de sus periódicas visitas al sanatorio Monte Verità para tomar terapias naturistas, entró en contacto con el intenso ambiente contracultural del lugar y las vertientes místicas de la época: el esoterismo, la teosofía, la meditación y, en general, con diversas tendencias contestatarias de la racionalidad y del productivismo imperante que encontraron un asiento geográfico ideal en la zona. Enamorada de la belleza del lugar, en 1920 se instaló en la todavía actual Casa Gabriella. Fue allí donde durante un largo periodo de solitaria disciplina y concentración, que duró siete años, se familiarizó con las filosofías orientales, la teosofía y la meditación.

En ese periodo, Olga Fröbe-Kapteyn conoció a Ludwig Derleth (1870-1948), poeta y místico;⁷ al filósofo y escritor Martin Buber (1878-1965), que llegó a impartir una conferencia en Monte Verità; al sinólogo Richard Wilhelm (1873-1930), traductor del *I Ching*, el conocido antiguo texto oracular chino, publicado en alemán en 1923; y a la figura central de lo que sería Eranos, al psicólogo suizo Carl Gustav Jung.

Antes de dar inicio al proyecto Eranos en 1933, Olga Fröbe-Kapteyn hizo un primer intento de experiencia congregacional de huella esotérica. A fines de la década de 1920, mientras visitaba a su hermano que vivía en Long Island,

⁵ Con seguridad bajo la influencia de la lectura de Johann Jakob Bachofen (1815-1887): “El matriarcado: una investigación sobre la ginococracia en el mundo antiguo según su naturaleza religiosa y jurídica”, en Andrés Ortiz-Osés, ed. *Mitología arcaica y derecho materno* (Barcelona: Anthropos, 1988).

⁶ Véase Kaj Noschis, *Monte Verità, Ascona et le génie du lieu* (Lausana: Presses polytechniques et universitaires romandes, 2011).

⁷ Cercano al Munich Kosmiker (“Círculo cósmico de Munich”), dirigido por Alfred Schuler (1865-1923), que buscaba la salvación del hundimiento de la civilización contemporánea causado por la racionalización y desmistificación del cristianismo a través del despertar de una “religiosidad de estilo pagano”.

Estados Unidos, conoció las obras de la teósofa Alice Ann Bailey (1880-1949) y su Escuela Arcana, que surgió de una división de la Sociedad Teosófica fundada por Madame Blavatsky (1831-1891). Durante su estancia en los Estados Unidos, Olga Fröbe-Kapteyn propuso a Alice Bailey formar, en Ascona, un “centro espiritual no confesional abierto a todos los estudiosos del esoterismo de cualquier origen geográfico y fe religiosa”. Este “Centro Internacional de Investigación Espiritual” duró tres años, de 1930 a 1932, un periodo al que los estudiosos de Eranos suelen referirse como la *sombra* (Schatten) de Eranos, sus *raíces* (Wurzeln) o bien, como Jung solía llamarlo, su *espíritu oscuro* (dunkler Geist).

Al final, Alice Bayley se separó de Olga argumentando que la veía “demasiado intelectual y académica” en comparación con sus intereses, más de servicio activo. De esta manera, el proyecto Eranos estuvo listo para dar inicio.

La edad de oro

El nombre de *Eranos*, como lo afirmó Olga Fröbe, le fue sugerido por Rudolph Otto, el autor de *Lo Santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Para Fröbe, el encuentro con Otto (Heidelberg, en 1932) fue una experiencia decisiva. Otto acogió su idea y le dio una caja llena de tarjetas con los nombres y direcciones de los más destacados estudiosos de la religión que a él mismo le hubiera gustado invitar a su propia Religioser Menschenheitbund (asociación para el estudio del humanismo religioso), a la que estaban vinculados personajes como Max Weber y Hugo von Hoffmannsthal.⁸ Ya con esta llave maestra, Olga abrió su convocatoria.

Siguiendo de cerca las brillantes y agudas investigaciones realizadas sobre Eranos por el maestro Andrés Ortiz-Osés,⁹ particularmente destacadas por el profesor Luis Garagalza, según mi punto de vista, podemos decir que su historia

⁸ *Eranos* era también el nombre de la *Festschrift* o volumen en honor de Hugo von Hofmannsthal (1874-1929), poeta, dramaturgo, narrador y ensayista austriaco), en su cincuenta aniversario (1924). También es posible que el nombre de Eranos, que R. Otto sugirió a Olga Fröbe, haya sido tomado del llamado *Círculo de Eranos de Heidelberg*, fundado en 1904 y del que fueron miembros destacados Max Weber y el historiador Ernst Troeltsch. Véase Blanca Solares, “Rudolf Otto: la experiencia religiosa de lo sagrado”, en *Homo religiosus*, edit. Blanca Solares (Ciudad de México: Instituto de Investigaciones Antropológicas-FCPyS, UNAM, 2018), 67-84.

⁹ Andrés Ortiz-Osés. *Hermenéutica de Eranos. Las estructuras simbólicas del mundo* (Barcelona: Anthropos-Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa, 2012).

fundacional (1933-1988) puede dividirse al menos en cuatro etapas de desarrollo teórico: 1933-1939, 1940-1945, 1947-1971, 1972-1986.

Primera fase, 1933-1939. Tomando como punto de referencia los *Jahrbucher* editados entre 1933-1939, observamos un acentuado tratamiento de las religiones de Oriente, la India y China. Integran estos volúmenes trabajos como los del indólogo alemán Heinrich Zimmer, sobre el Tao a cargo de E. Rouselle, y de Jung sobre el alma o núcleo del proceso de individuación (*Self, Selbst, Atman, Ipse, Autós, Soi-même* o *sí-mismo*). Entre los temas tratados se pueden mencionar el yoga, la meditación, la idea de liberación y el simbolismo del renacimiento.

Segunda fase, 1940-1945. Después de que el régimen nazi tomó el poder en Alemania, como mencionamos, Eranos fue un faro de encuentro para numerosos migrantes europeos perseguidos obligados a abandonar sus hogares. En 1940, ya estallada la guerra, Olga Fröbe —con el consejo de Jung— se negó a interrumpir la continuidad de los encuentros. En el prólogo al anuario de 1940/1941 escribe:

En la Europa actual en la que casi todo el trabajo creativo ha sido acallado, el *Zeitgeist* encuentra en Eranos un medio de expresión en el camino de la misma resistencia. El estudio de las religiones y de los arquetipos atemporales significan la salvación en el tiempo de hoy; porque son portadores de sentido, y porque hay en ellos un poder regenerador que fluye hacia nosotros cuando nos dirigimos a ellos.¹⁰

Tras un periodo de siete años dedicados a la religiosidad de la India, Eranos se propone como tema central el estudio del simbolismo cristiano. Un cambio de rumbo, en parte relacionado con las visitas a Roma de Károly Kerényi, erudito húngaro, filólogo y estudioso de la mitología griega, de hecho “becario” de Eranos, que puso en contacto a Olga Fröbe con diversos intelectuales vinculados con el Vaticano al tiempo que interesados en asistir a las conferencias de Azcona. Jung tiene entonces la ocasión de replantear la cuestión de la divinidad cristiana como Trinidad —Padre, Hijo y Espíritu Santo— y de orientar la interpretación del cristianismo desde una perspectiva simbólica y espiritual. Destaca, asimismo, la profundización en el estudio de la noción de “arquetipo”, problema especialmente tratado en un volumen de los anuarios dedicado a Jung en su 70 aniversario (1945). Entre los temas investigados en estos años destacan el herme-

¹⁰ Erik Hornung, “Das Abenteuer Eranos” (2015), Eranos Ascona, consultado en abril 30, 2024, <https://www.ERANOS-ASCONA.CH/ABENTEUER_ERANOS.HTML>.

tismo, el cristianismo temprano, la gnosis, el simbolismo solar y de la luz, la alquimia, el alma (como punto de confluencia Naturaleza/Espíritu o Dios-Natura de Goethe), la naturaleza y los misterios.

Tercera fase, 1947-1971. En este importante lapso, las reuniones de Eranos se centran en la elaboración de los conceptos básicos de una *antropología* cultural alrededor de la noción de hombre. Entre otros temas, esta fase se articula en torno a cuestiones ontológicas clave: la cuestión del tiempo, el rito, el mito y el sentido de la existencia.

La visión mítico-simbólica inicial de Eranos sobre el hombre desgarrado entre pares de opuestos (afín a las estructuras simbólicas de la antropología de Claude Lévi-Strauss) se proyecta ahora de manera más elaborada hacia una visión de la cultura como ámbito de “mediación racional de lo irracional”. A partir del enfoque mítico-simbólico que se ha venido desarrollando, el hombre comparece como “mediador de los contrarios” a la vez que mediado por ellos, implicador e implicado entre destrucción y piedad, lo humano y lo divino, lo inmanente y lo trascendente, vida y espíritu, naturaleza y cultura.¹¹

Cuarta fase, 1972-1986. Este último periodo fundacional se concentra, según nos lo hace notar Andrés Ortiz-Osés, en la elaboración de lo que propiamente podemos llamar una *hermenéutica simbólica* como perspectiva teórica de análisis del conjunto de los fenómenos culturales (las religiones, las filosofías, las ciencias, las artes). Eranos explicita lo simbólico como ámbito de mediación, es decir, de conexión entre mito y logos, inmanente y trascendente, vida y muerte. Para Jung, Dios se define como una contradicción. Pierre Hadot presenta a Sócrates como una figura inquietante, mezcla de fealdad y sabiduría, mediador entre el ágora pública y la voz interior, soldado y filósofo. Para Erich Neumann, la asunción del basamento matriarcal-femenino de la existencia es una cuestión clave para la maduración del hombre; la comprensión del significado de la estancia del hombre en el útero es indispensable para una crítica a la normalización patriarcal presente ya en la oficialidad de la Atenas clásica.

La clave de la existencia no es, pues, la perfección sino la complejidad, la asunción de la imperfección como parte constitutiva de nuestro mundo imprevisible y contingente¹² que dará lugar a la teorización de las estructuras antropo-

¹¹ Véanse los temas tratados en el conjunto de los volúmenes de Eranos de esos años. Destacan la libertad y la creatividad, la simpatía, la renovación del hombre, la utopía, tradición y modernidad, la polaridad de la vida. Se continúa insistiendo en el estudio de la noción de arquetipo en el volumen dedicado a Jung ahora en su 75 aniversario (1950).

¹² Ortiz-Osés, *Hermenéutica de Eranos*, 107.

lógicas del imaginario de Gilbert Durand (dos regímenes: diurno y nocturno y tres estructuras simbólicas: esquizomorfa, mística y diseminatoria). “Orden y caos conforman un universo que se sitúa simbólicamente entre lo divino y lo demoníaco”.¹³

Entre los temas tratados sobresalen: el sentido de la imperfección, el tiempo y sus fronteras, ascenso y descenso, el mundo de las correspondencias, los reinos del color, cuerpos materiales e imaginales, la belleza del mundo, el curso oculto de los acontecimientos; concordancia y coincidencia, resonancia o simultaneidad.¹⁴

Giro lingüístico y símbolo

De esta manera, podemos advertir que, tras largos años de colaboración interdisciplinaria, inicialmente guiados por un método histórico y fenomenológico de las experiencias vividas de *lo sagrado* en las culturas antiguas, los mitos y las imágenes radicales cargadas de sentido (o arquetipos), los esfuerzos de Eranos desembocan en el ejercicio de una *hermenéutica simbólica* de la cultura (interpretación-comprensión) de enorme calado para dar luz a la crisis espiritual y social no solo de Occidente sino del mundo globalizado actual. Sin duda, Andrés Ortiz-Osés es quien con mayor empeño trata de hacernos notar la convergencia de la hermenéutica simbólica de Eranos con el llamado “giro lingüístico” en el campo de la filosofía de los años setenta, fundamentalmente, teorizado por Hans Georg Gadamer en su libro *Verdad y Método* (1960), traducido al español hasta 1977.

Como ha insistido Luis Garagalza, si bien la filosofía del lenguaje tiene una larga tradición que se remonta en sus fuentes a Vico, Rousseau, Wilhelm von Humboldt, Nietzsche y Heidegger, es Ernst Cassirer quien pone de relieve al lenguaje como “forma simbólica” y Hans-Georg Gadamer como lenguaje configurador tanto del mundo externo como del que trata de comprenderlo.¹⁵

A lo largo de los setenta y ochenta, las humanidades reconocieron la importancia del lenguaje como agente estructurante de la realidad y, para lo que aquí

¹³ *Ibíd.*, 185.

¹⁴ Los aportes de Durand son centrales en estos años en la medida en que amplía los temas tratados enfatizando su carácter simbólico-mediador. Véase: *ibíd.*, 106.

¹⁵ Véase Garagalza “El descubrimiento del lenguaje en la filosofía moderna”, en Luis Garagalza, *El sentido de la hermenéutica. La articulación simbólica del mundo* (Barcelona: Anthropos-UAM, 2014), 125-140.

nos atañe, que toda investigación (histórica, sociocultural o política) debe interesarse, necesariamente, por el lenguaje, que más allá de su reducción a mera función instrumental comunicativa, es expresión del sentir más profundo del hombre. Las palabras configuran la realidad, no solo la reflejan o reproducen. El lenguaje es la expresión tanto de la consciencia como del inconsciente y denota la concepción del mundo de quien lo expresa. Siguiendo a Gadamer, los significados se nutren y se desprenden de los hablantes, de su contexto y de sus circunstancias, pero también de sus motivos más profundos o anímicos; revelan lo que el filósofo denomina el “fundamento metafórico del lenguaje”. Nuestro filósofo considera al lenguaje como una realidad ontológica: *el ser acontece en el lenguaje*. De manera que es a partir del lenguaje que es posible la interpretación-comprensión del mundo: *el ser que puede ser comprendido es lenguaje*.

La hermenéutica contemporánea es una “actividad teórica que se pregunta por las condiciones de posibilidad de comprensión de uno mismo, de los otros y de nuestro lugar en la historia y en el mundo”.¹⁶ La comprensión no es un mero modo de conocimiento, un procedimiento epistémico, sino el *modo de ser del existente*. Comprender comporta siempre interpretar y/o valorar. En otras palabras, es constitutivo de la existencia y de la praxis del ser humano, de la búsqueda de la verdad y el develamiento del *sentido* en un contexto dialógico. “Todo entender es interpretar, y toda interpretación se desarrolla en medio de un lenguaje que pretende dejar hablar al objeto y que es al mismo tiempo el lenguaje propio de su intérprete”.¹⁷

En este contexto, la contribución más significativa del Círculo de Eranos a la hermenéutica filosófica, a los estudios culturales en general y a los estudios de la religión en particular, fue el descubrimiento del *lenguaje simbólico* como expresión de la dimensión estructural constitutiva del *anthropos* como *homo symbolicus* o *religiosus*; del lenguaje simbólico como mediación medular entre psique y *physis*, razón e inconsciente. A partir de la antropología de Eranos podemos decir que el hombre se entiende ya no solo como *homo sapiens*, *homo faber*, *zoon politikon* y *homo parlante* sino al mismo tiempo y con el mismo estatuto, para decirlo con Ernst Cassirer, como *homo symbolicus*. O bien, según la antropología del filósofo catalán, Lluís Duch, como *capax symbolorum*, en otras palabras, urgido de la necesidad de traducir la búsqueda del sentido trascendente de su existencia (o de sus imágenes simbólicas de sentido: dios, hado, genio

¹⁶ Ídem.

¹⁷ Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método* (Salamanca: Sígueme, 1991), 467.

o demonio) a través de un medio que no se reduce a simple lenguaje hablado y consensual. Este medio es el *símbolo* o quizá mejor decir, los lenguajes del símbolo (el rito, el mito, las artes, la ciencia).

Entre los eranosianos, fue sobre todo Gilbert Durand (1921-2012), discípulo de Gaston Bachelard y Henry Corbin, el encargado de hacer explícitos los rasgos del *símbolo*, que fuera de Eranos fueron también ampliados por las investigaciones de Paul Ricoeur (1913-2005), Kurt Hubner (1921-2013) o los trabajos de Hans Blumenberg (1920-1996), entre otras figuras centrales de la filosofía del siglo xx, a los campos del psicoanálisis, la historiografía, la metáfora, la iconología y la narratología, entre otros.

La *hermenéutica simbólica* es, pues, más que un punto de partida, el resultado de largos años de trabajo y excepcional colaboración antidogmática de un conjunto interdisciplinario de filósofos, historiadores del arte y de la religión, teólogos y científicos, en diálogo sin duda con la psicología hermenéutica de Jung, como hemos dicho, interlocutor clave de las reuniones de Eranos.¹⁸ Su presencia activa y empática hizo posible que los asistentes —hinduistas, sinólogos, tibetanos, egiptólogos o especialistas en los Upanishad, el I Ching, el Corán, la Biblia o la Cábala, pero también científicos, musicólogos e historiadores del arte—, pudieran desenvolverse en un medio libre y erudito.

Los 57 volúmenes de los *Eranos Tagungen*, editados entre 1933 y 1988, constituyen en nuestros días, como hemos dicho, el arsenal más importante y, en muchos casos, aún sin explorar para el estudio del simbolismo. La *hermenéutica del símbolo*, dirección filosófica y antropológica que tomarían estos encuentros, fue un proceso lento y complejo al que sin embargo podemos acercarnos si atendemos, como hace el maestro Andrés Ortiz-Osés, a los contenidos de esas conferencias anuales.

En 1988, podríamos decir, cierra la “edad de oro” de Eranos. Un ciclo asociado con la desaparición de Jung, un año después de la señora Fröbe y finalmente también de Adolp Portmann (1897-1982), cercano colaborador en la organización de estos encuentros y en la edición de los *Jahrbucher*. Rudolph Ritsema, especialista en literatura y budismo tibetano (1918-2006), intentó entonces continuar su labor.

El estudio y la difusión de los trabajos de Eranos, en el ámbito hispanoparlante, ha sido labor del filósofo español Andrés Ortiz-Osés, recientemente fallecido,

¹⁸ A los campos del saber reunidos ahí, la historia de las religiones, psicología, antropología cultural, la literatura y las artes, se sumaron desde 1946, a través de la figura de Adolf Portmann (1897-1982), la biología, matemáticas y física.

y del equipo de trabajo del Círculo de Deusto (España) y Cuernavaca (México), bajo su aliento e inspiración.¹⁹

Hermenéutica simbólica y nuevo espíritu antropológico

La gran crisis espiritual y material de nuestro tiempo dirían los eranosianos es la falta de simbolización, la “desimbolización inhumana” a la que ha llevado la expansiva instrumentalización y desacralización de la naturaleza y que en nuestros días se realiza de manera sistemática a través del manejo de las emociones, la guerra y el dolor como espectáculo mediático, pero también a través de la devaluación del espacio y la sustitución del lugar y la distancia por la despiadada velocidad del tiempo. El desplazamiento de la realidad vívida por la hiperrealidad vídeo, el simulacro televisivo “en vivo” y la virtualidad digitalizada abolen el contacto, la empatía y las relaciones interpersonales.

La *hermenéutica simbólica* —en este contexto— habla de la consciencia que interpreta el ser de lo real como lenguaje y que, en esa medida, abre su comprensión a la *alteridad* siempre misteriosa del hombre, las cosas, el cosmos y el *sí-mismo*. La hermenéutica simbólica se refiere a la “hermenéutica del sentido existencial” más que del mero significado (inmediato) fabricado a través de estrategias de comunicación para mantener el control sobre imágenes que definen y organizan los acontecimientos como recurso de manipulación política y a favor de los intereses de valorización empresarial.

Es en esta medida que las nociones junguianas de “inconsciente colectivo” y “arquetipo” se deslizan de un planteamiento en un inicio psicológico, al de un amplio horizonte de alcance cultural antropológico (Osés). Mientras los junguianos como Erich Neumann nos alumbran el inconsciente colectivo y sus estructuras arquetípicas a través de la noción de *psicohistoria*, los posjunguianos, como Gilbert Durand, Osés —y nosotros mismos bajo su influencia—, consideramos al inconsciente colectivo, además, como los contenidos de nuestra *memoria*, *imaginación* o *imaginario*, que atiende tanto a lo que el ser humano piensa racionalmente a la luz del sol, como a lo que inconscientemente se le aparece

¹⁹ En Francia, la mayor repercusión del pensamiento de Eranos es notoria a través de Gilbert Durand, fundador del Centro de Estudios de lo Imaginario en la Universidad de Grenoble, y sus continuadores, Philippe Walter y el filósofo Jean-Jacques Wunenburger, presidente actual de la Red Internacional de Estudios del Imaginario (CRIzi).

en sueños durante la noche y en sus ensoñaciones deseantes.²⁰ Hablamos de los arquetipos como *imágenes* fundamentales de *sentido* (patrones y energías de la psique) que cobran cuerpo en la gramática de los mitos y que es necesario conocer y cultivar, precisamente en el agudo contexto desorientador de nuestros días. Los procesos que engendra el capitalismo global y el posmodernismo no son solamente económicos o culturales, sino electrónicos, geopolíticos, estratégicos y militares; la consigna del yo posthumano es ya de hecho una estrategia de choque. La guerra se ha convertido en una auténtica carrera tecnológica y la ciencia que el sistema privilegia en su servidora más fiel, inventora del arsenal nuclear capaz de destruir el planeta.²¹



Otra más de las enseñanzas de Eranos, por no decir fascinación que, en mi opinión, más allá de sus aportes teóricos, no dejan de ser un sugestivo horizonte para nuestro presente; Eranos es una encarnación —materia viva— de “una historia espiritual alternativa”, como anota el título original del libro de Hans Thomas Hakl.²² Porque un aspecto peculiar de las reuniones de Eranos no fue solo elaborar a lo largo de los años una *hermenéutica simbólica* general y neutra sino “apersonarla” a través de ellos mismos. Uno de los “misterios” de Eranos fue haber logrado reunir durante tantos años a tantas individualidades que, no obstante sus diferencias, y respetando cada orador el contraste de sus enfoques teóricos, conforman hoy el presente de Eranos. Sus logros, como observa Henry Corbin, no deberían apartarse del cultivo del propio proceso de individuación (*principium individuationis*) de cada uno de sus participantes: “Nuestra única preocupación —dice— ha sido la de ir hasta el fondo de nosotros mismos [...]”.²³

²⁰ Los instrumentos producidos por el hombre (el avión, el auto o la pantalla televisiva, por ejemplo) no solo son una prolongación de sus posibilidades corporales (Leroi-Gourhan), sino resultados o vehículos del inquietante imaginario que los moviliza y que para nada escapan de su mixtificación (el “vuelo mágico”, el “Gato con botas”, el “altar” del hogar).

²¹ Véase Richard Harvey Brown, “Del teatro de la guerra como teatro: algunos aspectos posmodernos de la guerra”, *Revista de Estudios Sociales*, 12 (junio de 2002), 29-40.

²² Originalmente publicado en alemán en 2001: *Der verborgene Geist von Eranos. Unbekannte Begegnungen von Wissenschaft und Esoterik. Eine alternative Geistesgeschichte des 20. Jahrhunderts* [El espíritu oculto de Eranos. Encuentros desconocidos de ciencia y esoterismo. Una historia espiritual alternativa del siglo xx].

²³ Corbin, *Acerca de Jung. El buddhismo y la sophia*, 158.

En esta tarea, es notable que la praxis de esta hermenéutica simbólica se sienta presidida por la figura mítica de Hermes, el precursor de Mercurio, conductor de las almas, dios de los intercambios y de la relación entre todo lo manifestado. Hermes: el dios de la mediación y de la comunicación, también especie de *trickster* (embustero, vándalo, embaucador) burlesco y desestabilizador en contraste con la perfecta belleza de Apolo, la desmesura de Dioniso o la melodía de Orfeo. Hermes, figura ambivalente cuyo caduceo, con las dos serpientes enlazadas representa también la doble corriente de evolución e involución del universo.

Bibliografía

- BACHOFEN, Johann Jakob. “El matriarcado: una investigación sobre la ginococracia en el mundo antiguo según su naturaleza religiosa y jurídica”, 52-115, en Andrés Ortiz-Osés, ed. *Mitología arcaica y derecho materno*. Barcelona: Anthropos, 1988.
- CORBIN, Henry. *Acerca de Jung. El buddhismo y la sophia*. Madrid: Siruela, 2015.
- GADAMER, Hans-George. *Verdad y método*. Salamanca: Sígueme, 1991.
- GARAGALZA, Luis. *El sentido de la hermenéutica. La articulación simbólica del mundo*. Barcelona: Anthropos-Universidad Autónoma Metropolitana, 2014.
- HANS, Thomas. *Eranos. An Alternative Intellectual History of the Twentieth Century*. Trad. Christopher McIntosh. London: EQUINOX, 2013.
- HARVEY BROWN, Richard. “Del teatro de la guerra como teatro: algunos aspectos posmodernos de la guerra”, *Revista de Estudios Sociales*, 12 (junio de 2002): 29-40.
- HORNUNG, Erik. “Das Abenteuer Eranos” (2015), Eranos Ascona, consultado en abril 30, 2024, <https://www.eranos-ascona.ch/abenteuer_eranos.html>.
- JUNG, Carl Gustav. *Recuerdos, sueños, pensamientos*. Barcelona: Seix Barral, 1989.
- NOSCHIS, Kaj. *Monte Verità, Ascona et le génie du lieu*. Lausana: Presses polytechniques et universitaires romandes, 2011.
- ORTIZ-OSÉS, Andrés. *Hermenéutica de Eranos. Las estructuras simbólicas del mundo*. Barcelona: Anthropos-Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa, 2012.
- SOLARES, Blanca. “Rudolf Otto: la experiencia religiosa de lo sagrado”, en *Homo religiosus*. Ed. Blanca Solares, 67-84. Ciudad de México: Instituto de Investigaciones Antropológicas-Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM, 2018.

Nota bibliográfica sobre el *Círculo de Eranos* en español y vertientes afines a la hermenéutica simbólica en México

Círculo de Eranos I: Arquetipos y símbolos colectivos.

Presentación de Andrés Ortiz-Osés. Epíodos de A. Ortiz-Osés, F. K. Mayr y R. Pannikar.

Barcelona: Anthropos, 1994.

Kerényi, Karl. “Hombre primitivo y misterio”

Neumann, Erich. “La consciencia matricial y la luna”

Scholem, Gershom. “El bien y el mal en la Cábala”

Hillman, James. “El sueño y el inframundo”

Círculo de Eranos II: Los dioses ocultos.

Proemio de Carl G. Jung. Presentación de Andrés Ortiz-Osés.

Barcelona: Anthropos, 1997.

Neumann, Erich. “El hombre creador y la transformación”

Eliade, Mircea. “El creador y su sombra”

Durand, Gilbert. “La noción de límite en la morfología religiosa”

Kawai, Hayao. “Los dioses ocultos en la mitología japonesa”

Zuckermandl, Victor. “Cantar y hablar”

Círculo de Eranos III: Hombre y sentido.

Presentación de Andrés Ortiz-Osés. Epílogo de Blanca Solares.

Barcelona: Anthropos-UNAM, 2010.

Jung, Carl G. “Sobre los arquetipos del inconsciente colectivo”

Otto, Walter F. “El sentido de los misterios eleusinos”

Zimmer, Heinrich R. “La madre india del mundo”

Hadot, Pierre. “La figura de Sócrates”

Layard, John. “La construcción del hombre en Malekula”

Sobre Eranos:

Ortiz-Osés, Andrés. *Hermenéutica de Eranos. Las estructuras simbólicas del mundo.* Proemio de Eugenio Trías. Apéndice de Gilbert Durand. Barcelona: Anthropos-Universidad Autónoma Metropolitana, 2012.

Revista Anthropos, núm. 57 (1986). Andrés Ortiz-Osés. Número monográfico dedicado al autor y sus vínculos con Eranos.

Revista Anthropos, núm. 153 (1994). El Círculo de Eranos. Una hermenéutica simbólica del sentido. Número que incluye temas y autores de Eranos (1933-1988).

Suplementos Anthropos, núm. 42 (1994). Análisis y lectura del almacén simbólico de Eranos. Número monográfico de los *Anuarios* de Eranos (1933-1988).
Verjat, Alain, et. al. *El retorno de Hermes*. Barcelona: Anthropos, 1989.
Ortiz-Osés, Andrés, y Patxi Lanceros (dirs.). *Diccionario de la Existencia*. Barcelona: Anthropos-UNAM, 2006.
Ortiz-Osés, Andrés, Blanca Solares y Luis Garagalza. *Claves de la existencia. El sentido plural de la vida humana*. Barcelona: Anthropos- UNAM, 2013.

Trabajos afines a la hermenéutica simbólica en México:

En México, la falta de cátedras de mitología ha impedido en buena medida una hermenéutica simbólica. Sin embargo, entre algunas de las más destacadas aplicaciones de esta vertiente al análisis de la cosmovisión precolombina se pueden citar: Laurette Séjourné, *Pensamiento y religión en el México antiguo*; Miguel León Portilla, *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*; Mercedes de la Garza, *El universo sagrado de la serpiente entre los mayas*; Yólotl González Torres, *El culto a los astros entre los mexicas. Diccionario de mitología y religión de Mesoamérica*; Patrik Johansen, *Festejos, ritos propiciatorios y rituales precolombinos*; Alfredo López Austin, *Tamoanchan y Tlalocan. El conejo en la cara de la luna, Los mitos del tlacuache*; Guilhem Olivier, *Tezcatlipoca. Burlas y metamorfosis de un dios azteca*; María del Carmen Valverde, *Balam. El jaguar a través de los tiempos y los espacios del mundo maya*; Julio Amador, *Símbolos de la lluvia y la abundancia en el arte rupestre del desierto de Sonora*; Martha Ilia Nájera, *Los Cantares de Dzitbalché en la tradición religiosa mesoamericana*; Blanca Solares, *Madre terrible. La diosa en el México antiguo*.

En el campo de las humanidades hay que citar los trabajos del filósofo Mauricio Beuchot, *Hermenéutica, analogía, símbolo, mito y filosofía* y *Las dos caras del símbolo: el ícono y el ídolo*; las incursiones en la mitología griega de David García Pérez, *Prometeo. El mito del héroe y del progreso. Estudio de literatura comparada*, y en la mitología persa el de Shekoufé Mohamadi, *Siyawash en el espejo del mito: raíces y resonancias*.

En el campo de la antropología simbólica: Manuel Lavaniegos, *Horizontes contemporáneos de la hermenéutica de la religión*.

Para las “Fuentes de producción y documentación sobre hermenéutica simbólica. En Europa, EUA y España, véase Luis Garagalza y Rui Ribero, “Hermenéutica simbólica: materiales y focos”, en *Anthropos*, núm. 57, 54-56.

Blanca Solares

Investigadora adscrita al Programa en Estudios de lo Imaginario (Imagen, Arte y Religión), CRIM-UNAM. Realizó estudios de doctorado en sociología y filosofía en México y Alemania. Profesora del Posgrado en Estética y Filosofía de la Religión. Miembro del Centre de Recherches Internationales sur l'Imaginaire (CRII) e integrante del Comité Ejecutivo de la International Association for the History of Religions (IHAR). Entre sus publicaciones: *Madre terrible. La diosa en la religión del México antiguo*; *Gibert Durand. Escritos musicales*; *Imaginario mayas en la música contemporánea*. *Revueles, Ginastera y Scelsi*. Su libro más reciente es *Imaginario órficos de la naturaleza* (2024).

 *Dossier* Documentos | Documents



Hermes, patrón de Eranos

Hermes, Patron of Eranos

Andrés Ortiz-Osés

Presentación

Blanca Solares

Universidad Nacional Autónoma de México
Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias
bsolares@unam.mx
ORCID: 0009-0003-0591-8056

Resumen: Se destaca aquí la importancia crucial de Hermes en nuestro imaginario simbólico, figura que une el carácter *ctónico* o draconiano (como demon-sierpe) con el carácter alado o aéreo (como águila), tal y como se narra en el archisímbolo de su caduceo. Guía universal, dios de la mediación y de la comunicación; dios relacional de los contrarios que, de manera inesperada, permite encontrar y descubrir caminos nunca antes vistos.

Palabras clave: Hermes, hermenéutica, apolíneo, dionisiaco, mediación simbólica.

Abstract: We emphasize here the crucial importance of Hermes in our symbolic imaginary, figure that unites the *ctonic* or draconian character (as demon-serpent) with the winged or aerial character (as eagle), as narrated in the archisymbol of its caduceus. Universal guide, god of mediation and communication; relational god of opposites that, unexpectedly, allows to find and discover paths not seen before.

Keywords: Hermes, hermeneutics, apollonian, dionysian, symbolic mediation.

Recibido: 3 de junio de 2024

Aceptado: 11 de octubre de 2024



Presentación

Para hablarnos del simbolismo de Hermes, hemos elegido un breve fragmento compartido por su autor en el proceso de elaboración de su libro *Hermenéutica de Eranos. Las estructuras simbólicas del mundo*, publicado en 2012.¹

La dialéctica clásica nos propone superar las contradicciones de la existencia de manera abstracta, en la síntesis de una supuesta y relativa razón verdad que, finalmente, no hace más que sobrevolar lo real.

La *dualéctica* de Ortiz-Osés busca, más bien, la disolución de los extremismos en un lenguaje dialógico y relacionista, como lo ilustra el caduceo de Hermes. Se trata, bajo la égida de Hermes, de aprender a coimplicar los contarios; manteniéndolos en su relacionalidad al mismo tiempo que en su ambivalencia mutua. No se trata de superar los opuestos sino de “supurarlos” en el sentido transversal de la mediación simbólica.

Andrés Ortiz-Osés, además de colaborador del Círculo de Eranos, es considerado fundador de la hermenéutica simbólica y una de las voces más personales de la filosofía contemporánea. Estudió Teología en Comillas y Filosofía en Roma e Innsbruck. La mayor parte de su vida se desempeñó como catedrático de filosofía de la Universidad de Deusto. Publicó más de 30 libros, entre los que destacan el *Diccionario de hermenéutica* (5ª. edición) y *El matriarcalismo vasco* (3ª. edición).

Hermes, patrón de Eranos

I

El patrón de Eranos es Hermes, probablemente el dios más interesante del Panteón griego. Considerado el heredero de Thot, el dios egipcio de la escritura, Hermes introduce en el Olimpo heleno el lenguaje de la mediación y la comunicación entre los diferentes y las diferencias a través de su figura ambivalente. Hijo de la ninfa Maya y de Zeus, esta divinidad ambigua procede del trasfondo cultural pregregio, de modo que representa bien la síntesis entre lo preheleno y lo heleno, lo telúrico y lo olímpico, lo agrícola y lo pastoril, el naturalismo y el culturalismo, lo extraño o mágico y lo doméstico o popular.

En la fina escultura de Praxíteles (siglo IV antes de Cristo), sita en el Museo de Olimpia, Hermes comparece en connivencia con el niño Dioniso, el dios menos

¹ Andrés Ortiz-Osés, “El dios Hermes, patrón de Eranos”, en *Las estructuras simbólicas del mundo. Hermenéutica de Eranos* (Barcelona: Anthropos/Siglo XXI, 2012), 35-39.

olímpico del Panteón griego, el Baco latino, con el que juega ofreciéndole un racimo de uvas en su mano derecha (mutilada). El clásico equilibrio de su cuerpo lozano se desequilibra levemente hacia la izquierda dionisiana, como para significar la asunción de la siniestra y lo siniestro, lo oscuro y lo bárbaro simbolizados por Dioniso. Por eso la belleza contenida de Hermes dista de la belleza esplendente del Apolo Citaredo esculpido por el propio Praxíteles, ya que la belleza hermesiana está como contaminada por cierto ensombrecimiento procedente del inframundo.

Hermes es el dios del lenguaje y la mediación, un dios alado y transitivo, mensajero de los dioses y mediador entre estos y los humanos. Se trata de Hermes transitivo, transeúnte y transicional, el cual se acabará reconvirtiendo entre los romanos en un dios transaccional bajo el nombre de Mercurio, el dios del comercio y el intercambio mercantil.

Mientras que Hermes es el dios del tiempo sucesivo dinámico, Mercurio es el dios del tiempo estratificado en el espacio estático de la transacción mercantil o intercambio en el mercado, lonja o comercio, por lo que es un experto en los trucos con los trueques (de donde su fama de prestidigitador, pillo o ladronzuelo). Hermes-Mercurio representan así las dos funciones del lenguaje en cuanto transicional y transaccional, diacrónico y sincrónico, dinámico o temporal y estático o espacial, tal y como se representa respectivamente por la función verbal y la función sustantivadora del lenguaje.

El Hermes que juega con Dioniso es el dios de la relación y la conjugación universal de lo diferencial. Por eso se sitúa simbólicamente entre el ser apolíneo y el devenir dionisiano, a modo de dios relacional de los contrarios. De aquí que sea considerado a la vez el patrono de la hermenéutica racional o luminosa, académica, y de la hermenéutica oscura u ocultista, no académica. Su archisímbolo es el Caduceo, que conjuga simultáneamente la serpiente telúrica con las alas ascensionales, el elemento terráceo con el elemento aéreo.

No extrañará que Hermes sea el numen de la apertura y de las puertas, en su doble función de mostrar y ocultar, abrir y cerrar, vivir y morir. Mas la importancia decisiva de Hermes radica en ser el significante del sentido de la existencia. Este sentido comparece precisamente como una mediación o implicación entre la vida, simbolizada por el *falo* hermesiano, y la muerte simbolizada por los *túmulos* como cúmulos de piedras erigidos en su honor. En efecto, este dios humanizado habla a través de piedras o mojones simbólicos, el principal de los cuales representa la vida y el amor procreador (el *falo*), mientras que su correspondiente representa la tumba y la muerte (el *hades* o inframundo). En donde la

vida es significada por una flecha transicional o temporal, cuyo término espacial es la muerte como intercambio con el otro mundo.

Como numen de la vida procreadora y de la muerte en el seno de la tierra, Hermes es el protector de nuestras almas, el “psicopompo” o ángel pagano que las conduce transversalmente por la vida y por la muerte hasta su destino final en la ultratumba (el inframundo).

II

En el pensamiento contemporáneo Hermes es el señor de la relación, cuyo ser no sustancial sino insustantivo o insustancial encarna arquetipalmente. La relación está considerada por la filosofía clásica de Aristóteles a Tomás de Aquino como el último accidente, pero se rige hoy en un predicamento crucial. Ha sido Jacques Derrida quien ha hecho de Hermes un dios antisustancial, patrón del mito diseminativo en oposición al dios Padre como patrón del mito identitario. En efecto, Hermes es el numen del paso o pasaje, de la transición y la transacción, del lenguaje de ida y vuelta. El *ser* heideggeriano obtendría algún aspecto hermesiano, ya que es un ser atravesado por la nada, especie de liminar mojón o límite sagrado/profano.

Ahora bien, mientras que en Heidegger se observa una concepción del ser/sentido lastrado por rastros cuasi sacros, Derrida y socios nihilistas pretenden borrar todo lastre ontoteológico secularizando la huella del ser/sentido en su pura inmanencia lingüística. Aquí el sentido es un espejo sin otro lado, columna transparente de cristal o mercurio (Hermes-Mercurio). El sentido como el número no quiere decir nada (trascendente): la otra imagen de un tal sentido-juego es la mujer con himen, la mujer clausurada y espectacular. Derrida parece estar fijado a la madre estéril, pues tratando de liberarse del sentido acaba librándose de él estructuralmente (abstractamente).

Frente a esa madre estéril del sentido, una hermenéutica eranosiana reivindica la imago de la Magna Mater mítica como albergadora de sentido y progeneradora de Hermes, situado simbólicamente entre el reino de las madres y el del padre. Derrida se ha liberado del sentido-sustancia para recaer en el sentido-estructura. Pero ha sido el antropólogo V. Turner el que ha criticado no solo el sentido-sustancial (tradicional), sino también el sentido-estructural (moderno), ya que la auténtica religación del sentido liga desligando y abriendo al otro lado del espejo, so pena de recaer en un espejismo/especular o especulativo (ficcionalismo).

La auténtica imago del sentido no es la mujer clausurada sino la mujer-puerta (que así la conciben chinos, hebreos y griegos según Van Gennepe). El problema es que dicha apertura matriarcal-femenina de carácter conceptivo está devaluada en nuestra mentalidad indoeuropea (patriarcal), la cual revalúa el cierre categorial y la definición o delimitación conceptual (patriarcal). Por eso en la lengua preindoeuropea vasca la apertura asociada a la mujer (*edegi*) resulta bella, frente al carácter cerrado (*itxi*) de lo masculino feo (*itxusi*).

No extraña en este contexto que G. Vattimo, a pesar de su historicismo, remita con Nietzsche al carácter matriarcal, cíclico y contralinear de la *música* como lugar o matriz de toda interpretación que asume las diferencias. Y es que el sentido acontece en el cruce hermesiano, o sea, en el símbolo como ámbito del sentido herido o diferido, crucificado o rajado, abierto, el sentido en cuanto relación o sutura de la escisión. Ya el gran J. J. Bachofen pudo simbolizar el sentido en el montón de piedras hermesiano a modo de complejión y encuentro en la encrucijada.

III

Hermes es un originario demonio de la fertilidad de la diosa madre cretense que asciende hasta el Olimpo, sin empero reprimir sus orígenes, antes bien asumiéndolos integradoramente. En su mito, el órgano masculino erecto que lo simboliza marca la compresencia de la diosa madre; por ello su falo simbólico se yergue sobre una columna cuadrada de carácter telúrico (matriarcal). Se trata de un dios masculino que ha integrado androgénicamente la sombra de lo femenino, denegada por el patriarcalismo olímpico. Titán y olímpico, bueno y malo, Hermes coimplica los opuestos de la existencia. Por ello precisamente muestra dos rostros o caras, la izquierda sinuosa o torcida y la derecha recta según derecho. Hermes es un dios mítico y místico, hermético y hermenéutico, dionisiano y apolíneo. Pero además Hermes conduce a los muertos al Hades, así como los devuelve a la vida (en ciertos contextos mitológicos).

Hermes es un dios hipersimbólico, el símbolo del símbolo, y, como ha dicho J. Prat hablando de E. Jones, los símbolos son los recursos que el hombre tiene para expresar lo inconsciente y reprimido de manera socialmente aceptable. Por eso el numen Hermes no es heroico o superador sino antiheroico o asuntivo, ya que en el contexto hermesiano el dragón no es como en la cultura oficial occidental el diablo disolutor, sino que es la mater-materia a articular y recrear simbólicamente. Que no en vano en Oriente el Dragón es un ser originario de carácter femenino y urdimbroso.

La importancia crucial de Hermes en nuestro imaginario simbólico está en que su figura coaliga tanto el carácter *ctónico* o draconiano (como demon-sierpe) y el carácter alado o aéreo (como águila), tal y como se narra en el archisímbolo de su caduceo. Por todo ello, Nietzsche proyectó en su Zarathustra rasgos de Hermes, a la vez regresivo y progresivo, retroprogresivo.

Andrés Ortiz-Osés (1943-2021)

Catedrático emérito de la Universidad de Deusto-Bilbao. Teólogo, filósofo y fundador de la hermenéutica simbólica; colaborador y editor responsable del Círculo de Eranos en español. Miembro de honor de la Sociedad Española de Psicología Analítica. Escribió más de 40 obras, entre las que destacan el *Diccionario de hermenéutica* y el *Diccionario de la existencia*. Interconectó la Escuela de Heidegger con la Escuela de Jung. Un homenaje internacional dedicado al estudio de su pensamiento original y creativo fue coordinado por Luis Garagalza: *Filosofía, hermenéutica y cultura. Ensayos en honor de Andrés Ortiz-Osés* (Bilbao: Universidad de Deusto, 2011).

Blanca Solares

Investigadora adscrita al Programa en Estudios de lo Imaginario (Imagen, Arte y Religión), CRIM-UNAM. Realizó estudios de doctorado en sociología y filosofía en México y Alemania. Profesora del Posgrado en Estética y Filosofía de la Religión. Miembro del Centre de Recherches Internationales sur l'Imaginaire (CRI2i) e integrante del Comité Ejecutivo de la International Association for the History of Religions (IHAR). Entre sus publicaciones: *Madre terrible. La diosa en la religión del México antiguo*; *Gibert Durand. Escritos musicales*; *Imaginario mayas en la música contemporánea. Revueltas, Ginastera y Scelsi*. Su libro más reciente es *Imaginario órfico de la naturaleza* (2024).

“Introducción” a *Historia originaria de la consciencia*

“Introduction” to *Origins and History of Consciousness*

Erich Neumann

Presentación y traducción

Jesús M. Garate¹

Resumen: Se presenta aquí la introducción a *Historia originaria de la consciencia* de Erich Neumann, obra hasta ahora inédita en español. Basándose en el desarrollo de la psicología de Carl G. Jung, nuestro autor nos habla de la manera en que el inconsciente se manifiesta a la consciencia a través de *imágenes primordiales* o colectivas de carácter mítico. Estas imágenes son las encargadas de activar la consciencia y su desarrollo. Al igual que los rasgos morfológicos del cuerpo, según nuestro psicólogo, los elementos estructurales de la psique son heredados y causa “infalible” de desórdenes psicóticos si son ignorados o maltratados.

Palabras clave: psicología profunda, historia de la consciencia, imagen, arquetipo, desórdenes psicóticos, fases mitológicas, evolución de la consciencia.

Abstract: We present here the introduction to Erich Neumann’s *The Origins of History of Consciousness*, a work hitherto unpublished in Spanish. Based on the development of Carl G. Jung’s Psychology, our author tells us about the way in which the unconscious manifests itself to consciousness through *primordial* or collective images of a mythical nature. These images are responsible for activating consciousness and its development. Like the morphological features of the body, according to our psychologist, the structural elements of the psyche are inherited and “infalible” cause psychotic disorders if they are ignored or mistreated.

Keywords: depth psychology, history of consciousness, image, archetype, psychotic disorders, mythological phases, evolution of consciousness.

¹ Presentamos aquí la traducción de la Introducción de Erich Neumann a su obra magna *Historia originaria de la consciencia (Ursprungsgeschichte des Bewusstseins)*, hasta ahora inédita en español. La traducción del original es de Jesús M. Garate. Revisión de Andrés Ortiz-Osés.

Presentación

La obra de Erich Neumann (Berlín, 1905-Tel-Aviv, 1960) gira en torno a dos temas fundamentales: la psicología profunda de lo femenino y el desarrollo de la consciencia matriarcal, por un lado; y, por otro, el hombre creativo y sus relaciones con el inconsciente. Ambos temas están estrechamente entrelazados, encontrando su punto de apoyo y última referencia en los conceptos del “inconsciente colectivo” y los “arquetipos”.

Son numerosos los trabajos de Neumann que se ocupan de la consciencia matriarcal *La Gran Madre; Amor y Psique: el desarrollo psíquico de lo femenino; Sobre la Luna y la consciencia matriarcal; Los estadios psicológicos del desarrollo de lo femenino*, entre otros. La “consciencia matriarcal” es el estado originario de la posterior evolución de la consciencia patriarcal: esta última se caracteriza por el desarrollo y consiguiente autonomía del yo consciente, forzando en ocasiones la ruptura de los dos sistemas psíquicos: inconsciente y consciencia. Tal *ruptura* sería la causa de la neurosis y desorientación del hombre moderno, que se encuentra desligado del “fondo materno”. Por el contrario, la consciencia matriarcal nos remite a un estado psicosocial en el cual se da una ligazón entre el yo y el inconsciente. Aquí la psique forma un todo unitario y global: es la situación psíquica del hombre en sus momentos *creativos* (hay una sintonía o concordancia entre ambas estructuras). En la consciencia matriarcal se da la participación mítica, la unión de la consciencia y de lo transpersonal o colectivo. El yo propio de esta consciencia matriarcal es un yo receptivo, busca la sintonía con el inconsciente, y se deja llevar por él, dando forma y figura a lo misterioso, numinoso, a lo sin forma.

Lo *femenino* (entendemos lo “femenino” y lo “masculino” simbólicamente, tanto la mujer como el hombre individuales participan de ambas categorías) queda definido por dos caracteres fundamentales, los cuales se corresponden con diferentes fases de desarrollo. En primera instancia, lo femenino se distingue por su carácter *elemental*, conservador, que lo lleva a hacerse con todo lo que surge de él. La psique en su estado original es dominada por el inconsciente (madre), que lo abarca y contiene todo; el ego (niño) que comienza a desarrollarse no consigue desligarse, y continuamente acaba sumiéndose en la inconsciencia. Pero este carácter eminentemente maternal se torna en una fase posterior de desarrollo en el carácter *transformador*, propio también de lo femenino. Es el aspecto dinámico, que lleva al movimiento, al cambio, a la transformación. Es la madre que en estado de embarazo no solo siente la transformación obvia del hijo, sino la suya propia. El ego, que ha abandonado el estado original de con-

tención placentera, se posiciona frente al inconsciente, dándose una situación de tensión o peligro, pudiendo acabar en la ruptura definitiva o en la vuelta y retorno a la madre. Solo manteniendo una *armonía tensa* permanente es posible escapar a la esclerosis, logrando la *transformación*, la *creatividad*. En esta fase, el ego ya formado puede resistir la fuerza de atracción del inconsciente, y además, como consecuencia de esta relación tensional, el ego resulta enriquecido. Es el fenómeno de la *creatividad*, proceso creativo que solo es posible si el sujeto no queda recluso en su individualidad racional. La creatividad o transformación exige la participación de toda la psique, pues solo mediante el concurso conjunto del yo consciente y del inconsciente (colectivo) se puede alcanzar la producción creativa. El papel del artista es conectar con el mundo de los *arquetipos*, y extraer nuevos valores que añadir al canon cultural vigente, si bien es posible y frecuente que dichos nuevos valores no sean aceptados por el grupo. El artista viene a renovar el canon cultural dominante, siendo tal tarea contestada por la consciencia colectiva. No es de extrañar que hoy en día, cuando los antiguos dominios de lo colectivo, tales como la religión, los mitos, festivales, ritos, etc., han perdido su influencia, sea el *arte* el ámbito por excelencia donde es posible para el ego individual fundirse con el fondo transpersonal de los arquetipos y recuperar la experiencia de una relación global, total, con la realidad circundante y con el "tú". Al desarrollar la consciencia nos hemos alejado de la experiencia del mundo; en el proceso creativo nos es dado recuperar dicha experiencia sobre la que se ha erigido nuestra razón.

En su obra fundamental, *Historia originaria de la conciencia*, cuya introducción traducimos a continuación, hace Neumann un recorrido evolutivo de la consciencia del hombre moderno desde sus orígenes pasando por las diferentes fases de desarrollo. No es un estudio propiamente histórico sino evolutivo, pues no es posible establecer una correlación exacta entre las épocas históricas y las etapas del desarrollo. Se trata, más bien, de ver las diferentes fases o estadios por los que pasa la consciencia, fases que podemos observar tanto en el desarrollo individual de la persona, como en el del grupo o especie. En un principio es el *inconsciente* el que domina el conjunto de la psique formando una totalidad unitaria. Es el estado caracterizado por la figura del *Uroboros* (la serpiente que, formando un círculo, se muerde la cola), símbolo de la perfección originaria, de la unión indistinta de los contrarios. A partir de aquí, la consciencia se irá desarrollando y adquiriendo progresivamente más independencia hasta conformarse como una estructura autónoma. Llegados a este punto existe el riesgo de que se produzca un *cisma*, y de que el yo consciente se desligue por completo del tras-

fondo inconsciente, o, lo que es lo mismo, la cultura de la naturaleza, la razón de la vida. Esta es la causa última de la *neurosis* propia del hombre moderno: su aislamiento, su reclusión en un *yo* individual y racional.

El desarrollo de la consciencia, aparte de otros factores, está determinado por los *arquetipos*, imágenes primordiales que pueblan el *inconsciente colectivo*, y en los cuales está contenida la memoria de la experiencia inconsciente, que el hombre en su infancia, individual y colectiva, ha tenido de la realidad. En palabras de Jung, podemos pensar en los arquetipos como “configuraciones de la pulsión”; son el correlato psíquico, imaginario, de los instintos. En los arquetipos están recogidas, en forma de imágenes, las vivencias fundamentales del hombre.

El arquetipo en-sí permanece siempre oculto, y solo es a través de sus manifestaciones simbólicas como la consciencia llega a tener acceso a él. Es en el arte, la religión, la mitología y folclore donde los arquetipos se plasman en formas plásticas. En la investigación de Neumann los arquetipos tienen una doble significación: en primer lugar, los arquetipos nos indican en qué estado de desarrollo se encuentra la consciencia y cuál es la relación de fuerzas entre las diferentes estructuras de la psique. Por tomar un ejemplo, los arquetipos de la Gran Madre (dominio del inconsciente maternal sobre un ego embrionario) y del Héroe (autonomía del ego) hacen referencia a dos estructuras psicosociales de muy distinto signo. Asimismo, los arquetipos “inician el proceso de reacción consciente y asimilación”, es decir, los arquetipos interpelan a la consciencia, la fuerzan a entablar un diálogo con ellos, a concienciar el contenido de estos, contribuyendo de esta manera al desarrollo de la consciencia. Esta solo puede extender sus fronteras mediante la apropiación de los contenidos del inconsciente colectivo; el *yo* personal surge a partir de lo transpersonal, y si bien la propia psique tiende hacia la consolidación de la consciencia individual, es preciso evitar que esta corte todo lazo de unión con el inconsciente colectivo, el cual se mantiene ahí, amenazando con inundar la consciencia. Hay que evitar los dos extremos: la *neurosis* o *desligación*, y la *locura* o *inflación* del inconsciente colectivo.

“Introducción”

El intento de mostrar las *fases arquetípicas* del desarrollo de la consciencia está basado en la psicología profunda moderna. Es una aplicación de la psicología analítica de C. G. Jung, incluso cuando ampliamos esta psicología, e incluso cuando podamos traspasar especulativamente sus fronteras.

A diferencia de otros posibles y necesarios métodos de investigación que consideran el desarrollo de la consciencia en relación con los factores ambientales, humanos y naturales, externos, nuestra investigación se va a preocupar más de los factores internos, psíquicos y arquetípicos que determinan el curso de tal desarrollo.

Los elementos estructurales del inconsciente colectivo son denominados por Jung "arquetipos" o "imágenes primordiales". Son las formas configurativas de los instintos, pues el inconsciente se manifiesta a la mente consciente en *imágenes*, las cuales, al igual que en los sueños y fantasías, inician el proceso de reacción consciente y asimilación.

Estas imágenes fantásticas tienen sin lugar a dudas sus analogías más cercanas en los tipos mitológicos. Debemos asumir, por lo tanto, que corresponden a ciertos elementos colectivos (y no personales) estructurales de la psique humana en general, y, al igual que los elementos morfológicos del cuerpo humano, son heredados.²

Los elementos estructurales arquetípicos de la psique son *órganos psíquicos* de cuyo funcionamiento depende el bienestar del individuo, y cuya lesión tiene desastrosas consecuencias:

Son, asimismo, causa infalible de los desórdenes neuróticos e incluso psicóticos, comportándose exactamente igual que órganos físicos o sistemas funcionales orgánicos descuidados o maltratados.³

Es intención de nuestra obra mostrar cómo una serie de *arquetipos* son componente fundamental de la mitología, y que mantienen una relación orgánica los unos con los otros, y que su sucesión en estadios determina el crecimiento de la consciencia. En el curso de su desarrollo ontogenético, la consciencia del ego individual tiene que pasar por las mismas fases arquetípicas que determinaron la evolución de la consciencia en la historia de la humanidad. El individuo ha de seguir en su propia vida el mismo camino que la humanidad ha recorrido con anterioridad, habiendo dejado rastros de su viaje en la secuencia arquetípica de las *imágenes mitológicas* que examinamos. Normalmente las *fases arquetípicas* son vividas sin ningún tipo de trastorno, y el desarrollo de la consciencia conti-

² Jung-Kerényi, *Einführung in das Wesen der Mythologie*, 110. Hay traducción al español: *Introducción a la esencia de la mitología* (Madrid: Siruela, 2012).

³ *Ibíd.*, 112.

núa a través de ellas con la misma naturalidad que el desarrollo físico se sucede en las fases de maduración corporal. Como *órganos* de la estructura psíquica, los *arquetipos* se articulan los unos con los otros de forma autónoma, igual que *órganos* físicos, y determinan la maduración de la personalidad de manera análoga a los componentes hormonales biológicos de la constitución física.

Aparte de su significación “eterna”, tiene el arquetipo, de suyo propio, un aspecto histórico. El ego consciente evoluciona recorriendo una serie de “imágenes eternas” y ese yo, transformado en dicho recorrido, está constantemente experimentando una nueva relación con los arquetipos. Su relación con la eternidad de las imágenes arquetípicas es un proceso de sucesión en el tiempo, es decir, tiene lugar en etapas. La habilidad para percibir, entender, e interpretar estas imágenes cambia según va cambiando el ego consciente en el curso de la historia filogenética y ontogenética del hombre; consecuentemente la relatividad de las “imágenes eternas” y de su relación con el ego consciente en evolución, se hace más y más pronunciada.

Los arquetipos que determinan las fases del desarrollo de la consciencia forman solo un segmento de la realidad arquetípica en su conjunto. Pero al valernos de la visión evolutiva o sinóptica podemos trazar una especie de hilo conductor que recorra el simbolismo oculto del inconsciente colectivo, lo cual nos ayuda a orientarnos en la teoría y en la práctica de la psicología profunda.

Una investigación de las fases arquetípicas no solo supone una contribución al desarrollo de la personalidad humana, sino que también nos proporciona una mejor orientación psicológica en diversos campos próximos, como por ejemplo la historia de la religión, antropología, psicología de los pueblos y similares. Campos todos en los cuales un acercamiento psicoevolutivo nos permitiría un entendimiento más profundo.

De manera sorprendente, todas estas ciencias especializadas no han aceptado suficientemente la colaboración de la psicología profunda, y menos aún de la psicología junguiana. A pesar de ello, el punto de partida psicológico de todas estas disciplinas se nos presenta cada vez con mayor claridad, y empieza a hacerse evidente que la *psique* humana es la fuente de todos los fenómenos culturales y religiosos. De ahí que no podamos evitar por mucho tiempo tomar en consideración la psicología profunda.

Debemos recalcar que nuestra exposición del mito no está basada en ninguna de las disciplinas científicas, bien sea arqueología, religión comparada, o teología, sino simple y llanamente en el trabajo del psicoterapeuta, cuyo interés son los antecedentes psíquicos del hombre moderno. La conexión entre su psicología

y las capas más profundas de la humanidad aún vivas en él son el verdadero punto de partida y tema de trabajo. El método de exposición deductivo y sistemático que hemos adoptado puede que en un principio enturbie el significado actual y terapéutico de nuestros hallazgos, pero cualquiera que esté familiarizado con los fenómenos psíquicos reconocerá pronto la importancia de estas conexiones, cuya ilustración más detallada mediante material empírico actual dejamos para un examen posterior.

Como es bien sabido, el método "comparativo" de la psicología analítica coteja el material simbólico y colectivo encontrado en los individuos con los productos correspondientes de la historia de la religión, psicología primitiva, etc., y de esta manera llega a una interpretación estableciendo el "contexto". Este método es complementado por el enfoque evolutivo, el cual considera el material desde el punto de vista de la fase alcanzada por la consciencia en desarrollo, y por lo tanto de las relaciones del ego con el inconsciente. Por consiguiente, nuestra obra enlaza con esa temprana obra fundamental de Jung *Wandlungen und Symbole der Libido*, incluso cuando nos veamos obligados a hacerle ciertas correcciones. Mientras que en el psicoanálisis freudiano el enfoque evolutivo nos conducía a una teoría de la libido concretística y estrechamente personalista, la psicología analítica ha desistido de continuar en esta línea de investigación.

En efecto, el surgimiento del fondo humano colectivo como una realidad *transpersonal* nos ha obligado a reconocer la relatividad de nuestra propia posición. La multiplicidad de formas y fenómenos en que se expresa la diversidad infinita de la psique humana, la riqueza de culturas, valores, pautas de comportamiento, y cosmovisiones fruto de la vitalidad de la estructura psíquica del hombre, hace parecer, de antemano, cualquier intento de alcanzar una orientación general una aventura peligrosa y de signo incierto. Aun así, tal esfuerzo debe ser hecho, si bien teniendo en cuenta que nuestra orientación específicamente occidental es solo una entre otras muchas. El desarrollo de la consciencia como una forma de desarrollo creativo es una conquista particular del hombre occidental. El desarrollo creativo del ego consciente significa que, a través de un proceso continuo que se ha prolongado durante miles de años, el sistema consciente ha absorbido más y más contenidos inconscientes extendiendo progresivamente, sus fronteras. Aunque desde la antigüedad hasta los tiempos más recientes vemos cómo continuamente un nuevo y diferentemente configurado canon cultural reemplaza al anterior, es característico de Occidente el haber logrado un continuo cultural e histórico en el cual cada canon es paulatinamente integrado. La estructura de la consciencia moderna descansa en esta integración, y en cada periodo de su

desarrollo el ego debe absorber fragmentos fundamentales del pasado cultural que le son transmitidos por el canon de valores insertos en su propia cultura y sistema de educación.

El carácter creativo de la consciencia es una característica fundamental del canon cultural de Occidente. En la cultura occidental, y en cierta medida también en el lejano Oriente, podemos seguir el continuo, si bien a menudo tortuoso, desarrollo de la consciencia a lo largo de los últimos 10 000 años. Solamente aquí el canon del desarrollo en fases, encarnado colectivamente en las proyecciones mitológicas, ha llegado a convertirse en modelo para el desarrollo del ser humano individual; solamente aquí se han dado los comienzos creativos de la individualidad asumidos por el colectivo y presentados como el ideal de todo desarrollo individual. Siempre que este tipo de ego consciente creativo se haya desarrollado, o esté desarrollándose, las fases arquetípicas de la evolución de la consciencia están en vigor. En las culturas estacionarias, o en las sociedades primitivas en las que los rasgos originales de la cultura humana se mantienen vivos, las fases más tempranas de la psicología humana predominan de tal modo que los caracteres “individual” y “creativo” no son asimilados por el colectivo. Ciertamente, los individuos creativos y poseedores de una consciencia más fuerte son aquí clasificados por el colectivo como antisociales.⁴

La creatividad de la consciencia puede ser puesta en peligro por totalitarismos religiosos o políticos, pues cualquier fijación autoritaria del canon conduce a la esterilidad de la consciencia. Tales fijaciones, sin embargo, solo pueden ser provisionales. Por lo que se refiere al hombre occidental, la vitalidad del ego consciente y de su capacidad asimiladora está más o menos asegurada. El progreso de la ciencia y las cada vez más obvias amenazas por parte de las fuerzas inconscientes para con la humanidad obligan a la consciencia, desde dentro y desde fuera, a un continuo autoanálisis y expansión. El *individuo* es el portador de esta actividad creativa de la mente y, por lo tanto, permanece como el factor decisivo de todo desarrollo occidental futuro. Esto sigue siendo verdadero a pesar del hecho de que los individuos cooperen y se comprometan mutuamente con una democracia espiritual.

Cualquier intento por parte de la psicología analítica de perfilar las fases arquetípicas debe comenzar estableciendo claramente la diferencia fundamental entre los factores psíquicos personales y los transpersonales. Los factores *perso-*

⁴ Margaret Mead, *Sex and Temperament in The Primitive Societies* (New York, 1935), 228 ss.

nales son aquellos que pertenecen a una personalidad individual y que no son compartidos por ningún otro individuo, independientemente de si son conscientes o inconscientes. Los factores *transpersonales*, por el contrario, son colectivos, suprapersonales o extrapersonales, y han de ser considerados no como condicionamientos *externos* sino como elementos estructurales *internos*. Lo transpersonal representa un factor que es en gran medida independiente de lo personal, pues lo colectivo, en su correlato personal o individual, es un producto tardío de la evolución.

Toda indagación histórica —y toda consideración evolutiva es en este sentido histórica— debe comenzar por lo tanto con lo *transpersonal*. En la historia de la humanidad, así como en el desarrollo del individuo, hay una preponderancia inicial de los factores transpersonales, y solo en el curso del desarrollo toma presencia el ámbito de lo *personal* y adquiere independencia. El hombre consciente individualizado de nuestra época es un hombre tardío, cuya estructura está levantada sobre fases humanas previas preindividuales de las cuales solo poco a poco se ha ido desligando la consciencia individual.

La evolución de la consciencia en fases es tanto un fenómeno humano colectivo como un fenómeno particular del desarrollo del individuo. El desarrollo ontogenético o individual puede ser considerado por lo tanto como una nueva reformulación del desarrollo filogenético o colectivo.

Hay dos fenómenos psíquicos que son consecuencia de la interdependencia de lo colectivo y lo individual. Por un lado, la historia de los primeros pasos del colectivo está determinada por *imágenes primordiales* internas que aparecen exteriormente como factores poderosos —dioses, espíritus, demonios— que se convierten en objetos de culto. Por otro lado, el simbolismo colectivo del hombre también aparece en el individuo, y el desarrollo psíquico, con o sin contratiempos, de cada individuo está regido por las mismas *imágenes primordiales* que determinan la historia colectiva de la humanidad.

Debido a que nos hemos propuesto exponer el canon completo de las fases mitológicas, su secuencia, sus interconexiones y su simbolismo, no solo nos está permitido, sino que es una obligación, extraer el material relevante de diferentes esferas de la cultura y de diferentes mitologías, independientemente de si están presentes todas las fases en cualquiera de las culturas.⁵

⁵ Una investigación en profundidad de las fases arquetípicas en ciertas culturas y mitologías sería enormemente interesante, ya que la ausencia o sobreacentuación de determinadas fases nos permitiría extraer importantes conclusiones sobre las culturas en cuestión.

No sostenemos por lo tanto que todas las fases del desarrollo de la consciencia han de ser encontradas siempre, en todo lugar ni en todas las mitologías, de la misma manera que la teoría de la evolución tampoco sostiene que todas las fases de la evolución de cada especie animal han de darse en la evolución del hombre. Lo que sí afirmamos es que estas fases de desarrollo se conforman ellas mismas en una secuencia ordenada, determinando de esta manera todo desarrollo psíquico. Igualmente afirmamos que estas fases arquetípicas son *determinantes inconscientes* y que pueden ser encontradas en la *mitología*, y que solo contemplando la estratificación colectiva del desarrollo humano junto con la estratificación individual del desarrollo de la consciencia podemos llegar a una comprensión del desarrollo psíquico en general, y del desarrollo individual en particular.

De nuevo, la relación entre lo transpersonal y lo personal, que tiene un papel decisivo en toda vida humana, queda preformada en la historia del hombre. Pero este aspecto colectivo de la relación no ha de ser entendido en el sentido de que hechos históricos, únicos o recurrentes sean “heredados”, pues hasta el presente no se ha encontrado ninguna prueba científica sobre la herencia de características adquiridas. Por esta razón, la psicología analítica considera que la estructura de la psique está determinada por *dominantes transpersonales* a priori —arquetipos— los cuales, siendo componentes y órganos esenciales de la psique, moldean el curso de la historia del hombre.

El motivo de la “castración”, por ejemplo, no es el resultado de la herencia de una amenaza de castración repetida innumerables veces por parte de un padre primordial, o bien por una infinidad de padres. La ciencia no ha descubierto nada que pudiera apoyar tal teoría, que además presupone la herencia de características adquiridas. Cualquier reducción de la amenaza de castración, parricidio, la contemplación del coito parental, etc., a hechos históricos y personalísticos (lo cual supondría dibujar los comienzos de la historia de la humanidad a semejanza de la familia patriarcal burguesa del siglo XIX) es científicamente inadmisibles.

Es una de las tareas de nuestro trabajo mostrar que, por lo que se refiere a estos y otros “complejos”, estamos en realidad tratando con *símbolos*, formas ideales, categorías psíquicas y figuras básicas estructurales, cuyas infinitamente diversas formas de actuación gobiernan la historia de la humanidad y del individuo.⁶

⁶ Es en este sentido que utilizamos los términos *masculino* y *femenino* a lo largo de toda la obra, no como características personales en relación con el sexo, sino como expresiones simbólicas. Cuando decimos que dominantes masculinos o femeninos se manifiestan en ciertas fases, culturas, tipos de persona, esto es una afirmación psicológica que no ha de ser reducida a términos biológicos o sociológicos. El simbolismo de *masculino* y

El desarrollo de la consciencia en fases arquetípicas es un hecho *transpersonal*, una autorrevelación de la estructura psíquica, la cual domina la historia de la humanidad y del individuo. Incluso las desviaciones de la senda de la evolución, su simbología y sintomatología, deben ser entendidas en relación con estas figuras arquetípicas primigenias.

En el estudio de las fases mitológicas de la evolución de la consciencia, el acento recae en la amplia exposición del material mitológico, y en la demostración de las conexiones entre los símbolos y los diversos estratos del desarrollo de la consciencia. Solamente a partir de aquí podemos llegar a captar el desarrollo normal y los fenómenos tanto de la psique sana como de la enferma, fenómenos en los cuales aparecen constantemente los problemas colectivos como los problemas básicos de la existencia humana y que deben ser entendidos de esta manera.

Además de descubrir las fases evolutivas y sus conexiones arquetípicas, nuestra investigación también tiene un propósito terapéutico, a la vez individual y colectivo. La integración de los fenómenos psíquicos *personales* con los correspondientes símbolos *transpersonales* es de gran importancia para el desarrollo ulterior de la consciencia y para la *síntesis* de la personalidad.

El encuentro del yo consciente con los estratos humanos y culturales de donde surgen estos símbolos es, en el sentido original de la palabra, *bildend* (formativo). La consciencia adquiere de esta manera imágenes (*Bilder*) y formación (*Bildung*), amplía su horizonte y se carga con nuevos contenidos que constelan un nuevo potencial psíquico. Aparecen nuevos problemas, pero también nuevas soluciones. A medida que los datos puramente personales van entrando en contacto con lo transpersonal, y el aspecto humano colectivo es redescubierto y comienza a despertar, nuevas perspectivas, nuevas posibilidades de vida, se van añadiendo a la personalidad estrechamente personalística y rígida del hombre moderno enfermo de individualismo.

Nuestro propósito no se limita a señalar la verdadera relación del ego con el *inconsciente*, y de lo personal con lo *transpersonal*. Hemos de entender también que la falsa interpretación personalística de todo lo psíquico es la expresión de

femenino es arquetípico y, por lo tanto, transpersonal, siendo proyectado, erróneamente, en las diferentes culturas, sobre personas consideradas como las portadoras de dichas características. En realidad, cada individuo es psicológicamente híbrido. Incluso el simbolismo sexual no puede ser extraído de la persona, pues es anterior a ella. Por el contrario, es una de las claves de la psicología del individuo que en todas las culturas la integridad de la personalidad es violada cuando es identificada con, bien sea, el lado masculino o femenino del principio simbólico de los contrarios.

una ley inconsciente que ha conducido al yo consciente del hombre moderno a malinterpretar su verdadero papel y significado. Pues solamente cuando hayamos dejado bien claro hasta qué punto la reducción de lo transpersonal a lo personal brota de una tendencia que tuvo en un momento un significado muy importante, pero que a partir de la crisis de la consciencia moderna ha perdido todo sentido, estará nuestra tarea completada. Solo cuando hayamos reconocido cómo lo personal se desarrolla a partir de lo transpersonal, y se desgaja de él pero —a pesar del papel crucial del ego consciente— permanece siempre enraizado en él, podremos devolver a los factores transpersonales su peso y significado originales, sin lo cual es imposible una vida saludable, individual y colectiva.

Esto nos lleva a un fenómeno psicológico que será discutido en profundidad bajo el nombre de “ley de personalización secundaria”. Esta sostiene que contenidos que en un principio eran transpersonales y originalmente aparecían como tales son, en el curso del desarrollo de la consciencia y del yo, tomados como personales. La *personalización secundaria* de contenidos *transpersonales* primarios es en cierto sentido una necesidad evolutiva, pero conlleva peligros que para el hombre moderno pueden ser en su conjunto excesivos. Es necesario para la estructura de la personalidad que contenidos que originalmente tomaban la forma de *deidades transpersonales* sean finalmente experimentados como contenidos de la psique humana; pero este proceso deja de ser un peligro para la salud de la psique solo cuando la psique es ella misma considerada *suprapersonalmente*, como un mundo numinoso de sucesos transpersonales. Si, por otro lado, los contenidos transpersonales son reducidos a los datos de una psicología puramente personalística, el resultado no es solo un espantoso empobrecimiento de la vida individual —que podría mantenerse como un asunto meramente personal—, sino también una “congestión” del inconsciente colectivo, lo cual tiene consecuencias desastrosas para la humanidad en su conjunto.

La psicología, habiendo penetrado en las capas de lectivas por su investigación de los niveles profundos de la psique individual, ha de convertirse en una terapia individual y colectiva capaz de hacer frente a los fenómenos de masas que están devastando a la humanidad. Uno de los objetivos más importantes de toda psicología profunda en el futuro será su aplicación terapéutica al colectivo humano. Habrá de corregir y prevenir los trastornos de la vida colectiva, del grupo, mediante la aplicación de sus puntos de vista específicos.⁷

⁷ Véase E. Neumann, *Tiefenpsychologie und neue Ethik* (Frankfurt: Fischer Taschenbuch, 1949).

La relación del ego con el *inconsciente* y de lo personal con lo *transpersonal* marca el destino no solo de lo individual, sino también de la humanidad. El escenario de este encuentro es la consciencia. En el presente trabajo, una parte fundamental de la *mitología* es vista como la automanifestación inconsciente del crecimiento de la consciencia en el hombre. La dialéctica entre la consciencia y el inconsciente, su transformación, su autoliberación, y el nacimiento de la personalidad humana a partir de esta *dialéctica* forman nuestra temática fundamental.

Bibliografía

- JUNG, Carl G.-KERÉNYI, Karl. *Einführung in das Wesen der Mythologie*. Gerstenberg, 1941.
Traducción al español: *Introducción a la esencia de la mitología*. Madrid: Siruela, 2012.
- MEAD, Margaret. *Sex and Temperament in The Primitive Societies*. New York, 1935.
- NEUMANN, Erich. *Tiefenpsychologie und neue Ethik*. Frankfurt: Fischer Taschenbuch, 1949.

Erich Neumann (1905-1960)

Realizó estudios de filosofía, literatura, medicina y psicología analítica con Jung. Su obra se centra en el estudio del simbolismo matriarcal-femenino, la mitología cultural y la creatividad humana. Entre sus obras podemos citar *La Gran Madre. Una fenomenología de las creaciones femeninas de lo inconsciente*; *Psicología profunda y nueva ética*; *El niño*; *Amor y Psique* y *El mundo arquetipal de Henry Moore*. Solo el primer libro ha sido traducido al español.

“El camino de la diosa y el lugar
de ninguna parte”, prefacio de Michel Cazenave;
“Sofía”, conclusión de Pierre Solié

“The Path of the Goddess and
the Nowhere Place”, Preface by Michel Cazenave;
“Sofia”, Conclusion by Pierre Solié

en *Psychanalyse et imaginal*, de Pierre Solié

Traducción de E. Galán
Presentación de Blanca Solares
Universidad Nacional Autónoma de México
Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias
bsolares@unam.mx
ORCID: 0009-0003-0591-8056

Resumen: Ofrecemos aquí la traducción, inédita en español, de dos fragmentos del libro de Pierre Solié, *Psychanalyse et imaginal* (Paris: Imago, 1980): por un lado, el “Prefacio”, a cargo de Michel Cazenave; y, por otro, la “Conclusión” del mismo libro. Ambos fragmentos han sido rescatados de unos *Suplementos* de la Editorial Anthropos [núm. 42, 1994, pp. 114-124], difíciles de encontrar en nuestras bibliotecas y prácticamente inexistentes en librerías. *Psicoanálisis e imaginal*, igualmente, es de difícil acceso; el original impreso solo está disponible en algunas bibliotecas francesas.

Palabras clave: mito y psicoanálisis, C. G. Jung, H. Corbin, ciencia y alma del mundo.

Abstract: We offer here the unpublished translation of two fragments of Pierre Solié’s book, *Psychanalyse et imaginal* (Paris: Imago, 1980): on the one hand, the “Preface”, by Michel Cazenave; and, on the other, the “Conclusion” of the same book. Both fragments have been rescued from some *Supplements* of the Editorial Anthropos [no. 42, 1994, pp. 114-124], difficult to find in our libraries and practically non-existent in bookstores. *Psychanalyse et imaginal* is also difficult to access; the print is only available in some French libraries.

Keywords: myth and psychoanalysis, C. G. Jung, H. Corbin, science and soul of the world.



Recibido: 3 de junio de 2024
Aceptado: 10 de octubre de 2024

Presentación

Psicoanálisis e imaginal había sido pensado para ser traducido y publicado por la editorial Anthropos, proyecto desafortunadamente truncado y del cual solo quedaron estos avances. La traducción de los fragmentos de P. Solié, como del prefacio de M. Cazenave que aquí se ofrecen fue revisada y sugerida a Anthropos por el maestro Andrés Ortiz-Osés, quien en su momento detectó la relevancia de este libro para los estudiosos de la hermenéutica del símbolo. Dadas las afinidades y aportes de la obra de Pierre Solié al *mito-análisis* junguiano y la comprensión de los temas eranosianos, hemos decidido incluirlos en este apartado.

En *Psicoanálisis e imaginal*, sin negar los aportes de Freud, de Lacan o de Mélanie Klein pero, sobre todo, atento al pensamiento de Carl G. Jung y de Henry Corbin, Pierre Solié muestra la tendencia del psicoanálisis a la reducción de la imaginación, opacando con ello en el hombre un órgano de conocimiento auténtico. Tomando como mediación simbólica a Isis, Perceval, Grainne, la mujer celta, o Hiawatha, el indio, así como meditando sobre la gnosis o la alquimia, Pierre Solié se dedica a describir, a través de estas figuras, el proceso iniciático de descubrimiento y autoconocimiento del alma. Michel Cazenave, filósofo, escritor y, también, especialista en la visión junguiana de los arquetipos, nos hace una sensible y erudita síntesis del recorrido intelectual de Solié que nos sirve para la mejor contextualización de esta magnífica obra.

El camino de la diosa y el lugar de ninguna parte¹

Michel Cazenave

Ya desde los inicios de su obra se van delineando las etapas de lo que puede llamarse, después de todo, la “vía” de Pierre Solié, su *tao* personal, del que dan fe un buen número de libros, signos objetivos de esa larga progresión.

En su primer ensayo, dedicado a la práctica de la medicina general, bosqueja tras la panoplia de los síntomas que trata la terapia orgánica la paleta de una *psicosomática*, cimiento de una posible reconciliación de la física y la biología

¹ Prefacio al libro de Pierre Solié, *Psychanalyse et imaginal* (Paris: Imago, 1988).

con las “ciencias del alma”.² En un segundo estadio, y con un título revelador, favorece el encuentro de esta psicósomática con el psicoanálisis de Jung, definiendo un marco teórico que, sesgado subyacentemente por la noción de psicoidé, enraizamiento fisiológico del arquetipo, nos hace entrever la posibilidad de ese *Mundo Uno* que todas las grandes filosofías de la experiencia vivencial han afirmado siempre.³

En 1976 se produce un giro decisivo. En una inmersión histórica y geográfica, Pierre Solié lleva al lector tanto a los pueblos etnológicos como a Mesopotamia o a la Grecia de los Asclepiadas, explicitando la tesis de una filiación chamánica del psicoanálisis moderno. Mediante un entramado de comparaciones extremadamente precisas, señala que entre la cura diseccionada por Eliade⁴ y el proceso analítico moderno hay diferencias de grado de reflexividad, pero en absoluto de esencia.

En el fondo, es este el momento en que Solié se hace plenamente junguiano (la psicología analítica es en primer término, indudablemente, una *explicación* de lo sagrado desde el momento en que se manifiesta en el alma). Adhiriéndose por fin a Jung, se dispone a sobrepasarle para serle aún más fiel.

Toda cura psicoanalítica profunda... constituye una iniciación individual a medida. Tiene su ceremonial, sus ritos, de los que forman parte los honorarios, como ya ocurría en la Antigüedad y la Prehistoria. Su “humillación”, su “interrogatorio”, su “confesión”, su “expiación”, su “regresión”, su “descenso a los Infiernos” y sus “combates”, hasta llegar a la “muerte simbólica”, la confrontación con la Sombra...; su apelación a Ishtar, Zarpanitu, Isis o Deméter, al “Ánima” y todas sus representaciones; la “resurrección del Ánimos”, sus “bodas sagradas”; su “segundo nacimiento por el Espíritu en el Espíritu”, etc. En resumen, todas las hierofanías que hemos encontrado en el alma de los pueblos arcaicos y antiguos están presentes en el alma del europeo del siglo xx... Entre la mitología psicósomática egipcia que hemos descrito y nuestra propia mitología psicoanalítica solo hay una diferencia de matiz. Tal vez esta diferencia resida únicamente en el hecho de que podemos afirmar que no la hay. Esta simple afirmación significa que nuestra propia “cartografía” psicósomática no consigue embaucarnos, impidiéndonos creer que detentamos la verdad definitiva, lo que supone una enorme diferencia. Es verdad... Nosotros no tenemos, en materia de terapéutica, las pretensiones del farma-

² Pierre Solié, *Médecine et homme total* (Paris: La Colombe, 1961).

³ Pierre Solié, *Médecine psychosomatique et psychologie analytique* (Paris: Payot, 1969).

⁴ Mircea Eliade, “Expérience sensorielle et Expérience mystique chez les primitifs”, en *Mythes, rêves et mystères* (Paris: Gallimard, 1957).

coterapeuta o del cirujano; hasta el punto de que, al cabo de cierto número de años de práctica psicoterapéutica, los conceptos de diagnóstico y curación nos resultan completamente marginales. Al límite, ¿somos médicos? Aun respondiendo afirmativamente, estamos mucho más próximos del chamán y del sacerdote curandero que del médico-píldora o bisturí. Incluso somos, seguramente, los chamanes de nuestro siglo.⁵

Después de haber estudiado el aspecto pulsional y fisiobiológico en todas sus facetas, siguiendo un proceso personal de *chiasma* (quiasma) del que de hecho es su teórico, Pierre Solié descubre la vertiente espiritual del arquetipo: vía y voces de los dioses, que invitan al hombre sin barreras, si es capaz de encontrar el camino, a una superación perpetua hacia ese pleroma divino del que habla la gnosis.

Indudablemente no se debe al azar el que, de toda la obra de Jung, sean la vertiente gnóstica por un lado y la intuición de lo psicoide y del *Unus Mundus* por otro⁶ los aspectos que hayan captado la atención de Solié. Paralelamente, explicándose libremente por la galaxia de los mitos, consagra sus estudios a las grandes figuras primordiales de las Diosas-Madre, de Tiamat a Isis, de Ishtar a Core, en un movimiento donde se tejen inextricablemente la *creencia distanciada*, la erudición del sabio, la experiencia del clínico y el bagaje científico acumulado durante los años de investigación.⁷

Como ha señalado especialmente bien Marie-Louise von Franz, nuestra conflictiva época de desarraigos y holocaustos está marcada por una triple fractura arquetípica, cuyos terribles efectos se despliegan ante nosotros:

- la alienación de la divinidad, que lleva a considerar únicamente su faz luminosa e infernalizar su faz sombría. Con ese *split* de lo sagrado se produce un bloqueo en el proceso gnóstico, o alquímico, de la recolección del alma fragmentaria del hombre en pos de ese hombre superior y total (el *teleios*), lugar de conjunción de la divinidad y el hombre empírico;
- el menoscabo de la mujer y el olvido de las diosas a favor de un *logos* tiránico y dominador; tanto en Simón como en Basilides o Valentín se trataba en principio de rescatar la Sophia. “En la mayor parte de estos sistemas, el mal, el enemigo del Anthropos o de la Sophia, es la agnosia

⁵ Pierre Solié, *Médecines initiatiques, aux sources des psychothérapies* (Epi, 1976).

⁶ Véase Carl Gustav Jung, *Mysterium conjunctionis* (Paris: Albin Michel, 1955-1956); y Marie-Louise von Franz, *Alchemical Active and Imagination* (London: Spring, 1979).

⁷ Pierre Solié, *La femme essentielle. Mythanalyse de la Grande-Mère et de ses Fils-Amants* (Paris: Seghers, 1980).

la —no-consciencia—, de donde solo la gnosis, experiencia de lo divino, puede rescatarnos”;⁸

- consecutivo a este menoscabo de la mujer y de la Madre, está el divorcio radical entre espíritu y materia, el desgarramiento del pleroma y el olvido del *Unus Mundus*.

Pero la venganza de la diosa-madre despreciada es cada vez menos expiable: el concretismo ha conquistado al pensamiento científico, incluso al religioso. Jung lo mostró claramente: toda afirmación religiosa es paradójica por naturaleza y no está referida a una realidad física. Por el contrario, dice esencialmente de la realidad de esa alma a la que pertenece. Hemos visto caer en pedazos la fe cristiana, primero en los países protestantes y hoy también, en gran medida, en los países católicos, con el fervoroso concurso de Pablo VI: Sigmund Freud parece haber vencido en su intento de demostrar que la religión es una ilusión neurótica originada en complejos.⁹

A esta triple situación, o a esta misma situación fundamental bajo tres aspectos, necesaria e imaginalmente intrincados, Pierre Solié intentará responder con su *Mujer esencial*. Este libro de referencia obligada anuda en una guirnalda doble y complementaria el retorno de las diosas con la integración del aspecto sombrío de los dioses, transformado, por un proceso de *crossing-over*, en principio de redención (*Cáritas* y *Ágape*) y de restitución del *Unus Mundus* como unidad potencial y terminal, diferenciada de la materia, del alma y del *pneuma*.

Surgen en ese libro dos nociones esenciales: el *logos hystericos*, es decir, el verbo de la mujer (arquetípica, imaginal), junto al *logos unilateral* que conocemos desde hace 2 000 años; y la existencia de un mundo imaginal, *Mundus imaginalis* (el *âlam al-mithâl* de los místicos sufíes iraníes), sobre el que Henry Corbin lleva al menos 30 años llamando nuestra atención,¹⁰ siendo James Hillman el primero que señaló su realidad en el ámbito de la psicología profunda.¹¹

Se evidencia así la existencia de un proceso iniciático que conduce al alma paulatinamente, de crisis en crisis, de pruebas en pruebas, de pasiones en pasiones, de desvelamientos en desvelamientos, en un doble itinerario horizontal y

⁸ Marie Louise von Franz, “C. G. Jung et les problèmes de notre temps”, *Cahiers de Psychologie Jungienne*, 6 (1975).

⁹ Marie Louise von Franz, “Psyché et matière dans l’alchimie et la science moderne”, *Cahiers de Psychologie Jungienne*, 9 (1976).

¹⁰ Henry Corbin, *Corps spirituel et terre céleste* (Paris: Buchet-Chastel, 1978). Traducción al español: *Cuerpo espiritual y tierra celeste* (Madrid: Siruela, 2006).

¹¹ James Hillman, *Le Mythe de la psychanalyse* (Paris: Imago, 1977). En español: *El mito del análisis. Tres ensayos de psicología arquetípica* (Madrid: Siruela, 2000).

vertical, biológico y psíquico, físico y espiritual, hacia ese mundo intermediario, ese mundo tercero de ninguna parte, ese país del *no-don-de* (*Nâ-kojâ-âbad*) en que ya reparó Sphravardî en el siglo XII,¹² lugar de visiones e imágenes-arquetipos donde los cuerpos se espiritualizan y la carne se corporaliza.

Esta es la vena retomada en *Psicoanálisis e imaginal*, llegando aún más lejos, a su lugar propio de realización. A quien se compromete en la vía de la sabiduría se le suele recordar uno de los grandes preceptos de Thot, de Hermes Trismegisto: “Si, pues, aprendes a conocerte como un ser hecho de luz y de vida, y aprendes a conocer que esos son los elementos que te constituyen, regresarás a la vida”.¹³

Con esta revelación se pone punto final a ese inmenso torbellino de experiencias interiores, de dramaturgias colectivas, de aperturas reflexivas que se apoderaron de todo el Oriente mediterráneo, de Alejandro a Juliano, durante 700 años: religiones y misterios de las Grandes-Madres matriciales y de sus Hijos sacrificados en el incesto cósmico; tradición neo-platónica de la filosofía alejandrina hasta las *Enéadas* de Plotino, los *Misterios* de Jámblico o la *Teología* de Proclo; iluminaciones de la gnosis del *Evangelio de Tomás* a la *Pistis Sophia*; operaciones alquímicas de Comario o de Zósimo de Panópolis.¹⁴ Puede decirse que siete siglos de investigaciones sucesivas llevaron al hombre antiguo, más allá de los dioses jurídicos del panteón grecolatino y del primer esfuerzo racional de los filósofos y geómetras griegos, a redescubrir las intuiciones primordiales de las religiones más antiguas —aunque reexplicándolas a un nivel superior de autoconsciencia—: la salud reside en el despliegue del Conocimiento, de la *Gnosis* verdadera, es decir, en ese doble movimiento simultáneo de reflexión que permite manifestarse a la divinidad, aun permaneciendo incognoscible por principio.

Del mismo modo hoy, tras la ascensión alquímica del renacimiento, tras el romanticismo y los filósofos de la naturaleza como Schelling y Carus, tras los descubrimientos de Jung, de Corbin y de Eliade —después también de un nuevo desarrollo de la racionalidad y los descubrimientos de la física y la biología—, en ese proceso que dibuja una nueva espiral histórica, se anuda indudablemente una nueva fase arquetípica. La nueva definición de la Gnosis se sitúa así en un nivel aún más elevado, en la constitución psicoide del hombre, al atender cada

¹² Sohravardî, *L'Archange empourpré* (Paris: Frayard, 1977). En español: *El encuentro con el ángel*. Tres relatos visionarios comentados y anotados por Henry Corbin (Madrid: Trotta, 2002).

¹³ *Corpus Hermeticum* (ed. A. D. Nock), Tratado I, 21.

¹⁴ Véase M. M. Dary, dir., *Encyclopédie des mystiques* (Paris: Seghers, 1977); Carl Gustav Jung, *Les Racines de la conscience* (Paris: Buchet-Chastel, 1971).

vez más a ese mundo imaginal, cuyo desvelamiento se obtiene mediante una purificación incesante de sus caricaturas, de sus posibles patologías, de esos atajos que acaban en la psicosis.

Con una perspectiva tal puede entenderse mejor cómo Pierre Solié, invirtiendo nuestras posiciones habituales, puede hablarnos del psicoanálisis en Alejandría, durante la Edad Media francesa o el Renacimiento occidental, y de la gnosis que se reinstala con Carl Gustav Jung en el corazón mismo de nuestro siglo: mediante ese cambio de referentes semánticos intenta reintroducir definitivamente la psicología de las profundidades en su verdadera dimensión, la del *alma*. Toda historia humana se subsume en la historia mítica y sagrada, *hierro-historia* la llama Henry Corbin, de esa alma que es, a pesar de todo, lugar de manifestación y ámbito de la reflexión. Por ello funda tanto lo más específico de la personalidad humana como lo más colectivamente impersonal.

Retomando el surco de su *Mujer esencial*, Pierre Solié hace reaparecer, subrayándolas aún más, las figuras arquetípicas y teofánicas de la *Mater materia* y de la *Sophia aeterna*, o dicho de otro modo, de la Madre y la Mujer radiantes, que se muestran poco a poco, simultáneamente ante nuestra mirada y en el interior de nuestras almas.

En *El mito del psicoanálisis*, así como en su estudio sobre el *anima*, James Hillman¹⁵ señala que cualquier psicología solo puede responder a su llamada interior si reintegra las virtudes y los discursos de la feminidad. Toda gnosis sabe desde el principio que la Diosa, la Gran-Madre, la Sabiduría de Dios, como quiera llamársela según su estructura propia o su fondo cultural, es en sentido estricto la iniciadora de este mundo, su substancia y su alma, la obligada mediación entre el Principio desconocido, del que nada puede decirse sin traicionarlo, y la humanidad en su condición terrestre. A este respecto puede traerse a la memoria ese poema de Simón que narra la caída de Helena, de esa Helena que reencarna la Sophia original, la Hokmah de los judíos o la Gran-Diosa de los sirio-caldeos:

Mediante ella creó la Divinidad en el principio ángeles y arcángeles.
Surgió de su pensamiento, y conociendo así la voluntad de su padre.
Descendió a las regiones inferiores.
Engendró a los ángeles y las dominaciones que han forjado el mundo.
Una vez engendrados, la retuvieron presa.
Por envidia.

¹⁵ James Hillman, *Anima* (Paris: Seghers, 1973-1974).

Pues no querían saber que habían sido engendrados
Por un Padre que les era totalmente desconocido,
Ya que ellos tenían cautivo a su pensamiento. [...]
Y a través de las edades, como de vaso en vaso,
Ella se reencarna en sucesivos cuerpos femeninos.¹⁶

En el fondo, todo pensamiento gnóstico se expresa mediante este *logos hystericos* que Pierre Solié ha querido poner al día; *logos hystericos* que es indudablemente el mejor modo de operar la conjunción de la vertiente pulsional con la vertiente espiritual del arquetipo, mediante una maduración/mutación, en una doble corriente de continuidad psíquica y discontinuidad imaginal, que conduce a ese país de ninguna parte, el único territorio donde se revela “el Dios que no es”.¹⁷

Si hay en la actualidad alguna tarea urgente es la de reconciliar la ciencia con el alma del mundo. No para confundirlas, sino para conjugarlas por fin, de tal modo que en los ojos de la carne cobre existencia esa mirada de ojos de fuego. A una obra de tal calibre se aplica a partir de ahora Pierre Solié, bajo la advocación de esta doble Diosa de quien nos habla Parménides: esa Diosa sin nombre, excepto el de *Aletheia* que, junto a la Afrodita del medio, madre del Eros primogénito de los Dioses, mezcla y casa la luz y las tinieblas.¹⁸ Unidad y dualidad. Verdad y matrimonio de todas las apariencias. Exclusión y vínculos infinitos: dormita también ahí esa gnosis que debe llevarnos hacia las puertas de bronce que “separan el camino del Día del camino de la Noche”.

Sofía¹⁹

Pierre Solié

Jesús dijo: El que conoce al Todo [pero] no [se conoce] a sí mismo, deja de [conocer] a todo el Lugar.
[...]

¹⁶ Citado en Irénée, *Adversus Haereses*, véase R. M. Grant, *La gnose et les origines chrétiennes* (Paris, 1964). En español: Ireneo de Lyon, *Contra las herejías*, edición crítica a cargo de Juan José Ayán (Madrid: Ciudad Nueva, 2022).

¹⁷ Hippolyte, *Elenchos*, véase H. Leisegang, *La Gnose* (Paris: Payot, 1951).

¹⁸ Parménides, *Poème*, présentation y traduction de J. Beautret (Paris: PUF, 1966). Véase también C. Ramnoux, *Parménide* (Monaco: Du Rocher, 1979).

¹⁹ Conclusión del autor en su libro, *Psychanalyse et imaginal* (Paris: Imago, 1988). Tomado de “Análisis y lectura del almacén simbólico de Eranos”, *Suplementos Anthropos*, núm. 42 (1994), 122-124.

Jesús vio a unos pequeñuelos mamando, y les dijo a sus discípulos: Estos pequeños que maman son como los que entran en el Reino. Ellos le dijeron: ¿si somos pequeños, entraremos en el Reino? Jesús les dijo: ¡Cuando hagáis que los dos [sean] uno, y cuando hagáis que lo de dentro sea como lo de fuera y lo de fuera como lo de dentro, y lo de arriba como lo de abajo! ¡Y si hacéis que lo masculino y lo femenino sean una sola cosa, a fin de que lo masculino ya no sea masculino y lo femenino ya no sea femenino [...] entonces entraréis [en el Reino].²⁰

La gnosis es ante todo conocimiento de sí mismo. Aplica al pie de la letra la sentencia del frontón de Delfos: “Conócete a ti mismo y conocerás el Universo y los Dioses”. Porque el Universo y los Dioses están en nosotros y nosotros estamos en el Universo y en los Dioses. El Reino está en lo más profundo de nuestro ser como también en lo más lejano de nuestro universo. Tan radicalmente subjetivo como radicalmente otro: Sí-mismo-Otro. Nosotros estamos —cibernéticamente— enmarcados por estos dos extremos: “más infinito”, “menos infinito”. En la actualidad fechamos nuestro universo en 15 000 millones de años. Hubert Reeves, astrofísico, nos confirma esta cifra gracias al estudio de la “radiación fósil”, pero añade “esto es cierto en un tiempo lineal, pero en un tiempo logarítmico nuestro universo tiende hacia ‘menos infinito’ en el pasado y hacia ‘más infinito’ en el futuro”.²¹ Entre estos dos extremos se encuentra el cero, enmarcado por el infinito de los números negativos y el infinito de los números positivos. Del cero —que no es ni la nada, ni la anulación, sino eso que hace posible toda matemática digna de tal nombre— surgen las dos series de números, como del Vacío —budista o eckhartiano— surge sin cesar la Creación, una ola burbujeante que me arrastra lejos de mis orígenes, y que debo remontar para encontrar en ellos mis fuentes y mis fines.

“Los discípulos dijeron a Jesús: Dinos cómo va a ser nuestro fin (*hae = telos*). Jesús dijo: ¿Si me preguntáis por el Fin es que habéis descubierto el Comienzo (*arkhé*)? Porque allí (donde está) el comienzo, ahí estará el fin. ¡Bienaventurado

²⁰ Henri-Charles Puech, *En quête de la gnose*, 2 vols. (Paris: Gallimard, 1978). Traducción al español: *En torno a la gnosis*, versión a cargo de Francisco Pérez Gutiérrez (Madrid: Taurus, 1982); *L'Évangile selon Thomas*, Logion 67 y 22. Véase también E. Guillaibert, P. Burgeois, Y. Haas, *Évangile selon Thomas* (Montélimar: Dervy Poche, 2008).

²¹ Véanse sus artículos en *La Recherche en astrophysique* (Paris: Seuil, 1977) y *Patience dans l'azur. L'évolution cosmique* (Paris: Seuil, 1978).

aquel que llegue al comienzo: conocerá el fin y no conocerá la muerte”.²² El Reino se sitúa en la conjunción “más infinito”, “menos infinito”, en el cero, en el “Dios que no es” de Basílides, en el Vacío, en la *docta ignorantia* de Nicolás de Cusa,²³ origen y fin continuos de un mundo que es. Por eso Jung, y tras él Marie-Louise von Franz,²⁴ hacen del número “una manifestación primera del espíritu y una propiedad inalienable de la materia”. Del cero brota primero el uno, la unidad, la unidad banal, pero también el Uno, el Totalmente Uno, el único, “una idea, un arquetipo un atributo de Dios, la mónada”. En el cuatro se detiene la resolución de las ecuaciones, tanto de cuarto grado como de toda ecuación. “El cuatro es la cima y el término de un ascenso”. Hubert Reeves nos enseña también que para sobrepasar el núcleo de helio (de cuatro protones), el universo se ha armado de paciencia durante varios milenios, hasta conseguir fabricar núcleos más pesados, retomando su evolución.

Hemos visto la importancia de nuestras cuaternidades. El Cosmos (orden) nace del Caos (desorden) mediante la organización estructural del número. Hemos visto lo costoso que resulta a cada cual dominar ese Caos precosmogónico, esa boca de Sombra, ese Vacío, ese cero, a lo largo de la vida. En la primera parte, para diferenciarse de él y ordenarlo, en la segunda para volver a él y reordenarlo (*reversio*) en escatogonía. Escatogonía que no es sino una nueva visión, imaginal (Sophia-Khristos), de la boca de Sombra original —imaginaria (Tiamat-Apsu)—. Entre estos dos extremos infinitos, están todos los números y sus ordenaciones arquetípicas, todas las cuaternidades intermedias de los Dobles y los Complementarios: Marduk-Zarpanitu oponiéndose a Apsu (Kingu) Tiamat (oralidad); Osiris (pene)-Isis (vagina) oponiéndose a Seth (Apofis)-Hathor (vampiro) (anilidad); Osiris (Horus)-Isis (puella) diferenciando sus Dobles y Complementarios espirituales (pneumáticos) en Eros (genitalidad). “Señor Osiris” y “Señora Isis” bregan al menos hasta la cincuentena —en el mejor de los casos— intentando vencer la posesividad de su genitalidad pulsional y transformarla en Eros. Después redescienden hacia los orígenes para librar el combate contra su esclavismo, intentando conjugar la cuaternidad anal con la cuaternidad *Cáritas*. Por fin, afrontando el último encuentro con la boca de Sombra por excelencia, conjugar la cuaternidad oral con la cuaternidad del *Ágape*.

²² *L'Évangile selon Thomas*, Logion 18.

²³ *De la docte ignorance* (Paris: Guy Trandeniel, 1979).

²⁴ *Nombre et temps* (Paris: La Fontaine de Pierre, 1978); Carl Gustav Jung, *Ma Vie* (1961). En español: *Recuerdos, sueños, pensamientos* (Barcelona: Paidós, 2019); y *La synchronicité, principe de connexions acausales*, 1952, GW8.

La Psique y el Espíritu se organizan sobre el fondo de *Bios* (vida) y *Physis* (Naturaleza, Materia). Las correspondencias entre sí son significativas —esto es, producen *Sentido*—. Se explica en términos de pensamiento causalista la recapitulación de la filogénesis en la ontogénesis. La onto-psico-génesis, como recapitulación de la filo-psico-génesis, ya no puede contemplarse por más tiempo con tal perspectiva. Deben hacerse intervenir las “coincidencias exageradas”, las “signaturas”, las “correspondencias” paracélicas del pensamiento mágico, pero sin perder de vista las adquisiciones del pensamiento causalista científico, y conjugar estas dos formas de pensamiento. Es lo que Jung intentó con su concepto de *sincronicidad*, conjugándolo con el de causalidad. Dos fenómenos que ya no están vinculados por una relación material de causa a efecto, sino por una relación “inmaterial” de *Sentido* (*Logos, Noos, Pneuma*).

Por ejemplo, una joven paciente, que podría calificarse de “caso límite esquizofrénico” si aún hiciésemos diagnósticos, se presenta en mi consulta y se dedica a hablarme de su madre, muerta desde hace algunos años, como de alguien vivo y en dificultades que le crea problemas. Es decir, presenta un estado confusional, de despersonalización, hasta el punto de no reconocerse en el espejo. Las dificultades que esta joven enferma describe a propósito de su madre son las mismas que está viviendo ella. En otros tiempos se hubiera dicho que estaba poseída por el “espíritu” de su madre muerta o, por el contrario, desposeída de su propia personalidad por el “espíritu” de su madre, que se la habría llevado al reino de los muertos. Se hablaría entonces de “robo del alma” a manos de la muerte. El chamán emprendería el viaje —peligroso— al reino de las Sombras para rescatar de la muerte el alma de su paciente —generalmente en un combate—, y después habría efectuado —siempre peligrosamente— el viaje de retorno para, ya junto a su paciente, “reinfundirle” el alma recuperada del infierno. Esta técnica de curación es aún muy utilizada y constituye una gnosis por sí misma, es decir, un “saber censurado” y solo adquirido mediante “iniciación”. Poco más o menos, no es otra cosa el psicoanálisis: un saber censurado sobre el llamado “inconsciente”.

Mientras mi paciente continuaba hablándome del sufrimiento de su madre —y del suyo—, percibí en un momento dado acentos, temas que me parecía haber escuchado —o leído— ya en alguna parte. Al cabo de algunas sesiones, la luz se hizo en mí: ella me recitaba, en lenguaje actual, los versículos del *Libro de los Muertos* de los antiguos egipcios. Me sumergí en su lectura y después le pregunté a mi paciente si había leído —o conocía— ese libro. En absoluto. Su mirada —no “discordante”— mostró incluso una extrema sorpresa. Ambos nos

sumergimos entonces en él. Y nos sumergimos en todos los sentidos de la palabra: en el texto, en el pasado, en los dibujos, en el sarcófago (extendida bajo los cojines de mi diván). En suma, recorrimos todas las etapas de los “doce pilares de Osiris” y pasamos de la *Duat* de condenación eterna, donde se encontraba la paciente desde la muerte de su madre (duelo patológico), al *Amenti* de resurrección de Osiris.

El caso fue mucho más complejo y más rico de lo que pueda contar aquí. Lo que querría resaltar de esta corta relación es la “coincidencia significativa”, a varios milenios de distancia, entre la mitología de los muertos de los antiguos egipcios y el duelo patológico de una joven parisina de la segunda mitad del siglo xx. Aquello que se llama su Inconsciente *conocía el Libro de los Muertos* de los antiguos egipcios y por lo tanto sabía —o buscaba— el buen camino “chamanístico” de la travesía de Osiris, muerto, fragmentado y renacido. En este caso yo fui su Isis. Más exactamente, mi Complementario Ánima (Ba) fue su Isis, uniéndose —hierogámicamente (Ib)— con su propio Complementario Animus (Ba), en dificultades tras la muerte de su madre, y que soportaba todavía en esa época la proyección fusional de su Doble (Ka) y de su Sombra (Khaibit). Siempre podrá verse en ello una rivalidad edípica no “liquidada” con el personaje materno, y por lo tanto una enorme culpabilidad por la muerte de esta, aun a riesgo de una caída en el duelo patológico... ¿Por qué no?, cuando esta explicación puede bastar... Pero aquí, si hubiéramos partido de este presupuesto causalista, habríamos ido a la catástrofe. Por otro lado ya se había intentado eso antes de mi intervención, saldándose con varias hospitalizaciones. El nivel patológico era netamente preedípico —sobre todo anal—. El pensamiento “mágico” era, pues, de rigor. La gnosis de los antiguos egipcios le hacía “señas”, no podía atenerse a la de la Grecia “edípica”. Nos fue preciso revivir la dramaturgia osiriana.

La *sincronicidad* es esa correspondencia significativa más allá de los años, los milenios, los millones y los miles de millones de años entre un *Sentido* —una *información* como se dice hoy— y otro *Sentido* —otra información— idéntico o análogo. Todo pasa como si el Universo material (*Physis, Morphé, Hyle*) estuviera dotado de un “saber absoluto” (Jung y Hegel), es decir, de una forma de la Subjetividad (Universo inmaterial: *Eidos, Noos, Logos, Noûs, Pneuma, Verbo*, etc.), mediante la cual, en todo instante y por todas partes (ubicuamente), cada corpúsculo, cada átomo, cada molécula, cada estructura estaría *informada* de lo que hace su homólogo en cualquier región del Universo. Es lo que algunos fisi-

cos de hoy²⁵ llaman “no-localización de la información”. Es ubicua. Reeves llega incluso a denominarla “Conciencia” al nivel más elemental de las partículas. Por ello, la “nueva física moderna” recoge las visiones gnósticas más elaboradas, las de un Filón, de un Plotino, de un Pseudo-Dionisio, por ejemplo, pero también las de un alquimista al que Jung se remite ampliamente en su *Mysterium conjunctionis*,²⁶ G. Dorn, para quien la vivencia de su individuación comprende tres fases: el alma vivifica al cuerpo en la *unio naturalis*; el espíritu vivifica al alma en la *unio mentalis*, el *unus mundus* (mundo Uno) vivifica al espíritu uniéndose a él. Ese es el *Mysterium magnum* de Paracelso. Por *unus mundus* G. Dorn “entiende el mundo *potencial* del primer día de la creación, cuando nada existía todavía *in actu*, es decir en el Dos y la pluralidad, sino solamente en el Uno”.²⁷ En suma, el Cero, grávido de creación, continúa siendo el “Dios que no es” —aún— de Basílides, el pleroma del primer Sermón de Jung, el mundo arquetípico, el *mundus imaginalis*..., el fondo trascendental de nuestro universo empírico, que contiene, en potencia, todas las condiciones que determinan la forma de los fenómenos empíricos, el acto. A estas condiciones hoy las denominamos *Información*. Información con I mayúscula, absoluta —como el Saber—. No viene y si viene lo hace sin venir; y Ella aparece, aunque Ella no venga, pues Ella está *allí* antes que todas las cosas, incluso antes de la llegada de la inteligencia. Se puede así parafrasear a Plotino cuando nos habla del Espíritu, pero poniéndolo en femenino —como Sophia, la *Sapientia Dei*—.

Mayo de 1980.

Bibliografía

- CORBIN, Henry. *Corps spirituel et terre céleste*. Paris: Buchet-Chastel, 1978. En español: *Cuerpo espiritual y tierra celeste*. Madrid: Siruela, 2006.
- CUSA, Nicolas de. *De la docte ignorance*. Paris: Guy Trandeniel, 1979.
- DARY, M. M. (dir.). *Encyclopédie des mystiques*. Paris: Seghers, 1977.
- ELIADE, Mircea. “Expérience sensorielle et Expérience mystique chez les primitifs”, en *Mythes, rêves et mystères*. Paris: Gallimard, 1957.
- FRANZ, Marie-Louise von. *Nombre et temps*. Paris: La Fontaine de Pierre, 1978.
- FRANZ, Marie-Louise von. *Alchemical Active and Imagination*. London: Spring, 1979.
- FRANZ, Marie-Louise von. “C. G. Jung et les problèmes de notre temps”, *Cahiers de Psychologie Jungienne*, 6 (1975).

²⁵ Consultar trabajos del astrofísico Hubert Reeves.

²⁶ G. W. 14 II, Albin Michel, 1955-1956. En español: *Mysterium conjunctionis* (Madrid: Trotta, 2016).

²⁷ Ídem.

- FRANZ, Marie-Louise von. "Psyché et matière dans l'alchimie et la science moderne", *Cahiers de Psychologie Jungienne*, 9 (1976).
- GRANT, Robert M. *La gnose et les origines chrétiennes*. Paris: Editions du Seuil, 1964. En español: Irene de Lyon. *Contra las herejías*, edición crítica a cargo de Juan José Ayán. Madrid: Ciudad Nueva, 2022.
- GUILLABERT, E., P. BURGEOIS y Y. HAAS. *Evangile selon Thomas*. Montélimar: Dervy Poche, 2008.
- HILLMAN, James. *Anima*. Paris: Seghers, 1973-1974.
- HILLMAN, James. *Le Mythe de la psychanalyse*. Paris: Imago, 1977. En español: *El mito del análisis. Tres ensayos de psicología arquetípica*. Madrid: Siruela, 2000.
- JUNG, Carl Gustav. *La synchronicité, principe de connexions acausales*. 1952. GW8.
- JUNG, Carl Gustav. *Mysterium conjunctionis*. Paris: Albin Michel, 1955-1956.
- JUNG, Carl Gustav. *Les Racines de la conscience*. Paris: Buchet-Chastel, 1971.
- JUNG, Carl Gustav. *Ma Vie* (1961). En español: *Recuerdos, sueños, pensamientos*. Barcelona: Paidós, 2019.
- LEISEGANG, Hans. *La Gnose*. Paris: Payot, 1951.
- L'Évangile selon Thomas*. Logion 67 y 22.
- NOCK, A. D. (ed.). *Corpus Hermeticum*. Tratado I, 21.
- PARMENIDES. *Poème*. Présentation y traduction de J. Beautre. Paris: PUF, 1966.
- PUECH, Henri-Charles. *En quête de la gnose*, 2 vols. Paris: Gallimard, 1978. En español: *En torno a la gnosis*, versión a cargo de Francisco Pérez Gutiérrez. Madrid: Taurus, 1982.
- RAMNOUX, C. *Parménide*. Monaco: Du Rocher, 1979.
- REEVES, Hubert. *La Recherche en astrophysique*. Paris: Seuil, 1977.
- REEVES, Hubert. *Patience dans l'azur. L'évolution cosmique*. Paris: Seuil, 1978.
- SOHRAVARDÏ, *L'Archange empourpré* (Paris: Frayard, 1977). En español: *El encuentro con el ángel*. Tres relatos visionarios comentados y anotados por Henry Corbin (Madrid: Trotta, 2002).
- SOLIÉ, Pierre. *Médecine et homme total*. Paris: La Colombe, 1961.
- SOLIÉ, Pierre. *Médecine psychosomatique et psychologie analytique*. Paris: Payot, 1969.
- SOLIÉ, Pierre. *Médecines initiatiques, aux sources des psychothérapies*. Granada: Epi, 1976.
- SOLIÉ, Pierre. *La femme essentielle. Mythanalyse de la Grande-Mère et de ses Fils-Amants*. Paris: Seghers, 1980.
- SOLIÉ, Pierre. *Psychanalyse et imaginal*. Paris: Imago, 1988.
- Suplementos Anthropos*, núm. 42 (1994). "Análisis y lectura del almacén simbólico de Eranos".

Michel Cazenave

(1942-2018). Filósofo, radiodifusor y escritor francés, especialista en la obra de Carl Gustav Jung. Gran parte de su actividad estuvo dedicada a la producción de programas sobre pensamiento filosófico y espiritualidad. Responsable de la publicación de las obras de Jung en las ediciones Albin Michel. Organizó en 1979, bajo los aus-

picios de France-Culture, la conferencia de Córdoba titulada “Ciencia y conciencia, las dos lecturas del universo”. Autor de *La ciencia y el alma del mundo* (1996) y *Ciencias y símbolos. Los caminos del conocimiento* (actas de la conferencia de Tsukuba, 1996).

Pierre Solié

(1930-1993). Psicoanalista junguiano renovador de la tradición psicoanalítica francesa. Colaboró con Gilbert Durand, James Hillman y Marie-Louise von Franz en la edición de la colección *L'Esprit jungien*, de la Editorial Shegers (París). Autor, entre otros trabajos, de *Medicina y hombre total* (1961), *Psicología analítica y medicina psicosomática* (1969), y *Medicinas iniciáticas. Sobre los orígenes de la psicoterapia* (1970).

 *Dossier* Entrevista | Interview

Sobre las ediciones de Eranos en español. Charla de Blanca Solares con Esteban Mate, Luis Garagalza y Manuel Lavaniegos

About the Eranos Editions in Spanish. Talk by Blanca Solares with Esteban Mate, Luis Garagalza and Manuel Lavaniegos

Blanca Solares

Universidad Nacional Autónoma de México
Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias
bsolares@correo.crim.unam.mx
ORCID:0009-0003-0591-8056

Resumen: Esta breve entrevista, aunque sería más preciso decir charla, tuvo lugar con la participación espontánea de los filósofos Luis Garagalza y Manuel Lavaniegos. Fue realizada en el marco del Coloquio Internacional “El retorno de Hermes. A noventa años de la fundación del Círculo de Eranos (1933-2023)”, el 22 de noviembre de 2023. El Coloquio fue organizado por la Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de México y el Seminario Imágenes y Símbolos del Programa Estudios de lo Imaginario (Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, Universidad Nacional Autónoma de México).

Palabras clave: autonomía intelectual, innovación del pensamiento y memoria.

Abstract: This brief interview, although it would be more accurate to say conversation, took place with the spontaneous participation of the philosophers Luis Garagalza and Manuel Lavaniegos. It was carried out within the framework of the International Colloquium “The Return of Hermes. Ninety years after the founding of the Círculo de Eranos (1933-2023)”, on November 22, 2023. The Colloquium was organized by the Faculty of Humanities of the Autonomous University of the State of Mexico and the Images and Symbols Seminar of the Imaginary Studies Program (Regional Center for Multidisciplinary Research, National Autonomous University of Mexico).

Keywords: intellectual autonomy, innovation of thought and memory.

Recibida: 3 de junio de 2024.
Aceptada: 20 de septiembre de 2024.



Blanca Solares.—¿Cómo se inicia este proyecto?

Esteban Mate.—Haber llevado a cabo las ediciones de Eranos supuso la apuesta por un proyecto cultural. El proyecto de la Editorial Anthropos nace en el año 1981 como respuesta a una crisis institucional. Coincide con la transición democrática en España. Se trataba de soltar amarras después de 40 años de encierro. Había todo un caldo de cultivo para ello: el mayo del 68, los movimientos de liberación, los situacionistas. Más que una apuesta política directa fue un compromiso cultural, o un proyecto político que pasa por una propuesta de mediación cultural.

Hay cinco ejes o elementos para poder situar este propósito editorial.

- En primer lugar, se trataba de priorizar la creación en el pensamiento sin mirar militancias, ideologías o pertenencias. Se trataba de facilitar un espacio donde la palabra tuviera libertad y estuviera abierta a la múltiple conexión con otros saberes.
- El otro ámbito que nos interesaba era el de la sociedad y todo lo relacionado con las ciencias humanas —antropología, psicología, sociología— insistiendo en su no reducción al modelo estadístico positivista de las ciencias físicas; este modelo no debía ser el de las humanidades. Pero sí se trataba de pensar de otra manera el vínculo entre ciencia, tecnología y sociedad.
- En tercer lugar, queríamos facilitar la creación en todos los ámbitos, incluidas la estética y la literatura. Por ese entonces dominaba en España la traducción o el comentario, más que la innovación. Había una obsesión por importar pensamiento o producción cultural foránea.
- Pensábamos, al mismo tiempo, que sin memoria a fondo el proyecto carecía de un eje fundamental. La cultura sin memoria es una cultura de ausencias, lo que coincidía en España con la herida del exilio y de los exilios, con el olvido de sus significativas producciones.
- Queríamos, también, atender a la creación específica en el ámbito iberoamericano. Tender lazos entre las dos orillas. Generar propuestas, hacer emerger proyectos comunes que superaran las divisiones o ausencias.

Es en este marco que viene a Barcelona Andrés Ortiz-Osés. A mí, me dejó desconcertado. Ya había publicado traducciones sobre Gadamer y sobre la mitología vasca. Me daba apuro una personalidad así. Venía con un proyecto claro. Por nuestra parte, nuestra experiencia cultural se iba haciendo paulatinamente en el tiempo. Era la obra colectiva de un grupo que se preguntaba qué hacer culturalmente y que optó por la edición. La mayoría no teníamos experiencia editorial ni tampoco académica con larga historia. Era un desafío muy fuerte que ponía en

cuestión los puntos de partida. Implicaba la aventura de entrar en un proceso de elaboración colectiva de lo que se quería hacer.

Hablamos con Andrés y se concretaron los que fueron los volúmenes de Eranos. En 1986 se abrió la Colección “Autores, textos y temas de Hermeneusis”, que es una colección que se traduce en lo que decíamos antes. Se publicó *La nueva filosofía hermenéutica, hacia una razón axiológica moderna*, de Ortiz-Osés, y un número monográfico de la *Revista Anthropos* (núm. 57) dedicado a él. Editamos 32 volúmenes y otros dos libros afines a la Colección Hermeneusis: el *Diccionario de la Existencia* y *Claves de la Existencia*.¹ Lo iniciado con Andrés nos permitió conocer [el grupo de la Universidad de] Deusto, es decir, a todo el equipo que circulaba en torno a Andrés, del cual Luis Garagalza era una pieza central, tanto en las traducciones como en la codirección de la Colección, a la que en su momento se sumó también Blanca Solares.

Tengo dos testimonios a los que quisiera referirme, tanto por la época como por la personalidad. Uno es de Antonio Colinas, poeta y escritor que en 1996, a propósito de las ediciones de la editorial y de Eranos en concreto, dijo: “Por eso, ayer como hoy, satisface encontrarse con un tipo de pensamiento y de cultura que están al lado de lo esencial, que buscan convencer por la hondura y significación de los temas tratados, que abren caminos luminosos en este tiempo finisecular tan lleno de nubarrones”.

El otro testimonio es de Eugenio Trías que, ya en el 2012, declaraba:

Hoy, quizás, el interés renovado por los fenómenos religiosos impone reflexionar sobre la sustantividad del mundo simbólico, más allá de su “reducción” a signos según los imperativos semiológicos y estructuralistas. Y en la defensa de esa sustantividad debe advertirse lo más meritorio del trabajo que Andrés Ortiz-Osés y su equipo (Patxi Lancers, Luis Garagalza, Josetxo Beriain, etc.) llevan a cabo. Este equipo de investigadores, que tiene en la Universidad de Deusto de Bilbao su centro estratégico, constituye sin duda uno de los focos intelectuales de mayor interés que actualmente hay en el ámbito español sobre el hecho religioso, su expresión simbólica y su simbolismo en general.²

Este sería el marco de la edición de los textos de Eranos que comienza en 1994, con *Arquetipo y símbolos colectivos*; continúa en 1997 con *Los dioses ocultos*; y en 2004, *Hombre y sentido*.

¹ Los libros citados en esta entrevista se integran en la nota bibliográfica de este dossier.

² Eugenio Trías, “Proemio. Los signos y los símbolos”, en Andrés Ortiz-Osés, *Hermenéutica de Eranos. Las estructuras simbólicas del mundo* (Barcelona: Anthropos-UAM, 2012), 6.

En la revista *Suplementos de Anthropos* (núm. 42, 1994) hay un almacén fragmentario sobre los Anuarios de Eranos, 1933-1988. Al no contar con la edición completa de los Anuarios Eranos, ofrecimos una síntesis de la historia y contenidos de cada uno de sus volúmenes, aparte de los estudios temáticos de algunos autores.

Blanca Solares.—Gracias por ofrecernos este marco contextual y de hacer notar el papel central de Andrés en la promoción de estas ediciones. Me gustaría recordar la edición de *El retorno de Hermes*.

Esteban Mate.—*El retorno de Hermes* fue editado por Alain Verjat.³ Es de los primeros libros que tiene su centro en esta colección. Verjat era profesor de filología francesa, ámbito donde iba calando la hermenéutica. Nos sorprendió, pues no era fácil encontrar personas que estuvieran en esa tesitura.⁴

Luis Garagalza.—“El retorno de Hermes” fue un congreso organizado por Verjat, desde el campo de la filología francesa. Verjat retomó el tema de la mitocrítica y el simbolismo para aplicarlo a la literatura. Gilbert Durand asistió a ese encuentro. Ambos estaban vinculados al ámbito de la crítica literaria y de la filología francesa. Fue el primer lanzamiento de esta temática dentro de la cultura catalana, que es muy específica, y que ya tenía relaciones con el simbolismo a través de Eduardo Cirlot, de la poesía de los movimientos vanguardistas muy importantes en Barcelona. ¡Fue un encuentro entre lo vasco y lo catalán!

Esteban Mate.—Verjat invita a Durand a España y se acuerda ahí la traducción de *Mitocrítica y mitoanálisis*. Hubo ese trasfondo artístico, literario, estético. Filosóficamente no creo que esa vertiente tuviera aún el impacto que adquirió posteriormente. Sí. En este sentido, destacaba la especial sensibilidad de Eugenio Trías para estos temas.

Nosotros, editorialmente, pulsamos el impacto que la hermenéutica simbólica podía alcanzar a través de la distribución y la colaboración institucional con determinados estudiosos. Detectamos con quiénes había que conectar, qué personas estaban interesadas en esa vertiente, y resultó que esa inquietud estaba presente en el ámbito latinoamericano. Prueba de ello fue la conexión que tuvimos con el Programa de Estudios de lo Imaginario del CRIM-UNAM,

³ Alain Verjat colaboró con el Centre de Recherches sur l’Imaginaire (CRI) de la Universidad de Grenoble III (Francia), centro pluridisciplinar impulsado por Gilbert Durand y dirigido en ese momento por Simone Vierne. Fundó y dirigió el “Grupo de Investigación de lo Imaginario y Mitocrítica” en la Universidad de Barcelona.

⁴ El autor se refiere al Coloquio Internacional sobre *Ils valors heuristics de la figura d’Hermes*, en la Universidad de Barcelona (Departamento de Filología Francesa y Provençal, Facultad de Filología), los días 21, 22 y 23 de marzo de 1985.

la UAM Iztapalapa, la Universidad de Venezuela y la Universidad de los Andes de Bogotá.

Manuel Lavaniegos.—Ha sido muy gota a gota como la hermenéutica ha entrado en la cultura y en los movimientos filosóficos contemporáneos. Como el hermetismo, dice Gilbert Durand, se ha ido filtrando muy poco a poco en la cultura occidental. En el caso de América Latina y en específico, de la Universidad (UNAM), en México es muy complicado su arraigo y comporta distintos niveles en la vida intelectual. Por ello, me parece necesario subrayar que el papel de Anthropos ha sido notable en el campo de las humanidades, al reconocer la relevancia de este pensar hermenéutico eranosiano y sus vínculos con las ciencias humanas.

La labor que la Editorial ha cumplido ha sido muy importante para la formación de algunos intelectuales; hablo, claro está, de minorías. Para el papel ingrato que los paradigmas dominantes han dado a las humanidades, resulta repulsivo el pensamiento simbólico de Eranos, complejo y sofisticado, difícil y que requiere de una larga formación contrastante con la adquisición expreso de competencias de nuestros días. Me gustaría saber cómo perciben ustedes, Luis y Esteban, el efecto de la hermenéutica simbólica en la actualidad.

Luis Garagalza.—Desde el principio, Eranos no apostó por el éxito. Fue, más bien, un proyecto marginal. Se reunían de manera casi privada. No pretendían ponerse de moda. No buscaban la difusión. ¿Qué eficacia tiene esa estrategia? Eranos no era nada, y si bien no pretendían tener una repercusión directa en la cultura, siguen estando aquí. Cada autor ha tenido su propio impacto, aunque no se sepa su vínculo con Eranos; en la filología clásica está Walter Otto. Joseph Campbell ha tenido una influencia muy fuerte en los Estados Unidos; colaboró con el cineasta George Lucas en *La Guerra de las Galaxias*. H. Kawai, en Japón, tiene una proyección social en las temáticas míticas que tienen un amplio impacto a través de las redes. Pero no es lo que Eranos pretendía desde su alternativa contracultural. Su trabajo es subterráneo. No había una unidad doctrinal que pudieran y quisieran proyectar. Eran seres dispersos, diversos y de distintas corrientes. Hay polaridades dentro del mismo Eranos. No es una Escuela. Es un conjunto de individuos singulares que se juntan libremente para pensar.

Esa fue la misma apuesta cultural de Andrés Ortiz-Osés, como la de la Editorial. No hemos sido un equipo. Ni hemos tenido subvenciones públicas. Lo que nos ha dado posibilidades. También limitaciones. La apuesta de Andrés fue, como la de Eranos, un encuentro casi privado de afinidades electivas.

Esteban Mate.—Apostar por la hermenéutica simbólica, editorialmente, era una apuesta que no era masiva. Fue una apuesta que hemos ido dando y que en algún momento llegó también a su crisis. En 1995, se necesitaba una etapa nueva, entrar en proyectos más específicos, de manera que primamos ciertas orientaciones sobre otras.

Ante lo que veíamos, había prioridades culturales que entraban también dentro del campo de la filosofía. A través de la colección *Hermeneusis* vimos que la mediación de lo simbólico podía estar presente en otras colecciones. Josetxo Beriain, en el campo de las ciencias sociales, por ejemplo, abre una orientación donde lo imaginario social tiene una presencia central. Abrimos un proyecto sobre migraciones donde se prima su estudio desde la hermenéutica simbólica. Cabe nombrar *La incógnita del extraño*, de Enrique Santamaría⁵ y un libro de Abdelmalek Sayad,⁶ colaborador de Bourdieu. En el caso de la antropología y la etnografía, logramos dar con gente que también incorporaba esta dimensión. La Editorial fraguó la posibilidad de que lo filosófico pudiera tener otros alcances en los que la hermenéutica interpelara también a otras ciencias; que no fuera un campo exclusivo de la filosofía. Si era lo propio o no, eso es otra cosa. Para nosotros era una cuestión que implicaba unos umbrales epistemológicos distintos a los presentes; y no se restringía solo al campo de la filosofía.

Hay otra cuestión que empalma con esto. En tu sustancial epílogo al volumen tercero del *Círculo de Eranos*, Blanca, hablas de que *Eranos* era una respuesta a la crisis civilizatoria y del pensamiento y que cobra hoy una actualidad inusitada porque aún no logramos salir de sus siniestros cauces estructurales. A mí me parece que esto es fundamental. Porque de esa crisis no nos hemos curado. Más bien se ha recrudecido. Da la impresión de que no ha pasado nada. Editorialmente se nota. Nosotros no teníamos una fuente económica que nos alimentara, pero se podía vivir de ese oficio. La producción editorial, en aquel momento, tenía pujanza. Se hablaba de editoriales independientes. Hoy, hay que buscarlas con una linterna. Han florecido pequeños proyectos que hay que ver si cuajan. Pero en el gran círculo editorial, donde antes había la posibilidad de tener la presencia de proyectos culturales colectivos, hoy no lo noto. Se está por el negocio. Por el contrario, pienso que ese tipo de edición

⁵ Enrique Santamaría, *La incógnita del extraño. Una aproximación a la significación sociológica de la "inmigración no comunitaria"* (Barcelona: Anthropos, 2002).

⁶ Abdelmalek Sayad, *La doble ausencia: de las ilusiones del emigrado a los padecimientos del inmigrado* (Barcelona: Anthropos, 2010).

y pensamiento que promovimos implican largo recorrido. Los cortos plazos mercadotécnicos en el ámbito cultural no son fructíferos. Es otro tiempo el que precisa este tipo de apuestas crítico reflexivas.

Blanca Solares.—Anthropos trabajaba, en realidad, como un equipo de investigación. Demostró, efectivamente, que la hermenéutica simbólica tenía una aplicación en distintos campos de la cultura. Tenemos que reconocerles su trabajo y agradecerles el riesgo enorme que asumieron.

Esteban Mate.—Ha sido una apuesta colectiva.

Luis Garagalza.—Yo también quiero agradecer a Esteban Mate la labor que han hecho. Los textos de Eranos y los relativos a la hermenéutica simbólica no habrían tenido el alcance y la difusión que lograron si no hubiera sido por su apuesta cultural. Es un agradecimiento a Esteban y a Anthropos también en nombre de Andrés Ortiz-Osés. Fue un afortunado encuentro aquel viaje de Andrés a Barcelona y, luego, todos los que hemos tenido.

Esteban Mate.—Las piezas no se encuentran porque sí. Hay una tarea común. Esa apuesta colectiva se ha visto confirmada con ustedes que lo han hecho posible. Ha sido una suerte habernos encontrado y haber puesto todos estos textos a disposición. Ahí están para el que quiera.

Blanca Solares

Investigadora adscrita al Programa en Estudios de lo Imaginario (Imagen, Arte y Religión), CRIM-UNAM. Realizó estudios de doctorado en sociología y filosofía en México y Alemania. Profesora del Posgrado en Estética y Filosofía de la Religión. Miembro del Centre de Recherches Internationales sur l'Imaginaire (CRII) e integrante del Comité Ejecutivo de la International Association for the History of Religions (IHAR). Entre sus publicaciones: *Madre terrible. La diosa en la religión del México antiguo*; *Gibert Durand. Escritos musicales*; *Imaginario mayas en la música contemporánea. Revueltas, Ginastera y Scelsi*. Su libro más reciente es *Imaginario órficos de la naturaleza* (2024).

Esteban Mate

Ex-director de la editorial Anthropos, Barcelona, España. Ha realizado estudios de filosofía, literatura y ciencias sociales. Actualmente investiga y publica temas relacionados con la cultura y la memoria.

Luis Garagalza

Cursó la Licenciatura en Filosofía en la Universidad Deusto entre los años 1976-1981, donde se doctoró en 1987 con una tesis dirigida por el catedrático Andrés Ortiz-Osés sobre “La hermenéutica del lenguaje en E. Cassirer, H. G. Gadamer y G. Durand (Círculo de Eranos)”. Trabaja en el Departamento de Filosofía en la Universidad del País Vasco. Ha publicado *La interpretación de los símbolos* (Anthropos, 1992), *Introducción a la Hermenéutica contemporánea. Cultura, simbolismo y sociedad* (Anthropos, 2002), *El sentido de la Hermenéutica* (Anthropos, 2014)

Manuel Lavaniegos

Filósofo y doctor en Antropología y Arte, por la ENAH. Investigador del Seminario de Hermenéutica, del Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM. Su labor de investigación y docencia se ha desplegado principalmente en las áreas de la filosofía, el arte, la cultura y la religión. Desarrolla una exploración de los paradigmas y marcos teóricos acerca de la pervivencia y las metamorfosis de los temas míticos en el arte contemporáneo. Autor del libro *Horizontes contemporáneos de la hermenéutica de la religión* y, de reciente aparición, *El recurso del mito a través de los Diálogos con Leucó de Cesare Pavese* (2 vols., 2023).

 *Dossier* Imágenes | Pictures



Genio Loci. Ignoto. Escultura dedicada al “genio desconocido del lugar”, en 1949, por Paul Speck (1896–1966) y colocada en la terraza de la Casa Gabriella. Foto (1958) de Tim Gidal. © Eranos Foundation, Ascona.



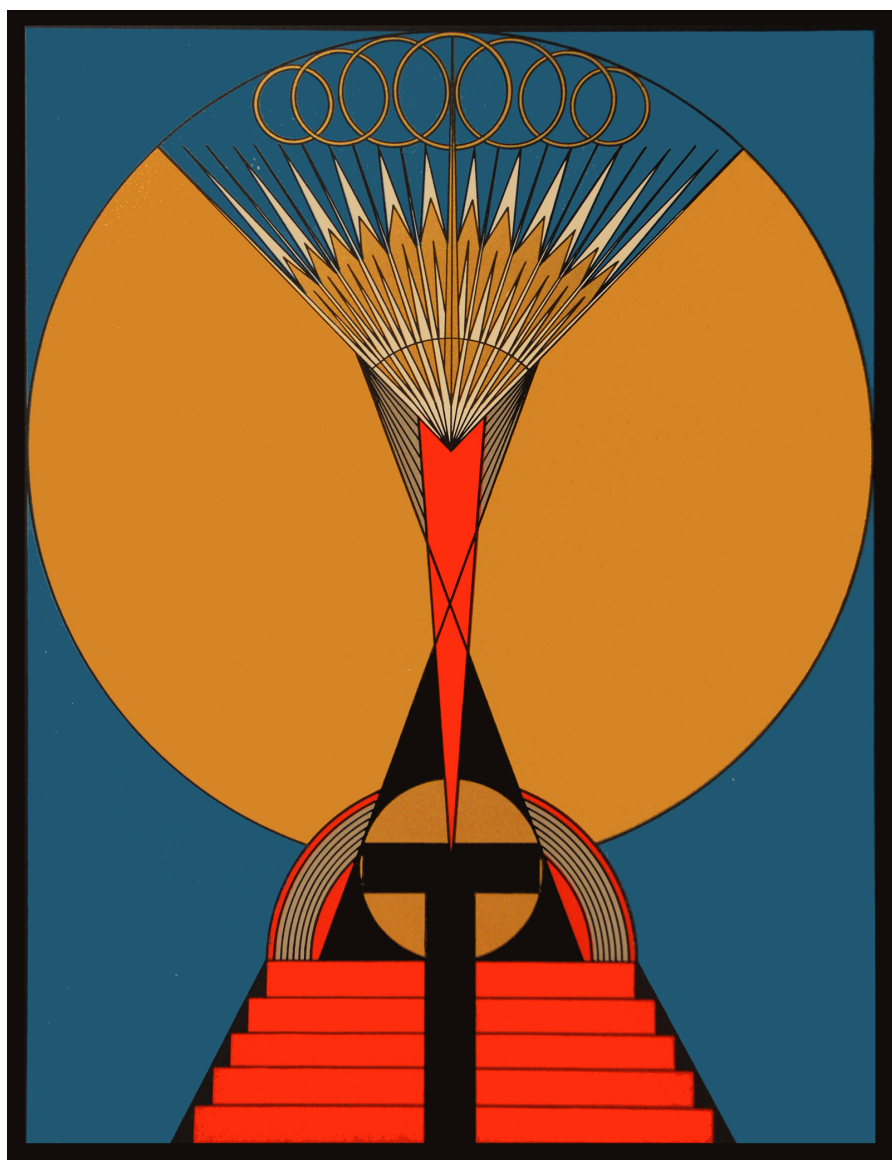
Olga Fröbe-Kapteyn al lado de la Casa Eranos en 1948. Foto: Margarethe Fellerer. © Eranos Foundation, Ascona.



Olga Fröbe-Kapteyn (1881-1962), fundadora de Eranos.
Foto: Margarethe Fellerer. © Eranos Foundation, Ascona.



Andrés. Foto: Ignacio Pérez. © Diario "El Correo", Bilbao.



Olga Fröbe-Kapteyn, "The Light of the Soul" (La luz del alma) de la serie *Meditation Plates* (*Cuadros para meditar*) c. 1926-1934. Técnica mixta (témpera, tinta china y láminas de oro) sobre cartón. © Eranos Foundation, Ascona.



Erich Neumann, C. G. Jung y Mircea Eliade alrededor de la Mesa redonda en agosto de 1950. Foto: Margarethe Fellerer. © Eranos Foundation, Ascona.



Barnet Newman, *Obelisco roto*. Capilla Rothko, Houston, Texas.

 Diversa Artículos | Articles

dieß ist das stoffliche gold / in wach- d' schalt- des gott' wohnt.

115



Recordar lo eterno: una propuesta interpretativa de la anámnesis platónica

Reminiscing the Eternal: An Interpretative Proposal of Platonic Anamnesis

José Pablo Correa Rosell

El Colegio de México

jpcrosell@gmail.com

ORCID: 0009-0005-6181-0351

Resumen: El artículo examina la cuestión de la anámnesis en la filosofía platónica, considerada como la caracterización de todo aprender como “recordar” en el *Menón*, el *Fedro* y el *Fedón*. Para tratar esta problemática, se presentan las presuposiciones necesarias de cualquier lectura de la anámnesis, notablemente la naturaleza de las formas contempladas y cómo se relacionan con nuestra comprensión. Con este fin, se recurre a las interpretaciones de Eric D. Perl y Hans-Georg Gadamer para “situar” la anámnesis dentro de una tradición interpretativa hermenéutico-filosófica de Platón. Posteriormente, se interpreta la anámnesis como una descripción del aprendizaje, y el “medio” que vincula nuestra comprensión y el ser revelado inteligiblemente —punto no desarrollado por Perl o Gadamer—. La anámnesis se revela como “recordar lo eterno y siempre presente”, pasando de lo conceptual y lingüísticamente indeterminado a lo determinado. Finalmente, se sugieren vínculos entre la interpretación propuesta, la filosofía de Platón, Aristóteles y Gadamer.

Palabras clave: Platón, anámnesis, recordar, hermenéutica, teoría de las formas, Gadamer.

Abstract: This paper deals with the issue of anamnesis in Platonic philosophy, which begins with the proposal of all learning being “reminiscence” in works such as the *Meno*, *Phaedrus*, and *Phaedo*. To address this question, the necessary presuppositions inherent to any reading of anamnesis are considered, such as the nature of the forms and how they relate to our understanding. The interpretations by Eric D. Perl and Hans-Georg Gadamer are drawn upon to “situate” anamnesis within a hermeneutical reading of Plato. Anamnesis is then shown to be a hermeneutical description of learning as such, and a “method” for linking our understanding and intelligibly revealed being —a point clearly remarked upon by neither Perl nor Gadamer— which involves “remembering



the eternal” and moving from the linguistically and conceptually indeterminate to the determinate. Finally, the paper suggests links between the proposed interpretation and arguments by Plato, Aristotle, and Gadamer.

Keywords: Plato, Anamnesis, Reminiscence, Hermeneutics, Theory of forms, Gadamer.

Recibido: 7 de marzo de 2024.

Aceptado: 23 de agosto de 2024.

Introducción: una primera impresión sobre la *ἀνάμνησις*

“También es así [...], Sócrates, si es verdadero [el argumento] que tú acostumbrabas a decirnos a menudo, de que el aprender no es realmente otra cosa sino recordar”.¹ Con estas palabras inicia la “segunda demostración” socrática para la inmortalidad del alma humana, aludiendo, claramente, a una doctrina bien conocida por aquellos discípulos que acompañaban al filósofo condenado: que todo aprendizaje no es sino recordar. Tal enseñanza —atribúyase a Sócrates o Platón— es, también, fácilmente reconocida entre nosotros; por lo menos en alguna forma, quizá vaga, por una primera, y frecuentemente única, lectura del *Menón* en cursos introductorios a la Filosofía. Mas este primer encuentro no lleva, por lo general, a más que una serie de imágenes tan ampliamente difundidas, y frecuentemente repetidas, que solo es necesario describirlas del modo más breve.

Se nos presenta el alma *antes* de encarnarse, contemplando ciertos “ejemplares perfectos” de todo lo que hay en el mundo; vemos, también, su misteriosa caída desde este exaltado lugar, acompañada por el olvido parcial de lo que vio allí, antes de ser sepultada en la “tumba que llamamos cuerpo”.² Finalmente, permanece en nuestra memoria la imagen del filósofo, preguntando diligentemente, a otros o a sí mismo, hasta recordar las *ideas* (τὰ εἶδη) prenatalmente contempladas.³

Las vivas imágenes que Platón utiliza permanecen firmes en la memoria. No es evidente, sin embargo, qué significan o pretenden mostrar, ni de qué manera

¹ *Fedón*, 72e.

² *Fedro*, 250c.

³ En este artículo se utilizará el término *formas* para referirse a las ideas; esto se justifica, principalmente, como un medio para evitar posibles confusiones con tradiciones filosóficas idealistas modernas.

debe entenderse ese “recordar” (*ἀνάμνησις*)⁴ que ocurre siempre que “aprendemos”. Hay una primera interpretación literal que se sugiere inmediatamente. Desde este punto de vista interpretativo, la anámnesis es, simplemente, recordar las “ideas puras y separadas” que contempló el alma descarnada en un punto previo del tiempo. La interpretación es bastante común, y parece, a primera vista, tener un importante sustento textual, pues retoma de la manera más directa el lenguaje que se encuentra en los diálogos. Parece, también, gozar de un importante mérito filosófico, al “encajar” coherentemente con varios de los más conocidos argumentos presentes en los diálogos de Platón, como la existencia de un “mundo ideal”, la transmigración de las almas o la irrealidad del mundo visible —aunque tal coherencia dependa de interpretaciones cuestionables de la obra platónica, que llevan a cada uno de estos lugares comunes—.

Hay, sin embargo, claros problemas con este punto de vista. Basta con mencionar, para fines de este trabajo, solo algunos. El primero, de carácter más bien textual, es que esta primera lectura ignora completamente la clara incertidumbre socrática sobre la mayoría del *himno mítico* que relata a Menón. No debe olvidarse que Sócrates afirma que se trata de una opinión que, aunque “bella y verdadera”, proviene de: “aquellos sacerdotes y sacerdotisas que se han ocupado de ser capaces de justificar el objeto de su ministerio. Pero también lo dice Píndaro y muchos otros de los poetas divinamente inspirados”.⁵ No solo añade Sócrates este preámbulo, en el cual dice que sus palabras —o bien, las palabras de Platón, mediante Sócrates— son un himno mítico, sino que declara abiertamente: “en lo referente a los demás aspectos, no insistiría tanto en este discurso”.⁶ Es decir, no insistiría en los elementos del mito que exceden lo estrictamente necesario para responder al “argumento erístico” sobre la imposibilidad del aprendizaje presentado por Menón.

El segundo de los problemas con los que se encuentra esta primera lectura es que presupone, y depende de, una interpretación cuestionable de otros aspectos centrales de la filosofía platónica; en particular, una visión de las formas como “entes separados” con los cuales el alma pre encarnada interactuaría en un “segundo mundo”. Si esta interpretación de las formas resultase insostenible o se mostrase improbable —lo cual, según argumentan expertos en la obra de

⁴ En el resto del trabajo se utilizará la transliteración del término al español.

⁵ *Menón*, 81a-b. Los poetas, incluso los divinamente inspirados, no son nunca muy confiables en los diálogos socráticos.

⁶ *Menón*, 86b.

Platón, parece ser el caso—,⁷ esta primera lectura de la anámnesis perdería sus fundamentos filosóficos más importantes. Finalmente, no debe olvidarse que incluso en las críticas de un frecuente “literalista” de los mitos platónicos, como Aristóteles, no hay rastro de esta lectura “literal” de la anámnesis.

La insuficiencia de esta primera exégesis de la anámnesis, ilustrada por los tres problemas enunciados arriba, ha motivado reinterpretaciones de varios tipos. Notable entre ellas es la que realizaron autores neokantianos en la primera parte del siglo xx, como la propuesta por J. A. Stewart que se tomará, para propósitos de esta introducción, como representativa. Según propone Stewart, la anámnesis platónica no debe leerse de manera literal, sino como una prefiguración del “descubrimiento” de la necesidad de categorías *a priori* para cualquier conocimiento humano. La preexistencia del alma sería, entonces, una simple representación mítica de una formulación “rudimentaria” sobre la necesidad de categorías preempíricas para la comprensión, y, por ende, “preexistentes” a cada experiencia. El “recordar” al que se refiere Sócrates se volvería, entonces, una “toma en consciencia” de los elementos básicos del conocimiento, en tanto categorías innatas en el sujeto.⁸ Es un gran mérito de esta tradición interpretativa el “descronologizar” la anámnesis, para volver a poner en el lugar central la cuestión clave del *Menón* sobre cómo es posible el aprendizaje de lo desconocido, *aquí y ahora*.

Sin embargo, es poco convincente como interpretación el subsumir completamente los argumentos platónicos en un marco conceptual kantiano, dadas las enormes diferencias en “métodos”, problemas vigentes, y puntos de partida que separan al filósofo ateniense del germano. Tal “traducción” corre siempre el riesgo de actuar como una cama de Procusto, mutilando o estirando los conceptos y palabras del autor estudiado hasta encajar en un universo filosófico ajeno. Esto ocurre, e implica consecuencias fatales para esta interpretación, cuando se considera que las formas no corresponden, realmente, a la generalidad universal de categorías, en sentido kantiano. Si bien algunos “casos límite” como la “figura” podrían, en efecto, considerarse cercanos a las categorías básicas de la comprensión, las formas presentadas en los diálogos —notoriamente en el *Menón* mismo— se extienden a cosas como el “ser abeja”,⁹ las cuales difícilmente pueden considerarse “categorías” en lenguaje kantiano.

⁷ Me refiero, aquí, a autores como Lloyd. P. Gerson, Hans-Georg Gadamer y Eric D. Perl, cuyos puntos de vista se citarán abajo.

⁸ J. A. Stewart, *The Myths of Plato* (London: Macmillan and Co., 1905), 336-395.

⁹ *Menón*, 72a-c.

A estas dos interpretaciones podrían sumarse muchas más como ejemplos de la variedad en las lecturas que se han hecho de la anámnesis. Tal esfuerzo no corresponde, sin embargo, a los fines de esta investigación. En cualquier caso, la breve revisión introductoria muestra dos aspectos centrales de cualquier propuesta sobre la interpretación de la anámnesis que deben tenerse en mente: la anámnesis une la metafísica platónica con su “psicología”, pues se trata de recordar *las formas*; y puede considerarse ya como un fenómeno cronológico, ya como una analogía temporal de algo que ocurre “aquí y ahora”. Conviene esclarecer, brevemente, a qué se refiere el primero de estos aspectos.

La anámnesis ocupa un lugar central en la filosofía de Platón, no solo por responder al problema principal del *Menón* —pues, en efecto, la doctrina de la anámnesis es el fundamento de la respuesta platónica al argumento erístico de Menón, según el cual es imposible aprender; puesto que, si ya se sabe qué se aprende, no se aprende, pues se sabe; y si no se sabe qué se aprende, será imposible encontrar qué no se sabe—,¹⁰ sino porque vincula esa respuesta a cuestiones como la inmortalidad del alma humana, el “estatus de las formas”, el problema sobre la “rectitud” en los nombres, e incluso la “iluminación intelectual” que proporciona la “Forma del Bien”. La interpretación que se haga sobre cada una de estas “partes” del pensamiento de Platón influirá, inevitablemente, en cómo se entiende la anámnesis. Esto es también así viceversa, pues la interpretación que se haga de la anámnesis terminará por influenciar cómo se entiende cada una de las cuestiones mencionadas arriba. Esto es especialmente evidente y relevante en tanto se refiere a la pregunta sobre el “estatus” de las formas; pues, como se sugirió arriba, la interpretación “literal” no puede sostenerse, si no se acepta que las formas sean “entes separados”; mientras que la lectura neokantiana transforma inevitablemente las formas en categorías *a priori* en el sujeto.

Con esto en mente, es claro que cualquier reinterpretación de la anámnesis tendrá que situarse, conscientemente o no, en un cierto “punto determinado” dentro de una tradición interpretativa de la obra platónica más ampliamente considerada. Resulta igualmente evidente que, una vez hecha, esta reinterpretación debe ser coherente, por lo menos mínimamente, con la tradición interpretativa en la cual se sitúa y con el resto del corpus platónico. La interpretación de la anámnesis que se propone abajo retoma, principalmente, las líneas argumentativas de la hermenéutica filosófica aplicada a la filosofía platónica representada por Hans-Georg Gadamer, tales como la continuidad en la obra platónica en

¹⁰ *Menón*, 80d-e.

lugar de su “evolución”, la aproximación a la verdad a la que apuntan los argumentos del filósofo ateniense, y la primacía del sentido filosófico de los textos estudiados —en lugar de su “posición” en un proceso “evolutivo”, sus características textuales o las condiciones sociales dentro de las cuales se escribieron—; aunque sigue, también, la lectura neoplatónica actual de Eric D. Perl.

Del todo a la parte: el contexto interpretativo de la propuesta

Una presentación —por no decir nada sobre una defensa— exhaustiva y comparativa de los argumentos de Gadamer y Perl sobre la metafísica platónica es innecesaria para “preparar el escenario” de la anámnisis. Por ello, solamente se mencionarán los aspectos más íntimamente vinculados a la cuestión del “aprender como recordar”: el “estatus” de las formas como principios del ser, a la vez inmanentes y trascendentes; la unidad del pensamiento y el ser, mediante la forma; y el lugar de la Forma del Bien como origen último del ser.

En cuanto se refiere al “estatus” de las formas, debe destacarse que, tanto Perl como Gadamer —particularmente en sus estudios sobre el *Filebo*— se pronuncian en contra de la común interpretación de las formas como “entes separados”.¹¹ Ambos autores proponen que las formas se deben entender, en cambio, como el simple “ser tal” de las cosas; como el aspecto inteligible del ser, en tanto se *revela* a nosotros.¹² La forma es, pues, la *dimensión* inteligible de la realidad *en* las cosas. En tanto se encuentra “en” muchas cosas sensibles simultáneamente, puede afirmarse que se “participa” en ella; pero, en tanto no puede ser ninguna de las cosas particulares que reconocemos por ese “ser tal”, se considera “separada” de cada cosa particular. Separación que no debe pensarse en un sentido local, ni, realmente, ontológico (si por ello se entiende la distinción entre un ente y otro), sino como aquella distinción entre la dimensión inteligible del ser y su apariencia individual sensible. Si la forma es el “ser tal” de las cosas, no puede, en modo

¹¹ Hans-Georg Gadamer, *The Idea of the Good in Platonic-Aristotelian Philosophy*, trad. P. Christopher Smith (Binghamton: Yale University Press, 1986), 104-125; Eric D. Perl, *Thinking Being: Introduction to Metaphysics in the Classical Tradition* (Leiden y Boston: Brill, 2014), 38-46.

¹² Gadamer, *The Idea of the Good in Platonic-Aristotelian Philosophy*, 101, 116-117; Perl, *Thinking Being*, 22-34. Debe destacarse que los autores proponen una lectura fenomenológica del pensamiento platónico, en el sentido en el cual Heidegger define el término en el séptimo párrafo de *El ser y el tiempo* (Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, trad. José Gaos [México: FCE, 1993], 37-49). Este artículo seguirá esta línea interpretativa y utilizará las referencias a la fenomenología, o términos derivados, con este particular significado.

alguno, considerarse como un “ente aparte”, sino que debe considerarse como el principio inteligible *de las cosas* que se nos presentan “aquí y ahora”, y aquello por lo cual “son lo que son”.

Esta interpretación sobre la naturaleza de las formas puede esclarecerse retomando un ejemplo sacado del *Menón*. Aquello a lo que nos referimos cuando pensamos en la *figura en sí* no es ninguna figura particular —pues, de otro modo esa figura particular sería idéntica al “ser figura en sí”, y no habría motivo alguno por el cual llamar a otras cosas “figuras”—, pero sí es, en ese sentido, trascendente; sin embargo, el “ser figura” “está en” toda figura —de otro modo, no podría reconocerse a esta o aquella figura como tales—, por lo cual debe también considerarse inmanente.¹³ Esta lectura se sustenta no solo por lo dicho en obras como el *Menón*, con su ejemplo sobre la “figura” o la “forma de la abeja”, sino que, como afirma Gadamer, se encuentra de manera explícita en la imagen de la poción de la vida presentada en el *Filebo*:

Si el límite y la determinación no existen separados, para sí mismos, tampoco lo hace el mundo noético de las ideas entero —como no lo hacen los ingredientes de la poción de la vida que se supone debe ser mixta—. Que el mundo noético de los números y las relaciones puras pertenezca junto a su opuesto dialéctico, el ápeiron, implica que ambas son solo aspectos abstraídos de esta tercera cosa llamada lo “mixto”.¹⁴

A lo dicho sobre “lo mixto”, por lo que aquí se entiende el mundo visible entero, debe añadirse que, en el *Fedón* y el *Fedro*, Platón se refiere claramente a las formas como “la realidad [οὐσία] *de todas las cosas, de lo que cada una es*” y “lo más verdadero *de estas*”.¹⁵ Al ser la “dimensión” *inteligible* de las cosas y, por definición, no sensible, las formas se nos revelan como invisibles, inmutables, siempre sí en sí, etc. La “figura en sí” —es decir, el “ser figura en sí”— no puede ser ninguna figura, pues abarca figuras opuestas, ni ser en lugar alguno, ni en tiempo alguno, ni tener dimensión alguna; sin embargo, se encuentra presente,

¹³ *Menón*, 74b-75d.

¹⁴ Gadamer, *The Idea of the Good in Platonic-Aristotelian Philosophy*, 113 (la traducción es mía). Esta lectura sobre las formas en las cosas también se encuentra en Donald Davidson, “Gadamer and Plato’s Philebus”, en su libro *Truth Language and History* (Oxford: Oxford University Press, 2005), 261-275. Siguiendo a Gadamer, y a diferencia de Davidson, en este artículo se presenta una interpretación de las formas en las cosas como una *constante* en el pensamiento platónico, en lugar de una propuesta socrática abandonada por Platón en los diálogos medios, y recuperada en el *Filebo*.

¹⁵ *Fedón*, 65d-e. Las cursivas son mías.

incluso “simultáneamente” en cada figura particular.¹⁶ La forma designa, entonces, aquel aspecto del ser que se nos revela *en cada cosa* y permite reconocerla como “esto” o “aquello” (e.g. como “figura”), distinguiéndola de todo lo que la rodea y que no corresponde, estrictamente, a su “ser tal” (τί ἐστί) universal e inteligible, sino a su “ser como” (ὅποῖόν ἐστί) sensible y particular.¹⁷

No corresponde a los fines de este trabajo montar una defensa de esta interpretación del “estatus” de las formas en la filosofía platónica, pues ya se ha hecho convincentemente por los autores mencionados arriba. Basta con notar dos consecuencias de gran importancia para la interpretación de la anámnesis que se desprenden de esta lectura sobre la realidad de las formas. La primera es que las formas son, a la vez, trascendentes e inmanentes a las cosas —como Perl y Gadamer notan, su trascendencia e inmanencia parecen implicarse mutuamente—, lo cual se debe reflejar en nuestra contemplación de ellas. La segunda es que la forma debe entenderse, simplemente, como el “ser tal” de cada cosa que ser revela como “tal”. El corolario más importante de estas afirmaciones —sustentadas textualmente en las críticas a las “formas separadas” en el *Parménides* y el *Filebo*—,¹⁸ en tanto se refiere a la cuestión de la anámnesis, es que *no* hay tal cosa como un “mundo de las ideas” separado.

El mundo platónico demostraría, entonces, ser *uno*. Tal unidad se sugiere, también, en una lectura cercana del *Fedro* —un diálogo usualmente usado para sustentar la “duplicación del mundo”—, pues el auriga noético que representa al ser humano se mueve no entre dos “espacios discretos”, sino un continuo que abarca “mirando desde lo alto a lo que ahora decimos que es, y alzando la cabeza a lo que es en realidad”.¹⁹ Otros diálogos dan, también, sustento a esta lectura, como la célebre imagen de la línea dividida en la *República* —pues, de nuevo, se trata de un solo continuo dividido—, o la afirmación en el *Crátilo* sobre las formas, a la vez, *en las cosas* y “más allá” de la realidad sensible.²⁰

Mas las formas *en las cosas* no son solamente aquello que las dota de un “ser tal”, en sentido ontológico, sino que, como se ha sugerido arriba, y arguyen Gadamer y Perl, son aquello que da inteligibilidad al ser. Es decir, la forma es

¹⁶ *Menón*, 74d-e.

¹⁷ *Menón*, 71b; esta interpretación de la obra platónica, acerca la propuesta del filósofo ateniense destacablemente a la pregunta básica de la hermenéutica inspirada por los argumentos de Heidegger (Heidegger, *El ser y el tiempo*, 46).

¹⁸ Gadamer, *The Idea of the Good in Platonic-Aristotelian Philosophy*, 16; Perl, *Thinking Being*, 44-46.

¹⁹ *Fedro*, 249c.

²⁰ *República*, 509d-510a; *Crátilo*, 389a-c.

mediante lo cual se “revela” el ser *inteligiblemente*. Ambos autores, usando el lenguaje de la tradición fenomenológica, afirman que hay, en la obra platónica, una presuposición del pensamiento humano como siempre “intencional”. El pensar platónico nunca ocurre en un “espacio mental privado” previo, sino que es, siempre, pensamiento *sobre algo*.²¹ La consciencia de lo que nos rodea es, simplemente, lo “dado”; es decir, la experiencia inicial de la cual, posteriormente, puede tomarse “autoconsciencia” —y, por ende, no hay separación radical cartesiana entre el sujeto cognoscente y el objeto conocido, ni la prioridad del “espacio mental” propio, sino que ambas cosas son posteriores al acto inicial de consciencia de lo dado—.²²

Nuestra comprensión no es, entonces, la interacción entre un ámbito mental interior y un mundo exterior, en sí, desconocido, sino el conjunto de relaciones que establecemos con el mundo en tanto se nos revela. De esto se sigue que el pensamiento, en esta lectura de Platón, *no está* “separado del ser”, ni puede considerarse que la forma, como el “ser tal” revelado al intelecto, sea una categoría *a priori* inherente al sujeto ante un objeto, en sí, incognoscible. Más bien, el pensamiento y el ser, en tanto inteligible, están fundamentalmente unidos.

Apoyándose en diversos textos platónicos, Gadamer y Perl proponen que la forma es aquello que explica, para Platón, esta unión entre el ser y el pensamiento, pues es *cómo* se revelan los seres como tales. Esto se sigue, lógicamente, de que la forma se considere el “ser tal” de las cosas; pues si una cosa “es tal” y se nos revela como un ser, será, necesariamente, algún “ser tal”. Este papel de las formas como unión entre el ser y el pensamiento —el cual no debe enmarcarse en el moderno debate sobre la separación entre sujeto y objeto—es a lo que se refieren argumentos en diálogos como el *Parménides*, donde se dice al joven Sócrates que quien se niegue a reconocer la realidad de las formas de “cada cosa una, no tendrá adónde dirigir el pensamiento. Al no admitir que la característica de cada una de las cosas que son es siempre la misma”.²³ El papel de la forma no solo como “ser tal” ontológico, sino vínculo entre el ser y nuestra comprensión intelectual se vuelve a mencionar en el *Crátilo*, al notar que, sin las formas *en las*

²¹ Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método*, trads. Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito (Salamanca: Sígueme, 1999), vol. 1, 284-285, 323-324.

²² Eric D. Perl, “The Togetherness of Thought and Being: A Phenomenological Reading of Plotinus’ Doctrine ‘That the Intelligibles are Not Outside the Intellect’”, *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 22, núm. 1 (2007): 1-40; Hans-Georg Gadamer, “Heraclitus Studies”, en su libro *The Beginning of Knowledge*, trad. Rod Coltman (New York: Continuum, 2002), 34-37.

²³ *Parménides*, 135b-c.

cosas, nuestro leguaje no designaría *nada en específico* y sería imposible utilizar palabras incorrectamente, pues no habría sino el indescriptible flujo imaginado por *Crátilo*;²⁴ o en el *Teeteto*, al afirmar que, si no hay formas *en las cosas*, todo será verdadero solo “para mí”.²⁵

Ahora, lo que distingue este tipo de relación inteligible, y le da el carácter “eterno, invisible y universal” que Platón asigna a las formas, es que nuestro pensamiento se relaciona con el mundo en tanto se le revelan los seres como “seres”. Es decir, como un “algo” que sobrepasa la simple percepción sensorial. Basta con mencionar que la experiencia humana del mundo inevitablemente se trata de una que está situada en un mundo de “seres”.²⁶ El fuego, por ejemplo, no se nos revela solo como calor, luz, color, figura, etc., sino “fuego”, o, por lo menos, como cierta “cosa”. No hace diferencia alguna sobre este punto preguntarse si se trata de un fuego ilusorio o sobre las determinantes particulares de *este* fuego, pues se nos revelaría, en cualquier caso, como “cosa”, y cosa en un sentido universal. En efecto, la posibilidad misma de distinguir entre un fuego ilusorio y uno real presupone una original relación entre la conciencia humana y el mundo revelado como poblado por “seres” —sería, sin reconocer que el “ser fuego” y “ser ilusión” no son lo mismo, imposible hacer tal distinción fundamentándose solo en sus aspectos sensibles, aunque esto es accesorio al argumento aquí presentado—.

En resumen, la forma se debe considerar el “ser tal” de las cosas, a la vez trascendente e inmanente, que hace posible nuestra relación *intelectual* con *el* mundo, poblado por “seres”. Esto nos lleva a considerar, brevemente, el último de los elementos del contexto interpretativo que enmarca la cuestión de la anámnesis. Se trata del “lugar” que ocupa la Forma del Bien, en relación con las otras formas.

Ambos autores coinciden en asignar a la Forma del Bien un carácter trascendente, con respecto a las “otras formas”. Esto se debe a que, si cada forma es aquello que “limita” y “determina” a cada cosa como un “ser tal”, como su principio inteligible, la Forma del Bien es aquella en la cual *todo*, sin excepción alguna, participa —y, por lo tanto, aquella que trasciende todo, sin excepción alguna—. Como expone Gadamer, la Forma del Bien es el principio de *unidad* en toda cosa y, si algo es “tal” por una forma determinada, aquella forma misma —considerada como “dimensión” inteligible— es, siempre, “unidad, ser y armonía”; por lo

²⁴ *Crátilo*, 439a-440e.

²⁵ *Teeteto*, 156b-157e.

²⁶ Un discípulo de Heidegger propuso este punto de manera excepcionalmente clara: Josef Pieper, “The Philosophical Act”, en *Leisure the Basis of Culture*, trad. Alexander Dru (Carmel: Liberty Fund, 1992), 83-89.

cual, siguiendo la lógica general del argumento sobre las formas, lleva a reconocer una “forma separada”, aunque inherente en todo aquello que es, como “fundamento último”. Es en este sentido que la Forma del Bien se revela como aquella que eleva las cosas a la realidad (οὐσία), y puede llamarse origen y garante del ser de las cosas, como fuente de la “luz” inteligible descrita en la *República*.²⁷ Si bien el lenguaje que se utiliza para nombrar a la Forma del Bien sugiere que se trata de otra forma, sin más, no puede ser así. La Forma del Bien, en tanto principio de ser e inteligibilidad universal, no se puede revelar como un “ser tal” —pues, de otro modo, sería necesario, dados los argumentos platónicos, una tercera forma que unificase el “ser forma” de cada forma y la Forma del Bien—, sino que debe considerarse como la “condición” necesaria para que las cosas sean inteligibles y sean, *simpliciter* —pues, como se ha propuesto arriba, el ser y ser inteligible están unidos inseparablemente, en el esquema platónico—. A esto se refiere que, en la *República*, se hable de la Forma del Bien como “más allá de la realidad (οὐσία)”;²⁸ no como “irreal”, sino como “ser el ser”, en lugar de “ser tal”. La importancia de este punto para la anámnesis se detallará abajo.

No es necesario, para fines de esta contextualización interpretativa, hacer comentario alguno sobre la ecuación que ambos autores convincentemente postulan entre la Forma del Bien, el Uno, Zeus, el Dios o el Demiurgo. Basta con notar que se trata del origen trascendente y omnipresente, en tanto participado por todo, del ser y la inteligibilidad del cosmos; el “sol” intelectual que revela y sustenta al mundo, mediante las formas, y a nuestros intelectos; “conteniendo”, en perfecta y eminente unidad, todo lo que “es tal” en su simple “ser”. Tras esta presentación del contexto interpretativo, particularmente en tanto se refiere a la naturaleza de las formas, es conveniente pasar a la presentación de la anámnesis en sí, pues es el “proceso” por el cual conocemos al ser inteligiblemente revelado mediante las formas.

La anámnesis: recordar lo eterno

La comprensión intelectual se ha descrito arriba como la relación entre el ser dado inteligiblemente —es decir, la forma— y nuestra conciencia, considerada intencionalmente. De esto podría derivarse la falsa impresión de que esta relación es, en el esquema platónico, un fenómeno “puramente pasivo”, “siempre

²⁷ *República*, 508a-509e.

²⁸ *República*, 509b.

completo” o sencillo. Esto es, desde luego, falso, como Gadamer y Perl reconocen. Sin embargo, ni uno ni otro autor detallan *cómo* es que la consciencia de la forma se establece mediante lo que Platón presenta bajo imágenes míticas y denomina *anámnesis*.²⁹

Una primera pista sobre cómo Platón pretende responder, mediante la doctrina de la *anámnesis*, al problema sobre la relación entre nuestra comprensión y el ser se encuentra en la estructura textual misma del *Menón*. Sócrates, al preguntar por el “ser en sí” de la virtud, hace que Menón reconozca, poco a poco, su inicial aprehensión de aquello por lo que se preguntaba inicialmente. En efecto, Menón pasa de *enumerar y reconocer* instancias particulares de virtud a reconocer, al final del diálogo, su ignorancia sobre lo que “une” a cada instancia, haciendo posible reconocerlas como “virtudes”. Sin embargo, es evidente que Menón tiene, *desde el principio del diálogo*, cierta noción de la virtud como un “algo”, si bien, como demuestra Sócrates, esta noción es imprecisa e incluso errónea. La discusión entera que se retrata en la obra sería *imposible* si Menón no hubiese tenido alguna noción inicial de *la* virtud, “aquí y ahora”, como un “ser virtud” inteligible distinto de cada acto virtuoso y virtud particular. En la estructura del diálogo se encuentra, entonces, un primer esquema implícito del argumento sobre la *anámnesis*, pero no puede tratarse como más que una sutil sugerencia.

Es adecuado, ahora, hacer explícito lo que la estructura del diálogo sugiere. La “primera contemplación” que el alma hace de las formas que se “recuerdan” no puede, dada la interpretación de las formas como el “ser tal” de las cosas, tratarse como una experiencia prenatal en el “segundo mundo”. Más bien, debe referirse a que el mundo “se revela” como siempre ya (*immer noch*) inteligible en nuestra experiencia, aquí y ahora. Se trata de nuestra intuición inicial de un ser en tanto tal. Por ejemplo, nuestra intuición inicial del fuego, una abeja o cualquier otra cosa. Estos seres no se nos revelan, sin más, como calor, color, sonido, etc., sino como “cosas”, distinguibles del resto del mundo e, inevitablemente, como ciertos “seres tales” —de otro modo serían indistinguibles del “ambiente”—. El signo de este primer reconocimiento es el uso de un nombre, incluso si se trata, inicialmente, de uno indeterminado, por ejemplo: *cosa*. En el caso concreto de Menón, el nombre que demuestra esta primera intuición del “ser tal”, es *virtud*. Sin esta primera relación con el ser revelado al intelecto,

²⁹ Gadamer se refiere directamente a la *anámnesis* en su gran obra, *Verdad y método*, donde nota que esta es la vía por la cual se busca la verdad en los *logoi*; sin embargo, no se trata *cómo* es así, ni de qué manera debe entenderse la *anámnesis* (Gadamer, *Verdad y método*, vol. 1, 158-159).

ninguna aproximación a él sería posible. La “contemplación prenatal” se refiere, entonces, a la inevitable intuición intelectual de las cosas como cierto “ser” y “ser tal” que es la condición *necesaria* para cualquier posterior determinación de lo que significa “ser tal”.

Si la contemplación prenatal de la forma se interpreta como la primera intuición del ser inteligible, ¿cómo entender el proceso de recordar que tan vivamente se ilustra en el *Menón*? Se trata de la progresiva determinación, limitación, corrección y profundización de nuestra primera intuición sobre el “ser tal” del ser inteligiblemente revelado, es decir, de la forma *en* las cosas. El diálogo mismo muestra, mediante los ejercicios a los que Sócrates somete al joven esclavo de Menón, que el “recordar” se refiere al paso que se da de esta relación inicial con el ser en tanto “algo”, a una relación con *el mismo ser inteligible* en tanto “tal cosa”.

El joven esclavo pasa, en efecto, de reconocer imperfectamente el cuadrado, pues ignora cómo se puede duplicar el área de un cuadrado, a una revelación posterior más completa de lo que es “ser cuadrado”. No sobra repetir que, sin el primer reconocimiento del cuadrado, en primer lugar, como “algo”, en segundo, como “cierta figura”, los ejercicios de Sócrates hubiesen sido *imposibles*. En efecto, Menón mismo, tras los múltiples ejemplos que provee el interrogatorio del esclavo, termina por vislumbrar que siempre tuvo cierta noción de *la* virtud como unidad inteligible, e inicia su ardua travesía para encontrar, con mayor exactitud, el “ser tal” de la virtud.

La inevitable revelación del ser en tanto inteligible no implica, entonces, que tengamos, inicialmente, más que una vaga noción del “ser tal” que se nos revela. Es al reconocer esta imperfección de la intuición inicial que nos encontramos con haber “olvidado” lo que ya habíamos “visto”. Constatar este “olvido” se experimenta claramente en el momento que podemos afirmar que sabemos que algo es, pero no *qué* es. Nuestro aprendizaje sobre el “ser tal” de las cosas ocurre, entonces, como un “regreso”, mediante múltiples experiencias sensibles y racionales, a la intuición intelectual inicial del “ser algo” que hizo posible preguntarse, posteriormente, por su “ser tal”. Este “movimiento” de vaivén desde y hacia la forma ocurre, como describe inequívocamente Platón en el *Fedro*, “yendo de muchas sensaciones a aquello que se concentra en el pensamiento”.³⁰ El “recordar” que caracteriza la anámnesis platónica se trata, entonces, de la “concentración en el pensamiento” de experiencia repetida sobre las características sensibles e inteligibles de cierto ser; concentración que lleva a un “regreso”, mediante el in-

³⁰ *Fedro*, 249b.

telecto, al “ser tal” que fue, necesariamente, nuestro punto de partida, so pena de caer en el *impasse* que implica el argumento erístico de Menón. En efecto, este proceso de “concentración” de la experiencia en el pensamiento es lo que permite al ser humano “oír lo que dicen las formas”, lo que “*es, por cierto, la reminiscencia* de lo que vio, en otro tiempo, nuestra alma”.³¹

Un ejemplo concreto puede esclarecer a qué se refiere esta reinterpretación de la anámnesis. En un primer momento vemos una abeja, aunque solo se nos revela, entonces, como “algo”, un ser que se mueve por el aire, zumba y es pequeño. Esta primera intuición nos revela y permite distinguir a la abeja como un “algo” distinto al resto del mundo —pues no se me revela simplemente como ruido, movimiento o tamaño, sino como *algo* que se mueve, zumba y es pequeño—. Al percatarnos de este “algo” revelado, notamos, también, que no sabemos *qué es* —incluso podemos preguntarnos si se trata de una ilusión, la cual, en cualquier caso, también sería “algo”—. Posteriormente, tornamos nuestros sentidos, de nuevo, a ella, distinguiéndola con cada vez más detalle del resto del mundo, y de aquello que *no* es el “ser tal” que la distingue, sino que tiene en común con otras cosas, como el “ser figura”, “ser amarilla”, etc. Después de estas “muchas sensaciones” regresamos a la intuición original que ha hecho posible el movimiento “racional-sensorial” entero, la cual, ahora, se revela no solo como una comprensión de “algo”, sino de “tal cosa”, la que se significa por el nombre *abeja* —es importante notar que no se nos revela, ni siquiera en el primer momento, como solo “*esta* cosa”, sino como “*tal* cosa”, porque la forma, el “ser tal”, en tanto dimensión inteligible del ser, es universal, invisible, y única; “esta abeja” es temporal y corpórea, el “ser abeja”, no—.

Debe notarse explícitamente que la anámnesis, según se la ha descrito arriba, tiene *dos* “momentos” complementarios en cada acto de aprendizaje humano. El primero se refiere al inicio y fin “total” del aprendizaje, es decir, a que solo se puede aprender gracias a una intuición original del “ser algo” de un ser, el cual se “recuerda” mediante la experiencia repetida hasta revelársenos, ahora, como el “ser tal”, “olvidado” y “escondido” en sus aspectos sensibles. Platón es, sin embargo, claramente escéptico ante la posibilidad de que el ser humano pueda alcanzar el “recuerdo” pleno de las formas inteligibles, como demuestra no solo concluyendo el *Menón* con la perplejidad compartida de Sócrates y su interlocutor, sino asignando tal visión perfecta de la dimensión inteligible del ser solo

³¹ Fedro, 249c. Las cursivas son mías.

a los dioses, en el *Fedro*.³² El segundo se refiere a que “cada paso” dentro de este “recordar total” ocurre, “purificando” nuestro conocimiento de las cosas, al recordar el “ser algo” de la cosa en *cada experiencia sensorial posterior a su primera intuición*,³³ en un proceso “cíclico” que nos acerca, sin llegar completamente, a la comprensión de la forma.

La anámnesis sería, entonces, una descripción de *cómo* se establece la relación entre el intelecto humano y el ser siempre ya revelado inteligiblemente, mediante las formas, aquí y ahora. ¿Qué decir, entonces, de la preexistencia del alma? Debe considerarse como una imagen temporal de una prioridad, no cronológica, sino fenomenológica y ontológica. Es decir, toda relación entre el ser humano y el mundo ocurre, inevitablemente, con la dimensión inteligible del ser como “fondo” de toda otra posible relación, pues incluso nuestras sensaciones no son “sensación pura”, sino sensación con cierto contenido inteligible no solo vemos el color amarillo, sino que sabemos que es un color o, por lo menos, que es “algo”—. La preexistencia sirve, entonces, como imagen mítica para significar una prioridad *en el ser*, y en nuestra forma de relacionarnos con él.

Que la primera contemplación de la forma no ocurre en un punto previo del tiempo parece, en efecto, necesario lógicamente, si se considera con cuidado qué implica recordar algo *eterno* e inmutable, como son las formas en el esquema platónico, pues lo eterno no es simplemente lo perpetuo. Recordar lo eterno es recordar lo siempre igual y siempre presente, lo propiamente *atemporal*; no lo pasado. Que la anámnesis se trata de recordar algo eterno, y, por ende, atemporal, se afirma, con términos nada ambiguos en el *Menón*, pues, al explicar cómo el joven esclavo ha “recordado” las propiedades del cuadrado tras su interrogatorio, Sócrates pregunta retóricamente: “¿no habrá estado el alma de él, en el tiempo que siempre dura [τὸν ἀεὶ χρόνον], en posesión del saber? Es evidente, en efecto, que durante el transcurso del tiempo todo [τὸν πάντα χρόνον] lo es y no lo es un ser humano”.³⁴ Se trata, entonces, de recordar aquello que está “en el tiempo que siempre dura” —distinguible e incluso opuesto al “tiempo todo”— y que corresponde a la “dimensión” inteligible y atemporal del ser, “aquí y ahora”, no un punto previo en el “transcurso del tiempo todo”.

Textualmente, esta interpretación sobre la “cronología” de la anámnesis encuentra otro apoyo en el mito del auriga en el *Fedro*, pues el alma “preexistente”

³² *Fedro*, 246e-248a.

³³ Esto se debe a que cada experiencia sensorial es experiencia de cierto “ser tal” particular.

³⁴ *Menón*, 86a.

se representa no exclusivamente por el auriga,³⁵ sino que se trata de las “tres partes del alma” en conjunto. Como han propuesto Gadamer y Perl sobre este punto, los caballos del mito corresponden, de manera bastante clara, a la parte “intermedia” y “baja” del alma humana, las cuales están íntimamente atadas al cuerpo y lo sensible.³⁶ Esto nos llevaría a reconocer que la anámnesis corresponde no solo a la parte intelectual e incorpórea del alma humana, sino al *ser humano entero*, como el movimiento “yendo de las muchas sensaciones a lo que se concentra en el pensamiento” sugiere.³⁷ Si el ser humano *en su conjunto*, “cristalización de alma y cuerpo”,³⁸ es quien “recuerda” las formas como dimensión inteligible del ser, afirmar que el alma separada, en algún punto previo del tiempo, fue la que “vio las formas eternas” resulta muy poco probable.

Es conveniente reiterar que contemplar la dimensión inteligible del ser “directamente”, es decir, no “recordándola” mediante los sentidos corporales es, como se ha mencionado arriba, un tipo de relación con el ser concebible en la filosofía platónica, pero propiamente suprahumana.³⁹ La anámnesis corresponde, pues, a la manera en la cual el ser humano, como ser racional, unido a un cuerpo y, por ende, mortal, se relaciona con el ser revelado inteligiblemente mediante las formas.⁴⁰

Con esto se han tratado todos los elementos centrales de la anámnesis: la primera contemplación de las formas, su olvido, la naturaleza de aprender como recordar y, finalmente, el significado de la preexistencia del alma. A primera vista, esta interpretación de la anámnesis parece separarse de las preocupaciones centrales del pensamiento platónico o la hermenéutica filosófica, pero no es así. Es claro, para empezar, que esta interpretación fortalece la lectura de las formas como principios inmanentes y trascendentes de las cosas, al proporcionar un retrato detallado de cómo se nos revelan, en tanto dimensión inteligible del ser. Los vínculos entre la anámnesis, según se ha presentado arriba, y la unión entre intelecto y ser es incluso más clara, pues muestra no solo la inevitabilidad de una primera relación —si es que el pensamiento considerado intencionalmente será

³⁵ *Fedro*, 246e.

³⁶ Gadamer, *The Idea of the Good in Platonic-Aristotelian Philosophy*, 116; Perl, *Thinking Being*, 38-40.

³⁷ *Fedro*, 249b.

³⁸ *Fedro*, 246c.

³⁹ *Supra*, nota 32. Distinción que corresponde a la diferencia entre razonamiento discursivo e intelección simple.

⁴⁰ La anámnesis corresponde al alma humana, por su naturaleza (ἀνθρώπου ψυχῇ φύσει) (*Fedro*, 249e).

posible—, sino que nuestra comprensión del ser es una especie de “ir y venir” desde y hacia la forma.

Es adecuado, ahora, tratar tres puntos de especial interés dentro del corpus platónico que están íntimamente relacionados con la anámnesis, para mostrar su coherencia con la interpretación propuesta, antes de considerar de manera más extensa los vínculos de esta doctrina con la hermenéutica filosófica, así como con la tradición “platónico-aristotélica”: el lugar de la Forma del Bien en el “recordar”, la importancia del lenguaje en la anámnesis —sugerida por referencias al *Crátilo* hechas arriba—, y la crucial relación entre la anámnesis y la inmortalidad del alma. El último de estos tres puntos aparenta, a primera vista, estar un tanto separado de los dos primeros, los cuales versan casi completamente sobre la cuestión de la comprensión del ser inteligiblemente revelado y nuestro aprendizaje; pero es evidente que, para Platón, la anámnesis y la inmortalidad del alma están inseparablemente unidas, como bien ha notado Gerson.⁴¹

De la parte al todo: vínculos entre la anámnesis, otros argumentos platónicos, la hermenéutica filosófica y la obra aristotélica

¿Cómo, en efecto, se relaciona la Forma del Bien con la anámnesis? Según se ha presentado, la Forma del Bien tiene un lugar central en la interpretación de Platón que “enmarca” la lectura de la anámnesis propuesta arriba. El Bien es, después de todo, origen último de todo lo que es, como aquello que da unidad y eleva a la “realidad” (οὐσία) inteligible de las formas. Como también se ha mencionado antes, la Forma del Bien es origen de la inteligibilidad de las cosas, pues “ser” y “ser inteligible” son una misma cosa en el esquema platónico. Perl ha comparado, sugerentemente, a la Forma del Bien con un yugo que une la inteligibilidad y el ser; Gadamer, a su vez, habla del bien como principio omnipresente que dota de inteligibilidad a las cosas.⁴² Con lo anterior, y la reinterpretación de la anámnesis en mente, puede formularse una “nueva” lectura del lugar que ocupa la Forma del Bien en la filosofía platónica.

La Forma del Bien, en tanto simplemente “ser”, es aquello que “ilumina” lo inteligible, el “ser tal” de cada cosa, haciendo posible nuestra primera visión de

⁴¹ Lloyd P. Gerson, *Knowing Persons: A Study in Plato* (Oxford: University Press, 2003), 65-88.

⁴² Gadamer, *The Idea of the Good in Platonic-Aristotelian Philosophy*, 89-90, 115-125; Perl, *Thinking Being*, 58-60.

la forma y cada uno de nuestros “regresos” a ella, al “recordar” su “ser tal”, aquí y ahora, en cada acto de aprendizaje. Esto se debe a que, sin la noción simple de “ser” —que corresponde a la Forma del Bien como superior a cualquier “ser tal”—, es imposible considerar como “seres” a los “ser tales” revelados en las cosas. Con esta interpretación, parece difuminarse la clara distinción filosófica entre la anámnesis platónica y propuestas “iluministas” posteriores, como aquellas de san Agustín de Hipona, pues es, siempre, gracias a la “luz” de la Forma del Bien que podemos “recordar” las formas mediante las cuales se nos revela inteligiblemente el ser.⁴³

Conviene añadir a esto que la Forma del Bien sería, entonces, aquello que, aunque más profundamente “olvidada”, se nos revelaría en el punto “más elevado” de purificación intelectual, como simple “ser” que subyace todo “ser tal”.⁴⁴ De este modo, la lectura propuesta de la anámnesis es perfectamente coherente con que, en la *República*, el “ascenso” del alma culmina con la contemplación, necesariamente imperfecta, de la Forma del Bien. El “ser”, “ser uno” y “ser bueno” se revelan, entonces, como la primera condición común a toda comprensión y deseo, olvidada más profundamente por su omnipresencia; a la vez que se transforma en la conclusión última de todo aprendizaje, como retrata vivamente la imagen de la caverna en la *República*.⁴⁵ En este sentido, adquiere una nueva relevancia lo dicho en las *Leyes* sobre “Dios como la medida de todas las cosas”,⁴⁶ pues implicaría que el conocimiento del Bien, incluso en forma ambigua, es el garante necesario de que las cosas “sean” y “sean tales”, evitando que sus variadas apariencias lleven a un simple “ser para mí” que separaría radicalmente la vida en común, la verdad y nuestro lenguaje. Sin la Forma del Bien, no solo la existencia de los seres, sino nuestro aprendizaje sobre ellos, mediante la anámnesis, sería imposible.

Tras este muy breve y esquemático esbozo sobre el papel de la Forma del Bien como “condición” necesaria para la anámnesis —el cual se sugiere, más que se argumenta y defiende en este trabajo—, es conveniente pasar a la relación entre el “recordar” platónico y la cuestión de los nombres. La anámnesis nos acerca, como se ha visto arriba, al “ser tal” de las cosas, partiendo de un simple “ser algo” inicialmente revelado. Como se sugirió al mencionar el *Crátilo*, el signo más claro

⁴³ San Agustín de Hipona, *La ciudad de Dios*, VIII, 5; san Agustín de Hipona, *Del libre albedrío*, II, *passim*.

⁴⁴ San Bonaventura, *Itinerarium Mentis in Deum*, 5, §4.

⁴⁵ *República*, 517b-c.

⁴⁶ *Leyes*, 715e-716a.

de la relación entre nuestro intelecto como intencional y las cosas como “dadas” inteligiblemente es el nombre. Con la interpretación de la anámnesis propuesta arriba en mente, los argumentos socráticos en el *Crátilo*, y las acciones mismas de Sócrates en el diálogo, adquieren una nueva importancia.

La dependencia de la palabra con respecto a la forma, posición intermedia socrática que se opone al “naturalismo puro” de Crátilo y el “convencionalismo puro” de Hermógenes, se afirma al declarar a los nombres como “imitaciones” de los “nombres ideales”, es decir, las formas.⁴⁷ Sin embargo, el diálogo mismo sugiere que, para nosotros, los seres humanos, el “ascenso” al “ser tal” de las cosas no ocurre sino mediante estas imitaciones, es decir, los nombres. En este sentido, la anámnesis se encontraría claramente presente en el *Crátilo*, en la larga sección dedicada a “recordar” los significados originales de las palabras como expresión de nuestra relación con el “ser tal” de las cosas.⁴⁸ El mundo, al revelarse como inteligible, se relaciona con nosotros mediante el nombre como signo de esta dimensión del ser. Toda intuición de la forma *en* las cosas se expresaría por un nombre, inicialmente impreciso, el cual, mediante el “recuerdo”, se hace gradualmente mejor “imitación”.

Con esto en mente, el aspecto hermenéutico de la anámnesis se vuelve evidente, pues se trata de un movimiento en el cual se “recupera” el significado de las palabras como un proceso concomitante e inevitablemente adjunto al “recordar” —el “ser tal”—. Si se retoma el ejemplo de una abeja presentado arriba, la anámnesis debe considerarse como lo que permite el paso de llamar a cierto ser “cosa” a un nombre determinado como *abeja*. Esto no significa, desde luego, que tal movimiento sea un proceso que cada ser humano inicia *ab ovo*, pues recibimos una tradición lingüística previamente desarrollada; punto que Sócrates mismo, o Platón mediante Sócrates, enfatiza y sirve como fundamento para que su empresa se denomine una *recuperación* del verdadero sentido de los nombres.⁴⁹ En el aspecto hermenéutico de la anámnesis es necesario, entonces, tener ciertos nombres inicialmente ya dados, para poder posteriormente “recordar” lo que significan.

Este punto permite explicar no solo por qué Gadamer considera que sus propuestas sobre la imposibilidad de una “primera palabra” son de corte platónico,

⁴⁷ *Crátilo*, 389c-390e.

⁴⁸ *Crátilo*, 421c-428b.

⁴⁹ Esto da un tono claramente tradicionalista a la filosofía platónica, pues sugiere, por lo menos, que “los antiguos” habían alcanzado un develamiento superior del ser, significado por sus nombres.

sino también por qué afirmaba que Platón fue el primer filósofo en percatarse de la universalidad del problema hermenéutico, ya que el ser se nos revela como siempre ya (*immer noch*) “imitado” por la palabra.⁵⁰ En tanto se refiere directamente a la hermenéutica filosófica de Gadamer, según la cual todo conocer (*erkennen*) es un “reconocer” (*wiederkennen*), puede proponerse que la anámnesis da un contexto metafísico que explica la formulación del hermeneuta, al unir la forma, la inteligibilidad y la palabra con nuestra experiencia de ellas como “recuerdo”.⁵¹

Finalmente, tras haber presentado algunos vínculos entre la dimensión lingüística de la argumentación platónica y la hermenéutica filosófica de Gadamer, conviene tratar, cómo se relaciona la anámnesis, según se ha interpretado arriba, y una de las cuestiones centrales de la tradición platónica: la inmortalidad del alma. Perl, interpretando sutilmente el argumento, alude a que la “muerte” que aparece en el *Fedón* no es sino otra representación metafórica del “elevarse” de las “muchas sensaciones” para adentrarse en lo inteligible y eterno, transformando la supervivencia del alma en un “espejo” metafórico de su “preexistencia”.⁵² Esta interpretación no carece de méritos; en efecto, parece que Platón se refiere a esto cuando caracteriza al alma del filósofo como “ya acostumbrada” a la muerte, gracias a su contemplación de la dimensión inteligible del ser.⁵³ Sin embargo, es poco convincente reducir el vínculo que Platón establece no solo en el *Fedón*, sino también en el *Menón*, y el *Fedro*,⁵⁴ entre la anámnesis y la inmortalidad del alma humana a un simple “espejo” retórico del mito de la preexistencia.

La interpretación presentada arriba no hace necesario, en modo alguno, “metaforizar” la inmortalidad, ni transformarla en un “espejo”, algo redundante, de “otros mitos”. En efecto, la lectura propuesta de la anámnesis esclarece considerablemente el argumento socrático del *Fedón* citado al inicio. Si nuestra alma se relaciona con el ser inteligiblemente revelado mediante la primera contemplación y un constante vaivén ante la forma, parece ella misma ser en su “ser

⁵⁰ Hans-Georg Gadamer, “The Universality of the Hermeneutical Problem (1966)”, en su libro *Philosophical Hermeneutics*, trad. David E. Linge (Berkeley: University of California Press, 1977), 3-17; Hans-Georg Gadamer, “On the Scope and Function of Hermeneutical Reflection (1967)”, trads. G. B. Hess y R. E. Palmer, en *Philosophical Hermeneutics*, 22-26.

⁵¹ Robert J. Dostal, “Gadamer’s Platonism: His Recovery of Mimesis and Anámnesis”, en Jeff Malpas y Santiago Zabala (eds.), *Consequences of Hermeneutics: Fifty Years after Gadamer’s Truth and Method* (Evanston: Northwestern University Press, 2010), 45-65; Gadamer, “On the Scope and Function of Hermeneutical Reflection (1967)”, 25.

⁵² Perl, *Thinking Being*, 43-44.

⁵³ *Fedón*, 67d-68a, 80d-e.

⁵⁴ *Menón*, 81a-e; *Fedro*, 247c-248d.

tal” semejante a las formas. En el *Fedón*, Sócrates hace explícita esta similitud al afirmar que “ella [el alma] las observa [las formas] *por sí misma*, entonces se orienta hacia lo puro, lo siempre existente e inmortal, que se mantiene idéntico, y, *como si fuera de su misma especie se reúne con ello*”, para concluir que “el alma es lo más semejante a lo divino, inmortal, inteligible, uniforme, indisoluble y que está siempre idéntico consigo mismo”.⁵⁵ Esto significa que el alma humana, “como de la misma especie de la forma”, sería el “ser tal” mismo mediante el cual yo me revelo ante mí, por así decirlo, y que sería “invisible y eterna”.⁵⁶ El aspecto intelectual del ser humano, entendido como su capacidad para “ver” las formas —la cual es necesaria, como muestra la anámnesis, para que el aprendizaje, aquí y ahora, sea posible— demostraría que hay algo en él semejante a ellas, incorpóreo, simple y, por ende, incorruptible.

Esta interpretación hace comprensible que Sócrates descarte sin mucha argumentación la objeción de Ceres a la anámnesis como demostración de la inmortalidad del alma. A fin de cuentas, es irrelevante si el conocimiento de las formas se adquiere “antes” de nacer o “al nacer”, como propone el discípulo, si “recordar” no se refiere a una contemplación en un punto previo en el tiempo, sino al modo mismo por el cual el ser humano se relaciona con el ser inteligiblemente revelado, *aquí y ahora*. Esta reinterpretación también haría evidente que el segundo argumento sobre la inmortalidad del alma del *Fedón* se vincula directamente con el tercero, en el cual se presenta la *simplicidad* del alma como muestra de su incorruptibilidad. Pues, a diferencia del “ser tal” revelado *en* las cosas, nuestro pensamiento considerado intencionalmente no nos transforma completamente en “tal”, sino que se mantiene “en sí”, como Platón mismo dice,⁵⁷ lo cual, en un esquema platónico, no podría hacer ningún ente sensible y corpóreo. Ambos argumentos se volverían, entonces, vías complementarias para mostrar que el alma humana —y, aparentemente, solamente la humana—, gracias a su capacidad para “unirse” a la dimensión inteligible del ser (Perl destaca que esta unión entre cognoscente intelectual y conocido es una *συνουσία*: una unión de realidad, un literal “ser juntos”),⁵⁸ es, en sí, semejante a las formas en su incorporeidad y, por ende, resistente a la disolución del cuerpo.

⁵⁵ *Fedón*, 79d, 80b. Las cursivas son mías.

⁵⁶ Dorter ha reconocido de manera destacablemente clara la relación entre la anámnesis y la purificación del alma, mediante la cual se revela a sí misma como “invisible y eterna” (Kenneth Dorter, “Equality, Recollection, and Purification”, *Phronesis* 17, núm. 3 [1972]: 198-218).

⁵⁷ Véase *supra*, 25.

⁵⁸ Perl, *Thinking Being*, 46-54.

Este retrato de la relación entre la anámnesis y la inmortalidad acerca destacablemente el segundo y el tercer argumento del *Fedón* a los presentados por Aristóteles sobre el mismo tema. Pues son, para el estagirita, precisamente la aprehensión del “ser tal”, la simplicidad del intelecto y su capacidad para “volver sobre sí” algunas de las características que muestran que el alma humana, por lo menos en su “parte” intelectual, es incorpórea y, por ende, capaz de sobrevivir la disolución del cuerpo.⁵⁹ Mas no es este el único vínculo con la obra aristotélica que conviene mencionar.

Un segundo punto de muy interesante convergencia entre Platón y su discípulo resultaría ser, dada la interpretación de la anámnesis arriba presentada, que el “ser tal” universal como dimensión inteligible del ser “se contiene”, *siempre*, en nuestra experiencia de cada ente particular. Como se ha argüido arriba, la anámnesis muestra que, desde nuestra primera revelación de un ser como “un algo”, tenemos, aunque de manera vaga, una primera intuición de su “ser tal”, pues, de otro modo, cobraría fuerza el argumento de Menón, y aprender sería imposible. Aristóteles repite este argumento platónico, en la interpretación propuesta en este artículo, de manera breve, pero sumamente elocuente, en la parte final de los *Analíticos segundos*. Al explicar cómo se adquiere conocimiento de los principios y elementos de la demostración, el estagirita afirma: “cuando se detiene en el alma alguna de las cosas indiferenciadas, <se da> por primera vez lo universal en el alma (pues, aun cuando se siente lo singular, la sensación lo es de lo universal, v.g.: del *hombre*, pero no del *hombre Calias*)”,⁶⁰ obra en la cual el universal se describe como “lo uno [en que] cabe la pluralidad, que, como uno, se halla idéntico en todas aquellas cosas”.⁶¹

Basta con notar, aquí, que esta puede ser una razón por la cual Aristóteles cita el *Menón* frecuentemente en sus *Analíticos segundos*, y nunca critica allí a la anámnesis como una respuesta al real problema que se presenta en el diálogo. Podría, incluso, sugerirse que la anámnesis, siguiendo la interpretación aquí presentada, está tan presente en la obra aristotélica como en la platónica. Para fines de este trabajo, no es conveniente destacar otros acercamientos posibles entre la filosofía platónica y aristotélica que la presente interpretación de la anámnesis podría implicar; hubiese sido, sin embargo, inadecuado omitir el tema.

⁵⁹ Aristóteles, *Acerca del alma*, III, 4, 429a-430a.

⁶⁰ Aristóteles, *Analíticos segundos*, 100 a-b.

⁶¹ *Ibid.*, 100a.

Consideraciones finales

La cuestión sobre la anámnesis en la filosofía platónica, según se ha tratado en esta investigación, inicia con la inusual afirmación en el *Menón*, el *Fedro* y el *Fedón* de que todo aprender es “recordar”. Pero, al considerar una primera interpretación posible, la cual sigue cronológicamente la preexistencia del alma y su primitiva contemplación de las formas separadas, se presentan grandes problemas, textuales y filosóficos, que sugieren su insuficiencia. Esta insuficiencia inicial ha llevado a considerar algunas presuposiciones necesarias para siquiera formular verosímilmente la cuestión de la anámnesis: la naturaleza de las formas contempladas, cómo es que se relacionan con nuestra comprensión y qué es aquello que les “permite” mostrarse y recordarse. Para trazar las líneas de este “todo” en el cual debe insertarse la cuestión de la anámnesis, fue conveniente recurrir a los retratos de la filosofía platónica hechos por Perl y Gadamer —quienes, a pesar de no citarse mutuamente, y proceder por vías diversas, convergen en los puntos relevantes para esta interpretación—.⁶² A partir de los muchos argumentos de ambos autores, fue posible fijar un lugar a la anámnesis dentro de la interpretación de Platón.

La anámnesis se reveló, entonces, como una certera descripción de nuestro proceso de aprendizaje más fundamental, *aquí y ahora*, así como el “medio” por el cual nos ponemos en relación con el ser, siempre ya revelado como inteligible y expresado por la palabra. Se trata de “recordar” lo eterno, la dimensión inteligible del ser, es decir las formas *en las cosas*, su “ser tal” al cual se “asciende” por las muchas sensaciones, y que está siempre presente desde el inicio. Se trata de un proceso en el cual pasamos de habitar en un mundo de “cosas” indeterminadas a “seres tales”, el cual no podría ocurrir si no se nos revelase, desde el primer momento, un ente como “cosa” inteligible. Este “recordar” es aquello que nuestros diálogos, con otros y con nosotros mismos,⁶³ buscan al discutir, mediante el nombre, sobre “qué es esto o aquello”. Se trata de una anámnesis que no solo los argumentos, sino la estructura misma de varios diálogos socráticos muestra.

Tras realizar esta presentación del “ser tal” de la anámnesis, fue conveniente mostrar cómo encajaba con otros importantes aspectos de la filosofía platónica, para probar su coherencia con el corpus platónico como un todo; notablemente, con el lugar de la Forma del Bien como “sol” inteligible, la importancia sobre los

⁶² En efecto, Gadamer descarta a los neoplatónicos como guías interpretativas, mientras que Perl se apoya casi exclusivamente en ellos. Sería digno de investigación analizar con detalle esta convergencia, *nolens volens*.

⁶³ *Teeteto*, 189e-190a; *Sofista*, 263e, 264b-c.

nombres como signos de las formas, y la inmortalidad del alma humana. Tales vínculos sugirieron similitudes entre argumentos platónicos y aristotélicos sobre la inmortalidad del alma humana o el aprendizaje de principios que, a mi parecer, no se han explorado todavía satisfactoriamente, y que pueden contarse como evidencia de una tradición “platónico-aristotélica” como la que han propuesto, entre otros, Perl, Gerson y Gadamer.⁶⁴ Tradición que, sobre el punto de la anámnesis, podría incluir a otros autores generalmente considerados como distantes, ya a Platón, ya a Aristóteles, como santo Tomás de Aquino y san Agustín de Hipona.⁶⁵ Esta relectura de la anámnesis también ha esclarecido puntos de similitud no evidentes entre los argumentos platónicos y la hermenéutica filosófica de Gadamer, notablemente sobre la necesidad de la palabra como “medio” por el cual se nos revela el mundo inteligiblemente y la centralidad del diálogo como ejercicio de “reminiscencia”.

Sobre aquellos vínculos y las posibles preguntas que la reinterpretación de la anámnesis motiva (¿Cómo entender, sin la preexistencia temporal de las almas, la transmigración? O ¿qué hacer de las acciones *post mortem* de las almas en la obra platónica?, por ejemplo), esta investigación no puede considerarse sino como una primera palabra. Para esclarecer lo que ahora solamente se vislumbra, será necesario volver una y otra vez a estas preguntas, como corresponde a cualquier aprendizaje humano.

Bibliografía

- AGUSTÍN DE HIPONA. *Del libre albedrío*, en *Obras de san Agustín en edición bilingüe*, trad. fray Victorino Capanaga, O.S.A., et al., t. 3. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1951.
- AGUSTÍN DE HIPONA. *La Ciudad de Dios*, en *Obras de san Agustín en edición bilingüe*, ed. José Morán, O.S.A., t. 16. Madrid, 1958.
- ARISTÓTELES. *Acerca del alma*, en *Ética*, trads. Julio Pallí Bonet y Tomás Calvo Martínez. Madrid: Gredos, 2015.
- ARISTÓTELES. *Analíticos segundos*, en *Tratados de lógica*, trad. Miguel Candel Sanmartín. Madrid: Gredos, 2015.
- BONAVENTURA. *Itinerarium Mentis in Deum*, en *Works of St. Bonaventure*, trad. Zachary Hayes, O.F.M. Mansfield: Franciscan Institute Publications, 2002.

⁶⁴ P. Lloyd Gerson, *Aristotle and Other Platonists* (Ithaca: Cornell University Press, 2005); Eric D. Perl, *Thinking Being*, 73-106; Gadamer, *The Idea of the Good*, 126-178.

⁶⁵ Ya se ha citado evidencia de esta posible continuidad en el caso de san Agustín y Aristóteles. En tanto se refiere a santo Tomás de Aquino, puede mencionarse su *Comentario a los Analíticos segundos*, lectio 20.

- DAVIDSON, Donald. "Gadamer and Plato's Philebus", en *Truth Language and History*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- DORTER, Kenneth. "Equality, Recollection, and Purification", *Phronesis* 17, núm. 3 (1972): 198-218.
- DOSTAL, Robert J. "Gadamer's Platonism: His Recovery of Mimesis and Anamnesis", en *Consequences of Hermeneutics: Fifty Years after Gadamer's Truth and Method*, ed. Jeff Malpas y Santiago Zabala. Evanston: Northwestern University Press, 2010.
- GADAMER, Hans-Georg. "On the Scope and Function of Hermeneutical Reflection (1967)", en su libro *Philosophical Hermeneutics*, 18-43.
- GADAMER, Hans-Georg. "The Universality of the Hermeneutical Problem (1966)", en su libro *Philosophical Hermeneutics*, trad. David E. Linge. Berkeley: University of California Press, 1977, 3-17.
- GADAMER, Hans-Georg. *The Idea of the Good in Platonic-Aristotelian Philosophy*, trad. P. Christopher Smith. Binghamton: Yale University Press, 1986.
- GADAMER, Hans-Georg. *Verdad y método*, vol. 1, trad. Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito. Salamanca: Sígueme, 1999.
- GADAMER, Hans-Georg. "Heraclitus Studies", en su libro *The Beginning of Knowledge*, trad. Rod Coltman. New York: Continuum, 2002, 34-37.
- GERSON, Lloyd P. *Knowing Persons: A Study in Plato*. Oxford: University Press, 2003.
- GERSON, Lloyd P. *Aristotle and Other Platonists*. Ithaca: Cornell University Press, 2005.
- HEIDEGGER, Martin. *El ser y el tiempo*, trad. José Gaos. México: FCE, 1993.
- PERL, Eric D. *Thinking Being: Introduction to Metaphysics in the Classical Tradition*. Leiden y Boston: Brill, 2014.
- PERL, Eric D. "The Togetherness of Thought and Being: A Phenomenological Reading of Plotinus' Doctrine 'That the Intelligible are Not Outside the Intellect'", *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 22, núm. 1 (2007): 1-40.
- PIEPER, Josef. *Leisure the Basis of Culture*, trad. Alexander Dru. Carmel: Liberty Fund, 1992.
- PLATÓN. *Crátilo*, en *Diálogos II*, trads. J. Calonge Ruiz *et al.* Madrid: Gredos, 2015.
- PLATÓN. *Fedón*, en *Diálogos III*, trads. C. García Gual *et al.* Madrid: Gredos, 2015.
- PLATÓN. *Fedro*, en *Diálogos III*, trads. C. García Gual *et al.* Madrid: Gredos, 2015.
- PLATÓN. *Leyes*, trad. Francisco Lisi. Madrid: Gredos, 2015.
- PLATÓN. *Menón*, en *Diálogos II*, trad. J. Calonge Ruiz *et al.* Madrid: Gredos, 2015.
- PLATÓN. *Parménides*, en *Diálogos V*, trads. Ma. I. Santa Cruz *et al.* Madrid: Gredos, 2015.
- PLATÓN. *República*, en *Diálogos IV*, trad. Conrado Eggers Lan. Madrid: Gredos, 2015.
- PLATÓN. *Sofista*, en *Diálogos V*, trads. Ma. I. Santa Cruz *et al.* Madrid: Gredos, 2015.
- PLATÓN. *Teeteto*, en *Diálogos V*, trads. Ma. I. Santa Cruz *et al.* Madrid: Gredos, 2015.
- STEWART, J. A. *The Myths of Plato*. London: Macmillan and Co., 1905.
- TOMÁS de Aquino. *Comentario sobre los Analíticos posteriores*, en *Sancti Thomae Aquinatis Opera Omnia*, t. 1. Roma: S.C. de Propaganda Fide, 1882.

José Pablo Correa Rosell

Licenciado en Relaciones Internacionales y maestro en Ciencia Política por El Colegio de México. Durante su formación académica, ha investigado la relación entre la filosofía y la disciplina de las Relaciones Internacionales, así como la obra de Carl Schmitt y Hans J. Morgenthau. También ha estudiado filosofía platónica y tomista de manera independiente. Ha impartido conferencias sobre estas líneas de investigación, notablemente: “Visible and Invisible Order in the Thought of Carl Schmitt and Pseudo Dionysius the Areopagite”, en la asociación académica internacional de estudios neoplatónicos Dionysius Circle (2023), y “El Estado, el monopolio de lo político y el gran espacio, una posible aportación de Carl Schmitt al debate sobre el futuro del Estado” (2023), en El Colegio de México.

El sentido de la simbología religiosa
en *La edad del espíritu*, de Eugenio Trías:
¿hacia un hermetismo-gnóstico
o una hermenéutica remitificadora
en clave liminal?¹

The Meaning of Religious Symbolism
in *La Edad del Espíritu*, by Eugenio Trías:
Towards a Gnostic-Hermeticism or a Liminal
Remixing Hermeneutics?

Nelson Ramiro Reinoso Fonseca
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla
reiprincipito@yahoo.es
ORCID: 0000-0003-3793-511X

Román Alejandro Chávez Báez
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla
ralexch74@gmail.com
ORCID: 0000-0002-9560-6632

Resumen: En el siguiente texto abordaremos la cuestión del sentido hermenéutico de la simbología religiosa que Eugenio Trías relata filosóficamente al inicio de la monumental obra: *La edad del espíritu*. En este libro filosófico-religioso, publicado en 1994, Trías considera, principalmente, un ciclo simbólico respecto a lo sagrado para desplegar la gran narrativa en la que

¹ Esta ponencia, presentada en el XVI Coloquio Internacional de Hermenéutica Analógica, en el Instituto de Investigaciones Filológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México, en la Ciudad de México, celebrado del 16 al 20 de octubre de 2023, recoge algunos aspectos que se desprenden de la investigación en curso que adelanto en el Doctorado en Filosofía Contemporánea de la BUAP, bajo la dirección del doctor Román Alejandro Chávez Báez, con el proyecto: “Una interpretación fenomenológico-hermenéutica acerca de la simbología del ocultismo desde la filosofía del límite de Eugenio Trías”, el cual es financiado mediante la beca Conahcyt-México.



ensambla diferentes y sucesivas interpretaciones acerca del universo de las revelaciones simbólicas por medio de una categorización fenomenológico-hermenéutica liminal. Dicho universo se manifestó a través de las grandes religiones históricas, algunas de las cuales siguen vigentes en la contemporaneidad. Se trata de una experiencia singular que dio cuenta de un más allá que, en términos de Trías, se denominó/ubicó como cerco hermético, espacio de lo misterioso en cuanto tal. Sin embargo, su investigación se apoya en un sentido hermenéutico ambiguo que oscila entre un sesgo cognitivo afín al hermetismo gnóstico y la hermenéutica de la remitificación.

Palabras clave: simbología religiosa, Eugenio Trías, fenomenología-hermenéutica liminal, hermetismo gnóstico, hermenéutica remitificadora.

Abstract: In the following text we will address the question of the hermeneutic meaning of the religious symbolism that Eugenio Trías philosophically relates at the beginning of his monumental work: *La edad del espíritu*. In this philosophical-religious book, published in 1994, Trías considers, mainly, a symbolic cycle with respect to the sacred to unfold the great narrative in which he assembles different and successive interpretations about the universe of symbolic revelations by means of a liminal phenomenological-hermeneutic categorization. This universe manifested itself through the great historical religions, some of which still be in force today. It was a singular experience that account for a beyond that, in Trías' terms, was called/located as hermetic enclosure, space of the mystical as such. However, his research relies on an ambiguous hermeneutic sense that oscillates between a cognitive bias akin to gnostic hermeticism and the hermeneutics of *remythologization*.

Keywords: religious symbology, Eugenio Trías, liminal phenomenology-hermeneutics, gnostic hermeticism, remixing hermeneutics.

Recibido: 1 de marzo de 2024

Aceptado: 2 de agosto de 2024

La liminalidad de la simbólica religiosa

La cuestión del sentido hermenéutico de la simbología religiosa es el aspecto basal que el filósofo de la liminalidad, Eugenio Trías, relata filosóficamente a lo largo de su obra *La edad del espíritu*.² En esta, Trías considera, principalmente, un ciclo simbólico para desplegar la gran narrativa en la que ensambla diferentes y sucesivas interpretaciones acerca del universo de las revelaciones simbólicas respecto a lo sagrado, que se manifestaron a través de las grandes religiones históricas, algunas de las cuales siguen vigentes en la contemporaneidad.

² Eugenio Trías, *La edad del espíritu* (Barcelona: Random House, 2014).

A grandes rasgos, la argumentación triasiana, desde la perspectiva filosófica de la liminalidad, pretende interpretar la simbología religiosa en tanto acontecer que se revela como experiencia de lo “nouménico” en términos espirituales. Esto quiere decir que su perspectiva filosófica parte de la idea de que los seres humanos somos límites del mundo, en la medida en que su filosofía liminal pretende:

comprender *eso que somos* a través de la idea de *límite*. *Somos límites del mundo*. En razón de nuestras emociones, pasiones y usos lingüísticos, dotamos de sentido y significación al mundo de la vida en que habitamos. Abandonamos la simple *naturaleza* e ingresamos en el universo del sentido (lo que, técnicamente, podemos llamar *mundo*). Pero a la vez, constituimos un *límite* entre ese “mundo de vida” en el que habitamos y su propio *más allá*: el cerco de misterio que nos trasciende y que determina nuestra condición mortal.³

Pero no es que únicamente estemos dotados de emociones, pasiones y usos lingüísticos que nos permiten dotar de sentido y significado el mundo de la vida que habitamos, sino que, de manera simultánea, inexorablemente estamos limitados por el *más allá*. En este sentido, el misterio nos envuelve porque nos trasciende, a la vez que determina nuestra condición mortal.

Precisamente, en virtud de este sentido fronterizo o liminal, es que el símbolo⁴ religioso viene a cuenta. En la conjunción de existencia y misteriosidad es que la simbología liminal surge, pues articula ambos mundos. En otras palabras, el símbolo religioso destaca lo que puja *ad intra* del *más allá* de la experiencia lingüística —de lo que habita en lo enigmático—, de la relación entre un sujeto en medio de los objetos y, en su relación, de la designación y significación conocida sobre estos. Dicho sentido se expresa o se manifiesta, precisamente, por medio del símbolo religioso.

Se trata, entonces, de una concepción audaz que el filósofo Trías propone sobre el fenómeno del símbolo sagrado, como bien lo investiga su principal exégeta y comentarista Arjomandi.⁵ Su perspectiva cuenta aún con pocos estudios. Por ejemplo, sobre su principal obra: *La edad del espíritu* se encuentran breves co-

³ Eugenio Trías, “Razón y religión en el fin del milenio”, *Revista Catalana de Teología* 25 (junio 2007): 12-13.

⁴ Cabe precisar que Trías no asume el símbolo religioso como sustantivo, pues, “más que de símbolo (sustantivo) se hablará de “simbolizar” (forma verbal)” (cf. Trías, *La edad del espíritu*, 29).

⁵ Arash Arjomandi, *Razón y revelación. La religión en el proyecto filosófico de Eugenio Trías* (Barcelona: El Cobre, 2007).

mentarios filosóficos que, aunque de gran rigor conceptual, se limitan a meras acotaciones sobre el tema religioso en el texto de Trías, como las que ofrecen Beuchot,⁶ Mardones,⁷ Martínez-Pulet,⁸ Revilla Cuñado,⁹ y, recientemente, Pérez Herranz,¹⁰ Segade Alonso¹¹ y Fernando Pérez-Borbujo;¹² esto al margen de su admiración por el pensador de la liminalidad.

Aparte de reflexiones puntuales como las que hacen Fernando Castro y Ruiz de Samaniego sobre temas metafóricos en *La edad del espíritu* y de una entrevista a Trías sobre su obra, publicadas respectivamente en la revista *Lateral*¹³ y en la revista literaria y cultural *El Urogallo*,¹⁴ son escasos los libros dedicados al estudio del tratamiento de la experiencia simbólica sagrada en su obra; excepto (quizá) por el volumen titulado *Eugenio Trías: El límite, el símbolo y las sombras*, editado por Andrés Sánchez Pascual y Rodríguez Tous, el cual recoge una interesante aproximación interdisciplinar a la propuesta de Trías,¹⁵ pero que no

⁶ Mauricio Beuchot, “Eugenio Trías y Hermes: límites, analogía y mestizaje”, en *Algunas perspectivas de la filosofía actual en México*, J. R. Sanabria y M. Beuchot (comps.) (México: Universidad Iberoamericana, 1997: 271-288).

⁷ José María Mardones, “Hay que pensar la religión porque hay que pensar la razón”, *Síntomas de un retorno (la religión en el pensamiento actual)* (Santander: Sal Terrae, 1999: 15-113).

⁸ José Manuel Martínez-Pulet, “Del tiempo sin Dios al Dios del tiempo: el problema teológico en el pensamiento de Eugenio Trías”, *Dios en el pensamiento hispano del siglo XX*, J. L. Cabria y J. Sánchez-Gey (eds.) (Salamanca: Sígueme, 2002: 397-419).

⁹ Avelino Revilla Cuñado, “Eugenio Trías” y “Diálogo con Eugenio Trías”, *A vueltas con lo religioso* (Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 2002: 221-338; 420-472).

¹⁰ Fernando Miguel Pérez Herranz, “El tiempo gnóstico. Un ejercicio de semántica topológica – Parte 1”, *Eikasia. Revista de Filosofía* 1 (julio de 2005): 1-34.

¹¹ Carlos Emilio Segade Alonso, “El “Viaje a Oriente” y el misticismo crítico en la propuesta ética de Eugenio Trías”, *Bajo Palabra*. II Época, 24 (2020): 73-90.

¹² Fernando Pérez-Borbujo Álvarez, “La Muerte y el Fronterizo. Una aproximación a la filosofía del Límite de Eugenio Trías”, *Claridades. Revista de Filosofía* 12, núm.1 (2020): 211-249.

¹³ Fernando Castro Flórez, “El límite y el simbolismo (crítica del libro de Eugenio Trías: “La edad del espíritu””, *Lateral*, núm. 3 (enero 1995): 35- 37.

¹⁴ Alberto Ruiz de Samaniego, “La edad del espíritu: La filosofía encarnada”, *El Urogallo* 103 (diciembre 1994): 20-25.

¹⁵ Los ensayos que dan cuerpo al volumen son “escritos desde el psicoanálisis, la teoría estética, la teología, la filosofía de la religión, la teoría del cine o la metafísica hacia la filosofía del límite” (Andrés Sánchez Pascual y Juan Antonio Rodríguez Tous (eds.), *Eugenio Trías: El límite, el símbolo y las sombras* (Barcelona: Destino, 2003), escritos por Jorge Alemán y Sergio Larriera, Manuel Barrios, Antoni Comín, Carlos Colón, Patxi Lanceros, María Llorente, J. M. Martínez-Pulet, Nilo Palenzuela, F. Pérez-Borbujo, Alberto Sucasas, J. M. Rovira Beloso y Amador Vega.

alcanza a constituir una teoría crítica capaz de dar cuenta de los alcances (y límites) de esta principal obra de Trías, aunque, ciertamente, tampoco es su objetivo.

Finalmente, en cuanto a investigaciones centradas exclusivamente en *La edad del espíritu*,¹⁶ apenas existe un agudo estudio descriptivo de Requejo Curto¹⁷ sobre el valor heurístico de esta obra, por lo que se espera que con la reciente creación del Centro de Estudios Filosóficos Eugenio Trías (CEFET), de la Universidad Pompeu Fabra, surjan nuevas investigaciones en torno a su obra, entre las cuales este estudio aspira aportar, aunque sea parcialmente, una perspectiva crítica sobre el sentido de la simbología religiosa que, en su magna obra, Trías pretende situarlo más allá de todo horizonte de comprensión tradicional.

Ahora bien, esta referencia al *más allá* del horizonte, del límite o del sentido, el cual se manifiesta por medio del símbolo religioso, sugiere un origen exterior al del fundamento con el que las sociedades humanas han ido significando sus distintas formas al momento de constituirse. De ahí que Trías asuma el símbolo como “la forma que el pensar-decir se da para expresar y designar, desde el espacio lógico, lo que se repliega en sí (lo secreto, lo sagrado, el cerco herético). Símbolo es, pues, una figura del espacio lógico-lingüístico cuya significación es ontológica (no es, pues, una mera función “lógica” ni una operación epistemológica)”.¹⁸

En la reflexión de Trías, por consiguiente, el símbolo religioso es refractario a una mera función designativa, porque su significación se adhiere a la capacidad de provocar o desatar valoración; es decir, el símbolo religioso significaría en la medida en que logra evocar lo real como existencia cargada de valoración. De ahí que, para él, el símbolo religioso no denote sino que connote, porque al rebasar la simple y escueta designación apunta a sus asociaciones indirectas, libres

¹⁶ Aquí se dejan de lado numerosas tesis de grado y posgrado especializadas en ciertos ámbitos teórico-conceptuales del pensamiento de Trías como, por ejemplo, la de Sergio Alberto Villanueva Sereno, “El principio de variación de la filosofía del límite como principio hermenéutico filosófico”. Tesis de maestría, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2018, <https://repositorioinstitucional.buap.mx/items/fc1e4412-646b-45fd-b83c-7431f2af214d>, dedicada al estudio del “principio de variación”, o la tesis doctoral de Teresa Guardans Cambó, “Indagaciones en torno a la condición fronteriza”. Tesis de doctorado, Universitat Pompeu Fabra, 2006, <https://www.tdx.cat/handle/10803/7482#page=1>, que, bajo la dirección del pensador catalán Eugenio Trías, indaga sobre el asombro como capacidad humana, situándose en el marco conceptual de la ontología liminal triasiana.

¹⁷ Blanca Requejo Curto, “El valor heurístico de *La edad del espíritu* en la propuesta triasiana: una síntesis de razón y simbolismo para la filosofía contemporánea”. Tesis de grado, Universidad de Valladolid, 2018, <http://uvadoc.uva.es/handle/10324/33891>.

¹⁸ Eugenio Trías, *Lógica del límite* (Barcelona: Destino, 1991), 275.

y laxas, por lo que, a través de ciertos referentes cualitativamente enigmáticos, quedan aludidos. O en palabras de Trías, el símbolo es

aquí un signo en el cual queda expresada la radical disimetría y no conmensurabilidad entre el significante y lo que en él se pretende significar. El referente del símbolo es, pues, inconmensurable (se cierra en el cerco hermético). De ese referente, tan solo subiste un resto, cuya relación con el referente es indirecta. El símbolo jamás denota; únicamente connota. No designa, sino que alude. Borra pues, la denotación y la designación (de carácter apofántico) destacando únicamente, a través de una forma sensible (o un dispositivo complejo de carácter formal-sensible), conexiones o asociaciones indirectas, libres, laxas, a través de las cuales cierto referente, de carácter enigmático (inconcebible) es aludido.¹⁹

Podríamos decir, entonces, que ni existe disimetría ni realmente simboliza, sino que se está creando un referente para poder llevar a cabo un uso conceptual del símbolo. Bajo esta relación, la simbología religiosa en *La edad del espíritu* quedaría vinculada/ubicada con/en lo hermético para el pensador de la liminalidad. Esto, si se considera que, mediante una forma sensible (símbolo), se puede establecer una relación indirecta con un referente cualitativamente enigmático e inconmensurable. Pero con la aclaración de que, para Trías, el auténtico referente del símbolo religioso no forma parte (exclusiva) de la enmarañada configuración cultural, sino de la intrincada manifestación de lo *cultural* debido a que, para él, el concepto de símbolo religioso corresponde a la enigmática figura del espacio lógico-lingüístico, cuya significación es ontológica. De esta manera, el concepto sería una elaboración en función de unos vivientes, mientras que el auténtico referente del símbolo sí sería enigmático e inconmensurable porque no formaría parte de la configuración cultural de esos vivientes.²⁰

En este contexto, toda experiencia de lo sagrado daría cuenta de un *más allá* que Trías denomina/ubica como cerco hermético, espacio de lo misterico en

¹⁹ *Ibíd.*, 60.

²⁰ Se trataría, desde un punto de vista relacional, de la ya clásicas formulación que al respecto hizo Rudolph Otto: “lo heterogéneo en absoluto [...], de lo extraño y chocante, lo que sale resueltamente del círculo de lo consuetudinario, comprendido, familiar, íntimo, oponiéndose a ello y, por tanto, colma el ánimo de intenso asombro. [...] El objeto realmente misterioso es inaprehensible e incomprensible, no solo porque mi conocimiento tiene respecto a él límites infranqueables, sino, además, porque tropiezo con algo absolutamente heterogéneo” (Rudolph Otto, *Lo santo: lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, trad. Fernando Vela [Madrid: Alianza Editorial, 1996], 42-44).

cuanto tal. Esto debido a que el símbolo religioso, por su parte, al ubicarse en el cerco del aparecer (“funcionando” a manera de bisagra) se ubicaría entre el cerco del aparecer (por medio de los símbolos objetuales) y el cerco hermético (lugar del que procedería la realidad experiencial de lo sagrado en cuanto tal). Así, Trías considera que la revelación de lo sagrado se manifestaría a través de acontecimientos simbólicos que darían cuenta del carácter fragmentario de la revelación y, por lo tanto, su interpretación sería no unívoca.

Sin embargo, como veremos de manera muy sintética, su proceder fenomenológico-hermenéutico se apoyaría en un sentido hermenéutico que oscilaría entre un sesgo cognitivo afín al hermetismo gnóstico y la hermenéutica de la remitificación. Este marco de interpretación triasiano adolece, por lo tanto, de importantes carencias al momento de ofrecer una comprensión coherente del papel de dicho sesgo cognitivo respecto al papel de la simbología religiosa a la luz de su filosofía liminal.

Dicho sintéticamente, a esta perspectiva le cabe la sospecha de ocultar un “hermetismo gnóstico”, pasando por alto que tal tradición es una función de la religión y que, por lo tanto, como intento hermenéutico es afín al proceder del sesgo remitificador de la experiencia simbólica. A partir de un acercamiento sobre el ciclo simbólico que expone Trías, entonces, consideraremos críticamente el sentido último que sustenta la naturaleza hermenéutica de su simbología religiosa, buscando abrir una vía interpretativa de su papel en el proceso epistémico que perfila Eugenio Trías. La relación que guardan estas hermenéuticas (hermetismo-gnóstico, remitificación) con el sentido del acontecimiento simbólico será determinante para nuestra reflexión.

El ciclo simbólico en *La edad del espíritu*

Ante el panorama heterogéneo del acontecer simbólico, respecto al contexto liminal, el complejo entramado del ciclo simbólico que plantea Trías se pone al descubierto en esta obra filosófico-religiosa. El elemento básico de esta heterogeneidad es la experiencia de religación con el misterio en cuanto tal por medio de recursos simbólicos. De ahí que la reflexión sobre lo religioso siga la senda de la reflexión sobre las formas simbólicas, porque según Trías: “lo sagrado, por definición, rebasa y trasciende toda posible conceptualización. [...] El símbolo es [...] su fenómeno (aquello que se revela de lo sagrado, concebido este en su peculiar complejidad y ambivalencia. [...] La experiencia de que aquí se trata es la

experiencia simbólica, o la forma de experimentar, a través de acontecimientos simbólicos, lo sagrado”.²¹

Justamente, en *La edad del espíritu*, intenta acercarnos a esta experiencia por medio de una serie de dimensiones que, de hecho, están presentes en cualquier configuración simbólica o de mundos religiosos resultantes, y que el filósofo catalán denomina como “categorías”, en tanto condiciones de posibilidad, de la manifestación simbólica que le permiten un acercamiento a las religiones históricas, desde la perspectiva de su participación en la manifestación parcial del ámbito de misterio.

Se trata, entonces, de dos ciclos: uno simbólico —que es sobre el cual escuetamente nos ocuparemos en este apartado— y, otro, del espíritu, un proceso en el que el símbolo y la razón parecen conjugarse definitivamente —asunto que aquí no abordaremos por pertenecer a otro objeto de la investigación—.²² Este ciclo simbólico, en especial, se configura por medio de siete categorías²³ fenomenológico-hermenéuticas. Las primeras cuatro categorías *fenomenológicas*²⁴ (o de manifestación de lo sagrado a la experiencia) se refieren al cerco del aparecer; o sea, al elemento simbolizante, compuestas por: 1) *materia* o matriz que al ser ordenada, constituye 2) el *cosmos*; espacio que permite el acto simbólico, la manifestación respecto a alguien (testigo), por lo que allí surge la 3) dimensión de la “*cita* o relación presencial” de la que dependerá la 4) categoría de la *comunicación* (verbal) entre la presencia y el testigo. Las otras tres categorías son las

²¹ Trías, *La edad del espíritu*, 283.

²² Dejamos de lado la exposición en la que Trías interpreta y critica la filosofía, la religión y el arte de la Europa moderna y contemporánea, que considera desde el Renacimiento hasta nuestros días, porque en ese segundo ciclo se interesa más por las mediaciones histórico-culturales que suscitaría una posible unión entre el símbolo y la razón, y que Trías considera como la “verdadera” religión que está por venir. Sin duda, se trata de un asunto sumamente sugerente y polémico que amerita otro abordaje que no consideraremos aquí.

²³ Trías asume el concepto de “categoría” como un orden reflexivo para su propio sistema, por lo que no asume este concepto de manera formal clásica como lo hace la tradición filosófica (p. e. Aristóteles, Kant, Hegel, Marx, etc.). En este caso, las estructuras de las *categorías* que Trías considera para el acontecer simbólico son “nombres que deciden lo que puede saberse del ser, de un ser que yo concibo como ‘ser del límite’ ” (cf. Trías, “Razón y religión”, 517), y que, por lo mismo, estas “condiciones de posibilidad de ese acontecimiento, de lo que desprendo *siete categorías* [son] siete requisitos que hacen posible que el acontecimiento simbólico se produzca” (ibíd.).

²⁴ En cuanto que interesa atender a aquello que nos es dado de manera espontánea en una experiencia; por lo que no se debe entender a la manera trascendental de Husserl, pues Trías no asume la conciencia como pauta de verdad.

hermenéuticas,²⁵ referidas a lo simbolizado en el símbolo, a saber: 1) la posibilidad de indagación exegética del sentido, *exégesis*; 2) el misterio en cuanto tal o *mística* y, por último; 3) la “coincidencia y adecuación de todas las anteriores”, de la parte simbolizante y lo simbolizado, y que Trías denomina *consumación simbólica*. Esta adecuación, debe reflejar que “lo sagrado, por definición, trasciende o desborda su propia manifestación”.²⁶

Dichas categorías, en *La edad del espíritu*, funcionan de manera escalonada: la una presupone la anterior; pero esta vez son resignificadas (o resemantizadas) en el horizonte de la simbología religiosa. Trías considera, además, que son categorías porque “no derivan de una analítica relativa a las formas de enlace de los juicios, como en Kant; ni proceden de un examen, consciente o inconsciente, de las formas genéricas del lenguaje, como en Aristóteles”,²⁷ sino que responden a modo de clasificación por medio del cual se puede entender “el análisis del proceso en virtud del cual tiene lugar el acontecimiento simbólico (o encaje unificador de las dos partes [del símbolo religioso], simbolizante y simbolizada).”²⁸

En tal sentido, su propósito es sintetizar el logos simbólico con el logos racional, por lo que este horizonte ideal de síntesis equivale al concepto de límite y actúa como tal. Lo cual significa que, desde la perspectiva de Trías, el símbolo religioso permite que la razón pueda acercarse e intuir lo que hay en el cerco herético (el misterio, lo arcano, lo supranatural, lo enigmático), pero no porque la razón se atreva a decir algo sobre lo arcano o sobre el misterio en sí, sino porque puede pensar/decir algo sobre el mismo ser del límite que lo intenta expresar.

Así, el símbolo religioso, en virtud del sentido etimológico que lo entraña, incorpora diferencia y escisión puesto que, en sus palabras, se trata de la:

Acción mediante la cual se “lanzan a la vez” (*sym-bállein*) dos fragmentos de una moneda o medalla dividida que estipulan, a modo de contraseña, una alianza.

Uno de esos fragmentos se puede considerar “disponible (el fragmento que se posee). El otro, en cambio, se halla “en otra parte”. El acontecimiento sim-bálico constituye un complejo proceso o curso en el marco del cual puede tener lugar el encaje y la coincidencia de ambas partes. Una de ellas, la que se posee, puede considerarse

²⁵ Es decir, ejercen una función mediadora debido a que le permiten comunicar la interpretación que hace sobre las formas y contenidos de la experiencia simbólica, por lo que Trías no compromete su hermenéutica como mera disciplina, sino como el medio con el cual proceder en razón de su propio sistema reflexivo: la filosofía del límite.

²⁶ Trías, *La edad del espíritu*, 283.

²⁷ *Ibid.*, 41.

²⁸ *Ibid.*; agregado nuestro.

la parte “simbolizante” del símbolo. La otra, la que no se dispone, constituye esa otra mitad sin la cual la primera carece de horizonte de sentido: es aquella a la cual remite la primera para obtener significación (lo que desde la parte simbolizante constituye lo que esta simboliza: lo simbolizado en ella).²⁹

No existe, entonces, símbolo sin esas dos partes diferenciadas ni sin la escisión o “cesura”³⁰ que lo posibilite. Para Trías, además, todo símbolo tiene una parte palpable, experimentable, positiva o fenoménica y, a su vez, también tiene un contenido oculto, propio del cerco hermético. La parte experimentable, o fenoménica, es la simbolizante porque es la que se manifiesta, mientras que la parte simbolizada es la que constituye su sentido.

Desde esta perspectiva, la simbología religiosa, alimentada por la idea de límite, inicia su periplo histórico-narrativo de las hierofanías o manifestaciones simbólicas de lo sagrado en la historia de la humanidad, y que, en *La edad del espíritu*, corre de forma paralela entre la lógica racional-conceptual de Occidente y la tendencia a los recursos imaginativos, propios de las filosofías y religiones de Oriente, en las que buscará desbrozar su interés por el hermetismo gnóstico.

La naturaleza hermenéutica de la simbología liminal

Expuesta *grosso modo* la composición del ciclo simbólico, es momento de situar la naturaleza hermenéutica que la anima dentro de su perspectiva liminal. Es decir, dada la travesía por la que atraviesa el acontecimiento simbólico, por medio de cada una de las categorías que narra respecto al símbolo religioso, surge la pregunta de si existe algún atisbo hermenéutico fontal que lo fundamente. De ser así, ¿en qué consiste tal contenido filosófico-religioso que permite interpretar y comprender la estructura fenomenológico-hermenéutica de esta simbología ocultista contemporánea que propone Trías?

Para intentar dar respuesta a nuestra interrogante, en adelante nos situaremos, únicamente en una de sus categorías: la *mística*. Trías abre esta categoría diciendo que le interesa transitar del sentido alegórico al sentido místico;³¹ es decir, quiere mostrarnos “el levantamiento del último velo que mantiene oculto el misterio de lo sagrado. Tal descubrimiento constituye un acontecimiento

²⁹ *Ibíd.*, 29; las comillas y cursivas son del autor.

³⁰ *Ibíd.*, 40, n. II.

³¹ *Ibíd.*, 237, n. 183.

singular en el cual *lo simbolizado en el símbolo* comparece ante el testigo como aquello de lo cual debe adquirir cierta forma de experiencia”.³²

Pero, ¿de qué se trata esta *singular experiencia*? Trías dirá que se trata de una experiencia en la que se tendrá que rebasar todo sentido de lo que pudiera decirse de tal experiencia, en cuanto que “El núcleo (=X) de lo sagrado, en su propia forma presencial, constituye una luz intensísima que puede acaso concebirse *como el máximo de oscuridad y de tiniebla* [...], constituye un fondo abismal incomprensible, una verdadera Tiniebla en la que todas las facultades del alma del testigo acusan su *déficit* y despropósito, o su inherente limitación e impotencia”.³³

En efecto, para Trías, el encuentro de lo místico constituye una experiencia singular porque en ella cualquier atisbo de comprensión se vuelve ilusorio, todo querer entender *esa* (=X) experiencia única, o núcleo no inteligible, se pierde en cualquier intento que realice el entendimiento humano; solo que, a través de esta experiencia, paradójicamente, también se consigue el más alto grado de acceso hacia (=X) lo sagrado o lo santo, porque de *eso* proviene toda comprensión; o, en sus palabras: “Sobreviene, en cierto modo, el anonadamiento general de toda comprensión y la desesperación respecto a toda expectativa de inteligencia. Pero asimismo ese balance negativo se registra como el más alto y sublime de los ascensos posibles hacia el estrato radical de donde emana y dimana toda posible comprensión”.³⁴

Según estas últimas líneas, Trías nos da a entender que la comprensión última de lo sagrado o lo santo se logra exclusivamente por vía del registro de un mutismo inquietante porque tanto la comprensión como su inteligibilidad quedan suspendidas; luego, cómo aprehender en el pensar-decir algo de esta experiencia si todo lenguaje queda suprimido o, cuando menos, volcado en los márgenes de la desesperación.

Trías, no obstante, enseguida aclara que se trata de una experiencia mucho más radical de las que componen los sucesivos acontecimientos simbólicos en cada una de las categorías que le anteceden, hasta el punto, incluso, de anularlas: “Ni materia ni mundo ni presencia ni *lógos*, ni tan siquiera el orden *inteligible* de las hipóstasis del *plêröma*, da razón y medida de esa instancia desmesurada y fuera de todo lo común”;³⁵ lo cual lo lleva a delatar, incluso, un cierto sesgo equi-

³² *Ibíd.*; las cursivas son del autor.

³³ *Ibíd.*, 238; las primeras cursivas son nuestras.

³⁴ *Ibíd.*

³⁵ *Ibíd.*, 239; las cursivas son del autor.

vocionista: “En cierto modo es algo *equivoco* en relación a lo que cada una de las categorías simbólicas aparecidas intentan significar y formular”.³⁶

Este equivocionismo, que descubre para tratar de explicar la experiencia radical a la cual podría llegar el sujeto, determina el alcance hermenéutico del encuentro místico que se ampara en un principio muy celado por la filosofía en general hasta hoy: el de no contradicción. Pero Trías parece no darle mucho crédito. En efecto, Trías empieza diciendo y recalando que, de cara a este encuentro místico (entre el testigo y lo sagrado), *todas* las anteriores categorías quedan canceladas, anuladas o que, súbitamente desaparecen; pero, ahora, sin mediar explicación, asegura simplemente que: “No desaparecen [...], pero constituyen ahora [*todas* las anteriores categorías vistas] [...] la condición de posibilidad de una paradójica comunicación mística entre el testigo y la presencia (siendo esta un vislumbre relativo a una fundamental ausencia)”.³⁷

Entonces, ¿cómo entender esta contradicción? Es más, si se pudiera “transitar” o, mejor, “vivenciar” de alguna manera esta oscura experiencia, ¿qué se podría decir de ella si, precisamente, “Está más allá de todo lo que podamos atribuirle”?³⁸ Porque Trías insiste en que de esta experiencia tan singular no es posible decir nada: “Ni siquiera decir de ello que es ‘bueno’ o ‘verdadero’, o que es ‘bello’ y hasta ‘sublime’, o que es ‘uno’, ‘ser’ o ‘Dios’ es ajustado. *Ni siquiera eso es propiamente ‘ser’ o ‘Dios’*”.³⁹ Pero, entonces, ¿qué es?, ¿de qué clase de experiencia nos está hablando?, ¿qué clase de mística es la que está tratando de describirnos?

Por el momento plantea como única posibilidad, para hablar de ella, la vía negativa. Solo que se trata de una vía que también incluye la exclusión total, pues, en el decir de Trías: “quizás puede accederse a ello por negación, llamarle e invocarle a través de términos negativos, conducir la palabra y la inteligencia por la vía *dia-bólica* consistente en determinar eso por negación y exclusión: decir, quizás, que eso es *Nada*, una nada absoluta, incomprensible; o que no es “luz” sino *Tiniebla*, la más deslumbrante y radiante de todas las tinieblas imaginables”.⁴⁰

Se trata, aparentemente, apenas de una posibilidad. Pero, como veremos en seguida, este acceso se posibilita en virtud de su afinidad con el gnosticismo valentiniano:

³⁶ *Ibíd.*

³⁷ *Ibíd.*, 242; el primer agregado es nuestro.

³⁸ *Ibíd.*, 240.

³⁹ *Ibíd.*, las cursivas son del autor.

⁴⁰ *Ibíd.*

Ya el gnóstico Basíledes había aventurado la idea audaz de que Dios era quizás un *no ser*, una *nada*. Decir que la creación debía concebirse como *creatio ex nihilo* significaba, entonces, que había sido creada (es decir, revelada y emanada) desde esa *nada* que era la esencia misma de Dios.

También el gnosticismo valentiniano concebía a Dios en forma negativa, como un *abismo* (*bythos*), algo por tanto “sin fundamento” (un *proârjē*, lo previo a todo “principio”). Tal abismo era concebido, en la forma expositiva característica de esta gnosis (una forma narrativa, es decir, “mítica”), como trabando consorcio con su pareja “femenina”, que era *Sigē*, silencio (negación “positiva” de la palabra y comunicación). Silencio, en este sentido, retenía al abismo, en el sentido de que le impedía su expansión comunicativa. Hasta que “una vez” Abismo ayuntó con Silencio dejando a esta grávida. Y de Silencio nació entonces la pareja formada por la *szygía* inteligencia y verdad (*nous-âlêtheia*). Lo interesante es esta atribución a la instancia suprema de caracteres tales como abismo y silencio, de naturaleza negativa.⁴¹

En este particular pasaje se inspira en una interpretación que Antonio Orbe hace del texto de Ireneo, *Adversos Haereses*,⁴² donde lo importante es destacar, como el mismo Trías indica hacia el final, el carácter atributivo del abismo y del silencio en tanto que, simbólicamente, representan esa relación contenedora de la palabra que se constriñe en el silencio mismo, en el no decir. Cuando en este caso recurre a Ireneo, lo hace con el fin de acentuar implícitamente otra relación importante: la de Dios, en tanto *Nada*, y la del ser humano en tanto parte de esa *creatio ex nihilo* de la cual, paradójicamente, emana. Aun así, no logra quedar muy claro ¿por qué Trías está tan prendado por este discurrir gnóstico?, ¿qué es lo que le ofrece esta “oscura hermenéutica” como para cifrar en ella su explicación filosófica?

Centrémonos, por el momento, en esta variante o escuela del gnosticismo porque, como se puede entrever, su relato mítico se delata en la filosofía del límite hasta el punto de cruzar al terreno de la identificación casi total de sus planteamientos liminales.⁴³ De manera sintética, nos explica qué entiende por gnosticismo:

⁴¹ *Ibid.*

⁴² Antonio Orbe, *Cristología gnóstica*, t. I-II (Madrid: BAC, 1976).

⁴³ En este punto nos separamos tajantemente de la interpretación que ofrecen la mayoría de sus comentaristas. Por ejemplo, Carlos Girón, en su fascinante tesis doctoral: *Epílogo terrestre. El cuerpo como problema en la filosofía del límite*, se limita a sugerir que “esta variante gnóstica es la que puede encontrar en la filosofía del límite ecos importantes sin que por ello, como ya hemos dicho, se pueda afirmar una completa identificación con sus planteamientos” (Carlos Girón Lozano, “Epílogo terrestre: El cuerpo como problema

La gnosis, o conocimiento salvador, revela el carácter del mal sueño de la existencia sumida en la ignorancia, anterior al despertar. De hecho la gnosis constituye ese despertar que hace posible el tránsito de la ignorancia al conocimiento. A un conocimiento que es, de hecho, reconocimiento y recuerdo de una existencia anterior en la que el sujeto gnóstico, espiritual, se hallaba en el mundo de la plenitud, o *pleroma*, divino, de la que salió para llevar una vida errante de exilio al nacer a la existencia en este mundo.⁴⁴

Con reminiscencias claramente platónicas, Trías parece encontrar un fundamento epistémico de su filosofía liminal a través del gnosticismo que nos recuerda, además, el ansiado despertar y/o liberación que produce el conocimiento en cuanto gnosis, como explica de manera semejante Jonás: “En su estado irredento, el pneúma así inmerso en el alma y en la carne no es consciente de sí mismo, y vive entumecido, dormido, o intoxicado por el veneno del mundo: es, en suma, ‘ignorante’. Su despertar y liberación se producirán a través del ‘conocimiento’”.⁴⁵

En efecto, si asumimos el gnosticismo como el conocimiento capaz de despertar del marasmo filosófico en que se encuentra la filosofía desde la modernidad, para Trías, el sujeto gnóstico —que vuelve sobre los pasos perdidos de lo arcano, de lo mitológico— es capaz de revivir o de renacer, en este mundo, el conocimiento salvador de la gnosis; es decir, el conocimiento que veladamente transmiten sus mitos, por ejemplo.

Solo que este renacer, por vía simbólica, exige una andadura netamente espiritual; luego, es insólito que Trías lo ligue a la razón, así sea a la mera razón liminal o fronteriza. ¿Será, entonces, que Trías quiere partir de lo espiritual para llegar al mundo de lo concreto, de la realidad empírica o, en sus términos, cerco del aparecer, como lo hace el gnosticismo? En efecto, según Trías, mientras que en la filosofía moderna se sigue el camino contrario, el pensador de la liminalidad pretende fundamentar su filosofía, precisamente, desde el cerco hermético:

en la filosofía del límite”. Tesis doctoral, Universitat Pompeu Fabra, 2016, 317; las cursivas son nuestras); pero esta deducción la hace con el fin de intentar sustentar la existencia del tratamiento del cuerpo en la obra de Trías que, indefectiblemente, tan solo se sugiere de manera elíptica. Olvida el profesor Girón que la obra metafísica de Trías se embelesa en la región de lo espiritual; ni siquiera le interesa hablar del sujeto en tanto tal, pues, apunta al espíritu pero en sentido comunitario (cf. Trías, *La edad del espíritu*, 226-235; 275; Eugenio Trías, *Pensar la religión* [Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2015], 135-143).

⁴⁴ Eugenio Trías, *Diccionario del espíritu* (Barcelona: Destino, 1996), 65.

⁴⁵ Hans Jonas, *La religión gnóstica. El mensaje del Dios extraño y los comienzos del cristianismo*, trad. Menchu Gutiérrez (Madrid: Siruela, 2003), 78.

Los modernos inician la reflexión en el *cerco del aparecer*, o mundo, hasta que, al fin, comparece aquello que lo circunscribe y consolida como mundo. Por el contrario, en la Gnosis Valentiniana se inicia la reflexión en y desde la raíz (proyectiva) del *cerco hermético*, donde se cobija *bythos* (Abismo) y *szygia* (Silencio) solo que avanzándose dese esa incógnita (=X) hacia el límite (*horos*), hacia aquel límite que “crucifica” a Sabiduría al diferenciarla y dividirla entre *sophia eón* (rescatada en el *pleroma* del *logos*) y *sophia Achamont*, la sabiduría exiliada o desterrada en el reino en el cual implantará su dominio el demiurgo creador, el *kosmokrator*. [...]. Ambos recorridos, en el antiguo gnóstico y el moderno (Kant, Wittgenstein) convergen, sin embargo, en un mismo espacio ontológico: el espacio del *limes* en el cual se asienta el *logos*, el *pleroma* o plenitud (eónica, figurativo simbólica) del pensar y del decir. Luego esa convergencia de la teosofía gnóstica y de la fenomenología moderna destaca, más allá de toda pseudohistoricidad, más allá de toda superación de los “antiguos” en los “modernos”, un espacio ontológico común, que es el espacio limítrofe, fronterizo, de un *logos* figurativo-simbólico.⁴⁶

Para Trías, su filosofía del límite encarna precisamente esta restauración espiritual en clave simbólica. En virtud de su topología ontológica, el filósofo español pretende fundamentar el encuentro entre el camino del gnosticismo valentiniano con el de los modernos. Solo que esta fundamentación no se limita a ello. Trías pretende ir *más allá* de toda superación de los *antiguos* en los *modernos*; o sea, quiere desplazar el fundamento del filosofar en cuanto tal, más atrás del filosofar griego. No se trata simplemente de seguir con la plañidera de quienes lloran el arrinconamiento que la posmodernidad hace respecto al filosofar clásico. En absoluto. Trías pretende algo más radical, a saber, fundamentar el quehacer filosófico, prácticamente, desde el momento en que el sujeto se encuentra con lo sagrado. Por consiguiente, el acontecer simbólico es fundamental para su filosofía liminal debido a su posibilidad de resistencia en tanto que, como bien lo advierte Arjomandi,⁴⁷ escapa a cualquier intento de comprensión signado por la lógica tradicional que, de una u otra manera, pretende enmarcarlo dentro de un mero tratamiento epifenoménico que lo adscribe a la fantasía.

De este modo, el gnosticismo valentiniano para Trías constituye su principal basamento para proyectar su planteo filosófico liminal, donde el acontecer simbólico constituye el momento del encuentro en que se origina o surge la verdadera sabiduría, el filosofar más originario, en cuanto que se encuentra incardinado

⁴⁶ Trías, *Diccionario*, 104-107; las cursivas son del autor.

⁴⁷ Arjomandi, *Razón y revelación*, 57.

en una dinámica tensional entre el aparecer y el ocultar de la verdadera realidad, del mundo en cuanto tal y del ser humano en sí.

Sin embargo, de este oscuro origen al que, básicamente, quiere hacer volver al sujeto contemporáneo, Trías quiere fundamentar, además, la posibilidad del encuentro místico. Una experiencia singular en la que, como hemos visto, no queda claro quién sería ese sujeto (liminal), ni cómo sería esa experiencia (mística) en concreto. Seguramente, se trata de la experiencia del sujeto en cuanto ser del límite quien, asumiendo esa escisión entre el ser y la nada, quedaría “transfigurado” en sujeto simbólico y/o sagrado, expuesto entre la vorágine de su narrativa remitificadora en devenir.

A manera de cierre

Según se infiere de lo escuetamente expuesto hasta aquí, este nuevo panorama de lo sagrado viene a descubrir que la trama categorial que (con tanto celo) Trías narra, a lo largo de su travesía narrativa simbólica en *La edad del espíritu*, no solo no se corresponde con el cerco fronterizo (como asegura), sino con el cerco hermético, porque lo que pretende, en última instancia, es la remitificación a ultranza como proyecto hermenéutico de lo sagrado debido a que su marco hermenéutico se desprende de un claro gnosticismo que, insólitamente, quiere revivir a través de la experiencia simbólica que describe en esta categoría mística.

De este modo, el gnosticismo valentiniano para Trías constituye su principal basamento para proyectar su planteo filosófico liminal, donde el acontecer simbólico constituye el momento del encuentro en que se origina o surge la verdadera sabiduría, el filosofar más originario en cuanto a que se encuentra incardinado en una dinámica tensional entre el aparecer y el ocultar de la verdadera realidad, del mundo en cuanto tal y del ser humano en sí.

Así, de este oscuro origen al que, básicamente, quiere hacer volver al sujeto contemporáneo, fundamenta un encuentro místico atípico. Una experiencia *sui generis* en la que, de todas formas, el filósofo catalán deja incierto el panorama hermenéutico respecto a la clase de sujeto contemporáneo que podría hacerse a esta hermética experiencia cultural, y por la que el filósofo Trías se empeñaría en hacerlo revivir.

Bibliografía

- ARJOMANDI, Arash. *Razón y revelación. La religión en el proyecto filosófico de Eugenio Trías*. Barcelona: El Cobre, 2007.
- BEUCHOT, Mauricio. “Eugenio Trías y Hermes: límites, analogía y mestizaje”. *Algunas perspectivas de la filosofía actual en México*, J. R. Sanabria y M. Beuchot (comps.). México: Universidad Iberoamericana, 1997: 271-288.
- CASTRO FLÓREZ, Fernando. “El límite y el simbolismo (crítica del libro de Eugenio Trías: ‘La edad del espíritu’). *Lateral*, núm. 3 (enero 1995): 35-37.
- GIRÓN LOZANO, Carlos. “Epílogo terrestre: El cuerpo como problema en la filosofía del límite”. Tesis de doctorado, Universitat Pompeu Fabra, 2016.
- GUARDANS CAMBÓ, Teresa. “Indagaciones en torno a la condición fronteriza”. Tesis de doctorado, Universitat Pompeu Fabra, 2006, <<https://www.tdx.cat/handle/10803/7482#page=1>>.
- JONAS, Hans. *La religión gnóstica. El mensaje del Dios extraño y los comienzos del cristianismo*. Traducido por Menchu Gutiérrez. Madrid: Siruela, 2003.
- MARDONES, José María. “Hay que pensar la religión porque hay que pensar la razón”. *Síntomas de un retorno (la religión en el pensamiento actual)*. Santander: Sal Terrae, 1999: 15-113.
- MARTÍNEZ-PULET, José Manuel. “Del tiempo sin Dios al Dios del tiempo: el problema teológico en el pensamiento de Eugenio Trías”. *Dios en el pensamiento hispano del siglo XX*, J. L. Cabria y J. Sánchez-Gey (eds.). Salamanca: Sígueme, 2002: 397-419.
- ORBE, Antonio. *Cristología gnóstica*, t. I-II. Madrid: BAC, 1976.
- OTTO, Rudolph. *Lo santo: lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Traducido por Fernando Vela. Madrid: Alianza Editorial, 1996.
- PÉREZ-BORBUJO ÁLVAREZ, Fernando. “La Muerte y el Fronterizo. Una aproximación a la filosofía del Límite de Eugenio Trías”. *Claridades. Revista de Filosofía* 12, núm. 1 (2020): 211-249.
- PÉREZ HERRANZ, Fernando Miguel. “El tiempo gnóstico. Un ejercicio de semántica topológica – Parte 1”. *Eikasía. Revista de Filosofía* 1 (julio 2005): 1-34.
- REQUEJO CURTO, Blanca. “El valor heurístico de ‘La edad del espíritu’ en la propuesta triasiana: una síntesis de razón y simbolismo para la filosofía contemporánea”. Tesis de grado, Universidad de Valladolid, 2018, <<http://uvadoc.uva.es/handle/10324/33891>>.
- REVILLA CUÑADO, Avelino. “Eugenio Trías” y “Diálogo con Eugenio Trías”. *A vueltas con lo religioso*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 2002: 221-338; 420-472.
- RUIZ DE SAMANIEGO, Alberto. “La edad del espíritu: la filosofía encarnada”. *El Urogallo* 103 (diciembre 1994): 20-25.
- SÁNCHEZ PASCUAL, Andrés, y Juan Antonio RODRÍGUEZ TOUS (eds.). *Eugenio Trías: El límite, el símbolo y las sombras*. Barcelona: Destino, 2003.
- SEGADÉ ALONSO, Carlos Emilio. “El ‘Viaje a Oriente’ y el misticismo crítico en la propuesta ética de Eugenio Trías”. *Bajo Palabra*. II Época, núm. 24 (2020): 73-90.
- TRÍAS, Eugenio. *Lógica del límite*. Barcelona: Destino, 1991.
- TRÍAS, Eugenio. *Diccionario del espíritu*. Barcelona: Destino, 1996.
- TRÍAS, Eugenio. *La edad del espíritu*. Barcelona: Random House, 2014.

TRÍAS, Eugenio. “Razón y religión en el fin del milenio”. *Revista Catalana de Teología* 25 (2007): 509-523. <<https://raco.cat/index.php/RevistaTeologia/article/view/71056>>.

TRÍAS, Eugenio. *Pensar la religión*. Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2015.

VILLANUEVA SERENO, Sergio Alberto. “El principio de variación de la filosofía del límite como principio hermenéutico filosófico”. Tesis de maestría, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2018, <<https://repositorioinstitucional.buap.mx/items/fc1e4412-646b-45fd-b83c-7431f2af214d>>.

Nelson Ramiro Reinoso Fonseca

Becario doctoral de Conahcyt en Filosofía Contemporánea y maestro en Estética y Arte con mención *cum laude*, por la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (México); Filósofo de la Universidad de Antioquia (Colombia). Premios: XIII Premio de Estudios Iberoamericanos La Rábida 2020, por mejor tesis de Maestría, publicada en 2022; Beca Movilidad CUMEX-AUIP 2024: Universidad Nacional de Mar del Plata (Argentina); *Premio-Beca de Investigación Instituto Caro y Cuervo en Literatura Comparada 2023* (Ministerio de Cultura, Colombia). Publicaciones recientes: en coautoría con Román Chávez Báez (2024), “El argumento ontológico de Anselmo: un asunto liminal (dentro) de la mística de Eugenio Trías”. *Notandum*; “Liminalidad simbólica del “gótico tropical”, en *La Mansión de Araucaíma* de Mutis: Entre la estética interior del guión de Olaciregui y la estética exterior del filme de Mayolo”, *Poligramas* 58 (2024). Miembro de la Red Latinoamericana de Filosofía Medieval (Argentina) y de la Red Iberoamericana de Hermenéutica (Colombia). Línea de investigación: Hermenéutica comparatista: medieval y contemporánea sobre estética, literatura y filosofía liminal de Eugenio Trías.

Román Alejandro Chávez Báez

Estancia posdoctoral en la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla; doctor, maestro y licenciado en Filosofía por la Universidad Iberoamericana, con estudios de Licenciatura en Literatura Latinoamericana en la misma casa de estudios. Profesor-investigador de tiempo completo en la Facultad de Filosofía y Letras de la BUAP (México). Temas y líneas de investigación: filosofías de Edmund Husserl, Heidegger y Jean-Luc Nancy con énfasis en la estética. Miembro ordinario del Círculo Latinoamericano de Fenomenología, Sección México; miembro asistente de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos y miembro del Sistema Nacional de Investigadores, nivel 1.

Sobre Ortega y Gasset y el psicoanálisis como una ciencia problemática

About Ortega y Gasset and Psychoanalysis as a Problematic Science

Tania Acosta Ayala

Consejo Nacional de Humanidades, Ciencia y Tecnología

notre_difference@hotmail.com

ORCID: 0009-0009-6959-4189

Resumen: En el presente trabajo se expone de manera general el interés que José Ortega y Gasset tuvo por el psicoanálisis, propuesta original del médico austriaco Sigmund Freud. El filósofo español expone algunas problemáticas epistemológicas del psicoanálisis; ciertas críticas de Ortega y Gasset exhiben algunos de los límites de la *praxis* psicoanalítica desde su propuesta filosófica. A partir de lo anterior, se esclarecen zonas de trabajo para la investigación psicoanalítica en su lado antropológico, lo cual tiene efectos en su propuesta clínica.

Palabras clave: Ortega y Gasset, psicoanálisis, Freud, ciencia.

Abstract: This work shows, in a general way, the interest that José Ortega y Gasset had in Psychoanalysis, an original proposal by the Austrian doctor Sigmund Freud. The Spanish philosopher exposes some epistemological problems of psychoanalysis, certain criticisms of Ortega y Gasset show some of the limits of shortcomings to understanding psychoanalytic praxis from his philosophical proposal. From the above, work areas for psychoanalytic research on its anthropological side are clarified, which has effects on his clinical proposal.

Keywords: Ortega y Gasset, Psychoanalysis, Freud, science.

Recibido: 23 de febrero de 2024

Aceptado: 14 de agosto de 2024

I. A modo de introducción

José Ortega y Gasset ha sido uno de los filósofos más importantes de España. Fue el principal exponente de la teoría del perspectivismo y de la razón vital, un



modelo de razón que se propone la superación de la razón pura, impuesta durante la Edad Moderna. El método raciovitalista propone la razón como facultad cognoscitiva, sin separar vida y pensamiento. En este sentido, la revisión crítica de la razón tiene un primer plano en su reflexión metafísica y antropológica; se trata de descubrir una nueva razón dadora del sentido de la vida y del hombre.

Ortega fue un intelectual heterogéneo, reconocido escritor y su actividad intelectual no se limitó al campo exclusivamente filosófico, sino que alcanzó otros ámbitos, como los de la historia, la filología, la sociología, la psicología y el arte. En 1923 fundó la *Revista de Occidente*, publicación que contó con trabajos de importantes pensadores como Georg Simmel, Max Weber, Max Scheler, entre otros; así como de científicos y escritores como Albert Einstein, Franz Kafka y William Faulkner. Por otro lado, en la revista se realizaron novedosas traducciones al español como la de la poco conocida, en aquel momento, obra de Sigmund Freud.

En el texto titulado *Psicoanálisis, ciencia problemática*, Ortega y Gasset señala la continuidad de las investigaciones en torno a la verdad subrayando que, a partir del advenimiento de la ciencia del siglo XIX, tales investigaciones se vincularon con un conjunto de movimientos que parecen dotarla de mayor certidumbre a través de incluir la verdad en una perspectiva histórica. En este sentido, cuando Nietzsche propuso que no existe la verdad sino las interpretaciones, debemos considerar qué noción de verdad formó parte de la tradición del pensamiento occidental, de manera que algunas cualidades como lo inmóvil y eterno fueron puestas entre paréntesis ante el propio movimiento del pensar. Tal movimiento o actividad del pensamiento encuentra en el psicoanálisis un campo de cuestionamiento y reflexión que avanza entre la pretensión de una ciencia que busca la purificación de lo espontáneo y el acaecer de experiencias relativas a las pasiones humanas.

En la *Antropología filosófica* de Ortega y Gasset el hombre es un ser de apertura en tanto es un ser dialógico, cuya existencia requiere de la relación con los demás y con el propio mundo, puesto que, al no existir separación entre hombre y mundo, el planteamiento muestra una coexistencia entre ambos. Así, no se da el uno sin el otro, ya que se trata de una apertura dinámica del yo con el mundo, el cual tiene su base en el mundo de la vida, pues la vida es la realidad omnipresente. De acuerdo con esto, la antropología del filósofo madrileño se encuentra ante un modelo freudiano que no solo describe los componentes del alma, sino que responde con una técnica dirigida a la cura de sus malestares.

Sobre esto, Ortega y Gasset señala que “lo característico de la psicoanálisis (*sic*) es que, oriunda de una necesidad terapéutica, trasciende, desde luego, los

límites de la consideración psicológica y se planta, de un salto, si no en la metafísica, en los confines metafísicos de la psicología”.¹ De acuerdo con lo anterior, el fundamento psicoanalítico se sitúa en una zona epistemológicamente compleja, toda vez que el planteamiento sobre lo inconsciente como objeto de estudio no se ajusta a una metodología positivista. Acerca de tal complejidad, el propio Ortega suscribe en una nota a pie de página que “La exposición exige de todos modos partir de observaciones y problemas psiquiátricos, en que soy completamente profano. Ni que decir tiene que en esta parte, más que en otra alguna, me limito a referir”.²

Considerando la cita anterior, el texto se puede leer como un documento de cierta parte de la recepción de la propuesta freudiana que ilustra un modo de establecer relación con algunas problemáticas de la vida interior de la persona. Así, el escritor aborda su crítica a lo que llama “ciencia problemática”, desde textos como *Psicopatología de la vida cotidiana* y partes de casos como el de Bertha Pappenheim, conocida como *Anna O*. Si bien Ortega y Gasset asume su condición profana ante los fenómenos clínicos, lanza una definición sobre el psicoanálisis: “[...] esto es la psicoanálisis: la técnica de la purgación o Katharsis espiritual”.³ Ante tal mención, se ha de tomar distancia pues nos encontramos en condiciones para anotar que la *praxis* psicoanalítica no solo tiene por meta tal desahogo del alma, sino un proceso de revelación de la verdad en el orden del deseo.

II. El psicoanálisis como una ciencia problemática

Cuando Ortega se cuestiona “¿Cómo es posible que representaciones cuyo contenido es tan importante para la vida del enfermo hayan sido arrancadas de los primeros planos de su memoria y permanezcan tan ocultas que sean menester grandes esfuerzos para sacarlas de nuevo a la superficie?”,⁴ se presenta una lectura puntual sobre el desplazamiento (*verdrängung*) en relación con la denominada representación patógena. A saber, en *El malestar en la cultura*, Freud acerca la problemática de la verdad, en tanto fundamento de la vida cultural que se vincula de modo directo con la *verdrängung*, como mecanismo articulador de una ley simbólica. Freud elabora en su ensayo una serie de hipótesis a través de las

¹ José Ortega y Gasset, *Obras completas*. Tomo I *Revista de Occidente* (Madrid: 1966), 220.

² Ídem.

³ *Ibíd.*, 221.

⁴ *Ibíd.*, 225.

cuales intenta explicar la irremediable contraposición entre las exigencias pulsionales y las restricciones que la cultura impone sobre ellas, a partir de situar el sentimiento de culpa como el problema más importante del desarrollo cultural.

De orientación sociológica, en *El malestar en la cultura*, Freud también propone varios registros de análisis y discusión sobre cuestiones relacionadas con el mecanismo de la sublimación, que suele vincularse directamente con dos fenómenos de profundo interés: el de la cultura y el de la creación artística. Freud menciona que, por paradójico que resulte, la cultura al mismo tiempo que posibilita el acceso a la satisfacción genera malestares. Estos malestares son efecto de las restricciones que desde la cultura se aplican a la satisfacción pulsional. Los malestares se presentan, básicamente, desde sus costados óntico y ontológico. En este sentido, divide en tres las principales causas del padecimiento humano, las cuales funcionan como argumentos descriptivos y explicativos de la tensión constante que cualifica la dinámica cultural. La primera refiere la condición de vulnerabilidad concreta del ser humano ante la hiperpotencia de la naturaleza; la segunda, a la condición de fragilidad del cuerpo en sí mismo; y la última, a la serie de insuficiencias de las normas que intentan regular, con escasas victorias, los vínculos entre los seres humanos e instituciones como la familia, el Estado y la sociedad en general. Al respecto, Ortega y Gasset anota que:

Según Freud, en el centro de todos los acontecimientos emocionales que originan la histeria hay un deseo, una fuerte exigencia emergente, que siendo incompatible con el resto de las ideas, convicciones y deseos dominantes en el individuo, son las fuerzas eyectoras. El deseo que irrumpe en el equilibrio de la conciencia es en sí una petición de placer, de una situación grata, pero frente al resto de nuestros deseos y pensamientos se convierte en motivo de enojo y descontento.⁵

A partir de la cita, podemos mencionar que deseo y placer no presentan sinonimia, razón por la que el enojo y descontento, que Freud menciona como malestar, también se integra al cuestionamiento sobre el fin de la vida: “Innumerales veces se ha planteado la pregunta por el fin de la vida humana; todavía no se ha hallado una respuesta satisfactoria, y quizá ni siquiera la consienta”.⁶ Tal pregunta alude a una dimensión metafísica que resulta imposible de resolver, a excepción de aquellos que dan por válido el “consejo” proporcionado por la religión o el mito; sin embargo, ya que el psicoanálisis no plantea la pregunta por

⁵ *Ibid.*, 225.

⁶ Freud, *Obras completas*. Tomo XXI (Buenos Aires: Amorrortu, 2002): 76.

el sujeto desde esta vertiente, las elaboraciones teológicas quedan excluidas. Lo más importante de la pregunta es que la posibilidad de discutirla queda abierta, debido a que no hay respuesta capaz de colmarla. Desde este punto, Freud prosigue con los cuestionamientos: “¿Qué es lo que los seres humanos mismos dejan discernir, por su conducta como fin y propósito de su vida? ¿Qué es lo que exigen de ella, lo que quieren alcanzar?”⁷

En cierta medida, Freud se relaciona con Hobbes y Rousseau, en tanto que considera que los seres humanos buscan alcanzar la felicidad y mantenerla, pero el psicoanalista vienés centra el concepto desde su costado negativo. Para Freud, la felicidad es como la ausencia de dolor y displacer (contenido negativo), al mismo tiempo de vivenciar intensos momentos de placer (contenido positivo); Freud elige para esto último la palabra *dicha*. De acuerdo con lo anterior, el principio del placer es el que otorga un fin expreso a la vida para el ser humano. Quizá desde esta parte sea posible entender la confusión entre placer y deseo, cuestión que desde Freud se distingue al señalar la pretensión de encontrar un fin a la vida.

Lo que en sentido estricto se llama “felicidad” corresponde a la satisfacción más bien repentina de necesidades retenidas, con alto grado de estasis, y por su propia naturaleza solo es posible como fenómeno episódico [...], estamos organizados de tal modo que solo podemos gozar con intensidad el contraste, y muy poco el estado. Ya nuestra constitución, pues, limita nuestras posibilidades de dicha.⁸

Por lo anterior, se espera que la cultura sea el espacio al cual dirigir los principales reproches en torno a la insatisfacción, puesto que sus restricciones alejan al ser humano de la satisfacción como fin, pues los satisfactores que propone nunca son “suficientes”. Se entiende también que el estado dicotómico de la satisfacción pulsional, en tanto portadora de dicha y al mismo tiempo de grandes sufrimientos, responde al propio advenimiento de la necesidad, fundamentalmente en tres aspectos: es cíclica, carece de (solo uno, único) “objeto” y en gran parte de las ocasiones depende del mundo externo para realizarse. En este sentido, “el programa que nos impone el principio del placer, el de ser felices, es irrealizable”.⁹ Así, si la noción de la vida humana:

⁷ *Ibid.*, 76.

⁸ *Ibid.*, 78.

⁹ *Ibid.*, 83.

[...] como nos es impuesta, resulta gravosa: nos trae hartos dolores, desengaños, tareas insolubles, el que la pulsión encuentre límites no implica que su propósito no pueda “resignarse”. Ya que el establecimiento de la dinámica social implica intercambios de diversos tipos (distribución de la economía a través del trabajo: bienes y servicios; elementos simbólicos: arte, religión, creencias; asignación de funciones: jerarquías; relaciones sexuales, etc.) a través de lo cual, es posible encontrar satisfacciones sustitutivas que nos hagan valuar en poco nuestra miseria.¹⁰

Puede anteponerse el contenido positivo a la meta, la ganancia de placer, o su contenido negativo (evación de displacer). La cuestión aquí atañe a lo dinámico y económico, el acceso a la dicha, si acaso fuera posible, tendría que circunscribirse a los criterios de moderación cultural. Sin embargo, la economía libidinal de cada sujeto con relación con los montos de satisfacción real a través del mundo exterior de ninguna manera establece un trayecto lineal.

Como parte de las satisfacciones sustitutivas,¹¹ las que pueden “reducir” la miseria ofreciendo consuelo, son el arte, el amor y la religión. Por su parte, las sustancias embriagadoras solo nos vuelven insensibles a ella. En este apartado, es importante subrayar que para Freud la religión sería de las posibles, pero de las menos deseables, puesto que “[...] perjudica este juego de elección y adaptación imponiendo a todos por igual su camino para conseguir dicha y protegerse del sufrimiento. Su técnica consiste en deprimir el valor de la vida y en desfigurar de manera delirante la imagen del mundo real, lo cual supone el amedrentamiento de la inteligencia”.¹²

Si bien la felicidad ofrece un aliciente para la vida de los seres humanos, esta debiera entenderse a partir de la subjetividad, por lo que dependerá de las condiciones de advenimiento del sujeto, recordando que la elección de un trayecto que apunte hacia ella no implica su certeza. Los modos en cómo podemos prevenirnos de la infelicidad o hasta cierto punto sostener la felicidad, son inmanentes a la cultura. Para Freud, como para otros pensadores formados en la época victoriana de linaje ilustrado alemán, la noción de cultura implica:

[...] toda la suma de operaciones y normas que distancian nuestra vida de la de nuestros antepasados animales, y que sirven a dos fines: la protección del ser humano frente a la

¹⁰ *Ibíd.*, 75.

¹¹ Como Freud menciona en su nota a pie de la página 84, es importante incluir lo que ocurre en el narcisismo respecto de la libido de objeto. La *ruptura* con la realidad, como en el caso de la psicosis, muestra otro modo en cómo el sujeto puede resguardarse de la amenazante realidad.

¹² Freud, *Obras completas*. Tomo XXI, 84.

naturaleza y la regulación de los vínculos recíprocos entre los hombres. [...] Reconocemos como culturales todas las actividades que son útiles para el ser humano en tanto ponen la tierra a su servicio, lo protegen contra la violencia de las fuerzas naturales, etc. [...] Entonces reconocemos a un país una cultura elevada cuando hallamos que en él es cultivado y cuidado con arreglo a fines todo lo que puede ponerse al servicio de la explotación [...]; sintetizando: todo lo que le es útil.¹³

En este sentido, la cultura sería un proceso totalmente dependiente de las condiciones ópticas y de las posibilidades simbólicas de un grupo humano. Conocer la dinámica estructural de intercambios sociales permite establecer diferencias entre grupos culturales. Sin embargo, la aplicación de estrategias clasificatorias, de ordenamiento, de reproducción y acumulación de los productos generados por parte del saber científico, impiden el resguardo y mantenimiento de las singularidades. Asumir que la cultura es parte de un proceso evolutivo de especialización de la especie, dirigido y encauzado por la razón instrumental tiene serias consecuencias.

Para Freud dicha noción de cultura es efecto de presupuestos modernos, a través de los cuales se subvierte la condición contingente del ser humano por la de un pequeño dios capaz de capitalizarlo todo, incluido el orden de la naturaleza, a partir de la razón. Sin embargo, cabe advertir que también para el psicoanalista vienés “[...] el poder sobre la naturaleza no es la única condición de la felicidad humana, como tampoco es la única meta de los afanes de la cultura no extraer la conclusión de que los progresos técnicos tienen un valor nulo para nuestra economía de felicidad”.¹⁴

En efecto, en términos de cultura, es medianamente esperado que los avances tecnológicos (que han demostrado su clara incidencia en lo real) proporcionen al ser humano la ilusión de resarcir con prótesis sus carencias (naturales, accidentales o fantaseadas). Equiparando progreso tecnológico con felicidad a partir de la aplicación del poder racional instrumental, la posibilidad de instrumentalizar el placer se perfila en el horizonte. Y a pesar de que es comprensible que en ocasiones el avance tecnológico se coloque como un fin para la vida humana, es pertinente mantener la distinción entre medio y fin, debido a que se puede caer en el equívoco de confundir lo necesario con lo contingente. La tecnología puede ser un medio para mejorar las condiciones de vida, pero no el fin de la vida humana, pues solo a través del sujeto social es posible la cultura. Sin embargo,

¹³ Ídem.

¹⁴ *Ibid.*, 87.

con frecuencia se encuentra la aplicación de juicios valorativos en los que la vida de un ser humano es tasada como si fuese un utensilio. Por ejemplo, establecer el valor de un trabajador solo en función de lo que produce en una fábrica.

Detrás de tal noción de cultura, encontramos argumentos para establecer que solo el producto útil, ya sea físico o no, incluido el ser humano, es susceptible de ser cuidado, resguardado, es decir, valorizado. En paralelo, aquello que no ofrezca dicha orientación a la utilidad, dicho de otro modo, que no pueda ser valorizable en términos de “servir” o ser “útil para” deberá ser considerado como basura, resto, desecho y, por lo tanto, desechable o sustituible. De acuerdo con lo anterior, lo útil opera como representación de algo valioso. Al respecto, Ortega y Gasset señala a partir de su lectura de Freud que:

De tal propósito [la cura del trastorno mental] surgió para Freud la necesidad de elaborar todo un sistema psicológico, construir con observaciones auténticas y arriesgadas hipótesis. No hay duda de que algunas de estas invenciones —como la represión— quedarán afincadas en la ciencia. Otras parecen un poco excesivas y, sobre todo, un bastante caprichosas. Pero todas son de sin par agudeza y originalidad. Lo más problemático en la obra de Freud es, a la vez, lo más provechoso. Me refiero a la atención central que dedica a los fenómenos de la sexualidad.¹⁵

En este sentido, cuando Ortega propone entender el uso de la razón para comprender la vida y la historia del ser humano, emerge el eje filosófico de su doctrina: la historicidad de la vida y del pensamiento. El pensamiento, en tanto actividad del alma, fluye de la propia vida, es una función vital, vida que deviene en la historia. Así, dentro de las expresiones de la vida que crean la cultura está el arte. Al respecto, hay un fenómeno que para Freud cubre las condiciones de ser inútil y al mismo tiempo, e incluso por ello, ser valioso o valorizable culturalmente. Dicho fenómeno es la belleza, manifestada de modo privilegiado a través del arte. En relación con esto, cabe señalar tres puntos. El primero es que, para Freud, arte y belleza parecen ser la misma cosa; es decir, las equipara. Por un lado, la idea de belleza para Freud proviene de las consideraciones estéticas de su tradición formativa kantiana. Sujetado a este linaje, niega los movimientos históricos presentes desde finales del siglo XIX e inicios del XX, es decir, las vanguardias artísticas. En segundo lugar, tal presupuesto estético se encuentra veladamente relacionado con aspectos metafísicos bastante cuestionables da-

¹⁵ José Ortega y Gasset, en *Prólogo a Obras completas de Sigmund Freud*. Madrid. Biblioteca Nueva.

das las condiciones históricas del arte de esa época. En tercer lugar, en tanto el arte puede ofrecer al espectador la posibilidad de suspender o ausentarse de sus afrentas cotidianas, a través de la contemplación tiene que ser necesariamente un objeto de acceso a la satisfacción pulsional vía la sublimación. Para lo cual es imprescindible cierto tipo de creación artística, la que sin duda se encuentra ceñida al dictamen académico tradicional. De trayectoria kantiana, la categoría de belleza cumple aquí con las expectativas civilizatorias más refinadas que Freud coloca en la creación artística, en otras palabras, sublimar pulsiones.

Sin aludir a una definición de lo bello, Freud menciona que además de ser una actitud estética caracterizada por una sensación particular de efecto embriagador, esta deriva del ámbito de la sensibilidad sexual y es un ejemplo de las mociones de meta inhibida, es decir, lo bello se produce cuando la cualidad del impulso cambia, dando como efecto la transformación del objeto; por lo tanto, es ubicable en una operación metafórica. En este sentido, ante la demanda de descarga de las fuerzas pulsionales sobre un objeto en particular, el imperio de la represión marca una irremediable desorientación, y produce una rearticulación entre pulsión y objeto. A partir de lo cual la pulsión tiene que *des*-invertirse de su impulso original, ya sea sexual o agresivo, para tener acceso a su satisfacción. Pareciera que, en dicho proceso, la metaforización del objeto encuentra en la técnica artística ciertas estrategias de operación. Las cualidades formales de la obra artística reunirían los ideales culturales de belleza que permiten al espectador incorporarse al abandono contemplativo. En este sentido, las estrategias o procedimientos de transformación de la materia que el ser humano aplica sobre el objeto serían un trámite necesario para trasladar al objeto a la operación sublimatoria.

Así, las satisfacciones que como seres humanos podemos alcanzar dependen de los procesos del pensamiento. El proceso primario, sustentado en el principio del placer, se orienta por las condiciones de lo inmediato, por la coincidencia con el objeto original, aquel que suscitó el impulso, así como asegurarse de que la descarga del impulso sea completa y en la medida de lo posible con el objeto que la causa. El segundo proceso ofrece menores gratificaciones inmediatas, pero despliega la relación con lo social. El principio de realidad implica una disminución en la capacidad de goce, pues el objeto colocado como vicariante es percibido como parcial; dicha condición implica que el sujeto tenga que desarrollar mecanismos para confrontarse con la capacidad de demora y, por ende, de la frustración. Este último proceso es el que participa en las dinámicas culturales y en las de la creación artística.

Para Freud, las satisfacciones sustitutivas representan ilusiones respecto de la realidad y realizaciones alucinatorias con gran efectividad psíquica en cuanto a la relación que se puede establecer con el acceso a la satisfacción. A pesar de que el arte solo pueda ofrecer una sustracción pasajera de los malestares cotidianos, el fenómeno de la contemplación suscitado por lo bello “falla” o sería insuficiente en tanto no puede prolongarse lo suficiente como para otorgarle al espectador la estabilidad psíquica demandada a partir del elemento alucinatorio. “Entre estas satisfacciones de la fantasía está el goce de obras de arte, accesible, por mediación del artista, aun para quienes no son creadores. Las personas sensibles al influjo del arte nunca lo estimarán demasiado como fuente de placer y consuelo de la vida”.¹⁶ Además de las exigencias que la cultura genera para la producción de la belleza, para Freud se suman otros dos prerequisites a la moral sexual cultural culta: la limpieza y el orden. A saber, Freud apunta que:

La suciedad de cualquier tipo nos parece inconciliable con la cultura; esa misma exigencia de limpieza la extendemos también al cuerpo humano [...], algo parecido ocurre con el orden, que, como la limpieza, está enteramente referido a la obra del hombre. [...] El orden es una suerte de compulsión de repetición que, una vez instituida, decide cuándo, dónde y cómo algo debe ser hecho, ahorrando así vacilación y dudas en todos los casos idénticos.¹⁷

Resulta destacable la articulación entre los significantes belleza, limpieza y orden en relación con el fenómeno cultura. Asimismo, también es importante recordar que si bien para Freud, el orden, la belleza y la limpieza son exigencias culturales fundamentales, ello no clausura su incorporación negativa a las fuentes de goce. Si la belleza es una propiedad del objeto sexual, se debe a que es capaz de reunir atributos de excitación y límite, en tanto representa el contenido de los ideales a través de los cuales el yo se estructura y se propone una meta para la descarga. La belleza funge como referencia formal-imaginaria para propiciar la identificación y, por lo tanto, la reducción de la angustia en un cuerpo que ante su invalidez inicial no puede más que experimentarse como despedazado. En este sentido, el arte (al igual que la actividad científica) incorpora utilidad (manifestación de la actividad psíquica superior capitalizable por varios lados) y ganancia de placer.

El que la cultura se edifique sobre la renuncia o sobre la postergación o deformación de lo pulsional implica que las condiciones a partir de las cuales ingresa-

¹⁶ Freud, *Obras completas*. Tomo XXI, 80.

¹⁷ *Ibid.*, 91-92.

mos a una determinada comunidad serán las mismas que ordenarán los modos de realización de acceso a las satisfacciones, por lo que estar y formar parte de una comunidad presupone la sustitución del poder del individuo por el de la comunidad. Fundamentalmente esto consiste en que cada integrante limite sus posibilidades de satisfacción a cambio de que el orden establecido otorgue cierto aval para *asegurar* que ninguno de los integrantes (o por lo menos, los menos posibles) gocen de dichos beneficios a costa de la insatisfacción de los demás. En este sentido, la regla ética fundante se erige en la limitación de la vida sexual: “El resultado último debe ser un derecho al que todos —al menos todos los capaces de vida comunitaria— hayan contribuido con el sacrificio de sus pulsiones y en el cual nadie —con la excepción ya mencionada— pueda resultar víctima de la violencia bruta”.¹⁸

De acuerdo con lo anterior, podemos notar la diferencia entre una descripción del fenómeno y un acercamiento a las cualidades constitutivas de este, lo que Ortega y Gasset anota como sigue: “La psicología ha sido hasta ahora —en opinión de los psicoanalistas— la geografía de la superficie espiritual: psicoanálisis, empero, es psicología de profundidad”.¹⁹ En este sentido, la propuesta de Freud en torno a la condición humana implica asumir que “el ser humano no es un ser manso, amable, a lo sumo capaz de defenderse si lo atacan, sino que es lícito atribuir a su dotación pulsional una buena cuota de agresividad”.²⁰ El modo como explica esto es a partir de la hipótesis de la pulsión de muerte. A diferencia de pensadores como Rousseau, Freud descarta que el sistema económico (propiedad privada, modernidad, capitalismo) sea la causa de la conducta violenta del ser humano.

La agresión no ha sido creada por la institución de la propiedad; reinó casi sin limitaciones en épocas primordiales cuando esta era todavía muy escasa, se la advierte ya en la crianza de los niños cuando la propiedad ni siquiera ha terminado de abandonar su forma anal primordial, constituye el trasfondo de todos los vínculos de amor y ternura entre los seres humanos, acaso con la única excepción del que une a una madre con su hijo varón.²¹

La cultura impone múltiples sacrificios, tanto para la sexualidad como para la inclinación agresiva del ser humano, ya que la agresión es el obstáculo más fuerte

¹⁸ *Ibíd.*, 94.

¹⁹ Ortega y Gasset, *Obras completas*. Tomo I, 229.

²⁰ Freud, *Obras completas*. Tomo XXI, 108.

²¹ *Ibíd.*, 110.

que la cultura encuentra en el ser humano, pero si esto se desliga del contexto político-económico se anula una parte de la realidad concreta en la que el sujeto finalmente persigue su satisfacción.

En *Más allá del principio del placer*, Freud argumenta que el sentimiento de culpa es el problema más importante para el desarrollo cultural, ya que trasluce la inclinación constitucional de los seres humanos de agredirse unos a otros. En este sentido, no hay norma social que pueda ser capaz de domeñar la intención de aniquilar al prójimo, lo cual hace que cualquier tipo de supuesto moral sea expresión de la imposibilidad humana. Freud retoma la explicación desde la línea del desarrollo psicosexual, y privilegia los cambios del ser humano al respecto del sentimiento de angustia. El primer tipo de angustia que el sujeto conoce es la pérdida del amor del objeto. Esto ocurre porque ante algún tipo de frustración por parte del objeto, el sujeto experimentó deseo de aniquilarlo, lo cual implica poner en riesgo su propia existencia, por lo que tal descarga debe reprimirse, y esto tendrá efectos. El sujeto teme ser castigado (pues sin el amor del objeto, se encuentra desprotegido y expuesto) por haber querido aniquilarlo. Esta operación provee las condiciones necesarias para redirigir la pulsión agresiva antes dirigida al objeto, hacia parte del yo, a través de la identificación, lo que apuntala la entrada en función del superyó.

La consciencia moral deviene como subrogado autónomo del yo. Dicha consciencia nace por la sofocación de la agresión dirigida hacia el obstáculo externo que imposibilita la satisfacción de la pulsión, quedando activa y reclamando más renunciaciones. “La consciencia moral severa es engendrada por la cooperación de dos influjos vitales: la frustración pulsional que desencadena la agresión, y la experiencia de amor, que vuelve esa agresión hacia adentro y la trasfiere al superyó”.²² El sentimiento de culpa proveniente de la inclinación agresiva (disposición pulsional autónoma y originaria) es la expresión del conflicto entre Eros y la pulsión de destrucción o de muerte.

La agresión es introyectada, interiorizada, pero en verdad reenviada a su punto de partida; vale decir: vuelta hacia el yo propio. Ahí es recogida por una parte del yo, que se contrapone al resto como superyó y entonces, como “conciencia moral”, está pronta a ejercer contra el yo la misma severidad agresiva que el yo habría satisfecho de buena gana en otros individuos, ajenos a él. Llamamos “conciencia de culpa” a la tensión entre el superyó que se ha vuelto severo y el yo que le está sometido. Se exterioriza como necesidad de castigo. Por consiguiente, la cultura yugula el peligroso gusto agresivo del

²² *Ibid.*, 126.

individuo debilitándolo, desarmándolo, y vigilándolo mediante una instancia situada en su interior, como si fuera una guarnición militar en la ciudad conquistada.²³

En este sentido, todo desarrollo cultural arrastra la posición individual *egoísta* por alcanzar la dicha sobre los demás, y la irremediable necesidad de reunirse con los otros para hacer comunidad. Para Freud, dicha confrontación no tiene por causa la lucha entre las pulsiones primordiales: Eros y Muerte, aunque más bien implica una querrela económica interna de la libido, en tanto sitúa el tema del yo y los objetos en su aspecto incesante, inequitativo y dependiente del otro. Si la dinámica interna del sujeto implica lo antes mencionado, se ha de anotar que por parte del contexto también se plasma un superyó bajo cuyo influjo se consume el desarrollo de la cultura. “[...] el superyó de la cultura, en un todo como el del individuo, plantea severas exigencias ideales cuyo incumplimiento es castigado mediante una “angustia de la consciencia moral”.²⁴

Dicha instancia plantea expectativas de corte ético entre los seres humanos, por lo que la ética es entendida como un ensayo terapéutico y un empeño de alcanzar (por mandamiento del superyó) lo que hasta ese momento el trabajo cultural no había conseguido. En razón de lo anterior es que el imperativo de cuidar, amar o respetar al otro es funcional solo a partir de obtener algún tipo de recompensa concreta. Al respecto, la interpretación de Sigmund Freud sobre el animal humano presenta elementos que extienden y complejizan la perspectiva humanista. Por un lado, el modelo antropológico freudiano es innovador y se orienta a la toma de responsabilidad ética por parte del sujeto. Al respecto, Fulgencio Álvarez anota que:

El filósofo madrileño estima que una filosofía innovadora ha de producir revolución no solo en la concepción de la realidad sino también en la manera de pensar la realidad. En consecuencia, la razón que está unida a la vida y a la historia produce una nueva lógica del pensar. Así, pensar la vida y vivir la vida son momentos de una misma realidad. La vida que es quehacer y proyecto necesita una justificación racional de sí misma. El vivir coexistiendo con el mundo exige una interpretación que dé cuenta del sentido de las acciones encaminadas a comprender el problema que implica el estar en el mundo.²⁵

²³ *Ibíd.*, 119-120.

²⁴ *Ibíd.*, 137.

²⁵ Fulgencio Álvarez Álvarez, “La Teoría de la Razón en Ortega y Gasset” (2020), Amelica, consultado en junio 11, 2024, <<http://portal.amelica.org/ameli/jatsRepo/212/2121028009/index.html>>.

III. A modo de cierre

Ante este escenario, se puede preguntar si existe alguna otra opción cultural para paliar los malestares. De modo interesante, Freud coloca al trabajo como una de ellas. El psicoanalista vienés escribe que al no contar con *un fin* para conducir o dirigir su vida, el ser humano puede orientar sus intereses vitales al trabajo profesional ordinario, el cual es accesible a cualquiera. El trabajo adquiere un valor para la economía libidinal en tanto que liga al individuo a la realidad, insertándolo de forma segura en la comunidad humana, al mismo tiempo que genera vínculos sociales. Así, se puede considerar viable desplazar partes de los componentes libidinosos, narcisistas, agresivos y hasta eróticos para afianzar y justificar la vida en sociedad por mediación del trabajo. La potencia del trabajo solo sería posible si tal actividad proviene de un acto de elección libre.

La actividad profesional brinda una satisfacción particular cuando ha sido elegida libremente, o sea, cuando permite volver utilizables mediante sublimación inclinaciones existentes, mociones pulsionales proseguidas o reforzadas constitucionalmente. No obstante, el trabajo es poco apreciado, como vía hacia la felicidad, por los seres humanos. Uno no se esfuerza hacia él como hacia las otras posibilidades de satisfacción. La gran mayoría de los seres humanos solo trabajan forzados a ello, y de esta natural aversión de los hombres al trabajo derivan los más difíciles problemas sociales.²⁶

Considérese que el contexto en el que Freud elabora dichas hipótesis es el periodo de entreguerras. Los grandes movimientos por parte de los sectores *socialmente marginados*, aún sectores burgueses y el proletariado, tendrían que esperar algunas décadas para ser motivo de reflexiones críticas. Dicho lo anterior, vale recordar que la postura de Ortega y Gasset en relación con lo que conoció de la obra de Freud fue ambivalente, situándose en una crítica de los contenidos relacionados con la sexualidad y con las insuficiencias de corte epistemológico para responder a los criterios de una ciencia positiva.

De acuerdo con lo anterior, el diálogo entre Freud y Ortega y Gasset podría continuar más allá de la reducción de la vida psíquica al ámbito de la biología y con planteamientos críticos sobre la razón instrumentalizada. Toda vez que ambos pensadores tienen una perspectiva que es contemporánea, se trata de la analogía entre ambas posturas sobre la comprensión de la vida como historia. Así, como indica el filósofo español, en su texto titulado *El tema de nuestro tiempo*, de 1923:

²⁶ Freud, *Obras completas*. Tomo XXI, 137.

El tema de nuestro tiempo consiste en someter la razón a la vitalidad, localizarla dentro de lo biológico, supeditarla a lo espontáneo. Dentro de pocos años parecerá absurdo que se haya exigido a la vida ponerse al servicio de la cultura. La misión del tiempo nuevo es precisamente convertir y mostrar que es la cultura, la razón, el arte, la ética quienes han de servir a la vida.²⁷

Bibliografía

- ÁLVAREZ ÁLVAREZ, Fulgencio. “La Teoría de la Razón en Ortega y Gasset”, *Amelica*, consultado en: junio 11, 2024. <<http://portal.amelica.org/ameli/jatsRepo/212/2121028009/index.html>>.
- FREUD, Sigmund. *Obras completas*. Tomo XXI. 7ª ed. Buenos Aires: Amorrortu, 2002.
- ORTEGA Y GASSET, José. *Obras completas*. Tomo I. 7ª ed. Madrid: Revista de Occidente, 1966.
- ORTEGA Y GASSET, José. *Obras completas*. Tomo III. 7ª ed. Madrid: Revista de Occidente, 1966.

Tania Acosta Ayala

Practicante del psicoanálisis y artista visual. Es doctora en Investigación Psicoanalítica por la Sociedad Psicoanalítica de México (SPM) y maestra en Artes Visuales por la Escuela de Artes y Diseño de la UNAM. Integrante de la Cátedra Conahcyt en el programa Investigadores por México, comisionada a la Comisión Nacional de Búsqueda. Se ha desempeñado como catedrática en el nivel superior y en el posgrado en instituciones como la Escuela de Artes y Diseño del INBA, la Universidad Iberoamericana Ciudad de México y la Universidad del Valle de México. Entre sus exposiciones individuales se encuentra *Relieves en la piel. El otro cuerpo* en la Galería de la UAM-I. *Texturas* en la Biblioteca Francisco Xavier Clavijero de la Ibero CDMX, e *Hilados* en la Galería de Casa Abierta al Tiempo de la UAM. Es cofundadora de la Colección de Arte Zapata Acosta y del Centro de Estudios Contemporáneos. Ha codirigido los ciclos FiloLetras y FilosofArte en el IFAL-Casa de Francia, de la Embajada de Francia en México. Actualmente es directora del CEC. Sus temas de investigación son violencia, política y subjetividad.

²⁷ Ortega y Gasset, *Obras completas*. Tomo III, 177-178.

Gayomard y Gāv en la tradición zoroastriana y el *Shahnamé* de Ferdousí. Una lectura descolonial

Gayomard and Gāv in the Zoroastian Tradition and in Ferdowsi's *Shahnameh*. A Decolonial Reading

Shekoufeh Mohammadi Shirmahaleh

Universidad Nacional Autónoma de México

Instituto de Investigaciones Filológicas

smohammadi@comunidad.unam.mx

ORCID: 0000-0003-4660-8938

Resumen: El *Shahnamé* de Ferdousí es un libro de masas, memoria de tiempos inmemoriales y tesoro lingüístico y literario para los pueblos iraníes. Pero desde la primera centuria tras su creación ha sido instrumentalizado por reyes y gobernantes que buscaron en él su gloria y legitimidad en el poder. La edad moderna no es una excepción en este sentido. La investigación que aquí presento se plantea como una aportación a los esfuerzos populares por la recuperación y reapropiación del *Shahnamé* como un libro del pueblo. Para ello he elegido la primera leyenda de la obra de Ferdousí, la historia de Kayomart, que habla de los primeros días de los seres materiales en el mundo. El artículo trata de conectar la leyenda con sus antecedentes en la tradición zoroastriana y reflexiona, a partir de ahí, sobre nuestra condición actual como seres humanos en estos delirantes momentos históricos.

Palabras clave: *Shahnamé*, Ferdousí, Kayomart, mitos iraníes, lectura decolonial.

Abstract: Ferdowsi's *Shahnameh* is a book for the masses, a memory of immemorial time and a linguistic and literary treasure for the Iranian peoples. But since the first century after its creation, it has been instrumentalized by kings and rulers who sought in it their glory and legitimacy in power. The modern age is no exception in this sense. The research presented here is intended as a contribution to popular efforts for the recovery and reappropriation of the *Shahnameh* as a book of the people. To this end I have chosen the first legend of Ferdowsi's work, the story of Kayomart, which speaks of the first days of material beings in



the world. The article tries to connect the legend with its antecedents in the Zoroastrian tradition and reflects, from there, on our current condition as human beings in these delirious historical moments.

Keywords: *Shahnameh*, Ferdowsi, Kayomart, Iranian myths, decolonial reading.

Recibido: 4 de abril de 2024

Aceptado: 10 de junio de 2024

Introducción

El *Shahnamé* de Abolqasem Ferdousí, terminado en el siglo XI, es un libro de masas, memoria de tiempos inmemoriales y tesoro lingüístico y literario para los pueblos iraníes. Pero, desde la primera centuria tras su creación, ha sido instrumentalizado por reyes y gobernantes que buscaron en él su gloria y legitimidad en el poder. La edad moderna no es una excepción en este sentido. La última monarquía de Irán, la dinastía Pahlaví, se sirvió de la obra para establecer una supremacía persa y chiita en el país, y para reprimir a los grupos etnolingüísticos y religiosos minorizados. Política que la República Islámica ha continuado hasta nuestros días mediante la celebración de concursos oficiales de memorización y recitación del *Shahnamé*, grandes conmemoraciones del poeta y remodelaciones de su mausoleo en la ciudad de Tus en la provincia de Jorasán.

Ferdousí escribió su *Shahnamé* para conservar la memoria cultural de los pueblos iraníes frente a la amenaza de los conquistadores árabes musulmanes y gobernantes turcos dogmáticos. Entonces, es natural que se considere un poeta “nacional” muy querido y respetado para el pueblo iraní. Este sentido amplio, generoso e incluyente de “nación”, como comunidad cultural solidaria y diversa, que Ferdousí traza con su obra, difiere drásticamente de la noción moderna de Estado-Nación. En esta batalla epistémica, el actual Estado iraní, como sus antecesores, intenta despojar al pueblo de su padre poético y confirmarse como el único dueño del *Shahnamé* y de su interpretación. De este modo, los espacios de vida y muerte de Ferdousí, sus personajes míticos y legendarios, así como sus versos, se han confiscado como propiedad estatal. Sin embargo, desde la Revolución Constitucional de 1906 hasta el movimiento Mujer Vida Libertad de 2022, los iraníes no han dejado de luchar por la recuperación de este acervo cultural que les pertenece. Los personajes del *Shahnamé* han aparecido constantemente como héroes y heroínas de levantamientos sociales y políticos, prestando su fuerza a las voces justicieras.

La investigación que aquí presento se plantea como una aportación a los esfuerzos populares por la recuperación y reapropiación del *Shahnamé* como libro de masas. He elegido la primera leyenda de la obra de Ferdousí, la historia de Kayomart, que habla de los primeros días de los seres materiales en el mundo. El artículo trata de conectar la leyenda con sus antecedentes en la tradición zoroastriana y reflexiona, a partir de ahí, sobre nuestra condición actual como seres humanos en estos delirantes momentos históricos, cuando los poderosos miran con indiferencia y apoyan con dinero y armas el genocidio en Gaza, la guerra en Ucrania, la represión en Irán y Afganistán, y la violencia en México, Ecuador, Perú, Chile o en otras latitudes cuyos nombres apenas conocemos.

Muchos niños y adolescentes han sido asesinados en Irán durante los últimos movimientos sociales. Muchos más están muriendo ahora mismo en Palestina bajo bombardeos o de hambre y frío. Otros tantos son víctima de violencia y crímenes organizados en nuestro continente, en África, en Medio Oriente. Las reflexiones que aquí presento buscan su valiente voz en los cuentos del *Shahnamé*.

1. Resistir es vivir

En la intimidad luminosa lloré contigo por los vivos
Y en el oscuro cementerio canté contigo
Las canciones más bellas
Porque los muertos de este año
Eran los más apasionados amantes de la vida.

AHMAD SHAMLÚ

Las fuentes del zoroastrismo atestiguan que, en el centro del mundo, a las orillas del sagrado río Daityā, espíritu de todas las aguas, nacieron dos entes materiales primordiales: Gāv, la vaca única, y Gayomard, el primer hombre. No fueron los primeros seres vivos, pues Ahūrā Mazda había creado antes el cielo y los cuerpos celestes, las aguas, la tierra y las plantas, todos vivientes y conscientes, realizados para hacer frente a la primera materialización de la injusticia en forma de una agresión bélica: el ataque del oscuro Ahrīman a todas las manifestaciones luminosas. En este momento, Mazda había creado también el tiempo finito para que la inminente batalla no durara hasta siempre.¹ Y en la finitud estaba puesta la esperanza de la victoria de la luz.

¹ *Bundahišn*, I: 25-27.

Gāv, blanca y luminosa como la luna,² se encontraba en la orilla derecha del río cuando vio aparecer, en la orilla izquierda, a un ser resplandeciente como el sol, “dotado de ojos, oídos, lengua y seña”.³ Gayomard llevaba la seña porque sería el padre de todos los seres humanos, que se crearían a su semejanza.⁴ La madre de ambos era Spandārmaz, la diosa de la tierra,⁵ en cuyas entrañas había depositado Mazdā la semilla del fuego, hecho de luz y del verdor del firmamento.⁶

Estas dos creaturas, a la vez terrestres y celestes, materiales y espirituales, marcaron la culminación de la creación de Mazdā. Después siguió un descanso de cinco días antes de que el Adversario se despertara de su sueño de 3 000 años y atacara *gītī*, el mundo material.

La tradición zoroastriana cuenta cómo cada elemento creado se enfrentó al agresor y cómo la destrucción se propagó por un mundo hecho de luz, sabiduría y amor.⁷ Porque a Ahrīman no le bastaba su propio reino y su deseo de poseer más había roto el equilibrio eterno. La fuerza oscura creó los vicios en forma de *dēvs*, y trajo a la existencia a la muerte, las enfermedades y las criaturas nocivas. Hirió el cielo, creó en él el sol y la luna oscuros para terminar con la luz, contaminó las aguas, secó las plantas y entonces mató a Gāv y a Gayomard.

El nacimiento y la muerte de Gāv y Gayomard son los acontecimientos finales de la primera creación y destrucción de *gītī*. Si bien la creación realizada por los arquetipos del Bien y del Mal ocurre simultáneamente, mientras ambos seres absolutos y eternos (Luz y Oscuridad) están activos, el mundo material llega a existir gracias a la inactividad y estupefacción de Ahrīman causadas por un canto divino:

Entonces, Ohrmazd cantó el “Ahunwar”, es decir, pronunció un “Yatha ahu-vairyo”⁸ de veintiuna palabras; Le mostró al Espíritu Maligno Su propia victoria final, la incapacidad del Espíritu Maligno, la perdición de los *dēvs*, la resurrección de los muertos, la

² *Ibíd.*, Ia: 12.

³ *Ibíd.*, Ia: 13.

⁴ *Ídem.*

⁵ *Dēnkard*, III: 80.

⁶ *Bundahišn*, Ia: 13.

⁷ *Avestá*, Vd. f.1, Yt. 13.12-13, 71, 78; *Bundahišn*, IV; *Vīzīdagīhā-ī Zādspram*, 2-11.

⁸ Las primeras tres palabras de una de las más potentes oraciones zoroastrianas del *Avestá*, cuyo contenido es:

Así como el Señor [debe ser elegido] de acuerdo con la verdad,
así también el Juicio [debe ser elegido] de acuerdo con la verdad.

Establece así el buen pensamiento,

Y las buenas acciones derivadas de una existencia de acuerdo con la verdad.

Para el Señor Sabio a quien han elegido como pastor de los necesitados

(traducción al inglés de S. Insler, 1975a).

vida material final y la condición sin oposición de las criaturas, hasta la eternidad [...]. Cuando fue pronunciada la tercera parte, el Espíritu Maligno murió dentro de su cuerpo, por miedo; cuando fueron pronunciadas dos partes, el Espíritu Maligno cayó de rodillas; y cuando fue pronunciado completo, [el Espíritu Maligno] quedó estupefacto e incapaz [de] quitar a las criaturas de Ohrmazd [la capacidad de trabajo].⁹

La potencia de este primer canto, cuya melodía protege la creación durante 3000 años, contrasta con el absoluto silencio que guarda Mazdā mientras Ahrīman aniquila el mundo material durante otros tres milenios: a lo largo del ataque del Adversario, el Espíritu Luminoso observa la destrucción sin pronunciar palabra y apenas se muestra activo. Son las propias criaturas que, tras sufrir daño, se dirigen a Ahrīman y retan la oscuridad y muerte con palabras de esperanza:

Entonces el Espíritu del Cielo habló al Espíritu Maligno: “Tendré que ofrecer protección hasta el último momento”, es decir, “No te dejaré pasar” [...]. Entonces el Espíritu del Agua habló: “¿Quién me alcanzará las bendiciones de Vohūman, Ardwaḥišt y Šahrēwar?”, es decir, “Ahora que ha venido el Adversario, ¿dónde está mi buen sabor?” [...] Entonces [el Espíritu de] la Tierra habló: “Que mis vengativos dadores alcancen su venganza” [...]. Entonces, el Espíritu del Árbol habló: “Debido a su devoción, Ohrmazd hará que el Árbol crezca” [...]. Acto seguido, Gāv habló: “Deberás ordenar la crianza de los animales benéficos, sus mejores acciones y trabajos” [...]. Acto seguido, Gayomard habló: “[Ahora] que ha venido el Adversario, toda la humanidad será de mi simiente, y esto es bueno, ya que obrarán con bondad”.¹⁰

Así, el canto divino, promesa profética de la derrota del Mal, se deja escuchar en las voces de una creación consciente de su razón de ser. Un mundo que deposita en su propia muerte inevitable, la confianza de que triunfará la vida, aun en la ausencia de los que tuvieron que resistir muriendo; una victoria lejana (al cabo de tres milenios más), pero infalible, pues el pacto con la Luz, la promesa de proteger la vida irriga la fe en que el Bien no fracasará.

⁹ *Bundahišn*, I: 29, 31.

¹⁰ *Bundahišn*, IV: 12-26.

2. Padre Sol, madre Luna

Nunca mengua esta Luna en su giratorio andar
El sol de Su belleza desgarrar la oscuridad.

RUMÍ

En las fuentes postislámicas, Gayomard (Kayomarṭ en su forma tardía) aparece a veces como el primer ser humano y a veces como el primer rey o profeta. Tabarí lo equipara con Adán,¹¹ mientras que Tha'alibí dice que probablemente se trata de Set, el tercer hijo de Adán, profeta como su padre y el primer rey entre los humanos.¹² El poeta-historiador además lo considera "indudablemente" el padre de los persas, y afirma:

Su país y el de sus hijos gozaba de orden y se gobernaba por leyes, como es costumbre en los países orientales [...]. Dicen los persas que Kayomarṭ vivía en las montañas, porque en este momento no existían las casas [...] lo llaman *karšāh* que significa "rey de la montaña". Su rostro era bello, su cuerpo proporcionado, y era más poderoso que Mihr en cuanto a su fortaleza. Todos los ojos le seguían y entre los genios y los humanos no había nadie que no quedara prendado de él y no se prosternara ante él [...] Dicen los persas que cuando Kayomarṭ murió, el mundo entero lloró por él, y de todo el mundo se alzaron llantos y suspiros hasta el cielo. Todos se apenaron por la muerte de un ser tan bello.¹³

La belleza de Gayomard y el luto universal por su muerte nos remiten a un tema común del mundo iranio relacionado con dioses de vegetación, seres que simbolizan la vida sobre la tierra y cuya muerte sacrificial es condición necesaria para la resurrección de la naturaleza.¹⁴ Las fuentes del zoroastrismo conservan estas características de Gayomard al afirmar que de su semilla nació de la tierra una planta de ruibarbo con dos tallos, uno macho y otro hembra, que serían los padres de todas las razas humanas: "De la semilla que se metió a la tierra, tras 40 años, crecieron Maši y Mašiāna; gracias a ellos se alcanzó el perfecto progreso del mundo, la destrucción de los *dēv* y la inhabilidad del Espíritu Maligno".¹⁵

¹¹ Mohammad b. Yarir Tabarí, *Tarij-e Tabarí*, Teherán: Asatir, 1990, vol. 1: 99.

¹² Abdolmalek Tha'alibí Neishaburí, *Tarij-e Tha'alibí: Ghurar Akhbar Muluk al-Furs wa Siarihim*, Teherán: Noqré, 1970, vol. 1: 5.

¹³ *Ibid.*, vol. 1: 6-7.

¹⁴ Véase Alí Hosurí, *Siyawushan*, Teherán: Cheshmé, 2006.

¹⁵ *Bundahišn*, VI, F: 9.

En el *Shahnamé* de Ferdousí, la fuente medieval que mejor desarrolla este personaje, Kayomart̄ es el primer rey sobre la tierra. El poeta destaca la armonía de su reino, habla del acuñamiento de conceptos como respeto y adoración durante su reinado, y traza a Kayomart̄ como un personaje solar relacionado con el nacimiento del mundo:

Cuando el sol apareció en Aries y hubo luz, ritos, y agua en el mundo,
 Cuando el astro refulgió desde la constelación del Carnero rejuveneciendo el mundo
 entero,
 Kayomart̄ fue gobernante del mundo.
 [...].
 Gracias a él, el mundo se enriqueció de nuevos atavíos y alimentos.
 Fue rey durante 30 años, benévolo como el sol en el firmamento.
 De él irradiaba la *far* de reyes, como luna llena alumbrando un alto ciprés.
 Las bestias mansas y salvajes se acercaban y descansaban a su lado.
 Se postraban ante aquel trono que enaltecía su *far* y fortuna
 Y de rodillas se acercaban mostrando respeto:
 así surgieron los ritos de adoración.¹⁶

Para muchos pueblos iraníes el equinoccio de primavera, cuando el sol entra en Aries, marca la renovación anual de la creación, y coincide con la resurrección periódica de las deidades de vegetación. La aparición de Kayomart̄ en este momento astronómico evidencia su pertenencia a esta clase de dioses y da fe de su naturaleza como ser primordial.

Asimismo, la identificación de Gayomard mítico con el sol es frecuente en las fuentes zoroastrianas y no es extraño su equiparación con Mihr (Mitra), deidad guardiana de los pactos¹⁷ que a su vez se ha equiparado con el sol.¹⁸ El *Bundahišn*, por ejemplo, afirma que Ahūrā Mazda “creó a Gayomard luminoso como el Sol”¹⁹ y que cuando este murió “tomó su cuerpo astral y lo encargó al sol; y esta es la luz con que el Sol ilumina el mundo material”.²⁰

¹⁶ Abolqasem Ferdousí, *Shahnamé*, edición de Yalal Jaleqí Motlaq, Teherán: Soján, 2015. vol.1: 11, vv.7-16. La traducción es mía.

¹⁷ Sven S. Hartman, *Gayomart etude eur le syncretisme dans l'ancien Iran*, Uppsala: Almqvist and Wiksells, 1953: 45-78.

¹⁸ Ilya Gershevich, *The Avestan Hymn to Mithra*, Cambridge: Cambridge University Press, 1959: 38, 41-42.

¹⁹ *Bundahišn*, Ia: 13.

²⁰ *Ibid.*, VII: 8.

Tha'alibí escribía que Kayomart̄ “era más poderoso que Mihr en cuanto a su fortaleza”, subrayando las cualidades de Mihr como guerrero invicto, y Ferdousí señala esta dimensión solar mediante el símil “[era] benévolo como el sol en el firmamento”, y hace énfasis en otros aspectos avésticos de Mihr como proveedor de abundancia.²¹

A su vez, la gemela de Gayomard, Gāv, está vinculada con la luna: “era blanca y luminosa como la Luna”²² y, cuando perdió la vida, Ahūrā Mazdā “tomó el cuerpo astral de Gāv y encargó su arquetipo a la Luna; y esta es la luz que la Luna refleja hacia el mundo material”.²³ Sin embargo, los textos medievales, debido a su visión más histórica y por consecuencia antropocéntrica, omiten cualquier mención de la vaca primordial. Solo en el *Shahnamé* encontramos su huella.

Al describir a Kayomart̄, dice Ferdousí que “De él irradiaba la *far* de reyes, como luna llena alumbrando un alto ciprés”. La *far*, la gloria divina que es “salud, sabiduría y alegría”²⁴ emana de Mazdā, y después de él pertenece a los Amešaspena y los Yazata (las deidades mayores y menores). En la tradición zoroastriana, el primer ser humano dotado de *far* es Haošyangha,²⁵ es decir, Hūšang, nieto de Kayomart̄ en el *Shahnamé*. Los conocimientos de Ferdousí de las fuentes épico-mitológicas en persa medio, especialmente el *Xudāynāmag* sasánida, minimizan la probabilidad de que el poeta haya otorgado “por error” la *far* de reyes a Kayomart̄. Esta anomalía puede ser, más bien, una invitación a descubrir junto a Kayomart̄ a su gemela elidida: la *far* que alumbró al ciprés es la luna llena que acompaña al sol del verso anterior: en la mitología irania, Gāv y Gayomard respectivamente.

En las fuentes del zoroastrismo, Gāv es dotada de naturaleza vegetal; de ahí que, al morir, crezcan de la tierra donde yace su cuerpo “55 tipos de cereales y 12 especies de hierbas medicinales”.²⁶ Su esencia, encomendada a la luna, seguirá produciendo vida en el mundo hasta que llegue la batalla final.

A la vez, el carácter masculino y solar de Gayomart, vinculado con Mihr como deidad guerrera, se confirma cuando la tradición zoroastriana habla de la naturaleza metálica de su cuerpo y afirma que de su cadáver aparecieron siete (u ocho) tipos de metales.²⁷

²¹ *Avestá*: Mihr Yašt.

²² *Bundahišn*, Ia: 12.

²³ *Ibíd.*, VII: 5.

²⁴ *Avestá*: 19: 9.

²⁵ *Ibíd.*, 19: 26.

²⁶ *Bundahišn*, VI, E.: 1.

²⁷ *Zādspram*, 10:2; *Bundahišn*, VI, F: 8.

Dicen las fuentes zoroastrianas que en los primeros momentos de la creación, los *farawahar* (espíritus arquetípicos) de los seres humanos, la progeie de Gayomard, decidieron luchar contra el Espíritu del Mal: “Gracias a la Sabiduría, los *farawahar* de los seres humanos vieron el mal que acontecería en el mundo material debido al malvado Ahrīman [...] y aceptaron ir al mundo material [...]”.²⁸ Entonces, “un ejército apareció sobre la tierra, cuando los *farawahar* de los seres humanos avanzaron juntos, formados para la batalla”.²⁹ Ejército armado y protegido por los metales heredados del propio Gayomard.

Así, los humanos, nacidos como plantas de la tierra, acariciados por la esencia justiciera de Gayomard en el sol de cada mañana y arropados por el cariño vital de Gāv en las noches de luna, sabríamos recordar que estamos aquí para detener la destrucción y la muerte alimentadas por esta oscura injusticia avariciosa que representa Ahrīman, y proteger todas las formas de vida. Esto pactamos bajo la mirada de nuestros primeros padres.

3. Un pacto indispensable

¿Qué es el hombre sin los animales?

Si todos los animales se fuesen, el hombre moriría de una gran soledad de espíritu, pues lo que ocurra con los animales, en breve ocurrirá a los hombres.

JEFE SEATTLE, 1855

La ofensiva de Ahrīman contra la creación se refleja en el *Shahnamé* con matices distintos a lo que atestiguan los textos religiosos. Ferdousí relata que Kayomart̄ tenía un hijo hermoso y valiente llamado Sīyāmak, y que el hijo de Ahrīman al ver su fortuna y gloria, tuvo envidia y decidió atacar su reino. En la leyenda, es Sīyāmak y no Kayomart̄ quien se enfrenta al demonio y es asesinado, pues el rey-padre ni siquiera está enterado del ataque:

Kayomart̄ no sabía que otro rey deseaba el trono de grandeza.

Entonces apareció el bienaventurado Sorūš,³⁰ como una *parī*, vestido de piel de leopardo,

²⁸ *Bundahišn*, III: 24.

²⁹ *Ibíd.*, Ia: 21.

³⁰ Deidad que simboliza la obediencia. Muchas veces funciona como un mensajero entre el mundo espiritual y el material.

En secreto contó a Siyāmak el plan del enemigo contra su padre.
Al escuchar acerca de las artimañas del malévolo *dēv*,
El corazón del hijo del rey hirvió, reunió a su ejército y agudizó los oídos.
Cuando ambos ejércitos se enfrentaron, [Siyāmak] recibió aguerrido al *dēv*:
Vino desnudo y se prendió del hijo de Ahrīman.
El adverso demonio negro lanzó sus garras y dobló el cuerpo del príncipe,
Lo arrojó a la tierra y con su zarpa le abrió la cintura.
A manos del malnacido demonio, murió Siyāmak, y la asamblea se quedó sin sobe-
rano.³¹

Siyāmak está ausente en las fuentes del zoroastrismo, al igual que otro personaje mítico y legendario de la tradición irania, Siyāwaš, quien se le asemeja en nombre y destino. Siyāmak se compone de *siyā* (negro) + *mū* (pelo) + *-ak* (sufijo diminutivo o afectivo) y significa ‘amado/pequeño de pelo negro’; y Siyāwaš de *siyā* (negro) + *waxš* (espíritu). El adjetivo *siyā* se relaciona con el inframundo y es indicador de la función sacrificial del denominado; función que, como antes mencionamos, es característica de deidades de vegetación entre las que Siyāwaš es ejemplar. Siyāmak parece asimilar la función mítica asignada a su padre en la tradición zoroastriana y adoptar su destino: morir asesinado por el Adversario (o su hijo en este caso). Esto además deriva en una solución narrativa para que el linaje de los reyes persas legendarios tenga continuidad: Hūšang, el hijo de Siyāmak, vengará a su padre y será rey tras la muerte de su abuelo. Asimismo, el hecho de que sea el hijo de Ahrīman el que muere a manos de Hūšang deja intacta la escatología zoroastriana que predice la destrucción del Adversario al final de los nueve milenios de tiempo finito. De este modo, dos personajes no arquetipales (el hijo de Kayomart̄ y el de Ahrīman) aparecen para dar sentido a una leyenda que se aleja de lo mitológico para poder existir, pero lo hace sin modificar a fondo la versión mítica.

Otra escena significativa de la historia en el *Shahnamé* es la contienda de venganza:

Convocó a las *parí* y, de entre las fieras, a los valientes jabalíes, tigres, leones y leopardos.
[Formó] un ejército de animales feroces y dóciles, aves y *parí*,
comandado por un valiente guerrero.
El rey Kayomart̄ [vigilaba] la retaguardia y Hūšang [marchaba] al frente.

³¹ Ferdousí, *Shahnamé*, vol. 1: 12, vv. 28-38.

Vino el impávido *dēv* negro, levantó tanto polvo que este alcanzó el cielo.
 Por el rugido de las bestias salvajes y por la ira del soberano del mundo,
 las garras del *dēv* se debilitaron.
 Ambos grupos se atacaron: las fieras y los animales dóciles agotaron la paciencia de los *dēv*,
 Como un león, Hūšang lanzó un zarpazo y el mundo del maldito *dēv* se encogió.
 Atándolo con una soga, el comandante del ejército le cortó la cabeza, pues no merecía vivir.
 Lo arrojó al suelo, lo mató y le desgarró la piel. Así su suerte cambió.³²

Los aliados principales de Hūšang en la batalla contra el demonio son los animales y las *parí* (*pairika* en el Avestá), seres femeninos identificados con diosas de fertilidad prezoroastrianas. He aquí el combate de todas las fuerzas de la Vida contra la Muerte.

Esta unión entre seres humanos y no humanos, que refleja el espíritu de los primeros milenios de la creación material, habla a nuestro presente cuando, gracias a la dicotomía que hemos planteado entre naturaleza y cultura, hemos extendido nuestra explotación a los seres de otras especies, convirtiéndolos en “recursos” consumibles. Si pretendemos parar este vertiginoso “progreso” hacia el abismo de la fatalidad, el primer paso sea, quizá, mirarnos en el espejo de Ahrīman: reconocernos como agentes destructivos y entonces, comprender que si hubiera una solución seguramente pasaría por nuestro entendimiento de la urgencia de recuperar aquella antigua alianza con la tierra, las plantas, los animales, el aire y las aguas.

4. La Conciencia es Esperanza

¿Acaso ustedes no memorizan un poco de poesía para parar la masacre?

MAHMUD DARWISH

Ante el horroroso escenario del Mal que lo devora todo, tener miedo es inevitable. En la sinfonía cósmica que busca detener la destrucción, el espíritu de Gāv, la nodriza primordial, expresa este miedo y reclama luz en medio de la oscuridad:

³² Ferdousí, *Shahnamé*, vol. 1: 13-14, vv. 61-69.

Gōšorun, el alma de la Gāv única, salió del cuerpo de Gāv, se paró ante ella y gritó a Ohrmazd con voz de mil personas cuando vociferan a la vez: “¿A quién has dejado el mando de las criaturas, cuando la Tierra está en ruinas, el Árbol seco y el Agua afligida? ¿Dónde está el hombre que dijiste que crearías para que proclame la preservación?”

Entonces Ohrmazd habló: “Estás enferma, Oh Gōšorun, has sufrido el daño que te infligió el Espíritu Maligno [y la malicia de los *dēvs*]. La opresión del Espíritu Maligno no habría ocurrido si hubiese sido apropiado crear a ese hombre en la Tierra en este momento”.

Gōšorun fue hacia la estación Estelar y lloró de la misma manera, hacia la estación Lunar y lloró de la misma manera, y hacia la estación Solar y [lloró de la misma manera].

Él, entonces, le mostró el *farawahar* de Zaratustra, diciendo: “A él lo crearé para el mundo, para que pueda proclamar la preservación”.

Gōšorun quedó satisfecha y asintió, diciendo: “[Mientras tanto] yo alimentaré a las criaturas”, es decir, aceptó ser recreada en la vida material como animal benéfico.³³

¿Cuándo llegará el momento apropiado para que Ahūrā Mazdā detenga la masacre? La inactividad y el silencio del Creador son el motivo del reclamo póstumo de Gāv, quien grita con voz de mil madres afligidas. En respuesta, Mazdā habla de Zaratustra y a él le delega la salvación de la creación material, para recordarnos que, a la luz del pacto del principio de los tiempos, ser humanos es responsabilizarse del destino del mundo.

Entre los humanos, Zaratustra se distingue por ser profeta y poeta. Sus visiones religiosas se conocen como *daēnā* que significa “voz interior” y “consciencia”. Los textos sagrados del zoroastrismo sostienen que *daēnā* fue de los primeros elementos que Mazdā creó en *mēnōg*, el mundo espiritual.³⁴ La *daēnā* de Zaratustra encuentra expresión en los versos de los Gathas del Avestá. El profeta menciona allí a una figura divina denominada Gōuš Tašan (Creador de la Vaca) que se identifica con el aspecto creativo de Ahūrā Mazdā, y es quien dota a Zaratustra de su visión luminosa. De este modo, la vaca arquetípica (Gōuš, Gāv) es una metáfora de la consciencia (*daēnā*) de Zaratustra.³⁵ En la tradición védica, la vaca es además metáfora de la dicción poética en sí.³⁶ William W. Malandra explica al respecto:

³³ Bundahišn, IV, A: 2-6.

³⁴ *Dēnkard*, III: 122.

³⁵ Stanley Insler, “The Gathas of Zarathustra”, *Acta Iranica* 8. Leiden (1975 b): 135, 141-147.

³⁶ W. P. Schmid, “Die Kuh auf die Weide”, *Indogermanische Forschungen* 645, núm. 1(1958): 1-12.

En védico y avéstico la raíz *takš-/taš-* puede usarse para caballos y diversas cosas materiales como carros, pero también se emplea ampliamente con palabras referentes al habla cuando los poetas se refieren a su propia creación poética. Desde que James Darmesteter descubrió la conexión entre Av. *vacastašti-* (una estrofa de los Gathas) y Gr. *epeōntektōn*, los eruditos han reconocido el modismo indoeuropeo *wekwos- tekó-* (modelar el habla). Así pues, está claro que Zaratustra ha sustituido el metafórico *gāv-* por el tradicional *vacah* para crear a su “Creador de la Vaca”, que en realidad no es otro que el antiguo *vacahahtašan-* (Creador del Habla). Es decir, para Zaratustra es el propio Ahūrā Mazdā el maestro poeta que inspira la visión religiosa en el poeta humano.³⁷

Así, el reclamo de Gāv es el llamado de la consciencia de Ahūrā Mazdā a salvaguardar la creación. El espíritu materno y femenino que solloza versos desesperados intenta sacar a Mazdā de su silencio indiferente, sacudirlo y obligarlo a tomar acción. Dicen los textos sagrados que Zaratustra es la culminación de esta concientización, pero él será solo símbolo de la dimensión profética y poética del ser humano.

Notas finales

La historia de Kayomarṯ del *Shahnamé* de Ferdousí es inseparable del mito de Gayomard y Gāv en los textos zoroastrianos. Sus dimensiones mitológicas y religiosas, reflejadas como leyenda en el *Shahnamé*, nos invitan a una reflexión ética sobre lo que hoy vivimos, sobre nuestra relación con nuestros prójimos y con la naturaleza.

Nos son demasiado familiares las guerras que buscan anexar territorios a los reinos-naciones, causando masacres y despojo; nos alarma la imagen de un planeta destruido no dispuesto a hospedarnos más, y perturba nuestros sueños la sombra del monstruo en que nos estamos convirtiendo como especie humana. Nos envuelve el olvido: los rayos del sol ya no nos vuelven sedientos de justicia, y no hallamos remanso en el abrazo de la luna. Nos hemos quedado huérfanos de poesía y apenas alcanzamos a oír la voz de la consciencia.

Pero, ¿nos dejaríamos perder así si recordáramos nuestra procedencia arqueotípica? Somos seres terrenales y celestes al mismo tiempo, duros como el metal y flexibles como plantas, seres del limbo, flotando entre los polos opuestos de lo

³⁷ William W. Malandra, “GAYŌMARD”, *Encyclopaedia Iranica*, vol. X, fasc. 6 (2001): 576.

Absoluto. Esto nos da la capacidad de movernos hacia la luz, alejarnos del olvido y dejarnos guiar por el canto sagrado que profetiza la esperanza.

Poco falta para que la oscuridad que tanto hemos alimentado lo devore todo. Gayomard/Kayomart̄ y Gāv, con sus milenarias voces humanas, animales y vegetales, apelan a nuestra voluntad de pulir el espejo de nuestra consciencia. Consciencia que surge de nuestra vulnerabilidad y es nuestra dimensión poética.

Bibliografía

- AVESTÁ. Traducción y edición de Yalil Dustjah. 2 volúmenes. Teherán: Morvarid, 2013.
- BUNDAHIŠN. *Zand-Akasiḥ: Iranian or Greater Bundahišn*. Transliteración y traducción al inglés de Behramgore Tehmuras Anklesaria. Bombay: publicado para Rahnūmae Mazdāyasnan Sabha por su secretario honorario Dastur Framroze A. Bode, 1956.
- DENKARD. *Libro III*. Edición de Dastur Peshotanji Behramji Sanjana. Traducción al inglés por Ratanshah E. Kohiyar. Bombay: 1876.
- FERDOUSÍ, Abolqasem. *Shahnamé*. 4 volúmenes, edición de Yalal Jaleqí Motlaq, Teherán: Soján, 2015.
- GERSHEVICH, Ilya. *The Avestan Hymn to Mithra*. Cambridge: Cambridge University Press, 1959.
- HARTMAN, Sven S. *Gayomart etude eur le syncretisme dans l'ancien Iran*. Uppsala: Almqvist and Wiksells, 1953.
- HOSURÍ, Alí. *Siyawushan*. Teherán: Cheshmé, 2006.
- INSLER, Stanley. "The Ahuna Vairya Prayer". *Monumentum H. S. Nyberg, Acta Iranica*, E. J. Brill (1975a): 419-420.
- INSLER, Stanley. "The Gathas of Zarathustra". *Acta Iranica* 8. Leiden, 1975b.
- MADAN, D. M. *The Complete Text of the Pahlavi Dinkard*. 2 volúmenes. Bombay, 1911.
- MALANDRA, William W. "GAYŌMARD". *Encyclopaedia Iranica*, vol. X, fasc. 6 (2001): 576. Consultado en línea en: <<https://www.iranicaonline.org/articles/geus-tasan>>.
- SCHMID, W. P. "Die Kuh auf die Weide". *Indogermanische Forschungen* 645, núm. 1 (1958): 1-12.
- TABARÍ, Mohammad b. Yarir. *Tarij-e Tabarí* [Historia de Tabarí]. Traducción del árabe al farsi de Abolqasem Payandé. 16 volúmenes, Teherán: Asatir, 1990.
- THA'ALIBÍ Neishaburí, Abdolmalek. *Tarij-e Tha'alibí: Ghurar Akhbar Muluk al-Furs wa Siarihim* (Historia de Tha'alibí: lo más interesante de las noticias de los reyes persas y sus hazañas). Traducción y nota preliminar de Mohammad Fazaeli. Teherán: Noqré, 1970.
- VĪZĪDAGĪHĀ-Ī Zādspram. *The Selections of Zadspram*. Traducción de E. W. West. *Sacred Books of the East*, vols. 5, 46 y 37. Oxford University Press, 1880, 1897, 1892.

Shekoufeh Mohammadi Shirmahaleh

Doctora en Lingüística Aplicada por la Universidad de Alicante. Es investigadora del Seminario de Hermenéutica del Instituto de Investigaciones Filológicas (IIFL) de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Como investigadora y docente se ha dedicado a las aplicaciones de la semiótica a la literatura y a las artes, teniendo la cultura y el arte persas como su centro de estudios. Sus líneas de investigación incluyen la hermenéutica literaria, la hermenéutica del símbolo y la hermenéutica cultural. Es miembro de la Sociedad Mexicana para el Estudio de las Religiones (SMER) y de la Association for Iranian Studies (AIS).

Interpretación del sujeto metafórico: fiesta, juego y símbolo en Lezama Lima

Interpretation of the Metaphorical Subject: Festival, Game, and Symbol in Lezama Lima

Graciela Solórzano Castillo

Universidad Autónoma de Ciudad Juárez

al231298@alumnos.uacj.mx

ORCID: 0000-0003-0972-4438

Resumen: Este trabajo tiene como objetivo estudiar la poética y un par de fragmentos de los dos primeros capítulos de *Paradiso*, en los que aparece la *conmemoración* o la *fiesta*, acompañada del *símbolo* y el *juego* como determinantes temporales y espaciales propicios para la interpretación por parte de los personajes, ofrecidos como un desdoblamiento en el ejercicio del lector. Gadamer, en su libro *La actualidad de lo bello*, reflexiona sobre la vertiente antropológica del arte desde el juego, el símbolo y la fiesta, planteando, a través del proceso analógico, la posibilidad de pensar el arte paralelo a esas tres actividades humanas. Utilizando este texto como marco teórico, pretendo mostrar cómo en la poética y la novela de Lezama Lima, la fiesta, el juego y el símbolo también se presentan como detonantes.

Palabras clave: hermenéutica, Lezama Lima, *Paradiso*, fiesta, juego, símbolo.

Abstract: This work aims to study the poetics and a couple of fragments of two chapters of *Paradiso*, in which the commemoration or festival appears, accompanied by the symbol and the game, as temporal and spatial determinants conducive to the interpretation by the characters, offered as an unfolding in the exercise of the reader. Gadamer, in his book *La actualidad de lo bello*, reflects on the anthropological aspect of art from the play, the symbol and the festival, proposing, through the analogical process, the possibility of thinking about art parallel to these three human activities. Using this text as a theoretical framework, I intend to show how in Lezama Lima's poetry and novel, the festival, the game, and the symbol are also presented as a trigger.

Keywords: Hermeneutics, Lezama Lima, *Paradiso*, party, game, symbol.

Recibido: 22 de noviembre de 2023

Aceptado: 31 de octubre de 2024



En *Paradiso* encontramos una obra que se presenta como un monumento a la hermenéutica. Los hechos de interpretación alcanzan dimensiones que se concentran en la hoja y la escritura dando paso a una poética que es también una propuesta epistemológica que tiene como centro los actos de existencia. Años después, Severo Sarduy la denominó como “neobarroco”.¹ La novela fue publicada en 1966, después de haber publicado previamente cinco capítulos en la célebre revista *Orígenes*, dirigida por José Rodríguez Feo y el propio Lezama.² En esta obra, el autor ofrece un espectro de imágenes que desenvuelve lo que él denomina una “nueva visión” ofrecida por el “sujeto metafórico”.³

A continuación presento una propuesta que tiene como intención mostrar cómo en la novela *Paradiso* se puede hacer una lectura a partir de los tres elementos que Gadamer destaca como esenciales en el arte: el juego, el símbolo y la fiesta. Este tríptico sirve como componente del tiempo y el espacio que da cabida a que los personajes interpreten su realidad. Así, primero se identificará la relación entre la propuesta poética de Lezama Lima y la de Gadamer en relación con los tres conceptos, y después se pasará a la interpretación de la novela tomándolos como hilo conductor. Para ello se utilizarán los primeros dos capítulos.

1. La poética lezamiana en relación con la propuesta de Gadamer, la imagen en el juego y el símbolo

La actualidad de lo bello de Gadamer es un texto que tiene como finalidad hacer una defensa del arte. A partir de lo que el filósofo Hegel esbozó con la proposición “la muerte del arte”, se llegó a la necesidad de buscarle un sentido, pues ya había sido destituido del cobijo que le daban instituciones como la Iglesia en los siglos anteriores.⁴ De este modo, tomando como base algunas dimensiones antropológicas, desentrañó esta justificación. El juego, el símbolo y la fiesta nos

¹ Severo Sarduy, *Obra completa* (París: ALLCA XX, Ediciones UNESCO, 1999), 1385-1404.

² El primer capítulo apareció en el número 22, el año de 1949. En el índice de esa ocasión se puede apreciar también el nombre de Martin Heidegger con el texto “El regreso al fundamento de la metafísica”, extraído de la revista *Fontaine*, traducido al español por Humberto Piñera. Véase Martin Heidegger. “El regreso a la metafísica”, 3-9, y José Lezama Lima, “Paradiso”, 16-23, en *Orígenes* 22 (verano 1949).

³ El sujeto metafórico para José Lezama Lima es aquel que interpreta los hechos de significación presentados a través de la imagen. Véase José Lezama Lima “Mito y cansancio clásico”, en *La expresión americana*, ed. Irleamar Chiampi (México: FCE, 2017): 61-62.

⁴ *Ibid.*, 35.

sirven para entender cómo funciona la experiencia estética frente a los sujetos que la viven. Esto resulta interesante, pues, como menciona Grondin,⁵ la perspectiva hermenéutica de Gadamer ya no solo abarca los textos como únicos objetos posibles de exégesis, sino que los hechos humanos en general son dignos de ser interpretados a partir de esta metodología, entre ellos el arte.

Así, en primer lugar, el juego para Gadamer implicó el movimiento que sirve para la autorrepresentación, al mismo tiempo que dicho movimiento figura un aspecto fundamental para la condición humana: la racionalidad. Esto se refleja con la aparición de reglas específicas. Algo también importante de esta propuesta consiste en el papel del espectador tanto en el juego y, por consiguiente, tras la analogía, en la obra de arte. Es así que la percepción del sujeto dentro de la dinámica lúdica plantea no solo un recibir sensiblemente, sino tomar ese estímulo por algo “verdadero”, es decir, adquirir una trascendencia.⁶ Para José Lezama Lima, quien en los ensayos pertenecientes a *La expresión americana* exployó una poética que permite comprender el acto estético, los sentidos también tienen un papel muy importante en nuestro centro epistemológico, pues a partir de estos podemos obtener un conocimiento importante por medio de lo que denomina la *imago*.⁷ Como dice Irleamar Chiampi, este concepto lezamiano se opone al logocentrismo hegeliano, o, pensando en otros términos, a lo simbólico lacaniano: “De ahí la proposición de un ‘contrapunto de imágenes’ —actividad metafórica por excelencia— que permite señalar el poder ser (la *imago*) y abarcar, contrariamente al *logos* hegeliano, las múltiples formas de lo real, sin las constricciones de un *a priori* rígido al cual deben someterse todos los hechos”.⁸ Para Jorge Iván Agudelo, la noción de sujeto metafórico se desarrolla, como el nombre lo sugiere, en el ámbito de la metáfora, fundadora de nuevas subjetividades y que enmarca, hasta cierto punto, un nivel preexistente en el creador. De ahí que emparente la visión lezamiana con la concepción platónica y heideggeriana del

⁵ Jean Grondin, *¿Qué es la hermenéutica?*, trad. Antonio Martínez Riu (Barcelona, Herder, 2006), 45.

⁶ Hans-Georg Gadamer, *La actualidad de lo bello*. (Barcelona: Paidós, 1998), 78.

⁷ Lo simbólico lacaniano se confronta a esta perspectiva, puesto que representa la identidad del sujeto a partir del lenguaje, más allá de lo imaginario o lo real. Véase Jacques Lacan, “Más allá del ‘principio de realidad’”, en *Escritos I* (Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2009), 81-99.

⁸ Irleamar Chiampi, “La historia tejida por la imagen”, en José Lezama Lima, *La expresión americana* (México: FCE, 1993), 17.

arte, tomando la imagen y la poesía una importancia mayor, de alguna manera, frente a la racionalidad.⁹

De la misma forma, Gadamer también entiende el arte como un hecho que escapa de la categorización —pensando en el espectador de arte aún en analogía con el jugador— y que se vive íntegramente solo en la experiencia. Pero esto no significa que no se pueda emplear una propuesta teórica para comprender dicha experiencia; en todo caso, esta servirá principalmente como una manera de amplificar la obra.¹⁰ También cuando habla sobre el horizonte histórico del intérprete, afirma que, aunque cumple este una función y dirige su actividad hermenéutica, el horizonte histórico depende más de una esencia del arte que lo relaciona con su autorrepresentación.¹¹ Así, de la misma forma, en José Lezama Lima este atributo del arte lo vemos en la capacidad de interpretación que él denominó como sujeto metafórico, aquel que, a través de la mencionada *imago*, construye una interpretación.¹² De este modo, tanto un intérprete contextualizado como otro que no, puede generar una propuesta constructiva. En el caso del juego, podemos pensar en los diferentes horizontes que permean en los juegos tradicionales según cada cultura, pero manteniendo un rasgo fundamental que los iguala en un sentido antropológico.

Por otra parte, el símbolo, según Gadamer, se relaciona con el objeto que dentro de sí guarda la esencia o un fragmento del ser que representa. Esto quiere decir que no se limita solo a remitir, sino que el símbolo es en sí “lo que nos ofrece”. Como ejemplo, menciona el pan y el vino en el contexto cristiano, en el que estos no *significan* la carne y sangre de Jesús, respectivamente, sino que *son* el cuerpo y la carne de este. Así, cuando Gadamer trabaja el concepto le es imposible no recordar el mito platónico de la separación de las almas, puesto que en el símbolo permea de cierta forma una fragmentación, pero esta rotura se soluciona con la reunión.¹³ En José Lezama Lima, también se refleja la encarnación del símbolo en lo que denomina como *el momento de la metáfora*, que: “se puede cumplir en un símbolo que encarne la misma persona: la relación entre el monarca y la imagen de la suerte de su poder llegaba a ser de tipo metafórico”. De este modo,

⁹ Jorge Iván Agudelo, “La noción del sujeto metafórico en *La expresión americana* de José Lezama Lima”, en *Alteridad, subjetividad y narrativas*, ed. Liliana María López Lopera y Patricia Cardona Z. (Medellín: Editorial EAFIT, 2020), 55-73.

¹⁰ Gadamer, *La actualidad de lo bello*, 78-83.

¹¹ *Ibid.*, 43-44.

¹² Lezama Lima, “Mitos y cansancio clásico”, en *La expresión americana*, 61-62.

¹³ Gadamer, *La actualidad de lo bello*, 93.

destaca esta fundición que, al mismo tiempo, presenta como dinámica.¹⁴ También en “Torpezas contra la letra” plantea la importancia del valor simbólico de ciertos objetos, sobre todo en el nivel de intercambio, que pasarían a banalizarse en el comercio; pensemos en el dinero, por ejemplo: “Olvidaban esos mercaderes, recorridos por un vitalismo de copistas enmascarados, que para el hombre antiguo, el oro era la energía solar acumulada, y que la moneda era tan vivencial en la contratación como la carreta repleta de cobre o que la cantidad de bueyes propicios para una estación”.¹⁵ De este modo, también como plantea Gadamer, en Lezama Lima se funden el objeto simbólico y su significado.

Asimismo, al hablar de la interpretación del ser americano —y lo interesante en el autor cubano es que cada cosa relacionada con el ser y la identidad está intrínsecamente ligada a la experiencia estética—,¹⁶ menciona dos términos que servirán para diferenciar el barroco europeo del latinoamericano: la tensión y el plutonismo. La tensión, tanto en el arte como en lo cotidiano, consiste en la atracción de un objeto, ente o materia, por dos polos o fuerzas opuestas. El objeto, al tener atracción por los dos extremos sufre un jaloneo que no permite aventajar a uno u otro. La tensión que destacaría en el Barroco está relacionada con la dicotomía del caos y del orden. Al ser un estilo extremo, el uso excesivo de los significantes le da una apariencia desordenada a la obra de arte. Sin embargo, dentro de ese desorden existe espacio para la armonía, es decir, para el equilibrio.¹⁷ Podríamos pensar analógicamente en el símbolo como lo entiende Gadamer, una tabla de dos lados que dentro del caos (la oscuridad) dilucida el orden (la luz).

El plutonismo, por su parte, se ajusta a las teorías geológicas que afirman que la formación del globo terrestre surgió a partir de la acción del fuego interior. Lezama Lima lo describe en el arte como la fragmentación de la unidad y después, la unión de esa fragmentación. Primero hay una separación, después se recupera

¹⁴ José Lezama Lima, “Las imágenes posibles”, en *Analecta del reloj* (Panamá: Ruth Casa Editorial, 2010). [Libro electrónico: <<https://bnjm.cu/img/noticias/2021/12/9/Lezama%20Lima%20Jose%20-%20Analecta%20Del%20Reloj.pdf>>].

¹⁵ José Lezama Lima, “Torpezas contra la letra”, en *Tratados en La Habana* (Buenos Aires: Ediciones de la Flor, 1969), 46.

¹⁶ Por ejemplo, Remedios Mataix dice: “El proyecto histórico de Lezama es un impulso barroco y poético, y para él, según dijo de su propia generación, el impulso poético es aquel cuyo destino ‘dependerá de una realidad posterior’”. Véase “Para una teoría de la cultura: *La expresión americana* de José Lezama Lima”, *Cuadernos de América sin nombre* 3. <https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/para-una-teora-de-la-cultura--la-expresin-americana-de-jos-lezama-lima-o/html/ff2fb646-82b1-11df-acc7-002185ce6064_2.htm>

¹⁷ Lezama Lima, “Curiosidad barroca”, en *La expresión americana*, 93.

la forma inicial solo que con las secuelas de la primera acción, las cicatrices.¹⁸ Podemos pensar de la misma manera el símbolo: en una separación de sentidos forzada que se convierte en su esencia tras el regreso a la unidad que ofrece el nuevo sentido, tal como lo entendía Gadamer con la separación de las almas platónicas y su reencuentro.¹⁹

En esta misma línea, resulta conveniente recordar la noción de mito que se plantea en Lezama Lima, sobre todo a través de los estudios que realizó de James Joyce y T. S. Eliot, en quienes encuentra una influencia y emprende un diálogo. Como menciona César Salgado, el mito para el cubano representa una recreación constante que permite contribuir con algo nuevo desde motivos existentes, es decir, el mito como motivo de creación.²⁰ En este mismo camino, no resulta extraña su relación con el símbolo y la función generadora que en el arte se transfigura en una renovación cultural a través de las eras imaginarias.

El tercer concepto que desarrolló Gadamer en su texto es la fiesta. En el siguiente apartado hablaré de él tomando como eje comparativo la visión que el propio Lezama tenía, pues como veremos en las próximas líneas, fue un asunto de suma importancia que colabora a su sistema de interpretación.

2. La fiesta en Gadamer y Lezama Lima

Otro de los elementos antropológicos que Gadamer emplea para hablar sobre el arte es la fiesta. El filósofo delimita algunas características que nos permiten comprender su importancia para la implicación temporal de los sujetos. Una consiste en la capacidad que tiene de marcar el tiempo; se convierte en un organismo vivo que no se sujeta al lapso cuantitativo de la vida diaria: años, meses, semanas, días, horas, minutos, segundos. Así, la fiesta tiende a modificar nuestra percepción temporal, como cuando medimos los años por el aniversario del nacimiento de alguien, la navidad, la independencia, etc. De la misma forma, el arte muestra esta implicación ontológica: también tiene su propio tiempo, que puede detenerse. Cuando estamos frente a una obra en un museo o en un concierto en la calle, si el objeto estético cumple su función, no repararemos en cuánto demoramos contemplándola e interpretándola, dice Gadamer.²¹

¹⁸ *Ibíd.*, 90.

¹⁹ Gadamer, *La actualidad de lo bello*, 106.

²⁰ César A. Salgado, “‘Ulysses’ en ‘Paradiso’: Joyce, Lezama, Eliot y el método mítico”, *INTI. Revista de Literatura Hispánica* 45 (Primavera 1997): 223-233.

²¹ Gadamer, *La actualidad de lo bello*, 86.

Otra característica de este elemento lo vemos en la importancia de que la fiesta sea de todos. Es decir, se convierte en lo común. La fiesta no es reserva de nadie, y en cada quien cumple una función; de la misma forma, tampoco permite que surja la soledad o lo individual, optando por su ideal: ser un centro para la comunidad. Al igual que esta, el arte también es lo común, y esto debe salvarlo de una cuestión mercantil, pues no es ese el objetivo que debe cumplir.²²

También los centros de reunión y las fiestas vienen a ser importantes en la hermenéutica de Lezama Lima. Cuando él habla del sujeto americano, menciona que su espacio y su tiempo de expansión son justamente esos acontecimientos. Una de las características que Lezama Lima identificó del Barroco latinoamericano está en la experiencia sensorial que le dan los centros de reunión y de fiesta. Lo que se busca en ese ambiente es la explosión del espíritu en una especie de celebración por la vida y la muerte, la contradicción y tensión. Así, podemos recordar lo que mencioné antes sobre la percepción. Los sentidos en el sistema lezamiano no solo consisten en estímulos físicos que recibe el sujeto en esos centros de reunión, sino que son, como Gadamer plantea en *La actualidad de lo bello*, un percibir eso que se recibe a través del cuerpo como verdadero, lo que se convierte en una metodología propicia para la interpretación y el alcance de una verdad.²³

Una de las conmemoraciones más importantes que menciona Lezama es el “banquete barroco” y la importancia que tiene la culinaria para los sujetos. Para él no resultaba extraño que los principales escritores del modelo barroco hayan hecho composiciones dedicadas a la gastronomía. Para hacer más clara su proposición, registró algunos ejemplos en su ensayo de *La expresión americana*: desde sor Juana Inés de la Cruz hasta Leopoldo Lugones.²⁴ Encontraba en ello una satisfacción sensorial a través de la imagen que producen las palabras. En Cuba, por ejemplo, Fernando Ortiz afirmó esta poética lezamiana del banquete, la fiesta y la culinaria en su libro *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, donde hizo una reflexión respecto de ambos elementos, a la manera de Don Carnal y Doña Cuaresma en *El libro del buen amor*. Los puso en un diálogo donde convergen sus diferencias y sus semejanzas; sus virtudes y sus defectos; y de tal confrontación nace una visión de lo que representa Cuba como sinécdoque de América Latina: su gente, su tierra, sus tradiciones.²⁵

²² *Ibíd.*, 120.

²³ *Ibíd.*, 78.

²⁴ Lezama Lima, “Curiosidad barroca” en *La expresión americana*, 101-105.

²⁵ Véase Fernando Ortiz, *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar* (Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1978).

Otro de los elementos lezamianos que no se pueden pasar por alto es el papel que cumplen los sueños dentro de su poética y que, como veremos en la próxima sección, será importante en la configuración de la fiesta como estadio hermenéutico. La expresión barroca, al rescatar el estado onírico, reconstruye la realidad para ingresar a terrenos internos, abstractos. Como ejemplo, Lezama Lima nos da una interpretación de la obra de sor Juana Inés de la Cruz en la que menciona la existencia de una poética de la oscuridad que permite que lo que fluye en los terrenos subterráneos no sea repelido por lo diurno.²⁶ En su obra, especialmente en *Paradiso*, Lezama empleó constantemente este método, incluso se le puede calificar de propenso a confundir el sueño con la realidad a consecuencia de la dificultad retórica, simbólica y lingüística de la novela. José Cemí, el protagonista, tiene más presencia en el espacio onírico —a causa de sus sueños, pesadillas y alucinaciones causados por su estado de salud— que en el de la realidad exterior, sobre todo en la etapa de la infancia; después, cuando crece y conoce a Foción y a Fronesis, estas secuencias van disminuyendo; sin embargo, el ámbito extraordinario de la realidad llega a manifestarse en la realidad externa, como cuando Oppiano Licario trasciende la muerte a partir de la imagen, la memoria. En las fiestas lezamianas expresadas en *Paradiso*, podemos distinguir justamente esta situación, como se verá a continuación.

Pero antes quiero mencionar el trabajo de Roberto González Echeverría, en el que destaca el papel que tiene el tópico de la fiesta en Lezama; González estudió uno de los capítulos medulares en *Paradiso*, el séptimo capítulo, que tiene como centro la fiesta y la muerte de Alberto Olaya, tío del protagonista, así como el poema “El coche musical”. En este trabajo, el autor nos introduce al ambiente cultural cubano en el que se desarrolla la fiesta, tomando como punto de partida la simbiosis entre las fiestas populares europeas, las provenientes de África y las americanas. Echeverría, al igual que Gadamer, usa el concepto de fiesta desde su sentido antropológico y señala algunos elementos que le conciernen, entre ellos lo que reconoce como el “chivo expiatorio”. Es decir, que toda conmemoración sugiere un sacrificio, ya sea real o simbólico. Y para ejemplificar la importancia de este elemento alude y remarca a diferentes culturas, entre ellas las prehispánicas, que sin duda tienen una gran influencia en Lezama Lima. El trabajo de González Echeverría en este sentido resulta muy interesante y un antecedente importante para este estudio.²⁷

²⁶ Lezama Lima, “Curiosidad barroca”, 106.

²⁷ Roberto González Echeverría, “La fiesta en Lezama”, *Letras Libres*, 31 de enero de 2011, <<https://letraslibres.com/libros/la-fiesta-en-lezama/>>.

3. La fiesta, el juego y el símbolo en *Paradiso* de Lezama Lima

Hemos dicho que *Paradiso* fue publicada en 1966. Es la única novela del autor cubano, apareció luego *Oppiano Licario* (1977),²⁸ una secuela inconclusa debido a la muerte del poeta. El protagonista es José Cemí, quien funciona como centro narrativo del que se desprende el *collage* que constituye la obra. La estructura del texto puede fragmentarse en dos partes a partir de José, primero su infancia y la historia de su familia: los Cemí y los Olaya; después la adolescencia y juventud, cuando conoce a sus amigos, Fronesis y Foción.

La obra presenta la evolución del personaje principal a través de su crecimiento físico y simbólico. Los actantes de la novela de José Lezama Lima se muestran como un prototipo del “sujeto metafórico”, con lo que se introduce en un estadio hermenéutico donde la existencia en sí se convierte en un espacio propicio para la interpretación. La esfera de la novela podría reducirse a eso: personajes interpretando su realidad a través de diferentes estímulos.

Como un ejemplo introductorio, podemos comenzar con el segundo capítulo; inicia narrando a un José Cemí insertado en una dinámica lúdica, acorde a su edad infante, en la que va rayando la pared del paradón del campamento en el que vive junto con su padre, el coronel José Eugenio, su madre y su hermana. Este marcar la estructura con tiza se convierte en un juego con la única regla de seguir una línea horizontal. Pero debe suspender su actividad cuando es atrapado por un centinela. Este acontecimiento, tan cotidiano y sin ninguna implicación reveladora evidente, se transforma en un hecho significativo que el niño debe resolver:

Fue tironeado hasta el centro del patio, comenzando aquel bulto a dar grandes voces. Tan torrencial gritería contribuía a mantener la indistinción de la persona que lo había traspuesto. Le parecía a Cemí aquello un remolino de voces y colores, como si el paredón se hubiese derrumbado e instantáneamente se hubiese reconstruido en un patio circular. Apenas pudo observar la pequeñez de la puerta de entrada en relación con el tamaño agrandado del patio reverberante de mantas, granos odoríferos, chisporroteos indescifrables de inútiles metales, sudores diversos de pieles extranjeras, dispersas risotadas de criollos ligeros, distribuyendo inconscientemente, como un arte regalado, su cuerpo y su sombra.²⁹

²⁸ Véase José Lezama Lima, *Oppiano Licario* (México: Era, 1978).

²⁹ José Lezama Lima, *Paradiso*, coord. Cintio Vitier (Madrid: ALLCA XX, 1988), 20-21.

Estos acontecimientos que podrían parecer tan nimios, como el jugar con un gis, adquieren una dimensión valiosa que será una de las tantas que existen en la novela y que nos muestran a Cemí como un sujeto siempre dispuesto a la trascendencia del significado a través de la proliferación de significantes que recibe a través de los sentidos. Algo interesante en la secuencia es cómo el centinela culpa a Cemí no solo de pintar el paredón, sino de golpear a una tortuga que con su sombra marca el tiempo, como un reloj de sol, ahuyentándola: “Este es —continuaba— el que pinta el paredón. Este es —decía mintiendo— el que le tira piedras a la tortuga que está en lo alto del paredón y que nos sirve para marcar las horas, pues solo camina buscando la sombra. Este nos ha dejado sin hora y ha escrito cosas en el muro que trastornan a los viejos en sus relaciones con los jóvenes”.³⁰ Para el guardián, el juego de tiza de Cemí tiene implicaciones simbólicas que perturban la temporalidad y, por eso, son dignas de ser reguladas. Cuando se entera que el chico es hijo del general, por voz de Mamita, una fiel seguidora y empleada de los Cemí, sucumbiendo ante la subordinación que le debe al general, se hunde de vergüenza.

En la novela se narran aspectos relacionados con la vida cotidiana; así, aparecen en muchas ocasiones fiestas o conmemoraciones que los personajes experimentan y que tienen una importancia en su forma de relacionarse. La primera secuencia de la novela que menciona la fiesta, o algo parecido, está en el primer capítulo, cuando describe la familia del protagonista. El padre del coronel José Eugenio, abuelo del protagonista, lleva a cabo lo que denomina *un gossá familia*. La voz narrativa no abunda en la denominación para marcar su esencia, pero sin duda resulta acorde con el concepto gadameriano de la fiesta, aquel acontecimiento que nos deja sin temporalidad; el tiempo sin tiempo: “No se trataba de una conmemoración, de un santo, de un día jubilar dictado por el calendario. Era el día sin día, sin santo ni señal”.³¹ Así, en ese momento todos los familiares eran invitados para reunirse, materializar la comunidad. Existe en ella una delimitación temporal, orgánica, más allá de los calendarios.

Algo interesante de la secuencia de la cena improvisada del abuelo es el papel que tiene la comida para la reunión. Prácticamente lo que se ofrece en la tertulia es un banquete. Pero el papel de la alimentación no solo se limita a una carga fisiológica, sino que eleva su implicación cultural, así como la capacidad de ofrecer a los sujetos partícipes una identidad, una autorrepresentación. Así, a través

³⁰ *Ibid.*, 21.

³¹ *Ibid.*, 16.

de las frutas, las semillas, la carne, los platillos españoles, los ingleses, realizados con ingredientes solo obtenidos en América surge una analogía de la representación del ser latinoamericano, donde el sincretismo y el mestizaje son la esencia de ser en nuestro contexto. Como ejemplo tenemos esta anécdota que cuenta el padre del coronel, quien es el centro de la fiesta:

Ese año a los familiares más respetables por su edad, los llamaba aparte y les deslizaba: —Este año tengo “pintada a la romana”. Usted sabe —continuaba con un tono muy noble y seguro— que los conquistadores llamaban pintada a lo que hoy se dice guinea. La trato, y parecía que le daba la mano a una de esas pintadas, con mieles; de tal manera, que ni ellas ni su paladar se pueden sentir quejas de ese asado, afirmando, después de saborearlas, la nobleza de mi trato, pues la miel conseguida es de mucho cuidado. Es la miel de la flor azul de Pinar del Río, elaborada por abejas de epigrama griego. Rueda un plato por ahí, “pechuga de guinea a la Virginia”, pero usted sabe —continuaba hablando con su interlocutor que se distraía— que, en esa ciudad, que le dio tantos malos ratos a los ingleses cuando lo de la independencia, no hay guineas. Nosotros, terminaba con el orgullo de un final de arenga, tenemos la guinea y la miel. Entonces podemos tener también “la pintada a la romana”. ¿Le gusta a usted ese nombre? —preguntaba, condescendiendo a creer que alguien se encontraba situado en frente.³²

En otra historia de las que narra el vasco, abuelo de Cemí, esta simbiosis se manifiesta no solo en el aspecto real sino también en el onírico. Menciona que, al llegar a Cuba, se enfrentó a la disputa entre las frutas americanas y las españolas. Su interlocutor, en tono burlesco, le dijo que no fuera “tonto”, que los viñedos españoles fueron destruidos por una mosca prieta, y que, debido a eso, se tuvieron que llevar semillas americanas para plantarlas y remediar la situación. Esta analogía, sin duda, se vincula simbólicamente con su transición a Cuba y la reformulación de la identidad que genera un conflicto en el interior del padre del general Cemí, y se manifiesta a través de un sueño:

Después de oír esas bromas apocalípticas, sentí pavor. Todas las noches en pesadilla de locura, sentía que esa mosca se iba agrandando en mi estómago, luego se iba reduciendo para ascender por los canales. Cuando se tornaba pequeña me revolaba por el cielo del paladar, teniendo los maxilares tan apretados, que no podía echarla por la boca. Y así todas las noches, pavor tras pavor. Me parecía que la mosca prieta iba

³² *Ibid.*, 16-17.

a destruir mis raíces y que me traían semillas, miles de semillas que rodaban por un embudo hasta mi boca.³³

Y la resolución del conflicto está en el enigma del sueño, por medio de sus símbolos plutónicos, reconciliatorio de la identidad y la pérdida:

El sueño se me hacía traspiés y caída, obligándome a mirar en torno para soslayar algún reclinatorio. Inmóvil el cordero parecía soñar el árbol. Me extendí y recliné en su vientre, que se movía como para provocar un ritmo favorable a las ondas del sueño. Dormí el tiempo que habitualmente en el día estamos despiertos. Cuando regresé la parentela comenzaba a buscarme, queriendo seguir el camino que yo había hecho, pero se habían borrado todas las huellas.³⁴

También expresa Lezama cómo esta reunión se presenta como cíclica, pues hay un retorno cada vez que el anciano enuncia esta frase pidiendo más fruta a su esposa: “Otro zapote, Enriqueta”.³⁵ Así, la frase funciona como ritmo de la propia configuración temporal de la fiesta.

En este mismo fragmento, a través de otra historia que narra el vasco dentro de la conmemoración, se puede identificar una mención al juego a través de la competencia. Cuenta el anciano que cuando era joven fue un corredor destacado de su pueblo y que cierto día llegó a su tierra un célebre corredor a una carrera en la que se le debía enfrentar. Aunque sabía que sus intentos serían en vano, acepta, y el pueblo comienza a hacer oraciones y pasarle una ramita como para lograr un milagro, pero el milagro no ocurre. Huyendo de la vergüenza porque las ramas no hicieron efecto, no le queda más que el autoexilio de Bilbao, con lo que marca su destino a Cuba a través del juego, de la competencia, que toma como real la autorrepresentación.³⁶ En este sentido, el pasado, presente y futuro del protagonista a través de sus ancestros —el abuelo, por ejemplo— se manifiesta en la configuración de un ser nuevo que rescata una visión renovada de América como la que menciona Brenda Vega:

Esta visión particular de la identidad a partir del hacer artístico deja ver que ante los ojos de Lezama siguen vivos el pasado y el presente en la condición poética de América, al tiempo que mira hacia el futuro, no tan lejano, y anhela una transformación

³³ *Ibid.*, 18-19.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ *Ibid.*, 18.

³⁶ *Ibid.*

profunda en la forma de ver el continente. Sin embargo, el camino hacia el futuro no puede reducirse a una llana imitación de formas o patrones: al ser mezcla de colores europeos y barros indígenas, América posee la capacidad renovadora, no decadente, que la impulsa y compromete a resolver los problemas que ya vive y los que están por venir.³⁷

Asimismo, cuando Cemí se enfrenta a la pérdida de su padre, dice Emilio Bejel, queda frente a una carencia identitaria que busca sanar por medio de la sustitución en la imagen de Oppiano Licario para el restablecimiento de un “orden natural” que permita la “unidad del sujeto”.³⁸ De este modo, no resulta extraño que una de las formas de confrontar la pérdida sea el juego en círculo que emprende con su madre y hermana poco después del deceso del padre. El juego busca ascender hacia la unidad y la resignificación.

El segundo ejemplo corresponde al fragmento relacionado con la fiesta o la conmemoración; aparece en el segundo capítulo y es un pilar importante para la construcción de la identidad del coronel, padre de José Cemí. Ocurre cuando se va a una misión a México con su familia. La secuencia sin duda nace de la imagen que Lezama Lima tiene de uno de los tres únicos viajes que realizó en toda su vida.³⁹ Es ahí donde el coronel conoce otra tierra de sincretismo, de mestizaje, que no es Cuba, sino México: diferencia dentro de la semejanza. Esto lo inserta en un horizonte de interpretación complejo que pone en conflicto a un hombre tan seguro de sí, alguien cuya confianza se convierte en su fundamento ontológico. Esta escena del coronel frente al espejo refleja este único traspié:

En su primera mañana mexicana, frente al espejo del cuarto de baño, apenas podía fijar el rostro en la lámina. La niebla cerrada en un azul nebuloso, de principios del mundo, impedía los avances de la imagen. Creyó ser víctima de un conjuro. Con la toalla limpió la niebla del espejo, pero tampoco pudo detener la imagen en el juego reproductor. Avanzaba la toalla de derecha a izquierda, y aún no había llegado a sus bordes, volvía la niebla a cubrir el espejo. A través de ese primer terror, que había sentido en su primera mañana mexicana, aquella tierra parecía querer entreabrir para él su misterio y su conjuro.⁴⁰

³⁷ Brenda Vega Nava, “Principios estéticos de la identidad: Lezama y *La expresión americana*”, *Contribuciones de Coatepec* 20 (enero-junio 2011): 29-46.

³⁸ Emilio Bejel, “El ritmo del deseo y la ascensión poética en Lezama Lima”, *Thesaurus* 68,1 (1993): 69-91.

³⁹ Eliseo Alberto, “El peregrino inmóvil”, *El País*, agosto 22, 2003, <https://elpais.com/diario/2003/08/23/revistaverano/1061589616_850215.html>.

⁴⁰ Lezama Lima, *Paradiso*, 35.

La realidad mexicana, desde la perspectiva lezamiana a través del pensamiento del coronel, es subterránea, se esconde dentro de la tierra, emprendiendo el diálogo con el infierno griego. Por ejemplo, en una iglesia de Taxco, lugar encomendado para la celebración religiosa, un hombre ciego resguarda el espacio pidiendo una moneda, sin importar si alguien pasa o no, creando una ciclicidad que obedece a un tiempo propio. La ceguera y la moneda que pide tienen una clara analogía con algunos mitos griegos del inframundo (Tiresias y Caronte), en relación con las culturas presentes desde antes en esas tierras. También está el extrañamiento por la ausencia de diálogo del diplomático que conoce en el hotel y se dedica a la contemplación de su reloj. Es así como, al encontrarse en una otredad tan compleja, el horizonte interpretativo de José Eugenio tiene que emigrar al ámbito onírico, pues después de pasar una noche familiar de celebración tradicional oaxaqueña de máscaras que lo confrontan, todos esos estímulos lo llevan a un estado alucinado donde una serie de complicaciones latentes se convierten manifiestas, acompañadas de la mitología maya de los hermanos Hunahpú e Ixbalanqué y su confrontación con los príncipes del inframundo:⁴¹

Los príncipes de Xibalbá, no convertidos en puercos, ni yaciendo en pocilgas, pero sí reducidos a nueve años, habían sido introducidos en unos alargados sacos de piel de saurio. Ceñía el cuero al cuerpo asociado con arena en forma tan violenta, que sus cuerpos se habían trocado en una longura homogénea. Apenas rayaban el recuerdo: “Les ataron los pies como a las aves y les pintaron en las mejillas cosas de burlas como si fuesen salteadores o maromeros de feria.” El caballito del diablo había comenzado a trazar círculos fríos en torno de los rostros de los príncipes. En una bostezada sucesión de años, el zumbido de los caballitos iba a producir un desazonado movimiento en el bolsón de cuero que apretaba sus cuerpos. Uno de los príncipes logró sacar un brazo de la ceñida piel coriácea que había atado los dos círculos de sangre. Comenzó a golpear con el brazo el bolsín que los ceñía, desprendiendo un incesante turbión de plumas y arenas. Riachuelos que desprendían vapores sulfúreos asomaban por momentos, desapareciendo en un tiempo inapresable.⁴²

Resulta interesante también cómo la máscara dentro de la celebración se muestra como algo que desautomatiza al coronel, pues cuando uno que representa a una jutía se le acerca, lo rechaza en varias ocasiones, hasta que reconoce la voz cubana en un enmascarado de Coyote; es Vivo, uno de los hombres a

⁴¹ Véase Anónimo, *Popol Vuh* (México: FCE, 2003).

⁴² Lezama Lima, *Paradiso*, 37.

su cargo.⁴³ Al despertar del sueño-pesadilla, el coronel amanece rejuvenecido, feliz, como si la revelación onírica hubiese servido de catarsis, y aparece algo que lo rectifica y es un monumento a la hermenéutica que explica la poética lezamiana:

A su regreso, reapareció el Coronel por la cubierta de estribor, alzando a la altura de sus ojos la chaqueta del traje de gala. Acariciaba el azul de la manga. —Al fin puedo percibir el azul anegado en lo bituminoso. *Vitrum astroides* nos dice Goethe —repetía, recordando con esa cita de su manual de óptica, sus estudios de ingeniero.⁴⁴

Esta bonita metáfora, que alude al trabajo sobre óptica del poeta romántico,⁴⁵ nos habla de cómo el coronel se confronta a la otredad y entiende cómo el proceso epistemológico y hermenéutico no puede darse fuera de nuestro horizonte, sino que a partir de ahí se debe entender y re/representar. Es así que el “azul pueda ser anegado por lo bituminoso”. La característica luminosa, diurna, del coronel, se ve también “anegada” por un México telúrico, subterráneo, que lo pone en trance.

En este sentido, resulta conveniente recordar el trabajo de Hernández Quezada, cuyo objetivo es identificar cómo se presenta la *imago* mexicana a través de cuatro puntos de partida, entre ellos destaca el viaje que Lezama Lima realizó en octubre de 1949 a nuestro país, y que tendría una importancia muy significativa en su horizonte, que se reflejó en su obra tanto narrativa como ensayística. Para Hernández Quezada, la relevancia del viaje implica una configuración identitaria en el autor de *Paradiso*, que pone en marcha el proceso de creación del sujeto metafórico que se rescata en muchas ocasiones en sus personajes y en los conflictos de identidad que presentan sobre todo al tener contacto con la otredad.⁴⁶ Así, también, para Marcela Naciff, el paisaje como creador de culturas es la idea

⁴³ En este sentido, se concuerda con Rafael Rojas, quien plantea que México para José Lezama Lima se presenta como un misterio, como un conjuro: “El misterio de México es tema que emerge desde las primeras páginas de la novela *Paradiso* (1966), puerto de llegada de la poesía, la narrativa y el ensayo lezamianos. El viaje del Coronel de La Habana a Veracruz es como el paso de un territorio iluminado y predecible a otro brumoso, inquietante”. Véase Rafael Rojas, “México en Lezama Lima”, *La Jornada* 787, abril 4, 2010, <<https://www.jornada.com.mx/2010/04/04/sem-rafael.html>>.

⁴⁴ Lezama Lima, *Paradiso*, 43.

⁴⁵ Véase Johann Wolfgang von Goethe, *Teoría de los colores*, trad. Isabel Hernández (México: Editorial GG).

⁴⁶ Javier Hernández Quezada, *La imago mexicana en la obra de José Lezama Lima* (Puebla: UIA, 2011), 165.

central de Lezama Lima en *La expresión americana*.⁴⁷ En este confluye la labor poietica del sujeto metafórico frente a su materialidad, la *imago*.

4. Conclusión

La fiesta para Lezama Lima, al igual que para Gadamer, es importante como sistema de interpretación. En este trabajo confronté la poética de Lezama Lima con el texto de Gadamer *La actualidad de lo bello* y los paralelismos que existen entre la función antropológica del juego como analogía de la práctica estética, así como la del símbolo. Analicé los conceptos de plutonismo y tensión que, al igual que el símbolo, presentan características como la fisura. Observé los puntos de encuentro entre la definición de fiesta de Gadamer y la de Lezama Lima, en la que también convergen diversos puntos de vista como la temporalidad propia y el papel de los sentidos. Finalmente, en los tres primeros capítulos de su novela, señalé los fragmentos que expresan la actividad hermenéutica dentro del horizonte personaje-lector y que emplean estas tres funciones antropológicas: la fiesta, el símbolo y el juego, para analizar el aspecto práctico de esta propuesta que ofrece el autor cubano. Considero que a partir del siglo xx, con Heidegger y Gadamer, la hermenéutica ha dado un salto significativo para comprender la esencia de los actos de la existencia. Y no solo lo podemos ver representado dentro del trabajo filosófico, sino también por medio de la literatura, como es el caso de *Paradiso* de José Lezama Lima.

En este sentido, nuestro autor postula una teoría de la cultura en la que se ve cómo las tres prácticas antropológicas que planteó Gadamer como análogas al “arte” tienen una relevancia que se manifiesta en el horizonte interpretativo de sus personajes como un prototipo del “sujeto metafórico”. A través del juego, el símbolo y la fiesta (incluso trasmutados, unidos), los personajes alcanzan un contacto con la *imago*, que desencadena en lo que Lezama denominó la “visión histórica”, el desarrollo de la “causalidad” frente a lo “incondicionado”.⁴⁸ De este modo, a través de una competencia que no logra ganar el abuelo de José Cemí, se desprende un nuevo horizonte histórico, una identidad que germina y se manifiesta en América Latina. Los personajes de *Paradiso* también funcionan como eso, analogía, símbolo de un continente: “Y el desprendimiento en el asombro natural, el desprendimiento... en la poesía. Ese desprendimiento que lleva el recuerdo del

⁴⁷ Marcela Naciff, “Una lectura de la expresión latinoamericana de José Lezama Lima”, *Cuadernos del CILHA* 7/8 (2005-2006): 59-65.

⁴⁸ José Lezama Lima, *Las eras imaginarias* (Madrid: Fundamentos, 1971), 193.

árbol anterior y esa incorporación furiosa, devoradora, en el nuevo cuerpo, deviene el simbolismo de lo desprendido en el nuevo signo del cuerpo adquirido”.⁴⁹

Es importante considerar cómo la escritura de José Lezama Lima se enlaza en sí misma con el juego y el símbolo; se convierte en una congregación que, a través del regreso a una ritualidad, a un origen primigenio donde signo y cuerpo se consagran, permite a los sujetos una renovación; la identidad desdoblada se transforma en un “nacimiento”. Para Ugalde Quintana, uno de los principales enfrentamientos a la dificultad de la ensayística del cubano consiste en su sintaxis, que es: “una continua destrucción del sentido. O mejor dicho, una constante proliferación de los sentidos. En sus estructuras suele desaparecer el sujeto, el complemento o las conexiones [...]. El lector de Lezama, si quiere comprender sus ideas, tiene que vérselas con su gramática”.⁵⁰ De este modo, la escritura del autor de *Paradiso* se presenta como juego, símbolo y fiesta que permite al lector/sujeto metafórico el acercamiento a la *imago*, que dará surgimiento a la visión histórica, a la constante renovación de la identidad.⁵¹

Considero que hasta este punto es posible emparentar la propuesta de Gadamer sobre la justificación del arte, en una época en la que su secularización la exigía, y la propuesta hermenéutica de Lezama Lima, que abarca la cultura como objeto de interpretación, recordando que la noción estética siempre está inmersa en el hecho interpretativo, y que también tiene como objetivo rescatar del decadentismo la idea de renovación identitaria, que estará estrechamente unido a la noción de América Latina y de donde adquiriría una distinción de los hermeneutas alemanes como Heidegger, Gadamer, Jauss, etcétera.

Finalmente, creo que Lezama Lima se convirtió en un autor latinoamericano que no solo contribuyó como creador literario, sino que permitió que surgiera una tradición hermenéutica en América Latina, a través de la herencia que dejó a personajes como Severo Sarduy, quien creó un esquema operante de lo que denomina como “neobarroco” o aquellos, nosotros, a quienes sus letras nos han ofrecido una nueva forma de acercarnos a nuestro horizonte, a nuestra resurrec-

⁴⁹ *Ibíd.*

⁵⁰ Sergio Ugalde Quintana, *La biblioteca en la isla: para una lectura de La expresión americana de José Lezama Lima* (México: Colmex, 2006), 8 [Tesis de doctorado].

⁵¹ Se recomienda la lectura de Alejandro Valenzuela: “En lugar de atar a América ontológicamente a la expresión o reflejo de un modelo de identidad estable, Lezama decide pensarla en términos de un espacio abierto a la inseminación constante que resulta de una multiplicación de los contactos y relaciones con otras tradiciones y culturas. A esto el cubano le llama ‘espacio gnóstico’, y es lo que haría finalmente de América una era que también participa de la imagen” (véase “La danza de lo invisible”, *Atenea* 515 [julio 2017]: 81-95).

ción por medio de la *imago*. Pienso, por ejemplo, en la “poética geo (histórica)” de Daniela Pabón:

Me sitúo en América para desarrollar el objetivo de este trabajo que es rastrear y mostrar en el arte poético americano una apuesta política, procesos de singularización que se enfrentan a los modelos de subjetivación dominante. Lo haré a partir de la lectura de *La expresión americana* de José Lezama Lima y el poema “Canción del pájaro” de Candelario Obeso. Quiero hacerlo sin alejarme del espectro de la intimidad, de la relación con mi lengua materna, hacerlo como un ejercicio que me obliga a alejarme de los fundamentos de mi formación: un aborto del pensamiento europeo.⁵²

De este modo, heredamos a Lezama. Compartimos su palabra y nos situamos como partícipes de la constante renovación de una identidad, de un sentido ontológico de los sujetos que nos rescata del absurdo, y de la muerte. Somos resurrección.

Bibliografía

- AGUDELO, Jorge Iván. “La noción del sujeto metafórico en *La expresión americana* de José Lezama Lima”, ed. Liliana María López Lopera y Patricia Cardona Z., *Alteridad, subjetividad y narrativas*, 55-73. Medellín: Editorial EAFIT, 2020.
- ALBERTO, Eliseo. “El peregrino inmóvil”. *El País*, agosto 22, 2003, <https://elpais.com/diario/2003/08/23/revistaverano/1061589616_850215.html>.
- ANÓNIMO. *Popol Vuh*. México: FCE, 2003.
- BEJEL, Emilio. “El ritmo del deseo y la ascensión poética en Lezama Lima”, *Thesaurus* 68, núm. 1 (1993): 69-91.
- CHIAMPI, Irleamar. “La historia tejida por la imagen”, en José Lezama Lima, *La expresión americana*, 11-46. México: FCE, 1993.
- GADAMER, Hans-Georg. *La actualidad de lo bello*. Barcelona: Paidós, 1998.
- GOETHE, Johann Wolfgang von. *Teoría de los colores*, trad. Isabel Hernández. México: Editorial GG.
- GONZÁLEZ ECHEVERRÍA, Roberto. “La fiesta en Lezama”. *Letras Libres*, enero 31, 2011, <<https://letraslibres.com/libros/la-fiesta-en-lezama/>>.
- GRONDIN, Jean. *¿Qué es la hermenéutica?*, trad. Antonio Martínez Riu. Barcelona, Herder, 2006.
- HEIDEGGER, Martin. “El regreso a la metafísica”, *Orígenes* 22 (verano 1949): 3-9.
- HERNÁNDEZ QUEZADA, Javier. *La imago mexicana en la obra de José Lezama Lima*. Puebla: UIA: 2011).

⁵² Daniela Pabón, “La fisura en lo humano: una poética(geo)histórica”, *Nuevas cartografías decoloniales: el sujeto cultural en el Caribe* 35, núm 2 (2021): <<http://interfas.univ-tlse2.fr/sociocriticism/2975>>.

- LACAN, Jacques. “Más allá del ‘principio de realidad’”, en *Escritos I*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2009.
- LEZAMA LIMA, José. *Las eras imaginarias*. Madrid: Fundamentos, 1971.
- LEZAMA LIMA, José. *Oppiano Licario*. México: Era, 1978.
- LEZAMA LIMA, José. *Paradiso*, coord. Cintio Vitier. Madrid: ALLCA XX, 1986.
- LEZAMA LIMA, José. *La expresión americana*. México: FCE, 1993.
- LEZAMA LIMA, José. “Paradiso”, *Orígenes* 22 (verano 1949): 16-23.
- LEZAMA LIMA, José. “Torpezas contra la letra”, en *Tratados en La Habana*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor, 1969.
- LEZAMA LIMA, José. “Las imágenes posibles”, en *Analecta del reloj*. Panamá: Ruth Casa Editorial, 2010, <<https://bnjm.cu/img/noticias/2021/12/9/Lezama%20Lima%20Jose%20-%20Analecta%20Del%20Reloj.pdf>>.
- MATAIX, Remedios. “Para una teoría de la cultura: La expresión americana de José Lezama Lima”, *Cuadernos de América sin nombre* 3, <https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/para-una-teora-de-la-cultura--la-expresin-americana-de-jos-lezama-lima-o/html/ff2fb646-82b1-11df-acc7-002185ce6064_2.htm>.
- NACIFF, Marcela. “Una lectura de la expresión latinoamericana de José Lezama Lima”, *Cuadernos del CILHA* 7/8 (2005-2006): 59-65.
- ORTIZ, Fernando. *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1978.
- PABÓN, Daniela. “La fisura en lo humano: una poética(geo)histórica”, *Nuevas cartografías decoloniales: el sujeto cultural en el Caribe* 35, núm. 2 (2021), <<http://interfas.univ-tlse.fr/sociocriticism/2975>>.
- ROJAS, Rafael. “México en Lezama Lima”, *La Jornada* 787, abril 4, 2010, <<https://www.jornada.com.mx/2010/04/04/sem-rafael.html>>.
- SALGADO, César A. “‘Ulysses’ en ‘Paradiso’: Joyce, Lezama, Eliot y el método mítico”, *INTI. Revista de Literatura Hispánica* 45 (primavera 1997): 223-233.
- SARDUY, Severo. *Obra completa*. París: ALLCA XX, Ediciones UNESCO, 1999.
- UGALDE QUINTANA, Sergio. *La biblioteca en la isla: para una lectura de La expresión americana de José Lezama Lima* (tesis de doctorado: Colmex, 2006).
- VALENZUELA, Alejandro. “La danza de lo invisible”, *Atenea* 515 (julio 2017): 81-95.
- VEGA NAVA, Brenda. “Principios estéticos de la identidad: Lezama y *La expresión americana*”, *Contribuciones de Coatepec* 20 (enero-junio 2011): 29-46.

Graciela Solórzano

Estudia el doctorado en Filosofía con Acentuación en Hermenéutica en la UACJ. Licenciada en Literatura Hispanomexicana por la misma institución. Es docente del Colegio de Bachilleres. Sus líneas de investigación son el sistema del neobarroco elaborado por Severo Sarduy y la narrativa de Fernando del Paso. Ha publicado artículos de investigación en revistas especializadas como *An(ecdótica)*, de la UNAM y la *Revista de Literatura Mexicana Contemporánea*, de la Universidad del Paso, Texas.

Navegantes del sentido: Edith Stein y Andrés Ortiz-Osés en el tiempo de la inteligencia artificial

Navigators of Meaning: Edith Stein and Andrés Ortiz-Osés in the Time of Artificial Intelligence

Laura Cristina Prieto

Universidad Nacional Autónoma de México
Posgrado en Estudios Latinoamericanos, UNAM
lcristina.prieto@gmail.com
orcid:0009-0004-1492-2134

Resumen: La inteligencia artificial constituye un acontecimiento al que podemos aproximarnos a través de la hermenéutica filosófica. El escrito a continuación acompaña las preguntas sobre el pensar, sobre la “inteligencia” y la “conciencia”, que hoy vuelven a encenderse con un vigor particular. Los senderos abiertos por los filósofos Edith Stein y Andrés Ortiz-Osés abordan estas cuestiones desde perspectivas gnoseológicas y existenciales que nos asisten y nos impulsan a analizar este momento crucial de la razón instrumental.

Palabras clave: Andrés Ortiz-Osés, Edith Stein, filosofía, hermenéutica, inteligencia artificial.

Abstract: Artificial Intelligence constitutes an event which we can approach through Philosophical Hermeneutics. The writing that follows accompanies the questions about thinking, about “intelligence” and “conscience”, that today are rekindled with particular vigour. The philosophical paths opened by Edith Stein and Andrés Ortiz-Osés address these questions from gnoseological and existential perspectives, which help us and urge us to interrogate this crucial moment of instrumental reason.

Keywords: Andrés Ortiz-Osés, Edith Stein, Philosophy, Hermeneutics, Artificial Intelligence.

Recibido: 9 de abril de 2024

Aceptado: 4 de septiembre de 2024



1. *Levar anclas*

He intentado aquí una aproximación entre dos perspectivas filosóficas. Una, “metafísica”, de cadencias “propias” o “metonímicas”;¹ la otra, posmoderna, habitada por despliegues de símbolos, surcada por cadencias metafóricas. Sobre las aguas de este archipiélago, oscilo de un puerto a otro: tal es el horizonte de esta aproximación y de esta comprensión, la que permite la hermenéutica analógica. El intersticio, el acantilado que separa, al tiempo que no deja de comunicar e interrogar, a uno y otro puerto —modernidad y posmodernidad— se navega analógicamente: no es viable la clausura, el fin del viaje. Ejercicios analógicos, por su parte, se desarrollan en las bahías de este fluctuar: Edith Stein compara a modernos y escolásticos y despliega un poderoso diálogo entre el conocimiento fenomenológico y el medieval. Andrés Ortiz-Osés, filósofo de la posmodernidad, dispone una hermenéutica de “coimplicación”, que revierte los significados hacia su implicación o sentido simbólico para una “experiencia analógica”, para una interpretación anímica del mundo.² Los dos filósofos señalan hacia un signo sobrenatural: el *alma* como médium de la hermenéutica. Hermes cruza y entrelaza los caminos de ambos pensadores con las preguntas por la esencia, por la existencia y el devenir del “alma” humana.

Un viaje sin fin como este —un viaje analógico— no elude los puertos donde aquello que nutre las preguntas por el ser, por el pensar, nos interpela nuevamente como bajo un golpe —un encallar— de profunda extrañeza. Es el puerto de cierto evento, de un acaecimiento, en el cual la relación que tenemos con los viajantes de esta travesía del pensar en el pensar se actualiza y brinda frutos nuevos. Eso siempre que prestemos atención, y llevemos anclas, para surcar las

¹ En las líneas que siguen distribuyo una correlación entre saberes —itinerarios filosóficos en épocas distintas del pensar— a partir de un ensayo de “hermenéutica analógica”, a la que el filósofo Mauricio Beuchot describe como “un instrumento para la interpretación de textos”. Acerca de la “analogía de proporcionalidad propia”, Beuchot explica: “solía asociarse a la propia el sentido literal y a la impropia o metafórica el sentido alegórico. Sin embargo, más recientemente se ha visto que la propia tiene la estructura de la metonimia” (véase Mauricio Beuchot, “Elementos esenciales de una hermenéutica analógica”, *Diánoia* LX, núm. 74 (mayo 2015), 136-138. Edith Stein identifica el conocer de la metafísica (de compás propio o “metonímico”, y en este sentido abiertamente gnoseológico) de la siguiente manera: “La filosofía busca la verdad en su extensión más amplia posible y con la mayor certeza posible” (cf. Edith Stein, “La fenomenología de Husserl y la filosofía de santo Tomás de Aquino”, en *La pasión por la verdad*, trad. Andrés Bejas (Buenos Aires: Bonum, 1994), 108.

² Andrés Ortiz-Osés, *Amor y sentido. Una hermenéutica simbólica* (Barcelona: An-thropos, 2003), 68.

aguas del acontecer que nos convoca, el del desarrollo de la inteligencia artificial (IA).

El barco que está a punto de zarpar presenta, como lo hace cualquier lugar donde hallemos seres humanos, una suma de artefactos que parecen emular alguna cualidad de “inteligencia”. Provisoriamente definimos “inteligente” como ser capaz de captar o “entender” algo, y de unir a ello alguna habilidad.³ Así, el timón parece ser inteligente pues recibe la transmisión de “qué hacer”, de parte de la dirección de un timonel; tenemos un sensor ubicado bajo el casco (la “corredera”) que “entiende” el flujo del agua y a partir de pulsos eléctricos informa sobre la velocidad que lleva el barco. De nuestro actual horizonte tecnológico, los satélites transmiten información, guiada a través de algoritmos hacia un dispositivo en el buque, que permite reconocer, por ejemplo, la ubicación en altamar. La apariencia animada, obediente e inteligente de los instrumentos que nos rodean fluye en las computadoras, que pueden ser portátiles o a la mano, integradas a teléfonos: a través de estas, la corredera y el GPS (el sistema satelital estadounidense) nos indican los nudos de velocidad o la posición en el océano. Pero ahora hemos dado un paso más: ya no hablamos de un medio —las cosas, los útiles— del que sacamos provecho, que se encuentra entre nosotros y la respuesta “inteligente”. Ahora, el algoritmo en sí es “entrenado” para entrar en contacto con el ser humano y entablar, en principio, sin más objetivo que ese, una “conversación”: la IA es “entrenada” (preparada, acondicionada) con los procesos de aprendizaje conocidos como *machine learning* y *deep learning*. Este último prescinde de la supervisión humana: de forma autónoma distingue los datos, textos e imágenes, detecta patrones y afina “predicciones” que se ajustan al resultado esperado.⁴ La

³ En los diccionarios de la Real Academia Española pertenecientes al ilustrado siglo XVIII, leemos: *Inteligencia*: “La acción de entender y hacerse capaz de las cosas” (RAE, *Nuevo Tesoro Lexicográfico de la Lengua Española* [NTLLE], <<https://apps.rae.es/ntlle/SrvltGUILoginNtlle>>).

⁴ *Deep learning* es el nombre que en 2006 acuñaba el investigador en informática, el británico Geoffrey Hinton, quien desde la década de los ochenta del siglo pasado se aplicó al diseño de un algoritmo capaz de “retropropagación”, esto es, capaz de limar las discrepancias en las “predicciones” hacia la salida esperada (véase, James Somers, “El hallazgo de hace 30 años en que se basa toda la inteligencia artificial actual”, *MIT Technology Review*, octubre 17, 2017, <<https://www.technologyreview.es/s/9600/el-hallazgo-de-hace-30-anos-en-el-que-se-basa-toda-la-inteligencia-artificial-actual>>). Los algoritmos en la IA constituyen una serie de reglas codificadas en lenguaje de programación capaces de actuar de forma autónoma; con ellos, la IA genera ajustes de parámetros o valores obtenidos de datos (el gran modelo de lenguaje —LLM Large Language Model— de la IA, chat gpt-3, tiene 175 billones de parámetros) y reduce la distancia entre predicciones y respuestas. Tiene la habilidad de fluir con una apariencia de “plástica”, pero a una veloci-

IA —el chatbot que responde en la interfaz de las computadoras— espeta una gran cantidad de palabras en segundos, con la frialdad de un excelente y egoísta alumno que quiere demostrar que todo lo sabe, aunque para ello deba “mentir” frecuentemente. En el chatbot, la asimilación a un intercambio “humano”, a una auténtica plástica, se mantiene a distancia.

El acontecimiento filosófico que hoy nos congrega es el de una entidad no humana —útil poderoso de la razón instrumental— con la habilidad de gestionar, planificar, comunicar; cuenta con la capacidad de calcular vertiginosamente redondeos o remates argumentales, con lo que podría generarse, entre otras consecuencias que apenas intentamos avizorar, el rediseño de gran parte de la administración burocrática de las empresas y los estados.

Los destinos nebulosos de la IA reanudan, por lo pronto, la urgencia del trabajo de la filosofía. Las preguntas de filósofos matemáticos que se interesaron de cerca por su nacimiento son de una gravedad medular, ineludible, en la tarea contemporánea del pensar. Por ejemplo, podemos plantearnos con Douglas R. Hofstadter, en su célebre obra *Gödel, Escher, Bach: An Eternal Golden Braid*: ¿Un dispositivo es capaz de relacionar secuencias de valores numéricos —algoritmos— y de extraer de allí, de ese conjunto de símbolos, el mismo significado que nosotros?, ¿Qué cosa es la *inteligencia*?, ¿es una cosa que se da en la naturaleza, en el universo, como se dan las estrellas?⁵

En este horizonte de interpelación a las cuestiones más urgentes del presente, el pensamiento de Edith Stein y el de Andrés Ortiz-Osés allanan los caminos,

dad in-humana, pues responde prácticamente de forma simultánea al ingreso de nuestras palabras dentro de la interfaz del “chat”. La IA que conversa con el usuario es nombrada como “chatbot”, y también como IA “generativa”, por su capacidad para generar imágenes, videos (cuenta, pues, con una “visión artificial”) o diseños discursivos: el chatbot de Bing de Microsoft, por ejemplo, se granjea la capacidad de seleccionar tonos de discurso “creativo”, “equilibrado” o “preciso”. En estos años que se avecinan hemos de aprender a relacionarnos con términos que evocan operaciones biológicas aplicadas a la computación; así, el de “red neuronal”: en el aprendizaje profundo, los “pesos” algorítmicos, eligen, so-pesan los datos o “parámetros” y conectan las “neuronas”, es decir, los conjuntos de datos y las salidas desde las cuales se partirá hacia otra “neurona” o “nodo”. Las neuronas valoran autónomamente sus rutas, anticipan cuál de ellas seguir, ajustan los algoritmos hacia el mejor contexto o salida; repiten el proceso en busca de la corrección y la precisión en lo “significado”. Para un acercamiento a estas temáticas, fuentes bibliográficas, memorias y congresos, se puede consultar el blog del investigador en Matemáticas Aplicadas y Sistemas, de la UNAM (México), Iván Vladimir Meza Ruiz, <<https://turing.iimas.unam.mx/~ivanvladimir/>>.

⁵ Douglas R. Hofstadter, *Gödel, Escher, Bach: An Eternal Golden Braid* (New York: Vintage Books, 1980), 172-173.

dejan asomar la pregunta por el ser humano, para desenvolver el problema de lo que le es más propio: el lenguaje, la atención, el *logos*. Martin Heidegger será un compañero de viaje, figura con la que ambos discurren a lo largo de los vados, estrechos y mares que ocupan el horizonte que hoy da mucho que pensar.

2. *Coordenadas filosóficas*

En las primeras décadas del siglo xx, el filósofo fundador de la fenomenología, Edmund Husserl, buscaba demoler los relativismos de su tiempo: como precisa Edith Stein, la originalidad del maestro se dirigía a acorralar el escepticismo en cualquiera de sus disfraces modernos. Entre ellos, por ejemplo, el del psicologismo que interpretaba el principio de no contradicción de la siguiente manera: “para un hombre normal, no es posible creer y no creer al mismo tiempo”. Se convertía así una ley válida apodóticamente, como remarca Husserl, en algo meramente circunstancial.⁶

Hay un tipo de festividad intelectual en los alumnos de Husserl, entre ellos los enormes exploradores, buceadores del sentido, Edith Stein y Martin Heidegger, ante este reencuentro que inaugura la fenomenología, con una dimensión irreductible, originaria, de la filosofía. La fenomenología supondrá un vasto proceso analógico; con ella se focalizan los actos de expresión y las significaciones de lo que se quiere estudiar (presupuestos científicos o de la experiencia cotidiana), y progresivamente se avanza hacia un contenido intuitivo, hacia la visión de una esencia lo más cercana a la realidad.

La aplicación de este medio, de este momento receptivo para alcanzar una “verdad objetiva” y manifestar las evidencias, sin recurrir a la deducción o a la inducción, siempre habría existido en la historia del pensamiento, nos recuerda Stein.⁷ Así, por ejemplo, en santo Tomás, con la tarea del intelecto —*intus legere*—, que significa “leer en el interior de las cosas” y que permitía, a partir del material sensible, la elaboración de una esencia o forma intelectual.⁸

⁶ Edmund Husserl, *Investigaciones lógicas* (Madrid: Revista de Occidente, 1967), vol. I, III.

⁷ Edith Stein, en el desarrollo de su diálogo entre santo Tomás y Husserl, pone en boca del primero: “Ambos partimos de que pertenece a la idea de verdad su existencia objetiva, independientemente del que en cada caso la investiga y conoce” (Stein, *¿Qué es filosofía? Un diálogo entre Edmund Husserl y Tomás de Aquino* [Madrid: Encuentro, 2008], 18).

⁸ Stein, “La fenomenología de Husserl y la filosofía de santo Tomás de Aquino”, en *La pasión por la verdad*, 127.

Edith Stein desarrolla una urdimbre donde une y compara la “objetividad” de la modernidad fenomenológica con la de la escolástica. Attendamos al momento en que ese tejido da cuenta de una rotura ocasionada por cierto camino que toma la obra de Husserl. Stein buscará remediar o suturar esa fisura desde el pensamiento de santo Tomás, mientras que Heidegger lo hará por su parte, nos dice la filósofa, a través de la obra de *El ser y el tiempo*.⁹

Husserl, a partir de su libro *Ideas relativas a una fenomenología pura*, publicado en 1913, hará equivalente la existencia a una conciencia inmanente. El mundo será un mundo válido para un ego puro, capaz de constituir horizontes reducidos a conexiones de conocimiento que fundamentan “unidades objetivas” como, por ejemplo, mundos posibles, entre los cuales, se lamenta Stein, se encontraría eventualmente el nuestro: en la obra *Ideas*, se expresarán frases “ominosas” como esta: “si borramos la conciencia, borramos también el mundo”.¹⁰

Ingreso ahora a las texturas que extiende ante nosotros la filósofa, en la obra que llamó *La fenomenología de Husserl y la filosofía de santo Tomás de Aquino*, y que fue presentada previamente a manera de un diálogo entre ambos pensadores.¹¹ Husserl fundamenta su teoría sobre la unidad absoluta entre el Yo puro y el objeto. Algo así era inconcebible para el pensamiento medieval. Semejante unidad del saber y el conocer solo era posible para Dios. Mientras la metafísica de Husserl se aboca a ensamblar la conciencia con sus esencias, a constituir unidades o bien múltiples mundos, a partir de conexiones lógicas, la metafísica de santo Tomás, será, en cambio, subraya Stein, una ciencia de este mundo. Con tal ciencia no entendemos exclusivamente lo teórico: la comprensión del mundo medieval se dirigía a su vez a fundamentar una conducta práctica, a tomar en cuenta siempre no solo las esencias sino lo que les adviene fácticamente. Edith Stein desarrolla aquí una inversión sutil y brillante: la modernidad que persigue sin cesar su fundamento, dentro de sus límites, los límites de la razón, ha olvidado que ella misma ha forzado esos límites, descartando aquello que delimita nuestro mundo y no otro, que da sentido a este mundo y no a otro, que origina el tránsito o peregrinar del ser finito y su inherente transcurrir entre preguntas,

⁹ Stein, “La significación de la fenomenología como concepción del mundo”, 66.

¹⁰ Stein, “¿Qué es fenomenología?”, 47.

¹¹ El manuscrito en forma de diálogo de 1929 presentado en ocasión del cumpleaños número 70 de Edmund Husserl, fue modificado y publicado ese mismo año bajo el nombre de *La fenomenología de Husserl y la filosofía de santo Tomás de Aquino*. El texto previo expuesto en el cumpleaños del fenomenólogo, está traducido al español como *¿Qué es filosofía? Un diálogo entre Edmund Husserl y Tomás de Aquino* (Madrid: Encuentro, 2008).

las preguntas por el ser. La modernidad ha olvidado y ha descartado lo que para el pensamiento medieval era su punto de partida, lo sobrenatural. He dicho que la filósofa buscará suturar la rotura que observa en el edificio fenomenológico de Husserl, pero más bien lo que busca es fisurar ampliamente esa textura: abre el tejido moderno, desarrolla un tajo a la sobreinterpretación autónoma, unívoca de la razón, recordándole el papel analógico de lo sobrenatural. Subraya nuestra autora “lo que la fe aporta a la visión del mundo es, principalmente, saber fáctico”.¹²

La respuesta que da Edith Stein, a partir de la meditación sobre santo Tomás, nos ayuda a penetrar en el despliegue filosófico posmoderno. Retomemos: el mundo exterior para la conciencia inmanente radical, o Yo puro de Husserl, ha quedado incierto y asimismo las propiedades existenciales del sujeto. Edith Stein ve en la obra de Heidegger, *El ser y el tiempo*, en la formulación del *Dasein*, o “ser ahí”, una respuesta a esa postura: “A partir del *Dasein* se puede revelar el sentido del ‘ser’ y el sentido del ‘mundo’”; “Al *Dasein*”, prosigue Stein, le compete “irrenunciablemente” el “ser en el mundo”.¹³

Heidegger en *El ser y el tiempo* escribe: “el existir es siempre fáctico”. Define así un carácter existencial; se trata en estas páginas del ser entregado, arrojado a ser en el mundo.¹⁴ Este ser arrojado o fáctico no se sostiene ni se funda en ninguna construcción metafísica; más bien, en la obra se trata de desmontar las metafísicas, las relaciones de sujeto y objeto, de conciencia y de esencias, para dejar aparecer la relación hermenéutica del ser ahí en el mundo. El *Dasein* se halla en un caer cotidiano, mundano, atravesado por una finitud, a partir de la cual se constituye como este ser capaz de proyectar sentido. Capaz de desplegarse como sentido simbólico, como especificaría desde su horizonte el filósofo español Andrés Ortiz-Osés, a cuyo pensamiento quisiera acercarme ahora.

Ortiz-Osés nos recuerda que Heidegger, fundador de la hermenéutica contemporánea, tiene en san Agustín un trasfondo próximo a su filosofía existencial. En *El ser y el tiempo*, Heidegger escribe sobre la imposibilidad de determinar al *Dasein*, de definirlo como esta o aquella concretitud, como este o aquel modo de existir; y cita al respecto a san Agustín, cuando expresaba en sus *Confesiones* “¿qué hay más cerca de mí que yo mismo?”¹⁵

¹² Stein, “La fenomenología de Husserl y la filosofía de santo Tomás de Aquino”, 120.

¹³ Stein, “La significación de la fenomenología como concepción del mundo”, 67.

¹⁴ Heidegger, *El ser y el tiempo* (México: FCE, 1962), 212.

¹⁵ *Ibid.*, 56. (*Confesiones*, lib. 10, cap. 16).

La existencia sería, siguiendo la hermenéutica de Andrés Ortiz-Osés, ese significar que parte desde lo “aférente” (desde una primera afectividad dialógica) para retornar de modo “impropio” o simbólico al “ser ahí en el mundo”, o alma humana. Dice Heidegger que el hombre se encuentra en el mundo como en un “torbellino”; el *Dasein* está arrojado en el torbellino de la “facticidad”.¹⁶ Ortiz-Osés tiene una imagen para esta envoltura turbulenta, que es a la vez una apertura. Sigue nuestro filósofo español a san Agustín para exponer simbólicamente la aferencia:¹⁷ Noé ha soltado un cuervo y una paloma desde su arca; el cuervo que no regresa se ha ahogado en la “realidad referencial”. Cito a Ortiz-Osés: “la realidad impropia tal o humana está representada por la paloma que sale del arca y vuelve con el ramo de olivo, simbolizando el alma-espíritu que sale de sí y vuelve a sí en un lenguaje dialéctico de ida y vuelta”.¹⁸

La aferencia nos habla de una dialogicidad fundamental, una proyección aférente más que referente del sentido: el lenguaje se despliega e interioriza en la presencialidad de lo simbólico, en una expresión “coimplificada”.¹⁹ En Heidegger el descubrimiento del sentido, de que el ser en el mundo es habilitación de sentido, se manifiesta cuando se presenta la vivencia de la nada, de la insignificancia del ente, del sinsentido. Allí, dentro de esa nada angustiante, se muestra la existencia como relación ineludible con el sentido. En *El ser y el tiempo*, como bien observa Ortiz-Osés, la “revelación del Sentido del Ser” se convierte en potenciación de una existencia desmesurada, “sobrehumana”.²⁰ Heidegger conduce la hermenéutica, después de *El ser y el tiempo*, hacia un sentido oblicuo, poético, donde el ser es un trasfondo insistente y oculto, que se nos da sustrayéndose, en una relación, es decir, en un lenguaje ambiguo, simbólico.

El genuino legado de la posmodernidad estaría en radicalizar la implicación del sentido aférente o anímico, de desplegar el ser en el mundo como alma relacional, donde la lógica de dualidades confrontadas se *desextremice*, “pues todo extremista es poco radical”.²¹ Las tendencias que refuerzan la polarización como objetivo —confrontaciones que se han convertido en el sello de este tiempo que

¹⁶ Heidegger, *El ser y el tiempo*, 198.

¹⁷ San Agustín, *Tratados sobre el Evangelio de san Juan*, en *Obras completas*, 6, 2.

¹⁸ Ortiz-Osés, *Amor y sentido*, 118.

¹⁹ “El simbolismo correlaciona la forma con la materia, el sentido con la experiencia y la representación con la presencia siquiera sublimada, transfigurada o trastocada” (Ortiz-Osés, *Amor y sentido*, 38).

²⁰ Ortiz-Osés, “Hermenéutica simbólica”, en *Claves de hermenéutica*, ed. Patxi Lanceros, Andrés Ortiz-Osés (Bilbao: Universidad de Deusto, 2005), 234.

²¹ Ortiz-Osés, *Amor y sentido*, 11.

vivimos— son cada vez más pronunciadas: el alcance de la detección de patrones discursivos del que es capaz la IA, hace a aquellas proclives a una manipulación calculada. Pero me estoy adelantando. Prosigamos nuestro viaje.

3. Puertos de arribo, puertos de fuga

El tiempo de la técnica ha llegado a un hito o culminación, si observamos en la capacidad de la IA —velocidad y autonomía para procesar datos (método que recrea, la puesta en escena de una “conversación”)— el logro definitivo que da lugar a la *mensurabilidad del lenguaje* y, con ella, a la posibilidad inherente de su utilización.

Heidegger confrontaba a Norbert Wiener, el filósofo matemático estadounidense que en 1948 fundó el concepto de ‘cibernética’.²² Cita el filósofo alemán a Wiener cuando este se refiere al hombre como “aquel animal que habla”. Reflexiona a continuación:

En la cibernética el lenguaje debe ser aprehendido de tal forma que sea accesible científicamente. En la determinación fundamental del ser humano el fundador de la cibernética concuerda aparentemente con la vieja tradición de la definición metafísica del ser humano. Los griegos determinaron al ser humano como ο ζῷον λόγον ἔχον, es decir, como viviente que posee el lenguaje.²³

En tanto tal, si hemos de comprenderlo “científicamente”, entonces el lenguaje ha de representársenos, se lamenta Heidegger, como objeto de las “ciencias naturales”. Estas palabras proyectan cierta sombra sobre la historia de las ciencias naturales, aunque Heidegger querría separarse de esas acusaciones.

Se acostumbra a interpretar el señalamiento de la autodestrucción del ser humano que amenaza en el interior de la ciencia colocada de modo absoluto, como hostilidad contra la ciencia. Pero no se trata de hostilidad contra la ciencia como tal sino de la crítica a la falta de meditación en relación consigo misma que domina en ella.²⁴

²² Norbert Wiener, *Cybernetics: Or Control and Communication in the Animal and the Machine* (Massachusetts: MIT Press, 1948). Para la cibernética, humanos, animales y máquinas (los “autómatas”) están conectados al “mundo externo”, y a través de “órganos sensoriales” son capaces de comunicación: capturan información, mensajes de entrada y mensajes o “acciones” de salida.

²³ Heidegger, *Seminarios de Zollikon* (Morelia: Jitanjáfora, 2007), 141.

²⁴ *Ibíd.*, 145.

Quizá Heidegger observaría que hemos llevado a un límite, desde un saber instrumental, la aspiración de la “metafísica” de extraer respuestas a la naturaleza. Vivimos en las últimas décadas, la incentivación e incremento de la prospección “científica”, en la violenta fractura de la tierra y la contaminación química del agua, para la búsqueda y extracción de minerales (los codiciados lantánidos, conocidos también como “tierras raras”) con propiedades conductoras o semiconductoras, elementos que forjan la materia elemental de nuestro mundo informático.

En el sentido de pensar a un tiempo la gravedad y el prodigio tecnológico de lo que acontece, la tarea que tenemos ante nosotros es la de intentar penetrar en las formas en que se define la “comprensión”, de acuerdo al útil en torno al cual esta se está organizando. La IA “presta atención” (se enfoca en los datos de entrada y precisa los de salida) dentro de una conversación, al tiempo que gradúa la predicción o anticipación de los contextos y las respuestas. Ello supone una senda, un lapso, un decurso novedoso en nuestros conceptos y horizontes en común para las ciencias, que puede recorrerse a través de una hermenéutica analógica. No estamos aquí ante la disputa sobre la validez o pertinencia de dos mundos diversos (el de las ciencias naturales y el de las ciencias humanas), sino ante una actitud filosófica que convoca al cruce de ambos.²⁵

La pregunta por el “yo” se renueva: el “yo” asociado a la “inteligencia” pone en movimiento las preguntas acerca de qué es conocer, cuál es el ser del ser que conoce, qué significa pensar, y qué es *lo* que piensa, qué es el ente que soporta o fundamenta tal o cual sentido o esencia del pensar: estas son preguntas que, creíamos, no volverían a surgir de la manera en que lo están haciendo en la posmodernidad, bajo el horizonte de la inteligencia artificial.

Repasemos, por ejemplo, el Yo como “atención” en la fenomenología. El “yo puro” de Husserl se proyecta sobre la heterogeneidad de los contenidos, como un “rayo” (*Ichstrahl*).²⁶ El acto de atención acompaña las actividades donde el “yo puro” está presente en cada actividad. En la pluma del Husserl de *Ideas*, como le ha reprochado Edith Stein, el Yo y su irradiación —su “rayo”— se traducirán como una fuerza constitutiva, a la manera de la que caracteriza a la razón pura

²⁵ “Una interdisciplina analógica propiciará la diversidad de enfoques lo más que sea posible, sin perder la capacidad de integrarlos en una unidad. Son como diversas voces en un concierto. Y aquí la hermenéutica fungirá como mediadora, precisamente, una hermenéutica analógica” (Mauricio Beuchot, *Perspectivas hermenéuticas* [México: Siglo XXI Editores, 2017], 43).

²⁶ Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica* (México: FCE, 1962), 222.

kantiana y su composición categorial de los fenómenos. Pero el “yo” de Stein no se concibe sin la “vitalidad”. Para Stein y para Heidegger, como para los fenomenólogos, hablar del pensamiento o del “yo” no puede separarse de su realización, de su movimiento en el curso temporal o fáctico del ser y la experiencia. Habría, en cambio, una fijeza —la ríspida cualidad de un instrumento ambicionado, competido, negociable y negociado— inherente a la acepción de “inteligencia”, que Heidegger utiliza para referirse, por ejemplo, al acervo de las que nombraba como las “naciones metafísicas” de Estados Unidos y Rusia,²⁷ en las que se habría detonado la “reinterpretación del espíritu como inteligencia”.²⁸

Edith Stein no concuerda con lo que Heidegger llama “metafísica”, y más bien se opone abiertamente a su interretación del horizonte clásico del ente. El sentido del ser del ente entre los griegos —expone Heidegger— se define como “presencia” (ὄυσία): se trataría, con ella, de una referencia espontánea —que no ha sido interrogada— al tiempo “presente” (es decir, al “ahora”). El tiempo habría sido considerado, como el mismo λέγειν (el habla que define al hombre), “un ente entre otros entes”.²⁹

Lo que para Heidegger es una “comprensión espontánea del ser”, para Edith Stein expresa el sentido de la comprensión de la esencia (*quid*) y de la estabilidad del conocimiento. Afirma, contra la concepción de Heidegger acerca de la οὐσία o “presencia permanente” (supuesta consecuencia de una falta de problematización del “tiempo”): “Nosotros, por el contrario, consideramos la comprensión del ser como fundamento de la comprensión del tiempo”.³⁰

El ser actual, el ser preliminar o pretérito, el que todavía no es, en la filosofía de Edith Stein, forman la experiencia anímica del “yo” en el tiempo: pero esta no es la única manera en la que podemos hablar del ser. Las “unidades de experiencias”, unidades en las que acaece o se anticipa, por ejemplo, una emoción, presuponen “esencias”; pero el ser de estas esencias “no es un devenir y un pasar”.³¹

Hay un ser que no es en el tiempo, según Stein, y que habría sido reconocido por los griegos. En las expresiones de la filosofía antigua, observa una perspectiva que advierte algo que es, pero que no es en el tiempo. La filósofa transitará hacia una aproximación a la comprensión de este ser intemporal, a partir de la

²⁷ Heidegger, *Introducción a la metafísica* (Barcelona: Gedisa, 2001), 42.

²⁸ *Ibíd.*, 26.

²⁹ Heidegger, *El ser y el tiempo*, 36.

³⁰ Edith Stein, *Ser finito y ser eterno. Ensayo de una ascensión al sentido del ser* (México: FCE, 1996), 154.

³¹ *Ibíd.*, 84.

elaboración del “ser de la esencialidad” o de las “esencias”. El trabajo de las esencias representa una trama fundamental en la arquitectura de *Ser finito* y *Ser eterno*. A través de ella se reflexiona acerca de las ideas (εἶδος) en el mundo griego, de lo que la *quididad* despliega en santo Tomás, de lo que la expresión alemana *wesen* supone para los fenomenólogos.

Al efectuar abruptamente la equivalencia de la metafísica, según habría sido pensada por Heidegger, con lo “real”, como si este, en tanto tal equivalencia, arrastrara el estigma de una distorsión (la mácula de una fijación absoluta de sentido), la filosofía dará la espalda a todo atisbo que ose hablar de algo cercano a la posibilidad de la “idea”, o de la “esencia”. Los pruritos de un tipo de estructuralismo muy socorrido en estos años —el del “relojero” posmoderno—³² se inclinarán a ver pura fantasía en pensamientos complejos como el siguiente: “La *esencia se encuentra* en el objeto; está completamente sustraída a nuestra voluntad”.³³ Se elegirá recoger el sentido en el desocultamiento contextual de los “significantes”; pero esta cualidad, por otra parte, no escapó a la labor de Stein: “Sin reconocerlas en *cuanto* esencias, tenemos un conocimiento de ellas y nos servimos de ellas cuando conocemos las cosas y las nombramos; sin ellas, esto sería imposible”.³⁴

¿Cuál es la importancia de estas disquisiciones en la era de la IA? Ella estimula las apuestas de pensar acerca del lenguaje, en la dirección de un cuestionamiento a su comprensión autorreferencial: la expansión de la IA supone de alguna manera la resignificación unitaria del mundo, pues su función generadora de contenidos oscila de acuerdo con el pulso semiótico de sus entrenadores (y ello abarca una multitud indefectible de “sesgos” —*bias*—, o precipitaciones en juicios y apreciaciones).³⁵ El evento filosófico que representan las habilidades del artefacto inteligente supone también la prospección de “un punto de fuga”, de una atracción externa de la atención, exhausta, de la autorreferencialidad, del monótono decir con la apariencia inherente, a pesar de toda la ingente variedad

³² Acerca del “lugar código de los significantes” o el “ausente”, donde se inscribe la producción del lenguaje según Jacques Lacan —padre del posestructuralismo contemporáneo—, dice Ortiz-Osés el “Dios-código... atraviesa nuestros discursos estructurándolos, por lo que vuelve a proyectarse el clásico Dios-estructura, es decir, el viejo Dios-razón, Dios-fundamento, Dios-relojero” (Ortiz-Osés, *Amor y sentido*, 160).

³³ Stein, *Ser finito y ser eterno*, 90.

³⁴ *Ibíd.*, 97.

³⁵ Véase Roberto Navigli y Simone Conia, “Biases in Large Language Models: Origins, Inventory, and Discussion”, *ACM Journals, Journal of Data and Information Quality* 15, 2, artículo 10 (2023): 1-21.

posible de referencias o parámetros, de un *bucle* algorítmico. El horizonte de pensamiento que hoy nos interpela, como el de las primeras décadas del siglo xx, parece estirarse en la búsqueda de un “punto arquimédico”: de esta forma visualizaba Edith Stein la necesidad de descentrar la “razón” —como con un punto de Arquímedes puesto fuera de ella— que en las atmósferas del kantismo europeo se empeñaba en trazar “por sí misma” los límites de su autonomía.³⁶ Encontrar un punto de fuga para el campo de referencialidad algorítmica podría asimilarse a cuestionar y buscar las fisuras en la misma lógica de los (pos)estructuralismos, insertos en la filosofía del lenguaje —los engranajes de relojería a los que nos hemos aficionado, y que precisan de su propio puerto de fuga—.³⁷

“Necesitamos *intuiciones externas* para decidir la validez o no de un algoritmo”, escribe el filósofo matemático Roger Penrose (Premio Nobel de Física, 2020) en su obra *La mente nueva del emperador. En torno a la cibernética, la mente y las leyes de la física*.³⁸ En ella, el autor cuestiona el supuesto de que, dadas ciertas capacidades computables (como el espacio de almacenamiento y la velocidad de operación), pueda colegirse eventualmente una auténtica inteligencia o conciencia en la llamada IA. Es medular en las páginas de Penrose su meditación en torno a los ámbitos del pensamiento, que, sirviendo a la operatividad o demostración de un teorema o una teoría matemática, han implicado un descubrimiento *por afuera* del sistema o en contraposición con alguna ley de la aritmética.³⁹ A partir de su propia experiencia y su conocimiento de las

³⁶ Stein, *¿Qué es filosofía?*, 13.

³⁷ La idea postestructural acerca del significado inhallable en su dispersión entre significantes de escurridizas o nulas reminiscencias referenciales con frecuencia es confiscada por un ordenamiento que declara un engranaje (el “sujeto” que quiere significar) enfrentado al engranaje que representa la por siempre escurridiza “dispersión”. El postestructuralismo con frecuencia se convierte en el motor de relojes o máquinas ideológicas, donde un mecanismo apunta a la “hegemonía” y el otro a la inherente confrontación, en un tic tac, a mi ver, aherrojado. Así, por ejemplo, la obra de 1987 de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, donde se asimila lo social a la no-fijeza de los significantes, dispersión que abre una falta a la cual lo hegemónico intentará, sin éxito, rellenar.

³⁸ Roger Penrose, *La mente nueva del emperador. En torno a la cibernética, la mente y las leyes de la física* (México: FCE, 2005), 486. En el año 2020, Roger Penrose y los físicos Reibhard Genzel y Andrea Ghez fueron premiados con el Nobel de Física por sus descubrimientos sobre los agujeros negros.

³⁹ Así el caso de la introducción, por parte del médico y astrólogo italiano Girolamo Cardano (1501-1576) de la raíz cuadrada de un número negativo (los negativos no son números naturales y no deberían tener raíz cuadrada) que le permitió la resolución de un caso de ecuación de tercer grado. De esta manera iniciaría el estudio de los números complejos o imaginarios (Penrose, *La mente nueva del emperador*, 123).

ciencias matemáticas, el autor realiza un aporte valioso al trabajo de la razón hermenéutica en general. Sin separarse, de acuerdo con su formación de físico, de la tesis de que “gran parte de la acción del cerebro es realmente algorítmica”,⁴⁰ Penrose se pronuncia (nos transportamos, aquí, ampliamente al pensamiento fenomenológico) describiendo el papel de la “conciencia” (*counsciousness*) en la corriente de la temporalidad y en la simultaneidad de sus contenidos: el yo, por ejemplo, puede “remontarse al pasado”, y ser consciente de las experiencias que antes habitaron, o estar consciente en medio de un sueño: “Estoy dispuesto a creer que la conciencia es una cuestión de grado, y no simplemente algo que está o no está”.⁴¹ Lo algorítmico no solo es insuficiente para entender la conciencia, sino que en la formación de juicios matemáticos, ella trabaja con cierta visión de una existencia “intemporal”, como si entrara en “contacto real con el mundo platónico de los conceptos matemáticos ideales”.⁴²

4. *Oberturas marinas*

La filosofía de Andrés Ortiz-Osés habla también, como en nuestros fenomenólogos Edith Stein y Martin Heidegger, de “existencia”, “experiencia de vida”. Ortiz-Osés abre el sentido desde una comprensión simbólica, que es, como tal, fehacientemente sinuosa, auténticamente humana: serpentea a través de transfiguraciones metafóricas, simbólicas, en el vuelo mismo de la aferencia, de la relación dialógica. El hermeneuta, dice Ortiz-Osés, es mediación anímica, sutura simbólica. Para mediar o suturar hay que errar primero: en ese viaje a través de “la otra cara del espejo”, de lo inefable, de lo reprimido, de lo onírico, de los fulgores que huyen, y apenas son percibidos, palpita un trasfondo que sirve a la tarea mediadora, el trasfondo arquetípico de un subconsciente colectivo universal.⁴³ El fondo común de subjetividades, el “interlenguaje” de símbolos, toca un ángulo que es caro al pensamiento de Ortiz-Osés: su propuesta penetra la dimensión colectiva de sentido o sinsentido, para recrear la posibilidad de una “obertura anímica” o acuerdo (*con-sensus*) intersubjetivo.⁴⁴ Actualizar de esta manera la dimensión simbólica, es, me parece, la tarea más importante en este

⁴⁰ *Ibíd.*, 488.

⁴¹ *Ibíd.*, 480.

⁴² *Ibíd.*, 522.

⁴³ Andrés Ortiz-Osés, “Hermenéutica filosófica”, en *Estudios Filosóficos* 34, 95 (1985), 75-76.

⁴⁴ Ortiz-Osés, *Amor y sentido*, 74.

tiempo, donde todo parece decible de antemano, donde los trasfondos del ser pretenden darse vuelta como un guante, dentro de la cultura mercantil de la opinión pública.

La IA surge en un entorno en el que no todo es negativo: hemos arrinconado los espectros patriarcales y con ello hemos aligerado un poco la carga de ser, en un mundo atropellado profundamente en su equilibrio ecológico. Vivimos en una época que se congratula de abrir espacios de subjetividad y que atrae la atención hacia nuevas formas de articulación política. Pero cotidianamente somos testigos apáticos de cómo el entusiasmo en la arena de lo público es masticado día a día, por lo que Heidegger llamaba la “dictadura de la opinión pública”.⁴⁵

La IA capturaré fácilmente las recetas, los idearios sobre los que se predica. A espaldas de su pretensión de desplegarse, aquí y allá, como una apertura de significación contrahegemónica, los discursos ideológicos patrocinados por la dictadura de la opinión pública discurren en profundidades cada vez más superficiales.⁴⁶ Nada más suculento para el diente de la IA que la polarización servida en bandeja. Esa bandeja o exposición y visibilidad calza con su aprendizaje automático de contenidos: la IA distingue y separa conjuntos de características; las diferenciaciones y sesgos facilitan o estimulan su tarea.

En el modo en que la IA es capaz de modularse a sí misma, con la conducción de sus propios algoritmos (autonomía que ha adquirido durante el proceso conocido como *deep learning*), reside la pertinente preocupación acerca de su utilización.⁴⁷ La IA será empleada, por ejemplo, como operaria en atajos —es decir, en lo que hemos aislado como un concepto valioso o un útil en sí mismo: la “eficiencia”, la presteza en la toma de decisiones, por más duras que estas sean—, al interior de amplias áreas administrativas. La cruel utopía de ajustar

⁴⁵ La existencia es oprimida donde “todo otro” no tiene identidad, más que el de su posición en la “dictadura” del “mundo circundante público”. “En la utilización de los medios públicos de comunicación, en el empleo de la prensa, es todo otro como el otro. Este ‘ser uno con otro’ disuelve totalmente el peculiar ‘ser ahí’ en la forma de ser de ‘los otros’” (Heidegger, *El ser y el tiempo*, 143).

⁴⁶ Los arquetipos del Círculo de Eranos, el “dragón” y el “héroe”, son frecuentados por Ortiz-Osés cuando bosqueja el pulso “esquizoide” de lo político (*Amor y sentido*, 11). Aquí pincelo con ellos dos tendencias: el ensueño en torno a la seguridad jurídica (la estabilidad) que promete el héroe, frustrada con la especulación económica, y el de la promesa en torno a la transformación o revolución social, que enarbola el dragón. La apatía de lo político se incrementa porque vivimos en medio de un parpadeo entre ambas expectativas en su versión más acre: la especulación financiera excéntrica y la tiranía autárquica focalizada, con su inherente convivencia, en la forma de la usura y la vigilancia.

⁴⁷ Véase la nota 4.

hasta desaparecer a las burocracias, motor de las administraciones y de la clase media, tiene en la IA una predicción de su cumplimiento: esta tendencia estaba prevista ya en la idealización del hombre como máquina. Lo que se espera del funcionamiento de una organización que se haga equivalente a un engranaje orquestado con precisión pertenece a las realidades de los saberes en su alternar con las tecnologías.⁴⁸

Asimismo, lo que la IA focaliza en las tendencias polarizadas de la opinión pública estaba previsto en la generación reciente de continuas disputas ideológicas. Su contexto de aprendizaje es nuestro contexto de prejuicios. Se antepone el peligro de que la IA tenga una intervención abrumadora en el terreno de lo público: que a partir de su posible intromisión sistemática se nuble y distancie el acceso de los ciudadanos a los matices de un acuerdo o desacuerdo entre las partes. Al desmantelamiento progresivo de la burocracia y su reestructuración en los armazones digitales de la IA, se une el fenómeno de la manipulación en los contextos de polarización ideológica ¿Por qué asociaríamos ambos fenómenos (a los que deberíamos sumar el desarrollo de la vigilancia biométrica)? Podemos hacerlo si pensamos que, en el caso de las oposiciones políticas, hay también una lógica algorítmica: la pugna sostenida en busca de un resultado requiere del mantenimiento (o su emulación, la ilusión de un equilibrio) de acuerdos o tensiones en un espacio de discusión y procedimientos democráticos. Pero los conflictos se agudizan dentro de un sistema de valores competitivos cada vez más asociados al petróleo y la minería; valores —y sus consecuencias adversas al medio ambiente y a la misma convivencia democrática— que las sociedades no acogen y, más bien, repudian.

⁴⁸ Sobre la capacidad de la IA para sustituir “tareas cognitivas elevadas”, véase la entrevista a fray Paolo Benanti, especialista y asesor del papa en IA y ética a de las tecnologías: Nuno Da Silva Gonçalves, “Inteligencias artificiales e inteligencias encarnadas: ¿cuál es la frontera?”, *La Civiltà Cattolica*, diciembre 15, 2023, <<https://www.laciviltacattolica.es/2023/12/15/inteligencias-artificiales-e-inteligencias-encarnadas/>>. En el artículo, Benanti describe una experiencia durante su investigación de doctorado en la Universidad Georgetown: “pude captar un sutil desafío que se volvía cada vez más intenso y profundo: en la evolución tecnológica, se estaba produciendo una especie de confrontación entre una máquina, que parecía humanizarse cada día más, y un hombre, que parecía concebirse cada vez más como una máquina. De hecho, importantes tecnologías —como las nanotecnologías, las inteligencias artificiales y las biotecnologías—, apoyadas por algunas perspectivas del pensamiento posthumano, comenzaban a ser comprendidas como una forma de ‘mejorar’ al hombre, considerado como una máquina defectuosa que debía ser ‘reparada’”. (El “posthumanismo” supone una interrelación del conocimiento como inherente a máquinas y a seres humanos.)

La propuesta de intersubjetividad simbólica de Andrés Ortiz-Osés es una respuesta filosófica a la altura de este tiempo. La “coimplicación” no es tanto consensuada como “consentida”: no hablamos aquí de la forma del acuerdo habermasiano (acuerdo racional “abstractoide”, dice Ortiz-Osés), sino de la forma de un acuerdo simbólico —de “carácter anímico”—.⁴⁹ El “consenso”, si atendemos a un escenario de expansión y de protagonismo en ascenso de la tecnología de la IA, tendría como resultado la monotonía de un discurso “mediador” de las ideas en disputa, que dispone, a partir de los moldes con que ha sido entrenada, los límites que no pueden sobrepasarse dentro de la discusión. La “acción comunicativa” que propone Habermas puede quedar suplantada completamente por la razón de la razón instrumental. Se trataría, en cambio, con Ortiz-Osés de traer al frente, de invitar hacia este lado, el desplegarse de la región de los símbolos. Lo inefable se denota simbólicamente, y lo hace desde una relación con lo decible, que da su signo irremplazable al ser humano: el ser se dice humanamente, *relativamente*. La *relación* (lo “relativado”, como lo llama Ortiz-Osés) evoca “el alma mediadora”.⁵⁰ En la filosofía de Edith Stein “la particularidad de la persona humana” expresa también una relación con el “fondo oscuro” o profundidad del alma.⁵¹ No accedemos a las experiencias anímicas sino de manera oblicua: lo que allí se despliega se confirma como “lenguaje”, pero no como un sucedáneo de lo real. Más bien lo que se manifiesta es un sentido esencialmente aferente: un sentido metafórico o “catafórico”, con el que damos a nuestras experiencias nombres y palabras.⁵²

Escribe Stein: “El fondo oscuro de donde se eleva toda vida espiritual humana (el alma) se presenta a la luz de la conciencia en la vida del yo, sin que llegue a ser *transparente*”.⁵³

La ciencia —como ha hecho “con todo lo demás”— se ha volcado a querer investigar este “campo existencial” o “mundo interior”; pero el tanteo de una puerta de ingreso, asevera Stein, no puede conseguirse en clave científica. La filósofa de la existencia señala: “Una posibilidad de acceso al interior es la consecuencia de las relaciones con otros hombres de la sociedad”.⁵⁴ La obertura anímica —la ejecución intersubjetiva de Ortiz-Osés— tendría un primer movimiento,

⁴⁹ Ortiz-Osés, *Amor y sentido*, 16.

⁵⁰ Ortiz-Osés, *Claves de hermenéutica*, 236.

⁵¹ Stein, *Ser finito y ser eterno*, 392.

⁵² Ortiz-Osés, *Amor y sentido*, 37-38.

⁵³ *Ser finito y ser eterno*, 444.

⁵⁴ Stein, 523.

en el momento —en el *tempo*— en que, dice Edith Stein, la existencia se hace la pregunta “¿qué es el ser del cual estoy consciente?, ¿qué es el yo consciente de ese ser?”⁵⁵ Tales eventos de la vida anímica —impulso y movimiento hacia el interior o “alma”— representan una puerta a los otros, al prójimo, y suelen hacerse evidentes durante la “adolescencia”.⁵⁶

Roger Penrose, en las últimas páginas de *La mente nueva del emperador*, escribe:

¿Qué sucede a cada uno de nuestros flujos de conciencia después de morir?, ¿dónde estaba antes de que naciera cada uno?, ¿podríamos convertirnos en otro, o haber sido algún otro?, ¿por qué percibimos?, ¿por qué estamos aquí?, ¿por qué hay un universo en el que podamos estar? Estos son enigmas que tienden a llegar con el despertar de la conciencia en cualquiera de nosotros.⁵⁷

Hay algo “obvio” que ese despertar simboliza, para estos días extraños, en los que se suscita un acaecimiento irresistible en el pensar sobre lo humano. Penrose reflexiona: “es realmente ‘obvio’ que la mente *consciente* no puede trabajar como una computadora, ni siquiera pese a que mucho de lo que realmente interviene en la actividad mental podría hacerlo”.⁵⁸ Entrecomilla “obvio”, y de esa manera lo enfatiza. Desde la profunda mirada del físico destella un algo “obvio” en la misma realización de su trabajo: el impulso —la intuición o perspicacia— donde pueden manifestarse perspectivas imprevisibles que se decantan como enunciados necesarios para las secuenciaciones matemáticas.

La palabra *obvio* es de raíz latina, *obvius -a -um* (*ob-* ‘enfrente’, *vía* ‘camino’); significaba ‘algo que se encuentra en el camino, o que sale al paso’ y también ‘que está al alcance de la mano’.⁵⁹ En las acepciones que se hallan en los diccionarios de habla hispánica, reunidos por la Real Academia de la Lengua Española, en cuyas páginas se exhibe el término *obvio* a partir del siglo XVIII, leemos “cosa que se encuentra o se pone delante de los ojos”, “fácil de hallar, de saber, encontradizo”, “muy claro, que no tiene dificultad”, “que está a la vista, que se encuentra a la primera mirada, que está delante de los ojos”.⁶⁰ Con anterioridad a los diccio-

⁵⁵ *Ibíd.*, 53.

⁵⁶ *Ibíd.*, 523.

⁵⁷ Penrose, *La nueva mente del emperador*, 528.

⁵⁸ *Ídem.*, ed. orig.: “it is indeed ‘obvious’ that the *conscious* mind cannot work like a computer, even though much of what is actually involved in mental activity might do so”.

⁵⁹ *Diccionario Vox ilustrado latín-español, español-latín* (Barcelona: Bibliograf, 1982).

⁶⁰ Real Academia Española, *Nuevo Tesoro Lexicográfico de la Lengua Española* (NTLLE), <<https://apps.rae.es/ntlle/SrvltGUILoginNtlle>>.

narios del siglo XVIII, aparece preferentemente *obviar* u *ouiar*, que curiosamente indica algo que parece oponerse a *hallar* o *tener ante los ojos*: viene de *obviare* en latín (verbo que dice ‘salir al encuentro’), y en español significa ‘evitar, rehuir, apartar, quitar de en medio los obstáculos e *inconvenientes*’; y también, ‘obstar, estorbar, oponerse’: “Para *obviar* a tal daño, se debe denunciar al juez”.⁶¹ En la obra del lexicógrafo John Minsheu de 1617 *Vocabularium Hispanicum Latinum et Anglicum*, la traducción resalta la doble tesitura de *obvio* y *obviar*: “*Obviár*, Latin Obviére, to meete, also to resist”.⁶²

Hallar y resistir; algo sale al encuentro, algo es resistido, obstado, rehuido. Heidegger hablaba en *El ser y el tiempo* de un estado de *huida* del ser, y resolvía su trama existencial en el originario estado de “ser para la muerte”. Se huye ante lo más “obvio”, lo que inevitablemente sale al encuentro de todos.⁶³ La resolución extrema del ser en el tiempo, como ha observado Ortiz-Osés, “hincha el confinamiento” del existir, lo supedita a una voluntad sobrehumana, heroica con respecto a su fin.⁶⁴ Lo que sale al encuentro y que es rehuido u obstado podría corresponderse más bien, me parece, con la condición de posibilidad del despertar a las preguntas por el yo, “¿qué es el ser?, ¿qué es el yo consciente de ese ser?” La condición de posibilidad del despertar y el preguntar, la primera inmersión en los trasfondos y su esencial surgimiento es la *soledad*, pero no como ausencia o conciencia valerosa del final. *Soledad* en español significa también ‘desierto’. Ortiz-Osés escribía: “mi soledad converge con el camino solitario junto al mar”.⁶⁵ Esencialidad primera que rehuimos o que nos rehúye: olas rompientes de signos abisales a orillas de la conciencia. El camino junto al mar nos pasma y nos *anima* a penetrar los horizontes. “El lugar del alma es un desierto solitario”.⁶⁶ Rehuir aquí es entrar en contacto, una huida *de* y *hacia* los símbolos, un alternar con los otros para explorar los confines extraños, un dialogar que *interpreta* dentro del advenir del lenguaje anímico, lengua de metáforas, de rodeos, de sentido. Hablamos, ejemplar o paradigmáticamente, de un evento (de una “obviedad”)

⁶¹ RAE A 1737 (NTLLE).

⁶² MIN B 1617 (NTLLE).

⁶³ Véase Heidegger, “§ 65. La temporalidad, sentido ontológico de la cura”, en *El ser y el tiempo*, 351.

⁶⁴ Ortiz-Osés, *Claves de Hermenéutica*, 234.

⁶⁵ Ortiz-Osés llama a esta convergencia *solitariedad*. Aforismo: 183 “Solitariedad: mi soledad converge con el camino solitario junto al mar” (Andrés Ortiz-Osés, “La comprensión del mundo. Das verstandnis der Welt”, *Kobie (Serie Antropología Cultural)*, XI [2004/2005]: 137).

⁶⁶ Carl Gustav Jung, *El libro rojo* (Buenos Aires: El Hilo de Ariadna, 2023), 183.

que irrumpe en la niñez o la adolescencia, pero esta ceremonia —la soledad y la soledad compartida— se actualiza (o no) a lo largo de la existencia.

Mirar a los “ojos” de la IA en su incorporación al robot es hacer frente a una máquina.⁶⁷ La estilización aplicada a los rasgos “faciales”, a recrear una faz “que nos hace frente”, por parte de la ingeniería robótica, tal vez esté atendiendo a un deseo inconsciente de posponer el desierto, de retardar, eludir o anular la *soledad*. Porque es el desierto, precisamente, lo que buscamos en el otro cuando lo miramos (o rehuimos, que es un modo de mirar) a los ojos.

La llegada del desierto es a la vez revelación de posibilidades emergentes de ser. Tales posibilidades (o potencias) parecen, últimamente, involucrarse rápidamente con la cámara (la que la mejor tecnología en un hardware pequeño sea capaz de ofrecer). La “avidez de novedades” no es algo nuevo; no, en gran medida, a partir del siglo pasado y sus masivas innovaciones tecnológicas: ella acompaña la existencia del *Dasein*.⁶⁸ El espacio fáctico donde el yo cae y aprende a levantarse, es usurpado por “escenarios” que se reproducen y perpetúan en los dispositivos electrónicos. Esta problemática en el despertar de la corriente de la existencia no tiene nada de banal: se querrá ser, sin demora, una “celebridad” (una “celeridad”) para adaptarse a un mundo que graba todo y juzga todo. Del robot se espera que haga su ineluctable irrupción humanoide, a la manera de un ejército de “esclavos”, dentro de los entornos fabriles.⁶⁹ El ingreso del autómatas estaba previsto, predicho simbólicamente, en la desesperación del ser humano por asegurarse una incólume, acoplada, presencia en lo social: figurativamente es viable decir que nada hay más integrado y uniforme que un “ejército”. Pero el desierto rebalsa siempre, no se colma jamás, como tampoco la originalidad de los seres: el desierto, “ámbito del sentido simbólico” o “alma”,⁷⁰ “imprime su marca propia”; “ella es quien hace que, cuando dos hacen lo mismo, esto no sea lo mismo”.⁷¹

⁶⁷ El “robot humanoide” más avanzado hasta el momento es Ameca, de la fábrica británica de robots Engineered Arts. Es de esperarse que en la escalada dentro de la competencia por el dominio del mercado robótico y de la IA, el objetivo de humanizar al robot atraiga perturbadoramente las apariencias de la ciencia ficción al mundo de la cotidianidad.

⁶⁸ Heidegger, “§ 36. La avidez de novedades”, en *El ser y el tiempo*, 189.

⁶⁹ FEW (*EFE/South China Morning Post*), “China planea producir en masa robots humanoides para 2025”, *Deutsche Welle*, enero 6, 2023, <<https://www.dw.com/es/china-planea-producir-en-masa-robots-humanoides-para-2025/a-67323400>>.

⁷⁰ Ortiz-Osés, *Amor y sentido*, 17.

⁷¹ Stein, *Ser finito y ser eterno*, 455.

Bibliografía

- AGUSTÍN, san. “Tratados sobre el Evangelio de san Juan”, en *Obras de San Agustín*. Federación Agustiniiana Española, Biblioteca de Autores Cristianos, <https://www.augustinus.it/spagnolo/commento_vsg/index2.htm>.
- BEUCHOT, Mauricio. *Perspectivas hermenéuticas*. México: Siglo XXI Editores, 2017.
- BEUCHOT, Mauricio. “Elementos esenciales de una hermenéutica analógica”. *Diánoia* LX, núm. 74 (mayo 2015): 127-145.
- DA SILVA GONÇALVES, Nuno. “Inteligencias artificiales e inteligencias encarnadas: ¿cuál es la frontera?” *La Civiltà Cattolica*, diciembre 15, 2023, <<https://www.laciviltacattolica.es/2023/12/15/inteligencias-artificiales-e-inteligencias-encarnadas/>>.
- Diccionario Vox ilustrado latín-español, español-latín*. Barcelona: Bibliograf, 1982.
- FEW (EFE/South China Morning Post). “China planea producir en masa robots humanoides para 2025”, *Deutsche Welle*, enero 6, 2023, <<https://www.dw.com/es/china-planea-producir-en-masa-robots-humanoides-para-2025/a-67323400>>.
- HEIDEGGER, Martin. *El ser y el tiempo*. México: FCE, 1962.
- HEIDEGGER, Martin. *Introducción a la Metafísica*. Barcelona: Gedisa, 2001.
- HEIDEGGER, Martin. *Seminarios de Zollikon*. Morelia: Jitanjáfora, Morelia Editorial, 2007.
- HOFSTADTER, Douglas R. *Gödel, Escher, Bach: An Eternal Golden Braid*. New York: Vintage Books, 1980.
- HUSSERL, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*. México: FCE, 1962.
- HUSSERL, Edmund. *Investigaciones Lógicas*. Madrid: Revista de Occidente, 1967.
- JUNG, Carl Gustav. *El libro rojo*. Buenos Aires: El Hilo de Ariadna, 2023.
- LACLAU, Ernesto, y Chantal MOUFFE. *Hegemonía y estrategia Socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Madrid: Siglo XXI, 1987.
- NAVIGLI, Roberto, Simone CONIA y Björn ROSS. “Biases in Large Language Models: Origins, Inventory, and Discussion”, *ACM Journals, Journal of Data and Information Quality* 15, 2, artículo 10 (2023): 1-21.
- ORTIZ-OSÉS, Andrés. *Amor y sentido. Una hermenéutica simbólica*. Barcelona: Anthropos, 2003.
- ORTIZ-OSÉS, Andrés. “Hermenéutica filosófica”. *Estudios Filosóficos* 34, 95 (1985): 55-82.
- ORTIZ-OSÉS, Andrés. “Hermenéutica simbólica”, en *Claves de hermenéutica*, 226-237, ed. Patxi Lanceros y Andrés Ortiz-Osés. Bilbao: Universidad de Deusto, 2005.
- ORTIZ-OSÉS, Andrés. “La comprensión del mundo. Das verstandnis der Welt”. *Kobie (Serie Antropología Cultural)* XI (2004/2005): 119-174.
- PENROSE, Roger. *La mente nueva del emperador. En torno a la cibernética, la mente y las leyes de la física*. México: FCE, 2005.
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, Nuevo Tesoro Lexicográfico de la Lengua Española (NTLLE), <<https://apps.rae.es/ntlle/SrvltGUILoginNtlle>>.
- SOMERS, James. “El hallazgo de hace 30 años en que se basa toda la inteligencia artificial actual”, *MIT Technology Review*, octubre 17, 2017, <<https://www.technologyreview.es/s/9600/el-hallazgo-de-hace-30-anos-en-el-que-se-basa-toda-la-inteligencia-artificial-actual>>.

STEIN, Edith. *La pasión por la verdad*. Buenos Aires: Bonum, 1994.

STEIN, Edith. *Ser finito y ser eterno. Ensayo de una ascensión al sentido del ser*. México: FCE, 1996.

STEIN, Edith. *¿Qué es filosofía? Un diálogo entre Edmund Husserl y Tomás de Aquino*. Madrid: Encuentro, 2008.

WIENER, Norbert. *Cybernetics: Or Control and Communication in the Animal and the Machine*. Massachusetts: MIT Press, 1948.

Laura Cristina Prieto

Licenciada en Filosofía por la Universidad de Cuyo, Mendoza, Argentina; maestra en Derechos Humanos por la Universidad Iberoamericana, CDMX, México; doctora en Estudios Latinoamericanos, en el área de Filosofía, por la Universidad Nacional Autónoma de México, CDMX. Autora de artículos sobre derecho y filosofía, entre ellos: “Pesquisas ilustradas. Las huellas de las palabras náhuatl en el Diccionario de Esteban de Terreros y Pando”, *IHS. Antiguos jesuitas en Iberoamérica*, vol. 11 (agosto, 2023); “La huella del miedo en la Filosofía del Derecho”, *Crítica Jurídica, Revista Latinoamericana de Política, Filosofía y Derecho*, núm. 27 (2010); también en *Crítica Jurídica...* “La ficción práctica de Vaihinger, como límite al exceso en lo penal, núm. 28 (2010). De reciente difusión, desde el espacio del blog personal Tangerinas y Cetáceos: “Pandemia: a 500 años de la Caída de Tenochtitlán” (agosto, 2021), <<https://tangerinasycetaeos.wordpress.com/2021/08/05/pandemia-a-500-anos-de-la-caida-de-tenochtitlan/>>.



Diversa Notas | Notes

Acercamiento al fenómeno de lo poético desde la hermenéutica analógica

Approach to the Poetic Phenomenon from Analogic Hermeneutics

Joel Hernández Otañez

Universidad Nacional Autónoma de México
Colegio de Ciencias y Humanidades, Naucalpan
joel.hernandez@cch.unam.mx

ORCID: 0009-0000-2663-6638

Resumen: El presente escrito plantea algunas ideas sobre la hermenéutica analógica y la denominada por Mauricio Beuchot *inteligencia poética*. Allí referimos cómo esta inteligencia posibilita la creación poética, al tiempo que tiene un estatus ontológico en el ser humano. Pondera una disposición contemplativa y una sensibilidad ante el ámbito metafísico. Asimismo, insiste en que esta cualidad puede ser una de las vías que mitiguen el dominio de la vida operativa e instrumental que se ha acentuado en las sociedades modernas.

Palabras clave: hermenéutica analógica, poesía, inteligencia, metafísica.

Abstract: This paper raises some ideas about the Analogical Hermeneutics and what Mauricio Beuchot calls *poetics intelligence*. There we refer to how this intelligence enables poetic creation, at the same time, it has an ontological status in the human being. It considers a contemplative disposition and a sensitivity to the metaphysical sphere. Then, I insist that this quality can be one of the ways that mitigates the operative and instrumental life domination that characterizes modern societies.

Keywords: Analogical Hermeneutics, poetry, intelligence, Metaphysics.

Recibido: 5 de marzo de 2024

Aceptado: 5 de junio de 2024

En este trabajo pretendemos explorar ideas sucintas acerca de la poesía y de lo que Beuchot denomina: *inteligencia poética*. Se trata de referir algunos aspectos de este elevado fenómeno y, a su vez, vislumbrar las capacidades que se ponen a prueba para quienes incursionan en él. Asimismo, hablar del papel que tiene la ontología para su consumación, es decir, reconocer a esta como esencial para el



universo metafórico (donde se conjuga lo intelectual, lo imaginativo y lo emocional). Talentos propensos a la interpretación, en este caso analógica; no como recurso aleatorio, sino como extensión connatural de que crear y contemplar es trabajo hermenéutico.

Es importante recordar que la poesía ahonda en la sensibilidad humana. Que, incluso en las circunstancias de tensión social, resulta prioritaria para promover perspectivas de mayor temple, que se alejen de lo que nos disminuye o nos confronta. No es que la poesía resuelva los asuntos de crisis; pero sí resulta una instancia que abre formas de comunicación, entendimiento y comprensión. Si bien nuestro planteamiento no es estrictamente novedoso, se hace necesario subrayarlo. Estamos ciertos de que la poesía es una vía de transformación porque incide en la interioridad de las personas. Aunado a que presenta a los fenómenos circundantes con nuevos matices; más seductores y profundos.

Así, pues, los esbozos aquí planteados son resultado de la filosofía de Mauricio Beuchot. La denominada hermenéutica analógica será la vía de exploración. Vertiente de pensamiento que también se ha interesado en que la poesía mantenga su *estatus ontológico* y, por ende, reoriente el ser de las personas y su concepción acerca de las cosas. Si los momentos convulsos tienden a desplazar las capacidades, estas últimas deben revirar lo que las contrarresta. Es menester proclamar que la vida no es sinónimo de violencia y destrucción. Resignarse a que lo amenazante impere es, sin duda, antesala de que los horizontes poéticos y filosóficos se sustituyan por retóricas dañinas y prácticas lacerantes. Podemos adelantar que, en el ánimo de refrendar lo virtuoso, las contribuciones de la hermenéutica analógica ya son un sendero para avanzar hacia lo edificante. Acen tuemos, entonces, sus ideas al respecto.

Lo primero que dice el autor mexicano es que la poesía está vinculada a la ontología humana, es decir, no es aledaña a su ser sino implícita a sus capacidades. Entenderlo exige de destreza interpretativa. Implica esgrimir sobre algunas virtudes que caracterizan a esta forma de creatividad. Una de ellas es la inteligencia. Beuchot nos recuerda que esta tiene distintas vertientes. “La inteligencia reviste numerosas formas, adquiere modalidades muy diversas”¹ Es científica, técnica, instrumental y, lo que nos concierne aquí, poética. Nos precisa Beuchot que, al ser un acto de la mente, se vincula y se distancia del razonamiento. Este segundo se caracteriza por ser procesual, paulatino y progresivo; esto es, avanza entre

¹ Mauricio Beuchot, *Ontología y poesía en el entrecruce de la hermenéutica y la analogía* (México: Universidad Iberoamericana, 2013), 154.

premisas y conclusiones.² Se nutre de los argumentos y, por ende, de las deducciones que prueban ser válidas o inválidas (si sus proposiciones son verdaderas porque no hallan contradicción o, por el contrario, falaces, si incurren en inconsistencias). Empero, a diferencia de la razón “la inteligencia es directa, inmediata e instantánea”.³ La razón deduce y argumenta; la inteligencia cae en la cuenta de lo que capta; de lo que se revela o manifiesta.⁴ Obviamente, no se trata de polarizar o aislar la inteligencia de la razón o el raciocinio; de hecho, definir cada una es participar de ambas. Aunque en este caso, marcar o ponderar sus matices brinda posibilidades de asimilar el fenómeno de lo poético. Tenemos, entonces que “El raciocinio es pausado, penoso y laborioso, en tanto que la intelección es rápida, descansada y gozosa”.⁵ El raciocinio deduce, induce, demuestra; es trabajo o elaboración. Por su parte la inteligencia —como plantea Beuchot—, es más intuitiva o intelectiva. Asiente porque logra ver. Acierta porque coincide con las características de aquello que se le presenta. Entre el raciocinio y la inteligencia avanzamos en la realidad concreta y abstracta. Esgrimiendo y comprendiendo nos allegamos a los misterios del mundo. Y, aunque una contribuye más a lo poético que otra, no dejan de ser formas que hoy en día —como veremos más adelante—, están siendo enajenadas.

Desde la filosofía griega —y así nos lo precisa Beuchot—, la inteligencia (*nous*) y el razonamiento inclinado al conocimiento (*episteme*) eran maneras de proceder y comprender la realidad: “El hombre noético o inteligente era superior al hombre epistémico o científico, porque el inteligente era inventivo, el que lanzaba buenas hipótesis y captaba con claridad los juicios; en cambio, el epistémico o científico era más bien el que era buen razonador o bueno para demostrar”.⁶

Si bien estos estilos tenían sus diferencias y alcances, llevaban consigo el interés de asimilar la realidad; sabiendo que el cosmos —precisamente por serlo—, implicaba un orden detrás de todo horizonte de estudio y de exploración. El proceder para interpretar y comprender no se concebía sin el sustento ontológico o metafísico. Este aliento originario es lo que la hermenéutica analógica recupera y nos quiere proponer.

² Cf. Beuchot, *Ontología y poesía*, 156.

³ Ídem.

⁴ Cf. *ibíd.*, 156-157.

⁵ *Ibid.*, 156.

⁶ *Ibid.*, 158.

La inteligencia poética resignifica universalizando, es decir, concibe lo que compete a lo humano. Revela lo entrañable. Su palabra sensible inicia acotada para extenderse. Como el propio Aristóteles explicaba en su obra destinada a la tragedia —y que Beuchot recupera—, la poesía tiende a lo universal sin abandonar lo particular; pero además invita a contemplar lo que debería ser, lo paradigmático, lo ejemplar, sin agotarse en las singularidades ocurridas como, por ejemplo, bien interesa a la historia. Recordemos las palabras de Aristóteles: “ya que la poesía trata sobre todo de lo universal, y la historia, por el contrario, de lo singular”.⁷

Bajo este principio de universalidad, la inteligencia poética muestra que la referencia puntual se amplía al sentir y comprender humano en general. De hecho, es capacidad de todo aquel o aquella que quiera cultivarla. Afirma Beuchot: “La inteligencia poética es, pues, la facultad de encontrar en lo que se muestra como particular, lo universal, lo general”.⁸ Tenemos, entonces, que lo percibido, lo asimilado, lo significado, son horizonte y vínculo. Si lo individual tiende a lo universal, luego, la inteligencia poética se caracteriza por ser metonímica. Pero también se distingue por ser metafórica o de encontrar significados en relaciones inusuales. Acercamientos inusitados que sugieren las cosas y los actos. Así pues, la inteligencia poética mantiene este vaivén de lo metonímico y de lo metafórico. Su equilibrio y cúspide es guiada por la analogía. Interpretación analógica que delibera e intuye; que contribuye a ver, sentir y pensar. Así pues, afirma Beuchot, metonimia y metáfora logran su juego, su dinamismo y su enriquecimiento por la analogía.⁹

La metonimia y la metáfora no son meros recursos, sino que fulgulan como rasgos ontológicos que se hacen manifiestos, sobre todo, en la inteligencia poética y, por ende, en el poema creado o interpretado por el lector. El mundo circundante revela a la interioridad humana que hay semejanzas: “Sentimos lo otro en sus semejanzas con nosotros, en la medida en que captamos la analogía mutua. Es una relación metafórica, ya que la metáfora es una forma de la analogía (la metáfora analógica)”.¹⁰ Por su parte la metonimia “Nos hace pasar del fragmento al todo, o, mejor aún, nos hace ver el todo en el fragmento”.¹¹ Como mirada o inteligencia, o bien como obra poética, el camino interpretativo subyace. Perfiles y escorzos muestran sus lazos tensionales pero luminosos. Pensemos en lo que señalaba Octavio Paz respecto a la fascinación que genera la poesía al mostrar las tensiones del

⁷ Aristóteles, *Poética*. Trad. García Bacca (México: UNAM, 2000), 14.

⁸ Beuchot, *Ontología y poesía*, 159.

⁹ *Ibíd.*, 149.

¹⁰ *Ibíd.*, 143.

¹¹ *Ibíd.*, 159.

existir. Tensiones que mantienen la dualidad buscando la unidad: “unidad que no destruye la dualidad, sino que, al contrario, la preserva y en ella se preserva. El uno es dos y el dos es uno”.¹² Y continúa señalando Paz: “La palabra que define a esta tentativa es la preposición *entre* [...] El *entre* no es espacio sino lo que está entre un espacio y otro; tampoco es tiempo sino el momento que parpadea entre el antes y el después. El *entre* no está aquí y no es ahora. El *entre* no tiene cuerpo ni substancia. Su reino es el pueblo fantasmal de las antinomias y las paradojas”.¹³

Es lo que el mismo Beuchot reconoce del acontecer metafórico en general: este encuentra semejanzas porque admite diferencias. Es limítrofe y, sin embargo, presiente la unidad sin concluir en ella. Nos dice Beuchot que la metáfora aventura el sentido; mientras que la metonimia se inclina a la referencia. Así pues. “La metáfora es ilusión, y la metonimia, alusión”.¹⁴

Ahora bien, una de las inquietudes del filósofo mexicano es especificar no solo que la inteligencia poética abre vínculos que otras inteligencias no siempre pueden, sino que también nos reúne con lo trascendental. Nos especifica que ya la propia poesía (con su poder metafórico y metonímico) es camino a la metafísica; muestra al ser: “Por eso me parece que deberíamos llegar a la tesis de lo que la poesía ayuda a la metafísica a captar el ser, la poesía alimenta a la ontología en eso que le sería lo más propio: sobrepujar al ente para llegar al ser”.¹⁵ Se trata de mostrar (y no necesariamente de demostrar) que las cosas se desbordan a sí mismas junto con el ser humano que las contempla. Apuntan o evocan a lo que les trasciende. Apartándose momentáneamente del raciocinio o del argumento, la inteligencia poética logra entrever lo originario, lo misterioso, lo arcano. En ese sentido, el poema es un lugar de encuentro. Ofrece y resguarda. Su creación y su lectura, es decir, su interpretación, se allegan a manifestaciones del ser como la belleza o la armonía.

Tenemos que para Beuchot la inteligencia poética es analógica e icónica. Crea e incentiva la semejanza, al tiempo que abre el vínculo de la parte al todo. Sabemos que la semejanza no quiere la síntesis o la resolución última (ni siquiera en el poema mismo que emerge como resultado de la virtud metafórica); por el contrario, la semejanza acerca, conservando las diferencias. En la inteligencia poética, en el poema y, por ende, en la vida, la multiplicidad es acotada por la

¹² Octavio Paz, *El pliegue y sus dobles*, Xavier Villaurrutia, 15 poemas (México: UNAM, 1986), 4.

¹³ *Ibid.*, 5.

¹⁴ Beuchot, *Ontología y poesía*, 149.

¹⁵ *Ibid.*, 160.

unidad. Diversos y distintos los entes perviven en el ser. Intuirlo, verlo, es decir, interpretarlo analógicamente, son un mismo cruce afortunado. Pero, además —y como hemos insistido con Beuchot—, a la configuración de semejanzas le acompaña el tránsito de lo particular a lo universal o de la parte al todo (como distingo de lo metonímico). Allí se anuncia que el resguardo hacia lo trascendental o hacia el ser también nos define.

Hemos dicho —siguiendo al hermeneuta analógico—, que existen otros tipos de inteligencias: científica, técnica, instrumental. Si bien todas emanan de las capacidades humanas y dicen algo del ser en general, no están exentas de equívocos o de univocismos. Que alguna de las mencionadas pretenda prevalecer sobre las demás o, en su defecto, que la falta de distinción entre ellas produzca confusiones, es de suyo un problema. Riesgo latente que, por cierto, queda bien librada la inteligencia poética por ser más analógica, icónica, templada y contemplativa; no queriendo proceder por imposición sino expectante a la revelación. No así la científica, la técnica y, sobre todo, la instrumental que, por su naturaleza, tiende a la operatividad y eficiencia a ultranza. No olvidemos que la vida social actual crea sus propias necesidades; algunas cruciales otras artificiosas o resultantes de relaciones enajenantes. En esa atmósfera halla hegemonía la instrumentalidad. Toda ella global, hiperactiva y sin tiento, impone formas de comunicación y de relación entre los seres humanos. Si lo vigente tiende a la actualización (toda vez e inmediatamente), entonces, el cultivo de la sensibilidad contemplativa advierte con disminuir.

Dificultades que también pueden enredarse con vicios discursivos que, algunas veces, los vemos en el terreno argumentativo o, mejor dicho, en la actitud que se toma respecto a ellos. Los que pretenden tener la razón entendida esta como vencer o ganar en la supuesta disputa conceptual que, incluso, puede ser incentivada por una de las partes bajo el móvil de ciertas imaginерías débiles, distantes o ajenas, obviamente, de la imaginación poética o del argumento filosófico eminentemente dialógico.

Preocupado por los excesos subordinados a la instrumentalidad, la postura de Beuchot es incentivar la inteligencia poética. Interés que, aunado a lo mencionado con antelación, repercute en un doble camino: el que orienta a la filosofía y el que caracteriza al suceder humano. Respecto al primero, sostiene Beuchot, se trata de alimentar a la filosofía para sacarla de la postración nihilista en la que suele caer o encontrarse.¹⁶ Por otra, es reiterar que la inteligencia poética ha

¹⁶ Cf. Beuchot, *Ontología y poesía*, 165.

sido parte de la configuración humana en todas las épocas. Estos dos impulsos resultan cruciales para enfrentar los síntomas tendientes al escepticismo, a la globalización y al eficientísimo. Así, la inteligencia poética —dialogante con la filosofía y nutriente de los talentos contemplativos y sensibles de las personas— debe ser ponderada. “Pero en la actualidad esa importancia se redobra, porque se han impuesto los parámetros de la inteligencia instrumental, que está desprovista de la riqueza de la inteligencia poética, que es más vital y, en ese sentido, más profunda”.¹⁷ Entre el escepticismo y la operatividad, van aventajando posturas que reducen al poema a un adosamiento o a un decorado. Se le enmarca como un conocimiento menor o un recurso impropio para reorientar la vida actual. Incluso, una alegoría de la desesperación. Muestra de ello es el devenir de las sociedades actuales: se ufanan eficientes en tecnologías y comunicaciones, pero expectantes de su propio oriente o destino como colectividad.

Alejada de la simple operatividad y el bullicio, la inteligencia poética es sosegada en la interpretación. Al ser contemplativa y creativa, sus móviles son distintos a la mera instrumentalidad. Sin negar la importancia de esta última, el temple poético otorga niveles de comprensión del sentido de la vida. El existir cobra preeminencia. Las obras poéticas son posibilidad inequívoca de ello. Afirma Beuchot: “De hecho, la intelección que da la poesía sería de las más perfectas, porque reúne concepto y emoción, porque aquietta esas dos dimensiones constitutivas del hombre, de su psique, de su vida misma”.¹⁸ Como resultado o como capacidad, el poema y la inteligencia poética son distintivos de la concepción del mundo. Pertenecientes a todos los tiempos, no tienen el sello de lo actual o de lo actualizado. La inteligencia poética y la poesía como tal son requerimiento perentorio hoy en día; empero, no pueden maniobrase bajo el recurso de la inmediatez. Su urgencia no es sinónimo de instantánea aplicación. La contemplación nunca es aprisa.

Quiero cerrar subrayando que la inteligencia poética es dialogante. Es núcleo de interpretación para el artista y para el lector de la obra. Afirma Beuchot: “De esta manera, ejercen la inteligencia poética tanto el poeta, que crea un poema, como el lector del mismo; es la inteligencia poética la que hace al poeta crear poesía y al lector o crítico degustarla o criticarla”.¹⁹ Diálogo es aquí alternativa genuina de comprensión. Es interlocución y capacidad de reconocimiento. La interpretación se vuelve extensión de lo creado y de lo asimilado. O, como des-

¹⁷ *Ibid.*, 166.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ *Ibid.*, 163.

taca Beuchot: “La inteligencia poética hace al mundo el análogo del hombre”.²⁰ Por tanto, se mantiene una disposición y comunicación sensibles con las demás personas, con el entorno y con lo que nos trasciende, es decir, lo metafísico. No es que esta inteligencia poética evidencie o demuestre las características de la alteridad o de lo que nos circunscribe, sino que es receptiva y abierta a las revelaciones, manifestaciones o indicios que la realidad anuncia. Privilegio que, obviamente, otras disposiciones epistémicas no posibilitan.

Es menester el cultivo de la inteligencia poética porque nos deja acceder a instancias que otras perspectivas no logran. Aunado a que nos permite asimilarnos como parte fundamental del ser, es decir, asumir que somos parte del todo. Es faena ardua no dejar a la zaga los visos de la totalidad que nos acoge. No podemos obviar la pertenencia al todo, esto es, a lo que nos rebaza atesorándonos. Denostar su comprensión es mermar de algún modo la existencia. De hecho, una mejor explicación de sí pasa por la asimilación de lo que nos extralimita. Ámbito metafísico que la filosofía ha llamado tradicionalmente el Ser o el Absoluto. Esto no supone que cada poema tenga que reivindicar temáticamente lazos metafísicos; sino que la inteligencia poética mantiene distingos metafóricos y metonímicos que se allegan a lo originario o al ser.

Este encuentro demandará una interioridad alerta o atenta a la interpretación propia, esto es, una deliberación de lo que somos y de quiénes somos. Es imprescindible el cuestionamiento íntimo para consolidar el referido al fundamento último. Cimiento de las cosas y de los sujetos que nos rodean. Admitiendo, con ello, que una hermenéutica de sí es antecedente a la investigación de lo externo porque es tácito a lo interno. No se puede aventurar la inteligencia poética sin poner a prueba la intimidad humana para, posteriormente, entender mejor el mundo que nos rodea. Así pues, una verdadera exploración supone introspección.

La inteligencia poética despunta como talento intuitivo. Se despliega gracias a que el ser humano logra interpretar analógicamente los fenómenos propensos al tamiz metafórico y metonímico. Hemos señalado que uno de los frenos a esta capacidad o talento es precisamente la instrumentalidad. Eficiencia que —lejos de resolver o esclarecer el mundo— alardea la operatividad como logro incuestionable. Reactivada incesantemente, se presupone incontrovertible o, incluso, garante del ser humano. Se otorga el estatus de lo imprescindible gracias a su funcionamiento. Se la concibe privilegiada por estar en marcha. Aunque depen-

²⁰ *Ibíd.*, 162.

da de las personas su ejecución, paradójicamente, subordina a estas a perpetuos quehaceres. Nos pone a maniobrar día a día. Y lejos de que parezca un juego de palabras: la instrumentalidad nos instrumenta. La controlamos operados por ella. Y en el trajín pasa a segundo término cualquier cuestionamiento.

Sin querer negar a toda costa su importancia, debemos decir que la hegemonía de la inteligencia instrumental merma otras capacidades de comprensión. Disminuye el diálogo comprensivo con el prójimo y con el mundo. La operatividad incesante se vuelve aturdidora porque se impone unívoca. Vertiginosa, silencia la inteligencia poética. La instrumentalidad, que no está dispuesta a contemplar, opaca a la poesía. No espera revelación alguna. No se detiene en esas preocupaciones. Operativiza (que no es lo mismo que crear), como criterio insuperable. Tampoco brinda a la palabra sensible la alternativa de descubrir contornos recónditos de la existencia.

Ambas capacidades (la instrumental y la poética) deberían tener un equilibrio. Empero, no podemos negar la urgencia de replantear a aquella desde la alternativa de esta última. Sería una insensatez no señalar la inestabilidad y el deterioro feroz contra la vida misma, en este imperio de lo meramente eficaz. Detrimentos que merman la estabilidad social y el equilibrio de la naturaleza. Así pues, estamos llamados desde la inteligencia poética a modificar visiones y estilos de apreciación y conducta. Quedamos requeridos a interpretar analógicamente. Resulta urgente reparar los daños bajo el viraje de capacidades y actitudes. La hermenéutica analógica —que alienta a la inteligencia poética— es sin duda un aporte. Intuirlo es prosperar a una recomposición vital.

Bibliografía

- ARISTÓTELES. *Poética*. México: UNAM, 2000 (Bibliotheca Scriptorum, Graecorum et Romanorum Mexicana).
- BEUCHOT, Mauricio. *Ontología y poesía en el entrecruce de la hermenéutica y la analogía*. México: Universidad Iberoamericana, 2013.
- PAZ, Octavio. *El pliegue y sus dobles, Xavier Villaurrutia, 15 poemas*. México: Coordinación de Difusión Cultural/ UNAM, 1986.

Joel Hernández Otañez

Licenciado en filosofía por la Facultad de Estudios Superiores Acatlán, maestro y doctor en filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM; todos los títulos obtenidos con mención honorífica. Profesor de Tiempo Completo Titular C, en la

signatura de Filosofía en el Colegio de Ciencias y Humanidades, plantel Naucalpan.
Autor del libro *Estética desde la interioridad. El pensamiento de san Agustín como inspiración en la iconografía del antiguo convento agustino de Querétaro*. México: CCH/UNAM, 2019.

 Diversa Documentos | Documents



beendet am
 25 November
 1911.
 also mußte ihm
 was für ein faß
 der lebende baum.
 ein kreuzlauf so
 vollendet / also es
 so kreuz auf im welt. ein
 fremde gott / so nicht's bezaubert.
 da gott der ein form / bezaubert es.
 neue lebende form / so aus rau- u-
 aßebe.

El rompecabezas de un *Diccionario de las Bellas Artes*. Parte 1

The Puzzle of a *Dictionary of Fine Arts*. Part 1

Eugène Delacroix

Presentación, traducción y notas de
Verónica Volkow

Universidad Nacional Autónoma de México

Instituto de Investigaciones Filológicas

volkowfe@icloud.com

ORCID: 0000-0003-2831-6464

Resumen: Eugène Delacroix, considerado el pintor romántico más importante de Francia durante el siglo XIX, no dejó de sobresalir también como un ilustre escritor. En 1857, tras incorporarse a la Academia, decide elaborar un diccionario sobre las bellas artes, que inició pero nunca llegó a concluir. Sin embargo, tanto la idea del proyecto del diccionario como algunas de sus entradas quedaron registradas en el *Diario* que Delacroix escribió con asiduidad a lo largo de gran parte de su vida. Este notable diario abunda en reflexiones sobre arte, anécdotas personales y deseos de cuadros y proyectos, y se convirtió en uno de los documentos literarios e históricos más apasionantes de la época. En esta primera entrega presentamos una traducción del francés de las entradas 10, 13 y 23 de enero del *Diario*, donde el pintor empieza a darle forma al proyecto del diccionario. En una segunda entrega incluiremos las entradas del 25 de enero y del 4 de febrero. Hemos utilizado para la traducción la edición de 1932 de André Joubin publicada por la Editorial Plon, que es la más completa hasta el momento.

Palabras clave: Eugène Delacroix, diario, diccionario de bellas artes, artistas románticos franceses.

Abstract: Eugène Delacroix, considered as one of the most prominent French painters of the 19th century was also a remarkable writer. After entering the Academy in 1857 he planned to write a dictionary of the arts, which he left unfinished. However, the idea of the dictionary project and some of its entries were recorded in the *Diary* that he wrote during a long part of his life. This Journal is full of ideas around art, personal anecdotes and ideas for paintings, it is one of the most interesting documents of this historical period. We translated from French the *Journal's* entries of January 10th, 13th, and 23th, where he starts to dream of the Dictionary. On a second



article we will include the corresponding to January 25th and February 4th. We have chosen to translate the Edition of the Journal, edited by André Joubin, and published by Plon in 1932, which is the most complete.

Keywords: Eugène Delacroix, journal, dictionary of arts, romantic french artists.

Recibido: 17 de mayo de 2023

Aceptado: 11 de agosto de 2024

Eugène Delacroix nació en París el 26 de abril de 1798, a caballo entre dos siglos; fue coetáneo de Victor Hugo y Balzac. Tuvo una madre proveniente de una familia de ebanistas reales del XVIII y un padre que llegó a ser ministro y embajador del Directorio, durante la Revolución francesa. Aunque muchos de sus recientes biógrafos señalan que Talleyrand muy probablemente fue su verdadero padre, con quien comparte rasgos fisonómicos y de quien recibió un apoyo importante. Privilegiado por una educación distinguida y poseedor de una rica cultura, el pintor reunió en su carrera tanto la destreza técnica del linaje materno como la sagacidad política de la sangre paterna.¹ Considerado el pintor romántico más importante de Francia, durante el siglo XIX, no dejó de sobresalir también como un notable escritor. Destaca el *Diario* que escribió con asiduidad a lo largo de gran parte de su vida, en el que registró reflexiones sobre arte y anécdotas personales, en virtud de lo cual constituye uno de los documentos literarios e históricos más apasionantes de la época. Lo inició el 3 de septiembre de 1822, a los 24 años de edad, tras la exhibición de su *Dante y Virgilio en el infierno* en el Salón, cuadro de enorme impacto con el que inicia su ascenso como artista hegemónico.² El *Diario* se interrumpe bruscamente a partir del 5 de octubre de 1824, y lo retoma 23 años después, el 1º de enero de 1847, para, a partir de ahí, continuar sin interrupción hasta el 22 de junio de 1863, mes y medio antes de la muerte del pintor, acaecida el 13 de agosto de 1863. El *Diario* puede dividirse en dos partes que corresponden, la primera, a su juventud (1822-1824) y la segunda (1847-1863) a su madurez. En paralelo al *Diario*, Delacroix registró pequeñas reflexiones, observaciones o notas en cuadernos, álbumes y apuntes, muchas actualmente desaparecidas.

Es quizá el compromiso con una radical honestidad, en el desnudar las dimensiones más frágiles del propio carácter y mostrarnos la viveza de su pasión por el arte, junto con el empuje de una enorme ambición artística, lo que hace de este texto un documento entrañable. A ello agreguemos el vívido retrato de los

¹ Walter Friedlaender, *De David a Delacroix* (Madrid: Alianza Forma, 1989), 104.

² *The Journal of Eugène Delacroix*. Ed. Hubert Wellington. Introduction (New York: Phaidon Book, 1980), XII.

grandes artistas que rodearon al pintor, de los cuadros y libros que lo influyeron, de las costumbres sociales y amorosas que lo rodeaban, para volverlo un documento insoslayable para la comprensión del siglo XIX francés.

La segunda parte del *Diario*, correspondiente a su madurez, contiene el esbozo de un proyecto potencialmente extraordinario, que fue el intento de creación del *Diccionario de las bellas artes*, probablemente emulando el brillante desparpajo con el que Voltaire escribió su *Diccionario filosófico* o más tarde sus *Preguntas enciclopédicas*, a las que cita en este. El *Diario* de Delacroix, a partir del 10 de enero de 1857, se convierte, a través de múltiples entradas, las del 13, 23 y 25 de enero y la del 4 de febrero, en el esbozo del anhelado diccionario. La fecha coincidió con el momento en que Delacroix fue elegido como miembro de la Academia y se encontraba gravemente enfermo, sin salir de su casa.³ Bajo diversos encabezados, como “el fresco”, “el mar y las marinas”, “lo clásico”, “lo terrible”, “el color de la carne”, y muchas otras, empieza a desarrollar una serie de ideas que buscan sistematizar y darle continuidad a las reflexiones sobre la pintura y el arte que venía desarrollando en su diario. Se podría pensar en el *Diccionario* como el recipiente de un enorme y apasionante rompecabezas, con el que Delacroix nos invita a entrar en el territorio de su sagaz perspicacia y enorme experiencia como artista, de su asombro ante la pintura de los grandes maestros y su postura crítica ante los descuidos de la época, de su ambición personal y de los fascinantes misterios de su mirada. A veces el autor solo apunta el título del tema, en otras ocasiones lo desarrolla brevemente o lo amplía y en muchas otras remite, mencionando la fecha, a viejos fragmentos incrustados en anteriores agendas. Su lectura incorpora así un implícito rompecabezas que, a pesar de su amplitud, da una enorme tentación de completar. Este inacabado proyecto, pretendió constituirse en una suerte de síntesis, didáctica y filosófica, de las múltiples y valiosísimas observaciones que Delacroix realizó a lo largo de su vida, registradas muchas a vuelapluma en su *Diario*, pero fue la espontaneidad del formato la que ganó la partida, quedando el proyecto solo como un atractivo esbozo. Nos dice André Joubin, su último editor, en una de las notas: “No pudiendo ser profesor, de la Escuela, este hombre notable deseó volverse útil mediante una obra en que pudiera manifestar sus ideas y su doctrina, las que anota bajo los vaivenes de la inspiración, en estas páginas ardientes durante los tres meses que duró su enfermedad, de la que apenas empezó a salir el 17 de marzo”.⁴

³ *Ibid.*, XXVI.

⁴ André Joubin, ed. *Journal de Eugène Delacroix* (Paris: Librairie Plon, 1932), tomo III, 9.

En esta primera entrega para *Interpretatio* presentamos una traducción del francés de las entradas del 10, el 13 y el 23 de enero del *Diario*, donde el pintor empieza a darle forma al proyecto. En una segunda entrega incluiremos las entradas del 25 de enero y del 4 de febrero. Hemos utilizado la edición de 1932 de André Joubin, publicada por la Editorial Pon, que es la más completa hasta el momento.

No fue desconocida en vida de Delacroix la existencia de este *Diario* y en sus últimos años el pintor planeó realizar una edición póstuma de este. Teophile Silvestre en 1853 realizó una primera recopilación, bajo la dirección del mismo Delacroix, de la que quedaron excluidos múltiples manuscritos.⁵ Una segunda edición fue realizada por Alfred Robaut⁶ en 1893, quien elaboró copias de las agendas originales, custodiadas por Jenny Le Guillou —criada y confidente del pintor—.⁷ Esta edición adolecía de múltiples errores de transcripción, pues Robaut era grabador pero no paleógrafo, amén de que esa versión nunca fue cotejada con las agendas originales. De estas no se volvió a hablar hasta que aparecieron algunas a la venta en 1913 y, junto con las que estaban en posesión de la familia Verninac, quedaron bajo la custodia de la Biblioteca de Arte de la Universidad de París. André Joubin, ya con los manuscritos originales, realizó una última edición de este *Diario*, corrigiendo los errores de Robaut y agregando valiosísimas notas aclaratorias de la identidad de personajes y contextos, que fue publicada por la Librería Plon en 1932.

Intentamos hacer una transcripción lo más fidedigna posible del *Diccionario*, incluyendo encabezados en el vacío o frases muy sintéticas para dar una idea de la forma de trabajar de Delacroix y como un homenaje al trabajo editorial de Joubin en la reconstrucción del esmeradísimo pero incompleto rompecabezas del *Diario*, tan atravesado por todo tipo de circunstancias azarosas.⁸

De hecho, el *Diccionario* se empezó a articular bajo lo que su autor explicita como una ambición utópica, imposible, un sueño inalcanzable para un solo

⁵ *Ibid.* Introduction. Tomo I, III.

⁶ Robaut elaboró también el Catálogo razonado de la obra de Delacroix que puede consultarse en línea en gallica.bnf.fr. Alfred Robaut: *L'Oeuvre Complète de Eugène Delacroix; Peintures, Dessins, Gravures, Lithographies* (Paris: Charavay Frères Editeurs, 1885).

⁷ Joubin señala que Silvestre mismo escribió sobre los contratiempos y mentiras que rodearon el azaroso paradero de las agendas: “Pocos días antes, hizo quemar, azuzando el fuego él mismo, 16, 18 agendas, escritas año tras año y día tras día, con sus pensamientos espontáneos sobre el arte, la vida, los viejos maestros, sus contemporáneos más notables por diversos méritos, y de las cuales hicimos varios extractos bajo su supervisión en 1853. Jenny declaró que le había suplicado no destruir esos preciosos recuerdos” (*ibid.*, v).

⁸ *Ibid.*, I-XII.

hombre y también una “comprensión” inaccesible entre varios; rápidamente el registro en el papel se interrumpió, aunque se sigue sintiendo el ala de su impulso a través de posteriores páginas. El *Diccionario* es un rompecabezas fragmentario dentro de uno más amplio que es el *Diario*, como si esas anotaciones trazadas, como brillantes pájaros fugaces a través de una vida, se hubieran rebelado ante sus propios límites, buscando apresarse en un libro con mayor coherencia interna y fraternidad entre las partes. ¿Esta empresa anhelada, pero etiquetada de entrada como imposible, fue un fantasma residual acaso de las ambiciones enciclopédicas del XVIII a las que, también Mallarmé dio voz cuando escribe que “todo en el mundo existe para desembocar en un libro”⁹ o al señalar que el pliegue de la hoja impresa: “no llama tanto la atención como su hendidura que ofrece la minúscula tumba ciertamente, del alma”¹⁰ Un todo que desemboca en libro o un alma que se entierra a la vez que despliega en páginas serían metáforas adecuadas para hablar en Delacroix tanto de la intención del *Diario* como de su ambición del desbalagado *Diccionario*.

Domingo 11 de enero

Ensayos para un *Diccionario de las bellas artes*.—*Pequeño diccionario filosófico de las bellas artes*.—*Síntesis de un diccionario de las bellas artes*.—*Extracto de un diccionario filosófico de las bellas artes, de la pintura y de la escultura*.

Fresco. Han sido muy celebrados los maestros que sobresalieron en el arte del fresco, por la audacia que les permitió trazar de un solo golpe, etc., pero todos los frescos fueron retocados con temple.

Hacer (el hacer).

Francés. El estilo francés en el mal sentido.

Escuela de la escultura francesa. Ver en la agenda 49, el 6 de octubre, lo que digo de la tumba del M. Brezá. Ver agenda 52, 20 de octubre.

Ejecución.

Modelo (El modelo que posa). Empleo del modelo.

Efecto, claro-oscuro.

Composición.

Accesorios.

⁹ Stéphane Mallarmé, “El libro, instrumento espiritual”. *Variaciones sobre un tema*. Traducción y prólogo de Jaime Moreno Villarreal (México: Verdehalgo, 1998), 94.

¹⁰ *Ibid.*, 96.

Detalles.

Telas.

Paleta.

Pintura al óleo.

Gracia.

Contorno. Debe ir al final, a diferencia del vestuario. Solo alguien con mucha experiencia puede trazarlo con exactitud.

Pincel. El bello pincel. Reynolds decía que un pintor debía dibujar con el pincel.

Colores. El efecto del color; su importancia. Agenda 52, el 3 de enero.

Colores. (Materiales) que se utilizan en la pintura.

Dibujo. Para las partes del medio y para los contornos.

Bello. Definición de Poussin y de Voltaire. Lo que este último dice de Pascal. Ver agenda 55, 1º de octubre sobre las figuras de Estrasburgo.

Simplicidad. Ejemplos de simplicidad, supremo logro del arte, la antigüedad, etcétera.

Antigüedad. Mármoles del Partenón o Fidias; el embelesamiento moderno por este estilo en detrimento de otras épocas de la antigüedad. La antigüedad romana.

Escuelas.

Academias. Lo que dice de ellas Voltaire: que no hicieron a los grandes hombres.

Sombras. No existen las sombras propiamente tales. Solo existen reflejos. Importancia de la delimitación de las sombras. Son siempre demasiado fuertes. Agenda 47, 10 de junio. Mientras más joven es el sujeto, más ligeras deben ser las sombras.

Medios tonos. El temple los da más fácilmente.

Locación. (Importancia de la locación.)

Perspectiva o dibujo.

Escultura.

Escultura moderna. Su dificultad tras los antiguos.

Escultura francesa.

Manera.

Maestro. Aquel que enseña.

Maestro. El que tiene la maestría.

Gusto. Se aplica para todas las artes.

Flamencos (holandeses).

Alberto Durero, Tiziano, Rafael, etcétera.

Paneles. Pintura sobre paneles.

Escuela de David.

Escuela italiana, flamenca, alemana, española, francesa; comparaciones entre ellas.

Expresión.

Cartones. Estudios preparatorios para la ejecución.

Esbozo.

Copia.

Método. (¿Hay acaso uno para dibujar, pintar, etc.?)

Tradición. (Se sigue hasta David.)

Maestros. Un exagerado respeto por aquellos a los que se les ha dado ese nombre.

Agenda 55, 30 de septiembre, en Estrasburgo.

Alumnos. (Diferencias entre las costumbres antiguas y modernas en los alumnos).

Técnica. (Se demuestra con la paleta en la mano.) Sobre las pocas aclaraciones que se encuentran en los libros sobre este tema.—Adoración de la falsa técnica en las malas escuelas.—Importancia de lo verdadero para la perfección de las obras. Es entre los más grandes maestros que se muestra con la mayor perfección: Rubens, Tiziano, Veronese, los holandeses; su particular cuidado, los colores, la pulverización de los colorantes, la preparación, desecación de las diferentes capas (ver *Paneles*). Es una tradición que se ha perdido completamente entre los artistas modernos. El resultado son malos productos, negligencia en las preparaciones, telas, pinceles, pésimos aceites; hay mucho descuido en los artistas.

- David introdujo esta negligencia al simular despreciar los medios materiales.
- Por otro lado, David está completamente circunscrito a la dimensión material. Su respeto por el modelo y el maniquí, etc., puede encontrarse entre los Van Loo.
- *Barniz.* (Sus efectos funestos). Su empleo en las antiguas pinturas, muy juiciosamente. Citar párrafos de Oudry.
- Los barnices deberían ser una especie de armadura para la pintura, y al mismo tiempo un vehículo para que esta resalte.
- *Boucher* y *van Loo*. Su escuela: la manera y el abandono de toda búsqueda, de todo lo natural. Métodos de ejecución. Poseen todavía un resto de tradición.
- *Watteau*. Fue muy despreciado bajo el auge de David, pero retomó valor de nuevo. Tiene una ejecución admirable. Su fantasía no se sostiene al enfrentarla a los flamencos. Resulta simplemente teatral frente a los Ostade,

los van de Velde, etc. Sí posee el conocimiento de lo que es la ligazón del cuadro.

13 de enero

—Madame Barbier me envió estos versos de Dagnan¹¹ sobre mi entrada a la Academia.

Nombrando a Delacroix
miembro de la Academia
ya paga su tributo,
la Academia por fin
a un gran jefe de escuela,
a un maestro genial al que
desconoció buen tiempo,
aunque Apeles y Zeuxis
lo hubieran desde el principio
vuelto su compañía,
pues su gusto, espíritu
y metas, como griego
son para la Academia.¹²

- *Daguerrotipo*.
- *Fotografía*.
- *Ilusión, trampantojos*. Este término que solo se aplica ordinariamente a la pintura, también podría aplicarse igualmente a cierta literatura.
- *Escorzos*. Siempre existen, aún en una figura completamente recta con los brazos cayendo a los lados. El arte del escorzo, la perspectiva y el dibujo son uno mismo. Las escuelas los han evitado, creyendo que no existen

¹¹ Isidore Dagnan (1790-1873), pintor de paisaje. Intentamos hacer una traducción al español de los versos eneasílabos y alejandrinos del pequeño poema.

¹² [En nommant Delacroix membre de l'Institut,
L'Académie enfin a payé son tribut
Au brillant chef décole, au maître du génie
Que longtems elle méconnut,
Bien qu'Apelle et Zeuxis l'eussent dès son début
Fait entrer dans leur compagnie,
Dont le goût, l'esprit et le but
Sont du grec por l'Académie].

cuando no se presentan de manera extrema. En una cabeza de perfil, el ojo, la frente, etc., están en escorzo; así ocurre con el resto.

- *El marco, el borde.* Pueden influenciar para bien o para mal en el cuadro.—El oro prodigado en nuestros días.—La forma del marco debe acomodarse al carácter del cuadro.
- *Luz, punto luminoso o brillante.* ¿Por qué el verdadero tono se encuentra siempre junto al punto luminoso? ¿Es acaso porque este se pronuncia en las partes plenamente golpeadas por la luz del día, pero que no huyen bajo esta? En una parte redondeada, como en un huevo, por ejemplo, no sucede, así, pues todo huye bajo la luz del día.
- Mientras un objeto esté más pulido o sea más brillante, menos podemos ver su color propio: pues de hecho se convierte en un espejo que refleja los colores que lo rodean.
- *Lo vago.* Hay algo que escribe Obermann sobre lo vago que anoto en mis pequeños libros azules.¹³ —La iglesia Saint-Jacques en Dieppe en la noche.—*¡Que la pintura sea más vaga que la poesía, a pesar de que su forma es captada por los ojos, es uno de sus más grandes encantos!*

*La ligadura del cuadro.*¹⁴ Esa atmósfera, esos reflejos que conforman un todo entre los objetos más disparatados por sus colores.

Esbozo. Sobre la cantera que deja para la imaginación.—Los edificios esbozados, etcétera. Agenda 55, del 23 de marzo.

Decoración teatral.

Decoración de monumentos. Agenda 47, 10 de junio.

Inspiración.

Talento. El talento o genio consiste en tener talento sin genio. A propósito del talento ver lo que digo en uno de los pequeños cuadernos azules.¹⁵

Reflejos. Todo reflejo participa del verde, todo borde de la sombra, del violeta.

Crítica.—Sobre lo insuficientes que son la mayor parte de los críticos. De su poca utilidad. La crítica sigue la producción del espíritu, como la sombra sigue al cuerpo. Hay que leer en la *Enciclopedia* los artículos en relación con esto.

Proporción. El Partenón es perfecto, la Iglesia de la Magdalena está mal proporcionada. Grétry decía que uno se apropia de una atmósfera al darle un mo-

¹³ Son los pequeños cuadernos en los que conservaba algunos extractos de sus lecturas.

¹⁴ Delacroix utiliza la palabra *Liaison*.

¹⁵ Este cuaderno se perdió.

vimiento más conveniente al conjunto. Una proporción demasiado perfecta daña el sentimiento de lo sublime. Agenda 53, 9 de mayo.

Arquitecto. Agenda 50, 14 de junio.

Fondo. El arte de hacer el fondo.

Arte teatral. Ver 25 de marzo, agenda 55, sobre Shakespeare.

Cielos.

Aire. Perspectiva aérea, aire ambiental.

Vestuario. Exactitud del vestuario.

Estilo. Sobre el arte de escribir. Los grandes hombres escriben bien.—Ver agenda 53, 17 de mayo, Charles-Quint, etc. —Ver *id.*, 8 de mayo. Nunca se alarga uno demasiado cuando se dice lo que se debe decir.

Ideal.

Prefacio para un pequeño *Diccionario de las Bellas Artes*. Ver agenda 52, 1º de noviembre. Ningún hombre de talento puede abarcar todo el arte. Tan solo puede anotar lo que sabe, etc. Nada que sea demasiado absoluto; la nota de Poussin sobre Rafael.

Esbozo. El mejor esbozo es el que más tranquiliza al pintor sobre el desenlace final de la pintura.

Distancia. Para alejar a los objetos, los vuelve uno ordinariamente más grises; ahí interviene el toque, etc. Tintes más aplanados, también.

Paisaje.

Caballo, animales. No es necesario incorporar la perfección del dibujo de los naturalistas, sobre todo en la gran pintura y en la gran escultura. Géricault es demasiado conocedor, pero Rubens y Gros son superiores. Barye es mezquino con sus leones. La antigüedad es aquí el modelo que habrá que seguir, como en el resto de las cosas.

Naturalezas jóvenes. Dije en alguna parte que poseen sombras más claras. Reencuentro en la agenda 52, 9 de octubre, lo que le decía a Andrieu al pintar la Venus del Hotel de Ville: tienen algo de tembloroso, de vago, que se asemeja al vapor que se levanta de la tierra en un bello día de estío. Rubens, con su estilo tan formal, envejece a las mujeres y a sus niños.

Gris y colores terrosos. El enemigo de cualquier pintura es el gris. La pintura se verá siempre más gris de lo que es por su posición oblicua respecto a la luz del día. Hay que abolir todos los colores terrosos. Nota sobre una hoja desprendida, agenda 52, 15 de septiembre.

Proporción. En artes tales como la literatura y la música es esencial establecer una gran proporción entre las partes que componen la obra. Hay fragmentos

de Beethoven que son demasiado largos, fatigan al ocuparse demasiado tiempo con la misma idea. Agenda 49, 11 de marzo.

Alberto Durero. El verdadero pintor es aquel que conoce toda la naturaleza: las figuras humanas, los animales, el paisaje son tratados con la misma perfección. Agenda 49, 10 de marzo. Rubens pertenece a esta familia.

Accesorios. Agenda 55, 10 de octubre. Si tratáis de manera negligente a los accesorios me remitís a fallas del oficio, a la impaciencia de la mano, etcétera.

Arte dramático. El ejemplo de Shakespeare nos hace creer de manera equivocada que lo cómico y lo trágico pueden mezclarse en una misma obra. Shakespeare tiene un arte exclusivo y muy propio. Agenda 55, 25 de marzo.

En muchas novelas modernas francesas, lo cómico mezclado con lo trágico de ciertas partes resulta insoportable. (*Misma nota*).

—Lo que dice Byron de Shakespeare de que solo un gusto alemán o inglés puede encontrar agrado en él.

—Lo que también dice de Shakespeare, 19 de junio, misma agenda.

Ligazón del cuadro. Arte de ligar las partes del cuadro por medio del efecto, el color, la línea, los reflejos, etcétera.

Líneas. Líneas de la composición. Hay que ligarlas, hay que contrastarlas, hay sin embargo que evitar el amaneramiento.

*Toque.*¹⁶ Muchos maestros han evitado que se haga sentir, pensando sin duda con ello acercarse a la naturaleza, que efectivamente no lo muestra. El toque es un medio como cualquier otro de contribuir a transmitir el pensamiento en la pintura. Sin duda una pintura puede ser muy bella sin mostrar el toque, pero sería pueril pensar que uno se acerca al efecto natural evitándolo: ¡Lo mismo valdría hacer sobre la pintura relieves verdaderos coloreados bajo el pretexto de que los cuerpos están sangrando! Hay en todas las artes modos de ejecución adoptados y convenientes, y es de un conocedor muy estrecho no saber leer en estas indicaciones la idea que está detrás; la prueba de ello es que los hombres vulgares prefieren sobre cualquier otro a los cuadros más lisos y con menos toque y los prefieren a causa de ello. Todo depende, finalmente, en la obra de un verdadero maestro, de la distancia exigida para leer su cuadro. A una cierta distancia, el toque se funde con el conjunto, pero le da a la pintura un acento que la fusión de los tonos no puede producir. Observando, por otro lado, demasiado cerca la obra más terminada, se descubrirán todavía trazos,

¹⁶ El toque es la manera en que un pintor mediante su pincel o su espátula coloca pintura sobre la tela. El toque puede ser aparente o invisible, puede ser espeso o fino. Del toque y del empaste dependen el ritmo y la factura final de la pintura.

toques, acentos, etc. El resultado es que un esbozo con buen toque no puede dar tanto placer como un cuadro bien terminado, debería decir aquí sin toque; sin embargo, hay un buen número de cuadros de los cuales el toque está completamente ausente pero que están lejos de estar terminados. (Ver en la entrada de *Terminado* en qué consiste el terminado de un cuadro.)

El toque adecuadamente aplicado sirve para pronunciar más convenientemente los diferentes planos de los objetos. Si está fuertemente resaltado, los hace salir hacia delante; de otro modo, los hace retroceder.

Inclusive en los cuadros pequeños, el toque no disgusta para nada. Se puede preferir un Teniers a un Mieris o a un van der Werff.

¿Qué se diría de los maestros que pronuncian los contornos esquemáticamente absteniéndose del toque? No hay en la naturaleza ni contornos ni toques. Siempre hay que remitirse a los medios convencionales propios de cada arte, que son los medios de expresión de ese arte. ¿Qué es un dibujo en blanco y negro sino tan solo una convención a la que el espectador está habituado y que no impide a su imaginación ver en esta traducción de la naturaleza un equivalente completo?

Lo mismo ocurre con el grabado. No se necesita de un ojo demasiado clarividente para percibir toda la multitud de tallas cuyo entrecruzamiento produce el efecto que quiere el grabador. Son toques dispuestos de manera más o menos ingeniosa —a veces espaciados para permitir el juego del papel y darle más transparencia al trabajo, a veces más cercanos para suavizar la tinta y darle apariencia de continuidad que logran mediante medios convencionales, pero que el sentimiento ha descubierto y consagrado, y aún sin emplear la magia del color— para transmitir todas las riquezas de la naturaleza no solo para los ojos físicos, sino para los ojos del espíritu y del alma: la piel resplandeciente de frescura de una joven, las arrugas de un viejo, la molicie de las telas, la transparencia de las aguas, la lejanía de las montañas y del cielo. Si uno se siente prevenido por la falta de toque de algunos cuadros de los grandes maestros, habría que recordar que el paso del tiempo amortigua el toque.

Muchos de los pintores que evitan muy cuidadosamente el toque, bajo pretexto de que este no existe en la naturaleza, exageran, sin embargo, los contornos, que tampoco se encuentran en esta. Piensan así introducir una precisión que solo tiene realidad para los sentidos sin experiencia de los conocedores mediocres. Se proponen expresar convenientemente los relieves, gracias a este recurso, enemigo grosero de toda ilusión: pues el contorno pronunciado

parejamente y fuera de toda medida, anula las prominencias empujando hacia adelante las partes que en todo objeto estarían siempre más alejadas del ojo, es decir, los contornos.

(Ver *Contorno* o *Escorzo*.)

La excesiva admiración por los viejos frescos ha contribuido a sostener entre muchos artistas esta propensión a exagerar los contornos. En ese género pictórico, la necesidad que tiene la pintura de trazar con certeza sus contornos (ver *Fresco*) es exigida por la ejecución material; de hecho en este género tanto como en la pintura sobre vidrio, en el que el lenguaje es más convencional que en la pintura al óleo, se pinta mediante grandes trazos; el pintor no busca tanto seducir por el efecto del color como por la gran disposición de las líneas y su concordancia con la arquitectura.

La escultura tiene su propia convención, igual que el grabado. No se escandaliza uno de la frialdad que parecería resultar del color uniforme de los materiales que emplea, sea mármol, piedra, madera, marfil, etc. La falta de color de los ojos, o de los cabellos no es un obstáculo para la expresión que puede transmitir este arte. Está, por un lado, la convención del aislamiento de las figuras de bulto sin relación con un determinado fondo, y, por otro, la convención de otra manera poderosa de los bajorrelieves. Ninguna de ambas convenciones molesta de ningún modo.

La escultura siempre conlleva el toque: la exageración o la disposición de ciertas cavidades se suma al efecto final, como esos agujeros hechos con berbiquí en partes del cabello o de los accesorios, que, en vez de una línea continua excavada, suavizan, a la distancia, lo que esta aportaría de dureza; además, agregando flexibilidad, dan la idea de ligereza, sobre todo en los cabellos cuyas ondulaciones no guardan nunca un orden demasiado formal.

En la manera en que en los adornos son “tocados” en la arquitectura, podemos encontrar ese grado de ligereza y de ilusión que el toque puede producir. En el estilo de los modernos, estos adornos son excavados de manera muy uniforme, de tal modo que vistos de cerca son de una corrección irreprochable: pero con la distancia necesaria solo producen frialdad y una total ausencia de efecto. En la Antigüedad, en cambio, uno se sorprende de la audacia y al mismo tiempo de la pertinencia de estos sabios artificios, de estos toques verdaderos que exageran la forma para obtener sentido o que suavizan la crudeza de ciertos contornos para aligerar el conjunto de las diferentes partes.

Escuelas. Lo que proponen sobre todo: la imitación de una cierta técnica imponente. Ver agenda 55, 25 de noviembre.

Decadencia. Las artes después del siglo XVI ya no conllevan perfección y están en una decadencia perpetua. El cambio operado en los espíritus y las costumbres es la principal causa de ello, más aún que la escasez de grandes artistas: ya que ni en el siglo XVII, ni en el XVIII, ni en el XIX faltaron grandes artistas. La ausencia general de buen gusto, el enriquecimiento de las clases medias, la autoridad crecientemente impositiva de una crítica estéril cuyo objetivo es el de ensalzar la mediocridad y aplastar a los grandes talentos, la pendiente de los espíritus dirigida a las ciencias útiles, las crecientes luces que asustan a las cosas de la imaginación, todas estas causas reunidas condenan fatalmente a las artes a estar cada vez más sometidas al capricho de la moda y a la pérdida de cualquier elevación.

En toda civilización solo hay un punto preciso en el que le es dado a la inteligencia humana mostrar toda su fuerza: en esos rápidos momentos comparables a un rayo en medio de un cielo oscuro, parece que no existiera casi un intervalo entre la aurora de esta luz brillante y el último término de su esplendor. La noche que sucede después es más o menos profunda, pero el retorno al momento de la luz se vuelve imposible. Tendría que darse un renacimiento en las costumbres para que se diera un renacimiento de las artes: este punto se encuentra ubicado entre dos barbaries, una de ellas es causada por la ignorancia, la otra todavía es más irremediable y viene del exceso y del abuso de conocimientos.

El talento se agita inútilmente contra los obstáculos que le opone la indiferencia general. Ver agenda 55, 25 de septiembre (mi visita a la iglesia de Baden) sobre el empequeñecimiento del arte. También lo que digo sobre la tumba del Mariscal de Saxe.

Escuela inglesa. Sobre Reynolds, Lawrence. Lo que digo en la agenda 55, 31 de agosto. Escuela inglesa en la Exposición de 1855, 17 de junio.

Exageración. Toda exageración debe realizarse en el sentido de la naturaleza y de la idea. Ver la misma nota en la agenda 55, 31 de agosto.

Licencias.

Mar, marinas. Ver lo que digo en la agenda 1855 en Dieppe, sobre la manera en que deben pintarse los barcos. En general los pintores de marinas no representan bien al mar. Se les puede aplicar el mismo reproche que a los pintores de paisajes. Quieren mostrar un exceso de ciencia, hacen retratos de olas como los paisajistas hacen retratos de árboles, de terrenos, de montañas, etc. No se preocupan suficientemente del efecto que deben tener sobre la imaginación por encima de la acumulación de detalles demasiado circunstanciales, aun-

que sean verdaderos, pero alejados del espectáculo principal que es el de la inmensidad o la profundidad de las que una cierta destreza puede dar una idea. *Sacrificios*. Lo que hay que sacrificar: ese gran arte que desconocen los novatos. Estos quieren mostrarlo todo.

Clásico. ¿A qué obras sería más natural aplicar este término? Evidentemente es a aquellas que están destinadas a servir de modelo, de norma en todas sus partes. Llamaría voluntariamente clásicas a obras reguladas, aquellas que satisfacen al espíritu no solamente por una pintura exacta o grandiosa o picante de sentimientos y de cosas, pero sobre todo por la unidad, el ordenamiento lógico; en una palabra, por todas esas cualidades que incrementan la impresión trayendo la simplicidad.

Shakespeare, en ese sentido, no sería un clásico, es decir, alguien adecuado para ser imitado en sus procedimientos y en su sistema. Sus partes admirables no llegan a salvar ni a volver aceptables sus largas parrafadas, sus continuos juegos de palabras, sus descripciones fuera de propósito. Su arte, de hecho, es completamente suyo.

Racine era un romántico para sus coetáneos, pero para todos los otros tiempos es un clásico, es decir, es perfecto.

El respeto de la tradición no es más que la observación de las normas del gusto, sin la cual ninguna tradición sería perdurable.

La Escuela de David se calificó de manera errónea a sí misma como la escuela clásica por excelencia, aunque solo estaba fundada en la imitación de lo antiguo. Es precisamente esta imitación, muchas veces exclusiva y hecha con poca inteligencia lo que priva a esta escuela del carácter principal de las escuelas clásicas, que es el de la permanencia en el tiempo. En vez de penetrar en el estudio de lo antiguo y unirlo con el estudio de la naturaleza, etc., se nota que solo fue el eco de una época en la que se poseía la fantasía de lo antiguo.

Aunque el término *clásico* implica bellezas de un orden muy elevado, se puede decir también que existen una gran cantidad de muy bellas obras a las que no se les puede designar como tales. Muchas personas no pueden separar la idea de frialdad de la de lo clásico. Aunque es cierto que un buen número de artistas se figuran que son clásicos porque son fríos. Mediante un análogo razonamiento hay otros que creen tener calidez porque se les llama románticos. La verdadera calidez consiste en poder conmover al espectador.

Tema. Importancia del tema. Temas de historias que sean siempre nuevos. Los temas modernos son difíciles de tratar debido a la ausencia del desnudo y la pobreza del vestuario. La originalidad del pintor otorga novedad a los temas.

La pintura no siempre tiene necesidad de un tema. La pintura de piernas y brazos de Géricault.

Ciencia. Sobre la necesidad de un pintor de ser universal. Se dice que es importante que conozca la historia, a los poetas, inclusive la geografía. Todo esto es casi inútil, pero le es tan indispensable como a cualquier hombre que quiera adornar su espíritu. Le es suficiente con tratar de ser un sabio en su arte, y esta ciencia, por muy hábil y esforzado que sea, no la posee nunca completamente. La justeza del ojo, la seguridad de la mano, el arte de conducir al cuadro desde el esbozo hasta su completamiento y tantos otros aspectos de primera importancia exigen aplicarse a ellos en todo momento y con la experiencia de una vida entera. Hay pocos artistas, y me refiero a aquellos que merecen verdaderamente este título, que no se percaten, a la mitad o en el declive de su carrera, que les falta tiempo para aprender lo que ignoran o para recomenzar bajo nuevas bases una instrucción falsa o incompleta.

Rubens, cuando contaba más de 50 años, durante el encargo que le hizo el rey de España, empleaba el tiempo que no invertía en esos asuntos, en copiar en Madrid los soberbios originales italianos, que todavía allí se encuentran. Hizo en su juventud una enorme cantidad de copias. Este ejercicio de hacer copias, que es despreciado por las escuelas modernas, era fuente de una enorme sabiduría. (*Ver Alberto Durero.*)

Carne. Es predominante entre los coloristas: es particularmente necesaria en los temas modernos que presentan poco desnudo.

Copias, copiar. Esta fue la educación que recibieron casi todos los grandes maestros. Se aprendía primero la técnica de su oficio, como un aprendiz se instruye en la forma de hacer un cuchillo, sin tratar de mostrar la propia originalidad. Después se copiaba todo lo que caía en las manos de las obras de artes contemporáneas o anteriores. La pintura empezó por ser un simple oficio. Se era imaginero como se era vidriero o carpintero. Los pintores pintaban en los escudos, los sellos, las banderas. Esos pintores primitivos eran más obreros que nosotros: aprendían de manera muy superior el oficio antes de lanzarse a hacer propia carrera. Sucede lo contrario que actualmente.

Prefacio. El orden alfabético que el autor ha adoptado lo condujo a dar a esta serie de notas el nombre de *Diccionario*. Este título solo convendría verdaderamente a un libro lo más completo posible, que presentara con detalle todos los procedimientos de las artes. ¿Sería posible acaso que un solo hombre estuviera dotado de los conocimientos indispensables para semejante labor? No, sin duda.

Se trata de notas arrojadas sobre el papel en la forma que le pareció más cómoda al autor, tomando en cuenta la distribución de su tiempo, el que parcialmente ocupa en otros trabajos. Padece también una pereza invencible para embarcarse en la composición de un libro. Un diccionario no es un libro; es un instrumento, una herramienta para hacer libros o cualquier otra cosa. El material, dividido mediante artículos, se extiende o abrevia, según la disposición del autor; en ocasiones, según su pereza. Suprime así las transiciones, las ligaduras necesarias entre las partes, el orden en el que deben estar dispuestas.

Aunque el autor profese mucho respeto por el libro propiamente tal, en muchas ocasiones ha experimentado, como un gran número de lectores, una cierta dificultad para seguir con la atención necesaria todas las deducciones y todo el encadenamiento de un libro, aunque esté bien hecho. Uno ve un cuadro de un solo golpe, al menos en su conjunto y sus partes principales. Un libro es como un edificio, cuyo frontispicio es comúnmente una insignia y en el cual, al introducirse, hay que dar igual atención a cada una de las salas de las cuales está compuesto el monumento que se visita, sin olvidar las que dejó atrás y no sin pensar por adelantado, mediante lo que ya conoce, cuál será su impresión al final del viaje.

Se dice que los ríos son caminos que caminan. Se podría decir que los libros son porciones de cuadros en movimiento en donde uno sucede al otro sin que podamos abarcarlos al mismo tiempo: para encontrar el vínculo que los une, el lector debe poseer casi tanta inteligencia como el autor. Si es una obra de fantasía que se dirige solo a la imaginación, esta atención puede ser placentera; una historia bien compuesta produce el mismo efecto en el espíritu: la necesaria sucesión de acontecimientos forman un encadenamiento natural que el espíritu puede seguir sin esfuerzo. Pero esto no sucedería en una obra didáctica. El mérito de esta obra está en su utilidad, y el lector tiene que aplicarse a comprender cada parte y a extraer el sentido que puede darle. Mientras con más facilidad haya deducido la doctrina del libro, más habrá retirado el fruto de su lectura: ¿O acaso hay un medio más sencillo, más enemigo de cualquier retórica que esta división en temas?

Aunque el autor domine el oficio y conozca lo que una larga práctica, ayudada por múltiples reflexiones particulares, pueda enseñar, y sin lo cual el arte no existiría, tampoco se apartará de ese aspecto de las artes, que le parece ser la totalidad de las artes a muchos artistas mediocres. Parecerá aquí usurpar el dominio de los críticos en temas de estética, quienes consideran sin dudar

que la práctica no es necesaria para lograr elevarse a consideraciones especulativas sobre las artes.

Tratará más la parte filosófica que la parte técnica. Esto puede parecer singular en un pintor que escribe sobre las artes; muchos conocedores mediocres han abordado la filosofía del arte. Pareciera que su profunda ignorancia de la parte técnica les otorgara un título para hacerlo, persuadidos de que la preocupación por esta parte vital de todo arte, se convierte en el artista de profesión en obstáculo para alcanzar las especulaciones estéticas.

Es como si se hubieran figurado que una profunda ignorancia de la parte técnica otorgara ocasión para elevarse hacia consideraciones puramente metafísicas; en una palabra, que la preocupación por el oficio vuelve a los artistas de profesión inútiles para alzarse a las cimas prohibidas a los profanos de la estética y de la especulación pura.

¿Cuál es el arte en el que la ejecución no siga íntimamente a la invención? En la pintura, en la poesía, la forma se confunde con la concepción, etc. Entre los lectores, unos leen para divertirse, otros para instruirse.

—Ver agenda 50, mayo 7. “Montaigne escribe a trompicones: estas son frecuentemente las obras más interesantes. Tras el trabajo del autor, etc., está el del lector, quien tras abrir un libro para relajarse, se encuentra casi por honor involucrado en seguirlo.”

Varios hombres de genio elaborando un diccionario no se podrían poner de acuerdo; por el contrario, si obtuviérais de cada uno de ellos sus particulares observaciones, ¡qué diccionario no se podría armar con semejantes materiales!

Este método implicaría repeticiones, etc. ¡Cuánto mejor! Las mismas cosas que se vuelven a decir de otra manera, frecuentemente tienen... etcétera.

Romanticismo. Agenda 53, mayo 17.

Viernes 23 de enero

—Notas para un *Diccionario de las bellas artes*:

Obras sobre las artes.

Crítica. Su utilidad.

Color de la carne. La piel nunca muestra su verdadero color más que en pleno aire: el efecto de los pilluelos montando las estatuas de la fuente en la plaza de San Sulpicio, y el de los ebanistas que veía desde mi ventana en la galería: cómo en estos los medios tonos de la carne ganan en color al compararlos

con las materias inertes. Agenda 1856, 7 de septiembre. Transparencia de los medios tonos. Ver agenda 1857, 13 de noviembre.

Talentos fáciles: Hay talentos que vienen al mundo ya listos y armados con todas las partes necesarias: Charlet, Bonington, etc. Agenda 56, 31 de diciembre.

Expresión: Nunca hay que transmitirla al límite de inspirar desagrado. Lo que dice Mozart sobre este asunto. Agenda 56, 12 de diciembre.

*Ejecución...*Misma agenda, 9 de diciembre: “En la noche voy a casa de Thiers y veo su retrato pintado por Delaroche, obra débil sin carácter ni ejecución. Se pueden decir cosas sentidas, razonables, inclusive interesantes, pero no se ha hecho literatura. En pintura sucede lo mismo, y es el caso de este pobre retrato. Es la paciente recreación de un amateur que no tiene ninguna maestría en la ejecución pictórica. Al contrario de ese pequeño retrato flamenco de pie, con vestimenta negra y gris, una pieza admirable que siempre complacerá por su ejecución”.

Hay un excesivo sometimiento al modelo entre los pintores franceses: tumba del Mariscal Saxe en Estrasburgo. Cariátides de la Galería de Apolo. Agenda 55, 23 de marzo.

Encuentro en *Preguntas enciclopédicas* de Voltaire el artículo “Historia”, que podría servir como epígrafe a un diccionario de las Bellas Artes. “La historia de las artes es quizá la más útil de todas ya que une el conocimiento de la inventiva y del progreso de las artes a la descripción de su mecanismo” (Champrosay, 1857, 3 de junio).

- Leí ese mismo día el artículo “Feliz”, en el mismo volumen. Admirable de principio a fin.

Bibliografía

- FRIEDLAENDER, Walter. *De David a Delacroix*. Madrid: Alianza Forma, 1989.
- JOUBIN, André. editeur. *Journal de Eugène Delacroix*. Paris: Librairie Plon, 1932.
- MALLARMÉ, Stéphane. “El libro, instrumento espiritual”. *Variaciones sobre un tema*. Traducción y prólogo de Jaime Moreno Villarreal. México: Verdehalago, 1998.
- WELLINGTON, Hubert. ed. *The Journal of Eugène Delacroix*. Introduction. New York: Phaidon Book, 1980,

Eugène Delacroix

(1798-1863), uno de los más importantes pintores del siglo XIX francés. Fue un opo-
nente del clasicismo formalista de Jacques Louis David y retomó la vena barroca.

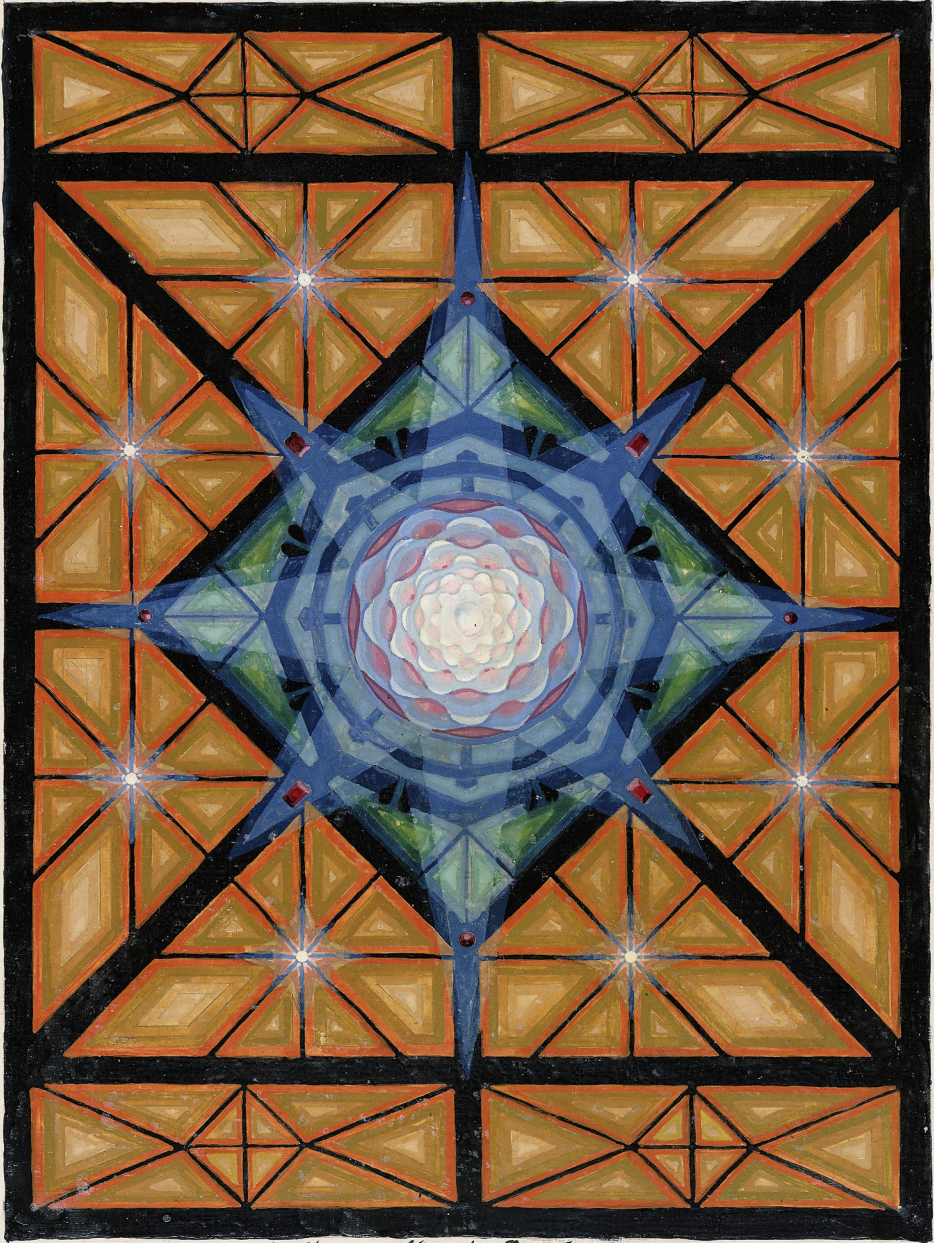
Baudelaire escribió sobre él: “Delacorix estaba apasionadamente enamorado de la pasión, pero determinado a expresar la pasión con la mayor claridad posible”. En 1815 entra al taller del pintor neoclásico Pierre Narcisse Guerin, donde quedó fascinado con el trabajo de Théodore Géricault y particularmente con su *Balsa de la Medusa*. El barón Gros también fue uno de sus maestros. Delacroix no solo fue un notable pintor, sino que, a partir de que expone con un celebrado éxito *La Barca de Dante*, en 1822 inicia un *Diario* en el que plasma sus preocupaciones sobre el arte, retratos de artistas contemporáneos y bosquejos de su vida cotidiana. El *Diario* es preferido por algunos inclusive sobre su misma pintura. A la *Barca de Dante* le sigue *La matanza de Quíos* (1825), obra en la que se vincula, como lo hizo Lord Byron, con la historia contemporánea. Se lo ha considerado también como un precursor del impresionismo pictórico, a partir de que en 1832 visitó Marruecos y adquirió un enorme interés por el color. En 1833 cobra un enorme prestigio y se le encarga la decoración del Salón del Rey de la Cámara de Diputados del Palacio Bourbon.

Verónica Volkow

Es escritora y académica. Actualmente trabaja como investigadora titular del Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM, adscrita al Seminario de Hermenéutica. Tiene maestría y doctorado en Literatura Comparada y una segunda maestría en Historia del Arte. Ha sido en varias nominaciones becaria del Sistema Nacional de Creadores y del SNI. En 2004 recibió el Premio Pellicer por el poemario *Oro del viento* y en 2005 el premio José Revueltas de Ensayo literario por *El Retrato de Jorge Cuesta*. Otros de sus libros de poesía son: *La sibila de Cumas y Litoral de tinta*, 1979; *Los caminos*, 1989; *Oro del viento*, 2003; *Litoral de tinta y otros poemas*, 2007; *Arcana and Other Poems*, 2009; *Azul es el color de la distancia*, 2018, y *Poemas del Verde*, 2022. Entre sus textos en prosa cuenta con *Diario de Sudáfrica*, 1988; *La noche viuda*, 2004; *La mordedura de la risa, un estudio sobre la obra gráfica de Francisco Toledo*, 1995 y reeditado en 2016; *Los gladiadores demónicos*, 2009; *Camino de vida, ensayos sobre poesía mexicana del siglo XX*, 2010; *Miradas a la plástica mexicana del siglo XX*, 2010; *De la demonización y el análogo*, 2013. Entre sus últimos libros de investigación se encuentra: *Dos cielos, dos soles; imágenes de la totalidad del cosmos a finales del XVII novohispano*, 2014. De reciente aparición es la obra dramática *El celestino del diablo o bachiller Juana de Asbaje*, 2023.

 A stylized logo consisting of a central swirl or spiral shape, with a vertical line extending upwards from the top of the swirl and a horizontal line extending to the right from the middle of the swirl, forming a shape reminiscent of a musical note or a stylized letter 'R'.

Reseñas | Reviews



D. IX Januarii a^{no} 1927 obit^o Hermaños Sigg aet. s. 52 amicis meis.

Dánivir Kent Gutiérrez.
Fuego en la pupila. Un acercamiento
a El libro de las semejanzas de Edmond Jabès.
Universidad de Guadalajara, 2023

Luis Armenta Malpica
mantiseditores@gmail.com

Un acercamiento es un acercamiento

En su nota liminar a *Canciones para la comida del ogro* (1943-1945), que junto con *El agua de los puentes* (1955) y *La ausencia de lugar* (1956) son los primeros poemarios de Edmond Jabès, Francisco Magaña, el compilador y traductor, dice: “A diferencia de la impronta temática que consolidaría su escritura posterior, la que aquí se congrega presenta el acto de contar historias que celebra los placeres de la imaginación. El trazo fino de la observancia al mundo surreal y el desarrollo de sus propuestas —puntual y pulcro— confieren al conjunto un sostenido punto de tensión: el vértigo hipnótico de una poesía que escapa a nuestros sentidos inmediatos para tomar por asalto las zonas más lúdicas del espíritu”.

Canciones para la comida del ogro apareció en el sello independiente taberna libraria, de Zacatecas, bajo el cuidado del también poeta Juan José Macías, en 2015. En la charla que sostuve con Dánivir Kent durante el programa de radio *Poesía on the Rocks*, que conduce Iliana Hernández Arce, comentamos que parecería que poca gente o casi nadie lee a un poeta tan complejo como Edmond Jabès; sin embargo,

recordamos a Chico Magaña, a Juan José Macías, a Minerva Margarita Villarreal, a Jorge Esquinca y a Françoise Roy, por mencionar un puñado de poetas mexicanos que lo leen desde hace bastante tiempo.

En mí su obra ha tenido una repercusión que yo desconocía. En mis más recientes títulos recupero parte de los escritos que han suscitado sus versos y reflexiones. Desde siempre, me he quedado con líneas, aforismos en realidad, que me conectan con esta rama de la poesía reflexiva de Antonio Porchia o Roberto Juarroz, para ubicarme en el contexto latinoamericano, pero que en realidad vienen de la poesía francesa, si quisiéramos darle un sitio físico en Occidente, porque sabemos que se ha nutrido de la poesía del Oriente.

Hablo de realidad, pero no hay nada más difícil de atrapar que nuestro concepto de ella. Tal vez por eso disfrutamos esta poesía de Jabès que, plena de aparentes certezas, lo que hace es indagar, profundizar y suscitar nuevas lecturas. Esto que dice Magaña que es “el vértigo hipnótico de una poesía que escapa a nuestros sentidos inmediatos para tomar por asalto las zonas más lúdicas del espíritu”.



Igualmente, por asalto, me sentí atrapado por *Fuego en la pupila. Un acercamiento a El libro de las semejanzas de Edmond Jabès*, de Dánivir Kent Gutiérrez (Universidad de Guadalajara, 2023). Este libro de análisis abre con un espléndido prólogo de Silvana Rabinovich titulado, nunca más oportuno, “¡Por Dios: abramos los oídos, alto al fuego!”, y da paso a las secciones: “Preámbulo para una lectura de *El libro de las semejanzas*”; “Imagen y semejanza. Panorama general del problema de la imagen en la tradición judía”; “Expresión y desobramiento; Violencia e idolatría” y, finalmente, “In-conclusiones”.

Este trabajo de ardua y aguda reflexión de Dánivir Kent tiene la solidez del estudio académico, pero no deja de lado la perspectiva poética de revisitar no únicamente *El libro de las semejanzas* de Jabès sino sus obras más relevantes. Las acompaña, además, con materiales gráficos y referencias filmicas que contextualizan las preocupaciones y elecciones afectivas y discursivas del poeta egipcio. Se trata de un trabajo filosófico de gran altura, pleno de citas, por supuesto, que nos llevan por caminos intransitables, a veces, por la falta de referencias inmediatas. Más allá de ese golpe de humildad al que nos vemos sometidos, está la invitación a leer a esos filósofos que nutren el panorama de estudios de Dánivir Kent y que elaboran, con ella, una aproximación a uno de los poetas más lúcidos, propositivos e inconmensurables del siglo XX; Jabès lo mismo trabaja la palabra que el silencio, las cuestiones políticas y religiosas, el exilio y la historicidad como recursos para encontrar semejanzas y diferencias, siempre a partir de una postura

meditativa que remite al desierto, sí, pero también a la introspección más amplia.

Otro de mis poetas tutelares en cuanto a la Poética del Silencio, José Ángel Valente, en su epílogo “La memoria del fuego” a *Un extranjero con, bajo el brazo, un libro de pequeño formato*, señala:

Tal vez —explica Jabès a Marcel Cohen— eran necesarios el éxodo, el exilio, para que la palabra cortada de toda palabra —y confrontada así al silencio— adquiriera su verdadera dimensión. En efecto, todavía joven, en la época de su vida en El Cairo, Jabès solía abandonar la ciudad e internarse, solo, en el desierto durante dos días. Cuánto de esa práctica, “necesidad urgente del cuerpo y del espíritu”, iba a derivarse en el decurso de su evolución ulterior y se encuentra, según su propio decir, en el centro mismo de sus libros o acaso, pensamos, constituye ese centro.¹

Si la llama es la forma en la que se manifiesta la palabra de Jabès, la relación del libro y del fuego es un pacto al que solamente podemos acceder por la memoria.

Para cerrar con Valente: “Todo libro debe arder, quedar quemado, dejar solo un residuo de fuego”. Y en nosotros, sus lectores, el *Fuego en la pupila* nos permitirá recrear esa memoria y adentrarnos, por días, con solo nuestro espíritu y lecturas,

¹ José Ángel Valente, “La memoria del fuego”, epílogo. Edmond Jabès, *Un extranjero con, bajo el brazo, un libro de pequeño formato* (trad. de Cristina González de Uriarte y prólogo de Maryse Privat), Barcelona: Gutenberg.

en esa realidad que nos excluye o que no comprendemos cabalmente, pero que nos acerca, un poco más, al espejo con el que nos miramos en el mundo.

Luis Armenta Malpica

Es poeta, ensayista y director de Mantis Editores. Premio Jalisco en Letras en 2008 y Premio Internacional de Literatura Sor Juana Inés de la Cruz en 2013, entre muchos otros; los más actuales son el Premio Iberoamericano Bellas Artes de Poesía

Carlos Pellicer para Obra Publicada (2020), Premio Iberoamericano de Poesía Minerva Margarita Villarreal (2021) e Iguana de Oro por la Cátedra Huston de Cine y Literatura de la Universidad de Guadalajara (2022). Es miembro del Sistema Nacional de Creadores de Arte. Sus títulos más recientes son *[Contra] Dicción* (UANL, 2022), *Esto no es un bestiario* (Tedium Vitae, 2023) y *Enola Gay* (Vaso Roto, España, 2024, en edición bilingüe).

Normas editoriales de *Interpretatio*

Interpretatio es una publicación semestral del Seminario de Hermenéutica del Instituto de Investigaciones Filológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México. La revista recibe colaboraciones inéditas, originales y que no hayan sido presentadas para su publicación en otra revista. Los textos deberán entregarse preferentemente en español, y en menor medida en inglés o francés.

Interpretatio publica *artículos* y *notas* de investigación referentes a la hermenéutica teórica y aplicada en los campos de la filología, la filosofía, la literatura, la historia, la religión, la antropología, la política, el arte, el derecho, la educación, la lingüística y el análisis del discurso. También publica *documentos*, *reseñas* y *noticias* relativas a dichos campos de estudio.

Secciones de la revista

La revista incorpora a su contenido un *DOSSIER* en el que se agrupan *artículos*, *notas* y *documentos* que tienen en común un tema o problemática. Esta sección estará coordinada por un editor invitado.

Otras colaboraciones recibidas para su posible publicación a través de los canales de comunicación de la revista, después de ser evaluadas, integran la sección titulada *DIVERSA*.

ARTÍCULOS Y NOTAS. Son trabajos de investigación hermenéutica con una tesis original o un examen profundo de algún aspecto teórico o de aplicación de esta disciplina.

ARTÍCULOS. Son reflexiones amplias, sistemáticas y exhaustivas. Su extensión es de 15 a 25 cuartillas.

NOTAS. Se caracterizan por ser breves y enfocarse en un asunto específico. Su extensión es de siete a 12 cuartillas.

DOCUMENTOS. Son ediciones de obras o fragmentos de obras cuyo contenido ofrece un punto de partida pertinente y relevante para la reflexión metodológica de las humanidades contemporáneas. Los documentos propuestos deben ser inéditos o de difícil acceso y tener una extensión máxima de 15 cuartillas. Además, deberán incluir una nota filológica preliminar de entre cinco y ocho cuartillas. Se valorarán especialmente las ediciones críticas.

RESEÑAS. Son presentaciones críticas de una obra particular en las que se expone su relevancia para la investigación del tema tratado. Las obras reseñadas deben ser de edición reciente. La extensión de cada reseña es de tres a cinco cuartillas.

NOTICIAS. Son crónicas breves sobre eventos académicos relevantes para el estudio de las humanidades (congresos, coloquios, conferencias, cursos, talleres, etcétera). Su extensión deberá limitarse a dos cuartillas.

VARIA. La revista añade en algunas ocasiones una sección así titulada. En ella el comité editorial elige publicar materiales en formatos no convencionales (como entrevistas, conversaciones y testimonios, entre otros), cuya relevancia en el debate contemporáneo de la hermenéutica y las ciencias humanas los hace merecedores de ser publicados.



Datos del autor

Al momento de enviar su contribución, el autor debe incluir los siguientes datos para fines editoriales:

Adscripción institucional

Dirección postal

Teléfono

Correo electrónico

Síntesis curricular en que se mencione el más alto grado académico obtenido y la institución donde se obtuvo, además de las principales publicaciones del autor (extensión máxima: 100 palabras).

Lineamientos editoriales

Los trabajos deberán presentarse en formato **.doc** o **.docx**, en un documento tamaño carta con márgenes de 3 cm, a doble espacio, con fuente Times New Roman, a 12 puntos para el texto y 10 puntos para las notas al pie de página.

Cada contribución deberá acompañarse de un resumen en español de no más de 150 palabras y su traducción al inglés, además de cinco palabras clave en ambos idiomas.

Todo el material gráfico de las contribuciones deberá enviarse junto con el texto (documentos originales, gráficas, imágenes, figuras, láminas, etc.). Cada archivo deberá enviarse de forma independiente en formato **.tiff** o **.jpg** con una resolución mínima de 300 dpi. Las imágenes deberán estar numeradas y sus números deberán coincidir con la numeración de los pies de grabado insertos en el texto principal. Cada pie de grabado deberá incluir un título para cada imagen y señalar la fuente y el crédito correspondientes.

Todas las citas textuales irán incluidas en el texto principal entre comillas dobles, incluyendo la referencia en una nota a pie de página y con nota abreviada después de la primera mención, conforme a las normas del Manual de Chicago. Las citas mayores a cinco líneas aparecerán en otro párrafo con mayor sangría, en espacio sencillo y sin comillas. Si la cita aparece en un idioma diferente al del texto principal, la traducción del texto citado se presentará al pie de página indicando quién es el autor de dicha traducción.

La bibliografía deberá incluirse al final del texto, con sangría francesa, y deberá estar organizada por orden alfabético según el apellido paterno del primer autor. En caso de más de una entrada de un mismo autor, estas seguirán un orden cronológico. En caso de que haya dos o más entradas con el mismo autor y la misma fecha, se ordenarán por orden alfabético según la primera letra del título; después del año de cada uno de estos textos se incluirá una letra del abecedario (2005a, 2005b, etc.). Solo se incluirán en la bibliografía las obras citadas en el texto.

Las referencias bibliográficas y la bibliografía deberán realizarse conforme a las normas del Manual de Chicago (el cual puede consultarse en <https://www.chicagomanualofstyle.org/tools_citationguide/citation-guide-1.html>), de acuerdo con los siguientes criterios:

LIBRO

Notas:

Nombre(s) y apellido(s) del (de los) autor(es) [coma] título del libro en cursivas [paréntesis de apertura] ciudad [dos puntos] editorial [coma] año [paréntesis de cierre] [coma] página(s) [punto]

Gianni Vattimo, *Ética de la interpretación* (Barcelona: Paidós, 1991), 115-16.

Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Anti-Edipo: capitalismo y esquizofrenia* (Barcelona: Paidós, 1985), 350.

Notas abreviadas:

Apellido del (de los) autor(es) [coma] título del libro en cursivas, recortado en caso de ser muy extenso [coma] página(s) [punto]

Vattimo, *Ética de la interpretación*, 115-16.

Deleuze y Guattari, *Anti-Edipo*, 350.

Bibliografía:

Apellido [coma] nombre del autor (colocar “y” seguido de nombre y apellido del segundo autor si es el caso) [punto] título del libro en cursivas [punto] ciudad [dos puntos] editorial [coma] año [punto].

VATTIMO, Gianni. *Ética de la interpretación*. Barcelona: Paidós, 1991.

DELEUZE, Gilles y Félix GUATTARI. *Anti-Edipo: capitalismo y esquizofrenia*. Barcelona: Paidós, 1985.

ARTÍCULO EN OBRA COLECTIVA

Notas:

Nombre(s) y apellido(s) del autor [coma] título del artículo entre comillas [coma] colocar “en” seguido del título de la obra en cursivas [coma] colocar “coord.” o “edit.” según el caso, seguido de nombre(s) y apellido(s) del coordinador o editor [paréntesis de apertura] ciudad [dos puntos] editorial [coma] año [paréntesis de cierre] [coma] páginas [punto].

José Nemesio Colmenares, “Delincuencia y poder punitivo, una teoría foucaultiana de los ilegalismos”, en *Michel Foucault: de la arqueología a la biopolítica*, coord. Luis E. Gómez (Ciudad de México: Ediciones del Lirio, 2015), 193-233.

Notas abreviadas:

Apellido del (de los) autor(es) [coma] título del artículo entre comillas, recortado en caso de ser muy extenso [coma] página(s) [punto]

Colmenares, “Delincuencia y poder punitivo”, 193-233.

Bibliografía:

Apellido(s) [coma] nombre del autor [punto] título del artículo entre comillas [coma] colocar “en” seguido del título de la obra en cursivas [coma] colocar “coord.” o “edit.” según el caso seguido de nombre(s) y apellido(s) del coordinador o editor [coma] páginas [punto] ciudad [dos puntos] editorial [coma] año.

NEMESIO COLMENARES, José. “Delincuencia y poder punitivo, una teoría foucaultiana de los ilegalismos”, en *Michel Foucault: de la arqueología a la biopolítica*, coord. Luis E. Gómez, 193-233. Ciudad de México: Ediciones del Lirio, 2015.

ARTÍCULO EN PUBLICACIÓN PERIÓDICA

REVISTA

Notas:

Nombre(s) y apellido(s) del autor [coma] título del artículo entre comillas [coma] nombre de la revista en cursivas seguido de volumen [coma] número [paréntesis de apertura] mes y año [paréntesis de cierre] [dos puntos] páginas [punto].

Samuel Rodríguez, “Espido Freire y la renovación del cuento literario español: aspectos teóricos y estético-formales”, *Revista Internacional de los Estudios Vascos* 59, núm. 2 (octubre 2014): 402.

Notas abreviadas:

Apellido del (de los) autor(es) [coma] título del artículo entre comillas, recortado en caso de ser muy extenso [coma] página(s) [punto]

Rodríguez, “Espido Freire y la renovación”, 402.

Bibliografía:

Apellido(s) [coma] nombre(s) del autor [punto] título del artículo entre comillas [coma] nombre de la revista en cursivas seguido de volumen [coma] número [paréntesis de apertura] mes y año [paréntesis de cierre] [dos puntos] páginas [punto].

RODRÍGUEZ, Samuel. “Espido Freire y la renovación del cuento literario español: aspectos teóricos y estéticos-formales”, *Revista Internacional de los Estudios Vascos* 59, núm. 2 (octubre 2014): 398-422.

PERIÓDICO

Notas:

Nombre(s) y apellido(s) del autor [coma] título del artículo entre comillas [coma] nombre del periódico en cursivas [coma] mes y día [coma] año [coma] página [punto].

Javier Aranda Luna, “La literatura siempre es un plagio: García Ponce”, *La Jornada*, mayo 21, 1989, 25.

Notas abreviadas:

Apellido del (de los) autor(es) [coma] título del artículo entre comillas, recortado en caso de ser muy extenso [coma] página(s) [punto]

Aranda, “La literatura siempre es un plagio”, 25.

Bibliografía

Apellido(s) [coma] nombre(s) del autor [coma] título del artículo entre comillas [punto] nombre del periódico en cursivas [coma] mes y día [coma] año [punto].

ARANDA LUNA, Javier, “La literatura siempre es un plagio: García Ponce”. *La Jornada*, mayo 21, 1989.

PERIÓDICO ONLINE

Notas:

Nombre(s) y apellido(s) del autor [coma] título del artículo entre comillas [coma] nombre del periódico en cursivas [coma] mes y día [coma] año [coma] enlace electrónico.

Rafael Conte, “La música de Quignard”, *El País*, noviembre 2, 2005, <https://elpais.com/diario/2005/11/05/babelia/1131151814_850215.html>.

Notas abreviadas:

Apellido del (de los) autor(es) [coma] título del artículo entre comillas, recortado en caso de ser muy extenso [punto]

Conte, “La música de Quignard”.

Bibliografía:

Apellido(s) [coma] nombre (s) del autor [punto] título del artículo entre comillas [punto] nombre del periódico en cursivas [coma] mes y día [coma] año [punto]. Enlace electrónico.

CONTE, Rafael. “La música de Quignard”. *El País*, noviembre 2, 2005. <https://elpais.com/diario/2005/11/05/babelia/1131151814_850215.html>.

CONTENIDO DE INTERNET

Notas:

Nombre(s) y apellido(s) del autor [coma] título del artículo entre comillas [entre paréntesis el año de publicación original de ser el caso] [coma] nombre del sitio [coma] colocar leyenda “consultado en” seguido de mes y día de consulta en internet [coma] año [coma] enlace electrónico [punto].

Guillermo Sheridan y Gustavo Jiménez Aguirre, “Octavio Paz por él mismo. 1914-1924” (1994), *Horizonte*, consultado en febrero 28, 2021, <<http://www.horizonte.unam.mx/cuadernos/paz/pazz.html>>.

Notas abreviadas:

Apellido del (de los) autor(es) [coma] título del artículo entre comillas, recortado en caso de ser muy extenso [coma] página(s) [punto]

Sheridan y Jiménez, “Octavio Paz por él mismo”.

Bibliografía:

Apellido(s) [coma] nombre(s) del autor [coma] título del artículo entre comillas [coma] nombre del sitio [coma] colocar la leyenda “consultado en” seguido del mes y día de consulta [coma] año [punto] enlace electrónico [punto]

SHERIDAN, Guillermo y Gustavo JIMÉNEZ, “Octavio Paz por él mismo. 1914-1924”, *Horizonte*, consultado en febrero 28, 2021. <<http://www.horizonte.unam.mx/cuadernos/paz/pazz.html>>.

VIDEO

Título del video entre comillas [coma] colocar la leyenda “video de” y el nombre de la página o plataforma [coma] duración exacta [coma] de ser el caso, colocar la información de su emisión original (programa de televisión de que fue extraído, por ejemplo) con día, fecha y año [coma] colocar la leyenda “publicado por” seguido del nombre entre comillas de usuario [coma] mes, día [coma] y año de publicación [coma] dirección electrónica.

“Entrevista completa a Julio Cortázar realizada por Joaquín Soler en su programa ‘A fondo’”, video de YouTube, 2:02:08, de programa televisado por Radiotelevisión Española el 20 de marzo de 1977, publicado por “biorges 1”, diciembre 29, 2019, <<https://www.youtube.com/watch?v=ConW-OTzvlw>>.

TESIS O DISERTACIÓN

Notas:

Nombre(s) y apellido(s) del autor [coma] título de la tesis entre comillas [paréntesis de apertura] colocar la leyenda “tesis de licenciatura (maestría, doctorado, etc.)” [coma] nombre de la universidad [coma] año [paréntesis de cierre] [coma] páginas [coma] enlace electrónico.

Fernando Bruno, “Experiencia y mito en la teoría estética de Walter Benjamin” (tesis de licenciatura, Universidad de Buenos Aires, 2013), 60-63, <<http://repositorio.filo.uba.ar/handle/filodigital/1060>>.

Notas abreviadas:

Apellido del (de los) autor(es) [coma] título del trabajo entre comillas, recortado en caso de ser muy extenso [coma] página(s) [punto]

Bruno, “Experiencia y mito”, 60-63.

Bibliografía:

Apellido(s) [coma] nombre del autor [punto] título de la tesis entre comillas [punto] colocar la leyenda “Tesis de licenciatura (maestría, doctorado, etc.)” [coma] nombre de la universidad [coma] año [coma] enlace electrónico [punto].

BRUNO, Fernando. “Experiencia y mito en la teoría estética de Walter Benjamin”. Tesis de licenciatura, Universidad de Buenos Aires, 2013, <<http://repositorio.filo.uba.ar/handle/filodigital/1060>>.

RESEÑAS

Notas:

Nombre(s) y apellido(s) del autor de la reseña [coma] título de la reseña entre comillas [coma] colocar la leyenda “reseña de” seguida del título de la obra reseñada en cursivas [coma] colocar “de” seguido del autor de la obra reseñada [coma] nombre de la revista en que fue publicada en cursivas [coma] mes y día [coma] año [punto].

Antonio Gómez Ramos, “Bendita obsesión”, reseña de “*Viaje de invierno*” de Schubert, de Ian Bostridge, *Revista de Libros*, julio 22, 2019.

Notas abreviadas:

Apellido del (de los) autor(es) [coma] título de la reseña entre comillas, recortado en caso de ser muy extenso [punto]
Gómez, “Bendita obsesión”.

Bibliografía:

Apellido(s) [coma] nombre(s) del autor de la reseña [punto] título de la reseña entre comillas [punto] colocar la leyenda “Reseña de” seguido del título de la obra reseñada en cursivas [coma] colocar “de” seguido del autor de la obra reseñada [punto] nombre de la revista en que fue publicada en cursivas [coma] mes y día [coma] año [punto].
GÓMEZ RAMOS, Antonio. “Bendita obsesión”. Reseña de “*Viaje de invierno*” de Schubert, de Ian Bostridge. *Revista de Libros*, julio 22, 2019.

NOTA: Las contribuciones que no se atengan a los lineamientos aquí expuestos serán devueltas a sus autores, quienes podrán reenviarlas a la revista una vez hechas las modificaciones correspondientes para ajustar sus textos a estas normas editoriales.

Arbitraje

Los textos propuestos a *Interpretatio. Revista de Hermenéutica* serán sometidos a un proceso de revisión y selección por parte del comité editorial. Este último revisa la adecuación de los textos a los lineamientos editoriales y su pertenencia a los campos del conocimiento que son de interés para la revista.

Los artículos, notas y documentos admitidos se someten a un proceso de dictaminación de acuerdo con la modalidad “doble ciego”, en la que los autores y dictaminadores permanecen anónimos a lo largo de todo el proceso. Para cada texto se solicitarán dos dictámenes, uno realizado por un investigador interno de la Universidad Nacional Autónoma de México y otro por uno externo. En caso de que exista una discrepancia mayor sobre la recomendación de publicar el texto, el comité editorial pedirá un tercer dictamen.

En un plazo no mayor a tres meses luego de la fecha de recepción de su trabajo, el autor recibirá una carta formal con la notificación de los resultados de la evaluación y copias de los dictámenes correspondientes. Los resultados de un dictamen pueden ser los siguientes:

- *Publicable sin modificaciones*: el texto será inmediatamente incorporado al proceso editorial de la revista.
- *Publicable con modificaciones*: al menos un dictaminador ha presentado sugerencias para la modificación del artículo, o bien ha condicionado la aceptación del artículo hasta que no se solventen problemáticas específicas. El texto será reenviado a su autor para que incorpore las adecuaciones y sugerencias del dictaminador y prepare una versión final. Una vez recibida la notificación de dictamen condicionado, el autor tendrá un plazo máximo de 15 días para entregar la versión final de su texto. La nueva versión deberá incluir las adecuaciones señaladas por los

dictaminadores. Recibida la versión corregida del texto, no se aceptará ninguna otra modificación.

- *No publicable*: el texto será reenviado a su autor con la respuesta negativa de su aceptación. Esta decisión será irrevocable.

Cesión de derechos

El contenido de los trabajos publicados por *Interpretatio* será responsabilidad exclusiva de los autores.

El autor firmará una declaración autorizando la publicación de su contribución en los distintos soportes utilizados por la revista y cederá los derechos patrimoniales sobre su obra en forma total y exclusiva a la Universidad Nacional Autónoma de México, conforme lo establecido en el artículo 84 de la Ley Federal del Derecho de Autor, en el entendido de que serán respetados sus derechos de autor sobre la obra y se le otorgará el crédito correspondiente.

Interpretatio permite la reproducción parcial o total de los textos publicados, siempre y cuando sea sin fines de lucro, se mencione al autor y se haga explícito que dicho artículo fue originalmente publicado por la revista.

Una vez publicado el texto, la revista entregará al autor dos ejemplares del número de la revista en la que aparece su contribución.

Envío de colaboraciones

Todas las propuestas de contribución deberán ser enviadas a través del Open Journal System (OJS) de la revista en la siguiente URL: <<https://revistas-filologicas.unam.mx/interpretatio/index.php/in/user/register>>. Se puede enviar además una copia a la dirección electrónica de la revista: interpretatio@unam.mx.

Interpretatio Editorial Guidelines

Interpretatio is the semestral peer-reviewed journal of the Seminario de Hermenéutica at the Instituto de Investigaciones Filológicas of the Universidad Nacional Autónoma de México. The journal receives unpublished and original contributions which have not been approved for another publication. The journal receives papers submitted in Spanish and, in lesser extent, in English or French.

Interpretatio publishes *Articles* and *Notes*, covering theoretical and applied research on Hermeneutics in the fields such as Philology, Philosophy, Literature, History, Religion, Anthropology, Politics, Art, Law, Education, Linguistics and Discourse Analysis. It also publishes *Documents*, *Reviews* and *Reports* regarding those topics.

Journal Sections

The journal incorporates *dossiers* that gathers *Articles* and *Notes* on a common subject or problematic. This section is coordinated by a guest editor.

Once reviewed, other contributions received for possible publication through the journal's communication channels, make up the section titled *Diverse*.

ARTICLES AND NOTES: It includes research on Hermeneutics with an original proposition or a deep examination of either an applied or a theoretical aspect of this discipline.

ARTICLES: Papers that bring out a systematic and thorough reflection. Their average length varies from 15 to 25 pages.

NOTES: Papers that are mostly brief and focused on a specific topic. Their average length is from seven to 12 pages.

DOCUMENTS: It includes edited works or fragments of edited works whose content provides a relevant and pertinent standpoint for methodologic reflection on contemporary Humanities. The proposed works must be unpublished or hard to find, they will have a maximum length of 15 pages. Additionally, they must include a preliminary philological note with a length from five to eight pages. Critical editions will be specially appreciated.

REVIEWS: It refers to a critical overview of a certain work which points out the relevance of the research on the concerning subject. The reviewed works must have been recently published. The length of each review is three to five pages.

REPORTS: It refers to short chronicles on academic events which are relevant for the study of Humanities (congresses, *colloquia*, lectures, keynote speeches, courses, workshops and so on). The length must not exceed two pages.

Contributor's personal information

On submitting their contribution, the author must provide the following information for publishing purposes:

Institutional affiliation

Address



Este trabajo está amparado por una licencia Creative Commons Atribución-No Comercial, 4.0

Phone number

E-mail

CV summary including their highest scholar degree and the granting institution. The summary must also indicate the author's main publications (maximum length: 100 words).

Guidelines for authors

1. Submissions must be sent in **doc.** or **docx.** formats. The page layout must be letter size with margins of three centimeters, double-spaced, typeface Times New Roman, font size 12 points for the body text and 10 points for footnotes.
2. Each contribution must be submitted along with an abstract in Spanish/English and its corresponding translation not exceeding 150 words, besides five keywords in both languages.
3. All the supplementary graphic material must be submitted along with the contribution (original documents, graphics, tables, images, figures, etc.). Supplementary files must be sent in **.tiff** or **.jpg** formats with a resolution no less than 300 dpi. Images must be numbered according to the numbering of the caption inserted in the body text. Each caption must include a heading for every image with the corresponding credits.
4. All the quotes shorter than five lines must be inserted in the body text using quotation marks, and include their reference in a footnote, with abbreviated note after the first mention according to Chicago Manual Standards. The quotes exceeding five lines will appear indented on a different paragraph, single-spaced, without quotation marks. If the quote is in a language other than the language of the contribution, its translation must be rendered in a footnote, pointing out who the person responsible for the translation is.
5. The list of bibliographic references must be arranged alphabetically according to author's surname (or surnames). In the case of more than one entry for the same author the references must be sorted by date. If there are two or more identical entries for both author and date, the references must be arranged alphabetically according to the first letter of the title; an alphabet letter must be added next to the year of publication (2005a, 2005b, and so on). Only the works quoted in the text will be included in the bibliography. The bibliographic list must be presented at the end of the text with French sangria.
6. Bibliographic references and bibliography must be arranged in accordance with the Chicago Manual (which can be consulted at <https://www.chicagomanualofstyle.org/tools_citationguide/citation-guide-1.html>), according to the following criteria:

Books

SURNAME OR SURNAMES, Name (year of publication). *Book title*. Place of publication, Publisher.

Example:

LEÓN-PORTILLA, Miguel (1996). *El destino de la palabra. De la oralidad y los glifos mesoamericanos a la escritura alfabética*. México, El Colegio Nacional/Fondo de Cultura Económica.

Example with more than one author:

HOUSEMAN, Michael and Carlo SEVERI (2009). *Naven ou le donner à voir*. Paris, CNRS Éditions/Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.

Book chapters

SURNAME OR SURNAMES, Name (year of publication). "Chapter title", in Name and Surname of the person in charge of the book (role), *Book title*. Place of publication, Publisher: chapter pages.

Example:

ÁLVAREZ COLÍN, Luis (2015). "La ontología de Paul Ricoeur. Aproximaciones poético-hermenéuticas", in Gabriela Hernández García y Jaime Ruiz Noé (eds.), *Ser, entre la identidad y la diferencia: perspectivas desde la hermenéutica analógica*. México, Universidad Nacional Autónoma de México: 85-116.

Example with more than one author:

GOODWIN, Charles and Marjorie Harness GOODWIN (1992). "Assessments and the construction of context", in Alessandro Duranti and Charles Goodwin (eds.), *Rethinking context. Language as an interactive phenomenon*. Cambridge, Cambridge University Press: 147-189.

Journal articles

SURNAME OR SURNAMES, Name (year of publication). "Article title", *Journal Title*, year or volume, issue, season: article pages.

Example:

QUIJANO VELASCO, Mónica (2015). "José María Vigil y la recuperación del pasado colonial en la primera historia de la literatura mexicana", *Literatura Mexicana*, vol. XXVI, num. 1: 65-82.

Example with more than one author:

SIMA LOZANO, Eyder Gabriel, Moisés Damián PERALES ESCUDERO y Pedro Antonio BE RAMÍREZ (2014). "Actitudes de yucatecos bilingües de maya y español hacia la lengua maya y sus hablantes en Mérida, Yucatán", *Estudios de Cultura Maya*, vol. XLIII, Spring-Fall: 157-179.

Articles in periodical publications

SURNAME OR SURNAMES, Name (year of publication). "Article title", *Periodical Title*, specific publication date: article pages.

Example:

BARTRA, Armando (2009). "La *Gran crisis*. V y última", *La Jornada*, 18 de abril: 30.

Website articles

SURNAME OR SURNAMES, Name (year of uploaded or date of query). "Website name", web site URL, specific date of last Internet query with year included.

Example:

BARTRA, Roger (2014). "Una existencia doliente", <<http://www.letraslibres.com/revista/columnas/una-existenciadoliente>>, last query on September 22nd, 2015.

NOTE: The contributions that do not comply with the present guidelines will be sent back to the authors, who may submit them again once they meet the publishing requirements.

Peer-review process

Papers submitted to *Interpretatio* will be subject to an initial reviewing process by the editorial board, who will examine if the paper meets guidelines for authors and if it is suitable for the topics promoted by the journal.

Papers deemed to qualify for possible publication will be subject to a double-blind peer-review process. Both authors and reviewers will remain anonymous throughout the whole process. Each paper will be reviewed by an investigator from the Universidad Nacional Autónoma de México and an external reviewer. In the event of a major disagreement on the decision of publication, the editorial board will appoint a third review.

Within no more than three months after the manuscript's submission date, the author will receive a notifying letter with the results of the evaluation and copies of the recommendations. Decisions can be categorized as follows:

- *Submission Accepted*: the paper will be immediately assigned to the journal editorial process.
- *Accepted with revisions*: the paper will be re-submitted to the author so they can decide if they take the recommendation notes into account. Upon receiving the notifying letter, the author will have a maximum of fifteen days for submitting the final version of the paper. This version must include the necessary changes indicated by the reviewers. Once the final version is received no other changes will be accepted.
- *Submission Declined*: the text will be sent back to the author with a rejection letter. This decision is irrevocable.

Copyright notice

The content of the papers published by *Interpretatio* will be the sole responsibility of the authors.

The author is committed to sign a declaration authorizing the publication of their contribution in the different media used by the journal. By this agreement the author understands that the property rights upon their work will be transferred exclusively and

completely to the Universidad Nacional Autónoma de México according to the Article 84 of the Mexican Ley Federal del Derecho de Autor (Copyright Federal Law) under the condition that all the author's rights will be respected, and they will receive the corresponding credits.

Interpretatio allows the partial or total reproduction of its contents for under non-profitable purposes provided that an explicit mention to the author is made along with the mention of the paper's original publication.

Upon the paper publication, the journal will provide the author with two copies of the journal issue that hosts their contribution.

Submission address

All text must be submitted through *Interpretatio's* Open Journal System (OJS), after completing the registration process: <<https://revistas-filologicas.unam.mx/interpretatio/index.php/in/user/register>>. A copy of the contribution may also be sent to the journal e-mail address: interpretatio@unam.mx

Interpretatio

Revista de Hermenéutica, vol. 10, núm. 2, es editada por el Instituto de Investigaciones Filológicas, siendo jefa del Departamento de Publicaciones MARÍA DEL REFUGIO CAMPOS GUARDADO, se terminó de imprimir en los talleres de MM&R DIGITAL, S.A. DE C.V., ubicados en Alfonso Toro 1161-A, colonia Sector Popular, alcaldía de Iztapalapa, Ciudad de México, c.p. 09060, el 11 de abril de 2025. Consta de un tiraje de 100 ejemplares impresos en papel Cultural de 90 gramos mediante el sistema de impresión digital.

La composición tipográfica fue realizada en tipos Constantia de 10/14.3, 9/14.3 y 8/9.6 puntos.