

**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA  
DE MÉXICO**

**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA**

***LA COMUNICACIÓN DE LA RAZÓN UNIVERSAL  
HACIA EL ENTENDIMIENTO INDIVIDUAL***

***LOGOS, LENGUAJE Y SÍMBOLO***

**T E S I S**

**PARA OPTAR AL GRADO DE  
MAESTRA EN FILOSOFÍA**

**PRESENTA:**

**GLORIA JUDITH MARTÍNEZ BEJARANO**

**ASESOR: DR. RAÚL ALCALÁ CAMPOS**

**MÉXICO, D.F.**

**AGOSTO 2007**



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

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

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

## **ÍNDICE MONOGRÁFICO**

Introducción

Capítulo 1. El significado de la razón universal

Capítulo 2. Relación entre logos y lenguaje

Capítulo 3. Hermenéutica simbólica

Capítulo 4. La relación de la razón universal hacia el entendimiento individual

Conclusión

Bibliografía

# INTRODUCCIÓN

La presente tesis surgió de la necesidad de explicarme el concepto de la Razón Universal y el entendimiento, así como la naturaleza de la relación entre ambos. Con la sospecha de que al comprenderlo respondería a la pregunta del porqué es posible la comunicación y la misma comprensión, ya sea entre individuos, del individuo consigo mismo o del mundo con el individuo; tratando así de comprender el vínculo que une a la multiplicidad de razones individuales, que permite el intercambio de conocimiento y el establecimiento de acuerdos mediante el lenguaje. La búsqueda de la comprensión de estas relaciones necesariamente me llevó a la búsqueda de su finalidad, es decir, porqué existe el intercambio de información y a dónde nos lleva una mayor comprensión e interpretación del mundo.

Partiendo del individuo y aquello que puede conocer, traté de buscar estas respuestas. Fijándome el objetivo de indagar sobre relaciones y universales, y de comprender los conceptos, mecanismos y relaciones entre la razón, la Razón Universal como *Logos*, la comprensión, la interpretación, el sentido, el lenguaje y el símbolo. En este último ámbito, el del símbolo y su interpretación (hermenéutica simbólica), sabía que encontraría muchas respuestas y que encontraría autores que hablaban sobre el reconocimiento de la parte no valorada dentro de este ámbito. Al adentrarme al conocimiento difundido por el Círculo Éranos, me enfrenté con un universo muy rico de sentido, y me planteé objetivos adicionales: comprender más acerca de la hermenéutica simbólica y su aplicación al despliegue de semejanzas, lo divino, la religión, el mito, la sombra y el camino iniciático. Para finalmente mediante un trabajo analógico entre lo masculino-femenino y el mundo, y la aplicación de la hermenéutica simbólica sobre su despliegue, lograr vislumbrar un equilibrio entre la razón y el sentido, entre el mito y el *logos*, entre nuestro exterior e interior, la luz y la sombra, el dolor y la felicidad. Como formas de perfeccionar el mensaje que nos comunica la Razón Universal.

En el desarrollo de la presente tesis, en primera instancia, intento explicar qué es la razón universal, como *logos* en su sentido más amplio. Por un lado nos enfrentamos con un problema cuando tratamos de acercarnos al concepto de *logos*, ya que éste ha sido sustituido como razón lógica y lenguaje entre

muchas otras acepciones. Por otro lado, para aproximarnos a un concepto más amplio de *logos* tendríamos que sumergirnos en la metafísica como vía de alcance más afín, donde nos enfrentamos nuevamente con un problema, el de la especulación *versus* positivismo. En respuesta a lo último, la mejor vía encontrada es mediante la hermenéutica. Partiendo de ella nos acercamos nuevamente al concepto de *logos*, tratando de buscar qué es lo que podemos conocer acerca del mismo y cómo nos podemos acercar a una posible definición. Mediante la propuesta de Heidegger abordamos la hermenéutica por medio de la fenomenología que nos explica al *logos* mostrado, cuyo alcance únicamente lo logramos a partir del “ser ahí”, ésta vía nos llevará a comprender que cuando el “ser ahí” conoce, se conoce a sí mismo y ello nos aproximará al proceso del conocimiento mediante la triada encontrarse-conocer-interpretar.

Con Gadamer añadimos la carga de sentido en la comprensión e interpretación, y ampliamos el concepto del *logos*, ahora visto como lingüisticidad, inherente a la comprensión, al pensamiento y al habla. Gadamer también nos ayuda a comprender la identidad entre pensamiento y la pertenencia de la palabra a la cosa. Con la idea cristiana de la encarnación añade el *logos* personalista cargado del sentido. Y con la idea de la imperfección de lo dicho, nos ayuda a vislumbrar lo “no dicho”. Su análisis sobre la palabra interior y exterior nos acerca a la relación entre razón universal y entendimiento individual y la función o el ser del lenguaje.

Finalmente, en este primer apartado, para continuar acercándonos al concepto del *logos* he encontrado que hay tres categorías importantes en su contenido: la primera es el *logos* primigenio como “no dicho” o pensamientos no definidos y lingüisticidad; la segunda es el *logos* realizado como mundo a interpretar y la tercera como *logos* encarnado, es decir humanado, idea que surge de la concepción cristiana relacionada con el lenguaje, retomada por Gadamer como subjetividad y posteriormente por el Círculo Éranos como razón afectiva. Mi intención es, mediante el hilo conductor que sería la lingüisticidad y la hermeneútica simbólica, comprender la relación entre los diferentes *logos* y su función.

Para continuar indago sobre el problema de la relación entre *logos* y lenguaje, principalmente mediante el pensamiento de Foucault y Gadamer. Observamos entre ellos varios puntos de convergencia que nos llevan, entre otras, a las siguientes conclusiones: el pensamiento está estructurado como lenguaje, existe una relación de identidad entre ellos, los pensamientos no están determinados, pero una vez que se genera un pensamiento carga consigo una intención, la del individuo que lo ejecuta y lo determina. El uso del lenguaje ya con una mirada, es decir, ya con una idea juzgada es también otra conclusión. Un problema que ambos abordan es el del lenguaje como impuesto o como natural, y ambos coinciden en la integración de ambas características, a las que se añade la huella de la tradición e historia. Ambos abordan también el problema de la crítica del lenguaje, llevándonos a comprender que el lenguaje es un ser en sí y que sobre él sólo se puede comentar, sólo guarda sentido en su relación de unos con otros

mediante la conversación. Para Gadamer la lingüisticidad es una característica primordial del *logos* o más bien el *logos* es lingüisticidad; con su universalidad comprendemos la articulación y la instauración del orden en el espacio. Foucault añade que existe un mecanismo interior en las lenguas que explica su peculiaridad y es el punto de enlace de unas lenguas con otras. Así haciendo una convergencia, el lenguaje es el ámbito de encuentro del mundo y el hombre. Y con la relación de analogía como ley de organización observamos la convención entre las palabras y las cosas. El mecanismo interior se relaciona con la gramática que, además de ser un universo rico de historia anterior, es un mecanismo base del *logos*. Las reglas de relación son lúdicas y el efecto de las palabras sobre nosotros nos lleva a comprender un sí mismo más vasto.

Además, Foucault con su análisis del desarrollo de las lenguas y de la gramática en *Las palabras y las cosas* nos ayuda a comprender que mediante relaciones de semejanza nos vemos inmersos en un tejido infinito de significaciones, convirtiendo al mundo en un libro abierto que nos murmulla sus relaciones. Las palabras no son sólo signos, tampoco las imágenes, ambas nos remiten a la totalidad, nos llevan a cosas que comparten un sentido, pero además que nos hacen sentir algo. Es necesario llevar a cabo una labor interpretativa para encontrar y leer estas relaciones.

Lo anterior nos daría pauta para llevar a cabo múltiples miradas a un mismo fenómeno o palabra, sin embargo esta apertura se ha visto obstruida por la búsqueda de una mirada exacta que cerró el camino a la interpretación y al despliegue de las semejanzas, la semejanza ahora se ve como el error, se tratan de evitar a toda costa las confusiones, sustituyendo la semejanza por la eficacia del signo. Para enfrentar el problema de recobrar las relaciones de sentido, el símbolo es el medio de recuperar el materialismo energético, de dar vida al lenguaje y al mundo. Una interpretación simbólica es la que nos acercará a lo «no dicho», ampliando nuestra comprensión y nuestro ser.

El símbolo como razón afectiva en Andrés Ortíz-Osés nos ayuda a complementar o más bien a comprender el sentido de lo interpretado. Pero también el símbolo como inacabado permite a la labor hermenéutica el completar y crear con el sentido este espacio. El símbolo nos lleva a algo más, a otra parte. De acuerdo con su significado griego como *sym*, movimiento de reunificación de las partes separadas y *ballein*, lanzar, el símbolo puede ser interpretado de diversas formas, y normalmente nos remite al lado oscuro o virulento de la existencia. Mediante la hermenéutica simbólica, que nuevamente es el medio de acceso, y el individuo como hermeneuta simbólico, se establece el vínculo con el cosmos, se da vida y sentido a la existencia.

En este apartado señalo aportaciones importantes de Gilbert Durand, Ernst Cassirer y Eduardo Nicol, entre otros, con sus estudios sobre el símbolo y antropología filosófica.

Un problema que también toma relevancia en el presente documento, es la búsqueda de reconciliación en la supuesta contraposición *Mythos-Logos*. El primero, visto como la ausencia de sistemas coherentes

y racionales, para Ortíz-Osés es un lenguaje de las profundidades anímicas o *logos* profundo que se sumerge en los conflictos y contradicciones de la existencia humana, y con autores como Nietzsche se observa la necesidad de una recuperación de lo mitológico, en este sentido tratamos de observar el lugar que está tomando en la actualidad el mito, así como la situación actual del símbolo y la relevancia que han ganado.

Con esta recuperación, desligándonos un poco de contextos donde hay una única verdad dogmatizada, se da una libertad de poetización, expresión e interpretación y se abren las posibilidades. En un contexto tal se da acogida y desarrollo a la experiencia dialéctica; es un contexto donde el origen de filosofía occidental tomó lugar. Con base en esto propongo más que regresar a las manifestaciones simbólicas, reconocer y darle sentido amplio al mundo.

Así, la hermenéutica simbólica es el camino para una mayor comprensión e interpretación ontológica, ya que nos hace presente la ausencia, nos ayuda a vislumbrar parte de lo “no dicho” al desplegar un mundo de relaciones (semejanzas) que cargamos de sentido para conformar nuestra auténtica realidad, también nos ayuda a sentir aquello que no podemos descubrir del todo, pero que podemos percibir que ahí está, nos inicia en el misterio.

Durante los dos últimos capítulos resalto la importancia de la mitología, la religión y el concepto de lo divino para lograr una integración y unificación de lo que somos cada uno de nosotros, incluso mediante mitología comparada (náhuatl, griega y judeo-cristiana) ilustro el sentido de la separación y la unión de los opuestos complementarios en el símbolo. Ahondo en el problema que emerge al asesinar la parte no reconocida, simbolizada como lo femenino. Mediante la concepción mitológica observamos de forma más gráfica esta aparente separación y búsqueda de equilibrio entre los opuestos complementarios, como imágenes simbólicas que caracterizan en forma primordial arquetípica lo masculino-femenino.

Continúo con el encuentro de aquello que hace posible esta unión y el papel de todo lo anterior en nuestro desarrollo individual y ampliación de nuestro ser. A lo largo del presente documento siempre nos enfrentamos con la discusión entre una mirada simple y una abierta, una forma más de entender su analogía con los opuestos.

Con lo anterior observamos que con la integración del sentido simbólico (en especial mitológico) en nuestra existencia y la potencialización de nuestra naturaleza hermenéutica, podemos clarificar, reconocer e integrar la otra parte *del sym-bolon*, para lograr un mayor desarrollo de la individualidad, pero siempre coimplicada, siguiendo un poco la filosofía de la Escuela de Éranos como filosofía de signo hermético gnóstico que sin renunciar a la cientificidad propugna un recurso metodológico último a modelos mito-simbólicos tradicionales, resultado de un diálogo interdisciplinar basado en simpatías. El Círculo Éranos agrupa personalidades del campo antropológico-hermenéutico como M. Eliade, K.

Kerényi, H. Corbin, E. Neumann, J. Hillman y A. Gehlen, con el intento de integrar conocimientos de diversas disciplinas y comprender al ser humano en una perspectiva unitaria.

Cabe resaltar que en Heidegger, Gadamer y Foucault hago únicamente un análisis sobre los conceptos relacionados con el lenguaje y el sentido, en Andrés Ortiz-Osés me adentro en su idea de razón simbólica. Mi hilo conductor es la hermenéutica, pero únicamente como camino hacia la hermenéutica simbólica representada principalmente por el Círculo Éranos dentro del cual me enfoco en Ortiz-Osés, catedrático de Hermenéutica en la Universidad de Deusto-Bilbao. Con G. Durand se amplía el campo de la hermenéutica simbólica anclada en las ciencias humanas, especialmente en los estudios de Jung sobre el símbolo. De Durand retomo su categorización sobre el signo, la alegoría y el símbolo y sobre las estructuras de lo imaginario.

Con la concepción unitaria antropológica de la Escuela Éranos, trato de encontrar universales en los conceptos sobre lenguaje, hermenéutica y símbolo en los autores mencionados y cuando se puede, los apoyo en una arquetipología del lenguaje simbólico. Esta tarea me llevó a entender que en cada interacción de nuestra subjetividad con el mundo simbolizamos, e incluso en el diálogo con nosotros mismos y en cada momento todo lo que percibimos y comprendemos nos da un sentido, el mundo como entes también nos murmura todo el tiempo, nos indica que está sumergido en el reino de las semejanzas; aparenta una escisión, pero cada fenómeno no es más que un rasgo, una fragmentación del todo que nos murmura su naturaleza intrínseca. Nosotros mediante el diálogo hermenéutico comprendemos su naturaleza y al comprenderla nos comprendemos a nosotros mismos como parte de lo mismo. Por esta vía encontramos acceso a las tres facetas del *logos*, siendo cada uno de nosotros, mediante nuestra labor hermenéutica, el punto de enlace.

No me ahondo en un sólo concepto o sobre un único autor, trato de hacer una amalgama interdisciplinaria para entender nuestra relación con la totalidad, lo que nos vincula con los otros y con nosotros mismos mediante nuestra naturaleza simbólica.

Este trabajo es simplemente una interpretación, intenta adentrarse en una hermenéutica ontológica, mediante la hermenéutica simbólica, recalcando la importancia de lo religioso, lo divino, lo mítico y lo erótico que ha estado siempre representado mediante los mitos que nos llevan a un proceso de individuación donde aprendemos a vivir en armonía con lo que nos sucede, con lo cíclico y asencional; así, mediante esta razón emotiva redirigimos el sentido que le damos a cada acontecimiento y fenómeno de nuestra vida. Mediante la hermenéutica simbólica comprendemos el sentido y el momento en nuestro camino en el proceso de desarrollo individual. Más que acentuar una dicotomía, la labor es reconocerla e integrarla y mediante ello, conocerse a sí mismo, para amarse a sí mismo y entonces amar a otros. El mundo arquetípico nos muestra el camino, establece pautas; el sentido de los mitos nos lo da la vida, da mayor luz a la sombra, a la parte virulenta no reconocida.

# CÁPITULO I

## El significado de la razón universal

El Tao siendo eterno carece de nombre  
Su simplicidad aunque pequeña no puede ser utilizada por persona alguna  
Si príncipes y gobernantes pudieran atenerse a él  
Todas las cosas por sí mismas se someterían  
Cielo y Tierra estarían unidos para lloverles su dulce rocío  
El pueblo libre de gobierno viviría en absoluta armonía  
En el principio hubo la necesidad de darle un nombre  
Entonces se le mencionó  
Pero aquel que sabe darle nombre a las cosas  
No debe olvidar que existe lo innombrable  
Conociendo esto sabe lo que no perece jamás  
Así como los cauces y los valles  
Son para los ríos y los arroyos  
Los ríos y los arroyos reinan sobre los valles  
Y sus aguas descienden hasta el mar  
Así el Tao Eterno puede ser comparable con los ríos que buscan reposo en el mar  
*Lao-Tse*

En el presente capítulo me daré a la tarea de comprender las diferentes acepciones de la Razón Universal, del alcance del concepto entendido como Logos en su sentido más amplio y los problemas a los que nos enfrentamos al tratar de incursionar en dicha tarea. Los autores principales en los que me enfocaré son Martin Heidegger y H.G. Gadamer.

## 1.1. El significado de la razón universal.

Respecto de la palabra razón han existido múltiples significados y sentidos: Razón tiene su raíz<sup>1</sup> en el latín vulgar *ratione* “razón”, del latín *rationem*, acusativo de *ratio*, cálculo, cuenta, razonamiento, del indoeuropeo *re-* “pensar, razonar”.

En el diccionario de filosofía de Max Müller y Alois Halder<sup>2</sup>, razón es la facultad intelectual en conjunto, contrapuesta a la facultad de percepción sensible. Sinónimo de inteligencia, entendimiento, juicio, etc. En particular (como traducción de gr. *nous*, lat. *Intellectus agens*), designación del acto superior del espíritu o de la mente humana, a saber, la facultad de intuición sintética de los órdenes superiores del ser y de las conexiones de sentido, a diferencia del entendimiento analítico.

En este último sentido, estaríamos hablando de una razón con cualidades de índole superior o divina de la cual los seres humanos somos partícipes en forma individual, ámbitos que nos llevan a introducirnos al campo de la metafísica. A este respecto nos referiremos posteriormente, por ahora continuaremos abordando el concepto de la razón en algunos autores.

León Olivé<sup>3</sup> menciona que “razón” se aplica a una capacidad o habilidad de los seres humanos que les permite conocer su entorno natural y social. También toma “razón” como fundamento para aceptar o rechazar creencias, elegir fines o cursos de acción. Él mismo llama racionalidad al ejercicio apropiado de la razón al hacer elecciones de fines apropiados. A la acción de actuar conforme a la razón también se le llama racionalidad, cuya noción clásica<sup>4</sup> afirma la posibilidad de un conocimiento objetivo que sigue un método. Éste método consta de reglas y una correcta aplicación, de tal forma que cualquier individuo que las siga, llegará a la misma conclusión, dado esto podemos catalogar acciones como racionales e irracionales, así de acuerdo a Olivé podríamos decir que la razón es una facultad que nos da acceso al conocimiento, a la vez nos permite distinguir y decidir entre opciones adecuadas e inadecuadas de acuerdo a fines.

Por otro lado, derivados de la palabra razón, tenemos una serie de conceptos relacionados con actividades relacionadas a la misma, cuyas diferencias están dadas por el contexto y situaciones empíricas específicas, de tal forma que podemos diferenciar, según Villoro entre lo racional en general, lo razonable y las razones. Las últimas son utilizadas para alcanzar un fin, aunque no incorporan la necesidad. «La creencia razonable está basada en razones, es así racional, pero tales razones no son

---

<sup>1</sup> Guido Gómez Silva, *Breve diccionario etimológico de la lengua española*, 2ª ed., 2ª reimp., México, Fondo de Cultura Económica, 2001, p. 587.

<sup>2</sup> Max Müller y Alois Halder, *Breve diccionario de filosofía*, 4ª ed., Barcelona, España, Herder, 1998, p. 372.

<sup>3</sup> León Olivé, *Racionalidad, objetividad y verdad*, citado por Raúl Alcalá en *Controversias conceptuales*, 1ª ed., México, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 2004, p. 39.

incontroversibles, no afirman con certeza sino con cierto grado de verosimilitud»<sup>5</sup>. En cambio lo razonable se refiere a una racionalidad concreta y situacional, que se ejerce en grados distintos de acuerdo a diferentes circunstancias en la realidad y sigue los preceptos de una virtud epistémica: la prudencia que permite elegir el más conveniente fin a seguir.

Tanto la racionalidad como lo razonable siguen un orden de argumentación de acuerdo a una situación contextual, al contrario de la racionalidad pura o universal en donde no se da tanta importancia al mismo. La diferencia entre los primeros dos términos, la racionalidad y lo razonable, se sitúa en que en la racionalidad la aplicación de premisas necesariamente nos lleva a la aceptación de una conclusión. En cambio en los argumentos razonables, tal necesidad no existe, ya que se puede llegar a diferentes conclusiones dependiendo del ejercicio prudencial. Resultando en la racionalidad un índice de tolerancia nulo, en comparación con lo razonable que se sigue de valores comunitarios fundados en sistemas de creencias como resultado de la experiencia que llevan a la sabiduría.

Aquí observamos ya una diferencia entre estos términos derivados de la razón que nos conducen a diferentes esferas de aplicación. En la actualidad nos tropezamos con el tributo hacia la racionalidad, de tal forma que al intentar referirnos a la palabra razón, nos vemos arrastrados hacia esta connotación lógica que debe su causa a la tradición, remontándonos hasta los griegos. Incluso cuando en la actualidad se hacen referencias a esta razón se le llama *logos*, utilizando el término razón como su traducción contraponiéndolo incluso al término *mythos*. Pero esta confusa y limitada concepción únicamente indica una reducción de su sentido y significado. En este sentido Clemence Ramnoux nos ilustra esta observación al mencionar que el traducir algunos términos del griego al latín o a otras lenguas es como reducir a un instrumento una sinfonía.

Tanto razón como *logos*, palabra de la cual se tradujo como origen en la tradición filosófica occidental, comprenden algo mucho más amplio; esto nos lleva al análisis de la palabra *logos*.

---

<sup>4</sup> Raúl Alcalá, *op. cit.*, p. 40.

<sup>5</sup> Luis Villoro, *Lo racional y lo razonable*, Conferencia Magistral presentada en el III Coloquio sobre Racionalidad, UAM-1, octubre, 2000. Citado por Raúl Alcalá, *op.cit.* p. 181.

### 1.1.1 El problema al que nos enfrentamos al tratar de acercarnos al concepto de *logos*.

Al hablar de *logos*, nos enfrentamos con diferentes acepciones, regularmente nos referimos a *logos* como aquello que atañe a la razón, pero a la razón lógica como ya mencioné, muy cargada de tradición griega y relacionada con la mente ilustrada.

Para dirigirnos a un alcance más amplio del concepto, encontramos el término en Heráclito<sup>6</sup>, traducido<sup>7</sup> en diferentes formas y al que se le han dado diferentes sentidos. Él se refería a un sentido más metafísico, incluso mencionaba que es algo que el ser humano no puede entender del todo. También, como mencioné<sup>8</sup> se le atañen características de índole superior o divina.

Mi intención es comenzar a abordarlo a partir de nuestra situación espacio temporal, que es la única forma en la que podemos comprenderlo.

Como ya mencioné ha existido una concepción limitada del término, e incluso confusa. Por un lado nos encontramos con un *logos* reducido a términos lógicos unívocos que no son suficientes para significarlo. Por otro lado, se ha llegado a equiparar de forma análoga el "logos" al "nous" de Aristóteles<sup>9</sup> y al "ser", como podemos observar en la definición de *logos* de Max Müller y Alois Hadler<sup>10</sup>. Lo que nos llevaría a regresar al significado presocrático, a términos ontológicos; en este sentido Gadamer<sup>11</sup> señala que la tesis de la hermenéutica «nos lleva a toda la dimensión del problema de la metafísica clásica» ya que nos tenemos que encontrar con un *logos* cargado ontológicamente. Lamentablemente, para algunos, en este ámbito, el de la metafísica, área que responde a la pregunta por el ser y su interpretación, no existe un método riguroso de abordaje o una explicación consistente; a la respuesta llegamos mediante la

---

<sup>6</sup> Para Heráclito el *Logos* es la congregación primigenia (orden del mundo) de los entes, que reina constantemente y en todas partes y es experimentada diariamente, pero sin que el hombre la entienda. De esta forma el *Logos* es el encuentro del hombre con el ser, y en cuanto éste es esencial en tal encuentro, el ser es el *Logos* mismo; según Max Müller y Alois Hadler, *op. cit.*, p. 278. En los fragmentos, para Heráclito el *Logos* es "uno y todo a la vez", es la forma de conocer verdadera, que no es agotada en cualquier modo de expresión humano, nos acercamos pero no la agotamos. En Heráclito, *Fragmentos*, Trad. y Exp. Luis Farre, Barcelona, Ediciones Folio, 2000.

<sup>7</sup> De acuerdo a las notas de Luis Farre, en Heráclito, *op. cit.*, y haciendo comparaciones entre diferentes interpretaciones, menciona que: Diles y Kranz la traducen por *simn*, sentido, pensamiento o razón. En cambio Burnet, que quiere ver en la enseñanza heráclitea una tendencia profética, la traduce como word, palabra o expresión oral y en algunas otras ocasiones, dependiendo del contexto traduce *logos* como medida. Gracias a la influencia bíblica se traduce como orden y ley. Algunos como Lotz dicen que *logos* equivale a alma. Para Spengler, Dios, naturaleza, mundo y hasta *logos* se identifican. En cambio, Kirk sólo identifica Dios y *logos*, es decir, equipara al *logos* a lo divino y al ser. Para Stefanini el fuego se identifica con el *logos* que también es alma y Dios.

<sup>8</sup> *Vid. supra*, p. 1.

<sup>9</sup> Tomado por primera vez en Anaxágoras: "El *Nous* es infinito y autónomo y con nada está mezclado, sino que es sólo él mismo por sí mismo". "El *Nous* está presente en todos los seres vivos, en los hombres, en los animales y en las plantas, y es el mismo en todos".

<sup>10</sup> Max Müller, *op. cit.*, p. 278.

<sup>11</sup> H.G. Gadamer, *Verdad y Método II*, tr. Manuel Olasagasti, Salamanca, Ed. Sígueme, 1998, p. 551.

especulación, mediante discursos verosímiles, sin poder acercarnos a una comprobación científica o a un método que constata los productos de aplicarlo.

La importancia de abordar al ser desde un punto de vista positivo es de relevancia en la actualidad debido a la tendencia a la objetivación y a la unilateralidad, y a causa de la fe en la ciencia, donde para ganar credibilidad es necesario apoyarse en lo observable y lo óptico. Por esto desde hace algún tiempo han surgido otras alternativas que cumplen con la necesidad insatisfecha de la explicación suficiente de fenómenos en diferentes áreas como la hermenéutica<sup>12</sup>; Packer J.M.<sup>13</sup> menciona en su obra *La investigación hermenéutica en el estudio de la conducta humana*, que la hermenéutica en las ciencias humanas en general goza de gran relevancia en la actualidad. Y la contrapone al racionalismo y al empirismo, ya que puede hacer contribuciones valiosas en la manera de entender y estudiar la acción como una organización semántica, más que lógica o causal.

La hermenéutica es la que más nos puede acercar a dilucidar una explicación en el presente trabajo, ya que al buscar la comprensión más allá de la explicación objetiva de un fenómeno, es un camino que busca considerar los hechos simbólicos y culturales propios de la realidad humana. Es la forma humana de ver el mundo y por lo tanto, la forma en la que explicaremos el *logos*.

Heidegger propone que la fenomenología hermenéutica es el método de investigación más apropiado para el estudio de la acción humana. Posteriormente, H.G. Gadamer difunde la hermenéutica contemporánea con su obra *Verdad y Método* donde menciona que la hermenéutica no es simplemente un método, tiene un carácter de universal como modo de ser del individuo.

Sobre estos dos filósofos nos apoyaremos para hablar del *logos* y su relación con la hermenéutica, cuya forma de abordaje en primera instancia es la fenomenología.

Al adentrarnos en la hermenéutica, nos sumergiremos también en los ámbitos de la interpretación del lenguaje y su complejidad, así mismo, este método nos invita a una interpretación abierta a las ciencias del espíritu como a las ciencias de la naturaleza, y guarda también un vínculo con las ciencias históricas (interpretación del mundo en su totalidad como horizonte del propio entendimiento humano = lingüístico), de acuerdo a Andrés Ortíz-Osés<sup>14</sup>.

---

<sup>12</sup> Hermenéutica como arte y ciencia de la interpretación, es la disciplina que tiene por objeto y sujeto a la vez el problema del entender.

<sup>13</sup> J.M. Packer, *La investigación hermenéutica en el estudio de la conducta humana*, American Psychologist, October, 1980, tr. para el S.U.A. por Yolanda Bernal y Josafat Cuevas, UNAM, Facultad de Psicología, p. 67.

<sup>14</sup> Andrés Ortíz-Osés, *Filosofía de la Vida*, Barcelona, España, Ed. Anthropos, 1989, p. 206.

## 1.2. Logos y fenomenología Heideggeriana.

Para adentrarnos al concepto de *logos* y su interpretación partiremos de la fenomenología heideggeriana. Heidegger en su obra *Ser y Tiempo*, señala la necesidad de replantear la pregunta que cuestiona por el ser con la intención de establecer una nueva forma del modo de hacer filosofía. Para Heidegger la forma de entender al ser trascendente y su estructura, que están por encima de todo ente y su determinación, es a partir del "ser ahí" (*Dasein*) que es la posibilidad y necesidad de individuación del ser. Es la facticidad.

Para Heidegger el método fenomenológico es el modo de acceso al ser y explica en *el Ser y Tiempo* el término "fenomenología"<sup>15</sup> dividiéndolo en sus partes:

Fenómeno: lo que se muestra en sí mismo, lo patente, viene de la raíz griega *fou*, la luz. Es "el mostrarse en sí mismo", es la forma de hacer frente a algo.

Logos lo iguala al *deloun* griego que es hacer patente aquello de que "se habla". El *logos* permite ver algo (*fainestai*) que es aquello de que se habla al que habla.

De tal forma que la fenomenología es permitir ver lo que se muestra, tal como se muestra por sí mismo. Con ello, más allá de fines epistemológicos, lo rescatable para Heidegger, es el sacar de su ocultamiento al ser.

Si mi intención es acercarme al *logos*, de acuerdo con este autor y su abordaje, dicho acercamiento por esta vía es a través de la forma en la que se nos muestra el ser, como fenómeno y partiendo de aquí podemos entonces sumergirnos en la comprensión de su método, la fenomenología

Para continuar aproximándose al término, Heidegger también explica que el *logos* al permitir percibir a los entes puede significar "percepción racional" y "razón", además del "decir de", fundamento, razón de ser, ser relato, y como relación y proporción<sup>16</sup>. Como podemos observar, para Heidegger existen muchas aplicaciones y acepciones del concepto *logos*, como si se refiriera a todo lo que tiene que ver con algo, la forma de alcanzarlo mediante la percepción, la forma en la que se manifiesta, la forma de definirlo, compararlo y comprenderlo.

Después menciona Heidegger que el sentido de *logos*, únicamente puede fijarse partiendo de la "materialidad" de lo que debe describirse<sup>17</sup>. Pues lo material que es lo que podemos percibir a través de los sentidos, lo óptico, se nos viene al encuentro a partir de nuestra situación espacio-temporal. En este contexto, el de la materialidad, los entes se muestran desfigurados como fenómenos, y lo que se muestra

---

<sup>15</sup> Cfr, Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, 2ª ed. 10ª reimp., tr. Jorge Gaos, México, Fondo de Cultura Económica, 2002, 478 pp.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 45.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 48.

no es tal o cual ente, sino el *ser* de los entes. Así aunque se muestre desfigurado el fenómeno que percibimos es lo que podemos alcanzar a comprender.

Para vislumbrar un camino más claro hacia la hermenéutica, para Heidegger cuando el ser ahí comprende, lo que hace es abrirse y reconocer a los “otros” entes como parte de sí, así al comprenderlos se comprende a sí mismo; finalmente la multiplicidad de cosas se integran en el sí mismo, son ingredientes consecutivos y son parte de una unidad, de la propia existencia. Lo anterior señala que en el comprender no hay una relación interna-externa, sino que aquí sucede un proceso interno. Heidegger menciona que el “ser ahí” es siempre ya, por obra de su forma de ser primaria, “ahí afuera”, es un acto de aprehensión original<sup>18</sup>. Para él, el ahí afuera es el mundo al cual el “ser ahí” es arrojado, es un mundo con el que guarda perpetua relación en su existencia, llamándole ahora al “ser ahí” un “ser en el mundo”. Pero es un mundo ya preestablecido, frente al cual el *Dasein* comprende proyectándose, y desarrollándose, y esto es el interpretar. Mediante este acto el individuo se apropia de lo comprendido, lo aprehende, y al llevar a cabo esta acción se apropia de sí mismo.

Retomando lo anterior, el *logos* es lo que nos permite comprender y en el que se da el comprender, comprendemos al ser mediante el método fenomenológico, el fenómeno es la forma en la que se presenta el ser, es la estructura comunicativa del ser, es su lenguaje que concuerda o es similar en naturaleza con nuestra comprensión, con nuestra razón. A partir de la determinación abierta del “ser ahí” comprendemos el fenómeno y lo ajustamos, lo interpretamos, lo integramos y así nos comprendemos.

Podríamos decir que el *logos* es una facultad del ser ahí, es a la vez un medio que nos da acceso al ser. Es aquello que da forma lógica a lo que podemos comprender y que lo traduce a nuestros parámetros de comprensión.

Un paso posterior a esto es el que da Gadamer, al explicar que la forma en la que comprendemos se da en lingüisticidad, es decir, pensamos lingüísticamente. Aunque Heidegger había tocado el tema del lenguaje, Gadamer se inclina a profundizar y se involucra en la empresa de la hermenéutica de la lingüisticidad.

---

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 75.

### **1.3. La lingüística en Gadamer, y la interpretación propia de Andrés Ortíz-Osés al respecto. Lo “no dicho”.**

Gadamer toma de Heidegger y Husserl la cuestión de la investigación de los modos subjetivos para comprender la objetividad, es decir, que la comprensión se efectúa a partir de sí mismo y siempre está cargada de intencionalidad, ya que como seres históricos, el pasado y nuestra historia siempre intervienen en nuestra comprensión. En *Verdad y Método* Gadamer, retomando la intencionalidad, menciona que ésta produce valideces a partir de un horizonte que da significación del mundo, éste es un horizonte fenoménico ya preestablecido en el cual estamos inmersos por la simple actitud del vivir natural, es el “mundo vital”, previo a toda experiencia. Este horizonte es la base a partir de la cual, cada vez que se comprende un fenómeno, se cargará de sentido; sobre dicha carga de sentido no estamos conscientes ni reflexionamos acerca de ella en cada momento. Éste es el horizonte de sentido a partir del cual el individuo interpreta todo fenómeno; así es su modo de ser, es decir, el “ser ahí” es la situación hermenéutica. De esta forma al ser una facultad del “ser ahí” en cada caso, Gadamer hace hincapié en la universalidad de la hermenéutica, y menciona que ésta depende de la universalidad del lenguaje; ya que el lenguaje es el medio universal para el consenso y la comprensión. El diálogo es el modo concreto mediante el cual se alcanza la comprensión, esto lo vemos plasmado gráficamente en una conversación, donde nos ponemos de acuerdo con el otro sobre la cosa y la comprendemos mediante un lenguaje común. Esto también sucede en la interpretación y comprensión del mundo cuyo tema es común para la humanidad. En el caso de religiones, de mitos y de símbolos, su interpretación (que de ninguna manera puede ser unívoca, sino analógica) es similar en un contexto dado, donde los afectados comparten un horizonte cultural.

Dado lo anterior, en el proceso, la comprensión lingüística es inmediata, siendo así que «el lenguaje es el medio universal en el que se realiza la comprensión misma. La forma de realización de la comprensión es la interpretación»<sup>19</sup>. Aquí Gadamer añade que en el momento en que comprendemos, siempre lingüísticamente, estamos ya interpretando lingüísticamente, es decir, siempre estamos inmersos en la lingüística, pero además en la comprensión, la interpretación siempre está involucrada.

Al comprender, interpretar y dialogar, la lingüística toma un papel dinámico, donde a su vez aquello que se interpreta nos lleva a algo más; Gadamer menciona que la importancia más radical en el habla y

---

<sup>19</sup> H.G. Gadamer, *Verdad y Método I*, 8ª ed., tr. Ana Agud Aparicia y Rafael Agapito, Salamanca, Ed. Sígueme., 1999, c1997, p. 467.

la escritura no estriba en lo que ellas son en sí, sino a lo que remiten, «el arte de escribir, igual que el del hablar, no representan un fin en sí y no son por lo tanto objeto primario del esfuerzo hermenéutico», son el medio de expresar el *logos*, siendo la forma de expresar los pensamientos ya lingüistizados.

Andrés Ortíz-Osés en su mirada a Gadamer menciona:

Ahora bien, en la obra gadameriana se habla técnicamente de Sprachlichkeit que, al tiempo que vierte el *logos* griego al alemán, cabe traducirse como lingüicidad o lingüisticidad, dialogicidad o apalabramiento, articulación o junción, mentando primordialmente el carácter dialógico o lingüístico de la experiencia humana del mundo, de modo que el hombre se redefine ahora como un animal lingüístico porque obtiene *logos* (en su sentido de reunión, articulación o recolección de sentido disperso entre las cosas).<sup>20</sup>

Es decir, con la palabra usada por Gadamer, Sprachlichkeit, el significado de *logos* es más amplio que la simple traducción a un solo concepto como razón o palabra, en este sentido también es lingüisticidad, y reunión, articulación o recolección de sentido disperso entre las cosas de acuerdo a Andrés Ortíz-Osés. Gadamer con esta propuesta de una “racionalidad lingüística”, establece una tesis de identidad entre pensar y hablar. Es decir, cuando pensamos algo lo pensamos lingüísticamente, y esto lingüístico cumple con un orden. En un diálogo encontramos un ajustar lo entrante como lenguaje a nuestro horizonte y lo exteriorizamos en forma de palabra. Para él la lingüisticidad es inherente al pensar de las cosas. Propone el lenguaje no como instrumento, sino como medio universal, es la forma en la que se piensa.

También habla sobre la relación de la palabra y la cosa. La palabra surge a la par con la experiencia del hablar, es decir, al expresar pensamientos, buscamos las palabras que mejor se adecuen a lo que queremos expresar o simplemente esos pensamientos se nos vienen a la mente como palabras, no buscamos algo que se parezca a lo que queremos decir, no es una relación de copia, la palabra pertenece a la cosa y la expresamos de acuerdo al sentido que tiene en nuestro contexto. Sobre este tema ahondaremos en el siguiente capítulo. En *Verdad y Método II*, Gadamer menciona que el *logos* más que la palabra no sólo permite ver, sino que coloca al ente en una determinada mirada, ya que incluye el sentido.

En Gadamer existe otra idea que “hace más justicia al lenguaje”, de acuerdo al Círculo Éranos, que la concepción limitada de *logos* y es la idea cristiana de la *encarnación*. No necesariamente encarnación en un cuerpo, sino otro tipo de manifestación; la de Dios de forma humana ante los hombres manteniendo por entero su divinidad suprahumana mediante el lenguaje. Con esta idea, Gadamer introduce un sentido subjetivo, llevando a cabo una mediación entre el objetivismo antiguo (*logos* racional) y el subjetivismo moderno (*logos* personalista) hermenéuticamente a través del lenguaje.

En esta línea Andrés Ortíz-Osés, menciona:

El Logos griego reaparece en la Hermenéutica gadameriana como un Logos encarnado, realizando así la síntesis greco-cristiana de una Razón-sentido como yo mismo la traduciría: Razón encarnada y Logos humanado.<sup>21</sup>

Así, Gadamer expone un doble aspecto del lenguaje hermenéutico: el primero referente al significado, y el segundo referente al sentido, el primero como lenguaje lingüístico o verbal y el segundo como lenguaje prelingüístico o simbólico o bien el primero como *logos* racional aportado por los griegos y el segundo como *logos* personal aportado por los cristianos.

Cuando el verbo se hace carne, y sólo en esta encarnación se cumple la realidad del espíritu, el logos se libera con ello al mismo tiempo de una espiritualidad que significa simultáneamente su potencialidad cósmica. El carácter único del suceso de la redención introduce en el pensamiento occidental la incorporación de la esencia histórica y permite también que el fenómeno del lenguaje emerja de su inmersión en la idealidad del sentido y se ofrezca a la reflexión filosófica. Pues a diferencia del logos griego, la palabra es ahora puro suceder (*verbum proprie dicitur personaliter tantum*).<sup>22</sup>

Con esta idea del *logos* encarnado, imprimimos la parte histórica humana; con la palabra como *logos* que sucede, en esta nueva aportación del cristianismo, se plasma una connotación adicional de acontecimiento al emerger del sentido interno mediante la palabra, la cual guarda consigo un sentido debido a que con ella expresamos lo que queremos decir. Al momento de convertirse en acontecimiento y en acción, es decir, al momento de ser hablada, el interlocutor que la escucha capta el sentido y un significado impreso de la forma y la acción de expresión del hablante del cual emergió; a su vez las palabras lo remiten a un sentido y un significado al ser escuchadas y consecuentemente interpretadas, comprende la palabra y su sentido, ya que comprende el significado humanado, es decir, cargado de razón-sentido, como diría Andrés Ortíz-Osés; pues las interpretamos mediante "la significación simbólica o sentido pregnante". El acto de comprender e interpretar lo ilustraré posteriormente en Heidegger.

De esta forma añadimos un matiz al *logos* que ya no es simplemente el *logos* griego racional, con la idea de la encarnación cristiana se añade un *logos* cristiano personalista, ejercido mediante la existencia individual a través de la cual se interpreta el ser real.

Haciendo un pequeño resumen, antes de seguir avanzando con Gadamer, tenemos que el "ser ahí" al comprender interpreta (ya visto en Heidegger) a partir de un horizonte de sentido. La comprensión y la interpretación se dan en la lingüisticidad. Dado que la palabra es ya significado, es decir, el pensar y el hablar guardan estrecha relación, la lingüisticidad del pensamiento se da universalmente al igual que la situación hermenéutica. Con la idea de encarnación cristiana se muestra un sentido adicional al *logos*

---

<sup>20</sup> Andrés Ortíz-Osés, *Amor y sentido: una hermenéutica simbólica*, Anthropos Editorial. Rubí, Barcelona, España, 2003, p. 25-26.

<sup>21</sup> Andrés Ortíz-Osés, *op. cit.*, p. 23.

<sup>22</sup> H.G. Gadamer, *VMI*, *op. cit.* p. 503.

racional griego, que es el *logos* personalista. Adicionalmente, Gadamer menciona que el hablar no es un fin, sino un medio de expresar el *logos*.

Gadamer señala la idea de imperfección del lenguaje humanado. Una forma de explicar dicha imperfección es a partir del contenido de nuestro conocimiento, cuando lo incrementamos, es decir, cuando comprendemos algo adicional, nos apropiamos de lo dicho como asunto o tema y al intentar comunicar lo comprendido lo hacemos con otras palabras. Tal o cual palabra comprendida e interpretada no es la única opción a través de la cual se expresa un individuo, existe una multiplicidad de posibilidades de enunciar lo que queremos decir. Así, absorbemos el asunto o la idea, después podemos expresar con diferentes oraciones o palabras el mismo asunto, por lo tanto las palabras que utilizamos al expresarlo no son las únicas que existen; incluso llegan a ser inadecuadas ya que este lenguaje utilizado «parece poco capaz de expresar lo que sentimos»<sup>23</sup>, esto es muestra de la imperfección de la relación de la palabra y el lenguaje, Gadamer señala que la imperfección se debe a que la palabra no expresa su verdadero ser. Lo que expresamos con lo que decimos está marcado de una huella personal, esta marcado con un sentido que es un sentido ontológico existencial que expresa algo, pero que no expresa lo que quiere decir hasta el final, ya que al manifestarse en el ámbito finito y humano, la palabra no expresa de manera perfecta aquello a lo que el espíritu se refiere, dado que nuestro intelecto es imperfecto, según interpretaciones desde el cristianismo. Es imperfecto ya que expresa un sentido más allá de la palabra, con lo cual la palabra no es suficiente. Esta parte que no se expresa, es a mi entender lo “no dicho” en Gadamer, una característica del *Logos*, es decir, es una cualidad que podemos únicamente asumir desde la comprensión de lo insuficiente de lo dicho, existente pero no alcanzada del todo.

Gadamer incluso sugiere que las posibilidades expresivas que el lenguaje pone a nuestra disposición son infinitas pero con características individuales, incluso la forma en la que conocemos es muy particular, ya que el lenguaje nos fuerza a la comprensión bajo ciertos esquemas, aunque nuestra voluntad de conocimiento intenta sustraerse de esta esquematización. Esto resuelve el tema de la diversidad de lenguas, el problema era aparente, ya que «nuestra razón se eleva por encima de las barreras de toda constitución lingüística dada ... la experiencia hermenéutica es el correctivo por el que la razón pensante se sustrae al conjunto de lo lingüístico, y ella misma tiene carácter lingüístico»<sup>24</sup>. Al comprender algo lo elevamos más allá de la lengua, a la lingüisticidad; cada lengua se expresa de forma diversa; la unidad del pensar y el hablar siempre está suministrada al momento de la expresión. Lo elevamos a la lingüisticidad.

---

<sup>23</sup> H.G. Gadamer, *VMI*, op. cit., p. 481.

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 483.

De esta forma Gadamer da a la lingüística una categoría superior, él habla de un lenguaje que es el lenguaje de la razón misma ya que buscamos siempre palabras que se adecuen a aquello a lo que nos referimos y no sólo palabras, imágenes del mundo. A esta lingüística de la razón misma lo llamo también *logos*.

Y añade, retomando a Sto. Tomás que «la palabra humana es potencial antes de actualizarse. Es formable pero no está formada. El proceso del pensar se inicia precisamente porque algo se nos viene a las mentes desde la memoria».<sup>25</sup> A esta característica de potencial antes de actualizarse, pero aún cuando ya ha sido actualizada y no es suficiente respecto de lo que se quiere decir y se pudo haber dicho de otra manera la considero también como parte del *logos*. Mientras es potencial es lo “no dicho”.

Asumiendo el pensamiento y lo “no dicho” con carácter lingüístico, Gadamer se dirige hacia una postura ontológica al señalar que «el ser que puede ser comprendido es lenguaje»<sup>26</sup>. Es decir, lo que podemos comprender, lo comprendemos lingüísticamente, aquello que no cumple con esta lingüística, que no sigue un orden específico de acuerdo a nuestra manifestación y experiencia individual, simplemente no puede existir para nuestro entendimiento y percepción y por lo tanto no es comprendido.

Me atrevo a señalar que algunas acepciones del *logos* como divinidad que escapan de una comprensión como la entendemos en la actualidad, no pueden ser abordadas por una comprensión-racional, es decir, por un *logos* limitado sino por una razón simbólica, que también comparte la característica de la lingüística aunque de una forma más emocional. Abarca ámbitos metafísicos, que no pueden ser simplemente apartados, pero sobre los cuales no ahondaremos en el presente capítulo.

---

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 509.

<sup>26</sup> Lenguaje como estructura lingüística donde incluimos también al símbolo y a la imagen.

#### 1.4. Un acercamiento a una comprensión de la razón universal.

Entendida en primera instancia razón universal como *Logos* (pero en su concepción más amplia, es decir que abarca todas las significaciones antes mencionadas), observamos que *logos* se relaciona con diferentes conceptos como; Logos, Nous, ser, razón, palabra, verbo interior, no dicho, lenguaje y lingüística que nos permitirán aproximarnos<sup>27</sup> a una mejor comprensión de *Logos*.

Vayamos desde lo más inmediato que es la manifestación. En primera instancia *logos* son las palabras manifestadas, son el medio de expresar el *logos*, pero las palabras ya con una determinación de concepción, es decir, ya con una determinada expresión en relación a la propia mirada, impresa de un sello personal cargado de historia, también es llamado *logos* personalista o humanado, impreso ya de sentido. Aquí nos enfrentamos con el problema de la unión original o de identidad entre la palabra y el *logos*, y la palabra y la cosa; haremos un acercamiento al respecto en el próximo capítulo.

Esta manifestación, es manifestación de pensamientos que tuvieron que surgir de un contenido que es nuestro universo propio de conceptos y símbolos aún no hablados o expresados, lo “no dicho”, que puede ser expresado<sup>28</sup> mediante imágenes, palabras, formas, o símbolos aunque no de forma tan perfecta ya que se expresa un sentido que va más allá. Este “no dicho” que para mí también es *logos* incluye además imágenes arquetípicas colectivas<sup>29</sup>. Es *logos* al ser el contenido de lo cognoscible, es la potencia de la manifestación, la materia prima de lo pensado.

Este contenido se fue formando mediante el conocer, así, *logos* también es el conocimiento, es lo que nos permite conocer y conectarnos con nuestro entorno natural y social, en este caso es visto como razón, como percepción racional que incluye la relación de proporción y relación de articulación y reunión. Es lo que se puede decir o lo que tiene que ver con algo y lo que comprendemos de ello. Se dice también que es pensar como facultad intelectual. A este lo llamaríamos el *logos* racional<sup>30</sup>.

En este sentido, para poder comprender, el *logos* es el medio que nos da acceso al ser de acuerdo a ciertos parámetros acordes a la naturaleza de nuestra comprensión, es decir, cumple con estructuras constitutivas existenciales, como medio universal de consenso, que sería un regla o ley como base y medio de lo pensado y manifestado, es la estructura comunicativa del ser; estos parámetros también podrían entenderse como *logos* o lingüística bajo la cual se da todo aquello que puede ser

---

<sup>27</sup> Cabe resaltar que únicamente es una aproximación, jamás llegaremos a una definición unívoca e inamovible.

<sup>28</sup> Eduardo Nicol señala que todo lo humano es expresivo: son leyes psicológicas de la expresión apoyado en teorías biotipológicas, psicológicas y psiquiátricas. Cfr. Eduardo Nicol. *Metafísica de la Expresión*, 2ª ed. 2ª reimp. México, Fondo de Cultura Económica, 2003. p. 35.

<sup>29</sup> Esto de acuerdo a Jung y seguidores, más adelante ahondaremos al respecto.

comprendido y que es comprendido. Es la forma en la que se piensa, así mismo son los pensamientos lingüistizados que después pueden ser expresados.

A estas reglas constitutivas existenciales universales (lingüística gadameriana) se imprime nuestra intencionalidad en la experiencia individual, es decir, comprendemos a partir de un horizonte de sentido, ya lo percibimos y comprendemos con una mirada, debido a que en este proceso, el de comprender, el individuo se proyecta e interpreta partiendo de sí. En este camino nos encontramos con la universalidad de la hermenéutica, donde el individuo articula y llena de sentido el universo de fenómenos.

Y para dar un paso adelante y volver al comienzo, aquí regresamos nuevamente a la manifestación, que tuvo que haber surgido de su identidad del pensar, esto es el en el ámbito del diálogo, pero tanto la manifestación como la comprensión encuentran otras vías como la de la imagen. En las manifestaciones culturales y en general, “el mundo” comprensible, más allá del habla y la escritura (que también nos dejan con la sensación de inacabados y nos remiten a algo más) podemos vislumbrar o más bien sentir algo de lo “no dicho” como símbolo o lo prelingüístico<sup>31</sup>. Lo manifestado y perceptible que es lo determinado y finito es únicamente una puerta que nos lleva a un universo más amplio, el universo de sentido. Existen otras manifestaciones donde la puerta está aún más abierta y nos conducen a un pedazo más de lo “no dicho”, me refiero a otras áreas donde nuevamente nos acercamos a campos “peligrosos”<sup>32</sup>, de lo divino, la religión, el rito, el mito, el arte y lo emocional, entre otros.

En general, con la frase gadameriana de «El ser que puede ser comprendido es lenguaje», podemos vislumbrar que todo lo percibido y comprendido desde el ser humano es *logos*, es decir, la realidad, el mundo. Para cada uno de nosotros el ser es la realidad a partir de nuestra experiencia. Lo “no dicho” como potencia, únicamente puede ser discutido como manifestado. Aquello oculto sólo podrá ser sentido. Todo en la existencia se ejerce bajo el yugo de los códigos de orden y sentido de la lingüística. Podría decir que el *logos* es toda la realidad vivida a partir de nosotros, que comprendemos también bajo el yugo del *logos*. Incluso cada uno de nosotros es comprendido por el otro en el *logos* y como *logos*. Bajo este universo de existencia lingüistizado, cabe señalar una observación que lleva a cabo Gadamer cuando dice que hay que tener cuidado en confundir la universalidad con la totalidad: «No se trata de abarcar enciclopédicamente todo lo que se puede saber. Si así fuera, habríamos retrocedido al concepto clásico de la razón de la metafísica y a la doctrina *intellectus infinitus*

---

<sup>30</sup> Incluyo aquí sus relaciones con términos derivados y semejantes como racionalidad, lo racional, lo razonable y las razones.

<sup>31</sup> Aquí me refiero a prelingüístico más bien en el sentido de lo aún no definido por el pensamiento concreto y definido.

<sup>32</sup> Peligrosos para nuestro *logos* racional.

que, en el desarrollo ulterior de la metafísica griega, habría caracterizado al concepto de Dios»<sup>33</sup>. Aquí Gadamer señala que el lenguaje es un universal, característica que también comparte la razón y no un todo cerrado, para mí el faltante es la contingencia, que está relacionada con la razón simbólica.

Más bien este aspecto de *logos*, como lingüisticidad es todo lo vivido humanamente; añadamos también lo que está en potencia, y las reglas de orden y semejanza llamadas lingüisticidad que unen y reinan todo lo anterior. Esto es para mí la razón universal. En la presente tesis a lo que voy es el tratar de comprender las manifestaciones del *logos* y el punto de enlace entre ellas para llevar a cabo una mayor comprensión.

Podemos ahora encontrar diferentes rasgos en el *logos*:

1. *Logos* comprendido como fenómeno, como mundo perceptible y comprensible a través de la fenomenología.
2. A su vez, el *logos* puede ser entendido como razón al ser la facultad de comprender.
3. El *logos* también es la forma en la que se da el comprender, es decir, podemos concebirlo como una estructura constitutiva del ser humano, considerado desde el punto de vista lingüístico (Heidegger y Gadamer). Racionalidad, comprensión y expresión se dan dentro de parámetros específicos y ordenados, es decir, como sistema que se va generando y heredando a partir del cual se comprende e integra todo, podríamos considerarlo como una ley que es la forma ordenada y lúdica en el que la razón y la vida se ejerce. A esto lo llamaremos *logos* como lingüisticidad.
4. *Logos* es también acción, es decir la expresión a través de lenguaje, símbolo o cualquier expresión humana. Incluyo la relación pensamiento-lenguaje.
5. Lo “no dicho” como potencia, es decir, con posibilidad de realidad y expresión también es *logos*. Son todos los contenidos imaginarios y de pensamiento. Me atrevo a incluir en este apartado aquella información que forma parte de la colectividad y de la historia, como el inconsciente u consciente colectivo jungiano, y aquello que no es del todo evidente y es alcanzable mediante el símbolo, o bien que es información almacenada y que en algún momento de nuestras vidas puede lingüistisarse, es decir, manifestarse e interpretarse, como el subconsciente freudiano o las imágenes arquetípicas oníricas, que aunque no están manifestados en cada momento es información “no dicha” que de pronto “se descubre”. Incluyo también las infinitas formas de expresar lo “no dicho” y por lo tanto lo “no dicho” como infinito. Aunemos aquello que nunca será dicho por alguno de nosotros pero sí por otros individuos en otras partes del mundo y la historia.
6. Otra forma de concebir al *logos* es como el que da sentido, es decir, la carga emotiva que es un factor importante a partir del cual vivimos el mundo. Es lo que autores del Círculo Éranos llaman “racionalidad emotiva”.

---

<sup>33</sup> H.G. Gadamer, *Mito y razón*, tr. José Francisco Zúñiga, Barcelona, Paidós, 1997, p. 70.

7. Y finalmente todas estas facetas del *logos*, vistas desde una postura universal, es decir tanto ley universalmente aplicable (Gadamer señala<sup>34</sup> que el mundo debe verificarse lingüísticamente para ser mundo), como la suma de los contenidos, es decir, las palabras, pensamientos y arquetipos universales que se manifiestan como mundo y vida.

No podemos dejar de lado el origen y lo que organiza todo lo anterior, que también para mí es *Logos*.

Los siete puntos mencionados interactúan y siempre guardan relación unos con otros, finalmente son uno con sus diferentes rasgos. En los siguientes capítulos nos extenderemos en algunos de ellos.

En algunos esbozos religiosos se lleva a cabo una separación del *logos*: el primer *logos* – antes de la manifestación física (que podría asimilarse a pensamiento aún no definido, se dice que es innombrable)- y el segundo *logos* -el de la manifestación o creación-. En esta dirección Merleau Ponty habla del mundo como *logos* realizado. Incluyo un tercer *logos*, que es el *logos* encarnado –el de la razón y el sentido humano-.

El mundo, como *logos* realizado, es un mundo ya cargado de historia, las cosas están ahí como consecuencia de la historia, ya han sido pensadas y categorizadas antes.

Así la lingüisticidad o *logos* incluye la facultad de conocer, el sentido, la conjugación y articulación del mundo y el hombre, la estructura lingüística, el lenguaje, la palabra, lo divino y lo humano, su destino, el símbolo, y la infinitud de aquello que se quiere decir. En el caso del *logos* colectivo además tenemos símbolos sociales que forman parte de la psique colectiva, algunos tienen carácter de culturales y otros de universales. Algunos de estos ámbitos son virulentos, como aquellos relacionados con corrientes gnósticas, artísticas y mitológicas; al no coincidir con un “perfeccionamiento de la razón” se relegan. Sin embargo señala Gadamer «La imposibilidad de cumplir esta exigencia, la de reconocer todo lo real como racional, significa el fin de la metafísica occidental y conduce a una devaluación de la razón misma»<sup>35</sup>. La idea de una razón absoluta, vista desde términos de su desencantamiento, para Gadamer es una ilusión. Estas manifestaciones también forman parte de la razón.

Para ilustrar un poco más la dirección que quiero dar al presente escrito, cito a Andrés Ortíz-Osés: «Yo diría entonces, que la auténtica dialéctica del lenguaje – su dialogicidad fundamental- incluye lo lingüístico y la lingüicidad, lo lógico y lo ontológico, la referencia y la aferencia, la metáfora y la catáfora, el significado y la significación, la razón y el sentido, la verdad y la afección, en definitiva el *logos* y el *mythos*».<sup>36</sup>

Para terminar con este apartado, regresaremos al título de la presente tesis donde hablo de “La comunicación de la razón universal hacia el entendimiento individual”. El presente capítulo nos ha

---

<sup>34</sup> Según palabras de Grondin, *op. cit.*, p. 218.

<sup>35</sup> H.G. Gadamer, *Mito y razón*, tr. José Francisco Zúñiga, Barcelona, Paidós, 1997, p.19.

ayudado a comprender el concepto de razón universal como *Logos* en su más amplio sentido; pero mi intención no es hacer una ontología en sí, sino dirigirme más bien hacia una hermenéutica ontológica – apuntando hacia la razón universal- haciendo un análisis del lenguaje como palabra y del símbolo como lenguaje<sup>37</sup> (incluyo al mundo, al hombre y sus diferentes manifestaciones); ambos como forma de expresión de lo “no dicho” y como medios para una mejor comprensión de la razón universal manifestada individualmente como mundo y pensamiento propio que se comparte. Así, al vincularnos con la razón universal nos comprendemos a nosotros mismos.

También en el presente capítulo ya hablamos de la relación de la razón universal y el entendimiento individual. Tuvimos un fuerte acercamiento con Heidegger, con su tema del conocer mediante el proyectarse, y con su concepción del conocimiento como un proceso interno, donde el *Dasein* al comprender a los fenómenos (*logos* realizado como mundo) se comprende a sí mismo.

Posteriormente, con Gadamer y el *verbum dei*, observamos el puente entre el ser y el hombre, la relación entre palabra interna y externa, asimilado como la relación entre el padre y el hijo, me atrevería a hacer una relación analógica con el primer *logos* y el tercero. Es decir, con el *logos* como Razón Universal y su relación con el *logos* como comprensión, interpretación y expresión individual.

En el presente capítulo con las diferentes acepciones del *logos* caminamos por esta relación. En el capítulo siguiente ahondaré en el tema del lenguaje, y a partir del tercero me ocuparé de la contingencia, es decir, en relación a lo imperfecto de la relación entre lo dicho y lo que se quiere expresar como lo simbólico.

---

<sup>36</sup> Andrés Ortíz-Osés, *op. cit.*, p. 28

<sup>37</sup> Aquí ya entraríamos al ámbito de la hermenéutica simbólica.

## CAPÍTULO 2

### Logos y lenguaje

Temo que no nos desembarazaremos de Dios nunca, pues aún creemos en la gramática.

*Nietzsche*

En el presente capítulo tomaré al *Logos* en diferentes aspectos: al abordarlo como lenguaje es aquello que nos permite el comprender y en el que se da el comprender mismo, analizaremos la idea de pensamiento como lenguaje en Gadamer, quien lo ve como aquel que se expresa a través de signos. Con la afirmación gadameriana «el ser que puede ser comprendido es lenguaje» llegamos al otro lado del puente, cuyo lado inicial era lo cognoscible, el fenómeno, que pasa por el proceso de la comprensión individual basada en la lingüística. En el presente documento también nos acercamos a la unidad completa del lenguaje y pensamiento, que al expresarse señala la finitud de nuestro entendimiento discursivo. Además nos detendremos un poco en la marca de la historia en el lenguaje. En Gadamer y en Foucault analizaré el objetivo del lenguaje como signo para comprender su función en nosotros y su función dentro de nuestra comprensión del mundo. Llevo a cabo una breve comparación entre la perspectiva sobre el lenguaje entre ambos autores. La lingüística es un tema que retomaremos. Finalmente hablaré sobre lingüística como juego lúdico y el efecto de las palabras en “el otro”. Todo ello nos ayudará a tener una más amplia perspectiva acerca de la discusión sobre el lenguaje.

## 2.1. El lenguaje natural o por consenso en Gadamer.

En cuanto que, conociéndose a sí mismo, el espíritu divino conoce al mismo tiempo todo cuanto es, la palabra de Dios es la del espíritu que en una sola contemplación (*intuitus*) lo contempla y crea todo.

Gadamer

Cuando el pensamiento se expresa mediante la palabra, sucede un proceso de clarificación: «La luz que hace que las cosas aparezcan de una manera que sean en sí mismas luminosas y comprensibles es la luz de la palabra»<sup>1</sup>. En este sentido podemos de forma análoga relacionar la luz con la palabra, o más bien con el *logos*, ya que es el que da luz para que las cosas aparezcan, da forma y sentido, es el comprender, lo comprendido, lo que comprende (pensamiento) y lo que permite el acceso a lo comprendido o el medio a través del cual se da la comprensión y la comunicación, a su vez es la palabra. En este sentido es importante analizar la relación de la palabra con lo que ella enuncia.

Originalmente los griegos comprendían la unidad de la palabra y la cosa, pero la palabra el *onómato*, era sólo nombre, no representaba al verdadero ser; en esta línea, Gadamer analiza el documento básico del lenguaje: el *Cratilo* de Platón.

Según Grondin<sup>2</sup>, si para Heidegger el gran reto es el olvido del ser, para Gadamer el tema es el olvido del lenguaje, siendo *El Cratilo* de Platón el responsable en la historia del pensamiento del olvido lógístico entre el pensar y la palabra. En dicho escrito se discuten dos teorías de la relación entre las palabras y las cosas: ya sea por convención o por la coincidencia natural de la palabra y la cosa. Platón muestra la insostenibilidad interna de estas dos posiciones extremas. Intenta que se obtenga el substrato de las ideas, superando así el ámbito de las palabras; señala que «la adecuación de la palabra sólo podría juzgarse desde el conocimiento de las cosas»<sup>3</sup>, es decir su esencia. Las palabras son apariencias posteriores a un pretexto. Dado esto, la pregunta fundamental se traslada al cómo puede conocerse lo que verdaderamente es. En este sentido la palabra como *logos* es «lo que fluye resonando desde la boca»<sup>4</sup>. Lo que discute Gadamer es que Platón «no reflexiona sobre el hecho de que la realización del pensamiento, concebida como diálogo del alma, implica a su vez una vinculación con el lenguaje»<sup>5</sup>, Platón considera que el lenguaje es sólo uno de los momentos del conocimiento, es una herramienta, una copia y enjuiciamiento del modelo original. De esta forma, para Gadamer, se oculta más la esencia

---

<sup>1</sup> H.G. Gadamer, *VMI*, *op. cit.*, p. 577.

<sup>2</sup> Jean Grondin, *Introducción a Gadamer*, Herder, pp. 211-217.

<sup>3</sup> *Ibidem*, *op. cit.*, p. 489.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 490

del lenguaje, incluso, señala, más de lo que hicieron los sofistas, ya que bajo la palabra la verdad se oculta hasta lo irreconocible y aún hasta su completa anulación.

Con el avance en el diálogo platónico se advierte que en las palabras existe una relación entre similitud y conveniencia aunque no están necesariamente atadas.

Gadamer sugiere que la asignación de las palabras a las que conviene el carácter de *logos* es mucho más que la mera correspondencia de palabras y cosas «precisamente porque la verdad que contiene el logos no es la de la mera percepción, no es un mero dejar aparecer el ser, sino que coloca al ser siempre en una determinada perspectiva, reconociéndolo o atribuyéndole *algo*, el portador de la verdad, y consecuentemente también de su contrario, no es palabra, sino logos»<sup>6</sup>, es decir, la palabra contiene lo que enuncia ya juzgado.

Para Gadamer el verdadero resultado del *Cratilo*, consiste en el paradigma del número como constructo de la mente racional, «Si el ámbito del logos representa el de lo noético en la pluralidad de sus asignaciones, la palabra se convierte, igual que el número, en mero signo de un ser bien definido y en consecuencia sabido de antemano»<sup>7</sup>. El signo se convierte en un indicador, su esencia tiene su ser en la función de su empleo. El signo no tiene un contenido propio visible y en sí tiene un significado diferente de signo si se trata de abstraer de su función indicadora. El significado lo tiene en función del sujeto que lo recibe, no tiene significado absoluto en sí mismo. En cuanto a palabra en su función de copia se sugiere que «No es un mero signo, pues en ella está representado, hecho permanente y actual, el original mismo. Por eso puede juzgarse por el grado de semejanza, esto es, por la medida en que permite que en ella se haga actual lo que no está presente»<sup>8</sup>. Gadamer señala que con el dilema entre si la palabra es copia o si contiene algo de imagen, Platón lleva la discusión al extremo absurdo donde la única salida es considerar a la palabra como signo, llevando el desplazamiento del conocimiento a lo inteligible. Con ello señala que se tomó una decisión que fijó el curso del pensamiento sobre el lenguaje. Donde mediante las palabras no se tiene acceso a la verdad.

Para Gadamer la huella histórica es de suma importancia en el lenguaje, es por esto que está en contra de la utilización de los términos debido a que son un acto de violencia en contra del lenguaje, en comparación con un uso corriente de la palabra. Refiere que el simbolismo matemático sería el único que escapa a la contingencia de las lenguas históricas y un lenguaje derivado de esto sería un ideal, como lenguaje de la razón al que se refiere Leibniz. Sin embargo no se puede prescindir de la experiencia y la huella histórica. A pesar de las teorías sobre el lenguaje, su transformación y aplicación de términos, la palabra muestra de alguna forma enigmática «una relación con lo copiado, una

---

<sup>5</sup> *Idem.*

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 495.

<sup>7</sup> *Idem.*

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 497.

vinculación o pertenencia con su ser»<sup>9</sup>. Resultando de esto que la asignación de palabras no es un acontecimiento secundario. La palabra no es sólo signo, tiene algo de copia. En Gadamer «La lingüística es tan totalmente inherente al pensar de las cosas que resulta una abstracción pensar el sistema de las verdades como un sistema previo de posibilidades del ser, al que habrían de asignarse los signos que utiliza un sujeto cuando echa mano de ellos»<sup>10</sup>. Es decir, la lingüística (*logos* en el sentido analizado) es ya el sistema, añade que no se puede separar la palabra para ser analizada, la palabra no es una cosa dotada de ser propio, *la idealidad del significado está en la palabra misma; ella es siempre ya significado*. Esto queda más ilustrado cuando nos damos cuenta que al hablar buscamos una oración adecuada para expresarnos, la oración no se asigna a *posteriori*, sino que al buscar la palabra buscamos la idea, así la palabra pertenece a lo que enunciamos, ya sea idea, concepto o cosa, no es una asignación secundaria.

La razón que da Gadamer a la falta de aceptación y percepción de la relación entre la palabra y la cosa, entre el hablar y el pensar, en los griegos por una parte es debido a que era tal el yugo de la lengua que buscaban de alguna forma liberarse de su fuerte influencia sobre el pensamiento; por otra parte buscaban evitar el extravío. En consecuencia el *Cratilo* fija el camino hacia el instrumentalismo del lenguaje, llevándonos a la concepción limitada de lenguaje como signo.

Lo que Gadamer resalta en esta función es que su utilización tiene carácter de universal, es decir, el hecho de utilizar palabras para designar las cosas es una característica generalizada.

Para continuar con su argumentación sobre la relación entre lenguaje y pensamiento, Gadamer la resume de la siguiente forma:

La palabra no se forma una vez que se ha concluido el conocimiento, hablando en términos escolásticos, una vez que la información del intelecto es cerrada por la especie, sino que es la realización misma del conocimiento. En esta medida la palabra es simultánea con esta formación (*formatio*) del intelecto.<sup>11</sup>

Gadamer hace referencia a la filosofía de Sto. Tomás en la idea del verbo que se hace carne, así el *logos*<sup>12</sup> no es ya únicamente potencialidad cósmica, se hace histórico, de tal suerte que surge el lenguaje con un sentido que se ofrece a la reflexión filosófica. *A diferencia del logos griego, la palabra es ahora puro suceder*. Con esto observamos dos perfiles del *logos*, uno que es potencia o divinidad y el otro que es acontecimiento como palabra. Vemos también, la unidad Dios Padre y Dios hijo, de acuerdo a la corriente cristiana, manifestada en el lenguaje:

La unidad interna de pensar y decirse, que se corresponde con el misterio trinitario de la encarnación, encierra en sí que la palabra interior del espíritu no se forma por un acto reflexivo. El que piensa o se dice

---

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 500.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 501.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 508.

<sup>12</sup> En este sentido *logos* es considerado como Dios que se muestra a los hombres de forma humana pero manteniendo su cualidad suprahumana.

algo, se refiere con ello a lo que piensa, a la cosa. Como forma la palabra no se reorienta, pues hacia su propio pensar. La palabra es realmente el producto del trabajo de su espíritu...La palabra no expresa al espíritu, sino a la cosa a la que se refiere. El punto de partida de la formación de la palabra es el contenido objetivo mismo (*La species*) que llena el espíritu.<sup>13</sup>

Así, por un lado la palabra es la forma del conocimiento, es la forma de la razón; por otro lado, su generación es un alumbramiento del espíritu. Otro punto que menciona Gadamer es el referido a la palabra interior y exterior. Anteriormente se hablaba en los estoicos de un *logos* interior y un *logos* exterior, donde el hablar era una imitación del interior, exteriorizándose. Para la fe cristiana hay una analogía entre la palabra interna y externa. Y se explica de la siguiente manera: cuando la palabra se hace sonido en la voz, sucede un milagro semejante al que sucede cuando Dios se hace carne, no es que uno se haga otro, sino que se guarda una relación de unidad (Padre-Hijo, Espíritu-Palabra). La Palabra está en Dios y la exteriorización es siempre palabra.

Para Gadamer lo importante es que el *verbum dei* (unidad del Dios Padre y el Dios Hijo) tiene reflejo en el fenómeno del lenguaje, ya que es el diálogo entre el ser y el hombre. Con la *vox* la palabra se hace sonido, se va de la palabra interna a la palabra externa, y este irse no es un trasladarse, es la misma relación de unidad que existe entre el Padre y el Hijo, pero ahora es entre el Espíritu y la palabra; posteriormente Gadamer mencionará que esta relación de identidad se da también en la relación humana del pensamiento (palabra interna) y el lenguaje.

Para Agustín la palabra interna es el espejo y la imagen de la palabra divina. «Tiene su ser en su cualidad de hacer patente lo demás»<sup>14</sup>. Una característica interesante es que al surgir la palabra no se toma una parte y se la lleva, sino que comparte la característica de la totalidad, así en *la palabra divina se expresa el todo del espíritu divino*.

Para aclarar las diferencias entre la palabra divina y la humana señala que el humano no es una simple imagen de Dios, a pesar de su imperfección, guarda estrecha relación con la divina trinidad. «La palabra interior del espíritu es tan esencialmente igual al pensamiento como lo es Dios Hijo a Dios Padre»<sup>15</sup>.

Para Gadamer el lenguaje la palabra interior, es el lenguaje puro de la razón que se expresa a través de signos y esto expresado no es manifestación, sino el mismo pensar. Al momento en el que se expresa este pensar perfecto mediante la palabra o la imagen «reproduce al mismo tiempo la finitud de nuestro entendimiento discursivo»<sup>16</sup> a través de imágenes y palabras determinadas ya por nuestro horizonte conceptual.

---

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 511.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 505.

<sup>15</sup> *Idem*.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 507.

Surge posteriormente el cuestionamiento de en qué forma se constituye la palabra interna, cualquiera que sea la manera debe ser lingüística, el lenguaje de la razón es por sí mismo un lenguaje. En esta línea la traducción del *logos* griego como *ration* guarda mucho sentido, aunque encontramos otras traducciones como la de *verbum*.

Platón ya hablaba de que el pensar es una conversación interior del alma consigo misma. La pregunta ahora es dónde queda la divinidad si es el discurso consigo mismo. La salida en el cristianismo, específicamente en el neoplatismo de Sto. Tomás de Aquino es que el ser humano piensa algo, luego piensa otra cosa, no existe un orden secuencial entre una cosa y otra, sino que hay una transformación, «sabe vincular lo uno con lo otro. En consecuencia, lo que tenemos ante nosotros no es una relación temporal, sino un proceso espiritual, *una emanatio intellectuallis*».<sup>17</sup> Esta emanación sigue un orden perfecto, este proceso guarda relación con lo divino, este proceso se encuentra cargado de relaciones, simpatías, similitudes y reglas, en este sentido podemos considerar como *logos* este mismo proceso.

Más allá de la palabra, abarcando la forma, «la creación no sería un proceso real sino que interpretaría tan solo la ordenación de la estructura del universo en el esquema temporal»<sup>18</sup>, es decir, debido a que nuestro esquema de comprensión es temporal, lo que conocemos como manifestado debe ser ordenado y siempre es ordenado de acuerdo a este sistema y sólo puede ser comprendido humanamente de acuerdo al mismo, pero, según esta interpretación cristiana, la divinidad que sería lo real, lo infinito y perfecto, se manifiesta temporalmente como palabra y mundo ordenado temporalmente; añadamos a esto que lo que decimos no es sustraído del contenido de todo lo que queremos y podemos decir, éste sigue permaneciendo. Cuando decimos algo no se produce nada nuevo, ya que la palabra es potencial antes de actualizarse, ya existía como pensamiento, al expresarse y reflejar la cosa que dice, deja atrás el camino del pensamiento al que debe su existencia; además aunque lo dicho no agota las posibilidades del cómo pudo haber sido dicho, lo dicho guarda consigo parte de lo que queremos decir, que tiene posibilidades de ser dicho de otra manera, es sólo una parte de un sistema mucho mayor con el que comparte características, más bien diría del cual es doble imperfecto. Este sistema mucho mayor, es decir, la palabra divina que aún no es temporal ni imperfecta expresa el todo. De forma similar, la palabra humana al mantener la unidad Padre-Hijo, expresa el todo aunque no de forma tan perfecta. Es como tomar un punto determinado del todo, dicho punto forma parte éste, nos refiere al todo aunque no en su plenitud. «El hecho de que el verbo se diga en cada lengua de otra manera sólo significa sin embargo que a la lengua humana no se le manifiesta en su verdadero ser»<sup>19</sup>. Se manifiesta de acuerdo a una concepción socio-histórica. A diferencia de la palabra divina, la palabra humana es imperfecta debido a que el espíritu humano está disperso en diferentes referencias, una palabra no es única, tiene que ser por

---

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 508.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 509.

necesidad muchas palabras diferentes, de acuerdo al contexto y el sentido. Nuestro intelecto no sabe realmente lo que sabe. Finalmente aunque la palabra humana se dirige a la cosa, sigue siendo imperfecta, la contiene pero la palabra siempre nos remite a algo más mediante una relación de similitudes. Foucault nos sumerge en este campo. Es por esto que considero a la palabra, además de lo existente como símbolo<sup>20</sup>, aunque se ha entendido a través del tiempo como signo.

En consecuencia podríamos señalar que el todo se define a través de *logos* expresado temporalmente, es decir, la palabra o los fenómenos nos refieren al todo, o bien el cosmos, el mundo es una referencia temporal que guarda en sí la totalidad. En este sentido la palabra es ya forma, y lo que observamos como “real“, como mundo es la forma temporal del infinito. Sin olvidar que en la palabra y lo que observamos como mundo hay una imperfección debido a la condición humana finita según Tomás.

Para traducir esto a los términos en los que nos hemos estado desarrollando, el primer *logos* como lo “no dicho”, lo infinito y todas las posibilidades podría ser entendido por el cristianismo como la divinidad, este *logos* tiene la capacidad intrínseca de manifestarse individualmente; cuando el hombre lo hace pensamiento concreto y palabra, reproduce este *logos* como *logos* encarnado que se expresa como palabra, de forma análoga el mundo, es decir los fenómenos, son la expresión temporal de la divinidad, como si lo atemporal se congelara con el tiempo creando el mundo y la mundaneidad, los fenómenos imperfectos.

El lenguaje como palabra es pensamiento en acción, es una forma de alumbrar, es decir, es un dar a luz conocimiento, es generación; y con ello regresamos al principio del presente apartado. Ya señalaba Tomás que el lenguaje o la palabra es como la luz en la que se hace visible el color, «El lenguaje hace brillar más allá del dato, al ser en su conjunto». La subjetividad es el filtro de esa luz, porque la luz en general, como razón universal es vista y transmitida a través de diferentes filtros individuales. Estos filtros son el *logos* humanado. Adicionalmente en la estructura del lenguaje, podemos ya observar un orden que nos lleva a un sistema de coherencia y sentido, una gramática, este orden es el orden del *logos*, es su espejo.

---

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 504.

<sup>20</sup> Posteriormente regresaremos a esta discusión y en el siguiente capítulo abordaremos el concepto de símbolo. En este mismo sentido podríamos enfrentarnos con un problema: para Tomás, la palabra es un reflejo perfecto de la cosa, como expresión de la cosa, que va más allá de la analogía, ya que la palabra no va más allá de la imagen de la cosa. Sin embargo si tomamos en cuenta a la palabra como símbolo, nos involucraríamos en el mundo de las semejanzas, pero también en el del sentido. Con ello podríamos estar hablando de que sí hay relaciones de analogía. Tendríamos entonces que discutir a que nos referimos con imagen. Pero lo que sí podríamos decir es que, como veremos en los próximos capítulos, observando a la palabra como símbolo podemos adelantarnos un poco más en el camino hacia aquello a lo que el espíritu se refiere.

## 2.2. Foucault y el lenguaje en su obra *Las palabras y las cosas*.

Foucault lleva cabo un arqueología, investigación y crítica de la naturaleza de las ciencias desde fines del romanticismo. Me enfocaré en su análisis en el área del lenguaje.

### 2.2.1. La sustitución de la semejanza por la representación.

En *Las palabras y las cosas* la representación es uno de los puntos fundamentales dentro del estudio de Foucault, ésta ha sufrido una evolución llegando al grado en el que se abandona el espacio privilegiado que guardaba dándose una nueva configuración y un nuevo orden en comparación con el pensamiento clásico donde la semejanza estaba ligada al saber.

Foucault señala que hay 4 tipos de semejanza:

El primero es la *convenientia*, «el mundo es la “conveniencia” universal de las cosas»<sup>21</sup>, la conveniencia como forma de semejanza hace que el mundo se encadene consigo mismo a través de asimilaciones de lo cercano y la similitud. Un ejemplo de esta conveniencia serían las piedras con el musgo.

La segunda forma de similitud es la *aemulatio* que es una especie de conveniencia pero libre en el espacio, las cosas se imitan o reduplican, es un tipo de gemelidad de las cosas; nace de un pliegue del ser cuyos dos lados, de inmediato se enfrentan y asemejan de modo perfecto, «Los anillos de emulación no forman una cadena como los elementos de la conveniencia: son más bien círculos concéntricos, reflejados y rivales»<sup>22</sup>. Esta es como una sabiduría del **espejo**. Las dos figuras se enfrentan y se amparan una a la otra. Un ejemplo son las estrellas con las hierbas, las hierbas reciben las influencias de las estrellas, las hierbas son estrellas celestes que miran al cielo; otro ejemplo son las hierbas con los órganos del cuerpo.

La tercera forma de similitud es la *analogia*, que es una mezcla de conveniencia y emulación, pero las similitudes de las que trata no son tan visibles y claras, sino son relaciones más sutiles dando lugar a un *número infinito de parentescos*. Ejemplos serían la relación de los astros con el cielo, la hierba con la tierra, los vivientes al globo en el que habitan. Tiene un campo universal de aplicación. Así el hombre está en proporción con el cielo o con la tierra (su carne es gleba, sus huesos, rocas; sus venas, grandes ríos; su vejiga, el mar; y sus siete miembros principales, los siete metales que se ocultan en el fondo de las minas), haciendo referencia a Crollius<sup>23</sup>.

---

<sup>21</sup> Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, 31ª ed., trad. Elsa Cecilia Frost, México, Siglo Veintiuno Editores, 2004, p. 27.

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 30

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 31 *cit.* de Crollius.

La cuarta forma de semejanza es la *simpathia* que juega un estado libre; es un ejemplo de lo mismo, tiene el poder de asimilar, de hacer que unas cosas sean idénticas a otras. Así como hay simpatías, también hay antipatías entre las cosas. Un ejemplo es la rata en discordia con la araña.

«*Convenientia, aemulatio, analogia y simpathia* nos dicen cómo ha de replegarse el mundo sobre sí mismo, duplicarse, reflejarse o encadenarse, para que las cosas puedan asemejarse»<sup>24</sup>. En consecuencia todo puede relacionarse a través de las similitudes. Para reconocer este tipo de relaciones Foucault menciona, en referencia a Paracelso, que debe haber una marca que nos lo advierta para transformar en certidumbre el destello dudoso de la similitud; el mundo tiene marcas:

No es la voluntad de Dios que permanezca oculto lo que Él ha creado para beneficio del hombre y le ha dado... Y aun si hubiera ocultado ciertas cosas, nada ha dejado sin signos exteriores y visibles por marcas especiales – del mismo modo que un hombre que ha enterrado un tesoro señala el lugar a fin de poder volver a encontrarlo<sup>25</sup>.

El espacio de semejanzas inmediatas se convierte en un gran libro abierto. El mundo murmura y a través de señales nos indica lo que designa, ya que estas dos son de la misma naturaleza.

En el siglo XVI la semejanza es lo más universal que hay y en esta época se superpone la semiología y la hermenéutica<sup>26</sup> en la forma de la similitud, buscar el sentido es sacar a la luz lo que se asemeja en este ámbito.

Para Foucault es necesario interpretar los signos de los que está llena la naturaleza, para él conocer es interpretar. Incluso el lenguaje y las palabras son cosas que hay que descifrar. Esto nos arroja al análisis de las palabras: «agrupan sílabas y las sílabas letras porque hay depositadas en éstas virtudes que las acercan o separan, justo como en el mundo las marcas se oponen o atraen unas a otras». Observamos que en las letras se encuentran características intrínsecas que las hacen unirse unas a otras, menciona que hay conveniencias secretas que llevan marcas descifrables de lo que quieren decir en su superficie. Así como las letras tienen un sentido oculto pero descifrable, las palabras comprenden algo más que una referencia: «Los nombres estaban depositados sobre aquello que designaban, tal como la fuerza está escrita sobre el cuerpo del león, la realeza en la mirada del águila y tal como la influencia de los planetas está marcada sobre la frente de los hombres; por la forma de la similitud».<sup>27</sup> Pero con el paso del tiempo, parece que hemos perdido el rastro, según Foucault sólo hay una lengua que tiene las marcas de la primera denominación, el hebreo.

---

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 34.

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 35.

<sup>26</sup> Semiología es el conjunto de conocimientos y técnicas que permiten saber dónde están los signos, definir lo que los hace ser signos, conocer las ligas y leyes de su encadenamiento. Hermenéutica es el conjunto de conocimientos y técnicas que permiten que los signos hablen y nos descubran sus sentidos en *Las palabras y las cosas*.

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 44.

En este sentido encontramos en la endolingüística<sup>28</sup> la idea de un lenguaje básico y también del lenguaje como manifestación del ejercicio histórico, filosófico, religioso y cultural de un pueblo.

Para Foucault las lenguas y el mundo tienen una relación analógica, esta analogía no es simplemente con las palabras, es en el lenguaje mismo y su relación con la totalidad del mundo. La escritura también juega un papel fundamental, dice en referencia a Vinieri y Duret que «lo escrito había siempre precedido a lo hablado...era muy posible que hubiera una escritura compuesta por las marcas mismas de la naturaleza, de modo que estos caracteres tendrían el poder de actuar directamente sobre las cosas, de atraerlas o rechazarlas, de figurar sus propiedades, sus virtudes y sus secretos»<sup>29</sup>. Como si tuvieran poderes sobre el mundo de la experiencia por la similitud que guardan con lo que indican. No debemos olvidar que las letras en su origen eran reflejos pictográficos de fenómenos o entes a los que se referían. Las palabras tenían un significado mucho mayor a la simple representación de su referente; nos desplegaban un entretejido de relaciones, por ejemplo:

...la *Historia serpentum et draconum*, de Bufón el capítulo “De la serpiente en general” se despliega según las rúbricas siguientes: equívoco (diferentes sentidos de la palabra), sinónimos y etimologías, diferencias, forma y descripción, anatomía, naturaleza y costumbres, temperamento, coito y generación, voz, movimientos, lugares, alimentos, fisionomía, antipatía, simpatía, modos de captura, muerte y heridas por serpientes, modos y señales de envenenamiento, remedios, epítetos, denominaciones, prodigios y presagios, monstruos, mitología, dioses a los que está consagrada, apólogos, alegorías y misterios, jeroglíficos, emblemas y símbolos, adagios, monedas, milagros, enigmas, divisas, signos heráldicos, hechos históricos, sueños, simulacros y estatuas, usos en alimentación, usos en medicina, usos diversos.<sup>30</sup>

Por el contrario, hemos optado por una mirada exacta, sesgada, de tal forma que conocer algo no implica desencadenar las relaciones y significados de “la cosa” o “el ente”, buscamos algo preciso. Hemos limitado el saber que consistía en hacer hablar al todo a una interpretación determinada, sin

---

<sup>28</sup> La Endolingüística es la ciencia del lenguaje interior que analiza la estimulación del denominado punto de Meulemans, situado en la tercera circunvolución frontal del hemisferio derecho del cerebro, donde se encuentran las capacidades musicales y de aprendizaje del lenguaje, y a partir del significado implícito que proporcionan las consonantes “que configuran códigos binarios y terciarios” el pensamiento estructura el denominado lenguaje básico. Este punto también dinamiza el razonamiento holístico o globalizador. Considera que las lenguas son sistemas estructurados por signos que cualquier hombre puede desarrollar y que, según las diferentes culturas, tendrán formas de expresión determinadas. Algunos de los códigos son: el código **T R** y sus variantes que cambian, en las lenguas latinas y germánicas, la T por D o la R por L, así tenemos **TieRRa**, en inglés **EaRTH** y en alemán **ERDe**. La inversión de un binario nos da un nuevo significado. Así, **R T** es lo que hace la misma tierra: **RoDar**, **RoTación**. Si agregamos a este binario otra consonante, por ejemplo la **M**, tendremos la palabra **MoThER**, **MaTeR**, es decir, mi fuente de vida en la Tierra. La **M** nos muestra el significado profundo de su sonido, es decir, aquello que es mío. La inversión de este ternario nos da el significado de **MoRT**, **MueRTE**, y en las lenguas germánicas aquello que está más próximo a la muerte, como: **TrauM**, **DreaM**. En cambio, el sonido de la **S** comporta un significado de separación, de aquello que se encuentra fuera. Si unimos la **S** al binario **T R** obtendremos palabras como **eSTRella**, **STeLLa**, **STaR** o **aSTRo** o **SiDeRai**, elementos externos a la tierra. Después de procesar toda la información nos encontramos con los supositivos o signos que el cerebro reconoce para determinar significados. Eso es la Endolingüística, el lenguaje interior de las lenguas, que se encuentra en el subconsciente colectivo desde los primeros tiempos de la historia en que el hombre comenzó a hablar. Christiane S. Meulemans, *Cerebro Total*, Manual del Seminario de Endolingüística, Fundación Dr. J. Meulemans.

<sup>29</sup> Michel Foucault, *op. cit.*, p. 46.

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 47.

embargo, siempre hay más que interpretar. En cambio, el juego de semejanzas nos remite a una tarea necesariamente inacabada, de conocer lo similar, esto nos lleva a lo inacabado del símbolo. El lenguaje y la naturaleza nos remiten a una red Arqueológica de conocimiento.

Lo anterior nos dirige al análisis de la representación al cuestionarnos cómo un signo designa lo que significa, cuestionamiento que se hace el hombre durante el siglo XVII. En esta época la respuesta es por el análisis del sentido y la significación. Con esto Foucault observa que se ha desecho la profunda pertenencia del lenguaje y del mundo; nos hemos separado del reinado de la soberanía de lo semejante por la significación de los signos, «La similitud no es ya la forma del saber, sino, más bien, la ocasión del error, el peligro al que uno se expone cuando no se examina el lugar mal iluminado de las confusiones»<sup>31</sup>.

Ahora se busca y selecciona en términos de identidad y diferencia, de medida y de orden. Esta nueva configuración es llamada por Foucault "racionalismo". Se sustituye la jerarquía analógica por el análisis. Se trata de enumerar y dominar lo estudiado, las palabras son traducidas y ya no tienen derecho a ser marcas.

Foucault señala que el clasicismo define el signo de acuerdo con tres variables:

- a) El origen de enlace: un signo puede ser natural (como el reflejo en un espejo designa lo que refleja) o de convención (como una palabra puede significar una idea para un grupo de hombres).
- b) El tipo de enlace: un signo puede pertenecer al conjunto que designa (como la buena cara forma parte de la salud que manifiesta) o estar separado de él (como las figuras del Antiguo Testamento son los signos lejanos de la Encarnación y la Redención).
- c) La certidumbre del enlace: un signo puede ser tan constante que se esté seguro de su fidelidad (así, la respiración señala la vida); pero puede ser simplemente probable (como la palidez del embarazo).

Ninguna de estas formas de enlace implica necesariamente similitud. Al contrario, sustituyen la semejanza para definir la eficacia del signo en el dominio de los conocimientos empíricos.

Dentro del análisis del signo siempre nos encontramos con la discusión entre el signo como "arbitrario" o "natural", para Foucault éstos no se oponen: «Lo arbitrario es también la reja de análisis y de espacio combinatorio a través de la cual la naturaleza va a darse en lo que es – al nivel de las impresiones originarias y en todas las formas posibles de su combinación»<sup>32</sup>. Así al analizar el lenguaje arbitrario podemos desplegar la naturaleza, los términos últimos de su análisis y su composición. Es una red de necesidades. Sin embargo el pensamiento de la semejanza se ha reemplazado por una organización completamente binaria (lo que representa y lo representado).

---

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 57.

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 68.

Todo cae ahora en el juego de la representación, desplazando a la similitud del dominio del conocimiento. A pesar de esto para Foucault no se puede prescindir de la semejanza, ya que debe existir por lo menos la oportunidad de comparar una relación de orden.

Regresando a la relación de las palabras con lo que significan, las palabras como signos remiten a ideas, y no a alguna otra cosa inmediata. El lenguaje tiene que ver con el orden y el tiempo, es una sucesión de sonidos, lo mismo pasa con las ideas, no se pronuncian todas a la vez, la enunciación del pensamiento es una operación sucesiva. Dado esto, al enunciarlo ya le damos un orden y una perspectiva, en este sentido el lenguaje es el análisis del pensamiento: no un simple *recorte*, sino *la profunda instauración del orden en el espacio*.

Es interesante observar que el orden de enunciación no es el mismo en todas las lenguas. El lenguaje en comparación, por ejemplo, con el álgebra que tiene un orden universal, es espontáneo, irreflexionado, y por así decirlo, natural. «Es también y según el punto de vista desde el cual se lo mire, una representación ya analizada, más que una reflexión en estado salvaje»<sup>33</sup>. En Gadamer observamos este punto cuando señala que el acto de hablar es ya juzgar. Aquí también podemos observar la impresión de sentido individual al momento de la expresión.

En Foucault también existe una universalidad en el lenguaje, ya que da signos adecuados a todas las representaciones, sean las que fueren y además establece todos los lazos posibles entre ellas, esta función la tienen todas las lenguas, por lo que se podría llamar el elemento de lo universal, es decir, el hecho de la utilización del lenguaje como representación articulada es usado por todos los individuos, independientemente del orden sintáctico, el hecho de usar lenguaje es universal. A esto le estamos llamando en el presente documento lingüisticidad, es decir, a la utilización del lenguaje.

---

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 88.

### 2.2.2. Las marcas del desarrollo y pensamiento en el lenguaje.

Foucault menciona que «el lenguaje representa el pensamiento, como éste se representa a sí mismo»<sup>34</sup>, así el lenguaje no es un efecto, no es una externación de los pensamientos, es el pensamiento mismo el que está estructurado como lenguaje. No se puede hacer un análisis de si existe o porqué existe, simplemente así funciona el pensamiento «se limita exactamente a él y acaba por agotarse en él».<sup>35</sup>

La pregunta es cómo funciona: qué representaciones designa, qué elementos recorta y descuenta, cómo se analiza y compone, qué juego de sustituciones le permite asegurar su papel de representación. El comentario para Foucault es la forma de acercarse al lenguaje, no el discurso, el comentario se detiene ante el escape del texto anterior y se propone la tarea imposible, siempre renovada, de repetir el nacimiento en sí: lo sacraliza. Al intentar hablar sobre el lenguaje nos encontramos con un conflicto del que aún no hemos salido, ya que el lenguaje es un ser mismo y no podemos hablar sobre él mismo, es necesario un segundo lenguaje para lograr esta tarea. Por eso lo más adecuado sería el comentario, no la crítica.

Así como los signos nos llevan a otra cosa o son la similitud de microcosmos a macrocosmos o de referencias, el lenguaje es el signo de los pensamientos. Dentro del lenguaje podemos llevar a cabo un análisis más detenido en las palabras. Menciona Foucault que cuando aplicamos un verbo estamos ya juzgando; no sólo indicamos tiempo, el verbo afirma. Afirma un sistema relativo de anterioridad o de simultaneidad de las cosas entre sí.

En cuanto a las palabras, éstas podemos desmembrarlas en sílabas y raíces. Las raíces<sup>36</sup> son palabras rudimentarias que podemos encontrar de forma idéntica en muchas lenguas – quizá en todas-. Guardan relaciones de semejanza.

Las declinaciones y conjugaciones no son más que nombres absorbidos, las palabras se pueden desmembrar y descubrir en conjuntos de consonantes, estas consonantes también son representaciones.

Es necesario llegar, por debajo de las sílabas, hasta las letras mismas, se recogerán allí valores de una denominación rudimentaria. A esto se entregó maravillosamente Court de Gébelin, para su mayor y más precedera gloria; “el toque labial, el más fácil de poner en juego, el más dulce, el más gracioso, sirve para designar los primeros seres que el hombre conoce, aquellos que lo rodean y a los que debe todo” (papá, mamá, beso). En cambio, “los dientes son tan duros como móviles y flexibles los labios; las entonaciones

---

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 83.

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 84.

<sup>36</sup> Las raíces pueden formarse de onomatopeya, por utilización de una semejanza experimentada en las sensaciones, ej. la impresión del color rojo como viva, rápida, etc. Por medio del sonido r que hace una impresión análoga al oído; al imponer los órganos de la voz los movimientos análogos a los que intenta significar, la garganta raspa a fin de designar el frotamiento de un cuerpo contra otro, se ahueca interiormente para indicar una superficie cóncava. Por último, utilizando para designar un órgano los sonidos que éste produce naturalmente, ej.: la articulación ghen ha dado su nombre a la garganta, de la que proviene, y se usan las dentales (d y t) para designar los dientes. Este análisis nos recuerda al mencionado anteriormente respecto a la endolingüística. Foucault, *op. cit.*

que de ellos proceden son fuertes, sonoras, ruidosas... Gracias al toque dental trueno, retiñe, tiembla; por medio de él se designan los tambores, los timbales, las trompetas<sup>37</sup>.

Así, las consonantes guardan consigo una arqueología llena de significados. Existe una explicación también para las vocales. Las vocales cantantes hablaban de las pasiones; las rudas consonantes de las necesidades. «Se puede distinguir aún entre el habla áspera del norte – bosque de las guturales, del hambre y del frío- y las lenguas meridionales, hechas todas de vocales, nacidas del encuentro matinal de los pastores.»<sup>38</sup> Esto nos lleva a pensar que se puede analizar de una forma ardua el lenguaje viendo que se compone de las representaciones más complejas.

Regresando a la oposición básica de lenguaje arbitrario y lenguaje natural nos encontramos con que uno es el lenguaje de la acción del cuerpo y el otro es el estudio de las raíces. El lenguaje de la acción es hablado por el cuerpo y las primeras manifestaciones son consecuencias de la animalidad, su formación es universal ya que depende de la conformación de nuestros órganos. Esto es, que a partir de gritos y gestos animales el hombre comprende lo que otro quiere decirle, debido a una advertencia de identidad con él mismo. Después surge el lenguaje ya que los hombres disponen de signos que señalan cosas para fijar otros nuevos que analicen y combinen los primeros, eligen después las reglas de uso. Con esto observamos la combinación entre lenguaje arbitrario y natural. Pero en el lenguaje arbitrario existen reglas de aplicación.

---

<sup>37</sup> Michel Foucault, *op. cit.*, p. 108.

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 108.

### 2.2.3. Analogía y ley en *Las palabras y las cosas*.

La analogía es la que da la ley, advierte Foucault, no nos permite elegir los signos al azar o arbitrariamente. Primero hay algo natural, después, a través de las semejanzas se establece un acuerdo voluntario entre los hombres, la reflexión descubre la semejanza, la analiza y la desarrolla. «La regla de las convenciones es la semejanza de las palabras entre sí»<sup>39</sup>.

Esto nos lleva a un amplio campo de estudio, porque observamos que es posible llevar a cabo traducciones que aunque algunas veces existen palabras que no se traducen, las estructuras gramaticales son traducibles a otras lenguas aunque en otro orden, pero en todas existen verbos, sustantivos, nexos, etc. Parecería que la forma de estructurarlas es lo que cambia, pero el hecho de estructurar es algo innato, ya bien lo menciona Chomsky. A lo que voy con esto es que el hecho de ordenar y de enunciar de forma sucesiva es una característica del pensamiento-lenguaje, idea compartida también en Gadamer, que como mencioné en el capítulo primero es una forma característica del *logos*. Otra característica son las relaciones de similitud. Intrínsecas en el mismo<sup>40</sup>.

---

<sup>39</sup> *Ibidem*, p. 110.

<sup>40</sup> Si ampliamos el panorama, de acuerdo a Jung, la Conciencia Colectiva es la ley que reina sobre la Conciencia personal, ésta última se proyecta en la persona (máscara) que proyecta un prototipo de la Conciencia Colectiva.

#### 2.2.4. El desarrollo y comparación de las lenguas.

Para Foucault el desarrollo de las lenguas es prodigioso. En la época clásica se busca la historia de las raíces, ahondando en el recorrido por etapas sucesivas del corte simultáneo de la representación y de las palabras. En el siglo XVIII se buscaba la constancia de las significaciones. Las vocales se transforman unas por otras y las consonantes se modifican de acuerdo con vías privilegiadas: guturales, linguales, palatales, dentales, labiales, nasales, forman familias de consonantes homonofónicas. Como resultado de esta búsqueda se encontró que la única constante que existe a lo largo de la historia es la unidad de sentido: *el terreno representativo que persiste indefinidamente*.

Debajo del lenguaje encontramos el mundo de la semejanza, de lo contrario existiría una diversidad absoluta y el pensamiento estaría destinado a la singularidad, pero no es así, en la base de todo encontramos una continuidad de repeticiones y entrecruzamientos naturales. «La semejanza, excluida del saber desde principios del siglo XVII, constituye siempre el límite exterior del lenguaje: el anillo que rodea el dominio de lo que se puede analizar, ordenar y conocer. Es el murmullo que el discurso disipa, pero sin el cual no podría hablar»<sup>41</sup>.

A pesar de esto, en la época clásica se busca una purificación mediante palabras lisas, neutras y fieles, los seres se despojan del comentario y se agrupan conforme a rasgos comunes visibles, son virtualmente analizados y se les da un solo nombre. En el siglo XIX se abre nuevamente la oportunidad de hablar sobre las palabras, pero positivamente, como en la historia natural. En este siglo, «en este devenir cuadriculado y especializado emprenderán los historiadores la tarea de escribir una historia finalmente “verdadera” – es decir, liberada de la racionalidad clásica, de su ordenamiento y de su teodicea, restituida a la violencia irruptora del tiempo.»<sup>42</sup>

Se advierte una mirada simple de las cosas, el observar se contenta con ver. El objeto es afectado por la forma, la cantidad, la distribución en el espacio del uno con relación al otro, la magnitud relativa de cada uno. No se permite la mirada filosófica de lo invisible u oculta, el conocimiento histórico es lo importante. En este contexto, las clasificaciones que llevamos a cabo, de acuerdo a Foucault en distribuciones y clases “son puramente nominales”; no representan más que “medios relativos a nuestras necesidades y nuestros límites de conocimientos”. Sin embargo parece que la naturaleza se empeña en lo contrario al mezclar de forma confusa y al azar las cosas unas con otras, es una mezcla general y múltiple. No podemos simplemente borrar las relaciones múltiples de vecindad y semejanza que existen en todo.

---

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 124-125.

<sup>42</sup> *Ibidem*, p. 132.

Regresando al desarrollo de las lenguas, la serie sánscrita *asma, asi, asti, smas, stha, santi*, corresponde exactamente, pero por analogía flexional, a la serie latina *sum, es, est, estis, sunt*. Con esto vemos que hay una relación más compleja que el simple análisis de las raíces. Se observa que entre ambas lenguas «hay una relación constante entre una serie determinada de alteraciones formales y una serie, igualmente determinada, de funciones gramaticales, de valores sintácticos y de modificaciones de sentido».<sup>43</sup> Se presenta un sistema de modificaciones cuyos diversos segmentos son solidarios unos de otros: «la letra s no significa la segunda persona, como la letra e significaba, según Court de Gébelin, la respiración, la vida y la existencia; es el conjunto de las modificaciones m, s, t, lo que da la raíz verbal de los valores de la primera, la segunda y la tercera personas»<sup>44</sup>. En consecuencia, a finales del siglo XVIII no se hace investigación sobre los valores expresivos, sino análisis de sonidos, de sus relaciones y de su posible transformación de unos en otros. Se ven también los primeros esbozos de gramática comparada, se observan y analizan conjuntos de modificaciones con valor gramatical (conjugaciones, declinaciones y afijaciones). Descubriendo que hay un mecanismo interior de las lenguas que determina no sólo la individualidad de cada una de ellas, sino también sus semejanzas con las otras. Gracias a esto se puede determinar la historicidad dentro de las palabras mismas. Dando como resultado que la gramática es un universo rico de historia interior, mucho más de lo que se advierte a simple vista. Durante el siglo XVIII «la palabra ya no está vinculada a una representación sino en la medida en que forma parte de antemano de la organización gramatical por medio de la cual define y asegura su coherencia propia la lengua. Para que la palabra pueda decir lo que dice, es necesario que pertenezca a una totalidad gramatical que, en relación con ella, es primera, fundamental y determinante»<sup>45</sup>. No se puede analizar una palabra o una raíz, sino se analiza el desarrollo gramatical de las lenguas, unas en comparación con otras. Así «El lenguaje “se enraiza” no por el lado de las cosas percibidas, sino por el lado del sujeto en su actividad. Y es posible, entonces, que haya surgido del querer y de la fuerza, más que de esta memoria que duplica la representación. Se habla porque se actúa, no porque al reconocer se conozca. Al igual que la acción, el lenguaje expresa una voluntad profunda.»<sup>46</sup>. Dado lo anterior añadimos la voluntad que interviene en el desarrollo de la lengua, pero no una voluntad por cambiar o imponer las reglas o palabras, sino la manifestación de la voluntad como acción, como intención de un sistema de pensamiento particular que de forma coherente imprime en un sistema lingüístico su huella. En siglo XIX el lenguaje no está ya ligado a las civilizaciones «por el nivel de conocimiento que hayan alcanzado...sino por el espíritu del pueblo que las ha hecho nacer, las anima y puede reconocerse en

---

<sup>43</sup> *Ibidem*, p. 230.

<sup>44</sup> *Ibidem*, p. 231.

<sup>45</sup> *Ibidem*, p. 275.

<sup>46</sup> *Ibidem*, p. 283.

ella»<sup>47</sup>. Así el lenguaje no es un producto, sino una actividad incesante, su origen esta en la historia y la herencia y la libertad del hombre. El análisis del lenguaje se hace del interior y se convierte en un objeto de conocimiento.

La interpretación, en el siglo XVI, iba del mundo (cosas y textos a la vez) a la Palabra divina que se descifraba en él; la nuestra, en todo caso la que se formó en el siglo XIX, va de los hombres, de Dios, de los conocimientos o de las quimeras a las palabras que los hacen posibles; y lo que descubre no es la soberanía de un discurso primero, es el hecho de que nosotros estamos, antes aun de la menor palabra nuestra, dominados y transidos ya por el lenguaje.<sup>48</sup>

Para Foucault, gracias Nietzsche el lenguaje sufre una reflexión radical mayor, reflexión que incursionó en el campo del pensamiento a finales del siglo XIX.

Pero desde que desapareció el primado de la representación, la teoría del discurso se disocia y es posible encontrar de nuevo su forma desencarnada y metamorfoseada en dos niveles. En el nivel Empírico, los cuatro segmentos constitutivos se encuentran de nuevo, pero la función que ejercían está completamente invertida: allí donde se analizaba el privilegio del verbo, su poder de hacer salir el discurso de sí mismo y de enraizarlo en el ser de la representación ha quedado sustituido por el análisis de una estructura gramatical interna que es inmanente a cualquier lengua y la constituye como un ser autónomo, así pues, sobre sí mismo; de igual manera, la teoría de las flexiones, la búsqueda de las leyes de mutación propias de las palabras reemplaza el análisis de la articulación común a las palabras y a las cosas; la teoría de la radical ha sido sustituida por el análisis de la raíz representativa; por último, se ha descubierto el parentesco lateral de las lenguas allí donde se buscaba la continuidad sin fronteras de las derivaciones. En otros términos, todo aquello que había funcionado en la dimensión de la relación entre las cosas (tal como son representadas) y las palabras (con su valor representativo) se retoma en el interior del lenguaje y está encargado de asegurar su legalidad interna.<sup>49</sup>

Durante el transcurso del tiempo se van transformando las miradas del historiador o analizante al lenguaje. A fines del XIX y principios del XX los elementos de la lingüística se analizan como elementos de un sistema significante. El estudio de la lingüística y su importancia descubren su relación con los problemas fundamentales de nuestra cultura. A pesar de esto, se intenta buscar qué es el lenguaje y se tratan de establecer categorías lingüísticas. Por un camino mucho más largo y mucho más imprevisto nos hemos visto reconducidos a ese lugar que Nietzsche y Mallarmé indicaron cuando el uno preguntó: ¿Quién habla?, y el otro vio centellejar la respuesta en la Palabra misma.

---

<sup>47</sup> *Ibidem*, p. 284.

<sup>48</sup> *Ibidem*, p. 292.

<sup>49</sup> *Ibidem*, p. 328.

### 2.3. Conclusiones respecto del lenguaje en *Verdad y Método* y *Las palabras y las cosas*.

Para comenzar, observamos varios puntos de convergencia entre el pensamiento gadameriano y el de Foucault: que el pensamiento está estructurado como lenguaje, llevándonos esto a la identidad entre pensamiento y lenguaje y a la universalidad de la lingüística. Esto nos recuerda a una postulación Gadameriana: el hablar no representa un fin, sino es el medio de expresar el *logos*, es pensamiento lingüístico.

En los dos autores se habla del uso del lenguaje ya con una mirada, es decir, ya con una idea juzgada. Ambos coinciden en que no es simplemente algo impuesto, también es algo natural. Además en que existe un vínculo intrínseco entre la palabra y la cosa, incluso Gadamer señala que al disolverse este vínculo hará que desaparezca una o la otra.

Foucault señala que sobre el lenguaje no se puede filosofar o hacer un discurso, se puede comentar, no se puede llevar a cabo una crítica de algo como si fuera objeto describiéndolo con su mismo ser. Gadamer coincide en esta visión, ya que para él el lenguaje es un ser mismo, no se puede abordar mediante sí mismo. Gadamer señala que las palabras se disuelven en la configuración significativa del enunciado, el significado de las palabras se da en el diálogo, en el intento de entenderse mutuamente hablando<sup>50</sup>. Así ambos coinciden en que no se puede abordar una crítica sobre el lenguaje únicamente mediante su sustitución por significados, para Foucault sólo se pueden hacer comentarios sobre el lenguaje, para Gadamer no se puede abstraer este conocimiento, se comprende mediante el habla y el diálogo.

Otra situación en la que concuerdan Gadamer y Foucault es en la huella de la historia en el lenguaje, para Gadamer, el lenguaje en el que nos comunicamos es siempre el lenguaje de la tradición, para Foucault, la historia está impresa en el lenguaje.

No podríamos llevar a cabo una crítica minuciosa sobre el tema, ya que nos extenderíamos demasiado, pero un análisis sí podría ayudarnos a comprender más la relación entre lenguaje y *logos*, el *logos* y la palabra y podríamos encontrar más herramientas para mirar a las palabras como símbolos.

Ya en el capítulo anterior habíamos observado con Gadamer un primer paso para comprender la relación entre el *logos* universal y el entendimiento individual, es decir, la relación entre el *Logos* en su acepción más amplia, y el *logos* individual entendido como razón. En este capítulo ampliamos el análisis en este sentido con la relación del *logos* interior y *logos* exterior, la cual puede ser comprendida mediante una relación de analogía asimilada como la unidad Padre-Hijo y de ahí a la de Espíritu-

Palabra. La palabra interna podría comprenderse como pensamiento, y este guarda unidad con la palabra externa o lenguaje. En el contexto cristiano, la palabra interna es el espejo e imagen de la palabra divina, por esta vía podríamos llegar a entender una relación estrecha entre el *logos* o Razón Universal vista como palabra divina y el entendimiento individual. Al llevar a cabo esta relación, la palabra humana expresa el todo del espíritu pero de forma imperfecta. Al enunciarse señala su fuente de la que no está separada, es ella misma, y mediante esta vía se lleva a cabo una ordenación del universo en el esquema temporal. La cuestión aquí es dirigimos a aquello que es parte de la imperfección, es decir, aquello que no está emanando. Pero puede olerse, o más bien sentirse por el individuo. Aparentemente la palabra está ya definida, pero si se observa y se siente como símbolo, se le dará movimiento y nos remitirá a algo más. Con Foucault podemos vislumbrar este faltante mediante las relaciones de semejanzas. En las palabras y las cosas, hay marcas que nos murmuran que hay algo más, éstas nos despliegan un mundo como un libro abierto, observando la naturaleza como signos y fenómenos que es necesario interpretar.

Algo que me parece interesante señalar es que la capacidad de enunciación mediante palabras para designar cosas es universal en los hombres, podríamos considerar lo anterior como una característica adicional del *logos*.

Si observamos la relación de macrocosmos y microcosmos, la palabra, al ser un acontecimiento, es un alumbramiento del espíritu, si trasladamos la palabra a la cosa, ésta también lo es, pero es alumbramiento cuando es percibida, comprendida e interpretada.

Pero algo importante surgió de aquí, las palabras no sólo son un acontecimiento emanativo del espíritu, cuando son escritas parece que tienen poderes sobre el mundo de la experiencia por la semejanza que tienen con lo que indican, tenemos una apertura, aquí podríamos inmiscuirnos en especulaciones.

Lo anterior nos daría pauta para llevar a cabo múltiples miradas a un mismo fenómeno o palabra, sin embargo este universo rico de relaciones fue sustituido por una mirada exacta, se cerró el camino a la interpretación y al despliegue de las semejanzas, la semejanza ahora se ve como el error, se trata de evitar a toda costa las confusiones, se sustituye la semejanza por la eficacia del signo, sin embargo esto nos llevó a una mayor imperfección y a una limitación entre el campo de las referencias.

El lenguaje es una profunda instauración del orden en el espacio en Foucault, es una articulación. El hecho de estructurar gramáticamente es innato, lo que puede llegar a cambiar es el orden, pero siempre hay un orden. La elección de signos nunca es arbitraria o al azar, la analogía y la semejanza es la que da la ley, siempre, al existir un referente hay una unidad de sentido. En la base de todo encontramos una continuidad de repeticiones y entrecruzamientos naturales. Hay un mecanismo interior de las lenguas que explica su peculiaridad y es el punto de enlace de unas lenguas con otras, este es la gramática, que

---

<sup>50</sup> En este sentido confirma la crítica de Wittgenstein acerca de la importancia de la conversación.

además de ser un universo rico de historia anterior, es un mecanismo base del *logos*. Esta característica que podríamos llamar también lingüisticidad, nos lleva de la mano al cuestionamiento por las reglas de su acción, lo cual nos conduce a lo lúdico.

Otro punto que me parece importante señalar es la idea de que al igual que la acción, el lenguaje expresa una voluntad profunda de actividad incesante, tiene vida y evolución, tomándolas de la vida del hombre.

## 2.4. La lingüística y *ludus*.

La lingüística es el parámetro en el cual se presenta lo que puede ser comprendido, es decir, la lingüística es una característica necesaria de los fenómenos, en palabras de Levinas<sup>51</sup>, el lenguaje es la morada del ser, es su mecanismo intrínseco, pero como ya vimos, el ser que puede ser comprendido.

Regresando al lenguaje, para Levinas, «Los objetos llegarían a ser significantes a partir del lenguaje y no el lenguaje a partir de los objetos dados al pensar, objetos que designarían las palabras que funcionan como simples signos». Así los objetos nos significan algo gracias a que son lenguaje.

En primera instancia tenemos que el uso de palabras y la lingüística para manifestar lo “no dicho” son universales. Así, todo lo que podemos comprender es lenguaje y es comprendido como lenguaje. En segundo lugar, cuando enunciamos algo, lo hacemos en el sentido de emanación temporal, es decir, decimos una cosa a la vez y le damos un orden temporal sucesivo impreso de subjetividad. En tercer lugar, existen una serie de reglas gramaticales, las palabras y los pensamientos se conforman en sistemas susceptibles a traducciones, es decir, están conformados de acuerdo a sistemas similares en diferentes lenguas que guardan el mismo sentido. Como si todo el contenido de pensamientos estuviera reinado bajo el imperio de los similares que permiten su conveniencia y correlación. Esta relación nos remite a la Unidad, ya que el fenómeno es el infinito determinado que comparte las características del todo, es un rasgo del *logos*, aunque este rasgo también es *logos*.

El sistema base para que todo lo que se manifieste cubra sus características está regido por las similitudes y parece estar dispuesto de forma lúdica para mantenerse siempre constante, funcional y perfecto. En el lenguaje hay un juego de intercambio, el juego de preguntas y respuestas o de roles. Mediante esta dinámica se instaura el diálogo, donde al ir obteniendo respuestas y más conocimiento, vamos comprendiéndonos más a nosotros mismos. Dentro de nuestros pensamientos tenemos la idea del todo integrado, pero a través del diálogo vamos haciendo más visible esta idea, lo que nos lleva a comprendernos como representaciones o simetrías de la totalidad. Esto parece también un juego de ir y regresar.

Y este irnos comprendiendo mediante el lenguaje, y la ida y el regreso no sigue un simple orden lineal, el *logos*, al enunciarse como palabras lleva a cabo una estructura con reglas gramaticales, no es que adaptemos el pensamiento a estas reglas, estas reglas están predispuestas y forman parte de la forma en la que estructuramos nuestros pensamientos. Cuando enunciamos, lo llevamos a cabo bajo un ritmo<sup>52</sup>, el mismo cerebro explica el funcionamiento del lenguaje en coordinación con el ritmo. El ritmo tiene su

---

<sup>51</sup> Emmanuel Levinas, *Humanismo del otro hombre*, 5ª ed., México, D.F., Siglo XXI Ed., 2005, p. 25.

<sup>52</sup> Esto hace mucho sentido con el punto Meulesman paralelo al punto de Broca mencionado en la nota al pie 64.

máxima manifestación en la poesía, bien señala Huizinga<sup>53</sup> que la sabiduría, el derecho y la moral; el conocimiento, los mitos, las enseñanzas e incluso las leyes eran transmitidas en forma poética. Pareciera que cuando el ritmo se hace presente en su forma característica armoniosa y bella guarda mayor relación con el mecanismo y medida intrínseca del *logos*. Sin embargo a veces parece que la poesía o el juego escapan de la razón. En algunos lugares, por ejemplo en el contexto de los celtas<sup>54</sup>, el nivel más alto de conocimiento (bardo) transmitía todo su saber y el saber de su pueblo a través de poemas, también en los nahuas y en muchas otras culturas, incluso en los principios de la filosofía griega. La poesía está dominada por un sistema de reglas, la forma de expresarse es a través de imágenes. Pero porqué en culturas antiguas era el nivel más elevado de conocimiento, tal parece que una vez llegada la sabiduría, el sabio entra en concordancia con la armonía y ritmo del *logos*, el mundo y la existencia y hace uso del lenguaje simbólico.

Regresando al juego, la forma dialéctica es una forma lúdica, también vemos esta manifestación agonal en el deporte, en la guerra, en los concursos, en la filosofía y en la vida. Así mismo en las expresiones culturales, el culto y lo sagrado. Huizinga menciona que el surgimiento de todas las grandes formas de vida social incluye la presencia de factores lúdicos, ej.: la competición lúdica como impulso social, el culto, la poesía, la música, la danza, el derecho que surge de las costumbres de un juego social. Las reglas de lucha con armas, las convenciones de la vida aristocrática. «La conclusión debe ser que la cultura, en sus fases primordiales, ‘se juega’. No surge del juego, como un fruto vivo se desprende del seno materno, sino que se desarrolla *en* el juego y *como* juego»<sup>55</sup>. En general me parece que el juego no es característica de ciertas doctrinas, actividades o del arte; todo el mundo está predispuesto, ordenado de forma tan perfecta y armónica para que unas cosas funcionen con otras, cada cual tiene su función, es decir todo lo que existe guarda un papel lúdico en el juego del mundo.

A partir de esto se ha filosofado sobre el juego, el mismo Huzinga señala que el juego es una actividad libre, el juego por mandato no es juego. En cualquier momento puede suspenderse o cesar. No es una tarea, se juega en tiempo de ocio. El juego no es la vida ‘corriente’ o la vida ‘propiamente dicha’. Más bien consiste en escaparse de ella en una esfera temporal de actividad que posee su tendencia propia. La oposición «en broma» y «en serio» oscila constantemente. El valor inferior del juego encuentra su límite en el valor superior de lo serio. El juego se aparta de la vida corriente por su lugar y por su duración. Una vez que se ha jugado permanece en el recuerdo como creación o como tesoro espiritual, es transmitido por tradición y puede ser repetido en cualquier momento. Crea orden, es orden. Lleva al mundo imperfecto y a la vida confusa una perfección provisional y limitada. El juego oprime y libera, el

---

<sup>53</sup> Johan Huizinga, *Homo ludens*, 1ª ed. En Área de conocimiento: Humanidades, 1ª reimp., España, Alianza Editorial, 2000, 287 pp.

<sup>54</sup> Moira Kelly-Doyle, *El Gran Libro de la Sabiduría Celta*, Argentina, Latinoamérica Editora, 2000, 157 pp.

<sup>55</sup> Johan Huizinga, *op. cit.*, p. 220.

juego arrebatada, electriza y hechiza. Está lleno de ritmo y armonía. En el juego domina la habilidad del individuo, las facultades del jugador: su fuerza corporal, su resistencia, su inventiva, su arrojo, su aguante y también sus fuerzas espirituales, porque, en medio de su ardor para ganar el juego, tiene que mantenerse dentro de las reglas, de los límites de lo permitido en él. El juego tiene sus propias reglas obligatorias. Pero en general a mí me parece que el juego es la forma organizativa en la que estructuramos la vida social y también en la que está estructurado el mundo y nuestro pensamiento, lo que pasa es que a veces nos tomamos la vida muy en serio y los papeles que nos imponemos. Considero que los humanos creamos nuestras reglas que pensamos son inamovibles, pero éstas son un reflejo de las reglas perfectas y armónicas *a priori*, mecanismo base que rige al mundo y al pensamiento<sup>56</sup>. Este orden armónico de lo que existe y el lenguaje están estructurados de forma lúdica. Pero nuestras reglas al ser una imitación, a veces sólo reflejan la necesidad de un orden y el contenido no necesariamente es cierto; aunque nos hemos empeñado en así establecerlo, sin embargo, como ejemplo, leyes de la física se han roto con la llegada de la física cuántica. Constantemente emergen nuevos paradigmas. La necesidad de encontrar una explicación y seguir un orden es lo que permanece, tornándose así en juegos de posibilidades que parecen alcanzar la perfección en cada momento.

El lenguaje al ser la forma en la que entendemos el mundo sigue reglas armónicas, reglas de semejanzas y relaciones. El *logos* es el medio de intercambio, mediante el cual, a través del diálogo, se da una apertura a mí y al otro. Es el medio de intercambio entre el yo y el tú, ambos están entonces unidos por el lenguaje. Lo común entre yo y el mundo es el *logos*, como lingüisticidad y lenguaje que establece la base del juego que es la vida en el mundo.

También se podría decir que la razón o más bien la intencionalidad ordena las cosas, pero no de una forma consciente y voluntaria, como también lo menciona Levinas, la visión no establece un orden en las cosas, es ya una mirada desde una posición. Como si la razón e intencionalidad del hombre ordenaran y reunieran la dispersión y amontonamiento de los seres. La intencionalidad, además de la razón, reúne y articula el mundo vivido individualmente. Así el mirar recibe un reflejo, el sujeto recibe el reflejo pero también lo da y lo reúne, esto es lingüisticidad, es decir, como si el mundo fuera un espejo en el que se plasman cosas, pero este espejo tiene una estructura lúdica sobre la cual se plasma lo comprendido, estructura formada por cada uno de nosotros como seres culturales cuya regla base está en el *logos*.

El acceso a la cosa significa. Los seres humanos se entienden, no necesariamente en la misma lengua, sino gracias a la universalidad de articulación de las lenguas, que son traducibles, este sistema de articulación es lingüisticidad. Pero no sólo las lenguas son traducibles, también lo es el mundo pensado, las estructuras sociales e históricas nos obligan a la coherencia. A veces juzgamos que otros siguen una

---

<sup>56</sup> Ya lo mencionaba Platón al referirse al mundo de las ideas y el mundo de la forma como un reflejo.

lógica diferente, pero incluso dentro de ese otro contexto hay coherencia, orden y *ludus*. El simple hecho de la temporalidad ya establece un orden. Así, en general, el *logos* pone las reglas del juego que es la vida.

## 2.5. El efecto de las palabras.

Una vez entendida la lingüística, su mecanismo lúdico, y la relación del lenguaje como palabra, la cosa y el pensamiento, vayamos ahora al análisis del efecto de la palabra. Ésta al ser enunciada y escrita, ejerce un poder y un efecto sobre otros, como en el caso de la palabra *oyses* ilustrada por Foucault: La serpiente en Helvecia, Algoria, Suecia, comprende las palabras griegas *osy*, *osya*, *osy*. Cuando las serpientes escuchan la palabra vuelven de inmediato la cola a fin de no oírla de nuevo. Cuando escuchan la palabra permanecen inmóviles y no envenenan a nadie con su picadura ponzoñosa. Y no se puede decir que es sólo por efecto del ruido de las palabras pronunciadas. Si se escriben, en tiempo favorable estas palabras sobre vitela, pergamino, papel y las impones a la serpiente, ésta permanecerá inmóvil como si se hubiera pronunciado en voz alta. Esto era llamado magia natural. Independientemente de nuestra limitación de posibilidades para verificar la veracidad de ello, tal parece que las palabras escuchadas e incluso leídas tienen un efecto sobre nosotros<sup>57</sup>. Tal vez, como se mencionó en el ejemplo anterior incluso sin ser juzgadas; eso no lo sabemos, pero su investigación que continúe perteneciendo a otros campos.

En cuanto al campo de la filosofía, la palabra genera nuevos pensamientos y discursos –hermenéutica–; al enunciarla estamos causando un efecto en otros, influyendo sobre ellos mediante la misma, al ir cargada de nuestra historia personal y nuestra intención, se convierte en un acto que a su vez produce un efecto en el otro.

Cuando hablamos, imprimimos en lo que decimos un *estado del alma*. En *Del texto a la Acción*, Ricoeur, refiriéndose a Aristóteles menciona: «Los sonidos emitidos por la voz son los símbolos de los estados del alma, y las palabras escritas, los símbolos de las palabras emitidas por el habla»<sup>58</sup>. De esta forma, cuando hablamos, lo que expresamos son nuestros sentimientos que marcan el sentido, son sentimientos manifestados simbólicamente a través de la voz.

Ricoeur describe diferentes niveles locucionarios con base en Austin y Searle:

El acto de hablar, está constituido por una jerarquía de actos subordinados, que se distribuyen en tres niveles: 1) el nivel del acto locucionario o proposicional, el acto de decir: 2) el nivel del acto o fuerza

---

<sup>57</sup> Se ha observado en investigaciones científicas recientes que el hecho de escribir códigos alfanuméricos en sustancias alteran el orden orgánico y energético de la misma. Recientes investigaciones también demuestran la formación de figuras geométricas en el agua y la arena como consecuencia de sonidos e incluso palabras escritas como odio, amor y gracias, en el caso de odio por ejemplo se forman figuras amorfas con mal aspecto, en el caso de palabras como amor y gracias se forman figuras geométricas simétricas perfectas y hermosas. Efectos similares surgen con la música. La pregunta que se cuestionan los investigadores, en su mayoría Doctores en física es: Si este efecto se tiene sobre el agua, ¿qué efecto tendrá sobre nosotros? Con la física cuántica se ha demostrado que la intención del investigador sobre los fenómenos afecta su estructura.

<sup>58</sup> Paul Ricoeur, *Del texto a la acción, Ensayos de Hermenéutica*, 2ª ed., 1ª reimp., tr. Pablo Corona, México, Fondo de Cultura Económica, 2002, p. 145.

ilocucionaria, aquello que hacemos al hablar, y 3) el nivel del acto perlocucionario, que hacemos por el hecho de decir.<sup>59</sup>

Con el nivel locucionario hacemos la proposición, con el nivel ilocucionario hacemos manifiesta nuestra intención y el sentido que le damos a aquello que decimos, es una forma comunicativa que añade información a lo que expresamos, es parte del lenguaje del sentido. Esto influye directamente en el efecto del acto perlocucionario. Ricoeur añade que el acto perlocucionario caracteriza principalmente al lenguaje hablado, es el discurso como estímulo, «actúa no por el reconocimiento de mi intención por mi interlocutor, sino, por así decirlo, en forma energética, por una influencia directa sobre las emociones y las disposiciones afectivas»<sup>60</sup>. Es lo que provocamos en el otro y esto es lo que tiene más impacto en el encuentro de horizontes.

Tiene más impacto aunque en realidad tiene impacto el conjunto, siendo los dos últimos los que le dan la intención y provocan consecuencias afectivas. Esto sucede principalmente con el diálogo, más que con el texto, donde el otro participa en forma presente y muchas veces, activa en el discurso; como menciona Ricoeur, ya que en el momento de la exteriorización, es decir, de la comunicación, escuchamos lo que el otro nos comunica, ya hay otro involucrado: «El discurso no sólo tiene un mundo, sino tiene otro, otra persona, un interlocutor al cual está dirigido. En este último sentido, el acontecimiento es el fenómeno temporal del intercambio, el establecimiento del diálogo, que puede entablarse, prolongarse o interrumpirse»<sup>61</sup>. Existe un intercambio de información que nos permite nuevos sentidos para comprendernos, y en este estado de apertura y afinidad, nos apropiamos de lo dicho y llevamos a cabo una reestructuración de nuestro sistema conceptual. En algunos casos el mensaje puede ser tan impactante a nivel perlocucionario que puede lograr que cambie el código base<sup>62</sup>. El discurso aceptado y asumido trae como consecuencia una reestructuración. Aquí se presenta el fenómeno de una “fusión de horizontes” como diría Gadamer, o más bien “encuentro de horizontes” como diría la Dra. Palazón. Así, cuando entendemos al otro, entendemos un proyecto «el esbozo de un nuevo ser-en-el-mundo»<sup>63</sup>. Llevamos a cabo una aprensión afectiva que amplía nuestra comprensión gracias a la visión del otro, recibimos un *yo más vasto*. Es decir, nos añade conocimiento, incrementa nuestra comprensión del mundo y de nosotros mismos.

Además de comprendernos ante el texto, y ante el otro, nos comprendemos ante el mundo en general, incluyendo las acciones, así la interpretación y comprensión también se abren a este campo. «La acción

---

<sup>59</sup> *Ibidem*, p. 99.

<sup>60</sup> *Ibidem*, p. 172.

<sup>61</sup> *Ibidem*, p. 98.

<sup>62</sup> En este sentido Heidegger en *Ser y Tiempo*, *op. cit.* habla del dejarse herir por el mundo, el mundo afecta y repercute en el horizonte de sentido, en el estado de ánimo personal.

<sup>63</sup> Paul Ricoeur, *Del texto a la acción, Ensayos de Hermenéutica*, p. 184.

humana es una obra abierta, cuyo significado está en suspenso»<sup>64</sup>, está abierta a nuestra propia interpretación e incluso a cualquiera que pueda y quiera interpretarla. En este caso, al igual que en el texto y en el arte plástico sucede algo importante, que logra su independencia, «en la misma forma en que un texto se desprende de su autor, una acción se desprende de su agente y desarrolla sus propias consecuencias. Esta autonomización de la acción humana constituye la dimensión social de la acción».<sup>65</sup> Así una vez realizada una acción ya no hay marcha atrás. La interpretación de la misma queda abierta y genera una marca en nosotros, nos deja una huella; incluso le damos un sentido diferente al recordarla, y comentarla, la re-hacemos. Es algo similar a lo que sucede con la re-lectura de un texto. En otras palabras, el texto y el acto escapan de su origen pudiendo ser re-leídos y re-presentados en nuevos contextos sociales en otro lugar y en otro tiempo.

Con ello tenemos elementos interpretados al momento de su producción y que quedan abiertos a una interpretación posterior, elementos que al ser aprehendidos nos dejan huella y nos van dando un yo más vasto heredado del encuentro del horizonte individual con el de otro. Este yo más vasto será el punto de partida en cada acto interpretativo futuro, será el que traerá consigo un estado de ánimo, como condición existencial que siempre está presente, con una carga específica que dirigirá la conducta en cada acto interpretativo, será un energizante y un motivante en cada acción. Marcará el camino del sentido que se da.

Este punto de partida que se renueva continuamente, nos lleva a interpretar, como ya mencioné, textos, discursos y acciones, pero incluso nos lleva a interpretar el mundo en general, a nosotros mismos, nuestras acciones y reacciones, a cada suceso y acto; se da sentido a estructuras completas, a sistemas e incluso a toda la vida con una pluralidad de interpretación, pero siempre relacionada con la fuente o texto.

Lo interpretado nos lleva a un más allá, que comienza su labor en la imaginación, ya que en ella queda encausada la libertad de la mirada individual. Esto sucede en cada caso; en consecuencia podemos decir que lo imaginario podría pensarse como un elemento constitutivo y más aún, instaurativo del “ser ahí”. Lo imaginario juega junto con el lenguaje, uno se implica al otro.

Lo anterior nos llevaría entonces en cuanto a la relación entre la Razón Universal y el entendimiento individual a la siguiente interpretación en lo particular. A mi entender, el individuo al comunicarse mediante la palabra ejerce un efecto en el otro, el medio es el lenguaje (lenguaje y lingüística, pero no sólo eso, sino también el sentido) como puente de apertura y empatía entre el receptor y el emisor, en este acto comunicativo, el individuo comprende un sí mismo más vasto. Diría que en cualquier acto del comprender. En cada acto de comprensión y cada acto interpretativo, siempre hay un punto de

---

<sup>64</sup> *Ibidem*, p. 182.

<sup>65</sup> *Ibidem*, p. 178.

referencia que circula entre un extremo y otro, entre el mundo, o el otro y el individuo. Este punto sería el *logos* como sentido, comprensión e interpretación siempre relacionado con la fuente o texto, que en este caso sería la Razón Universal o *Logos* en su sentido amplio. Sobre el sentido-comprensión e interpretación hablaremos ampliamente en el siguiente capítulo, retomando a Heidegger.

## 2.6. Un acercamiento a una conclusión entre lenguaje y logos.

Un punto importante a recordar, como señala Gadamer es que «sólo hay lenguaje en la relación que mantenemos unos con otros en la conversación»<sup>66</sup>, es decir, no se podría objetivizar al lenguaje, también menciona<sup>67</sup> que las palabras no son nada por sí mismas, en el sentido del discurso, se disuelven en la configuración significativa del enunciado. Una vez enunciadas nos refieren siempre a la fuente mediante marcas. Y no sólo las palabras, también las cosas. Este despliegue que se nos indica aunque de forma oculta o misteriosa, nos ayuda a abarcar más. Una característica adicional de importancia es que sigue desarrollándose:

El lenguaje es, pues, un sistema vivo que en cualquier sociedad humana se sigue desarrollando, enriqueciéndose o también empobreciéndose, hacia lo abierto. El lenguaje participa sin duda de la universalidad con que nuestro pensamiento procura abarcar y recorrer todo lo posible.<sup>68</sup>

En el uso de las palabras también se expresan las regularidades del comportamiento. Lo que me resta decir es referente al sentido. Garagalza<sup>69</sup>; Cassirer, Gadamer y Durand, coinciden en la tesis central de que el lenguaje no es un instrumento, sino un intermediario que hace posible la comprensión del sentido, así la reflexión del lenguaje se convierte en una reflexión sobre la comprensión, no es sólo un modo de conocer, sino el peculiar modo de ser del hombre, en palabras de Heidegger; pero al mismo tiempo es una reflexión sobre el sentido hacia el que apunta dicha comprensión. El lenguaje es «epifanía de sentido», es un dinamismo cualitativo de la estructura que permite comprender la forma, incluye una significación afectiva con densidad semántica.

Para Andrés Ortiz-Osés el lenguaje juega el papel de mediador entre lo subjetivo y lo objetivo, «lenguaje considerado como el ámbito de encuentro de mundo y hombre, realidad e idealidad, objetividad y subjetividad. El lenguaje es, en efecto, objetivo-subjetivo, ya que expone o expresa algo dado u objetivado de un modo subjetivo»<sup>70</sup>. Así, el lenguaje lleva impreso una carga subjetiva de cada individuo cuando se expresa, y carga en su ser la huella de la historia, añadiría que vida cultural también.

Además encontramos que la palabra no sólo se refiere a un significante único, unívoco, sino que guarda algo más; además de guardar consigo el ser de las cosas nos señala un mundo de relaciones, de significados. En este sentido podríamos decir que se ha llegado a ver al lenguaje como un símbolo

---

<sup>66</sup> H.G. Gadamer, *Mito y razón*, op. cit. p. 74.

<sup>67</sup> *Ibidem*, p. 88.

<sup>68</sup> *Ibidem*, p. 121.

<sup>69</sup> Luis Garagalza, *La interpretación de los símbolos: Hermenéutica del lenguaje en la filosofía actual*, España, Anthropos, 1990, p. 11.

<sup>70</sup> Andrés Ortiz-Osés, *Amor y sentido*, op. cit., p. 22

muerto, donde no se ha tomado en cuenta el sentido. Luis Garagalza señala que con la introducción del sentido, contraria a la filosofía analítica del lenguaje, se observa:

La primacía del símbolo (y su sentido) sobre el signo (y su significado literal) o, lo que es lo mismo, del carácter secundario del signo, el cual es hermenéuticamente concebido como un símbolo «muerto», detenido, fijado, que habiendo perdido su pregnancia, su virtualidad de mantener reunidos «lo sentido» y «el sentido», se ha convertido en un simple «rótulo», en una etiqueta» para, de un modo convencional y arbitrario, designar a la cosa a la que se refiere o sustituir a aquello que representa.<sup>71</sup>

En esto también me baso para señalar que se le debe dar vida al lenguaje mismo, debe ser visto como símbolo o si no como tal, sí debe recuperar un cierto “materialismo energético”<sup>72</sup>.

El *logos* es la forma en la que el espíritu produce, también es lo producido, a su vez produce un efecto en los otros. Es el origen, la manifestación y la recreación. El lenguaje es la forma en la que el *logos* se convierte en acto, en fenómeno. Este mundo fenoménico sucede, pero nos enfrentamos con algunos problemas: ¿Hay una causa por la cual el *logos* en potencia (pensamiento) se manifiesta? Diría que para permitir la relación de unos con los otros (fenómenos, personas, ideas, etc.) y comprender un yo más basto y más cercano a la totalidad. El *logos* como ley y orden, es armónico, rítmico y se acopla de forma perfecta en manifestación y pensamiento a través de la similitud, pero ¿cómo se llevó a cabo este orden perfecto con carácter de universal del *logos*? A esto tal vez se refiere Nietzsche en la frase que ilustré en el epígrafe, o tal vez ¿podríamos contestar que simplemente es un *a priori*? como salida fácil y lógica.

La Razón Universal se ejerce en cada individuo al pensar (de forma individual y propia del sujeto) y al hablar. Lo que enunciamos podría entenderse como un signo al que tratamos de plasmar con definición, pero para el otro, el que nos escucha o trata de entender es un símbolo, cargado de sentido, abierto a infinitas posibilidades de interpretación y para nosotros también lo fue antes de enunciarlo aunque creemos que ya dimos basta claridad al enunciarlo. La palabra enunciada es únicamente la manifestación temporal que surgió como manantial de lo “no dicho” e infinito y que debe encontrar una forma temporal finita para ser manifestada, el entendimiento como receptor de la misma debe llevar a cabo con justicia, me parece, un trabajo similar de interpretación. Sería como una relación de embudos, uno el de la emanación y otro el de la recepción-interpretación. En este sentido guarda estrecha similitud con el símbolo. Asumiendo esto, tomaré al lenguaje como un símbolo y el mundo, como *logos* realizado también será considerado un símbolo. Ambos sujetos a la hermenéutica simbólica.

---

<sup>71</sup> Luis Garagalza, *op. cit.* p. 11.

<sup>72</sup> Luis Garagalza usa este término al proponer una concepción hermenéutica del lenguaje, basada en la revalorización y reconocimiento de los aspectos materiales o de contenido; el lenguaje no dice todo lo que quiere decir, se resiste a una reducción semiótica que lo convierte en un sistema cerrado de signos, dotado de un mero valor relacional. *Op. cit.*, p. 27. Ortiz-Osés señala que el lenguaje es más abarcante que el ser: «mientras que no todo pasa por el Ser (por ejemplo la nada), por el lenguaje pasa todo, pues incluso puede hablarse con sentido de la nada» (*El inconsciente colectivo vasco*, p. 209).

## CÁPITULO 3

### Hermenéutica simbólica

Sócrates, poco antes de morir, lo había aclarado: «se entra en el mito cuando se entra en el riesgo, y el mito es el encanto que en ese momento conseguimos hacer actuar en nosotros. Más que una creencia que nos rodea es un vínculo mágico. Es un hechizo que el alma aplica a ella misma».

*Roberto Calasso*

En este capítulo trataré de llevar a cabo una aclaración acerca del concepto de símbolo, su relación con el *logos* y su papel en la ampliación de nuestro ser, es decir, en la ampliación de nuestra comprensión del mundo, la existencia y de nosotros mismos. También analizaré su papel como instrumento para acercarnos a la perfección de la que aparentemente “carece” la emanación como palabra o como fenómeno.

El símbolo guarda estrecha relación con “lo sentido”, concepto que partiendo de la fenomenología y la hermenéutica ha tomado importancia en filosofías como las de Ricoeur, Levinas, Andrés Ortíz-Osés y el Círculo Éranos, entre otras; sobre este último es sobre quien me basaré principalmente. Mediante la hermenéutica simbólica abordé brevemente temas como la divinidad, la religión y el mito, como la otra parte simbólica de nosotros; en éste último ámbito, el del mito, retomo de Nietzsche la búsqueda de su reconocimiento.

### 3.1. Qué es el símbolo.

Una de las mejores formas de acercarnos a lo que es el símbolo, me parece, es a través de la obra *Lo imaginario simbólico* de Durand<sup>1</sup>, ya que considero es la más ilustrativa entre las diversas categorizaciones que se dan al signo, los símbolos y las señales, entre otros. Durand hace una diferenciación entre el signo, la alegoría y el símbolo; toma estas tres como modalidades de producción de significaciones en el proceso de imaginación simbólica.

Anterior a esta segmentación hace una división entre la conciencia directa que proviene del conocimiento perceptual, sensible, y la conciencia indirecta que es una configuración de sustancia natural, es una representación mediata, imaginaria, una representación icónica del objeto. En esta última el objeto ausente se re-presenta mediante una imagen. La conciencia dispone de distintas gradaciones de la imagen dependiendo de la presencia perceptiva o bien por la inadecuación más extrema, así tenemos un signo eternamente separado del significado, en cuyo caso estamos hablando del símbolo. Tanto el símbolo como el signo y la alegoría están considerados como signos en diferentes gradaciones para Durand.

La mayor parte de los **signos** son recursos destinados a economizar. Remiten a un significado que puede estar presente o ser verificado. Tal es el caso de una palabra, una sigla o un algoritmo que reemplazan una larga definición conceptual. Por lo mismo que son reemplazos, nada impide elegirlos arbitrariamente<sup>2</sup>. Pero «hay casos en los que el signo debe perder su arbitrariedad teórica: cuando remite a abstracciones, en especial a cualidades espirituales o morales que es difícil presentar en carne y hueso»<sup>3</sup>. Es entonces cuando es necesario recurrir a signos de tipo complejo donde se hacen representaciones mediante algún personaje, mediante los objetos que rodean al concepto o ejemplos. Este es el caso de la **alegorías**, aquí estamos hablando de una traducción concreta de una idea difícil de captar o expresar en forma simple. Los signos alegóricos contienen siempre un elemento concreto o ejemplar de significado.

Pero algunas veces un significado es imposible de presentar y el signo sólo puede referirse a un sentido. Así nos topamos con un **símbolo**. Para Jung un símbolo es «La mejor representación posible de una cosa relativamente desconocida». Una imagen es simbólica cuando «representa algo más que su significado inmediato y obvio»<sup>4</sup>. Es decir siempre queda algo más, el símbolo se refiere a un fenómeno pero representa conceptos que no podemos definir o comprender del todo. Menciona Jung que el signo

---

<sup>1</sup> Gilbert Durand, *Imaginación simbólica*, tr. Marta Rojzman, Argentina, Amorrortu editores, 1968, pp. 147.

<sup>2</sup> Aunque ya vimos en el capítulo anterior que pueden ser una mezcla entre lo natural y lo arbitrario.

<sup>3</sup> Gilbert Durand, *op. cit.*, p. 12.

<sup>4</sup> Carl Jung, *El hombre y sus símbolos*, España, Ed. Aguilar, 1979, p. 20.

siempre es menor que el concepto que representa, mientras que el símbolo siempre representa algo más que su significado evidente e inmediato<sup>5</sup>.

Se ha hablado del símbolo desde diferentes perspectivas, algunas veces se ha confundido con icono. Se le ha relacionado con significados consensuales hacia orientaciones específicas, incluso se han sugerido principios de la relación simbólica en el ámbito cultural y social<sup>6</sup>. También se habla de símbolos colectivos o arquetipos universales que vinculan la existencia con el Ser. Yo trataré de reflexionar principalmente en la idea de símbolo como unión y separación, acercándonos a su significado original, – como palabra que procede del griego *sym* indicando movimiento de reunificación de las partes separadas y *ballein*, lanzar- que nos remite a algo que «alude a un develamiento del sentido de la existencia encerrado siempre en el misterio»<sup>7</sup>.

El símbolo podría relacionarse con lo que significa de forma analógica, no de forma inmediata, no textual; siempre guarda relación con lo que representa, como dice Mauricio Beuchot «El símbolo tiene algo de naturalidad, pues se basa en cierta analogía, comparte cierta imagen con su significado; tiene algo de él»<sup>8</sup>; esto nos recuerda a las relaciones de semejanza en Foucault, donde el mundo se despliega sobre sí mismo creando este tipo de relaciones que nos llevan a referentes, nos llevan a un despliegue infinito de semejanzas y relaciones. El símbolo nos acerca a lo onírico y a dimensiones de la vida humana olvidadas o desfiguradas en las sociedades modernas. El símbolo carga consigo una aparición inefable del significante, de esta forma se advierte

cuál va a ser el dominio predilecto del simbolismo: lo no-sensible en todas sus formas; inconsciente, metafísico, sobrenatural y surreal. Estas cosas ausentes o imposibles de percibir, por definición, serán de manera privilegiada los temas propios de la metafísica, el arte, la religión, la magia: causa primera, fin último, finalidad sin fin, alma, espíritus, dioses, etcétera<sup>9</sup>.

Pero de qué forma podríamos acercarnos a estos ámbitos y tratar de comprender aquello adicional a lo que se refiere el símbolo, al no completar o consumir el significado y sumergirse en el misterio. Cassirer nos ayuda a encontrar una vía de acceso: «Un símbolo no posee existencia real como parte del mundo

---

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 55.

<sup>6</sup> Como lo hace Eduardo Nicol en su *Metafísica de la expresión*, FCE, México, p. 249. 1) Todo símbolo, en tanto que es un producto del hombre, guarda primariamente relación con su productor. 2) Todo símbolo establece una relación entre el yo que lo produce o emplea y el otro que lo interpreta. 3) Todo símbolo tiene un contenido significativo, y guarda relación con el objeto intencional que constituye la base real de su inteligibilidad. 4) Todo símbolo guarda relación con otros símbolos, y se integra con ellos formando un sistema con su propia unidad de sentido. 5) Todo símbolo es histórico, en tanto que ha sido creado por el hombre y en tanto que es sujeto de una evolución, dentro de su propio sistema formal. La función significativa y comunicativa que cumple en una situación presente depende de la relación no interrumpida con su pasado.

<sup>7</sup> Blanca Solares, *Sym-bolon*, coord. Blanca Solares, México, UNAM, 2005, p. 10.

<sup>8</sup> Mauricio Beuchot, *Tratado de Hermenéutica analógica*, 2ª ed., México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 2000, p. 189.

<sup>9</sup> Gilbert Durand, *op. cit.*, p. 14.

físico; posee un sentido»<sup>10</sup>. Más que uno, posee múltiples, según Ricoeur: «Diré que hay símbolo allí donde la expresión lingüística se presta por su doble sentido o sus sentidos múltiples a un trabajo de interpretación»<sup>11</sup>. Al estar el símbolo sujeto a múltiples interpretaciones y sentidos y no ser unívoco, su trabajo de interpretación no puede gestionarse de manera rápida y superficial, es necesario un regreso más, ya que los símbolos no son del todo claros, nunca agotan lo que significan, siempre nos quedamos con la sensación de que nos faltó algo. La forma de acercarnos a su interpretación es de forma imaginal, de forma análoga, nunca exacta. Al estar estrechamente vinculado con múltiples interpretaciones humanas «es una especie de gnosis, o sea un procedimiento de mediación a través de un conocimiento concreto y experimental»<sup>12</sup> ya que al darle nosotros una interpretación y al darse la comprensión podríamos hablar de una acción iluminante directa por no requerir de otro intermediario, nosotros mismos lo hacemos. En lo interpretado se habla de un ejercicio de libertad personal ya que le damos suficiencia con el sentido que imprimimos, es decir, es aquí donde se da una creación de sentido.

El sentido es una característica de lo humano: «El concepto reduce lo real a su función, el símbolo conduce lo real a su expresión humana; por eso el simbolismo expresa lo real no racionitativamente sino humanamente, y ello dice anímicamente»<sup>13</sup>. De tal forma que el símbolo crea un acceso al mundo, impreso con características anímicas. Dando como resultado una perspectiva de la realidad vivida individualmente, donde la vida no es la misma para todos, no es una cosa única y homogénea, se halla inmensamente diversificada, incluso se dice que hay tantos esquemas y patrones y hay tantos mundos propios como individuos. Pero no debemos olvidar que existe un punto convergente, el mundo tiene sus propias reglas a las que estamos sometidos. Lo que cambia es que el mundo del individuo se halla calificado cuantitativa y cualitativamente, tiene un método específico para adaptarse al ambiente, es un sistema receptor y efector al cual Cassirer llama “sistema simbólico” que nos proporciona una perspectiva de la realidad. Incluso lo simbólico es visto como una de las dimensiones del hombre: la dimensión simbólica, de la cual el hombre ya no puede escapar, no estamos únicamente en un mundo cósmico, también es un mundo simbólico, lleno de significado, y este es un curso del cual no nos libramos, como diría Manuel Lavaniegos “Estamos condenados a dar siempre sentido”.

---

<sup>10</sup> Ernst Cassirer, *Antropología Filosófica*, 2ª ed., 22ª reimp., tr. de Eugenio Ímaz, México, Fondo de Cultura Económica, 2004, p. 91.

<sup>11</sup> Paul Ricoeur, *Freud: una interpretación de la cultura*, 10ª ed., México, Siglo Veintiuno Editores, 2002, p. 20.

<sup>12</sup> Gilbert Durand, *op. cit.*, p. 40.

<sup>13</sup> Andrés Ortíz-Osés, *Amor y Sentido*, *op. cit.*, p. 84.

### 3.2. El sentido, la comprensión del mundo y la hermenéutica.

Siempre llevamos a cabo una interpretación anímica, llamada por Ortíz-Osés razón simbólica; esta interpretación anímica parte del encontrarse en un estado de ánimo o un estado afectivo bajo el cual siempre estamos y bajo el cual comprendemos e interpretamos. Con la fenomenología heideggeriana, podremos aclarar a qué nos referimos con esto.

Heidegger en su obra *Ser y Tiempo*<sup>14</sup> menciona la triada, situación(sentido o encontrarse)-comprensión-interpretación, la cual determina de forma vital al “ser ahí” o *Dasein*. Al *Dasein*, al estar viviendo en el mundo, todo le significa, no se abre al mundo de forma neutral, da siempre una significatividad afectiva bajo un estado afectivo. Bajo este estado, al cual Heidegger le llama “el encontrarse”, se dirige al mundo de forma afectiva y establece un vínculo real para comprenderlo e interpretarlo.

La segunda parte de la triada es el comprender, y la forma en la que Heidegger describe esta comprensión es significando, al significar el *Dasein* se proyecta en lo significado, «El comprender es el ser existencial del "poder ser" peculiar del "ser ahí" mismo, de tal suerte que este ser abre de sí mismo el "en donde" del ser consigo mismo»<sup>15</sup>. Con esto Heidegger podría referirse a que el ser ahí comprende al proyectarse en el otro, siendo esto que se comprende el lugar en donde proyecta su ser.

La proyección parte de nuestra situación afectiva; una vez que se asimila, el ser ahí se apropia de lo asimilado y entonces lo aprehende o comprende. Lo comprendido, lo es a partir de concepción propia del mundo, muy particular; es valorado e interpretado a partir del código individual. Nuestros conceptos, al buscar un equilibrio con lo nuevo o con lo que intentamos asimilar, se adaptan recíprocamente a las características imprecisas pero reales del mundo, un mundo con sus propias reglas. Al tener ya reglas propias es un mundo preestablecido, que está ahí, para ser explicado, para ser significado, comprendido e interpretado a partir de nuestro horizonte y al cual damos sentido. Al explicarnos el mundo lo estamos interpretando, como dice Ricoeur «la hermenéutica es un re-decir, que reactiva el decir del texto»<sup>16</sup>, trasladando esto al mundo, podemos decir que el mundo nos dice algo, y nosotros lo traducimos a nuestros términos, lo acomodamos a nuestro marco interpretándolo, nos lo explicamos. Sin embargo el mundo ya no tiene una referencia, la referencia somos nosotros. Menciona Andrés Ortíz-Osés: «El hombre no es la medida de todas las cosas, pero sí la mediación: su mediador, intérprete o hermeneuta en un lenguaje simbólico que a modo de madrepora o pólipos radiados alberga el Uno como inicio-iniciación»<sup>17</sup>. A través del lenguaje simbólico, el hombre no significa mera y

---

<sup>14</sup> Martin Heidegger, *op. cit. supra*.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 162

<sup>16</sup> Paul Ricoeur, *Del texto a la acción, op. cit.*, p.156.

<sup>17</sup> Andrés Ortíz-Osés, *Amor y sentido, op. cit.*, p. 70.

directamente, sino que cosignifica indirecta y subliminalmente, lo cual incluye un implemento místico, es decir, anímico. El símbolo siempre está impregnado de sentido. Dado esto completamos la triada situación-comprensión-interpretación. Pero tenemos bastante más que decir acerca de la interpretación. Menciona Ortiz-Osés que «La interpretación es como un interlenguaje intercalado entre el mundo y el hombre a modo de condición hermenéutica de toda dicción de sentido»<sup>18</sup>. La interpretación es el medio por el cual el ser humano interactúa con el mundo. Pero como ya mencioné la interpretación no es únicamente una fotocopia de lo dado, es un redecirnos lo dado cargado de la dación humana de sentido. Mientras que la semántica estudia el significado en relación al referente, la hermenéutica trata del significado humanado, la significación simbólica o sentido pregnante.

Al ser la interpretación, dadora de sentido, un modo de ser del humano, todo está sujeto a varias interpretaciones, cargadas de un sentido propio (como ya se había observado) que nos remiten a una historia vivida de forma personal sobre el objeto; de tal modo que existe una pluralidad irreductible de significaciones dentro de un ámbito. Mas no debemos olvidar que nuestra vivencia personal está inmersa en lo que hemos aprendido de la cosa, es decir, la cosa carga una historia sobre ella, hay una tradición.

Interpretamos el mundo anímicamente y esto es simbolizar, llevamos a cabo una hermenéutica como significado humanado, o más bien con sentido humanado, que no se refiere a lo «lógico o funcional, sino lo ontológico o existencial»<sup>19</sup>, ya que no nos muestra una referencia unívoca y lógica, «No busca tanto la descripción del mundo en que vive el hombre, cuanto cómo vive ese hombre en relación con dicho mundo»<sup>20</sup>. No es una simple significación y descripción del mundo, es nuestra vivencia del mundo. Este sentido no puede ser apartado como se intentó en la reducción husserliana. El ser humano construye el lenguaje y el significado, para sobrevivir<sup>21</sup>.

La hermenéutica simbólica nos lleva a dar sentido a una vida que aparece escindida y rota, nos unimos a todo a través de la comprensión-interpretación, es nuestro vínculo con el Cosmos. Así que se debe considerar al hombre<sup>22</sup>, no sólo como animal racional, sino como animal simbólico. Donde «el principio del simbolismo, con su universalidad, su validez y su aplicabilidad general, constituye la palabra mágica, el “sésamo ábrete” que da acceso al mundo específicamente humano, al mundo de la cultura»<sup>23</sup>. Con lo simbólico el mundo ideal se abre a través de la religión, el arte, la filosofía y la ciencia, ya no es

---

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 25.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 30

<sup>20</sup> José María Mardones, “La racionalidad simbólica”, en *Sym-bolom*, *op. cit.*, p. 45.

<sup>21</sup> Manuel Lavaniegos, “Seminario: Las Estructuras Antropológicas de la Imaginación”, 30 de mayo al 27 de junio 2005, CRIM, UNAM, Cuernavaca Morelos.

<sup>22</sup> Cfr. Ernst Cassirer, *op. cit.*

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 62.

únicamente un mundo con el que cubrimos nuestras necesidades biológicas, con el que nos relacionamos con fines prácticos.

En esta dirección, el Dr. Manuel Lavaniegos<sup>24</sup> señala al ser humano como un “*homo pentadimensional*”: *homo sapiens*, *homo faber*, *homo parlante*, *zoon politikon*, y el *homo symbolicus*. Éste último aspecto se caracteriza por: *homo religiosus*, *homo ludens*, *homo artisticus* y *homo erotikus*. Éstas últimas han sido consideradas como áreas virulentas del proceso imaginario que ponen mayor acento en la parte creativa. Todas estas son dimensiones articuladas que no pueden ser disociadas, a pesar de los intentos, unas implican a otras.

---

<sup>24</sup> Manuel Lavaniegos, *op. cit.*

### 3.3. Aquello que simbolizamos.

Si tomamos en cuenta que el hombre siempre da sentido, todos los objetos de su comprensión son ahora objetos simbólicos o culturales<sup>25</sup>, así como todo cuanto comprende:

En efecto, el sentido es lo que algo no meramente dice (significado) sino «quiere decir» (significación), así pues lo que algo quiere decirnos a los humanos, lo que significa para el hombre humanamente (*humaniter*, supra). De esta guisa todo es potencialmente sentido para el hombre, no solamente un texto como admite Gadamer, sino también un contexto o suceso, incluso algo tan cósmico o reificado como una piedra obtiene una significación simbólica (de permanencia, dureza, solidez, identidad o fidelidad), lo mismo que los números adquieren también un simbolismo siquiera formal. Simbólica es por tanto la comprensión de las cosas por el alma humana, la interpretación anímica del mundo, la intelección del ser por nuestra razón afectiva.<sup>26</sup>

Pero aquello que es cognoscible además del mundo y los acontecimientos cotidianos perceptibles por los sentidos, somos también nosotros mismos. Nuestro universo expresivo, de manifestación, interior y potencial también está sujeto a la hermenéutica simbólica. No podemos olvidar toda la cuestión del inconsciente freudiano, cuyo lenguaje es simbólico y su medio de comunicación es a través de los sueños. No entraré en un profundo análisis acerca del inconsciente, y sus diferentes manifestaciones mediante transformaciones y símbolos además de los sueños<sup>27</sup> que nos señalan diferentes aspectos, debilidades o fortalezas a través de símbolos con referencias muy peculiares y muy personales. Pero con ello podemos observar cómo estamos inmersos siempre en la simbolización, incluso nuestros estados afectivos, nuestro cuerpo<sup>28</sup> y la misma constitución de la personalidad está llena de símbolos a interpretar y vivir. Como indica Foucault, el mundo es un libro abierto que está lleno de signos a ser interpretados; diría que interpretados anímicamente, o sea simbólicamente.

---

<sup>25</sup> Ya que también son objetos que cargan tradición, ésta es una palabra que utiliza Levinas. Que me parece la más adecuada en este contexto.

<sup>26</sup> Andrés Ortíz-Osés, *Amor y sentido*, op. cit. p. 31.

<sup>27</sup> Anna Freud en *El Yo y los Mecanismos de defensa*, menciona que otra forma de descubrir en la vida psíquica inconsciente, es decir, otra forma de conocer los impulsos instintivos reprimidos, de los afectos y fantasías es a través de los mecanismos de defensa del yo, que surgen cuando el ello al no lograr la satisfacción espontánea buscada, trata de irrumpir en el yo, así el yo inicia contraataques, trata de paralizar los instintos mediante recursos defensivos apropiados. Se puede llegar a ellos o identificarlos mediante diferentes técnicas como la hipnosis, la asociación libre, la interpretación de sueños, la interpretación de símbolos (los símbolos como relaciones constantes y universalmente válidas entre determinados contenidos del ello y particulares representaciones conscientes de palabras o cosas), actos fallidos y la transferencia. *El yo y los Mecanismos de defensa*, Argentina, Ed. Paidós, 1974, Cap. II.

<sup>28</sup> Surgiendo de Willelm Reich, existe una corriente llamada logoterapia y bioenergética donde los facilitadores leen la historia personal mediante el cuerpo humano, sus posturas, estructura muscular y gestos.

### 3.3.1. El contenido colectivo.

Además del contenido simbólico individual, no podemos relegar lo simbólico colectivo. Levi-Strauss menciona que hay otra manera de interpretar al inconsciente, no ya como «refugio inefable de las particularidades individuales, el depositario de la historia única, sino como depositario de estructuras que la colectividad privilegia, no ya por sobre ese perverso polimorfo que sería el niño, sino sobre este social polimorfo que es el niño humano»<sup>29</sup>.

A este respecto las aportaciones de Jung también hacen alusión a un referido colectivo, al hablar de los arquetipos que presentan los símbolos como imágenes-de-sentido<sup>30</sup>, como configuradores energéticos en diferentes patrones que ofrecen una perspectiva de lo real. Son generados de imágenes primordiales, símbolos colectivos donde se sugiere que hay elementos psíquicos supervivientes en la mente humana desde lejanas edades. Son símbolos arcaicos, pertenecientes muchas veces a mitologías extinguidas, que se les presentan, mediante imágenes o símbolos en sueños, a personas para quienes los mismos eran desconocidos completamente, estos hechos psicológicos llevaron a Jung a postularlos como de carácter comunal o colectivo del inconsciente, «como productos espontáneos de la naturaleza, como resultados de un pensamiento no dirigido racionalmente»<sup>31</sup>. De estos arquetipos está constituido el inconsciente colectivo, producto de la evolución filogenética de los hombres, que constituye la energía de la psique colectiva. Estos pueden ser de tipo psicológico<sup>32</sup>, de tipo religioso<sup>33</sup> o bien animal. Lo anterior da como resultado que la autonomía del inconsciente personal es relativa a ese inconsciente común prepersonal. Aunque posteriormente el iraní Corbin al Círculo Eranos señala que estas imágenes proceden de la supraconsciencia, convirtiéndose así en prototipos casi eidéticos (platónicos), «incidiendo más en su carácter de imagen (fenoménica) que en su carácter predispositivo (nouménico o preimagínico). Dando paso así, a la fundación de la psicología imaginal, que propone el abandono del arquetipo por la imagen. Sin embargo Andrés Ortíz-Osés<sup>34</sup> señala al respecto que no se puede relegar el sentido a meros tipos superficiales del significado, por ello entre otras razones, opta por presentar lo simbólico como una estructura mediadora entre lo arquetípico y lo típico, es decir, entre arquetipo e imagen, hablando en consecuencia de un *Imaginario simbólico*. Aquí los arquetipos no son estructuras o imágenes fijas, sino

---

<sup>29</sup> Gilbert Durand, *op. cit.*, p. 54.

<sup>30</sup> Andrés Ortíz-Osés, *Visiones del Mundo*, Bilbao, España, Universidad de Deusto, Serie Filosofía, volumen 22, 1995, p. 35.

<sup>31</sup> Luis Garagalaza, *op. cit.* p. 25.

<sup>32</sup> Gran Madre, Héroe, *Anima, Animus*, Sí mismo – como Ipse, Selbst o Self-.

<sup>33</sup> Ángel, Dios, Demonio.

<sup>34</sup> Andrés Ortíz-Osés, *Visiones del Mundo*, *op. cit.*, p. 27.

son motivos mitológicos transpersonales y universales. Son recurrencias de sentido, Ortíz-Osés los considera como redes de implicación.

Este conocimiento alguna vez fue objeto de elaboración cuidadosa y consciente, aunque también se menciona que estos símbolos son herencia de tradiciones sumergidas en el ámbito hermético-gnóstico. La Escuela de Eranos, trata, en este sentido de llevar a cabo una reconstrucción de “la ciencia del hombre” (unitaria), basada en una antropología fundada en una *arquetipología* general. Todos estos contenidos estarían presentes en “lo no dicho” del colectivo, con vía de acceso directa al inconsciente personal, quien podrá percatar su sentido cuando sean presentados mediante símbolos como mito, rito, imágenes plásticas u otro.

### 3.3.2. El ser humano como símbolo.

Como sugerí anteriormente la misma constitución de la personalidad, es decir, los elementos que nos constituyen como individuos y como personas a nivel psíquico se manifiestan de forma simbólica, de tal forma que al intentar ejercer el “conócete a ti mismo” griego debemos sumergirnos en la hermenéutica simbólica. Siempre tenemos una concepción de nosotros mismos, menciona Ortiz-Osés: «La persona se define por la autointerpretación o autoafirmación y la responsabilidad o heteroafirmación, coexponiendo una autonomía abierta, caracterizada por la inefabilidad afable o comunicación de lo incommunicable, siendo plenamente igual y diferente en el tiempo»<sup>35</sup>. Con esto dimensionamos que la intersujektividad es también importante en nuestra comprensión ya que nos comprendemos a través del otro: «el otro no es mera compensación de mí yo sino su realización simbólica: el otro no es mera complementariedad sino cómplice, puesto que el hombre sólo es hombre en complicidad interhumana»<sup>36</sup>.

Bien apunta Eduardo Nicol que «el hombre es la “imagen y semejanza” del hombre. El yo es el símbolo del tú, o sea la otra mitad del tú que permite al yo reconocerse a sí mismo en el otro»<sup>37</sup>. Para Nicol la otra parte faltante del *Sym-bolon* es el “otro”, incluso dice que el ser humano identifica a otro ser humano porque se identifica a sí mismo con la acción de su presencia. Así “el hombre es el símbolo del hombre” como ya se mencionaba en *El Banquete* de Platón. Ese otro es otro yo mismo.

Además de que nos comprendemos a través del otro como símbolo nuestro, la comunicación juega un papel notable en la expresión de la individualidad e identificación con el otro. A través del diálogo nos seguimos comprendiendo. A través de la convivencia y el diálogo comprendemos que también tenemos responsabilidad sobre otros.

Para Nicol el hombre crea diferentes formas simbólicas para vincularse con el otro, para llevar a cabo su vida en comunidad e irse comprendiendo a través de los otros. La expresión y el diálogo son fundamentales. La simbolización es el mediador. Y simbólico es el lenguaje que utilizamos en la vida cotidiana ya que para él el símbolo es un «convenio, y tiene su significado convenido para representar el ser, porque de antemano expresa la conveniencia o conformidad ontológica de los seres simbólicos»<sup>38</sup>.

Para él la comunidad es esencial en la realización de la simbolización.

Pero hay otra interpretación del símbolo vinculada a lo trascendente, a lo divino, es decir, la otra parte con la que se une en el *sym-bolon* del ser humano, como también se señala en *el Banquete* de Platón.

---

<sup>35</sup> Andrés Ortiz-Osés, *Amor y sentido*, op. cit., p. 53.

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 115.

<sup>37</sup> Eduardo Nicol, *Metafísica de la Expresión*, 2ª ed. 2ª reimp. México, Fondo de Cultura Económica, 2003, p. 227.

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 229.

### 3.3.3. El símbolo en relación con lo divino y el abandono del fondo religioso del cual surgió la filosofía.

Mucho se ha dicho de lo divino, únicamente trataré de ilustrar un poco la relación de lo divino con el símbolo. Se dice que lo divino y demoníaco son una proyección simbólica de nuestros anhelos, es una forma de personificarlos, o bien Dios, es la hipótesis-hipóstasis del sentido de la vida, como diría Ortíz-Osés. Dios en esta misma línea puede también ser visto como arquetipo del Cosmos. El mismo autor hace un análisis de los nombres que ha tenido o tiene Dios<sup>39</sup> en diferentes culturas; plantea esquemáticamente las mitologías culturales más características del mundo de acuerdo a arquetipos correspondientes de Origen, la Madre, el Padre, el Hijo, el Hermano y el Cómplice.

Las mitologías culturales expuestas esquemáticamente nos sirven no sólo para articular el universo del discurso teológico, sino para ubicar estructuralmente los nombres de Dios. De lo divino puede entonces decirse Nada, Madre Natura, Padre Celeste, Hijo heroico, Hermano amoroso o Cómplice amistoso. Pues bien, la mística se asocia con la divinidad-vacío de signo orientalizante, mientras que el panteísmo se corresponde con la fundación inmanente de la Diosa Natura. Por su parte, el Dios como fundamento trascendente se reclama de la mitología patriarcal-racionalista, al tiempo que la religiosidad como sentimiento de dependencia a los Schleiermacher se adjunta a la mitología filiacionista. Finalmente, la mitología fratriarcal ofrece el basamento adecuado para una definición de Dios como Amor (I Juan 4, 8), reinterpretado en la mitología postmoderna como coimplicidad (Dios implicado).

Son categorías fundamentales pero no son todas. Para el autor, Dios es la hipótesis de nuestra humanidad elevada a su máxima potencia. Es todo lo que nos pasa.

No podemos olvidar que en las religiones de raíces judeocristianas Dios hace al hombre a su imagen y semejanza, sin embargo el hombre rehace a Dios a su propia *imago* y similitud. El hombre y Dios como inmanencia y trascendencia y su unión o implicación o referencia mutua se aloja en la muestra Hombre-Dios como Dios encarnado, a partir de aquí ya no pueden desengancharse ambos términos: el Hombre es el Dios inmanente y el Dios es el hombre trascendido/trascendente<sup>40</sup>. Con la idea de *logos* encarnado como reflejo del *logos* divino observamos esta unión, podríamos interpretarlo como la unión de nosotros con eso otro que somos nosotros mismos. Es la unión que tiene en un extremo lo “no dicho”, que es el contenido o la materia prima antes de ser un pensamiento definido, interpretado como divinidad por el cristianismo que aunque sea externado como lo dicho, el cual constituye el otro extremo, siempre cargará consigo lo inefable, porque como ya mencioné en el capítulo anterior, el decir algo no implicó que se eliminara una parte de lo “no dicho”, lo “no dicho” permaneció, simplemente unas palabras o pensamientos lo expresaron, lo no dicho trascendió. Además tiene la característica de lo infinito, ya que el *logos* humanado al dar luz a eso no dicho lo hace con una determinación cargada de sentido, y lo

---

<sup>39</sup> Andrés Ortíz-Osés, “Mitologías culturales”, en *Los lenguajes del símbolo*, op. cit., p. 51.

<sup>40</sup> *Ibidem* p. 59.

dicho, como simbólico no tiene una sola interpretación, sino tiene tantas interpretaciones y está cargada de tantos sentidos como estados de ánimo e individuos, así, aunque tal vez el referente sea el mismo, la interpretación anímica por el receptor será infinita de acuerdo a esta diversidad hermenéutica y de razón afectiva.

Además de la infinitud, lo trascendente, lo inefable, y la vida, hay otra característica que el *logos* podría compartir con lo denominado “la divinidad”: Víctor Hugo Méndez indica que los filósofos presocráticos se vieron obligados a dar una respuesta, en general asumieron que lo existente está constituido por uno o por varios principios o sustancias elementales indestructibles e increados, «los filósofos casi se vieron obligados a predicar la divinidad de lo real para dar a entender que el universo no había sido creado 'por ninguno de los dioses ni de los hombres' y que tampoco corría el riesgo de ser aniquilado... sucintamente, lo divino es una fórmula presocrática para expresar lo que la física moderna conceptualiza como 'principio de preservación de la materia y la energía'»<sup>41</sup>. Precisamente esto pudo haber sido simbolizado como Dios, puede ser la racionalidad que puso orden de equilibrio y que mantiene al cosmos, como este principio de preservación inteligente base de todo cuanto existe que ahora se conoce como el principio de conservación.

También se nombra “Dios” a la mente primordial, la mente creadora<sup>42</sup>, para el Círculo Éranos, en las profundidades es de donde se logra la intuición de las imágenes y fuerzas primigenias que fungen como fundamento a todo cuanto existe, y éstas son la matriz creadora, conservadora y nutriente, aquí es donde mora la sabiduría madre. De acuerdo a Jung, bajo esta perspectiva el arquetipo creativo es Madre, pero se trata de dar sentido a este inconsciente, y ello es mediante la conciencia, éste último sería el arquetipo del Sí mismo como Dios encarnado. Pero por el momento tomaremos sólo en cuenta la relación y concepción de lo divino con lo humano y su relación simbólica.

Regresando al concepto de la divinidad, el ser humano al tratar de encontrar las razones de la existencia, el origen del orden y del mundo, muchas veces encuentra la causa en la divinidad; a través de la historia estos aspectos de la existencia han estado fuertemente relacionados, sin embargo esta relación y unión de lo divino con el hombre ha sufrido un camino desmitificante en los últimos tiempos de la racionalidad científica y filosófica. Giorgio Colli plantea que la filosofía no rechazó, sino “abandonó” el fondo religioso del cual surgió<sup>43</sup>. A través de la historia se observa un proceso de secularización y

---

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 311.

<sup>42</sup> A través de la física cuántica se han encontrado razones para fundamentar que la mente es creadora y las mentes en su conjunto son co-creadoras de todo cuanto existe, esto podría guardar relación con la idea Judeocristiana del Dios que se piensa a sí mismo, la mente primigenia primordial creadora.

<sup>43</sup> *Cfr.*, Giorgio Colli, *El nacimiento de la filosofía*, p. 77 y 107 en *cit.* por Víctor Hugo Méndez, “Lo divino en la primera filosofía presocrática” en *Jornadas Filológicas 2000*. Memoria. México, UNAM, 2001, pp. 297-319.

ruptura en el pensamiento mítico-religioso<sup>44</sup>. Víctor Hugo Méndez menciona que más que ruptura hay una imperceptibilidad de lo mítico-religioso. Que no esté a la luz completamente no significa que no exista, la religiosidad siempre ha estado presente en la humanidad.

Víctor Hugo Méndez, haciendo referencia al autor Vernant, menciona que el nacimiento de la filosofía implica dos transformaciones mentales trascendentales: 1) el escepticismo en torno a lo “sobrenatural” que desliga los acontecimientos físicos de las deidades; y 2) un pensamiento abstracto regido por principios lógicos<sup>45</sup>. El mismo autor compara el tránsito del mito al *logos* con el desprendimiento de “escamas” de los ojos de un ciego que permite que éste perciba por primera vez. Es la eliminación de la sombra mediante la luz. Aquí observamos nuevamente lo virulento de las áreas oscuras relacionadas con el símbolo, y la consecuencia de la mirada limitada del *logos* racional escindido de la razón afectiva. Esto daría como resultado un agnosticismo, un ateísmo, donde el sentido y la contingencia no tienen lugar.

Finalmente para Andrés Ortiz-Osés el creer en Dios<sup>46</sup> no es establecer una imagen fija y autoritaria del padre, sino «redondear» la visión del mundo, darle un sentido al sinsentido y como en forma de dar un acabado al mundo, concederle una visión estética. Para él la religión tendría cabida nuevamente aquí, donde hay una reunión entre los *logos* o entre el *logos* y el *eros*.

---

<sup>44</sup> Para analizar hondamente este proceso de secularización consultar a Víctor Hugo Méndez, “Lo divino en la primera filosofía presocrática” en *Jornadas Filológicas 2000*. Memoria. México, UNAM, 2001, pp. 297-319.

<sup>45</sup> *Ibidem*, p. 300. Cita de J.P. Vernant, *Mito y pensamiento de Grecia antigua*, p. 345.

<sup>46</sup> *Cfr.*, Andrés Ortiz-Osés, *Filosofía de la vida*, *op. cit.*, p. 152.

### 3.3.4. La Religión y el símbolo.

Einstein siempre estuvo profunda y devotamente convencido de que la motivación que realmente subyace detrás de la ciencia, la religión, el arte y la ética es el asombro ante la faz del misterio de lo sublime.

*Ken Wilber*

La idea de lo divino ya no es un pilar importante en la sabiduría de la época actual gracias a la sustitución y aplicación de ciertos conceptos por la física, la ciencia en general y la influencia del positivismo. Sin embargo siempre tenemos preguntas que hacer, siempre queremos encontrar explicaciones, se siguen descubriendo cosas en la ciencia, se siguen encontrando propiedades, los filósofos siguen encontrando nuevas interpretaciones a la vida y lo que nos pasa. Existen infinitos descubrimientos por hacer y muchas preguntas por responder, que nos llevan a misterios; la religión parece relacionarnos con este campo.

Observamos con la información precedente que los contenidos de sabiduría, ciencia y de la divinidad son cada vez más complejos. La religión, como vínculo entre humanos y dios o dioses no despeja su complejidad; como menciona Cassirer, «La religión no pretende jamás aclarar el misterio del hombre; corrobora y ahonda este misterio. El Dios de quien nos habla es un *Deus absconditus*, un Dios oculto; por eso, tampoco su imagen, el hombre, puede ser otra cosa que misterio»<sup>47</sup>. En general se hace más notorio el intento de la religión por explicar y vincularnos con lo desconocido, las causas y el misterio. Sin embargo esta explicación no es positiva, no es del todo clara, el lenguaje simbólico es al que más se acude en la religión, es notorio que en las religiones antiguas se recurría más a él que en la actualidad. Zeus se comunica a través de símbolos. El mismo Zeus es un símbolo, cambia constantemente de forma.

Las religiones antiguas son las que más cargadas de simbolismo estaban, con el paso del tiempo se fueron deformando sus conceptos e interpretaciones, muchas veces se ha caído en la adoración del icono más que en la comprensión del símbolo. Al igual que como sucedió con el lenguaje, se trata de limitar y encontrar una identidad de significado.

Se dice que las religiones son un reflejo de nuestra percepción y concepción del cosmos, «la religión es la expresión simbólica de nuestros ideales morales supremos»<sup>48</sup>. Los griegos dotaron a estos ideales de nombres e imágenes. Dibujaron sus figuras, describieron a dioses con defectos y virtudes y con esto lograron acercar a los hombres a los dioses creando así un puente entre la naturaleza humana y la divina.

---

<sup>47</sup> Ernst Cassirer, *op. cit.*, p. 31.

<sup>48</sup> *Ibidem*, p.143.

En el caso de las religiones monoteístas los ideales morales se concentran en un solo punto, el problema de bien y del mal. Aquí el sentido ético reemplaza al mágico.

En las religiones politeístas cargadas de simbolismos mítológicos hay un trasfondo que se comparte, independientemente de las diferencias entre las religiones arcaicas y las múltiples ofertas de religiones actuales, menciona Cassirer<sup>49</sup>:

No existe fenómeno natural ni de la vida humana que no sea capaz de una interpretación mítica y que no reclame semejante interpretación. Todos los intentos de las diversas escuelas de mitología comparada para unificar las ideas míticas, para reducirlas a ciertos tipos uniformes, estaban abocados a un total fracaso. Sin embargo, a pesar de esta variedad y discrepancia de las creaciones míticas, la función mitificadora o mitopoyética no carece de una real homogeneidad. Precisamente los antropólogos y los etnólogos se han sorprendido muchas veces al encontrar los mismos pensamientos elementales repartidos sobre toda la superficie de la tierra y en las condiciones sociales y culturales más diversas. Lo mismo ocurre con la historia de la religión. Los artículos de fe, los credos dogmáticos y los sistemas más teológicos se hallan involucrados en una lucha interminable... Los símbolos cambian incesantemente, pero el principio que se halla en su base, la actividad simbólica como tal, permanece la misma: *una est religio in rituum varietate*.

Así el trasfondo de lo religioso y simbólico toma el matiz de universal, ya que es una actividad que se mantiene constante. En muchos de los símbolos religiosos, lo que se representa no es en sí Dios, es algo que remite a lo divino.

Como mencioné al principio de mi exposición en el presente capítulo, dentro de la dimensión *homo symbolicus* tenemos la dimensión *homo religioso*. Esta dimensión nos ayuda a darle algo de sentido a todo, nos alienta a encontrar las causas, a explicarnos lo inexplicable. En este curso, la otra parte del *sym-bolon* sería lo divino y la religión. Además, menciona Ortíz-Osés que «sólo la religión, sin dogmatismos, puede crear una conciencia cósmica, implicada, de muerte en vida; sólo la religión es aún capaz de religar pecado y vida»<sup>50</sup>.

Como punto adicional quiero señalar que las corrientes religiosas que surgen no sólo intentan y reafirman nuestra vinculación con la divinidad o con nuestra divinidad, sino que también reflejan lo que pasa en la sociedad, en este sentido Gadamer menciona que «siempre ha sido el caso que los movimientos religiosos se asocian a los impulsos sociales»<sup>51</sup>. La fe se va trasladando a diferentes lugares, el cambio de la función social se asocia también con un trasfondo religioso. Nuevamente observamos un embañado subyacente que muestra la complejidad de las relaciones simbólicas que reinan la existencia.

---

<sup>49</sup> *Ibidem*, p. 114.

<sup>50</sup> Andrés Ortíz-Osés, *Filosofía de la vida*, Bilbao, España, Ed. Anthropos, 1989, p. 15.

<sup>51</sup> H.G. Gadamer, *Mito y razón*, op. cit. p. 61

### 3.4. *Mythos y Logos.*

Una forma común de expresión simbólica son los mitos, de hecho, los mitos son la exégesis del símbolo<sup>52</sup>, más que constituir un sistema dogmático de creencias consisten en acciones y representaciones, pero representaciones colectivas, originadas en el imaginario colectivo dando como resultado una cosmovisión. La cosmovisión, en la mayoría de los casos, es un réplica de ideas de la creación, por tal razón tomaremos como mitos aquí aquellos creacionales, que muestran de forma más originaria la fundamentación de la vida y la existencia del hombre, es decir, tomarán relevancia los mitos de origen del cosmos, no originados o inventados por alguien, sino como resultado del trato constante del ser humano con su entorno, basados en una fundamentación originaria. Cabe señalar que no toda cosmovisión es un mito, sino sólo la que se relaciona con el momento de la creación; también que no existe ni existirá una sola interpretación ya que los mitos como símbolos (estratificación dinámica en forma de historia compleja de lo “no dicho”) reflejan un rasgo de la cosmovisión, nunca la completarán, al llevar a cabo esto sería como querer fragmentar la vida y experiencia de un hombre en una simple explicación. Para complementar lo anterior, me parece importante señalar que «La cosmogonía está indisolublemente unida a la cosmología, es decir, a la comprensión del equilibrio ordenado y duradero del todo.»<sup>53</sup> conformando así un sistema de relaciones complejas que explican el mundo, su continuidad y la historia. Este sistema para mí, también es el *logos*.

Los mitos nos cuentan la verdad pero de otro modo, bien dice Gadamer: «Naturalmente, hay que reconocer la verdad de los modos de conocimiento que se encuentran fuera de la ciencia para percibir en el mito una verdad propia»<sup>54</sup>. El mito cuenta acerca de lo divino, nos muestra un sentido, y en la tradición muchas veces se le ha opuesto al *logos*, sin embargo lo que se cuenta de los dioses es lo que se conoce del mundo.

---

<sup>52</sup> Si los tomamos como fundamento o imagen de la arquetipología con bases jungianas.

<sup>53</sup> *Ibidem*, p. 34.

<sup>54</sup> *Ibidem*, p. 21.

### 3.4.1 Una recuperación de lo griego.

En el contexto donde nos encontramos como país, el catolicismo o el cristianismo en general tiene gran fuerza, que aunque la ha ido perdiendo con el tiempo, ha generado gran influencia en el pensamiento de nuestra sociedad y para algunos de los que antes creían en un solo Dios ha sido más fácil olvidarse de este, en lugar de renunciar a un panteón completo de dioses; sin embargo, y a pesar del olvido de este dios, la moralidad y la forma de pensar monoteísta del cristianismo ha trascendido, no sólo en nuestro país, sino en gran parte de Occidente. Así, fue el cristianismo quien preparó el camino a la ilustración moderna y quien «ha hecho posible su inaudita radicalidad»<sup>55</sup>. Es en el Nuevo Testamento donde se ha hecho primeramente una «crítica radical del mito». En este contexto monoteísta, la forma pregnante de pensar generada gracias al politeísmo no tiene lugar. Se aparta esta vía que incluye una posibilidad florida de significaciones e interpretaciones, así como también una aceptación de eventos trágicos, entre muchas otras características. Nietzsche defiende al politeísmo griego, donde los dioses son «figuras que respiran el triunfo de la existencia...No hacen exigencias: en ellas está divinizado lo existente, lo mismo si es bueno que si es malo»<sup>56</sup>, y esto es algo que Nietzsche aplaude, la ausencia de cargas morales dentro de la mitología griega y el sentido que nos transmite el mito. En el occidente civilizado, la religión monoteísta colabora con el peso de las cargas morales, y esto aunado al dogma de judeocristianismo, donde sólo hay un Dios y una única verdad revelada escrita en un libro sagrado, suscita un crecimiento en la escisión del individuo consigo mismo, con sus instintos, con lo desconocido, con el sentido, con lo inacabado, con la muerte y el dolor. En comparación con esto, para el griego la naturaleza está sacralizada. El vínculo del hombre con esta naturaleza se fue perdiendo, Nietzsche pugna por una recuperación del vínculo, una reconciliación del hombre con el mundo. También aboga por la recuperación de la tragicidad griega, donde el hombre es capaz de manejar su experiencia del dolor y reconoce su padecimiento del sufrimiento, donde de forma trágica el individuo se enfrenta a la finitud de su vida, ubicando la única posibilidad de existencia en la mente de los otros.

---

<sup>55</sup> Cfr. H.G. Gadamer, *Mito y razón*, op. cit., p. 15.

<sup>56</sup> Friedrich Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, 1ª ed. 2ª reimp., tr. Andrés Sánchez, México, Alianza Ed., 1992, p. 237.

### 3.4.2 El Mito como base de posibilidad creadora. Monoteísmo vs Politeísmo.

Antes que cualquier otra cosa, considero que en algunos casos ha existido una mala interpretación del monoteísmo y el politeísmo. En algunas cosmologías todo surge del Uno (*logos* primigenio), el cual trae intrínseca la cualidad dual, al manifestarse genera los opuestos complementarios que se multiplican, o bien surge un panteón que comparte las características de uno u otro polo. Tal es el caso de la cosmología griega, prehispánica y la celta entre muchas otras. Muchas veces el principio es innumerable e indescriptible, lo que conocemos es su manifestación como cosmos y de forma más simbólica, como dioses que incluyen algunas de sus cualidades.

Estos últimos en el contexto griego no crean al cosmos, sino son sometidos al propio cosmos. Como en el cosmos, en la vida mítica del politeísmo cada momento es un acontecimiento absoluto<sup>57</sup>, el simple obrar es creación. Para los griegos, como para muchas otras culturas, incluyendo la prehispánica, la prolijidad es el mundo, es cada momento, es el presente en cada instante. No se habla de un principio y un fin, son historias que se presentan de forma continua sin un orden cronológico perfectos. Es importante reconocer que son historias que se repiten y recomienzan como reflejo de una concepción cíclica del mundo, que se repite hasta ahora. El reconocer estos ciclos es fundamental, para Nietzsche «Una de las tareas del Superhombre es el responsabilizarse de la historia del mundo como repetible»<sup>58</sup>. En este campo nos enfrentamos con lo no dogmatizado ni definido, cuya interpretación implica apertura. Lo que se transmite y permanece con esta concepción del mundo es que el mito al ser una imagen simbólica permite un regreso más, así nos lleva a generar múltiples interpretaciones, que muchas veces no tienen referentes físicos; este proceso de creación es una especie de gnosis, constituye una acción iluminante, misma que sucede con el símbolo.

Por el contrario, en el caso de las religiones monoteístas hay acontecimientos absolutos a partir de los cuales queda completamente marcada la historia, en el judeocristianismo tales son el nacimiento y muerte de Jesucristo y el juicio final. Cuando surgen respuestas y acontecimientos absolutos es cuando parecen escindirse por completo el monoteísmo y el politeísmo.

En el ámbito de lo mítico, al no haber una regla, una verdad dogmatizada, está permitida la poetización, no defiende nada ni está cargado de angustia por proteger una verdad o una ley. Es un ámbito en donde el discurso puede circular, ámbito al que Nietzsche relaciona con la democracia y el diálogo. La filosofía exalta el poder de preguntar, el racionalizar. El dogma lo refrena. El mito hace que la pregunta encalle en imágenes e historias. Se pregunta por la próxima historia si es que hay continuación o se

---

<sup>57</sup> Hans Blumentberg, *Trabajo sobre el mito*, Paidós, México p. 268

<sup>58</sup> *Ibidem*, p. 271.

recomienza desde el principio<sup>59</sup>. En este mundo libre, en este mundo del mito no hay verdad, hay puras interpretaciones. El mito más que constituir un sistema dogmático de creencias consiste en acciones y representaciones, pero representaciones colectivas, humanas.

El símbolo crea un acceso al mundo, tanto a nivel racional individual interpretativo como a nivel anímico. El mito al ser una imagen simbólica, lo que nos comunica no es una realidad como parte del mundo físico, posee y nos transmite posibilidades que acomodamos a nuestro horizonte de sentido. Un mito es siempre sólo creíble y no “verdadero”<sup>60</sup>. Es la vida del *logos*.

Los mitos nos dan pauta a una libertad de interpretación y reinterpretación, trayendo como consecuencia, bajo esta perspectiva y en este ámbito, el surgimiento de la filosofía. Donde lo que está ahora en pugna son las argumentaciones. Al contrario de lo que sucede en el monoteísmo, donde lo que está en pugna son las fuerzas de bien y del mal. La ley se manifiesta a través de un monólogo, no del diálogo mediante el que se genera la verdad. Con la ley del monoteísmo el hombre sólo obedece, rompiendo así el vínculo abierto entre el hombre y Dios. Dios no tiene rival, la única forma de comportarse ante él es el *martyrium*. Esto trae como consecuencia una gran escisión entre el hombre y lo divino, ya no hay más diálogo. Ésta podría ser una explicación adicional sobre la separación de la Razón Universal y el entendimiento individual, donde la Razón Universal estaría representada como Dios en este contexto, una figura inalcanzable y sobre la que se prohíbe especular, todo está dicho en el texto sagrado.

En el monoteísmo para hacer cumplir esta ley, la de la obediencia, existe un regente de su poder en el ámbito humano, que es el sacerdote, él es ahora el encargado de seguir manteniéndola a toda costa. El sacerdote cree que tiene deberes sagrados como «hacer mejores a los hombres, salvarlos»<sup>61</sup>, es él quien ha determinado el concepto de lo falso y de lo verdadero. En cambio en el politeísmo específicamente en Grecia, no hay una casta sacerdotal, no tiene adeptos, ya que estos exigirían una verdad que su fundador peleara como una única historia. No hay una ética fija instaurada; los griegos no se conciben como siervos de dioses, no se dejan convencer, sino buscan la verdad. «No hay adeptos al mito... La forma mítica de pensar se caracteriza por su capacidad, casi infinita de unir elementos heterogéneos bajo el mismo título de panteón»<sup>62</sup>. Bajo esta misma perspectiva, el mismo autor Blumemberg menciona que el mito exime de todo lo que el dogma del monoteísmo exige. No pide ninguna decisión, ni conversiones, no sabe lo que es la apostasía ni el arrepentimiento. Permite un ejercicio de libertad creadora, de sentido, de búsqueda y apertura.

Para terminar con el presente apartado, en un mundo donde el mito reina, Andrés Ortíz-Osés, menciona:

---

<sup>59</sup> Hans Blumemberg, *op. cit.*, p. 282.

<sup>60</sup> H.G.Gadamer, *Mito y razón*, *op. cit.*, p. 64.

<sup>61</sup> Friedrich Nietzsche, *El Anticristo*, México, Editores Mexicanos Unidos, 2002, p. 26.

<sup>62</sup> Hans Blumemberg, *op. cit.*, p. 262.

El clasicismo griego procede culturalmente de las religiones y mitologías místicas del signo matriarcal. En este mismo sentido y orden de ideas, la misma civilización griega homoerótica y su simbología... ofrece una ambigüedad sólo interpretable como situación cultural-tipo fecundada por la experiencia originaria de lo matriarcal-femenino y de su formalización, sublimación y reasunción. Experiencia a la que debe la cultura de Grecia su creatividad dialéctica encarnada en la experiencia dualista o dialógica de lo real.<sup>63</sup>

Aquí observamos que en culturas que guardan influencia del símbolo, la creatividad se ejerce más libremente y se da mejor acogida y desarrollo a la experiencia dialéctica. Para Andrés Ortíz-Osés esta actitud se encuentra marcada por el sello matriarcal, en comparación con el dogma y la frigididad del sello patriarcal positivista.

---

<sup>63</sup> Andrés Ortíz-Osés, *Filosofía de la vida, op. cit.*, p. 150.

### 3.4.3. Contraposición *Mythos vs Logos*.

Bastantes autores han contrapuesto el *mythos-logos*. El mito<sup>64</sup> ha sido considerado como algo que no responde a sistemas coherentes y racionales. Algunos filósofos se han empeñado en que debía tener una lógica, un sentido filosófico e inteligible. Se han dado a través de la historia a la tarea de interpretarlo, tratando así de develar el sentido mítico, de develar lo oculto, para lograr aclararlo. Pero el mito como forma de reconstruir una historia o una tradición no tiene un acceso directo «el mito nunca es apresable en su pureza originaria»<sup>65</sup>, ha sido ya atravesado por influencias poéticas y filosóficas.

El mito está muy relacionado con la religión, en lo religioso, como ya mencionamos, tenemos siempre una parte de misterio a lo cual huye la “razón”.

El mito combina un elemento teórico y un elemento artístico, la mayoría de las veces dentro del ámbito religioso, pero siempre se ocupa de la realidad y de una forma peculiar de percibir el mundo y la vida. Al no tener una forma unívoca de interpretarlo, el mito tiene movimiento y dinamismo. Su posible interpretación o más bien su sentido se encuentra en capas más profundas que una interpretación textual o trasladada a la vida real o al mundo que percibimos coherentemente; se puede trasladar sólo su sentido o se puede relacionar de forma analógica a épocas actuales, a vivencias personales, nos puede ayudar a comprender nuestra naturaleza y la naturaleza de nuestra sociedad, la naturaleza de la humanidad. Los mitos son una expresión simbólica en forma de palabra. Debemos trasladarnos junto con lo que ellos dicen a un mundo dinámico, con un sistema temporal y lógico diferente, más bien no lógico, sino lleno de sentido. Ortíz-Osés menciona: «La mitología es un lenguaje de las profundidades anímicas o *logos* profundo (catálogos): catálogo o catalogación de los conflictos y contradicciones de la existencia humana, cuya resolución proyecta imaginariamente la razón mitológica en cuanto razón simbólica»<sup>66</sup>. Como ya mencioné nos ayuda a catalogar, a medir el mundo en el que vivimos. Este autor aboga por este otro tipo de razón, la razón simbólica que se escapa de determinaciones. Corresponde al pensamiento prelógico. Reinaron en momentos donde la vida era sentida, no analizada, su visión de la naturaleza es simpatética y no teórica.

---

<sup>64</sup> Es importante aclarar la diferencia entre lo mitológico, lo mítico y lo místico. En *Mito y razón*, Gadamer señala que lo mítico «No sólo despierta dimensiones de tiempos pasados que no se encuentran en ninguna experiencia del presente, de una allendidad de la experiencia que ha acontecido dentro del mundo real y que, sin embargo, deja tras de sí a toda experiencia, por ejemplo, las grandes hazañas, las victorias, los desastres que van de boca en boca y de ese modo previven. En sentido mucho más amplio, “mítico” significa lo que guarda la verdadera sustancia de la vida de una cultura». Lo mitológico ha perdido prestigio, es la interpretación, la colección de mitos sobre el origen e historia de un pueblo. *op. cit.* p. 46. Lo místico es lo relativo a la vida espiritual y contemplativa destinada a unirse con lo divino, del griego *mystikos* ‘de los misterios religiosos’, de *mystes* ‘persona iniciada en los ritos secretos’. Guido Gómez de Silva, *op. cit.*, p. 461.

<sup>65</sup> H.G.Gadamer, *Mito y razón*, *op. cit.* p. 42

<sup>66</sup> Andrés Ortíz-Osés, “El Laberinto y el Alma”, en *Sym-bolon*, *op. cit.*, p. 89.

En el mito los poderes en pugna están cargados de cualidades emotivas: alegría o pena, angustia o excitación, exaltación o postración. Los objetos son benéficos o maléficos, amigables u hostiles, familiares o extraños, fascinadores y atrayentes o amenazadores y repelentes. Son cualidades subjetivas. No son creencias. Consisten en acciones más allá que en representaciones o imágenes. Menciona Durkheim que no será posible explicar el mito mientras tratemos de buscar sus fuentes en el mundo físico, en una intuición de los fenómenos naturales. No es la naturaleza sino la sociedad el verdadero modelo del mito. Son formas de experimentar la vida.

Los mitos realmente jugaban y juegan un papel muy importante en la vida cultural, llenan de sentido el sinsentido, son equilibradores, siguen siendo vigentes. Así mismo jugaban y juegan un papel muy importante en la existencia en general, menciona Ortíz-Osés<sup>67</sup>:

Toda mitología trata de salvar la realidad de su sinsentido, dotándola de un sentido a través de una articulación simbólica, es decir, antropomórfica. Por ello toda mitología cultural tiene un cariz soteriológico o salvacionista, redentor o religioso por cuanto el simbolismo funciona como transustanciador de la realidad de la idealidad.

Algunos trabajos como el de Lévi-Strauss ayudan a la reconstrucción de una gramática generativa de la conciencia mítica. «Esta gramática permite descubrir en la tradición mítica constantes y regularidades que se mantienen como leyes inviolables por encima de cualquier arbitrariedad tanto del cambio histórico cuanto de la fuerza inventiva de la fantasía»<sup>68</sup>. Con Freud, Jung y los análisis de la conciencia mítica, se llevaron a cabo considerables avances, parecería como si se pudiera racionalizar el misterio de la conciencia mítica, pero nunca se les podrá dar luz por completo «Podemos seguir proyectando toda la luz que podamos sobre las oscuridades de la primitiva historia del alma humana, pero su capacidad soñadora sigue siendo su poder más fuerte»<sup>69</sup>.

El *logos* no se constituye sólo de razón, también incluye el sentido, lo mítico y místico, es todas las fases de la pentadimensión de *homo*.

---

<sup>67</sup> Andrés Ortíz-Osés, “Mitologías Culturales”, en *Los lenguajes del símbolo*, coord. Blanca Solares, España, Ed. Anthropos, 2001, p. 36.

<sup>68</sup> H.G. Gadamer, *Mito y razón*, *op. cit.*, p. 52.

<sup>69</sup> *Ibidem*, p. 53.

### 3.5. Situación actual del símbolo.

El *logos* sufrió un proceso de secularización en el periodo arcaico. Lo mítico y divino, al no tener una explicación “adecuada” son extraídos de la investigación y la cientificidad. En la actualidad de la religión humana, la razón es incapaz de entender la divinidad. El peligro que nos acecha es el reduccionismo, ya sea de la imagen o del concepto.

Para Durand<sup>70</sup> hay tres estadios sucesivos del triunfo de la explicación positivista que coinciden con los tres estadios de la extinción simbólica.

El primero es el cartesianismo que rechaza la imaginación porque contiene o induce al error, se reduce a las evidencias, el signo sólo es pensado como término adecuado en una relación. Donde se explican las causas con connotaciones y relaciones exclusivamente objetivas, así se ha «eliminado en el significante todo lo que era sentido figurado, toda reconducción hacia la profundidad vital de lo llamado ontológico»<sup>71</sup>.

El segundo es el estado ockhamista y averroista. Con la influencia aristotélica y la búsqueda de un pensamiento directo, se va en contra de un pensamiento indirecto, correspondiente a un mundo secularizado.

Con Comte y el positivismo del siglo XIX observamos el tercer estadio, que termina por orillar al simbolismo a ejercer un papel sumamente estrecho:

Con justa razón se puede preguntar si estos «tres estadios» del progreso de la conciencia no son tres etapas de obnubilación del espíritu y sobre todo de su alienación. El dogmatismo «teológico», el conceptualismo «metafísico», con sus prolongaciones ockhamistas, y finalmente la semiología «positivista», no son sino una extinción gradual del poder humano de relacionarse con la trascendencia, del poder de mediación natural del símbolo.<sup>72</sup>

A través de la historia hemos llegado al reduccionismo cayendo en la iconoclastia que niega lo simbólico. Se buscan cada vez fórmulas más lineales y medibles en el conocimiento: «Las formas de las cosas, tales como son descritas por los conocimientos científicos, tienden a convertirse, cada vez más, en meras fórmulas de una simplicidad sorprendente»<sup>73</sup>. Donde se buscan seguridades y fotografías en un mundo constante.

Pero lo más sorprendente es que se intenta abstraer absolutamente todo, se quiere encontrar una explicación y una fórmula para todo lo que sucede, inventarlo y cuantificarlo, de tal forma que no quede afuera nada. Con esto se trata de abandonar la idea de que «No nos movemos en un universo

---

<sup>70</sup> Gilbert Durand, *op. cit. supra*.

<sup>71</sup> *Ibidem*, p. 29.

<sup>72</sup> *Ibidem*, p. 46.

<sup>73</sup> Ernst Cassirer, *op. cit.*, p. 215.

físico sino simbólico. Para comprender e interpretar símbolos tenemos que desarrollar métodos diferentes a los de la investigación de las causas. La categoría del sentido no puede ser reducida a la categoría del ser»<sup>74</sup>.

La ciencia estableció un nuevo patrón lógico de verdad, se busca un orden. Con la ciencia se olvidan los elementos personales y antropomorfos «En el lenguaje, en la religión, en el arte, en la ciencia, el hombre no puede hacer más que construir su propio universo simbólico que le permite comprender e interpretar, articular, organizar, sintetizar y universalizar su experiencia»<sup>75</sup>. Esta ha sido la única aparente salida a la confusión en la que nos sumerge lo mítico y divino.

Aunado a esto, y teniendo como raíz la búsqueda de certezas, se ha generado una separación entre la razón y las emociones. Así lo que empezó como mera distinción teórica de Descartes, entre el poder intelectual de la “razón” humana y las “causas” fisiológicas de las emociones, acabó convirtiéndose en una oposición en la práctica entre la racionalidad (buena) y el sentimiento o impulsividad (malos).

Hans Blumenthal, como estudioso del mito señala que estamos en una época profusamente antiescatológica. Por eso, según él, la devaluación de la historia tiene como consecuencia que el mito posea en nuestros días una actualidad y, sobre todo, una presencia pública que era inimaginable hace cuarenta o cincuenta años. El *mythos* y *logos* siempre existen en la humanidad, sólo que a veces uno se da por sobreentendido o se halla presente de incógnito. Como se menciona acerca del símbolo, no es absolutamente manifestado ni absolutamente oculto.

**Más que una propuesta por regresar a las manifestaciones simbólicas, la intención es reconocer y darle sentido amplio al mundo, y a las manifestaciones simbólicas (rito, mito e imágenes plásticas) y aplicar la hermenéutica simbólica al mundo y la vida.** Debemos comprender que éstas mantienen una estructura sintética, son sistemas de relaciones complejas y alambicadas imposibles de sintetizar de una vez por todas. Ahora bien, en cuanto a lo simbólico en general, siempre estamos sumergidos en ello, ya que somos seres simbólicos.

En lo referente al mito, en realidad no se ha perdido del todo, en la actualidad podemos observar que cada vez va creciendo más el interés por este tipo de cuestiones, tanto en grupos como en individuos. Lluís Duch<sup>76</sup> observa que este cambio se da desde grupos humanos con intereses no muy sofisticados desde una perspectiva académica, hasta en los mismos círculos de la academia. Desde los años sesenta y setenta del siglo XX, el número de publicaciones, congresos y cursos académicos sobre el mito y sus implicaciones en filosofía, el arte, la literatura, la religión y la política ha aumentado vertiginosamente. Parece como si tuviera lugar en el presente un «reencantamiento del mundo», una romantización de

---

<sup>74</sup> Gilbert Durand, *op cit.*, p. 286.

<sup>75</sup> *Ibidem*, p. 324.

<sup>76</sup> Dr. Lluís Duch, “Seminario Internacional de Cultura, Mito y Religión”, 4-8 de julio 2005 CRIM, Cuernavaca, Morelos.

amplios sectores de la existencia humana, un «retorno a lo religioso» que tal vez se creía suprimido, por lo que parece que sólo estaba reprimido.

Esto surge, según el Dr. Duch a consecuencia de dos factores que han entrado en crisis en estos inicios del siglo XXI: las crisis de la comprensión de la razón y la crisis de la historia (o tal vez mejor, la escritura de la historia). Dentro de estos ámbitos, la ciencia y la ideología del progreso se encuentran también sometidos a revisión.

El Dr. Lluís Duch, haciendo referencia a Jacob Tubes, en forma resumida, explica que había tiempos escatológicos, marcadamente optimistas y esperanzados, en los que la posibilidad de un futuro feliz y humanizado desencadenaba los recursos y la actividad de los seres humanos. Ante el incumplimiento de estas esperanzas, irrumpían tiempos con un acusado carácter *apocalíptico*, en los que imperaba un enorme pesimismo en relación con el futuro de la humanidad. Pero el ser humano no es capaz de mantener por largo tiempo la apocalipsis como forma normal y cotidiana de existencia, sino que busca salidas a esa situación, y la salida es la *gnosis*. El individuo ya no confía en los sistemas sociales y el gobierno, éstos ya no le dan seguridad, y en su búsqueda por la misma intenta retirarse al interior como renunciando al espacio y tiempo históricos, sociales, comunitarios. De cierta forma parece que se está llegando a un equilibrio aunque por otra vía, la del “sálvese quien pueda”. Por esto vemos una gran proliferación de textos de autoayuda, cursos, religiones, etc. Se busca una salida propia y esto lleva al redescubrimiento de los mitos, como menciona Lluís Duch:

El peligro que constantemente nos acecha es el reduccionismo, ya sea el de la imagen o el del concepto, es decir, la voluntad de obtener un discurso monolítico con pretensiones de dar razón exhaustivamente del conjunto de la realidad y del mismo ser humano. Históricamente, ambos reduccionismos se han mostrado igualmente deshumanizadores y aberrantes... No se trata por consiguiente, del paso 'del mito al *logos*', tampoco el del '*logos* al mito', sino del mantenimiento del *logos* en el mito, y del mito en el *logos*.<sup>77</sup>

Estas no son realidades yuxtapuestas, el mito y el *logos*, son realidades íntimamente coimplicadas entre sí, que se condicionan dialécticamente. Lluís Duch por esta razón llama al hombre *logomítico*. Observamos en su visión una reconciliación, un equilibrio y reconocimiento entre dos posturas que parecían opuestas nuevamente.

En el ámbito de la filosofía, en algunas corrientes, también se está dando un regreso. Andrés Ortíz-Osés señala tres etapas en el tránsito hacia la formulación más acabada de una hermenéutica simbólica llevada a cabo en el Círculo Eranos, que se desarrolla a partir de las hermenéuticas de Heidegger y Gadamer con la participación de eruditos de otras áreas:

Una primera etapa fundacional, que iría de 1933 a 1946, y en la que el grupo se especializa en mitología comparada, intentando confrontar el pensamiento occidental con la temática mítico-mística oriental, preindeuropea, mediterránea, o bien gnóstica, hermética o alquímica; una segunda, posbética, de 1947 a

---

<sup>77</sup> Dr. Lluís Duch, “Seminario Internacional de Cultura, Mito y Religión”, 4-8 de julio 2005 CRIM, Cuernavaca, Morelos.

1971, concentrada en la articulación de una nueva imagen del hombre (*De homine*), y la constitución de una antropología cultural; y finalmente una tercera etapa, de 1972 a 1988, en la que propiamente se proyecta una *hermenéutica simbólica*.<sup>78</sup>

Refiriéndose a la idea de la modernidad, menciona Andrés Ortíz-Osés<sup>79</sup> que somos el *logos*, en tanto hijos de la Razón Padre a la que reflejamos, refractamos o aludimos, seríamos como «logos filiales, símbolos dependientes de un proceso emanativo en cuya cúspide habita la Razón trascendente» mediada por nuestra condición humana. Esto de acuerdo a la modernidad, pero de acuerdo con el pensamiento contramoderno al que alude, «el Logos es el símbolo de la Madre». Con ello se da una liberación de sentido, y se da vida; hace referencia a una frase de Nietzsche: «En tanto soy mi padre, estoy ya muerto; pero en cuanto soy mi madre, sigo viviendo». Con esto su idea es que ahora el *logos*, en la Posmodernidad es el símbolo de nosotros mismos, es el tránsito de los contrarios reunidos, es como un estado de amalgamas, donde hay una coimplicidad y entretejimiento de todo o casi todo. La contradicción es la nueva condición, descendemos de mezclas. La Posmodernidad prioriza al símbolo frente al concepto represor de los sentimientos.

En la Escuela Eranos cofundada por Jung, los integrantes se vinculan a las tradiciones orientales, gnosticomísticas, alquímico-herméticas, neoplatónicas y mitológicas, hay una captación imaginal del sentido simbólico, donde se reúnen símbolos de lo imaginario de acuerdo a reglas de convergencia y correspondencia. El ser humano como *logomítico* está profundamente reconocido.

---

<sup>78</sup> Andrés Ortíz-Osés, *Los lenguajes del símbolo*, op. cit., p. 14.

<sup>79</sup> Andrés Ortíz-Osés, *Filosofía de la vida*, Barcelona, España, Ed. Anthropos, 1989, p. 61.

### 3.6. La hermenéutica simbólica como acercamiento a la comprensión del concepto de *Logos* o Razón Universal.

La razón y percepción nos llevan a comprender el mundo como “entes”. Lo simbólico nos lleva a comprender el sentido del mundo, el sentido y la hermenéutica nos llevan a reunir, o más bien a no separar el sujeto-objeto. Uno no se despega del otro, están juntos (sujeto objeto) y se coimplican, aunque de entrada el otro no provoca extrañeza, lo que conocemos de él es lo proyectado, a través de la hermenéutica nos vinculamos con él, lo interpretamos y lo acomodamos a nuestro propio mundo.

Se menciona que lo que le da ser al mundo es el sentido o el *logos* como la razón manifestada en palabra; dice Nicol, «El ser no es el mundo. Es la palabra la que forma el mundo»<sup>80</sup>. Pero diría la palabra con sentido, el mundo es un complejo de sentido vivido subjetivamente.

El ser<sup>81</sup> se manifiesta lingüísticamente como habla o como el símbolo materializado en gesto (rito), palabras(mito), imágenes(icono), como diría Durand<sup>82</sup>. Añadiría que el ser se encuentra materializado como símbolo en cada cosa percibida, aunque siempre habrá algo oculto. Considero que el lenguaje como palabra también es símbolo, aunque se manifiesta como signo se interpreta como símbolo cargado de historia, sentido y un entrelazado de significaciones, en este caso, la otra parte del símbolo es el incremento de sentido, y el entrelazado de significaciones.

Todo lo comprendido además es sentido, no es un simple inventario de cosas organizadas, de pulsiones objetivas y ordenadas lógicamente en el medio cósmico y social, cada objeto trae consigo una historia emotiva y nos remite a las afecciones, es decir, a una pulsión subjetiva. Diría Levinas son objetos culturales. Esta emotividad o afectividad no sigue un orden lógico, es un orden lúdico. Pero al relacionarse con lo objetivo ordenado, entonces puede encontrar un equilibrio. Además, al estar todo cargado de sentido, es decir, al ser simbolizado, nuestra tarea hermenéutica se convierte en una labor rica, florida y ardua que debe ejercerse cada vez con mayor amplitud.

La hermenéutica simbólica es el camino para una mayor comprensión e interpretación ontológica, ya que nos hace presente la ausencia, nos ayuda a vislumbrar parte de lo “no dicho” al desplegarlos un mundo de relaciones (semejanzas) que cargamos de sentido para conformar nuestra auténtica realidad, también nos ayuda a sentir aquello que no podemos descubrir del todo, pero que podemos percibir que ahí está, nos inicia en el misterio, nos adentra en los mitos, lo divino y religioso. Con ella, comprendemos el mundo viviéndolo y comprendiendo las relaciones de las cosas, a través de diferentes

---

<sup>80</sup> Eduardo Nicol, *op. cit.*, p. 234.

<sup>81</sup> Me atrevería a decir que es la cosmología la que manifestamos y vemos manifestada, en el ser incluyo lo inefable.

<sup>82</sup> Gilbert Durand, *op. cit. supra*.

sentidos que nos remiten a lo mismo. «El conocimiento es la realización que nos conecta con el mundo exterior a fin de gozar de sí mismo», Montaigne.

La hermenéutica simbólica nos ayuda a encontrar la unión del *sym-bolon* a través de un diálogo constante entre lo subjetivo y objetivo, entre yo y lo desconocido, entre yo y lo divino, entre mi yo finito y lo trascendental, entre yo y el otro yo, entre yo y yo mismo, entre *mythos* y *logos*, es un dinamismo dialéctico que nunca cesa. Es una cualidad del *logos* que a su vez lo amplía, que amplía nuestro ser<sup>83</sup>. Diría que es una de las leyes intrínsecas del *logos* dar sentido y vincular al humano con el mundo. Añadiría que una de las formas en las que podemos entender la razón universal (*logos* primigenio+ *logos* manifestado) mediante el entendimiento individual (*logos* encarnado) es ejerciendo nuestra dimensión *homo symbolicus*, caracterizado por: *homo religious*, *homo ludens*, *homo artisticus* y *homo erotikus*. Considerando al *homo symbolicus* como hermeneuta simbólico.

---

<sup>83</sup> Garagalza, haciendo referencia menciona que la imaginación es el factor general de equilibramiento, es un factor omnipresente en la humanidad que atiende a equilibrar polos opuestos, al restaurar el equilibrio, el pensamiento simbólico se manifiesta en cuatro sectores: el vital (biológico, insubordinación frente a la muerte), el psicosocial (el soñar despierto, ayuda a un equilibrio mental), el antropológico (fraternalismo, unión de penas y dichas humanas) y el cósmico (vida del espíritu, teofanía, lleva a' hacia una trascendencia infinita que se erige como valor supremo). Es un acuerdo entre necesidades y deseos. *Op. cit.*, p. 68-71.

## CÁPITULO 4

### La relación de la razón universal hacia el entendimiento individual

Es necesaria la inauguración de todo un nuevo modo de pensar...una comprensión de la estructura unitaria del mundo...el mundo como una unidad en la cual estuviese incorporada la tensión de los opuestos.

*Wolfgang Pauli (Premio Nobel de Física 1945)*

En los capítulos anteriores hemos visto la relación entre el primer *logos* – antes de la manifestación-, también considerado como lo *a priori* y la lingüisticidad; el segundo *logos* -el de la manifestación o creación- o el *logos* realizado como mundo; y el tercer *logos*, que es el *logos* encarnado –el de la razón y el sentido humanado. El mismo *logos*, (ahora también en su función como hermeusis simbólica) es el puente entre el primero, Razón Universal, y el último, entendimiento individual. Hemos hablado sobre la importancia y el juego del lenguaje y cómo mediante el diálogo nos afectamos unos con otros. Así mismo, a través del símbolo y el sentido analizamos de qué forma ampliamos nuestro ser y damos dinamismo, vida y religiosidad a nuestra existencia al ser hermeneutas simbólicos. Hablamos sobre el mito y su papel en nuestra existencia. En el presente capítulo abordaremos el problema al que se enfrenta el hermeneuta del cosmos simbólico y su tarea heroica como intérprete de señales para comprenderse y completarse a sí mismo, con su nueva mirada abierta y a partir de su horizonte de sentido. Trataremos de vislumbrar qué tipo de comunicación o sentido hay entre los diferentes *logos* y cuál es la naturaleza y fin del mensaje en la comunicación.

#### **4.1. Razón universal y entendimiento individual.**

El ser humano, a través de la razón o entendimiento individual (*logos* encarnado) desplegada como la triada heideggeriana situación-comprensión-interpretación, establece su vínculo con el cosmos, este cosmos representado como fenómeno o *logos* realizado es el que le permite comprenderse a sí mismo de una forma cada vez más amplia. El *logos* realizado determinado espacio-temporalmente es una representación simbólica del *logos* original, que siempre remite a sí mismo. Los fenómenos son la huella de lo eterno e infinito. El papel principal como hermeneuta es, mediante su razón simbólica, comprender a lo que le remiten “los entes” y también esta otra parte oculta y desconocida a la que se le remite. La razón por la cual se da una aparente separación materializada entre los individuos y las cosas, es indescifrable, tal vez únicamente entenderemos su sentido mediante los mitos y su hermenéutica simbólica.

La vida es lingüística, mediante la analogía y las relaciones de semejanza el hermeneuta comprende que el mundo es una fragmentación temporal. La semejanza ya anuncia la infinitud de relaciones, porque el *logos* como Razón Universal es uno, es decir, es idéntico a sí mismo, nosotros, como ya separados (individuos) vemos el mundo fenoménico análogamente, es decir, fragmentado y lo relacionamos como similitudes. Así el otro nos es similar, y lo integramos, pero en la materialidad, sigue siendo otro con el que nos relacionamos, dando como resultado que la conciencia se refiere a algo que no es ella misma a través de la intencionalidad y el sentido. Al conocer lo otro, al conocer el mundo, el individuo reafirma su identidad y su presencia, se conoce a sí mismo, pero no es suficiente el conocer e interpretar el mundo, es necesario también el “conocerse a sí mismo” en el sentido de Platón, es decir, conocer su alma. Considero que el *logos* como Razón Universal, dispuesto de forma armónica en su perfección, se empeña en darnos herramientas para lograr la tarea, siguiendo sus pautas arquetípicas que sí tienen un objetivo supremo, de completarse a sí mismo mediante la unión de los opuestos y regresar a la unidad.

Lo otro, lo inalcanzable que nos quiere “hacer ver” o más bien “hacer sentir”, sólo será alcanzado mediante la intencionalidad y el sentido ya que éste es lo único que tiene realidad en nosotros. Así, a través del sentido que le demos a cada objeto o circunstancia, adivinaremos nuestro avance hacia nuestra completitud para confirmarnos a nosotros mismos. Si somos más conscientes de que cada acontecimiento es un acto a ser interpretado, sabremos, por ejemplo, que algunos de nuestros sueños simbolizan nuestras preocupaciones y cómo nos encontramos o en qué parte de nuestro avance nos situamos; en este último sentido se nos pueden presentar imágenes arquetípicas que nos señalan nuestro

avance o camino para la integración<sup>1</sup>. Otro ejemplo es la disposición y estado de los objetos de nuestro entorno o los alimentos que consumimos y la forma en la que los asimilamos, en este sentido, el alimento al ser lo que nos nutre, guarda relación análoga con las ideas que nos nutren, que nutren nuestra alma; así, si no podemos digerir la comida, podemos trasladar este sentido a la forma en la que procesamos y digerimos lo que nos acontece, o bien si tenemos un desastre en nuestras alacenas y éstas se encuentran en mal estado, supondremos lo mismo acerca de la organización de nuestras ideas y de aquello que nos nutre en nuestra vida. Finalmente si todo tiene un orden perfecto de acuerdo a los principios de conservación de la materia y las relaciones de todo cuanto existe, el *logos* distribuye a través de la vida lo necesario para que siga sucediendo de la misma forma; y si la vida y los objetos son comprendidos e interpretados mediante una proyección propia, la forma en la que vivamos el mundo reflejará nuestra situación interna. *Logos* finalmente también se relaciona con la luz, y siempre estará inclinado a que nosotros vayamos a ello, orillándonos a dar luz a lo desconocido tanto exterior, como interior.

---

<sup>1</sup> Jung cuenta con amplia bibliografía al respecto.

## 4.2. El diálogo que somos nosotros.

Quien conoce a los otros es ilustrado  
Quien se conoce a sí mismo posee sabiduría  
El que conquista a los otros tiene músculos fuertes  
El que se conquista a sí mismo es poderoso  
Quien sabe contentarse tiene riqueza  
Quien obra firme en su propósito tiene carácter  
El que no pierde su Centro resiste  
El que muere más no perece tiene larga vida  
*Lao-Tse*

A través del diálogo comprendemos el mundo, a partir de nuestra interpretación, cada signo nos indica el uno. Pero también es necesario comprenderse a sí mismo. No debemos olvidar los supuestos básicos que señala Foucault en *La hermenéutica del sujeto*<sup>2</sup>, basándose en la vida filosófica y moral de la antigua Grecia:

*Gnothi seauton* “Conócete a ti mismo”

*Epimeleia heautou* “Cuídate a ti mismo” o “la inquietud de sí”

Foucault hace más énfasis en la segunda, el cuidado de sí, que es el cuidado del alma de acuerdo al diálogo de Sócrates con Alcibíades. Éste podría ser un camino, pero considero que para llevar a cabo el cuidado de sí, primero es necesario el conocerse a sí mismo, frase que existía en Delfos. Foucault la interpreta como el tener la seguridad de saber qué es lo que se quiere preguntar, sí, pero para esto es necesario conocerse también en todos los ámbitos, conocer la propia alma, los propios pensamientos y la propia sombra para establecer un diálogo con ellos y entonces saber cuáles son los cuidados que se debe dar al alma.

---

<sup>2</sup> Michel Foucault, *La Hermenéutica del sujeto*, 2ª ed. 1ª reimp., tr. Horacio Pons, México, D.F., Fondo de Cultura Económica, 2002, 539 pp.

#### 4.2.1. El descubrimiento y reconocimiento de la sombra, nuestra labor como hermeneutas.

En nuestra cultura occidental, existe una parte que nos hemos empeñado en no reconocer que es la sombra de nosotros mismos. Un ámbito que ha querido ser lapidado, con resultados poco exitosos o más bien desastrosos. Me refiero a la sombra como los instintos, que deben ser disfrazados y reprimidos; han sido calificados por juicios de valor y su ejercicio está contaminado de culpa y castigo. Así, la sombra<sup>3</sup> ha sido catalogada como mala y por lo tanto debe ser evitable. Ésta es otra parte del *sym-bolon*.

Nietzsche en su *Genealogía de la Moral*<sup>4</sup> señala que la diferencia entre el bien y el mal carga mucho de historia, cultura y religión. El malo es el enemigo del bueno, que siempre es él mismo (quien esta categorizando). A veces esta mirada no toma en cuenta que su originario, es decir, quien creó la diferencia y la señalización fue el amo en comparación con el esclavo.

El monoteísmo es el gran representante y juez de esta dicotomía, su tema central es la lucha entre el bien y el mal, no hay opciones diferentes de comportamientos, todo está regido por la ley que aplica. Nietzsche menciona que el enjuiciamiento está cargado de resentimiento. Los creadores y partícipes de este sistema, al ser injuriados o perjudicados, necesitan que los malos sean sometidos a leyes morales y quedan en espera de un Dios ético que los vengue por el daño ocasionado. Hay que castigar a aquel que se ejerza libremente, hay que mantener el “bien” a toda costa. Este aliento de futura venganza y justicia ejercida por Dios sobre los impíos salvaguarda el bien social, pero Nietzsche señala que «al dejar a Dios que juzgue, los que juzgan son ellos»<sup>5</sup>. Realmente es una mentira sin sustento psicológico, y señala que es un atentado contra la causa y efecto que tiraniza a la parte “mala” sometida y enterrada. Pero con ello lo único que logramos es no aceptar lo que somos nosotros mismos, «el hombre es relativamente el más fracasado de los animales, el más enfermizo, el que se desvía más peligrosamente de sus instintos»<sup>6</sup>.

Por esto es importante regresarnos y detenernos en la observación del origen de la dicotomía, no enjuiciando todo el tiempo los actos de otros como buenos o malos, simplemente debemos reconocerlos como los actos de “otros”. Pero lamentablemente el sistema en el que estamos, este aparato de justicia está fundado en principios de resentimiento y deuda mal encauzados donde el culpable tiene que pagar por el daño causado.

Los instintos y sus consecuencias son elementos que los mitos nos presentan de forma fascinante y muy ilustrativa. Si los miráramos más profundamente, veríamos que los dioses representan fuerzas y

---

<sup>3</sup> La sombra de acuerdo a Jung y al Círculo Eranos corresponde al otro yo o «hermano oscuro», la función minorizada; lo inconsciente, reprimido u oprimido; lo negativo de mí proyectado en otro, o bien denegado en mí mismo.

<sup>4</sup> Friedrich Nietzsche, *Genealogía de la Moral*, Ed. Porrúa, México 1998.

<sup>5</sup> Friedrich Nietzsche, *El Anticristo*, *op. cit.*, p. 85.

cualidades que también nosotros poseemos en mayor o menor medida. Los dioses actúan con virtudes y defectos, y éstos son simplemente características que padecen. No nos vienen a dar una lección moral. Los mitos van llenando la vida de colores, dolores y hechos que nos transmiten un sentido. Así, el dolor, la venganza, la angustia y la felicidad, son nuestros padecimientos. Por ello Nietzsche admiraba la tragicidad griega que aceptaba esta parte de la vida. Aquello que nos sucede como el amor, el odio o la tristeza no tienen explicación, simplemente se padecen. No hay que ocultarlos ni transformarlos, deben ser aceptados, bien dice Nietzsche: «El cristianismo ha dado veneno de beber a Eros; este no ha muerto, pero ha degenerado en vicio»<sup>7</sup>. Y con esto da a entender que al lapidar nuestros instintos creamos una olla exprés, que lo que deja escapar por su válvula, sale de forma apresurada, transfigurada y viciada. Lo antes mencionado, el ocultamiento de lo inevitable, es base de la cultura civilizada occidental, ahora no nos queda más que sufrir las consecuencias.

Al momento de no reconocer la sombra, ésta nos invade. El conflicto al que nos enfrentamos al no reconciliarnos con esta parte es que en lugar de ser libres seguiremos siendo débiles y mezquinos. Tanto dentro de nosotros mismos como afuera, en los otros. Es nuestra labor el sacar a la luz esta sombra, alumbrarla desde el inconsciente, leerla en nuestros actos, interpretarla en nuestros motivos y reconocerla en nuestras pulsiones, para sacar así fuerza de ella.

En Eranos se reconoce que hay un arquetipo espiritual<sup>8</sup>, el de la búsqueda de la individuación o *Self*<sup>9</sup>, la misión en la búsqueda del alma es englobar lo racional e irracional, se trata de reconocer y hacer brillar la chispa divina mediante el ascenso y descenso entre la oscuridad y la luz, entre el cuerpo y el espíritu, entre el inconsciente y el consciente. Mediante el descenso al fondo del inconsciente se logra dar luz al dragón que ahí reside<sup>10</sup>. Este dragón es la sombra, pero no sólo la propia, sino la colectiva, se tratan de asimilar los valores del inconsciente personal y los de los arquetipos del inconsciente colectivo. Mercurio (Hermes, de donde deriva la palabra hermenéutica) es el que posibilita la tarea de disolución del cuerpo, para dar paso a la coagulación del espíritu. Hermes, como dios griego de la mente y la comunicación, entre otras cualidades, es el que viaja, el que establece el puente entre los mundos, Mercurio sería el *Logos* en todas sus facetas. Pero también es el mensajero de los dioses, el que trae los mensajes, el traductor, también somos cada uno de nosotros en la travesía de la interpretación. De esta forma establecemos un diálogo entre nosotros mismos.

---

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 28.

<sup>7</sup> Friedrich Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, Aforismo 168 de máximas e intermedios, México, Ed. Porrúa, 1998.

<sup>8</sup> Inspirado en la alquimia y retomado por Jung para aplicarlo a la psicología, posteriormente retomado por muchas otras personas y corrientes filosóficas, gnósticas y psicológicas, entre otras.

<sup>9</sup> El la psicología transpersonal, el objetivo es desarrollar el self real (yo creo mi mundo), el self existencial (énfasis en imágenes y símbolos) y finalmente el ser transpersonal (conexión con el self superior: desarrollo psicoespiritual, conciencia última, Nada y todas las cosas, coimplicación y guía).

<sup>10</sup> Andrés Ortíz-Osés, *Visiones del mundo*, *op. cit.*, p.52.

En este camino debemos reconocer nuestras debilidades y fortalezas, cuya carga emotiva estará proyectada en cada acontecimiento y acto interpretativo de nuestra existencia.

Mediante la hermenéutica simbólica descubriremos por dónde andamos en el camino de individuación y de conocimiento de nosotros mismos. Interpretaremos, de acuerdo al nivel en el que nos encontremos, un mundo amplio con posibilidades infinitas de interpretación, desplegado en nuestras relaciones con otros y con el mundo en su totalidad. Todo nos significa, y todo es la huella y símbolo del uno, de la Razón Universal. La forma en la que vivamos todo aquello que nos pase, será un reflejo de cómo nos encontramos en el camino.

Algunos símbolos requieren de un trabajo más profundo de interpretación, como en el caso de los sueños, pero una vez que se conoce el sentido arquetípico, es más fácil la labor, aunque no deja de ser compleja. Otras señales son indicadas por nuestro cuerpo, de acuerdo a la forma de expresarnos y la constitución física del mismo<sup>11</sup>, otras son de acuerdo a cómo nos sentimos en las diferentes estaciones del año, y las enfermedades que nos afligen, entre muchas otras, también podremos saber qué área de nuestra existencia trabajar de acuerdo a lo que nos hagan sentir otras personas, vistas como proyecciones de nuestras propias opacidades, según Jung y otros. Pero como mencioné antes, el inconsciente personal, es relativo a un inconsciente colectivo, «El hombre se confronta así, desde su destino particular, al Destino común»<sup>12</sup>, mediante el símbolo llamado por Jung «transformador de energía» y «metamorfosis de la libido» el hombre encuentra su función trascendente. Habiendo un mar madre de inconsciente como matriz arquetípica, se proyecta con posibilidades abiertas. El símbolo alberga un sentido que procede del inconsciente.

Ésta es la labor del hermeneuta, también es la de alimentarse de contenidos para poder leer y comprender el mundo y los fenómenos, ahora simbólicos, con el fin de comprenderse a sí mismo y comprender su responsabilidad consigo mismo y con el mundo.

Después del comprenderse a sí mismo, el acto de cuidarse a sí mismo implica un acto de amor, porque uno busca el bien para sí, sabe lo que le es bueno y se lo procura. El “amor” es lo que uno se ejerce a sí mismo, para posteriormente poder amar a los otros.

Mediante el símbolo (*sym-bolon*) podemos reconocer como complemento a nuestras otras mitades: la divinidad, la alteridad, la sombra, el inconsciente, mediante símbolos oníricos, lo que se lee en nuestro cuerpo, para así amarlo reconociéndolo e integrándolo. No debemos olvidar que el acto mismo del conocer también es un acto de amor (el querer hacer propio ese conocimiento), ya que se aprehende lo

---

<sup>11</sup> William Reich, seguidor de Freud. Hablaba de que nuestro cuerpo nos habla, en él está impresa nuestra historia personal, en diferentes áreas del mismo están impresos cierto tipo de acontecimientos y emociones. La energía o la emoción bloqueada se manifestará en el cuerpo mediante una contracción, falta de movimiento, enfermedad o gordura, es decir, éste bloqueo se manifestará físicamente y puede ser leído. *Cfr.* Dr. Alexander Lowen, *Bioenergética*, Ed. Diana, México, 1999. pp 339.

percibido y también se carga de sentido anímico (emotivo-amoroso). El amor así mismo es aquello que hace posible la existencia, ya que hace que el mundo se relacione, hace que los opuestos se encuentren, crea armonía entre los intervalos de tensiones.

¿Con este compromiso de reconocimiento lograremos algo más, como la felicidad? Considero que simplemente el conocer sucede, es una constitución existencial, el deseo del otro, es decir, el conocer es una constitución del individuo, como diría Adorno, con la verdad sucede lo mismo que con la felicidad, no se le encuentra sino que se vive en ella. Creo que una labor importante es reconocer las relaciones causa-efecto y el coimplicacionismo para no dejarnos sorprender, no culpar a otros y así lograr vivir la vida menos afligidos y con más de sus matices y relaciones<sup>13</sup>.

---

<sup>12</sup> Andrés Ortíz-Osés, *C.G. Jung, arquetipos y sentido, op. cit.*, p. 23.

<sup>13</sup> Esto nos podría llevar, de acuerdo con Jung, a la idea de transferir el «para qué» al «por qué», es decir, qué nos quieren decir, no qué significado tienen, sino qué sentido adquieren. Andrés Ortíz-Osés, *C.G. Jung, arquetipos y sentido, op. cit.*, p. 88.

#### 4.2.2. El lidiar con el dolor.

Uno de los matices que nos aflige bastante, de acuerdo a la forma en la que hemos reestructurado el mundo, es el dolor; el cual también tratamos de lapidar. El dolor es la consecuencia de que las cosas no sucedan como lo esperábamos, resultado de estar escindidos. A causa de esto nos hemos olvidado también de nuestro origen. Para Nietzsche la tragicidad griega rescata el reconocimiento del dolor, y la contradicción del Uno primordial. Ella surge del coro trágico, que es el auténtico drama primordial:

Con este coro es con el que se consuela lo heleno dotado de sentimientos profundos y de una capacidad única para el sufrimiento más delicado y más pesado, el heleno que ha penetrado con su incisiva mirada tanto en el terrible proceso de destrucción propio de la denominada historia universal como en la crueldad de la naturaleza...<sup>14</sup>

Pugna por un reconocimiento del dolor y la destrucción, ambos como parte de la vida y de la naturaleza; vistos como capítulos del sistema causa-origen, causa-efecto, creación-destrucción y no como sentidos con pesar o con injusticia cargada de rabia.

Dentro de este sistema también encontramos a la muerte y la transgresión. Por un lado, la muerte trae consigo lo desconocido, pero se intenta escapar de ella; como resultado tenemos que en algunas religiones se le da existencia (el paraíso, el infierno) con el afán de prolongar la vida, pero ahora en otro plano. La muerte es parte del ciclo creación destrucción, es necesaria para que se dé una nueva creación. El eterno retorno se encuentra plasmado en los mitos, no hay nada nuevo en esto, su sentido siempre ha estado presente, mas no reconocido.

Por otro lado nos encontramos con la transgresión. Para que surja siempre algo nuevo tuvo que destruirse algo anterior. A veces mediante violencia, mediante una transgresión o crisis se da origen; ello lo vemos manifestado en los actos míticos. «La vida procede “esencialmente”, en sus funciones elementales, por infracciones, violaciones, despojos, destrucciones, y no se puede imaginar cómo habría de proceder de otra manera»<sup>15</sup>. Posteriormente ilustraremos este sentido mediante ejemplos de mitos creacionales. Más que ser justos o injustos, así es la naturaleza, la cultura es la que instaura los cánones de justicia, bajo este último esquema, vemos en nuestra existencia circunstancias crueles, que los dioses parecen disfrutar, sin embargo a través de los mitos el *Logos* saca a relucir un sentido que nos aplica. Los mitos nos señalan que todo acto tiene una consecuencia, en la medida en la que fueron nuestros actos, y las fuerzas que se involucraron y enfrentaron encontrando un nuevo equilibrio, se obtendrá una consecuencia, sin embargo esto lo vemos como el precio que se tiene que pagar; este fue el canon moral

---

<sup>14</sup> Friedrich Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, op. cit., p. 77.

<sup>15</sup> Friedrich Nietzsche, *Genealogía de la moral*, op. cit., p. 177.

de la justicia<sup>16</sup>, pero más que canon moral de la justicia es parte de la naturaleza humana. El mismo Nietzsche se refiere a esto percibido con una mirada trastornada donde Yahvé se convierte en un Dios condicional:

Conviértese su concepto en un instrumento en manos de agitadores sacerdotales, que interpretan toda dicha como recompensa, toda desgracia como castigo de la desobediencia a Dios, como un pecado, y viene a parar en esta manera, la más mentirosa de todas, de interpretar una supuesta ley moral, trastornando de una vez para siempre los conceptos naturales de causa y efecto.<sup>17</sup>

Esto es lo que debemos reconocer, más que verlo como castigo y culpa, es necesario reconocer la responsabilidad causa-efecto y el sentido del costo. De tal forma que los momentos de crueldad y sufrimiento se convierten en catarsis y transformaciones que nos llevarán a comenzar una nueva historia. Lo muerto o aquello de lo que nos ha sido despojado es parte del proceso creación-destrucción. El patrón de sacrificio y destrucción da pauta a la evolución y al progreso, aunque a veces los medios para el progreso no han parecido ser los más correctos y han parecido crueles, por la forma y móviles con los que fueron escogidos; pero el sentido, es decir el trasfondo del asunto de destrucción-creación tomó lugar aquí nuevamente como acontecimiento mítico.

Este elemento de destrucción forma parte del mismo conglomerado en el que participan los instintos, la sombra, lo desconocido y lo no ordenado; todos ellos “son faltas que deben ser saldadas”, con esta acción lo que se hace es generar remordimiento y mala conciencia que según Nietzsche sería la mayor y la más inquietante de todas las enfermedades de las cuales la humanidad no se ha podido curar: el «hombre enfermo de sí mismo», consecuencia de un divorcio violento con el pasado animal cíclico.

---

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 173.

<sup>17</sup> Friedrich Nietzsche, *El Anticristo*, *op. cit.*, p. 47.

### 4.3. La unión de los opuestos.

Si comprendemos que los fenómenos y los acontecimientos están sujetos a una hermenéutica simbólica, la tarea del individuo es completar la otra parte del *sym-bolon* a través del sentido. A mi entender el completar la otra parte requiere comprender en primera instancia que existe, para después buscar su unión; comprender que una implica a la otra, que son opuestos complementarios dispuestos a crear alianza en tensión. Pero de acuerdo a lo que hemos visto en anteriores apartados, el compromiso es comprender los fenómenos, es decir el exterior<sup>18</sup>, como reflejo de nuestro interior.

#### 4.3.1. El camino iniciático para comprender los opuestos y su unión.

En culturas arcaicas y principalmente en la griega, que es la que mas nos atañe debido a que aquí es donde se funda la filosofía occidental actual; filosofía y religión no estaban por completo separadas<sup>19</sup>. El papel de los profetas es importante en la época antigua, ya que «las respuestas oraculares provenientes de la divinidad fueron interpretadas por estos personajes»<sup>20</sup>. Y una de las tareas era la interpretación de signos. Sin embargo las cuestiones de los profetas y de los oráculos, forman parte de una sabiduría que se ha perdido. Peter Kingsley en su libro *In the dark places of wisdom*<sup>21</sup> hace una investigación sobre algunas prácticas filosóficas en la antigua Grecia, y los resultados que arrojan sus investigaciones son muy reveladores.

De acuerdo a Kingsley, los filósofos eran sacerdotes y en sus escritos, como en el Poema de Parménides, se hace referencia a ritos iniciáticos. En aquellas épocas los oráculos eran realmente tomados en cuenta, aunque siempre dejaban algo oculto, eran enigmáticos y difíciles de interpretar. Y su interpretación no era unívoca, era múltiple. Menciona Peter Kingsley que<sup>22</sup> 'el lenguaje humano es como una brizna: fragmentado, aislado, apuntando hacia una dirección. Pero el lenguaje de los dioses

---

<sup>18</sup> Un sentido mítico que se da a la existencia, es que ésta es uno de los polos de los opuestos, es decir, la materialidad vs espiritualidad o lo corpóreo vs incorpóreo.

<sup>19</sup> Kingsley señala que eran los mismos, sin embargo en el México prehispánico parece existir una diferencia, según León-Portilla, el sacerdote atendía directamente a los Dioses, es decir, les hacía plegarias, ofrendas, etc. En cambio el filósofo (*tlamatinime*) filosofaba acerca de los dioses, les hacía poemas y cantos, filosofaba acerca de las causas, acerca del Dios supremo Omēteotl, de la existencia del hombre, de si es real o no, así mismo de si hay realidad o no. Tal vez en la antigua Grecia sucedía algo similar.

<sup>20</sup> Víctor Hugo Méndez, *op. cit.*, p. 299.

<sup>21</sup> Peter Kingsley, *In the dark places of wisdom*, Inverness, California, USA, Thomsonshore , 1999, pp.231.

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 28.

está lleno de sorpresas que te rodean desde todas las direcciones y te saltan desde la espalda'<sup>23</sup>. Y este es el lenguaje del símbolo. En esta época antigua se utilizaba el escribir de forma enigmática. Se decía que la poesía era generada por inspiración divina. Y ésta era la forma en la que los antiguos escribían, de una forma indirecta y simbólica, la forma en la que Parménides escribió su poema, por ejemplo. Así los dioses se comunicaban con los humanos a través de símbolos, transmitidos a los humanos mediante los iniciados (que se encontraban en la línea entre lo divino y lo mundano) como oráculos o en lenguaje figurado como mitos o poesía. Algo que se ilustra o sobre lo que se enseña constantemente en este tipo de comunicación es el camino de la ignorancia a la sabiduría y claridad intelectual.

Kingsley menciona respecto de Parménides y su poema que<sup>24</sup>: 'Ellos dicen que las figuras divinas no son más que símbolos por su poder argumentativo – él era ante todo un filósofo- y el viaje en sí mismo es una alegoría en su batalla por salir de la obscuridad a la claridad, de la ignorancia a la iluminación intelectual'<sup>25</sup>. El símbolo era la vía para referirse a lo divino y al camino de la iluminación.

Como aquí se menciona, otra forma en la que se puede interpretar es el salir a la luz de la obscuridad. El ir a la obscuridad se refiere también el dirigirse a la muerte. En distintas culturas alrededor del mundo, esta muerte en algunos lugares es simbólica, en otros se dice que es una muerte física<sup>26</sup> seguida por la resurrección o regreso a la luz.

Los que emprenden este camino se dirigen hacia su propia muerte, conscientemente. Si no es muerte física, es un viaje muy parecido a la muerte, sólo que sabían cómo morir antes de morir, se preparaban y sabían que iban a descender y entonces vivían la experiencia. Este lugar a donde se dirigían era el Tártaro, el mundo de la muerte, el Caos. Este mundo de la muerte es un lugar donde los opuestos se tocan, es femenino, masculino, muerte e inmortalidad, luz y sombra, y el objetivo es volverse conscientes en el mundo de los muertos.

Para dirigirse a este lugar, además de la muerte, se pasaba por largos períodos de incubación, silencio en cuevas, retiros a lugares apartados o consumo de bebidas o psicotrópicos. En la actualidad se sabe que el silencio y cierto tipo de respiraciones provocan alteraciones fisiológicas que provocan el mismo efecto que algunas drogas.

Al regresar de este viaje que significaba un renacer (olvidaban por completo su vida pasada, así mataban a su anterior yo), los iniciados trataban de expresar y traducir en términos lingüísticos finitos el misterio, con palabras y explicaciones racionales, pero debido a que este lugar no cumple con los parámetros del

---

<sup>23</sup> *Human language is like a splinter: fragmented, isolated, sticking out in one direction. But the language of the gods is full of surprises that surround you from all directions and jump out on you from behind.*

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 50.

<sup>25</sup> *"They say the divine figures are nothing but symbols for his reasoning power- he was, after all, a philosopher- and the journey itself is an allegory for his battle out of darkness into clarity, from ignorance to intellectual enlightenment"*

orden establecido en la mundaneidad, y aquí sólo hay silencio, la única forma de acercarse a una explicación es a través de palabras o imágenes de igual forma enigmáticas, confusas o ambiguas, es decir, simbólicas, sólo se podía transmitir su sentido. Cuando se le define, es cuando surgen las interminables discusiones para ver quién tiene la razón. Lo tratamos de limitar con palabras al nombrarlo, pero es inútil el intento de descifrarlo.

Este lugar de donde regresaban los ahora iniciados y de donde les habían sido proporcionadas respuestas, es el Uno lleno de mente, espíritu o pensamiento, es de donde surgen los Dioses, el Dios y la Diosa que por eso no son nombrados en algunas culturas o religiones, es el lugar de donde vienen las palabras. Es el lugar del *logos* primario, lo “no dicho”.

Víctor Hugo Méndez menciona que para los presocráticos el universo de lo divino requiere de una comprensión, es por esto que su representación lógica es antropomórfica. Por eso al representar los aspectos de la divinidad en términos humanos, los delimitamos o comprendemos, o más bien los creamos como Dioses, para representarnos dichos aspectos.

Una forma análoga al viaje iniciático es lo que sucede con la iluminación de nuestro conocimiento a través de la sabiduría. O bien el encuentro de una solución o de certezas. En el psicoanálisis es el camino del inconsciente al consciente. También estas certezas o verdades se pueden relacionar al Dios, la luz, o la sabiduría. En muchas cosmologías esto es lo masculino, el Dios; y La Diosa se refiere a la obscuridad, a lo abstracto, sin forma, a lo anterior a la manifestación. Así, bajo esta dualidad cabe todo lo que existe: para que exista la luz es necesaria la obscuridad, ambos principios de coimplican. Es por esto que cuando se habla de una certeza, siempre trae consigo una incertidumbre, la certeza depende del sentido.

La luz nunca es absoluta, ilumina algo, es una luz en la obscuridad, una claridad en la sombra, y el conocimiento de esto lo tenían los enigmas, el oráculo, el símbolo, por ello el símbolo es tan significativo como vínculo con la sabiduría y la divinidad. Pero no se debe prescindir del lado oscuro, aunque algo se descubre, hay algo que queda oculto, y que siempre lo estará, sigue presente el enigma. Se trata de descifrar el misterio, pero si así sucede, entonces ya no sería misterio, es indescifrable, sólo podemos alcanzar su sentido.

Una de las revelaciones que se recibía y transmitía a través de los ritos iniciáticos era que todo lo que existe son acepciones de los opuestos que se repiten y se combinan para producir el universo en el que vivimos. Un “hombre de conocimiento sabe esto”. Todo se va volviendo cada vez más simple como reflejo de lo más originario y divino. Los opuestos originales eran Dioses, el Dios y la Diosa, u otros y lo que es creado, lo que existe es una reproducción de ellos, desplegándose en forma de similitudes.

---

<sup>26</sup> Mircea Eliade, *El Chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, Fondo de Cultura Económica, 1ª ed Francés 1968, España, 1996.

Los iniciados o *kouros* estaban en la línea entre el mundo de lo humano y el mundo de lo divino, tenían acceso a ambos; recibían oráculos, eran necesarios para las profecías y para el proceso mágico de la obtención de mensajes a través de los sueños debido a su sensibilidad y al desapego de sentimientos mundanos. Recibían mensajes y enseñanzas en sueños y en periodos de silencio o incubación posteriores.

El *kouros* también cuidaba y guiaba a humanos, era una figura tanto humana como divina. Apolo era su modelo. Los sufís dicen que gracias a ellos es que la humanidad subsiste, ya que ellos guían.

Originalmente Apolo significaba mortífero, destructivo, cruel, también se le llamaba “el que hacía todo”, así Apolo destruía y curaba lo que destruía. Quienes lo adoraban y lo seguían como ejemplo llevaban a cabo en la tierra de forma análoga lo mismo. Se puede observar el bien y el mal en equilibrio en la figura de Apolo.

La imagen de Apolo que tenemos en la actualidad como la divinidad de la razón y racionalidad no se parece a la que tenían en la antigüedad, donde llega a la iluminación pero una vez que se pasó por la obscuridad y se hacen presentes los misterios, sobre todo, Apolo era el Dios de los oráculos y profecías, que eran concedidos en acertijos, llenos de ambigüedades y de trampas. «Como Dios de la luz atraviesa la obscuridad. Es el Dios de la adivinación...Apolo siempre dice la verdad, pero la mente limitada de los hombres no alcanza a comprender el significado de sus palabras»<sup>27</sup>. Esto sucede cuando no se asimila el simbolismo. Se dice que Apolo representaba también al Sol de forma simbólica. El traslado icónico rígido fue una postura que se arraigó posteriormente.

También se trataban de encontrar respuestas en el interior, más que en las certidumbres de la experiencia; por ejemplo, una vez que alguien se convertía en pitagórico<sup>28</sup> ‘el asunto era tratar de aprender cada vez menos. Había pocas respuestas y más acertijos’.<sup>29</sup> Hablaban cada vez de forma más poética, con metáforas y alegorías que al tratar de ser interpretadas despliegan un universo de sentido.

Lo que encontraban en la experiencia del silencio eran enigmas que traían consigo revelaciones o respuestas. El objetivo era encontrar fuentes internas de conocimiento. Una vez que se asumía el enigma, se convertía en parte del individuo, este enigma o misterio, presentado como imágenes y emociones, tenía la capacidad de transformarlo.

Para terminar con Kingsley, él menciona<sup>30</sup> ‘En lugar del amor a la sabiduría, la filosofía se convirtió en el amor por hablar y discutir acerca del amor a la sabiduría’<sup>31</sup>. Menciona que hemos perdido esto que

---

<sup>27</sup> Oskar Seyfart, *Diccionario de Mitología Griega y Romana*, tr. Toni Cutanda, España, Ediciones Obelisco, 2000, p. 30.

<sup>28</sup> Peter Kingsley, *op. cit.*, p. 189.

<sup>29</sup> “It started to become a matter of learning less and less. There were fewer answers, and more riddles. Techniques could be provided for entering other states of consciousness.”

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 32.

surgió junto con la filosofía, hemos inventado sustitutos. Nos hemos alejado de los fundamentos y los contextos en los cuales surgieron. Los filósofos eran sacerdotes que comunicaban los oráculos de los dioses, que creaban nuevas tradiciones. Seguimos desarrollando los conceptos desintegrados, fuera de contexto con un sentido muy limitado. La filosofía en la antigüedad realmente daba significado a la vida de quienes la practicaban.

Cuando vamos más allá de la verdad racional, menciona Andrés Ortíz-Osés «la cual ignora que al levantar el velo nos topamos precisamente con el enigma o misterio, con lo interior o íntimo, con el corazón o alma invisible, con lo opaco y lo indecible en el lenguaje directo»<sup>32</sup>, surge la necesidad de otro tipo de lenguaje, el lenguaje del arte, lo místico, lo divino, lo religioso y el amor.

No podía dejar fuera esta idea del camino iniciático, muy conocido por corrientes gnósticas y místicas en general y todavía practicado por algunas. El individuo al ser iniciado, es ahora un *kouros* sumergido en el mundo imaginal, con una agudeza de sentido muy florida. Considero que se convierte en un hermeneuta simbólico amplio.

---

<sup>31</sup> "Instead of the love of wisdom, philosophy turned into the love of talking and arguing about the love of wisdom".

<sup>32</sup> Andrés Ortíz-Osés, *Amor y sentido*, op. cit., p. 7.

#### **4.4. El porqué de los opuestos.**

Hablamos ya de la búsqueda de la unión, pero el problema es de dónde nace esta separación. Hablamos ya sobre la mente ilustrada que trata de eliminar lo misterioso. Partamos de la idea de la totalidad, del primer *logos*, lo "no dicho", que se manifiesta mediante la multiplicidad a través del cosmos. El papel del hombre es, mediante la multiplicidad, irse integrando y a su vez ir comprendiendo la unidad, como origen y fin. Este podría ser el punto de vista filosófico pero a través de los mitos podremos comprender mejor esta idea de la separación o división del uno, existente en diferentes cosmologías.

##### **4.4.1. El pecado original.**

En el Génesis leemos: «De todo árbol del jardín puedes comer, pero en cuanto al árbol de la ciencia del bien y del mal no comerás de él, porque en el día que de él comieres, seguro morirás.»<sup>33</sup> El resto de la historia ya lo sabemos, lo interesante aquí es el castigo que Dios da a la serpiente: «sobre tu vientre caminarás y polvo comerás todos los días de tu vida». La interpretación que da la compañía de Jesús en Madrid es la siguiente:

Expresiones metafóricas que se basan sobre una realidad física y encierran un contenido moral: lo natural se convierte en castigo y pasa así a ser símbolo de un profundo y repugnante estado de humillación y total derrota. El alcance no cambia, aun suponiendo en ese arrastrarse...algo nuevo fisiológicamente, en sustitución de un primitivo «andar derecho» como era representada la serpiente divinidad en monumentos babilónicos, egipcios y cananeos<sup>34</sup>.

El castigo de la serpiente es el transportarse más cerca de la tierra y comer polvo. La idea de pecado y de castigo a consecuencia de una falta nos dirige a encontrar una diferencia entre lo que se podría considerar como bueno y malo (aparentes opuestos). La serpiente juega un papel importante en diferentes mitos sobre el origen, la creación y la transgresión.

---

<sup>33</sup> *Génesis*, "Antiguo Testamento", Pentateuco, *La Sagrada Escritura*, Texto y comentario por profesores de la Compañía de Jesús, vol. 1, Madrid, Biblioteca Autores Cristianos, 1967.

<sup>34</sup> *Génesis*, *op. cit.*, p. 44.

#### 4.4.2 Mitos creacionales / mente, pensamiento y discurso como origen.

En la mitología griega el origen del cosmos se describe de la siguiente manera: Todavía no existía el espacio, sino una superficie convexa, revestida de miles de escamas, que daba forma a dos cuerpos de serpientes aladas anudadas, eran la pareja majestuosa e inmóvil, eran Tiempo-sin vejez y Ananque<sup>35</sup>. De ellos nacieron Éter, Caos y Noche. Después un vapor tenebroso superponía a las dos serpientes aladas. Tiempo-sin vejez lo espesó hasta hacerlo materia, se tornó después en una forma oblonga que comenzó a iluminarlo todo, Tiempo-sin vejez se separó de Ananque y se enroscó alrededor del huevo, de donde al romperse, apareció el aparecer. Era Fanes la «llave de la mente». Fanes no necesitaba mirar, salvo la luz porque todo estaba en él. Copulando consigo mismo parió a la serpiente Esquidna. Después parió a Noche, que aunque ya hubiera nacido tenía que nacer de él debido a que él era todo. Convirtió a esta última en su concubina y de ellos nacieron Urano y Gea (El cielo y la tierra respectivamente).

Con esto podemos observar que la serpiente aquí también está presente (al igual que en el Génesis), pero además su intervención se da una y otra vez, primero todo tenía su forma, a su vez es la pareja femenina, también es la concubina, y la necesidad.

Al principio no hay movimiento ni tiempo, aquí se presenta la fecundación de dos monstruos amorfos, que van tomando la forma de serpientes con escamas y alas. Tiempo-sin vejez y Ananque eran serpientes y son el origen de todo antes de existir la luz. En este sentido esta imagen representa el origen<sup>36</sup>; después surge Fanes, «la llave de la mente» es uno de los seres primigenios, es también la luz, es el *logos*, y parece que lo es todo, pero después crea a Noche que es nuevamente la obscuridad. Finalmente para dar origen a la tierra y el cielo, Fanes fecunda a la serpiente que él mismo creó, Esquidna. Posteriormente la serpiente fecundada por la mente da origen al mundo.

Antes de continuar me gustaría referirme a uno de los mitos creacionales nahuas:

Dos dioses, Quetzalcóatl y Tezcatlipoca bajaron del cielo a la diosa Tlaltecútl, la cual estaba llena por todas las coyunturas de ojos y de bocas, con las que mordía, como bestia salvaje.

Y antes de que fuese bajada, había ya agua, que no saben quién la creó, sobre la que esta diosa caminaba.

Lo que viendo los dioses dijeron el uno al otro “Es menester hacer la tierra”.

Y esto diciendo, se cambiaron ambos en dos grandes sierpes, de los que uno asió a la diosa de junto a la mano derecha hasta el pie izquierdo, y el otro de la mano izquierda al pie derecho.

Y la apretaron tanto, que la hicieron partirse por la mitad, y del medio de las espaldas hicieron la tierra y la otra mitad la subieron al cielo, de lo cual los otros dioses quedaron muy corridos.

---

<sup>35</sup> Cfr. Roberto Calasso, *Las Bodas de Cadmo y Harmonía*, 3ª ed., Anagrama, Barcelona, 1994, p. 183.

<sup>36</sup> Lo amorfo se relaciona con lo femenino. La energía vital, llamada kundalini, está representada por la serpiente y en la mitología greco-latina, ambos, lo amorfo y la energía vital son un símbolo de lo femenino que al tomar forma, es decir, al determinarse espacio-temporalmente, se convierte en materia, más bien diría vida humana material cargada de instintos.

Luego, hecho esto, para compensar a la dicha diosa de los daños que estos dos dioses le habían hecho, todos los dioses descendieron a consolarla y ordenaron que de ella saliese todo el fruto necesario para la vida del hombre.

Y para hacerlo, hicieron de sus cabellos árboles y flores y yerbas; de su piel, la yerba muy menuda y florecillas; de los ojos, pozos y fuentes y pequeñas cuevas; de la boca, ríos y cavernas grandes; de la nariz, valles y montañas.

Esta diosa lloraba algunas veces por la noche, deseando comer corazones de hombres, y no se quería callar, en tanto que no se le daban, ni quería dar fruto, si no era regada con sangre de hombres.<sup>37</sup>

Aunque no debemos olvidar que para los nahuas existía un principio o unidad llamada Ometeotl, considerado como el inventor y creador de los hombres, el que se crea a sí mismo, el dador de vida, invisible y como su palabra lo indica es el dios dual, el cual es diosa y dios, con sus diferentes nombres y cualidades: Ometecuhli-Omecíhuatl (señor y señora de la dualidad), Tonacatecuhli-Tonacacíhuatl (señor y señora de nuestro sustento), in teteu inan, in teteu ita (madre y padre de los dioses), Tezcatlanextia-Tezcatlipoca (espejo del día y de la noche), Citlallatónac-Citlanicue (el astro que hace lucir las cosas y fadellín luminoso de las estrellas), Chalchiuhtlatónac-Chalchiutlicue (El señor de las aguas, el de brillo solar de jade y de falda de jade), in Tonan-in Tota (nuestra madre, nuestro padre)<sup>38</sup>.

Regresando al mito, la primera figura de la diosa es más bien amorfa, llena de coyunturas de ojos y bocas, aquí nuevamente tenemos una imagen simbolizada del origen. Debido a que en la mitología parece no haber mucha concordancia espacio-temporal por el momento no discutiremos acerca del origen de Quetzalcóatl y Tezcatlipoca.

Para dar lugar a la tierra y sus frutos estos dioses llevan a cabo una transgresión a la Diosa; se reconoce que le causaron un daño. Para que siguiera dando frutos al final se menciona que debe ser regada con sangre de los hombres. Esta última parte puede mostrarnos el sentido del daño y la retribución, esta última en culturas antiguas se hacía a través de sacrificios.

En ambos mitos, en el griego y en este náhuatl, se observa que lo primigenio es más bien amorfo, caótico o de forma extraña, serpentina. Para seguir generando, en el caso del mito griego, primero hay una fecundación, que se mantiene para continuar con la creación. Después de la obscuridad surge la luz. La historia de la fecundación de Fanes (la mente) a sí mismo es parecida a la del Génesis, donde el creador mediante el acto de pensarse a sí mismo comienza la creación. En este mito náhuatl, no se habla de esto específicamente pero el contexto de esta cultura, Ometeotl también es aquel que se piensa a sí mismo y contiene a la dualidad, sin embargo sí hay un acto discursivo, Quetzalcóatl y Tezcatlipoca discuten y por medio de la razón deciden crear la tierra. En los tres casos interviene ya sea la mente, el pensamiento o el acto discursivo.

---

<sup>37</sup> Alfredo López-Austin, *Tamoanchan y Tlalocan*, 1ª ed., 3ª reimp., México, Fondo de Cultura Económica, 1994, p. 19.

<sup>38</sup> Miguel León-Portilla, *La filosofía náhuatl, estudiada de sus fuentes*, 10ª ed., UNAM, IIH, 2006, p. 163.

#### 4.4.3. La transgresión como causa de la finitud del hombre

En otros mitos nahuas, de acuerdo a López Austin<sup>39</sup>, el esquema mítico de creación de los seres se gesta a partir de la destrucción de los dioses. O bien, a partir del cuerpo yerto de un dios se da origen a distintas clases de seres, en ocasiones las partes del dios fragmentado son vegetales o accidentes geográficos, o se da la creación de un ser divino a partir de fuerzas opuestas. La vía puede ser sexual, o por el desocultamiento de seres preexistentes; a veces aparecen combinadas estas formas.

Observamos aquí que la creación surge gracias a una muerte, a una transgresión o a una unión de opuestos, a veces sexual. Así sexo, muerte y transgresión son factores de inicio de los mitos creacionales nahuas. ¿Si tradujéramos a palabras judeocristianas esto podríamos estarnos refiriendo a pecados?

En el monoteísmo semítico, Adán y Eva son expulsados del edén debido a una transgresión (pecado original), y son hechos mortales. En la mitología náhuatl, los dioses sufren de un castigo parecido. Menciona López-Austin que parece existir una «simultánea creación del tiempo y del pecado. El acto sexual como pecado, debe entenderse también como iniciación del tiempo»<sup>40</sup>. Como resultado de la unión de fuerzas opuestas mediante el sexo, los dioses son desterrados al mundo de la muerte y a la superficie de la tierra. Estos dioses son desterrados de Tamoanchan. Ya transformados dan origen a los hombres contagiados de sexo y de muerte. El castigo es estar atados a la tierra; uno de los castigos de la serpiente del Génesis que era símbolo de divinidad, razón y orgullo, es arrastrarse por la tierra. Así el ahora ser terrenales, estar atados a la tierra y ser temporalmente finitos es su nueva característica.

Estos elementos se repiten en diferentes culturas alrededor del mundo: creación, tiempo, cadena a la tierra y finitud a partir de muerte, destrucción o transgresión.

En la mitología greco-romana hay una idea semejante, un acto de transgresión da origen a la instauración del tiempo, materia y espacio. Urano es el padre cielo, existente antes de la manifestación del Cosmos. Con Gea genera a los Titanes, a los cuales, por no reflejar la idea perfecta, manda aprisionar en el inframundo. Saturno (Cronos) uno de sus hijos se subleva y lo castra, y mediante este acto Urano es aprisionado en la forma, ya no fluye más generándose a sí mismo, se ha vuelto estático y aprisionado por el tiempo, el espacio y los límites individuales. Los Titanes eran para su padre imperfectos en el cuerpo corrompido. El cuerpo debe ser sacrificado para dejar salir la parte espiritual Uraniana. El cuerpo y la determinación espacio-temporal podría representar de forma análoga al principio del pecado.

---

<sup>39</sup> *Ibidem*, p. 41.

<sup>40</sup> Alfredo López-Austin, *Los mitos de tlacuache*, 98-100, cit. por López-Austin, *op. cit.*, p. 77.

#### 4.4.4. El mundo compuesto por opuestos.

De acuerdo a Ortíz-Osés, no sólo se busca una unión o equilibrio de los opuestos, sino una recreación, una transmutación y transposición.

El hombre o algún dios es separado del mundo de lo divino y este parece ser el peor castigo. Son arrojados al mundo de la muerte, a la tierra. Observamos aquí una primera gran escisión, como resultado de una transgresión para dar origen al hombre entre lo divino y lo terrenal, lo divino y lo humano<sup>41</sup>. La segunda gran escisión es un ser humano masculino y femenino. Primero hay un gran uno que se divide en opuestos que a su vez se dividen en opuestos. Del uno surgen dos, que generan a un nuevo otro, que se une a otro y genera a otro. De la unidad surge la diferencia, que empieza siendo la dicotomía básica, El cielo/la Tierra, El hombre/la mujer, Dios(es) inmortal(es)/el hombre mortal, cálido/húmedo, Dioses de luz/Dioses de obscuridad, Dios/Diosa. Traduciendo en extremo a temas filosóficos encontramos: el positivismo/especulación, única verdad/múltiples interpretaciones, mirada fija/mirada amplia.

En los nahuas hay una división holística del cosmos, con innumerables pares en oposición que obedecen a una división primigenia oculta, algunos de esos pares son muerte/vida, frío/calor, hembra/macho, agua/fuego y lluvias/secas.

La separación, la expulsión y los opuestos, parece que nos reflejan un sentido similar primigenio.

En la cosmología Taoísta China tenemos al Yin/Yang y en Jung *animus/anima*.

---

<sup>41</sup> En el Génesis también encontramos la primera separación del cielo/tierra, después luz/tinieblas, aguas/aguas (en algunos pasajes aparece esta separación de las aguas de arriba con las aguas de abajo), tierra/mares, etc.

#### **4.4.5. El consumo de alimento como pecado y su relación con las serpientes.**

Algo que es también importante mencionar en la mitología náhuatl es el alimento que es necesitado por los hombres para su crecimiento y subsistencia. Curiosamente un alimento es instrumento del pecado original en el Génesis y uno de los castigos es comer de la hierba que surge del suelo, uno de los castigos de la serpiente tiene que ver con el alimento. Consumir el alimento, principalmente, también es considerado como pecado; así alimento, reproducción, pecado y muerte forman parte de un mismo complejo en la cosmología náhuatl. Estos principios están regidos por deidades y seres húmedos, fríos, oscuros, nocturnos y terrestres. La Luna, también forma parte de este complejo en oposición con el Sol y es frecuente que estos dioses<sup>42</sup> oscuros se transformen en serpientes. Las serpientes son seres pertenecientes al complejo de agua y tierra, muchos dioses y poderes de reproducción aparecen con figuras de serpientes en la cosmología náhuatl.

La serpiente como ya vimos en el mito griego, parece representar el origen, anterior a la luz y a su vez lo necesario para que se siga dando la existencia terrenal (Tiempo-sin vejez, Ananque y Esquidna). Ananque como la necesidad es un elemento que está muy relacionado con el retorno cíclico, la regeneración cíclica del tiempo: «para un dios, la repetición es la señal majestuosa, el sello de la necesidad». Tenemos por ejemplo la repetición simbólica de la creación en cada celebración de año nuevo. En la cultura náhuatl, entre muchas otras, la regeneración está muy relacionada con la luna y sus ciclos.

Relacionando a la necesidad con el acto primigenio de creación, curiosamente en el pasaje bíblico del Génesis se menciona como condena a la mujer el tener necesidad del hombre, pero anterior a esto fue creada para que el hombre dejara a sus padres para hacerse uno con su mujer.

En los pasajes Bíblicos del Génesis, una serpiente es la que induce y engaña a Eva para que cometa el pecado, es la que la incita a abrir sus ojos y así tener nuevos conocimientos y parecerse a Dios, la serpiente es un instrumento “del diablo” según interpretaciones de la iglesia para incitarlos al pecado y ser conscientes del pecado.

---

<sup>42</sup> Cabe señalar que los dioses surgen de la esencia divina, derivados de la esencia principal pero distintos entre sí.

#### 4.4.6. La fuerza fría como característica de la muerte.

Otras características que se relacionan en este sentido son: «El poder del crecimiento y reproducción está formado por una fuerza que tiene como características ser muerte, suciedad, sexualidad, feminidad, pecado, riqueza, ternura, alimento, bebida, embriaguez, verdor, hedor, blandura, acuosidad, deuda, oscuridad, frialdad, etc.»<sup>43</sup> En la cosmología náhuatl cuando un niño nace, nace cargado de esta fuerza, fuerza fría, por lo que debe ser limpiado ritualmente. La madre está contagiada también de esta fuerza. Conforme pasan los años el niño va adquiriendo calor y se va secando. El calor va aumentando con los años, mientras más calor, menos sexualidad. El hombre tiene un corazón mediante el que se le transmiten las características de su especie y le da fuerza vital, al igual que el maíz debe cumplir un ciclo, al morir, regresa íntegro para pagar a los dioses fríos y húmedos todo lo que recibe de ellos. La deuda es sinónimo de pecado. Debe restituir lo recibido que más que un castigo es un procedimiento mecánico de purificación, recibe castigo por faltas propias y sufre la limpieza de las ajenas que se le incorporaron en la vida, después de un periodo donde debe realizar esto y otras cosas. El regreso se hace al vientre materno (la tierra / en la Biblia polvo eres y en polvo de convertirás: tierra) y como camino inverso recorrerá los nueve meses que dura la gestación en nueve pasos<sup>44</sup>. Es relevante mencionar que el parto está cargado de dolor, es un acto violento, en el parto se dice que se “da a luz” a un nuevo ser que viene de la muerte. Por lo regular a la parte oscura y acuosa se le relaciona con lo femenino, aunque en el ámbito náhuatl y en otras culturas algunas veces estas mismas pueden variar de sexo. En cada nacimiento se repite el proceso primigenio, de forma análoga, a esto puede referirse el monoteísmo con el nacimiento que marca al individuo de “pecado original”.

---

<sup>43</sup> Andrés López-Austin, *Tamoanchan y Tlalocan, op cit.*, p.162.

<sup>44</sup> Tal vez de forma análoga podemos encontrar esto en la iglesia católica donde al morir se hacen “novenarios” donde se reza por nueve días al difunto para que llegue al paraíso.

#### **4.4.7. El regreso a lo divino y la búsqueda de su semejanza.**

La existencia mortal se inicia en ámbitos divinos, al nacer el ser humano vive en la tierra y después al morir poco a poco se reintegra a éstos. Primero se separa y después se reintegra. A nivel mítico y simbólico todo es cíclico, así, después de la separación, en algún punto se tiene que volver a dar la unión, pero al ser fuerzas contrarias, su unión es considerada como corrupción. Después de la obscuridad se vuelve a la luz, que de forma análoga son la ignorancia y la sabiduría, la vida humana y lo divino, lo finito y lo infinito.

Es muy interesante esta necesidad de retorno a lo divino, a la luz o por lo menos la necesidad de parecersele, algunas veces sólo mediante el encuentro de la divinidad interior; cuando esta acción es llevada a cabo se observa míticamente por Dios o los Dioses como transgresión cuando es hecha en vida, parece que la forma más pura de lograrlo es la muerte.

Nietzsche menciona que el mito de Prometeo tiene para el ario el mismo significado que el pecado original para el semítico, Prometeo roba el fuego para ser usado a voluntad. Fue un robo de naturaleza divina, por lo cual Prometeo fue castigado.

En el Génesis el pecado fue el querer saber, el querer parecerse a Dios. Esta nueva luz (el fuego de Prometeo) es la luz de la mente y el pensamiento, del libre albedrío, de la decisión (el árbol del bien y del mal). Se dice, que el pecado no es el simple hecho de haber querido tener la sabiduría de Dios, sino el querer tenerla sin amor.

En el contexto náhuatl se va llegando al calor en vida, así, en la edad adulta se logra acumular suficiente calor<sup>45</sup>, pero al individuo se le reintegra totalmente al calor después del proceso de la muerte.

---

<sup>45</sup> Incluso el adulto al ya tener suficiente calor acumulado ahora ya puede tomar pulque, elemento frío, porque tiene el suficiente calor como para contrarrestar las cualidades de esta bebida.

#### 4.4.8. Lo femenino como traición y fuente de pecado.

En la mitología náhuatl y semítica la curiosidad, el querer parecerse a Dios, aunado al engaño mentiroso, la facilidad para dejarse seducir y la concupiscencia, son afecciones preponderantemente femeninas.

Calasso afirma que la traición es el gesto heroico de la mujer, como ejemplos tenemos a Ariadna, Antíope, Helena, Medea y Antífona.

Lo femenino, siempre se deja llevar por el amor, por lo extranjero, por su sentir y hace que el plan perfecto de la racionalidad, de lo masculino se estropee.

En este sentido Calasso se refiere al siguiente apartado de Afrodita, cuando ésta defiende a Hipermestra por haber traicionado a sus hermanas que querían cometer asesinato:

El puro cielo ama violar la tierra, / y el amor por las bodas aferra la tierra, / la lluvia cayendo del cielo / impregna la tierra y esta genera mortales, / y el amor por las bodas aferra los pastos de los rebaños y la vida de Démeter / y el fruto de los árboles. De la húmedas nupcias / sale todo lo que existe. De esto soy yo la causa.<sup>46</sup>

La causa, Afrodita, es la necesidad y el amor. El amor y Démeter (Madre Tierra) van de la mano<sup>47</sup>.

Y es que el amor siempre está unido a lo bello. El vínculo de la necesidad y lo bello, está expresado en el mito de Zeus al cometer estupro en forma de cisne a Némesis (mujer de la necesidad a la que después se llamó venganza). De ella surge un huevo blanquisco que es depositado por Hermes en el vientre de Leda, que al abrirse vislumbra a Helena. Así observamos que Zeus obligó a la necesidad a crear la belleza. Resultando que la belleza de Helena era insostenible para los hombres, pero al mismo tiempo peligrosa. La belleza impera sobre la fuerza. Némesis estaba acompañada de la rueda del destino, era la reina de las causas y árbitro de las cosas. Cargaba una escuadra que era la medida, la regla cósmica que ataca cualquier exageración. Como necesidad, a su vez es destino y rige también la causa-efecto. Es parte del mundo terrenal, es algo que siempre sucede. Los hombres sufren la *ananque*, los dioses la sufren y la utilizan. «Ananque pertenece al mundo de Crono...»<sup>48</sup>. Los dioses prefieren someterse a Eros, en vez de a Ananque, aunque saben que Eros es una cobertura esmaltada de Ananque. Ananque cubre al mundo terrenal, pero incluso el de los dioses.

---

<sup>46</sup> Roberto Calasso, *op. cit.*, p. 68.

<sup>47</sup> El arquetipo de la Gran Madre, representado por la Luna, se relaciona con la madre, el arraigo familiar, los apegos, el pasado, los patrones, la necesidad filial y familiar, el querer mantener la unión la familia o grupo a costa de sí mismo, entre otras. En su parte representada por Venus o Afrodita, es el símbolo del amor, expresa a la femina que busca mantener el amor de su amante pero no por necesidad de reconocimiento, sino por simple placer, le gusta ser la más bella, no tener competencia y si la hay, busca hacerle la vida imposible o quitársela. Pero cualsea la faceta, está fuera de los códigos morales, simplemente no son su asunto. En el caso de Hera, tenemos a una madre-esposa vengativa y celosa, entre otras cualidades.

Calasso menciona que en Grecia se considera a la mujer como perfume demasiado fuerte, provocaban atracción irresistible, pero también temor y repugnancia.

Refiriéndose al placer Calasso indica que para los griegos el hombre amado por otro buscaba ser la parte pasiva por «el placer mismo de la mujer, el placer de la pasividad, lo que es sospechoso en sí, y oculta tal vez una profunda maldad»<sup>49</sup>. El hombre, lo masculino es lo activo. La mujer, lo femenino, lo pasivo. «En las alturas, en el dormitorio del Olimpo, Atenea y Hera se reunieron. Después pensaron: donde hay un monstruo hay una mujer, donde hay una mujer está Afrodita»<sup>50</sup>.

Con lo anterior observamos elementos que se relacionan cada vez más complejamente pero en un mismo sentido.

---

<sup>48</sup> *Ibidem*, p. 95.

<sup>49</sup> *Ibidem*, p. 77.

<sup>50</sup> *Ibidem*, p. 293.

#### **4.5. En búsqueda de una reconciliación.**

Dado esto podríamos decir que la sección desconocida, amorfa, fría, lunar, afectiva, amorosa, pasiva, nocturna y oscura, entre otras, forma parte de un mismo contenido femenino o sentido, y la parte determinada, caliente, solar, intelectual, objetiva, activa, luminosa, entre otras, forma parte del contenido opuesto, el masculino.

Cabe señalar que no nos estamos refiriendo al simple reduccionismo hombre-mujer, sino a dos sentidos en oposición pero complementarios, dos fuerzas que están siempre presentes y en pugna y tensión, y que toman ciertas definiciones en momentos específicos de la existencia.

La parte “oscura” ha sido reducida al mal, es la parte de la que nos hemos querido alejar, nos hemos querido alejar del sinsentido y sinrazón, de las emociones, de los instintos, de la muerte y la destrucción y así ha sido siempre incluso en algunos mitos.

Realmente es impresionante cómo al buscar siempre la luz, «cualquier perfección exige siempre algún ocultamiento. Una peculiaridad griega era ocultar con la luz»<sup>51</sup>. Esta otra cara que se oculta es la perfección; incluso en la actualidad observamos el mismo sentido.

En la mitología náhuatl existen mitos que nos hablan de ambas partes (ambos dioses) trabajando en conjunto para que el mundo siga funcionando.

##### **4.5.1. La idea de contingencia.**

Las mentes ilustradas se han empeñado en encontrar verdades únicas y en definir la realidad. En lo religioso, lúdico y erótico, campos simbólicos, se guarda una parte de misterio e inacabamiento, esto siempre ha estado presente en nuestra percepción, aunque no lo hemos reconocido. También, existe en la relación con el otro, ya que siempre hay algo desconocido, en palabras de Levinas «El otro en cuanto otro no es aquí un objeto que se torna nuestro o se convierte en nosotros: al contrario, se retira en su misterio», idea que evolucionará en escritos posteriores, refiriéndose al otro como idea de lo infinito; introduce la idea de alteridad que no se reduce al otro concreto, sino que es relación de sentido, se entiende en la intencionalidad. En sus palabras<sup>52</sup>, lo erótico se caracteriza por el aprehender, el poseer, o el conocer, sin embargo no se puede poseer lo otro, la relación con lo otro no es fusión, «la relación con los otros es su ausencia», refiriéndose en este sentido a una ausencia que es el tiempo.

---

<sup>51</sup> *Ibidem*, p. 284.

<sup>52</sup> Emmanuel Levinas, *El Tiempo y el otro*, tr. José Luis Pardo, España, Paidós, 1993, 139 pp.

Podríamos decir que la idea de la presencia de lo infinito e inacabado es uno de los motores del conocimiento, es decir, la intención de integración de la contingencia nos impulsa a querer iluminarla, como si una idea implicara a la otra. La intención de querer iluminarla es masculino, pero el conglomerado de lo femenino es lo oscuro y ausente, es a lo que se huye. Sin embargo, en lugar de huir de ello es necesaria la comprensión y equilibrio entre opuestos pero complementarios, debemos darnos cuenta de que existe una relación de complementareidad entre lo ausente y lo presente, entre la luz y la sombra. Al llevar a cabo esta acción remediadora de opuestos que es nuestra esencia, asumimos nuestra ambivalencia.

Lo malo o la sombra no es la contingencia, lo malo o la sombra son la otra parte del *sym-bolon*, esa otra parte también es el inconsciente, estos pueden ser liberados por nuestra función hermenéutica simbolizadora, pero aún el símbolo anida un sentido inconsciente que sigue sin comprenderse conscientemente. Porque el símbolo siempre nos lleva a algo más que no es del todo claro. Aunque puede tomar diversos caminos, siempre nos hace presente la ausencia. Menciona Andrés Ortíz-Osés<sup>53</sup>:

La hermenéutica se constituye en una filosofía existencial consciente de la contingencia, y por tanto, de la defeción; una tal filosofía debe saber que amamos con nuestros defectos, más aún: que amamos por nuestros defectos, los cuales condicionan precisamente nuestra necesidad de el/lo otro. Amamos con nuestros defectos, vivimos con la muerte adosada y conocemos con desconocimiento.

Como si el reconocimiento de nuestros defectos fuera el sabernos incompletos, y al suceder esto surge la necesidad de completarnos con lo otro<sup>54</sup>, sin embargo, siempre nos dejará la sensación de infinitud, siempre habrá algo desconocido, algo oculto que no se nos ha develado ni se nos develará. He ahí la contingencia.

A pesar de esta necesidad que parecemos incapaces de satisfacer, una forma de saciarnos es a través del diálogo y la hermenéutica simbólica; existen muchas interpretaciones individualizadas, también existen muchas interpretaciones de otras personas, es a través del diálogo que comprendemos otras interpretaciones. Todas las posibles interpretaciones que conocemos, incluso las ajenas pudieron haber sido interpretaciones nuestras, esta idea queda muy bien plasmada en el pensamiento de Eduardo Nicol:

...la comprensión es ontológicamente posible porque cada hombre contiene en su ser propio virtualmente todas las modalidades posibles de existencia, distintas de las que definen esta propiedad suya. El pensamiento ajeno, como posibilidad existencial, lo incorporamos con la comprensión cuando decimos: esto hubiera podido pensarlo yo, era un pensamiento posible. La comunidad la tejen las posibilidades.<sup>55</sup>

Como si todos los individuos compartieran el contenido de lo existente, que se va definiendo individualmente de acuerdo al horizonte cultural y de sentido. Lo “no dicho”, pero que puede ser dicho por alguien en específico, es un contenido accesible para todos.

---

<sup>53</sup> Andrés Ortíz-Osés, *Amor y sentido*, op. cit., p. 41.

<sup>54</sup> De acuerdo a Jung, eso otro únicamente estaría recibiendo la proyección del inconsciente.

<sup>55</sup> Eduardo Nicol, op. cit., p. 280.

Su resultado fue tal debido a las posibilidades escogidas, debido a la capacidad de elección. Nicol añade que el individuo también tiene todas las posibilidades de existencia, pero en cada momento vive una existencia, es decir, vive la vida de una forma específica y cuando comunica a otros cualquier cosa, expresa una forma de ser y un modo de existir en ese momento o época. La comunicación expresa una actitud o disposición personal frente a las realidades significadas. Con el diálogo, afectamos a otros, y con nuestra vida cultural también, por lo tanto somos co-responsables del mundo que hemos creado y que conocemos, me refiero a la concepción de mundo que vivimos.

#### 4.5.2. *Sym-bolon.*

El símbolo al ser una determinación inacabada de lo “no dicho”, carga consigo una intriga: «Lo intrigante de un texto o contexto es lo no dicho, la captación del sentido latente, para lo que se precisa un acercamiento simbólico y no cósmico»<sup>56</sup>. Es algo que queda después de la verdad racional no desveladora (*aletheia*). Cuando algo queda desoculto, nos enfrentamos precisamente «con el enigma o misterio, con lo interior o íntimo, con el corazón o alma invisible, con lo opaco y lo indecible en el lenguaje directo»<sup>57</sup>. Así el símbolo al referirse a algo desconocido, se refiere a algo que se puede decir sólo mediante el símbolo.

Incluso Garagalza menciona que el mismo lenguaje guarda «una entidad doble, con dos facetas, el estructuralismo estaría privilegiando la faceta diurna, externa, racional, objetiva, y la hermenéutica, por el contrario, primaría el lado nocturno, oscuro, profundo y simbólico, que penetra en la intimidad de la vida, de la subjetividad.»<sup>58</sup>

La otra parte del *sym-bolon* bajo este contexto es el sentido, es la sin-razón; de acuerdo con lo anterior es también el dolor, nuestros instintos, la sombra, la muerte, lo obscuro, lo amorfo, sin orden, los ciclos y todo lo relacionado con lo femenino, desconocido y amoroso. Son eso “otro” que nos complementa, es lo que nos ayuda a construirnos el mundo y a nosotros mismos, es lo que nos permite ejercernos como libres al reconocer esa otra parte que somos nosotros mismos, es aquello que nos ayuda a perfeccionarnos. No obstante nos tratamos de limpiar de ello, comenzando por el cuerpo (como la limpieza compulsiva de algunas personas), para después buscar la pureza a toda costa en todos los sentidos: en el intelectual (con la búsqueda de verdades absolutas), en el moral (el bien sobre el mal), en el tiempo (con un final determinado y acontecimientos únicos y absolutos) y en el desciframiento del sentido (se busca explicar un sentido único a las cosas, fijado en conceptos).

Mediante la hermenéutica simbólica, como observamos, descubrimos y reconocemos un universo infinito de posibilidades:

El coimplicacionismo simbólico no dice por tanto globalización sino unidiversalismo<sup>59</sup>: ello quiere decir que la implicación de lo real no es dogmática o literal sino simbólica o surreal, que la razón abstracta precisa el contrapunto del corazón, que la luz de la conciencia tiene que asumir la oscuridad de la sombra personal y colectiva y que en definitiva la vida coimplica a la muerte y el sentido al sinsentido...vida y muerte componen una dualéctica humana imposible de desligar salvo en fatuo heroísmo, por lo cual la vida y muerte configuran el paradigma de la vía humana del sentido en el mundo, consistente en asimilar y desasimilar, asumir y consumir, implicación (del ser) y simbolismo (desimplicación del mero ente). El

---

<sup>56</sup> Andrés Ortíz-Osés, *Amor y sentido*, op. cit., p. 7.

<sup>57</sup> *Idem.*

<sup>58</sup> Luis Garagalza, *La interpretación de los símbolos: Hermenéutica del lenguaje en la filosofía actual*, España, Anthropos, 1990, p. 31.

<sup>59</sup> Andrés Ortíz-Osés constantemente utiliza neologismos para unir conceptos en una misma palabra.

psicólogo J. Hillman, posjungiano del Círculo Eranos, ha tematizado el sentido de la existencia como curación de la sombra, la cual representa lo rechazado y oprimido, lo minorizado y reprimido, lo sobreseído; la clave está en que sólo a través de su asunción poderosa podemos llegar a transformar nuestras debilidades.<sup>60</sup>

En este caso, la causa por la cual nos estamos completando mediante conocimiento y sentido es para curarnos a nosotros mismos, y aquí ejerceremos el cuidado de sí.

---

<sup>60</sup> Andrés Ortíz-Osés, *Amor y sentido, op. cit.*, p. 47.

### 4.5.3. El laberinto. Un logos de ida y vuelta.

Andrés Ortíz-Osés<sup>61</sup> propone un logos de ida y vuelta como una forma dialógica de la periferia con el centro, del interior con el exterior, de la vida con la muerte, del héroe y monstruo, conocido con desconocido. No podemos prescindir ni de la razón ni del sentido. E ilustra esta relación como diálogo a través del laberinto. El laberinto alberga en el centro al Minotauro, que es el símbolo de lo amorfo, primigenio, desconocido, los instintos, la serpiente y aquello que nos intimida. «Desde entonces, y hasta hoy, el misterio es también aquello de lo que nos avergonzamos»<sup>62</sup> (refiriéndose de forma análoga al secreto de que el laberinto era un espacio para la danza donde estaba encerrado el Minotauro). El gesto heroico del hombre busca matar a la bestia. Ésto no es más que un gesto de negación, un lento escindir de sí mismo. «El héroe despeja un espacio, deja un vacío evocador allí donde había un lleno excesivo... La traición femenina no cambia los elementos del espacio, sino que los ordena de otro modo» invierte el poder, ya no se atacan los contrarios, sino los mismos. El héroe es monstruoso dice Calasso, se suprime a sí mismo. Suprime a la bestia que trae dentro, por esto Ortíz-Osés señala que «si tuviéramos que acabar con todos los monstruos o seres draconianos del universo deberíamos exterminarnos mutuamente»<sup>63</sup>. La solución es transmutar al Minotauro en un amoroso dragón, esa es la labor del héroe, el llegar a un acuerdo con las fuerzas destructivas, eso es la idea del vencimiento del dragón, asimilar y dominar a la sombra, no reprimirla ni matarla. Esa parte oscura por encontrar la podemos ver como una divinidad amorosa cuando la asumimos, o como un demonio maligno cuando no la aceptamos, algo sucio con lo que debemos de cargar para siempre.<sup>64</sup> Lo más lamentable sucede cuando lo proyectamos de esta forma en otras personas o situaciones, amargándonos y amargándoles la existencia. Aquí es necesario llevar a cabo un acto reversivo «evitando así la terrible plaga psicosocial de las culpabilizaciones y demonizaciones de nuestras propias culpas proyectadas en personas, grupos, naciones o causas»<sup>65</sup>.

---

<sup>61</sup> Andrés Ortíz-Osés, “El Laberinto y el Alma”, *Sym-bolon, op. cit.*, p. 90.

<sup>62</sup> Roberto Calasso, *op. cit.*, p. 18.

<sup>63</sup> Andrés Ortíz-Osés, “El Laberinto y el Alma”, *Sym-bolon, op. cit.*, p. 93.

<sup>64</sup> Jung en señala que para lograr la completa realización del *selbst* la unión de los opuestos es necesaria, lograr la androgenia de Jesucristo. La contraposición de lo luminoso y bueno, por un lado, y de lo oscuro y malo por el otro, es una paradoja absoluta ya que representa tesis y antítesis, y al propio tiempo síntesis. También señala que la vivencia de los opuestos nada tiene que ver con una comprensión intelectual ni con un querer identificarse. Habría que llamarla más bien un destino. Sin la vivencia de los opuestos no existe experiencia de la totalidad, y por ende tampoco un acceso interior a las figuras sagradas. Con el pecado original, el cristianismo lo que hizo fue abrir el abismo de la oposición universal. Así el *selbst* es él mismo conflicto y unidad. Jung, *Psicología y Alquimia*, Tr. Alberto Luis Bixio, México, Grupo Editorial Tomo, 2002, p. 33.

<sup>65</sup> Andrés Ortíz-Osés, *C.G. Jung, Arquetipos y Sentido, op. cit.*, p. 76.

Ortíz-Osés interpreta este centro como la otra parte del *sym-bolon*, que en algunos casos puede ser la divinidad o una luz en la oscuridad, cualquier cosa que sea me resuelve un nuevo sentido que me ayuda a continuar con mi existencia y me ayuda a completarme. Para reconciliarnos con el centro, debemos cursar el camino, éste es la hermenéutica, el laberinto son las peripecias simbólicas. Es la encrucijada de sentido y sinsentido, donde a través de la hermenéutica damos sentido.

El pecado original, la transgresión, la vida, la luz, la muerte, la separación, la unión y el dolor, simplemente suceden, los padecemos, pero como en el párrafo de la interpretación de la primera página “lo natural se convierte en castigo” así lo escogimos vivir. Reconociendo lo cíclico, creación-destrucción como parte de nosotros, llegaremos a integrarlo en lugar de luchar con ello, en lugar de cargar la culpa y fluiremos más libremente en nuevas separaciones y uniones. Finalmente al comprender la unión y reconciliación, donde todas las partes forman parte de lo uno de una forma más profunda, nos damos cuenta de la igualdad, que según Calasso «es la cualidad producida por la iniciación»<sup>66</sup>.

Lo simbólico nos lleva a un encuentro de respuestas más allá de lo perceptible. Nos lleva a sabernos inmersos en el *logos* y comprender nuestras relaciones con él y dentro del él. (nos lleva también a aceptar y reconocer la contingencia), integrando el sentido que nos transmite crea un nuevo vínculo con lo divino o con lo desconocido. Ya que el centro también podría significar el no tiempo, lo trascendente; el símbolo, el laberinto es así el camino sinuoso que nos lleva a unir esa trascendencia y nuestra finitud. Pero nos hemos escindido, hemos perdido al capacidad de situar los mitos en el cielo y en la vida. Sólo percibimos su ausencia. Por otro lado, siempre percibiremos una ausencia en la percepción de lo existente.

El camino, el centro, el laberinto, el participante y sus reglas son el *logos*, la Razón Universal. Y de forma emulativa, también somos cada uno de nosotros como individuos, donde a través de la razón nos dirigimos en el camino y le vamos dando sentido. La unión de la periferia con el centro podría relacionarse de forma análoga con lo dionisiaco y apolíneo: «Esos dos instintos tan diferentes marchan uno al lado de otro, casi siempre en abierta discordia entre sí y exitándose mutuamente a dar a luz frutos nuevos y cada vez más vigorosos»<sup>67</sup>.

Al llevar a cabo una reconciliación y reconocimiento plenos entre mito y *logos*, entre la oscuridad y la luz (señalados de forma analógica), fortaleceremos la superación del sí mismo para la superación del miedo a eso desconocido.

El héroe no es el que destruye o conquista al otro o a la bestia, el héroe es el que se conquista a sí mismo, se asume, asume su parte femenina, simbólica y enigmática. Es el que encuentra el *lapis*<sup>68</sup>.

---

<sup>66</sup> Roberto Calasso, *op. cit.*, p. 227.

<sup>67</sup> Friedrich Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, *op. cit.*, p. 40.

<sup>68</sup> De acuerdo a la alquimia la piedra filosofal, la unión de los opuestos complementarios.

#### 4.5.4 El papel que juega el amor en la unión de los opuestos.

Ya hemos mencionado diferentes aspectos sobre esto. En primera instancia el dar sentido existe debido al amor, partimos de un estado afectivo según Heidegger y damos sentido gracias al amor según Andrés Ortíz-Osés. Después, lo que existe encuentra su unión debido a una fuerza, lo más inmediato es el querer. El mismo hecho del conocimiento, ese querer interiorizar, o la simple acción que resulta del proceso del conocimiento: «el proceso de interiorización de la materia del cosmos por el alma del mundo»<sup>69</sup>, es un acto de amor, como ya se había mencionado al principio de este capítulo. Andrés Ortíz-Osés haciendo referencia a San Agustín nos muestra también el amor como el poder afirmarnos en otro que nos coafirma o nos confirma.

El hombre interpreta y se comunica afectivamente. Cuando se intenta teorizar lo que existe, realmente se está llevando a cabo una separación. Ortíz-Osés incluye que la verdad es conocida sólo mediante el corazón<sup>70</sup>:

Si la Hermenéutica dice entendimiento de lo real como un lenguaje, la Hermenéutica simbólica entiende la comprensión de lo real como un lenguaje simbólico: yo adscribiría la primera tesis a la filosofía griega (la razón dice logos) y la segunda a la filosofía cristiana (el logos está encarnado). Ha sido el tándem fundador de una Hermenéutica contemporánea M. Heidegger y H.G. Gadamer quienes han recogido el trasfondo romántico-cristiano, con especial incidencia en el pietismo luterano, pero hay que remontarse hasta San Agustín y su afirmación de que no es la razón pura sino la razón encarnada (el corazón) la que conoce la verdad: «el amor conoce la verdad», sin duda porque reconoce el sentido, de modo que el amor se convierte en verdad-sentido de la existencia.

Que es la verdad humanada y la única que podemos conocer debido a nuestras circunstancias mundanas. Considero que el amor también es aquello que mantiene junto al *logos*, es decir es lo que genera atracción entre las partes manifestadas del mundo. Y podría ser también lo que mantiene a los tres *logos* unidos, es el puente, en conjunto con la hermenéutica. Así, Mercurio (Hermes) trabaja junto con Venus y la Luna, claro, con ayuda de Marte que da el impulso.

Otro aspecto a mencionar es que todas las cosas se encuentran en relación de semejanza debido a la necesidad, relacionada con el amor. Las palabras y las cosas se relacionan entre sí por ello, el lenguaje en su combinación arbitrario-natural también se guía por esta afinidad de necesidad. Recordemos también que existe un estrecho vínculo entre la necesidad y lo bello, fundamento del *logos*, que encuentra su equilibrio y perfección en cada momento, fenómeno, palabra y pensamiento gracias a Eros.

---

<sup>69</sup> Andrés Ortíz-Osés, *Amor y sentido*, op. cit., p. 6.

<sup>70</sup> *Ibidem*, p. 111.

Para Ortíz-Osés nosotros seríamos la princesa, que representa al amor que enhebra y va de ida y vuelta, la lanza y el alanceado, el caballero y el dragón, la Razón y la Tierra. «El hombre habita, en efecto, el lugar de separación/reunión de los contrarios: Santo y Diablo, Cielo y Tierra, Luz y Oscuridad»<sup>71</sup>. Una representación o más bien el símbolo del amor somos cada uno nosotros. Reunimos y confrontamos el Pilar como Padre-Piedra vertical de un rectilíneo futuro racional y el Pilar Madre-Columna horizontal de un pasado origen mítico-místico. O como menciona Ortíz-Osés en su libro sobre Jung: el Símbolo es el eje representa «la conjugación eros espiritual insito en la materia, así como un espíritu erótico, si se prefiere, una pulsación espiritual y un espíritu energético»<sup>72</sup>.

Otra concepción al respecto es que Eros, como el amor es el universo de lo matriarcal y *logos* es el universo de lo patriarcal.

---

<sup>71</sup> Andrés Ortíz-Osés, *Filosofía de la vida*, Barcelona, España, Ed. Anthropos, 1989, p.62.

<sup>72</sup> Andrés Ortíz-Osés, *C.G. Jung, Arquetipos y Sentido*, op. cit., p. 45.

#### 4.6. La comprensión de la unión a través de la multiplicidad.

Primero vemos los opuestos y así sucesivamente todo se separa en opuestos que se unen y a su vez siguen creando opuestos, no obstante en algún momento se unen. Al comprender la relación de la multiplicidad y la unidad comprendemos que todo esta coimplicado. Y nosotros somos cómplices y responsables; como diría Andrés Ortíz-Osés “Soy cómplice y nada mundano me es ajeno”. Aunque existan fenómenos o actitudes en los que parece resaltarse una de las características peculiares (Yin-Yang, Femenino-Masculino) siempre son un entremezclado de características que se coimplican, no hay una determinación. Y aunque parecieran opuestos<sup>73</sup>, son complementarios. Y todo ese universo de multiplicidades, son una serie de actualizaciones y derivaciones culturales; el hombre es un cúmulo de potencialidades dirigidas por el sentido, sentido que simboliza y reúne como mediación, coimplica los opuestos.

La imagen de los opuestos complementarios y su unión está instalada en la psique colectiva mediante arquetipos, cada individuo, de acuerdo a su horizonte de sentido e interpretación los traerá a colación, ya sea encontrando el contenido en un libro, mediante el diálogo, en la tele, con ayuda de su psicólogo, mediante sus maestros, o mediante otra persona, mediante un análisis de su interior, mediante sueños, mediante mensajeros celestiales (ángeles, demonios, guías, ancestros, animales, dioses, extraterrestres) o mediante vías diferentes, algunas demasiado extrañas, pero todos ellos son constelaciones de imágenes modélicas. Lo interesante aquí es que el individuo sepa que son símbolos y tenga la apertura y lleve a cabo su labor como hermeneuta simbólico para saber reconocer el contenido del mensaje que lo llevará a un ser más vasto, que se convierta en el héroe que no mata o suprime al dragón, sino que lo doma, ello le permitirá tener acceso a un universo rico y lleno de posibilidades, o a lo que podríamos llamar felicidad o plenitud.

---

<sup>73</sup> Para Jung, el hecho de tener conciencia y ésta al tener como esencia la distinción, separa los opuestos el uno del otro y lo hace precisamente *contra naturam*. En la naturaleza los opuestos se buscan, y así ocurre también en el inconsciente, particularmente en el arquetipo de la unidad, el *Selbst*.

# CONCLUSIÓN

La labor hermenéutica como constitución existencial del ser humano nos permite comprender lingüísticamente la lingüisticidad de la vida, así, la experiencia hermenéutica es una experiencia lingüística, donde, cada elemento a interpretar es un fenómeno comprendido e interpretado como símbolo, ya que en cada momento, mediante la razón simbólica el individuo se proyecta subjetivamente en cada fenómeno que interpreta, no es pasivo, es activo en el acto interpretativo.

La manera en la que lo “no dicho” se nos presenta es mediante símbolos, que es la única forma en la que comprendemos lo que existe, lo que existe guarda consigo un entramado de relaciones y sentidos; así la hermenéutica ontológica no puede ser más que una hermenéutica simbólica, humanada, estrechamente relacionada con la hermenéutica analógica de acuerdo al Dr. Beuchot, o más bien con una hermenéutica de las similitudes, -conveniencia, emulación, analogía y simpatía de acuerdo a Foucault- porque podemos entender todo en cuanto a sus relaciones de similitud, incluso en la antipatía, los opuestos se buscan por naturaleza para finalmente unirse.

Al estar todos y todo coimplicado, debemos reconocernos como seres integrados en la multiplicidad, como seres pentadimensionales. En cada momento la otra parte del *sym-bolon* es todo lo que nos sucede y el sentido que damos a lo mismo, al reconocerlo sabemos que incluye algo indescifrable, que se queda en el misterio, reconocemos las relaciones y reuniones en conjunto de una cosa con la otra, y con nosotros mismos, como diría Levinas, hay que reconocer el júbilo de las mañanas, la filosofía o frescura matinal en comparación con el misterio del crepúsculo. Con esto me refiero al reconocimiento del reflejo del macrocosmos con el microcosmos, a la relación de la naturaleza y el ser humano, y el sentido de esta relación, así, por ejemplo los proyectos se inician en primavera, que guarda relación con la niñez, la mañana y la luz. Y se terminan y se descansa en el invierno, que guarda relación con la vejez, la noche y la obscuridad.

Abarco mucho con este escrito, pero lo único que intento es mostrar lo que es el *logos*, en sus tres principales facetas: lo no dicho, el mundo y la razón simbólica, que se desarrollan en la lingüisticidad y logran su unión gracias a Eros. A través de la historia y de la búsqueda de definiciones y certezas,

parece que se ha interpretado la relación de estos tres como escindidos, la razón universal está presente en los tres y realmente no hay una escisión, todo sucede en cada uno de nosotros, y somos manifestaciones de esta razón, la forma en la que podemos entender esta relación es humanamente como razón simbólica, donde la labor hermenéutica es la mediadora entre el “mundo” y “nosotros”, no hay una respuesta definitiva ni separación absoluta. Así a través del sentido nos vinculamos con el mundo y la vida.

Ahora bien, el porqué nosotros somos seres racionales y porqué existe un vínculo que nos une a los otros mediante el *logos* como lingüisticidad, se podría decir que porque es la constitución existencia del hombre, pero la causa originaria, así como muchas otras será explicada de acuerdo a la época, la apertura y el reconocimiento de los mitos y del misterio que reine. Este vínculo, es decir, la lingüisticidad como marco es tan perfecta y armónica, bien decíamos que Ananke, Eros y la belleza van de la mano, que mientras más comprendamos y carguemos de amor y sentido, más nos conoceremos, cuidaremos y asumiremos nuestra responsabilidad en el mundo, asumiéndonos como seres logomíticos.

La forma en la que yo entiendo el mundo que se despliega frente a nosotros es que de forma metafórica pensemos que hay un mundo de las cualidades y un mundo de los fenómenos, los fenómenos guardan consigo muchas cualidades, de entre las cuales nosotros “escogemos” de acuerdo a cómo estemos en ese momento, es decir, vemos las cualidades que en ese momento están en resonancia con nuestra personalidad, vemos lo que queremos ver de acuerdo a nuestro estado de ánimo, de acuerdo a nuestro horizonte conceptual, y vemos e interpretamos lo que es necesario en cada momento, bien dicen “la verdad se nos es revelada cuando es el momento”, vemos lo que vemos y sentimos lo que sentimos simbolizado debido a nuestro punto de partida que somos nosotros mismos. El mundo es un universo infinito de significaciones, lleno de cualidades que compartimos, es una amalgama de cualidades unidas por el sentido, por el amor o por la voluntad de mantener la unión, que cuando dejamos que se ejerza libremente nos permite comprenderlo mejor y nos permite comprendernos a nosotros mismos. Diferentes caminos nos llevan a diferentes concepciones, es decir, diferentes cosmovisiones nos llevan a entender quiénes somos y a dónde vamos, hay cualidades, más o menos, que son absorbidas por los mitos, pero a final de cuentas, en sustancia, nos indican un avance, no lineal, sino cíclico para lograr el proceso de individuación e integrarnos a la vez con el mundo comprendiendo mejor todo lo que nos acontece. Jung diría que tenemos instalado de forma arquetípica el camino hacia la transmutación del dragón, el equilibrio de las pasiones, el estado espiritual sobre la materia, y la comprensión de la unión. Finalmente el Yo no es un «a priori» en esta corriente de pensamiento, es una meta de un largo proceso que se realiza por la mediación de un principio energético que garantiza el orden del cosmos. Al ir avanzando en nuestro proceso de autoconocimiento e individuación, el mundo nos parece diferente. Si

comenzamos a ver bello nuestro entorno significa que vamos por buen camino “las cosas llegan a alcanzar su perfección en virtud de lo que se asemeja a ellas”. Comenzamos a verlo todo con otra mirada cuando estamos más iluminados por la sabiduría, reconociendo y ejerciendo la unión de los opuestos, que, mediante la morfología de lo imaginario se representa por dos regímenes: el diurno y el nocturno, el primero con una dominante postural, con esquemas ascensionales del héroe, en la luz, con el poder de distinción y análisis que desemboca en el conocimiento objetivo, racional y científico, régimen que desconfía de las seducciones femeninas, también es el héroe que trata de dar fin a la muerte, busca la trascendentalidad, se guía por el deseo de eternidad, se caracteriza por ser esquizomorfa y funciona por antítesis. En comparación con el régimen nocturno subdividido en dominante digestiva y cíclica, relacionada con dramas astrobiológicos, que ayuda a tranquilizar y es refugio contra las inclemencias del tiempo, son las estructuras místicas, se conjugan la voluntad de unión y un cierto gusto por la secreta intimidad, se relaciona con las profundidades que hay que penetrar, regresa al vientre materno, permanece con vida en el vientre del monstruo, también es una seguridad cerrada, este régimen está caracterizado por viscosidad y adhesividad, e insistencia en el detalle (miniaturización). El último régimen es un complejo de símbolos relacionados con la síntesis o diseminación, buscan reconciliar y coimplicar, esta camada se subdivide en 2 grupos, el denario y la rueda que hacen referencia al poder de repetición infinita en ritmos temporales, y el otro el bastón y el árbol, que desplazan un interés por la maduración, que busca armonizar las contradicciones y crear un todo coherente que una a los opuestos complementarios. Mi labor ha sido en el presente escrito, el aplicar el sentido de estos símbolos a la filosofía, donde la rueda de todo del cosmos y la vida, es el *logos*. Parecería que habitamos en la misma todos, pero cada uno de nosotros le da un sentido y así, con sus diferencias, la vive.

Un punto importante que hay que tomar en cuenta es el coimplificacionismo, nuestras palabras tienen efectos, al igual que nuestros actos, todo lo que conocemos y sentimos del mundo está almacenado en lo no dicho, y al momento de ser definido como pensamiento entrante o saliente, ya está cargado de sentido e historia, ya está cargado de una lengua en específico con una determinada mirada y así es expresado, y mediante el diálogo y las expresiones simbólicas basadas en los universales compartimos estos mundos subjetivos que nos hacen ser la humanidad. Somos responsables de nosotros pero somos corresponsables del mundo. Al comunicarnos con otros nos enriquecemos. Como había mencionado, al conocer el mundo nos conocemos a nosotros mismos, también es importante el reconocer nuestros instintos, saber qué nos mantiene en equilibrio y qué no, para así cuidarnos a nosotros mismos, y una vez que hemos realizado esto, entonces nos amamos y al amarnos y dejar que la energía de la unión amorosa reine sobre nosotros comenzamos a limitar nuestro egoísmo natural para reconocer al otro y reconocernos en vida cultural con los otros, donde los comportamientos instintivos son transformados

socialmente para vivir en mayor armonía. Nos vemos inmersos en un mundo cultural de acuerdos y concordancias (de forma analógica con las relaciones de semejanza de las cosas del mundo). Mediante el lenguaje, inseparable a nuestro pensamiento compartimos bases comunicativas y lingüísticas comunes.

Como último punto me parece importante recalcar que el lenguaje como palabras tiene un gran poder de evocación, nos lleva al mundo de las relaciones y de lo imaginario, donde hay una primacía del símbolo sobre el concepto, independientemente de si las letras, consonantes y su conjunto responde a una arquetipología del inconsciente colectivo o no, o si la palabra está investida con una potencia mítico-mágica, éstas no nos llevan a simples conceptos, siempre nos llevan a un mundo de sentido antropológico. No hay que buscar una arqueología en cada momento, en cada estudio, en cada descubrimiento, en cada historia, jamás acabaríamos, dejémonos llevar por el sentido.

Finalmente y debido al eterno retorno, parece que ahora, con la apertura y mayor aceptación de este tipo de filosofía, siempre luchando con su opuesto, el reduccionismo, aparentemente regresamos a lo originario que es más imaginario, que es el mundo de donde surgieron los mitos, donde hay aceptación de la pluralidad, donde la hermenéutica simbólica se puede ejercer en todo su esplendor.

## Bibliografía

### Básica 1

- GADAMER, H.G., *Verdad y Método I*, 8ª ed., tr. Ana Agud Aparicia y Rafael Agapito, Salamanca, Ed. Sígueme., 1999, c1997, 697 pp.
- , *Verdad y Método II*, tr. Manuel Olasagasti, Salamanca, Ed. Sígueme, 1998, 429 pp.
- HEIDEGGER, MARTIN, *El ser y el tiempo*, 2ª ed. 10ª reimp., tr. Jorge Gaos, México, Fondo de Cultura Económica, 2002, 478 pp.
- FOUCAULT, MICHEL, *Las palabras y las cosas*, 31ª ed., tr. Elsa Cecilia Frost, México, Siglo Veintiuno Editores, 2004, 375 pp.
- ORTÍZ-OSÉS, ANDRÉS, C.G. *Jung, Arquetipos y Sentido*, Universidad de Deusto, Bilbao, España, 1988, 156 pp.
- -----, *Filosofía de la vida*, Barcelona, España, Ed. Anthropos, 1989, 333 pp.
- -----, *Visiones del mundo, Interpretaciones del sentido*, Universidad de Deusto, Bilbao, España, 1995, 225 pp.
- -----, *Los lenguajes del símbolo*, coord. Blanca Solares, Barcelona, España, Ed. Anthropos, 2001, 303 pp.
- -----, *Amor y sentido: una hermenéutica simbólica*, Barcelona, España, Ed. Anthropos, 2003, 254 pp.
- -----, *Sym-bolon*, coord. Blanca Solares, México, UNAM, 2005, 171 pp.

### De consulta

- ALCALÁ, RAÚL, *Controversias conceptuales*, 1ª ed. México, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 2004, 197 pp.
- ARMOUR, ROBERT A., *Goods and Myths of Ancient Egypt*, Egypt, The American University in Cairo Press, 2001, 207 pp.
- BERNABÉ, A. *De Tales a Demócrito. Fragmentos Presocráticos*, 2ª ed., Alianza, 1998.
- BEUCHOT, MAURICIO, *Tratado de Hermenéutica analógica*, 2ª ed., México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 2000, 204 pp.
- BLUMEMBERG, HANS, *Trabajo sobre el mito*, Paidós, México.
- BURKERT, WALTER, *Greek Religion*, Cambridge, Mass, Harvard University Press, 1998.
- CALASSO, ROBERTO, *Las Bodas de Cadmo y Harmonía*, 3ª ed., Anagrama, Barcelona, 1994, 372 pp.
- CAMPBELL, JOSEPH, *El héroe de las mil caras, psicoanálisis del mito*, 8ª reimp., México, Fondo de Cultura Económica, 1999, 372 pp.
- CASSIRER, ERNST, *Antropología Filosófica*, 2ª ed., 22ª reimp., tr. de Eugenio Ímaz, México, Fondo de Cultura Económica, 2004, 335 pp.
- DUMEZIL, GEORGES, *El Destino del Guerrero*, 3ª ed., México, Siglo XXI ed., 2003, 200 pp.

- DURAND, GILBERT, *Imaginación simbólica*, tr. Marta Rojzman, Argentina, Amorrortu editores, 1968, pp. 147.
- ELIADE, MIRCEA, *El Chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, 2ª ed., 1ª reimp., España, Fondo de Cultura Económica, 2001, 484 pp.
- , *El mito del Eterno Retorno*, Buenos Aires, Argentina, Emecé Editores, 2001, 185 pp.
- FOUCAULT, MICHEL, *La Hermenéutica del sujeto*, 2ª ed. 1ª reimp., tr. Horacio Pons, México, D.F., Fondo de Cultura Económica, 2002, 539 pp.
- FREUD, ANA, *El Yo y los Mecanismos de Defensa*, Argentina, Ed. Paidós, 1974, Cap. II.
- FREUD, SIGMUND, *La interpretación de los sueños*, Obras Completas, Buenos Aires, Argentina, Amorrortu Editores, 1998.
- GADAMER, H.G., *Mito y razón*, tr. José Francisco Zúñiga, Barcelona, Paidós, 1997, 315 pp.
- GARAGALZA, LUIS, *La interpretación de los símbolos: Hermenéutica del lenguaje en la filosofía actual*, España, Anthropos, 1990, 206 pp.
- GÓMEZ SILVA, GUIDO, *Breve diccionario etimológico de la lengua española*, 2ª ed., 2ª reimpresión, México, Fondo de Cultura Económica, 2001, 736 pp.
- GUTTMAN, ARIEL, *Mythic Astrology*, sixth printing, U.S.A., Lewellyn Publications, 2004, 384 pp.
- GRONDIN, JEAN, *Introducción a Gadamer*, España, Ed. Herder.
- , *Introducción a la hermenéutica filosófica*, España, Ed. Herder.
- HERÁCLITO, *Fragmentos*. Trad. y Exp. Luis Farre, Barcelona, España, Ediciones Folio, 2000.
- HUIZINGA, JOHAN, *Homo ludens*, 1ª ed. En Área de conocimiento: Humanidades, 1ª reimp., España, Alianza Editorial, 2000, 287 pp.
- JUNG, CARL G., *El hombre y sus símbolos*, España, Ed. Aguilar, 1979.
- , *Psicología y Religión*, 4ª reimp., tr. Ilse T. M. de Grugger, España, Ediciones Paidós, 1994, 168 pp.
- , *Psicología y simbólica del Arquetipo*, tr. Miguel Murmis, España, Paidós, 1999, 210 pp.
- , *Psicología y Alquimia*, tr. Alberto Luis Bixio, México, Grupo Editorial Tomo, 2002, 550 pp.
- KELLY-DOYLE, MOIRA, *El Gran Libro de la Sabiduría Celta*, Argentina, Latinoamérica Editora, 2000, 157 pp.
- KINGSLEY, PETER, *In the dark places of wisdom*, Inverness, California, USA, Thomsonshore , 1999, 231 pp.
- LAO-TSÉ, *Tao Te King*, Trad. José Miguel Tola, México, Distribuciones Fontamara, 2000, 104 pp.
- LAVANIEGOS, MANUEL, “Seminario: Las Estructuras Antropológicas de la Imaginación”, 30 de mayo al 27 de junio 2005, CRIM, UNAM, Cuernavaca Morelos.
- LEIBNIZ, GOTTFRIED W, *Monadología*, tr. Manuel Fuentes, España, Ediciones Folio, 2002, 222 pp.
- LÉVI-STRAUSS, CLAUDE, *Raza y cultura*, Tr. Sofía Bengoa, Buenos Aires, Argentina, Ed. Altaya, 1999, 142 pp.
- -----, *Antropología Estructural*, 13ª ed., México, Siglo XXI ed., 2004, 352 pp.
- LEVINAS, EMMANUEL, *El Tiempo y el otro*, Tr. José Luis Pardo, España, Paidós, 1993, 139 pp.
- , *Humanismo del otro hombre*, 5ª ed., México, D.F., Siglo XXI Ed., 2005, 136 pp.
- 2005, 136 pp.
- LEÓN-PORTILLA, MIGUEL, *La filosofía náhuatl, estudiada de sus fuentes*, 10ª ed., UNAM, IIH, 2006, 461 pp.
- LLUÍS DUCH, “Seminario Internacional de Cultura, Mito y Religión”, 4-8 de julio 2005 CRIM, Cuernavaca, Morelos.

- LÓPEZ-AUSTIN, ALFREDO, *Tamoanchan y Tlalocan*, 1ª ed., 3ª reimp., México, Fondo de Cultura Económica, 1994, 261 pp.
- LOWEN, ALEXANDER, *Bioenergética*, Ed. Diana, México, 1999, 339 pp.
- MÉNDEZ, VÍCTOR HUGO, “Lo divino en la primera filosofía presocrática” en *Jornadas Filológicas 2000*. Memoria. México, UNAM, 2001, pp. 297-319.
- MÜLLER, MAX y Alois Halder, *Breve diccionario de filosofía*, 4ª ed., Barcelona, España, Herder, 1998, 461 pp.
- NICOL, EDUARDO, *Metafísica de la Expresión*, 2ª ed. 2ª reimp. México, Fondo de Cultura Económica, 2003, 285 pp.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH, *El nacimiento de la tragedia*, 1ª ed. 2ª reimp., tr. Andrés Sánchez, México, Alianza Ed., 1992, 278 pp.
- , *Genealogía de la Moral*, México, Ed. Porrúa, 1998.
- , *Más allá del bien y del mal*, México, Ed. Porrúa, 1998.
- , *El Anticristo*, México, Editores Mexicanos Unidos, 2002, 173 pp.
- , *Así habló Zaratustra*, Trad. Roberto Mares, México, Grupo Editorial Tomo, 2002, 345 pp.
- OLIVIER, GUILHEM, *Tezcatlipoca, burlas y metamorfosis de un Dios azteca*, tr. Tatiana Sule, México, Fondo de Cultura Económica, 2004, 578 pp.
- PACKER, J.M., *La investigación hermenéutica en el estudio de la conducta humana*, *American Psychologist*, October, 198. Traducido para el S.U.A. por Yolanda Bernal y Josafat Cuevas, UNAM, Facultad de Psicología, México.
- PLATÓN, *Tímeo*, Ed Gredos, Madrid.
- , *El Banquete*, Ed. Gredos, Madrid.
- , *Alcíbiades*, Ed. Gredos, Madrid.
- RICOEUR, PAUL, *Del texto a la acción, Ensayos de Hermenéutica*, 2ª ed., 1ª reimp., tr. Pablo Corona, México, Fondo de Cultura Económica, 2002, 380 pp.
- , *Freud: una interpretación de la cultura*, 10ª ed., México, Siglo Veintiuno Editores, 2002, 483 pp.
- POWAN, J. *Psicoterapia Transpersonal y counseling*.
- SEYFERT, OSKAR, *Diccionario de Mitología Griega y Romana*, tr. Toni Cutanda, España, Ediciones Obelisco, 2000, 345 pp.
- WARTOFSY, M.W., *Introducción a la filosofía de la ciencia*, Madrid, Ed. Alianza, 1976.
- WATS, ALAN, *Taoísmo*, 2ª ed., Barcelona, Ed. Kairós, 1999, 123 pp.
- XIRAU, RAMÓN, *Introducción a la Historia de la Filosofía*, Limusa, México, 2003.
- “Antiguo Testamento”, Pentateuco, *La Sagrada Escritura*, Texto y comentario por profesores de la Compañía de Jesús, sol. 1, Biblioteca Autores Cristianos Madrid, 1967.
- *Popol Wuj*, Versión de Albertina Saravia, E., Editorial Porrúa, México, 1992.