



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

HACIA EL CONOCIMIENTO
RACIONAL Y AFECTIVO
DEL
ÍCONO-SIMBÓLICO
EN LA
HERMENÉUTICA ANALÓGICA

Tesis

Para presentar el Grado de:

Doctora en Filosofía

Presenta:

Myriam García



México, D.F.

2012



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.

A Javier,
quien me ha
invitado a rozar por
instantes el infinito...

Agradecimientos

Esta investigación es la búsqueda a ciertas cavilaciones que me han asaltado a lo largo de mi existencia. Le agradezco profundamente al Dr. Mauricio Beuchot quien ha sido un maestro en toda la extensión de la palabra; gracias por permitir que pensaré por mí misma, sin olvidar que su *Hermenéutica Analógica* ha sido el sustento teórico de la presente investigación. Gracias a la Dra. María Noel Lapoujade, quien me ha enseñado que la imaginación es otra vía en la construcción del conocimiento y, por su grato cariño hacia mi persona. Al Dr. Víctor Hugo Méndez quien con sus señalamientos agudos, ha contribuido en gran medida al mejoramiento de la presente. Al Dr. Manuel Lavaniegos por esclarecer algunas cuestiones de mi trabajo y por sus palabras de apoyo. A la Dra. Diana Alcalá por su disposición a querer dialogar con mis ideas.

Agradezco aquellas personas, con quienes he caminado por este mundo y han construido parte de quien soy con sus ejemplos de vida. Y por todas aquellas quienes no he conocido, pero han buscado la construcción de un mundo más empático y humano.

Estoy en deuda con la filosofía por ser mi sostén de vida. Gracias al Posgrado de Filosofía de la UNAM por abrirme sus puertas y, a Conacyt por brindarme la beca, la cual fue de gran apoyo.

Índice.

| | |
|----------------------|-------|
| Agradecimientos..... | p.- 3 |
| Introducción..... | p.- 8 |

Capítulo I:

El tejido ontológico del ser

| | |
|---|--------|
| 1.1. La primera inscripción..... | p.- 15 |
| 1.2. El ser y lo análogo..... | p.- 22 |
| 1.3. La condición icónica del humano: microcosmos y macrocosmos..... | p.- 25 |
| 1.3.1 Iconicidad analógica..... | p.- 33 |
| 1.4. El tejido ontológico del ser..... | p.- 36 |
| 1.4.1. Clases naturales y el tejido ontológico..... | p.- 44 |

Capítulo II:

La analogía como proceso epistémico

| | |
|--|--------|
| 2.1. La paradoja de la representación del signo..... | p.- 46 |
| 2.2. Univocidad, equivocidad y analogía..... | p.- 48 |

| | |
|---|--------|
| 2.3. La analogía como proceso epistémico..... | p.- 51 |
| 2.4. Hermenéutica y Límite Simbólico..... | p.-56 |

CAPITULO III:

Semblantes epistémicos del símbolo.

| | |
|---|--------|
| 3.1. Apertura experiencial hacia el mundo de lo vivido..... | p.- 60 |
| 3.2. Empatía y comprensión..... | p.- 68 |
| 3.2.1. La empatía simbólico-icónica..... | p.- 72 |
| 3.3. Pinceladas..... | p.- 76 |
| 3.4. La fenomenología del símbolo-icónico..... | p.- 79 |
| 3.5. <i>Alétheia</i> simbólica..... | p.- 82 |
| 3.6. La afectividad simbólica..... | p.-84 |

CAPÍTULO IV:

La proyección imaginativa del símbolo y el ícono

| | |
|--|--------|
| 4.1. La imaginación recreación y contracreación del mundo..... | p- 87 |
| 4.2. La proyección simbólica de lo imaginado..... | p.- 90 |
| 4.3. La imaginación sinestética..... | p.- 93 |

| | |
|------------------------------------|--------|
| 4.4. La conciencia imaginante..... | p.- 97 |
|------------------------------------|--------|

CAPÍTULO V:

La analogía: superación del cierre del discurso de la modernidad.

| | |
|---|---------|
| 5.1. Anotaciones..... | p.- 100 |
| 5.2. Univocidad, dicotomía y analogía..... | p.- 101 |
| 5.3. La analogía paradójica: más allá de la dialéctica | p.-104 |
| 5.3.1. La conjunción analógica..... | p.-111 |
| 5.4. Conjunción y símbolo..... | p.- 115 |

CAPÍTULO VI:

Símbolo e Historia

| | |
|---|---------|
| 6.1. La manifestación simbólica de la historia..... | p.- 119 |
| 6.2. Tiempo y modernidad..... | p.- 121 |
| 6.3. El símbolo como palimpsesto..... | p.- 124 |
| 6.4. Hermes simbólico..... | p.- 130 |
| 6.5. Hacia un diálogo simbólico-analógico..... | p. 132 |

CAPÍTULO VII:

El símbolo como camino de transformación

| | |
|--|--------|
| 7.1. La analogía-anagógica como propedéutica de humanización..... | p. 135 |
|--|--------|

| | |
|---|---------|
| 7.2. La interrogante hermenéutica..... | p.- 141 |
| 7.3. Hermes-hermenéutico..... | p.- 143 |
| 7.4. La transformación alquímica de la conciencia..... | p.- 145 |
| 7.5. Símbolo y vida..... | p.-149 |
| 7.5.1. Cuerpo y símbolo..... | p.-155 |
| 7.6. La simbólica del amor..... | p.- 158 |
| | |
| CONCLUSIÓN..... | p.- 163 |
| Bibliografía..... | p.-168 |

INTRODUCCIÓN:

El conocimiento es una *invitación*. No se impone, ni obliga. Al igual que el amor. ¿Acaso la filosofía no es amor a la sabiduría? Amar a la vida es la búsqueda de su conocimiento. ¿Cómo aprender amar a la vida? La filosofía como amor a la sabiduría es el **amor** al conocimiento y, por ende, a la **vida**. Por lo que el conocimiento (idealmente) se convierte en una invitación de transformación de la conciencia del sujeto para amar la vida. Simbólicamente es una transformación *alquímica de la conciencia*.

En muchas ocasiones me he preguntado: ¿qué es el conocimiento?, ¿para qué sirve?, ¿contiene alguna teleología? No pretendo dar respuestas absolutas; sin embargo, me he percatado, a lo largo de mi vida, que muchas personas se asemejan a grandes bases de datos que acumulan gran cantidad de conocimientos en forma objetivada, que poco se refleja en su *ser y hacer*, en su existencia; fenómeno que me asombra, debido que Sócrates argüía que el mal se practica por ignorancia y el conocimiento *invita* a llevar una vida virtuosa. Por lo que las personas, que dicen amar el conocimiento, no deberían desvirtuarlo, convirtiéndolo en meros datos, asemejándose a coleccionistas que presumen cuánto saben, en lugar de poner en **práctica** lo que dicen saber. El amor al conocimiento, idealmente, debería servir para la construcción de una *conciencia de ser* virtuosa, la cual se reflejaría en la edificación de un mundo más equitativo y justo.

El presente trabajo es una búsqueda de respuestas ante estos y otros cuestionamientos. ¿Por qué en un mundo en dónde el conocimiento circula por

todos lados, siguen existiendo grandes males sociales?, ¿por qué, si el ser humano ha avanzado tecnológicamente, sigue reproduciendo y recrudesciendo la violencia? ¿Para qué sirve el conocimiento, sólo para teorizar la vida o puede ser una vía para la construcción de un mundo más empático y sensible?

Uno de mis cuestionamientos es: ¿por qué sólo validar el conocimiento teórico como el conocimiento por excelencia? Desde mi óptica, uno de los males del mundo actual fue validar el conocimiento teórico de la modernidad *logocéntrica*, negando otros saberes. ¿Acaso no es una forma de justificar y legitimar un *colonialismo epistémico*? Si respondemos que sí, entonces éste ha sido un *colonialismo silencioso* que subvaloró y denigró otras formas de conocimiento, que existían y existen en los países ya colonizados como en la misma Europa,¹ siendo éstos el mito, la religión y el arte, los cuales están cargados de símbolos e íconos. Por otra parte, es urgente reflexionar sobre la vida, no en un plano meramente científico, sociológico, sino volcándonos sobre las problemáticas sociales que reflejan ciertos grados de perversidad y cómo el humano ejecuta el mal ético.

El conocimiento racional y afectivo del ícono-simbólico en la Hermenéutica Analógica es una búsqueda reflexiva que intenta invitar a pensar, experimentar el mundo bajo otras formas. ¿Por qué no pensar la VIDA COMO UN BOSQUE DE SÍMBOLOS? Y, como todo bosque, reverdece en vida.

El lenguaje simbólico es otro camino de acceso al conocimiento de las cosas; por su riqueza semántica, que paradójicamente es simbólica, invita a mirar el mundo desde otras aristas. Es una forma de revivificar las cosas mismas, ya

¹. Es importante aclarar cómo Occidente, al negar a la analogía como precientífica, también anuló parte de su historia del pensamiento. Metafóricamente, se puede decir que se colonizo a sí misma.

que no las representa como mero objeto de estudio, ni las reduce a meras mercancías. ¿Por qué? Paul Ricoeur señala que el símbolo se interpreta por analogía, lo que permite que un ente simbolizado tenga una gran carga semántica, enriqueciendo a éste y, por ende, *expande la conciencia* de quien lo conoce.²

Por lo cual, el presente trabajo es una forma de resignificar y redimensionar la analogía, como hermenéutica del símbolo y el ícono, tan presentes en otras formas de **conocimiento**, las cuales pueden ser otras vías de acceder al amor por la sabiduría. El ícono y el símbolo en sí mismos contienen su parte sensual, afectiva, intuitiva, empática, imaginativa y misteriosa, procesos epistémicos que transgreden a la razón teórica, que tiene el riesgo de pensar las cosas desde lo calculador y frío.

En la medida que el conocimiento no busca **implicar** el afecto, la empatía, la intuición y la imaginación como formas de conocimiento, se devalúan los mismos procesos epistémicos. La riqueza epistémica y filosófica de la analogía, el símbolo y el ícono se convierten en horizontes de posibilidad de experimentar el amor por la vida.

El seguir legitimando y reproduciendo los mismos modelos de pensamiento de la modernidad tecno/capitalista, ¿acaso darán resultados diferentes?, ¿o seguirá la reproducción de la violencia y la explotación?

². Es importante sólo señalar cómo la analogía fue desdeñada por el pensamiento de la modernidad occidental, subvalorándola como pre-científica, esto es pre-moderna, enarbolando la razón de la modernidad positivista como el principio epistémico por excelencia, capaz de obtener los conocimientos *claros y distintos*. Es bien sabido que el *mesianismo científico*, tan presente del siglo XIX, se ha puesto en tela de juicio. Es imposible negar que la ciencia haya aportado grandes avances en muchas áreas, pero no se puede posicionar como la única vía de acceso al conocimiento y, ha contribuido tanto positiva como negativamente en el desarrollo de la humanidad. Sin embargo, es necesario estar abiertos a otros procesos de pensamiento que enriquezcan y expandan nuestros horizontes vitales y existenciales.

Si partimos (idealmente) de que el conocimiento invita a la **transformación de la conciencia**, éste no se convierte en mera teoría-argumentativa o demostrativa, sino que es sabiduría y amor a la vida; es una condición de posibilidad para la construcción de una sociedad más armónica y estable. A su vez, puede diluir los problemas sociales y naturales que imperan en un mundo cada vez más deshumanizado globalmente.

El primer capítulo, *El tejido ontológico del ser*, aborda cómo el humano se pregunta por el mundo en el que vive; no puede negar su parte inquisitoria, reflexiva, siendo la condición necesaria del *encuentro con el Otro* que no es él, pero que, paradójicamente, existe en una relación ontológica entre todos los entes. Si tomamos por verdadero que todos los entes estamos compuestos de los mismos elementos químicos, *polvo de estrellas*, entonces la separación es aparente, mas no ontológica, recordando a la teoría de las correspondencias, la cual se puede vincular con la geometría fractal, encontrando un vaso comunicante con la tesis de la analogía aristotélica, que permite unir las diferencias en la semejanza, hilando un tejido ontológico del ser, siendo su metáfora el abrazo cósmico. Lo cual invita a pensar en *La analogía como proceso epistémico*, lo cual se aborda en el segundo capítulo. La analogía se presenta como una categoría epistémica que rompe la **univocidad** y **equivocidad**. A su vez, conjunta, ya que es implicación, lo que parece disímbolo, pero siempre mediado por la *phrónesis*, y eso permite que exista un límite prudente en los límites hermenéuticos. Además, el símbolo y el ícono se convierten en los contenedores idóneos para poder relacionar los términos **unívocos** con los **equivocos**.

Para Olives Puig, el símbolo es la manifestación sensible del ser, por lo que en el tercer capítulo, *Semblantes epistémicos del símbolo*, se busca reflexionar sobre la riqueza epistémica del símbolo y el ícono; ya que en la naturaleza de ambos está inscrita la empatía, la *intuición intelectual*, y por supuesto el reino de lo sensual, sin olvidar el reino de la razón y del misterio, abriendo nuevas formas de acceso e interpretación del mundo o cosmos.

A su vez, es importante que la imaginación juegue un papel preponderante en los procesos de simbolización e interpretación, cuestión que se aborda en el capítulo cuarto: *La proyección imaginativa del símbolo y el ícono*. Parece una extensión del tercero, ya que sigue abordando los procesos epistémicos del símbolo y del ícono, pero enfatiza la imaginación como condición necesaria en la construcción e interpretación de éstos. A su vez, señala cómo el fenómeno de la sinestesia está presente en el símbolo, debido a que éste tiene la potencialidad de conjuntar dos o más sensaciones de forma simultánea. El símbolo es visual, auditivo, táctil, olfativo, gustativo, invitando a ejercitar y desarrollar nuestros sentidos, pero necesita de una conciencia imaginante para poder experimentarlo no sólo en la conciencia racional, sino en la experiencia del cuerpo de lo vivido.

El capítulo quinto, *La analogía: superación de la modernidad univocista*, cuestiona que la modernidad univocista redujo el lenguaje a proposiciones tautológicas y unívocas o dicotómicas y/o binarias. Las primeras inducen a la linealidad discursiva, mientras las segundas tienen el riesgo de enfatizar la confrontación y la disyunción, como es el caso de los términos dialécticos. En ella surge la disputa, el conflicto, ya que éste, como *polemos*, incita a la

lucha, mientras que la analogía se asocia más con la **paradoja** que con la dialéctica, ya que conjunta e incluye lo que parecía ser disímil o contradictorio.

El sexto capítulo: *Símbolo e Historia*, aborda el tema de la historia y, por ende, reflexiona en torno al tiempo. La modernidad buscó desvanecer todo rastro de memoria y conciencia histórica, ya que se inscribe en un futuro evanescente. Por lo que el símbolo se asemeja a un palimpsesto en el que se contienen las memorias del pasado. Recobrar la conciencia histórica puede ser una vía simbólica para buscar construir sociedades que no sigan reproduciendo los males que nos aquejan como humanidad.

El símbolo como camino de transformación se titula el séptimo capítulo, ya que éste, al poder recuperar la memoria y la historia, también se alza como condición de transformación, siendo una especie de alquimia (alquimia simbólica). Ya se hizo mención de que, en situación ideal, el conocimiento transforma a quien toca. Y el símbolo es buen conductor alquímico para la transformación de la consciencia humana, expandiendo los horizontes vitales y existenciales del sujeto.

Si no existe un cambio radical en la intimidad de cada conciencia, cualquier propuesta será inviable. Por lo que he tomado prestada la alquimia como metáfora de transformación, en aras de una conciencia expansiva que salga al encuentro del mundo y se deje tocar por él.

Es importante enfatizar que el presente trabajo se nutrió de la *Hermenéutica Analógica*, propuesta por el filósofo mexicano Mauricio Beuchot. Asimismo, de la filósofa María Noel Lapoujade, quien se centra en la *imaginación*, una

categoría fundamental en el hacer filosófico. Fue un elemento clave de reflexión y meditación que contribuyó en la elaboración de la presente tesis.

CAPÍTULO I:

El tejido ontológico del ser

*El misterio es lo más hermoso
que nos es dado sentir. Es la
sensación fundamental, la cuna del arte
y la ciencia verdaderos. Quien
no la conoce, quien no puede
asombrarse y maravillarse, está muerto.
Sus ojos se han extinguido.
(A. Einstein)*

1.1. La primera inscripción

El ser humano se percata de que no puede permanecer en un estado natural, regido sólo por leyes biológicas. En su naturaleza está inscrita la facultad de trascender el mundo de lo natural-fenoménico. Se sitúa en el entrecruce de un mundo que se presenta tan próximo y lejano; tan abarcable e inabarcable; tangible e intangible; comprensible e incomprensible. Surge una paradoja: no puede escapar por completo de su parte biológico-natural, pero tampoco negarla y situarse exclusivamente en el reino de la razón. Vive en el entrecruce de ambos mundos.

Gracias a que ejercita sus sentidos, la razón, la imaginación y la creatividad, el ser humano trasciende su situación biológica hacia una situación vital-existencial, conduciendo a procesos de humanización y culturización, teniendo ante

sí un abanico de múltiples posibilidades que transforma en representaciones simbólico-culturales.³

En la medida que descubre su **naturaleza** humana, se percata de que vive entre estos dos mundos: el mundo natural y el mundo humano (simbólico-cultural). Se hace consciente de que pertenece a ambos reinos y, de que, paradójicamente, no se puede quedar en ninguno de los dos, de forma definitiva, pero tampoco puede escapar de alguno de ellos.

Gracias al **asombro** se sitúa ante tal encrucijada. El asombro es conflictivo: cuestiona, interroga, indaga sobre aquello que se desconoce. El sí mismo⁴ se asombra, extraña, admira e interroga sobre el Otro⁵. No puede escapar al acto de preguntar, esto sería negar su propia naturaleza: es un ser de conciencia.⁶

Siguiendo a Safransky:

³. Sólo apuntaré que la transformación del mundo natural al mundo cultural es posible por las capacidades cognitivas del humano. A su vez, me vincularé a la *ontología imaginante*, propuesta por María Noel Lapoujade, la cual encuentra en los procesos imaginativos el potencial transformador de mundos posibles imaginados, que se actualizan en la transformación y concreción en las expresiones culturales.

⁴. Entiendo al sí mismo como el *yo, ego*. El sí mismo hace conciencia de sí gracias al Otro. Por lo que cada yo también *es* Otro. No es un *ego* que sólo se piensa a sí mismo. El sí mismo *es* por el otro.

⁵. La idea del Otro ha recibido gran interés por parte de los filósofos desde la Antigüedad. Por lo que no se tomará un filósofo en específico como sustento conceptual. Así, la idea del Otro se entiende como la alteridad que rompe con la idea del sí mismo. Por lo que el Otro puede ser el alter/ego, la naturaleza, la, sociedad, el cosmos, la divinidad y, hasta la nada. Es importante apuntalar que en el libro I de *La Metafísica* de Aristóteles se distingue la idea de **diferencia** en relación con la idea de **alteridad**. La primera implica una diferenciación entre un ente y otro, pone un ejemplo: la bola blanca es *diferente* a la bola negra, en tanto que la alteridad no implica una determinación de diferencia, por ejemplo el perro es otro ser que el gato. Ambas no se excluyen y hasta pueden complementarse.

⁶. Se entiende el término de “conciencia” en sentido epistemológico. La conciencia *es* el encuentro del mundo. He de aclarar, en la presente exposición, que la conciencia no se fundamenta en alguna de las corrientes idealistas, debido a que tienen el riesgo de reducir los objetos de conocimiento a los contenidos de la conciencia, negando la existencia del mundo exterior, pudiendo caer en una forma de solipsismo. Tomaré prestada la idea de conciencia de la fenomenología de Merleau-Ponty, entendiéndose como un lazo comunicante entre la interioridad del sujeto y el mundo. Para este filósofo, la conciencia es la condición de posibilidad para *salir al encuentro del mundo*. Cito: “la que un mundo se ordena en torno mío y empieza a existir para mí. Volver a las cosas mismas es volver a este mundo antes del conocimiento del que habla siempre, y respecto del cual toda determinación científica es abstracta, significativa y dependiente como la geografía respecto al paisaje en el que aprendimos por primera vez qué era un bosque, un río, una pradera.” (Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, Península, Barcelona 1994., p.22). Yo agregaría que, más

El hombre no se reduce al nivel de la naturaleza, es el <<animal no fijado>>, usando una expresión de Nietzsche. La conciencia hace que el hombre se precipite en el tiempo: un pasado opresivo; en un presente huidizo; en un futuro que puede convertirse en bastidor amenazante y capaz de despertar la preocupación. Todo sería más sencillo si la conciencia fuera simplemente ser consciente. Pero ésta se desgaja, se erige con libertad ante un horizonte de posibilidades.⁷

En la medida que el sujeto es consciente de sí y del otro, surge una *dialéctica con el otro: el yo es por el otro*. El sí mismo *es* por el otro. El sí mismo es consciente de que el otro le *es* extraño, ajeno, diferente de él y, paradójicamente semejante, parecido, esto es, **análogo**. Lo anterior le provoca conflicto, asombro, miedo, sorpresa, admiración, etcétera; ya que el otro tiene la capacidad de enajenar, transformar, metamorfosear al sí mismo y, viceversa, el sí se puede enajenar, transformar, metamorfosear por el otro. El sí mismo se transforma por el otro y, el otro se transforma por el sí mismo.

A su vez, el sí mismo también es otro. El sí mismo **expande** su conciencia en el encuentro con el otro. La conciencia se despliega cuando el sí mismo se pregunta por el otro.

que *salir al encuentro*, se **construye** un vínculo entre el sujeto y el mundo. El sujeto *es* encuentro con el mundo, *está* en el mundo. Entiendo que para Merleau-Ponty la conciencia está comprometida con el mundo, oponiéndose a la idea de la conciencia como interioridad. Por lo que existe un *fluir continuum* entre el sujeto y el mundo. A su vez, la corporalidad cobra vital importancia en su pensamiento. A través del cuerpo, el sujeto cobra conciencia del mundo fenoménico. Así, la conciencia se despliega en diversos modos: senso-perceptivo, emotivo, no-consciente, racional-intelectivo, volitivo, imaginativo y creativo. Por lo que el conocimiento no sólo se reduce a proposiciones racionales. Por otra parte, me deslizo un tanto de la idea de que la conciencia puede volver a las cosas mismas como un retorno al estado primigenio de éstas, tal y cómo son. Más bien, *es* buscar, en la medida de lo posible, acceder a las esencias eidéticas, lo cual permite ir a otros niveles hermenéuticos de estas.

⁷. Safransky Rüdiger, *El mal o el drama de la libertad*, Tusquets Editores, México 2010, p.13.

Ahora bien, la pregunta es posible en la distancia: entre quien pregunta y lo preguntado. Para José Luis Pardo, la pregunta marca la primera escisión del **ser** y, por ende, hace *conciencia de su transcurrir temporal*. Sin pregunta no hay separación posible; sólo en la distancia se formula la pregunta. La distancia posibilita el extrañamiento y la búsqueda de uno mismo respecto del otro. La distancia es la condición de posibilidad para el acto del preguntar. La pregunta surge gracias al asombro, la sorpresa, la extrañeza del sí mismo con respecto del otro. Y ese otro está en la distancia del sí mismo.⁸

La pregunta es la huella que marca la escisión primigenia del ser. Fractura que suscita pensar en el otro diferenciado: el otro humano, la naturaleza, el mundo, el universo, la divinidad. A su vez, se erige como condición de posibilidad de toda reflexión posible.

El reflexionar se asemeja metafóricamente a una liga que se flexiona y re-flexiona (continuamente) sobre sí misma, conduciendo a una re-flexión dinámica: re-flexión en movimiento. La re-flexión es la consecuencia del acto del preguntar, sin distancia la flexión no se flexiona, esto es, no hay flexión reflexiva. Se re-flexiona por lo que se pregunta. Sin pregunta no hay flexión y reflexión posible. Lo anterior conduce a pensar en una *dialéctica de la pregunta*: sin pregunta no hay reflexión posible y, por ende discurso, método, explicaciones, respuestas ni formas de comprensión posibles.

⁸. No me refiero a una distancia física, sino metafísica, de orden metafórico. La distancia como metáfora metafísica marca la **separación distanciada** entre el sí mismo y el mundo.

La pregunta marca las fronteras entre el sí mismo en relación con el otro. Se pregunta por el otro. Se tejen los límites entre el sí mismo y el otro; entre el sí mismo, el mundo y el cosmos. Se hacen patentes las diferencias, gracias a la separación entre quien pregunta y lo preguntado. El sí mismo se pregunta y se percata que no *es* el otro; pero, paradójicamente, existen semejanzas y diferencias entre ellos.

Asimismo, el sí mismo adquiere conciencia identitaria a partir de su relación con el otro. El sí mismo se conoce en la diferencia y en la distancia respecto del otro. Se delinean los contornos, pared divisoria entre el sí mismo y los otros.

Nueva paradoja: el sí mismo *es* consciente de que no *es* el otro, pero forma parte del mundo y del universo. A pesar de no *ser* el otro, *es* parte de la naturaleza, de los otros humanos y del cosmos. Tal vez surgen las preguntas: ¿quién soy?, ¿por qué no *soy* el otro?, ¿por qué existo en un tiempo y lugar determinados?

La pregunta es la condición de posibilidad para meditar sobre la fractura metafísica.⁹ Gradualmente el sí mismo se hace consciente de que nunca será el

⁹. El español José Luis Pardo apunta que el nacimiento de la metafísica se confunde con el nacimiento de la razón. Para el pensador español, la metafísica nace con la diferenciación del otro. Esa diferenciación que sólo se conoce en la distancia, separación, *ruptura* primigenia (metáfora-metafísica). Sus orígenes están ya en ese otro-de-la-razón que es el Mito, el cual tiene un estatuto prelógico y premetafísico. En él no existe una separación real, tangible, que conlleve el surgimiento de la pregunta por el otro, ya que en la respuesta está contenida la pregunta. No existe la diferencia de lo uno y lo otro, negando cualquier separación, círculo del eterno-retorno. Para Pardo, el nacimiento de la metafísica implica separación, formulación por la pregunta; quien pregunta se desliga de lo preguntado, dándose la primera separación entre el hombre y el cosmos. A partir de la cual inscribe la temporalidad narrativa y, por ende, la lógica y la sintaxis, rompiendo el círculo del eterno retorno. (Ver: Pardo, José Luis, *La Metafísica, preguntas sin respuesta y problemas sin solución*). Cassirer nombra “metamorfosis mitológica”, la cual no está sujeta a ninguna lógica de identidad; no existen los géneros lógicos que separen a los géneros de las especies; una cosa se puede transformar en otra; ejemplo, en el chamanismo, en el cual se mantienen las estructuras de las cosas mediante un fluir constante, de lo mismo que no es lo mismo. Los fenómenos y las cosas se distinguen entre sí, pero nunca se separan.

otro, lo que le provoca una tremenda soledad, a lo cual Sartre denominó *soledad ontológica*.¹⁰ Dicha soledad puede ser una invitación al descubrimiento de la vida interior del sí mismo y salir al encuentro del otro. Pero existe una paradoja: el sí mismo no puede ser el otro, pero *es* el otro. El otro **no** es diferente ontológicamente al sí mismo, más bien *es* su **complemento analógico**.

Lo anterior se puede convertir en una forma de *viaje iniciático*, esto es, la búsqueda del encuentro con el otro que complementa al sí mismo. A partir de ésta *dialéctica con el otro*, el sí mismo se conoce, construye o destruye. En su dialéctica positiva, el sí mismo **redescubre** y construye su ser gracias al otro; pero, en su dialéctica negativa, puede conducir a la destrucción de ambos. Toda búsqueda del otro también *es* búsqueda, encuentro de la conciliación del sí mismo. En tal encuentro tanto del sí mismo mediante el otro se develan y descubren los lados más sublimes y más grotescos de ambos.

Dicho *viaje* se puede iniciar por el miedo, la agresión, la empatía, la confianza, el amor, etcétera. El encuentro del sí mismo con el otro le permite complementarse y completarse. Cuando el sí mismo hace conciencia de su soledad ontológica, induce que no puede permanecer así. Lo anterior le causa conflicto, miedo, temor, desconfianza, pero también anhelo, deseo, encuentro, búsqueda de unión; siendo el amor el símbolo máximo de comunión con el otro. La simbólica del amor puede

(Ver: Cassirer, *Filosofía de las Formas Simbólicas*). Por su parte, Sloterdijk señala que tal separación da origen al poder político, primera separación de los hombres con la naturaleza, y a lo femenino, siendo la ciudad el símbolo del ejercicio del poder. También, esta diferenciación marca la separación entre los dioses y los hombres, que se expresa en los mitos de la caída, de la expulsión del paraíso. (Es importante señalar que no se destruyen ni olvidan en totalidad los mitos, más bien, son devaluados, en aras de la razón abstracta).

¹⁰. Hay que decir que la soledad ontológica no se entiende como solipsismo, ya que se tiene el riesgo de caer en la radicalización del subjetivismo; al contrario, la soledad ontológica es la búsqueda perpetua de la reconciliación con el otro.

ser una vía de superación de tal separación. El amor *es* implicativo, conjunta, reconcilia, une, no separa, ni escinde.¹¹ Mediante el amor, el sí mismo puede transgredir su condición de *soledad ontológica* en la relación y en la comunión (común-uni6n) con el otro. “El yo individual sigue una evoluci6n an6loga a la del universo; el amor es la b6squeda de un centro unificador, que permitir6 realizar la s6ntesis din6mica de sus virtualidades”.¹² Parad6jicamente, la escisi6n muestra la diferencia y a su vez invita a la reconciliaci6n de esta **supuesta** separaci6n.¹³

Asimismo, existen otras v6as para suturar la herida metaf6sica. Para Rudolf Steiner:

Este sentimiento genera el impulso de conciliar esta oposici6n. Y en la conciliaci6n de dicha oposici6n consiste, en 6ltimo t6rmino, toda la aspiraci6n espiritual de la humanidad. La historia de la vida espiritual es la b6squeda continua de la unidad entre nosotros y el mundo. La religi6n, como el arte y la ciencia persiguen todos este fin.¹⁴

Es necesario apuntalar que la reconciliaci6n con el otro *es* posible cuando se est6 en un *estado de conciencia de ser* (forma vivida).¹⁵ Es por la conciencia que se

9: El amor se entiende aqu6 en un sentido de orden metaf6sico, como la condici6n necesaria de generaci6n o creaci6n de vida; va m6s all6 de un amor er6tico, pasional, f6sico o sexual.

¹⁰. Chevalier Jean, Gheerbrant Alain, *Diccionario de los s6mbolos*, Herder, Espa6a 1992, p.92.

¹¹. En el pensamiento de Emp6docles est6 presente el amor en un sentido c6smico-metaf6sico, siendo el devenir del universo simbolizado como un contenedor de los cuatro elementos (fuego, tierra, agua y aire), mientras que el odio es el principio de individualizaci6n, el que causa las injusticias, los males, y 6ste funge como camino de expiaci6n y purificaci6n, ya que al final el amor reinar6 nuevamente.

¹⁴. Steiner Rudolf, *La Filosof6a de la Libertad*, Edit. Antropos6fica, Espa6a 2002. p.9.

¹⁵. Me auxilio de la idea de *vivencia* de Dilthey: “el complejo an6mico dado en la experiencia interna”, siendo 6ste un modo de existir la realidad para el sujeto. La vivencia no es algo dado; somos nosotros quienes

puede comprender tal separación metafísica; asimismo, suturar tal fractura. "Sólo cuando hemos integrado el *contenido del mundo al contenido de nuestros pensamientos*, sólo entonces, restablecemos la unión de la que nosotros mismos nos hemos apartado".¹⁶ Lo anterior conduce a una *expansión de la conciencia*.

En tal estado de conciencia, se puede alcanzar una especie de epifanía, que revela y devela el **ser**. El gozo y la contemplación son actos intuitivos e intelectivos de mediación que permiten el acceso al **ser**. Ya Schopenhauer señala cómo los estados contemplativos elevan al ser humano a un estado desinteresado, transgrediendo su condición natural, en donde lo individual se diluye y puede aparecer lo universal por un **instante**.

1.2. El ser y lo análogo

Siguiendo la tesis aristotélica de la analogía:

El ser se entiende de muchas maneras, pero siempre se refiere a un mismo término, a una misma naturaleza (...) de la misma manera, también, el ser tiene muchas significaciones, pero en cada significación su forma de denominarla se hace en relación a un principio único.¹⁷

penetramos en el interior de ella. [Ver. J. Ortega y Gasset, "Guillermo Dilthey y la idea de vida", *Revista de Occidente*, XLII (1933) p. 239].

¹⁶. Steiner, *Op. cit.* p. 11.

¹⁷. Aristóteles, *Metafísica*, Libro IV, Gredos, España 1994.

En primera instancia, se admite la unidad ontológica del *ser*. El **ser es**, en él se da la sustancia. Sin embargo la predicación de él no se da de forma unívoca, ni equívocamente, más bien se da de forma analógica.¹⁸ Se puede decir: la naturaleza del **ser es una**, pero se predica de muchas formas, conduciendo a un abanico de múltiples manifestaciones posibles.

Las formas de predicación son posibles por las relaciones de **atribución analógica**;¹⁹ dichas relaciones son conexiones tanto de semejanza, de similitud, como de desemejanza, que permiten ampliar las predicaciones y el conocimiento del **ser**.

El **ser** como sustancia es el *analogado principal*, del cual se derivan las correspondencias analógicas entre los entes, mediados por la analogía de atribución, lo que permite que un ente se conecte con otro a la manera de *tejido ontológico*, sin caer en interpretaciones al infinito, ya que se tiene el riesgo de la destrucción ontológica del él, como puede ser el caso con la analogía de

¹⁸. El término “analogía” es análogo; se puede entender como la correlación existente entre dos o más significados dentro de un orden, sistema o discurso. Existe la **analogía de proporción**, estudiada por los pitagóricos, quienes la entienden como una razón de proporcionalidad, en la cual existen términos análogos o de equivalencia entre sí. Aristóteles maneja esta analogía en el ámbito de las matemáticas o en la igualdad de las relaciones. También el estagirita estudia la **analogía de atribución**, en la cual existe un analogado principal, del cual se derivan los analogados secundarios, que son los predicamentos sobre la primera, que es la sustancia, de la cual se derivan sus modificaciones o accidentes, como: cantidad, cualidad, relación, lugar, tiempo, posición, estado, acción y pasión.

¹⁹. Es importante aclarar que, en el pensamiento aristotélico, el analogado principal es el primer motor que es pura esencia, eterno e inmaterial; careciendo del modo de existencia de cantidad, cualidad, tiempo, espacio, relación, acción, pasión, situación; de él sólo se predica su esencia, la cual es unívoca. Se puede decir que el ser se piensa a sí mismo y el hombre no puede acceder de forma total a su pensamiento, pero aspira a él, planteándose una teleología. El primer motor tiene un *telos* en sí mismo, por el cual, los entes se mueven hacia él. Se da una paradoja, el primer motor inmóvil mueve el mundo de la *physis* (consultar Libro XII de la *Metafísica*) e inmoviliza el movimiento, si no fuese así, se iría al infinito (tema que se aborda en el Libro VIII de la Física). En este punto, Aristóteles entrevé que la analogía de proporcionalidad de los pitagóricos tiene el riesgo de irse al infinito, encontrando en el analogado principal un contenedor del movimiento ya que tiene un *telos*.

proporcionalidad, la cual puede conducir a que las correspondencias se den hasta el infinito.

La analogía de atribución posiciona al **ser substancial** como el *analogado principal* del cual parten las correspondencias analógicas entre las definiciones de los entes; sólo así se puede aducir que *el ser se dice de múltiples formas* y señalar la jerarquía existente entre el ser y los entes. Al no existir una definición unívoca de cada ente, sus definiciones se conectan mediante las correspondencias analógicas como una especie de *tejido ontológico*, conduciendo a una interpretación paradigmática del ser.²⁰ La analogía de atribución en sí misma sustenta una ontología. Aristóteles la nombró: la predicación *pros hen*, y los medievales la analogía del ente (*analogia entis*), en la cual el **ser** como substancia *es* el analogado principal y las otras predicaciones son los analogados secundarios, encontrando los entes tanto sus semejanzas como sus diferencias entre ellos; estos últimos remiten a los accidentes. Tal predicación se da de forma análoga, ampliando los horizontes de comprensión acerca del **ser**.

Gracias a lo anterior, el **ser** no se erige de forma unívoca; pretenciosa ni omniabarcadora; más bien *es* abierto, empático, comunicativo, cordial, amoroso, esto es posible por la *implicación analógica*.

²⁰. Helena Beristáin define el paradigma como: “conjunto de signos que se constituyen por su relación de analogía o de oposición morfológica (amas, temas, miras; temo, temas, teme) o semántica (fuerte, poderoso, potente, forzado, recio, resistente; o bien fuerte/débil, resistente/frágil, a un sistema paralelo de variaciones del entorno (fonético), y por tanto de significado estructural”. (p.385). La analogía la entiende como homología: “término tomado de la lógica donde, en general, designa una relación de analogía o de semejanza de *significado* entre dos términos, y de la geometría, en que significa la identidad del orden en que se colocan los lados de dos o más figuras” (p.259) Beristáin, Helena, *Diccionario de Retórica y Poética*, edit. Porrúa, México 2001.

Para Olives Puig, el símbolo es la manifestación **sensible del ser**. Se puede decir que el símbolo es una condición de posibilidad para la interpretación analógica del ser, ya que un mismo símbolo tiene más de dos significados, conduciendo a una riqueza de sentido. A su vez, las correspondencias analógicas también contienen una sobreabundancia de sentido. Así, *símbolo* y *analogía* se conectan por la sobreabundancia de sentido conduciendo a la *epifanía sensible del ser*.

Metafóricamente, las correspondencias analógicas semejan el hilo de Ariadna; hilando un *tejido ontológico*, buscan retornar y recobrar algunas huellas sobre el origen del **ser**. Se puede decir que la analogía invita a encontrar el origen primigenio del ser, y el símbolo es el receptáculo idóneo para tal tarea.

La analogía es búsqueda y encuentro.

La analogía es amorosa, empática, comunicativa y cordial: une, fusiona, no desune ni disocia.

1.3. La condición icónica del humano:

microcosmos y macrocosmos.

*El sabio reina sobre su estrella
el ignorante es dominado por ella
(proverbio antiguo)*

Tal vez en este instante, en algún lugar del mundo, alguien medita sobre el origen del mundo y por ende de la existencia humana.

Si bien es cierto, las religiones, la filosofía, el arte y la ciencia han tratado de encontrar posibles respuestas, sin embargo, tan increíble incógnita sigue sin una contestación certera y absoluta de forma total.

En muchas ocasiones me he preguntado lo mismo. No pretendo dar una posible respuesta, me declaro incapaz a tan grandiosa y enigmática odisea, sólo pretendo compartir algunas de mis cavilaciones. Un día escuché la frase de Carl Sagan: *somos polvo de estrellas*, frase tan profunda, que hasta el día de hoy no me deja de asombrar, sorprender y maravillar.

La teoría del *Big-bang* señala que en el **¿principio?** no existía **nada**. Gran paradoja, de la nada surgió la energía-materia. La materia está compuesta por átomos.²¹ Los átomos conforman todo lo existente, desde un mineral, los seres vivos, las estrellas hasta las galaxias. Se ha sabido que en el universo sólo existen alrededor de cien elementos (aproximadamente), los cuales nos invitan a cavilar sobre la frase: *somos polvo de estrellas*. Dicha proposición no se puede dejar de lado, ya que científicamente se ha advertido cómo el universo, la naturaleza y el ser humano están compuestos por los mismos elementos químicos.

²¹ . Los científicos arguyen que la materia primigenia está constituida por átomos de hidrógeno (el más básico y ligero de los elementos), los cuales empezaron a producir reacciones, quemándose y transformándose en helio. Cuando la temperatura en el centro de una estrella llega a tener varios millones de grados se da una fusión de helio a carbono, originando el oxígeno. Si la temperatura se sigue incrementando se originan el magnesio, el azufre, el hierro y los demás elementos, que ocasionan el nacimiento de las estrellas. Las estrellas nacen y mueren. Gracias a que las estrellas mueren, dejan *polvo estelar*, el cual produce nuevas condensaciones de materia, que serán la materia de las futuras estrellas, quienes cumplirán su propio ciclo para dar vida a otras estrellas. Los átomos están unidos de tal forma que unos están engarzados entre sí, formándose aglomeraciones de átomos; éstos no tienen una forma pre-determinada. Metafóricamente se describen a la manera de un núcleo, rodeados de una nube, mientras que las moléculas sí tienen una forma determinada, asemejándose a un copo de nieve, una col, las estructuras neuronales, los encajes de cristal, siendo éstas las estructuras de la geometría fractal. (Consultar: Sagan, Carl, *Miles de millones, pensamientos de vida y muerte en la antesala del milenio*, ediciones Grupo Zeta, España 1998).

Se puede decir que todo lo que está contenido en el universo comparte la misma composición química a la manera de una *química cósmica* y, por ende, todo parte de un mismo **origen**.

Asimismo, se ha encontrado que todos los seres vivos estamos compuestos de los mismos aminoácidos. Se puede aducir que el **todo** está compuesto por las mismas *partículas*, y las *partículas* conforman el **todo**; formulación científica que no se aleja del segundo principio de la analogía o principio de correspondencia del Kybalión: *la parte es el todo y el todo está en cada parte*. Idea que invita a pensar en la relación de correspondencia que existe entre todos los entes, no sólo del mundo, sino del universo entero.²² En la medida que se demuestra en el universo que **todo** lo que existe contiene y *comparte* los mismos elementos químicos, se encuentra un vaso comunicante entre la proposición científica y –diría yo- poética: *somos polvo de estrellas* con la idea de la simbólica del microcosmos y del macrocosmos. La ligación entre el microcosmos y el macrocosmos semeja un *tejido ontológico*, en el cual, la parte no sólo se corresponde con el todo, sino que ambos están **complicados**. Las líneas divisorias entre arriba-abajo, naturaleza-humano, átomos-estrellas, sí mismo-otro se diluyen. A su vez, se abre el panorama para poder conjuntar el conocimiento científico con la filosofía, el arte y la mística. Y la **Hermenéutica Analógica** tiene la potencialidad de relacionar y

²². El *Kybalión* es un texto hermético-esotérico, siendo una especie de ampliación o explicación de la *Tabla Esmeraldina*, la cual se atribuye a Hermes Trismegisto (El tres veces grande, para los griegos, y el dios Thot de los egipcios). Texto que se considera la base de la filosofía y práctica alquímica, la cual versa sobre la teoría de las correspondencias entre el macrocosmos y el microcosmos. No ahondaré en el pensamiento esotérico del *Kybalión*, sólo tomo prestada de él la teoría de las correspondencias.

conjuntar tales áreas del conocimiento de forma prudencial, debido a que no impone ni obliga a aceptar verdades absolutas.

Hermes, al ser el mensajero entre el mundo humano y el divino, se posiciona como el maestro del arte interpretativo. Ahora bien, es importante señalar que la conjunción entre diferentes saberes no sólo se sostiene por la mera interpretación, ya que tiene el riesgo de convertirse en una hermenéutica caótica. Por lo que la prudencia se eleva como condicionante epistémico que conjunta los diferentes saberes de forma analógica. A su vez, el símbolo y el ícono son contenedores idóneos de tan hermosa *ligazón cósmica*, ya que contienen una sobreabundancia de sentido, aunque necesitan ayudarse de la prudencia para no caer en un caos epistémico, semántico y hermenéutico. Por ejemplo, *somos polvo de estrellas*, no es sólo una frase científica, también es un **símbolo de conocimiento**, que incita a meditar la conformación química de los entes, el origen de la vida, la unicidad del *ser*. Por lo que despliega a reflexionar sobre una *ontogénesis*. Es una frase que liga el conocimiento científico, poético y simbólico.

Es un símbolo cósmico que **da que pensar**. En primera instancia, **no** existe una separación ontológica entre los entes de la naturaleza, ya que todos están conformados (en su generalidad) con los mismos elementos químicos. Tal unión es posible mediante una forma de *empatía natural* (como la he nombrado); esto es, el *polvo estelar* permite que exista un *abrazo cósmico*²³ de orden químico, poético y ontológico. Si la mayoría de los entes contienen los mismos elementos, entonces hay un *solo y mismo origen*, de orden químico y ontológico, esto es, *ontogenético*.

²³ . Gracias al **amor** de orden **metafísico** es posible tal abrazo cósmico.

Asimismo, se puede dar una liga conectiva entre la teoría de las correspondencias con la geometría fractal.²⁴ El átomo es una figura fractal. La geometría fractal muestra la estructura infinitesimal del átomo. La estructura del átomo se reproduce por la autosimilitud con las estructuras fractales de las estrellas y las galaxias. También el cerebro se asemeja a las mismas estructuras fractales. Se puede decir que en todo lo que existe hay una constante geométrica que son las estructuras fractales. La geometría fractal permite vincular la parte con el todo. La estructura geométrica del cerebro *es análoga* a la estructura del átomo y a la de una galaxia, y ésta a la estructura de una col, y así sucesivamente. Nombraré a esta: *analogía morfológica*, en la cual existe una correspondencia asociada por las formas geométricas de los cuerpos que existen en el universo, desde lo microscópico hasta lo macrocósmico, una estructura fractal que está presente en cualesquiera dimensión fraccionaria. Alvarado Planas escribe:

El objeto se repite, se <<reproduce>> a sí mismo en sus partes, en cualquier escala en que sea considerado. Los objetos fractales son así seres vivos, con capacidad de autorreproducción en lo infinitamente grande y en lo infinitamente pequeño. Se trata pues de la encarnación científica actual

22. La geometría fractal, desarrollado por Mandelbrot (años 70) estudia cómo los fractales (del latín: *fractus*, quebrado) estructura geométrica que se reproducen tanto en las estructuras moleculares como en las estructuras de gran escala, siendo la auto semejanza una característica principal. El fractal es una figura plana compuesta de diferentes escalas de magnitud, teniendo semejanza al conjunto total, ya que al estar compuesta de infinitos elementos y, que su aspecto y distribución no varían de acuerdo con la escala que se observa. Mandelbrot expone tres tipos de autosimilitud: 1) exacta, las partes tienen la misma estructura que el todo, el fractal resulta idéntico a cualquier escala 2) cuasiautosimilitud con el cambio de escala, las copias del conjunto son muy semejantes pero no idénticas 3) estadística, el fractal tiene medidas numéricas o estadísticas que se conservan con el cambio de escala. (ver: Peitgen/Richter. *The beauty of fractals*. Springer Verlag Tokyo, 1998). Se puede aducir, en las estructuras fractales existen la autosimilitud asemejándose con el principio de correspondencia analógica.

del principio Hermético de la analogía, *como es arriba es abajo, como es abajo es arriba.*²⁵

La cualidad de autosimilitud en las estructuras fractales contienen el principio de *proporcionalidad analógica de semejanza*, correlacionando la parte con el todo. Se puede pensar en la posibilidad conectiva de los distintos órdenes del conocimiento: la teoría de las correspondencias²⁶, la geometría fractal y la proposición científica *somos polvo de estrellas*. El ícono del microcosmos y del macrocosmos no sólo es simbólico-poético, sino también químico y geométrico. Por lo que el lenguaje simbólico **es** la condición para poder unir, conjuntar, abrazar dichos saberes; en sí misma, la frase *es* poética, científica, simbólica e icónica.

La imaginación juega un papel fundamental en dicha unión. *Sin una conciencia imaginante es imposible encontrar las correspondencias analógicas.*

Tomando la iconicidad-simbólica del microcosmos y del macrocosmos se puede recordar la idea de **especulación** del pensamiento antiguo, lo cual invita a imaginar de forma metafórica un *juego de espejos*: el microcosmos (el ser humano) se *liga* con el macrocosmos (el gran mundo), vía conciliatoria entre la

23. Alvarado Planas, Jorge, *La estética del caos*, Nueva Sociedad, Caracas 2005.

²⁶. La teoría de la correspondencia implica la unión entre el microcosmos (hombre) y el macrocosmos (universo), ambos están intrínsecamente ligados a un Todo mayor; naturaleza, humano y cosmos se copertenecen. Para Buckhardt los cielos (astrología) tienen correspondencia con los elementos de la naturaleza y éstos con los órganos del cuerpo humano. Cuando el microcosmos se domina a sí mismo (su mundo interior) es capaz de controlar el mundo exterior. Tales pensamientos siguen presentes y vigentes en las culturas llamadas tradicionales o pre-modernas (entendiendo a la modernidad como el pensamiento que desdeña el pensamiento religioso y mágico).

parte (hombre) con el todo (cosmos). Así la idea de especulación (*speculum*) se conecta con la simbólica del espejo.²⁷ La especulación remite a lo siguiente:

Observar el cielo y los movimientos relativos de las estrellas, con ayuda de un espejo. Igualmente *sidus* (astro) ha dado <<consideración>>, que significa etimológicamente el acto de mirar el conjunto de estrellas. Estas dos palabras abstractas que designan hoy en día operaciones altamente intelectuales, se enraízan en el estudio de los astros reflejados en espejos. De ahí que el espejo, en cuanto superficie reflectante, sea el soporte de un simbolismo extremadamente rico en el orden del conocimiento.²⁸

Por otra parte, el símbolo del espejo representa la "revelación de la verdad y en no menor grado de la pureza (...) el instrumento de la iluminación, de la sabiduría y del conocimiento; el espejo cubierto de polvo es el espíritu oscurecido por la ignorancia".²⁹

Lo anterior se puede representar icónicamente con el *juego de espejos*: juego reflejante entre las **partes** (partículas) con el **todo**, la cual recuerda a la *Tabla Esmeraldina*:

²⁷ . Massimo Cacciari encuentra que, a lo largo de la tradición filosófica occidental, existe una dialéctica en el juego de los espejos. Por una parte, está el espejo *sine macula*, espejo que refleja sin mancha, pureza original y, por otra, el reflejo que deforma las cosas reflejadas, espejo que refleja las meras apariencias, por ejemplo en el pensamiento platónico. (Consultar: Cacciari, Massimo, "El espejo de Platón", en *El Dios que baila*, Paidós, Buenos Aires 2000). Ahora bien, puede existir el reflejo tal cual es la cosa reflejada a la manera de una aprehensión fenomenológica y, dialécticamente el reflejo que deforma lo reflejado. La metáfora del juego de espejos marca un límite epistémico; por una parte accede al conocimiento de las cosas, pero dialécticamente, no en totalidad. Retomando a Cacciari: "Miseria del espejo, *vanitas* del espejo que 'quema' sobre su superficie toda presencia real. Y, sin embargo, fuerza demiúrgica del espejo, en tanto *poietés*, creador extraordinario de imágenes, Lo único que nos es posible es crear imágenes, puesto que tocar la verdad en sí de la cosa está negado". (p.69).

²⁸ . Chevalier Jean, *op. cit.*, p.474.

²⁹ . *ibid.* pp.474-475.

- 1.- <<En verdad, ciertamente y sin duda: Lo de abajo es igual a lo de arriba, y lo de arriba, igual a lo de abajo, para obrar los milagros de una cosa.>>
- 2.- <<Así como todas las cosas proceden del Uno y de la meditación del Único, también todas las cosas nacen de este Uno mediante conjunción.>>
- 3.- <<Su padre es el Sol, y su madre, la Luna, el viento lo llevó en su vientre y su nodriza es la Tierra.>>
- 4.- <<Es el padre de las maravillas del mundo entero.>>
- 5.- <<Su fuerza es perfecta cuando se convierte en tierra.>>
- 6.- <<Separa la tierra del fuego y lo fino de lo grueso, suavemente y con todo cuidado.>>
- 7.- <<Sube de la Tierra al Cielo y de allí vuelve a la Tierra, para recibir la fuerza de lo de arriba y de lo de abajo. Así poseerás la luz de todo el mundo, y las tinieblas se alejarán de ti.>>
- 8.- <<Ésta es la fuerza de todas las fuerzas, pues vence a todo lo que es fino y penetra en todo lo sólido.>>
- 9.- <<Por tanto, el mundo pequeño está hecho a semejanza del mundo grande.>>
- 10.- <<Por ello, y de este modo, se obrarán aplicaciones prodigiosas.>>
- 11.- <<Por eso me llaman Hermes Trimegisto, pues yo poseo las tres partes de la sabiduría de todo el mundo.>>
- 12.- <<Terminado está lo que he dicho de la obra del Sol>>.³⁰

Se puede imaginar que el *juego de espejos* se realiza en una *Casa de los Espejos*, en la cual están colocados uno enfrente de otro de tal forma que proyectan múltiples reflejos a la manera de una constelación reflejante, pudiéndose encontrar icónicamente un sinfín de analogías entre los entes reflejados. El reflejo icónico recuerda a la simbólica del *espejo universal*: lo de arriba refleja lo de abajo y, lo de abajo refleja lo de arriba; el cielo refleja el

³⁰. Burckhardt, *Ob., cit.*, pp.- 253-254.

agua y el agua refleja el cielo. Asimismo, la mujer se puede reflejar a en el hombre, el anciano en el niño y viceversa.

El *juego de espejos* es un ejercicio analógico, el cual muestra que los entes reflejados están ligados entre sí, asemejando un *tejido ontológico*, en el que se abrazan por las correspondencias de similitudes y diferencias.

La simbólica del amor juega un papel fundamental en dicha ligazón analógica e invita a que cada ente se refleje en los otros: reflejos analógicos que permiten realizar conexiones analógicas, lo cual puede suturar la (supuesta) herida metafísica del ser.³¹ Todos los entes pertenecen al mismo origen: *polvo de estrellas*. Tal vez si se piensa con detenimiento lo anterior, la supuesta *soledad ontológica* de nuestra condición humana se pueda redimensionar; **somos** parte de la naturaleza y del cosmos, y la empatía natural y analógica hace posible suturar esta supuesta escisión metafísica, gracias a la *analogía morfológica*. El sí mismo puede adquirir conciencia de que el otro (alteridad) es parte de él, desde un conocimiento científico-químico y simbólico.

El *polvo estelar* invita a que el sujeto se ligue con el cosmos, siendo una simbólica de transformación. Por lo que esta *química cósmica* encuentra una conectiva con el sentido alquímico de transformación de la conciencia. Me auxiliaré del pensamiento de Titus Burckhardt para esclarecer el término de alquimia, quien escribe:

³¹. Se puede decir que la escisión metafísica es aparente, más no ontológica, si *somos polvo de estrellas*, todos tenemos el mismo origen físico, químico y metafísico.

Está el hombre completo, compuesto de espíritu, alma y cuerpo, que es en sí una parte de Universo que él percibe y, al mismo tiempo, en virtud de su especial condición, o sea, en virtud de su naturaleza eminentemente espiritual, es microcosmos dentro del gran cosmos que él refleja. Por tanto, la tesis de la mutua correspondencia entre el Universo y el ser humano se funda en el conocimiento de un espíritu único, que todo lo abarca y que guarda con lo que suele denominarse espíritu –o sea, el simple entendimiento- la misma relación que un foco de luz con su reflejo en un campo limitado.³²

Se vuelve a encontrar la teoría de las correspondencias, que se eleva no sólo desde un orden químico, sino también metafísico y alquímico. Los elementos químicos permiten la transformación alquímica hacia una conciencia cósmica, la cual invita a encontrar las relaciones de las partes con el todo. Así, la simbólica del amor hace posible el *abrazo cósmico*, en la medida en que conjunta, liga a los diferentes entes en la **unidad del todo**, acariciando y transformando la conciencia del sujeto.

La conciencia humana es un regalo; gracias a ella el sujeto puede hacer conciencia de tal **dimensión cósmica**; por lo que, siguiendo a Beuchot: “la conciencia del hombre como imagen icónica del universo es la que puede hacerlo ver a los otros como hermanos”.³³ Lo anterior invita a pensar en un *abrazo ontológico del ser*, expandiendo la conciencia del sujeto a una *conciencia cósmica*.

³² . Burckhardt, *Ob., cit.*, p.- 49.

³³ . Beuchot Mauricio, *Las caras del símbolo: el icono y el ídolo*, Caparrós editores, Madrid 1999. p.64.

1.3.1. Iconicidad analógica

La correspondencia analógica del microcosmos y el macrocosmos es química, geométrica, simbólica, alquímica y metafísica. Y el símbolo del humano es la condición icónica para *mostrar*, develar y correlacionar dichas correspondencias cósmicas.

Tal iconicidad es posible por la *analogía de proporcionalidad*, la cual es horizontal, permite posicionar a los entes representados en un nivel de *horizontalidad ontológica*. No existe una jerarquía entre los entes. Se puede aducir: la analogía de proporcionalidad **es implicativa, amorosa**, ya que **une** en lugar de desunir; conjunta, no jerarquiza un ente sobre otro, como puede ser el caso de la analogía de atribución, con la verticalidad distributiva del *logos occidental del positivismo cientificista*³⁴, que posicionó a este conocimiento como

³⁴ . Parte del *logos occidental*, específicamente la **modernidad cientificista**, redujo paulatinamente la explicación del mundo a modelos lógicos, matemáticos y **unívocos**, glorificando el reino de la razón moderna como *el principio epistemológico* por excelencia, siendo el positivismo lógico y la filosofía analítica unos de sus dos máximos representantes. Heidegger señala en la *Época de la Imagen del Mundo* que, en el mundo de la modernidad, la naturaleza (*physis*) se convirtió en objeto de estudio, siendo matematizada. El mundo de la naturaleza se convirtió en objeto de estudio, teniendo grandes alcances en las ciencias naturales. Es cierto que el *falibilismo popperiano* y la teoría de la relatividad limitan los alcances de demostrar verdades absolutas, sin embargo, se pretende obtener conocimientos que puedan ser teorizados, representados matemáticamente, teniendo siempre en la mira la construcción de proposiciones verdaderas, por lo menos de orden relativo, aunque se manejen en hipótesis, pero que puedan ser representadas mediante el lenguaje matemático. Para la ciencia el objeto de conocimiento que **no** se pueda **representar** y/o verificar se desdeña como un conocimiento falso. De lo anterior surge una dialéctica negativa, se tiene el riesgo de construir una *universalización abstracta del conocimiento*. La ciencia ha logrado grandes avances en la biología, química, medicina, ingeniería, etcétera; sin embargo, existen regiones del conocimiento que no se pueden demostrar, ni objetivar, siendo, por ejemplo las cuestiones de orden existencial, como: ¿quién soy?, ¿cuál es el sentido de la vida?, ¿qué es la libertad?, ¿qué es la muerte y *no biológica?*, etcétera, etcétera. Cuestionamientos que se erigen como condiciones de posibilidad en la apertura de horizontes vitales. Raimon Panikkar escribe: “Quisiera partir de la constatación, convertida en tópico, de que no sabemos adónde nos lleva la ciencia”. (Consultar: Panikkar, Raimon, “Emanciparse de la ciencia”, en *La interpretación del mundo. Cuestiones para el tercer milenio*, Ánthropos-UAM, España 2006, pp.53-54). A su vez, validar a la ciencia como el único conocimiento verdadero es una forma de *colonialismo epistémico*, que se expande a todas las

medida de todas las cosas, conducido a un *antropologocentrismo* a ultranza, por el cual se han cometido grandes atrocidades de explotación, colonización y dominio, no sólo a la naturaleza, sino a los grupos socioculturales no-occidentales.

La analogía de proporcionalidad³⁵ muestra cómo la **parte** conforma el **todo**. A su vez, permite comprender cómo en cada una de las partes está contenido el todo. Asimismo el *juego de espejos* ayuda a reflejar cómo en cada una de las partes se encuentran similitudes y diferencias entre ellas, conformándose un todo.

1.4. El tejido ontológico del ser

Los antiguos griegos sostenían que el universo es *uno*, o sea que lo diverso está constituido por singulares diversificados, por regiones particulares; idea que hasta nuestros días sigue prevaleciendo.

El mismo vocablo de **universo** remite a lo diverso unificado (*uni-verso*) y, no a la idea de *multi-verso*. Surgen las preguntas: ¿qué es el uno?, ¿lo multiplicado es uno?, ¿se puede unificar lo diverso? Preguntas que plantean el problema de la unidad y de la diversidad, cuestiones tan presentes desde los inicios de la filosofía occidental:

geografías dominadas, justificación que validaron el colonialismo y el imperialismo occidental; no sólo ha sido económico, político, estético y cultural, sino también **epistémico** y **científico**.

³⁵ . Es importante matizar que en la analogía de proporcionalidad existe una horizontalidad ontológica entre los entes. De la anterior se puede pensar que la analogía se erige como condición de posibilidad para deconstruir el *antropologocentrismo* y cualquier forma de *etnocentrismo* que han ocasionado: guerras, conquistas, xenofobias, violencia, explotación, etcétera.

Toda esa tradición muestra una querencia insuperable a reducir lo múltiple a lo uno. Esta tendencia monista ya está presente en la madrugadora afirmación filosófica <<todo es agua>>, con lo que la pluralidad de elementos que conforman la vida del hombre en el mundo queda reducido a uno, el agua. Esta tónica dominará los siglos venideros, aunque cambie el elemento reductor. Así, para los antiguos será el cosmos y su ciencia, la cosmología, será con relación al mundo desde donde pueda hablarse del hombre y de Dios. En la Edad Media: será Dios, y la correspondiente teología dictará lo que sea el hombre y el mundo; con la Modernidad, el hombre ocupa el centro del proscenio y su ciencia, la antropología, será el referente de lo que queda decir sobre Dios mundo. Lo que hay que entender bien es que esa tendencia monista, negadora de la pluralidad existente, es inexplicable sin el idealismo.³⁶

Por su parte, Sloterdijk ha hablado de la *ontologización del uno*³⁷, proceso por el cual lo **uno** pasa de ser una unidad numérica, medible, cuantificable a una categoría ontológica que **representa** qué es el **ser** según el pensamiento occidental, alcanzado su máxima expresión en el idealismo y en la modernidad científicista, lo que valida y sigue justificando las expansiones colonialistas; no sólo geográficas, también políticas, económicas, culturales, estéticas y científicas.

Se puede ver cómo la *ontologización del uno* ha implantado modelos de pensamientos unívocos y duros, los cuales se afianzan como *universales vacíos*.³⁸

³⁶. Mate, Reyes - Mayorga Juan Antonio, *Los anunciadores del Fuego: Franz Rosenzweig; Walter Benjamín y Franz Kafka*, en “Lecciones de extranjería: una mirada a la diferencia”, Siglo XXI-UNAM, México 2002, p.15.

³⁷. Ver Sloterdijk, *ob. cit.*

³⁸. La categoría de *universales vacíos* es del filósofo esloveno Slavoj Žižek, quien arguye que éstos no tienen correspondencia con el contexto socio-histórico-cultural donde se pretenden aplicar, lo que conlleva a una fractura entre la teoría y el contexto. Por ejemplo, la occidentalización del mundo impone ciertos universales

Lo anterior ha llevado a un cierre de los discursos epistémicos y culturales, conduciendo a la mundialización del tecnocapitalismo occidental, mal llamado globalización multicultural.

La cuestión se torna compleja cuando surgen las dudas: ¿es posible conocer la pluralidad sin unificarla?, ¿unificar es ordenar?, ¿lo uno reduce lo múltiple?, ¿lo múltiple se puede unificar? Preguntas que no pueden ser contestadas en totalidad para la mente ni la comprensión humanas, pero es importante plantear posibles respuestas a tales incógnitas.

Se puede partir de que el mundo está ahí, existe en sí mismo. No se puede negar el sustrato ontológico de éste. El mundo y el universo existen antes que el humano. Tal postura se apoya en el realismo que proponen pensadores como Hilary Putnam y Mauricio Beuchot.

Para Hilary Putnam las cosas existen en sí mismas, independientemente de si se conocen o no (son externas a la propia conciencia), ya que tienen propiedades objetivas cuya atribución da lugar a enunciados *verdaderos* o *falsos (erróneos)*. Lo que remite que los conceptos acerca del mundo se construyen como conceptos relativos y no como universales absolutos y unívocos. Cito:

Se puede ser *al mismo tiempo* un realista y un relativista conceptual. El realismo (con *r* minúscula) [...] es la perspectiva que toma nuestro esquema del sentido común familiar, tanto como nuestros esquemas científicos,

vacíos de orden político, económico, estético, epistémicos, etcétera, desculturizando los referentes propios (culturales) de los territorios colonizados, sólo así puede mantener la hegemonía del centro en relación con la periferia.

artísticos y otros, en sentido literal, sin ayudarse de la noción de la cosa <<en sí misma>>.³⁹

Por su parte, el filósofo mexicano Mauricio Beuchot propone un realismo analógico:

Un realismo en el que cabe cierto relativismo de marcos conceptuales; con límites, que hemos colocado en las clases naturales, las cuales no pueden ser –al menos no totalmente– construidas por el cognoscente según intereses y herramientas cognoscitivas; ése sería el reducto no contaminado de la realidad, o independiente de los marcos conceptuales.⁴⁰

Al igual que Putnam, Beuchot arguye que el conocimiento de las clases naturales no incluye el proceso epistémico constructivo de la mente humana, éstas son *a priori*.

Lo anterior plantea que cada grupo socio-cultural *devela* el mundo mediante un *realismo relativo*, negando toda imposición violenta, tanto epistémica como ontológica. A su vez, la analogía invita a conectar los conceptos relativos (analógicos) entre las culturas. Beuchot, siguiendo a Emerich Coreth, piensa que la hermenéutica conduce a una metafísica no violenta, ni impositiva, más bien a una *metafísica analógica*, que permite el diálogo entre las diferentes culturas. Y, precisamente el símbolo se eleva como condición de posibilidad para dicho encuentro y *convite metafísico*.

³⁹. Putnam, H, *Ob, cit.*, 1994, p.61.

⁴⁰. Beuchot Mauricio, *Sobre el realismo y la verdad en el camino de la analogicidad*, Universidad Pontificia de México, 1998., pp.46 y 111.

Lo anterior se puede ejemplificar de la siguiente forma: ¿quién puede negar que un árbol (independiente de su taxonomía) sea un árbol en China, México o Inglaterra? El árbol es árbol (clase natural), mas la interpretación del mismo corresponde a determinado contexto socio-cultural. De la misma forma, Putnam ejemplifica cómo la estrella es una clase natural, mas no la idea de constelación dentro de un contexto cultural.

Partiendo de que el mundo tiene su sustrato ontológico, surge una cuestión a reflexionar sobre el dualismo o monismo.

El dualismo señala que en el ser coexisten dos sustancias distintas. Lo anterior tiene el riesgo de caer en un pensamiento y lenguaje binario: hombre-naturaleza; sentidos-inteligencia; alma-cuerpo; hombre-mujer; derecha-izquierda; blanco-negro, arriba-abajo, etcétera.

Nadie puede negar que en el mundo exista una pluralidad fenoménica cambiante, dinámica y múltiple; acontecen múltiples fenómenos en un solo instante. Si suceden múltiples fenómenos en un instante, ¿lo uno *es* múltiple? o ¿lo uno es aparente?

Antes de tratar de problematizar dicha cuestión, tomaré prestado algo del *realismo analógico*, el cual señala que las esencias naturales no son construcciones artificiosas o nominales, más bien pertenecen al reino de la materia, de la *physis* (diría yo: *polvo de estrellas*). Beuchot escribe:

Algunos principios necesarios en la vorágine de las cosas contingentes, que son las más, pero que no alcanzan a devorarlo. Y algunas esencias, pero

muy importantes, las esencias reales, no nominales, y naturales, que no artificiales, las cuales como hemos visto, no pueden ser construidas por la mente del hombre. Ellas tendrán siempre un núcleo intocable, aunque no como *noumeno* kantiano, ni como materia prima aristotélica, sino en la parte de la forma, lo que se ofrece al conocimiento, pero no depende del todo del conocimiento mismo, sino que, a pesar de exhibir un lado epistémico, tiene también un lado ontológico, y no ciertamente un lado oscuro, sino moderadamente luminoso, porque moderadamente luminoso es también el alcance cognoscitivo del hombre.⁴¹

Si se parte que los entes están constituidos con los mismos elementos químicos, se sigue que todos tienen un mismo **origen**, por lo que no pueden existir dos substancias distintas, más bien, el mundo *es uno* y la separación aparente. La fractura metafísica es aparente, consecuencia de una construcción de la conciencia humana. Si bien es cierto que el idealismo ha intentado unificar la explicación del mundo con la reducción de éste a la conciencia, el realismo asume que el mundo existe independientemente del sujeto cognoscente, y que éste lo va *develando* paulatinamente como una forma de dinamismo epistémico.

Se puede decir que el idealismo ha intentado unificar la explicación del mundo a una forma de *monismo epistemológico*, teniendo el riesgo de reducir la explicación a modelos monolíticos de pensamiento, siendo un *colonialismo intelectual* y *cientificista*, que conduce a la imposición violenta de una metafísica unívoca, como ha sucedido con el *logocentrismo occidental*. Panikkar ha entendido esta unificación como: "la tradición monoteísta, hebrea, cristiana, islámica, marxista,

⁴¹. *Ibid.* p.112.

científica y capitalista, que son las grandes religiones monoteístas, ya que reducen la realidad a un único punto, llámese razón, cielo, Dios o cualquier otro modo".⁴²

Aún no se ha resuelto si el mundo es **uno**. ¿Por qué el sujeto percibe lo múltiple y cambiante como uno?

La conciencia del sujeto cognoscente tiene la facultad de ordenar de forma unitaria el fluir dinámico y cambiante de la realidad, siendo éste un proceso neurocognitivo. A su vez, la estructura lingüística permite ordenar el devenir dinámico del mundo, gracias a los procesos de abstracción.⁴³

El mundo *es uno*: *monismo analógico*, el cual se auxilia del realismo analógico o internalista. Se vincula la ontología con una hermenéutica, propuesta por Beuchot:

Por tanto, donde hay univocidad, un solo sentido, no existe la hermenéutica, no hace falta la interpretación; pero tampoco en la equívocidad, ya que ésta siempre es ambigua y sin remedio. Se necesita, pues, una polisemia analógica para que sea posible la interpretación, para que haya hermenéutica. Y no sólo eso; también se nos muestra analógicamente la misma hermenéutica. Se requiere un modelo o paradigma analógico de la interpretación. Y esa *analogia textus* (analogía

⁴². Panikkar Raimon, "Emanciparse de la ciencia", en *La interpretación del mundo. Cuestiones para el tercer milenio*, Ánthropos-UAM, España 2006, pp.53-54.

⁴³. Para Aristóteles, la capacidad de abstracción es lo que diferencia al ser humano del resto de los demás entes. El humano es *animal racional*, cualidad que permite abstraer el mundo sensorial-perceptivo (individual-cambiante), la enunciación lógico-abstracta. Abstracción de lo individual a lo universal que se concretará mediante la articulación del lenguaje. A su vez, el hombre es un *animal político*, ya que la razón también es un asunto de índole política. El lenguaje permite el diálogo comunitario y la interacción socio-familiar política. El *logos* aristotélico se inserta dentro de la convivencia política, desde una fundamentación ética. La *polis* encuentra su principio unificador en la multiplicidad del lenguaje, gracias al *logos*. (Consultar: Aristóteles, *Política*, Libro I, Espasa-Calpe, Buenos Aires 1958, 1997, p.157). A su vez, Gadamer piensa que el paso del *homo faber* al animal político (aristotélico) conlleva a la *syntheke*, conduciendo a que el hombre encuentre en el sentido pleno del lenguaje el sentido de la existencia humana.

del texto) nos lleva a la *analogia interpretationis* (analogía de la interpretación) y ésta a la *analogia entis* (analogía del ente) y, por lo mismo, a la metafísica.⁴⁴

Partiendo del principio aristotélico de la analogía: “El ser se dice de múltiples formas”, se implica la posibilidad de nombrar el **ser** desde diversas formas, sin reducirlo a una explicación **unívoca**; más bien *es analógica*.

La analogía juega un papel fundamental en tal aproximación al **ser**. El mundo está ahí dado ante los ojos de todos. Las formas de cómo se interpreta dependen de cada contexto socio-cultural e histórico, mas no se invalida que puedan existir ligas conectivas de orden hermenéutico, que hilen analógicamente las diferentes interpretaciones acerca de él.

Afirmar que se puede adquirir un conocimiento duro, absoluto y certero de lo que son las cosas en sí mismas parece ser una ilusión, ya que existe un límite epistémico. Dar por hecho que existe una copia fiel entre los entes y las representaciones dadas es una postura muy ingenua. Más bien, cada contexto socio-cultural e histórico interpreta los entes del mundo dependiendo de sus marcos de referencia. Pero tampoco se puede argüir que cada interpretación es válida, ya que se tiene el riesgo de caer en un relativismo radical. Las correspondencias analógicas pueden ser un camino para encontrar las similitudes y las diferencias entre las diversas interpretaciones culturales. La analogía busca unir, conjuntar más que separar o desunir; éstas se asemejan a un hilo conductor

⁴⁴. Beuchot, *Tratado de Hermenéutica Analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*, UNAM-ITACA, México 2009, p.111.

que encuentra la conexión intrínseca que existe entre el universo, la naturaleza y lo humano, a la manera de un tejido onto-analógico, donde cada parte se relaciona con el todo, dando cabida a un *monismo analógico*.

1.4.1. Clases naturales y el tejido ontológico

*El lenguaje irrumpe en ausencia del mundo,
como si las palabras fluyeran imbricándose
en una textura que no urde trama alguna,
como si en la cadencia autorreflexiva de la palabra,
cualquier diferencia significativa se desvaneciera*

El *realismo analógico* de Mauricio Beuchot se asemeja al *realismo interno* de Hilary Putnam. En ambos, las clases naturales existen independientemente de los constructos epistémicos. Para Putnam, la mente no copia, ni describe fielmente los entes del mundo. Ni tampoco la mente puede construirlos a partir de su propia subjetividad. Más bien la mente y el mundo se construyen epistémicamente de forma dinámica, sin negar el sustrato ontológico de éste último. ¿Quién puede negar que un perro *es* un perro en China, México o Inglaterra? El perro *es* clase natural, mas la representación que se le otorgue a éste depende del contexto histórico-cultural. Sin embargo, la representación simbólica del canino no puede ser arbitraria, tiene que tener una correspondencia entre sus cualidades naturales y lo que se predica de él, a la manera de una *fenomenología simbólica*, en la cual exista un *fluir continuum* entre la conciencia y los entes del mundo; dándose una conectividad entre los entes no sólo del mundo, sino del cosmos. La frase *polvo de estrellas* invita a cavilar en esta relación ontológica entre los entes: *química*

cósmica (clase natural), lo cual permite suturar la supuesta herida metafísica que existe entre el sí mismo y el otro, mediada por la *analogía morfológica*. Si partimos de que los entes compartimos la misma *química cósmica* (*polvo de estrellas*), entonces la herida metafísica es aparente y no ontológica.

A su vez, la analogía en sí misma contiene una lógica, la cual no es arbitraria, inoportuna o incoherente. Para que se lleven a cabo las conexiones analógicas tiene que existir una conectiva lógica. Esta lógica analógica encuentra y conecta las relaciones de las clases naturales que existen entre los entes, hilando este tejido ontológico.

Realismo analógico: el ser se manifiesta de múltiples formas. Y precisamente el símbolo es el contenedor idóneo que permite resarcir la supuesta herida metafísica, conduciendo a la ilación conectiva entre los entes, mediados por las clases naturales de éstos; gracias al conocimiento de ellas se pueden hilar las partes con las partes constituyendo el todo, semejando una **constelación simbólica**.

CAPÍTULO II:

La analogía como proceso epistémico

2.1. La paradoja de la representación del signo

El humano es un *ser de lenguaje*. Es parte de su naturaleza.

Gracias al lenguaje, el ser humano devela *parte* del mundo. Por éste transgrede el mundo de lo natural-fenoménico, nombrándolo en un mundo de significados. Tales significados pueden contener cargas semánticas de orden axiológico, ético, político, estético, religioso, etcétera, dentro de ciertos marcos culturales, estableciendo modelos de conocimiento en todos los órdenes de los discursos, pertenecientes a cada una de las sociedades.⁴⁵

Pensar que existe una *copia fiel* entre el ente y/o fenómeno y el signo lingüístico es una postura un tanto ingenua, que tratan de adoptar las teorías representacionistas. En toda representación signica existe un intersticio de orden epistémico, ya que el signo lingüístico no puede aprehender en totalidad al ente representado; pero, *paradójicamente*, es una vía de acceso al conocimiento de éste.

El signo representa, *nombra*, señala, denota los entes del mundo, insertándolos en un mundo de significados. A su vez, se alza como puente y posibilidad de

1. Pensar que existe cierta neutralidad en el lenguaje, parece ser muy ingenuo; la mayoría de los signos están dotados de cargas axiológicas, que permiten la construcción de los referentes culturales.

conocimiento y diálogo en todos los órdenes del conocimiento, construyendo marcos de referencia culturales.

Así, la *paradoja del signo lingüístico* señala cómo el lenguaje enriquece, pero también limita, el conocimiento de las cosas. El signo enriquece y paradójicamente limita el conocimiento de lo que representa. El límite epistémico del signo conduce a reflexionar en que el signo no puede **representar** lo que son las cosas en sí mismas. No existe una adecuación total entre el signo lingüístico y la cosa representada.

Por otra parte, el símbolo es un signo muy particular, tiene una parte *irrepresentacionista*, transgrediendo su parte *representacionista*. La *irrepresentación* simbólica se convierte en *puntos de fuga* que señalan los resquicios epistémicos, pero que paradójicamente están **presentes de forma ausente**, plasmándose y expresándose en los lenguajes corporales, artísticos, religiosos⁴⁶; en el mundo del misterio y de la mística; rozando regiones que trascienden el lenguaje de la representación lingüística.

El símbolo como el ícono son elementos epistémicos que trascienden los linderos del lenguaje propiamente lingüístico; transgreden regiones inasequibles al lenguaje.⁴⁷ El señalar que existe una congruencia epistémica entre el signo y la cosa y/o fenómeno representado es una verdad semántica de orden relativo. El símbolo y el ícono tienen la ventaja de aceptar su parte *irrepresentacionista*,

⁴⁶ . Se puede entrever cómo los lenguajes corporales, artísticos y religiosos contienen expresiones equívocas, ya que están cargados de cierta afectividad y sentimiento.

⁴⁷ . Una de las grandes interrogantes de las teorías representacionistas es la congruencia entre la *cosa* y la *representación signica*, cuestión que ha tenido mayor interés en las epistemologías de las ciencias modernas, especialmente con el positivismo, que **buscó obtener** pretensiones de verdad unívocas.

debido a que en su naturaleza está inscrito el límite epistémico, el cual, impulsa a seguir develando el conocimiento de las cosas; rozan regiones que son inasequibles a la *razón lógico-sintáctica* y también en donde el silencio reina.

2.2. Univocidad, equivocidad

y analogía

Los signos lingüísticos se *catalogan* en signos unívocos, equívocos y análogos.

Los signos unívocos: "contienen una relación *unívoca* (*univocidad*) que se da entre los *lexemas*, los cuales coinciden tanto por su *forma* como por su *contenido* conceptual, remitiendo a definiciones que son igual al concepto"⁴⁸; buscan obtener definiciones tautológicas. El rigorismo debe prevalecer en aras de la polisemia, sólo así se puede pretender alcanzar criterios de verdad objetivos, claros y específicos.

El lenguaje univocista tiene el riesgo de conducir al cierre del discurso, ya que niega la posibilidad hermenéutica del signo, cada signo *tiene* un solo significado.

En palabras de Beuchot son hermenéuticas positivas:

buscan el significado unificado o la reducción al máximo de la polisemia [...] La Hermenéutica positiva se pone como ideal de la univocidad, la utilización de las expresiones en un sentido completamente igual para todos sus referentes, de modo que se pueda llegar lo más posible a la unicidad de comprensión [...] Como paradigmas de la hermenéutica positivista pueden

⁴⁸. Beristaín, Helena, *Diccionario de Retórica y Poética*, Porrúa, México 2001, p.497.

ponerse en el positivismo clásico, a John Stuart Mill y en el renovado, o neopositivismo, o positivismo lógico, por ejemplo a Carnap. Stuart Mill, en su *System of Logic*, dice que en la ciencia, incluso la ciencia social, como la historia, todos los términos son unívocos y todas las definiciones son definiciones nominales estipuladas para ese efecto de la unificación.⁴⁹

El lenguaje unívoco metafóricamente se asemeja a un *solipsismo cartesiano*. ¿Lenguaje que gira sobre sí mismo? Signo que se piensa a sí mismo. ¿Signo que aflora el miedo de poder encontrarse con el otro?, ¿o turbación de que el otro le muestre su pobreza o riqueza?

¿Cómo esquivar la trampa de la univocidad signica? En el otro extremo, se encuentran los signos equívocos, los cuales tienden a la polisemia. Un mismo signo puede contener más de dos significantes. Para Beristáin, la equivocidad tiene el riesgo de alterar el significado de las expresiones, afectando el nivel semántico de la lengua, escribe:

La relación se llama *equivoca* (*equivocidad*, la '*tractid*' latina) si hay coincidencia en la forma pero no en los contenidos conceptuales, como ocurre en el caso de los *homónimos*, en los que a un *significante* corresponden dos *significados* (...) La equivocidad puede ser originaria por la igualdad fonética aunque no gráfica (*casa* y *caza*) o bien por la introducción de una nueva acepción con calidad de neologismo (*remarcar*: volver a marcar, y *remarcar*, galicismo recientemente muy utilizado como sinónimo de *advertir* o *notar*. La equivocidad, como *vicio*, atenta contra la claridad del lenguaje ('*perspicutias* ') y, como *virtud*, es de naturaleza trópica y se realiza en la *dilogía* o *antanaclasis*. Por su parte se da una

⁴⁹. Beuchot, Mauricio, *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, UNAM, México 2002, pp.20-21.

Desde mi pensar, la hermenéutica posibilita los procesos de interpretación, por lo menos de forma mínima; sin embargo, los términos unívocos niegan casi toda interpretación posible.

relación de *multivocidad* o multívoca cuando coinciden los contenidos conceptuales pero no las formas de los lexemas: es el caso de los *sinónimos*, en los cuales dos significantes coinciden en el mismo significado: *mira, ve, divisa*, y en fin, se trata de la relación *diversívoca* si los lexemas no ofrecen coincidencia ni en sus formas ni en sus contenidos; es decir, cuando se trata de *palabras* diferentes: *casa y zapato*.⁵⁰

El riesgo de la equivocidad y, por ende, de la polisemia es caer en un **caos** semántico y epistémico; al no ser diáfana, se puede convertir en el maestro del engaño. Si un término equívoco tiene más de dos significados, Beuchot escribe:

es el predominio total de la diferencia, a esa diversidad de interpretaciones que introduce el yo irrepetible e intransferible, con el peligro de ser casi incomunicable (al menos por medio de la razón: tendría que ser por una gran empatía realizada mediante el sentimiento).⁵¹

La **equivocidad** puede conducir a relativismos insostenibles, negando toda posibilidad de comunicación humana, ya que un signo, al tener más de dos significantes, tiene el riesgo de diluir el lenguaje mismo y conducir a la imposibilidad de entablar un diálogo, ni siquiera de sordos.

Lo plausible de los términos equívocos es que contienen cierto grado de **empatía** y **sentimiento**,⁵² lo cual permite trascender el lenguaje rigorista de la univocidad.

Para poder entablar cualquier *diálogo* se necesita *cierta* carga de empatía y

⁵⁰. Beristaín, *Ob.cit.*, p.497.

⁵¹. Beuchot, Mauricio, *Tratado de Hermenéutica Analógica. Hacia un nuevo modelo de Interpretación*, UNAM,-ITACA, México 2009, p.45.

⁵². Con respecto a la empatía, necesita estar cargada de cierta univocidad; sin ésta es imposible acceder al otro de forma empática. No se puede acceder al otro desde la equivocidad, ya que se tiene el riesgo de caer en la incommensurabilidad. A su vez, la intuición invita el acceso al otro. Sin un grado de intuición es imposible ejercer la empatía.

sentimiento, ya que el conocimiento no se reduce a la mera abstracción y teorización, sino que debería estar empapado de calidez humana. Lo anterior da la posibilidad de construir procesos epistémicos de orden afectivo, tan necesarios en tiempos actuales, violentos y deshumanizados. Sin embargo, no se puede reducir todo diálogo a meras afecciones y sentimientos, ya que tiene el riesgo de quedarse atrapado en *sentimentalismos puros*. Se necesita de cierto grado de rigurosidad racional que contiene la **univocidad**.

Entre la univocidad y la equivocidad lingüística, el filósofo mexicano Mauricio Beuchot propone los términos **análogos**, sostenidos por la *phrónesis*, el justo medio entre ambos. Los signos análogos están más cargados de la equivocidad semántica, pero es la univocidad la que marca la rigurosidad, para no caer en el desbordamiento semántico.

2.3. La analogía como proceso epistémico

Cada cultura interpreta la naturaleza, el cosmos, dependiendo de su contexto geográfico, histórico y también religioso. Cornelius Castoriadis escribe:

La construcción de su mundo propio por parte de cada sociedad es, por esencia, la creación de su mundo de significaciones, sus significaciones imaginarias sociales, que organizan el mundo natural (presocial, *biológicamente dado*), instauran un mundo social propio para cada sociedad (con sus articulaciones, reglas, intenciones, etcétera), establecen las maneras en que los individuos humanizados y socializados deben ser

fabricados e instituyen los motivos, valores y jerarquías de la vida (humana).⁵³

Existe un puente de comunicación entre el mundo de la naturaleza y el mundo de lo humano-culturizado, el cual traspasa el mundo de los signos lingüísticos como las expresiones artísticas, religiosas las cuales son comprendidas gracias a los procesos hermenéuticos que van más allá de la explicación y definición, ya que se inscriben en la vida de lo cultural. Siguiendo a Mauricio Beuchot,

[I]a hermenéutica es el arte y la ciencia de interpretar textos, entendiendo por textos aquellos que van más allá de la palabra y el enunciado. Son por ello, textos hiperfrásicos, es decir mayores que la frase. Es donde más se requiere el ejercicio de la interpretación. Además, la hermenéutica interviene donde no hay un solo sentido, es decir, donde hay polisemia. Por eso la hermenéutica estuvo, en la tradición, asociada a la sutileza. La sutileza era vista como un trasponer el sentido superficial y tener acceso al sentido profundo, e incluso oculto, o cómo encontrar varios sentidos cuando parecía haber sólo uno.⁵⁴

El texto, al ir más allá del enunciado, induce a pensar en la hermenéutica del **contexto**,⁵⁵ permitiendo abrir un abanico de interpretaciones posibles. Asimismo, la hermenéutica, al estar ligada a la sutileza, transgrede cualquier intento de

⁵³. Castoriadis, Cornelius, *Figuras de lo Pensable. Las encrucijadas del laberinto VI*, Fondo de Cultura Económica, México, 2004. p.129.

⁵⁴. Beuchot, Mauricio, *Ob.cit.*, pp.13-14.

⁵⁵. De alguna forma, la univocidad está más cargada del lado de la traducción que de la interpretación. La hermenéutica debe tomar en cuenta el contexto histórico y cultural, por lo que los procesos interpretativos deben contextualizarse y abocarse a éstos, negando cualquier imposición de *universales vacíos*. Ferraris señala que el conocimiento científico se ubica dentro de un determinado contexto histórico y cultural, limitando su validez universal.

reducción sígnica y unívoca; también se apoya en las artes **adivinatorias**, esto es, en la equívocidad. Maurizio Ferraris esclarece en su libro *La hermenéutica* cómo esta disciplina, en la antigua Grecia, era vituperada por contener mensajes crípticos y ocultos.⁵⁶ Hay que recordar que la filosofía helenística buscó por todos los medios posibles esclarecer el conocimiento mediante la luz de la razón, mientras que la hermenéutica contiene alguna carga críptica, misteriosa y oculta, que va más allá de la representación del signo. En palabras de Ferraris:

En Grecia, el arte de la interpretación (*hermeneutike teché*) designaba la actividad de llevar los mensajes de los dioses a los hombres. En este sentido la hermenéutica es un ángel, es decir, literalmente un mensajero, asentado por Platón, la hermenéutica aparece relacionada con la interpretación de los oráculos (*Político*, 260e; 290c) y, al menos en parte, con la poesía, ya que también los poetas son mensajeros de los dioses (*Ion*, 534e); a este ámbito se refiere la etimología tardía que hace remontar la hermenéutica a Hermes, el mensajero de los dioses, correspondiente a Thot egipcio, inventor de la escritura, y al Mercurio romano, dios de los intercambios, del comercio y protector de los ladrones.⁵⁷

Tales *senderos* mágicos y místéricos que están presentes en la hermenéutica transgrede de la racionalidad-sintáctica. “El racionalismo griego clásico, al identificar con la visión teórica, vincula la experiencia hermenéutica con el ámbito

⁵⁶ . Es importante esclarecer qué se adjudica a Hermes Trimegisto ser la reencarnación del dios Thot. Siendo así, se puede señalar que la hermenéutica tiene una vena críptica, también diría yo alquímica. Ya que, si al dios Thot se le adjudica la Tabla Esmeraldina, la cual es símbolo de conocimiento alquímico, entonces parte de la naturaleza de la hermenéutica es críptica y alquímica, siendo un camino para la transformación de la conciencia del sujeto. Así, el símbolo y el ícono se alzan como las condiciones de posibilidad para contener y recibir tales saberes.

⁵⁷ . Ferraris, Maurizio, *La hermenéutica*, Taurus, México 2003, p.7.

de los conocimientos inciertos, sibilinos como los vaticinios de los oráculos, y pertenecientes más bien al dominio de la opinión que al de la ciencia cierta⁵⁸. No se funda exclusivamente en la racional; más bien se maneja sobre la sutileza y el misterio, que está más del lado de lo equívoco. Sin embargo, necesita de la analogía, que sirve de hilo conductor para conjuntar los diferentes planos, en donde *Hermes*, el padre de la hermenéutica, se mueve, esto es, en el plano del conocimiento humano, pero también en el plano de la adivinación (equivocidad), del misterio y de lo trascendente.

El **conocimiento racional** (lógico, lúcido) ha sido el conocimiento por excelencia en la filosofía occidental, teniendo gran presencia en el iluminismo, la ilustración, el enciclopedismo y la ciencia moderna y, en sus puntos álgidos con la filosofía analítica y el positivismo lógico, desdeñando los métodos interpretativos, las artes adivinatorias y la imaginación como procesos epistémicos certeros.⁵⁹ En donde la univocidad ha imperado sobre la polisemia. La hermenéutica está cargada de una fuerte polisemia. A su vez, cuenta con una vena mágica y misteriosa, la cual ha sido desdeñada por la rigurosidad del conocimiento. Sin embargo ha empezado a tener mayor presencia, ya que busca la *interpretación* y la *comprensión* más que la **explicación** y **demostración**.⁶⁰

La analogía se alza como condición epistémica que delimita prudencialmente los lindes hermenéuticos, ya que tiene la potencialidad de mediar entre lo unívoco y

⁵⁸. *Ibíd.*, pp.7-8.

⁵⁹.Sin embargo, el pensamiento mágico se sigue desarrollando de una forma subterránea en la filosofía dominante.

⁶⁰. Esto implica que reflexiona más sobre cuestiones vitales y no sobre conocimientos científicos-demostrables. Asimismo se ubican dentro de un contexto socio-cultural determinado, buscando interpretar los acontecimientos propios de cada sociedad. .

equivoco; conjunta, une **no** sólo las representaciones sígnicas (univocidad-equivocidad), sino que también toca otras regiones que **no** pertenecen exclusivamente al reino de la razón lógico-sintáctica, como la empatía, el afecto y la imaginación, que están más del lado del reino de lo equívoco, para lo cual se auspicia de la *intuición intelectual*, condición necesaria para el encuentro con los otros, ampliando el círculo analógico y virtuoso de conocimiento que permite diluir la supuesta fractura metafísica (separación entre el sí mismo y el otro).

La analogía puede ser un puente epistémico de encuentro, ya que invita a conjuntar lo que parece disímil entre sí. El sí mismo hace conciencia de que el otro no es tan diferente como parece. Si captamos que la mayoría de los seres compartimos los mismos elementos químicos, la conciencia de diferencia entre nosotros y los otros *es aparente*. Por ejemplo, la diferencia (equivocidad) entre un árbol y yo *es análoga*, ya que compartimos casi todos los elementos químicos (univocidad), por lo que existe una *empatía natural*, gracias a la *morfología analógica*, por lo que se encuentra una liga conectiva de orden no sólo epistémico, sino también ontológico. (Tal vez si los humanos volvemos a sentirnos parte de la naturaleza, esto hará que no sigamos subvalorando a ésta como un insumo más para su explotación irracional, cosa que el sistema tecnocapitalista requiere).

2.4. Hermenéutica y límite simbólico

El humano es un *ser simbólico*. Necesita simbolizar, dar sentido al mundo en el que habita.

Las culturas están cargadas de representaciones simbólicas. Los símbolos culturales dan identidad y sentido a los grupos sociales, de los cuales surgen.

En la naturaleza del símbolo existe una *navaja epistémica*. Por un lado, contiene una parte *representacionista*, que es el reino de las significaciones semánticas; éstas se interpretan dentro de un contexto socio-cultural determinado. Y por otro lado, tiene una carga *irrepresentacionista* que pertenece al reino de lo inefable, acaricia el misterio, el cual, dialécticamente se *oculta y devela*.⁶¹ El movimiento dialéctico, por una parte muestra la parte *representacionista* y, por la otra, señala el aspecto *irrepresentacionista* que se **expresa** en el lenguaje artístico, religioso, místico y místico, en los cuales existen puntos de fuga que no pueden ser representados; pero están presentes, paradójicamente, de forma ausente. Por lo que la *navaja epistémica* del símbolo deambula entre la representación de lo conocido y la abertura y apertura de lo inefable.

La parte *representacionista* del símbolo contiene más de dos significados, que se interpretan diacrónicamente. Por lo que la hermenéutica del símbolo nunca se agota, existe una plétora semántica que enriquece el sentido de cada símbolo,

⁶¹ . La parte irrepresentacionista del símbolo induce a ir tras el misterio, esto es, lo que no se puede representar significativamente.

transgrediendo las definiciones unívocas y binarias o dicotómicas. Y es la analogía la que conecta tanto las similitudes como las diferencias, siendo el símbolo el **contenedor** idóneo para dicho convite.

La analogía, al estar mediada por la prudencia (*justo medio*), de-limita, demarca los linderos interpretativos; si no fuese así, tiene el riesgo de caer en un caos hermenéutico de relativismos insostenibles. La equivocidad puede tornarse infinita, lo que puede conducir a toda *imposibilidad* hermenéutica, ya que la mente humana es incapaz de captar lo ilimitado y, paradójicamente, tiene la posibilidad de abrazar parte de esta infinitud a partir de su finitud. Camina entre lo finito (humano) y lo infinito (el misterio). Beuchot escribe al respecto:

Las interpretaciones son potencialmente infinitas, porque los significados lo son; pero la mente del hombre es finita y, si ha de conocer algo, lo conoce en un segmento finito y apresable de la interpretación. Ese ámbito lo determina el contexto, el marco de referencia, que el hombre recibe sobre todo de la comunidad, en el diálogo interpretativo de los intérpretes.⁶²

¿Qué *signo* podría contener lo infinito en lo finito? El símbolo es idóneo para tan ardua tarea y, auxiliándose de la analogía, se tiene un límite interpretativo, desde un límite epistémico.⁶³

El símbolo, que también es la *manifestación sensible del ser*, permite la conexión epistémica, hermenéutica y ontológica (*polvo de estrellas*), conduciendo

⁶². Ibid., p.39.

Para Beuchot, tanto el lenguaje como el contexto juegan un papel fundamental en la demarcación de los límites.

⁶³. La analogía traza los límites, funge como guía fronteriza entre lo semejante y lo disímil; sin embargo, toda disimilitud está mediada por la analogía de semejanza, ahí reside el límite.

a nuevas formas de acceder al conocimiento, tocando la intimidad de cada conciencia, ya que existe una conexión entre todos los entes. Tal conocimiento se nutre de los sentidos, la empatía y la imaginación, permitiendo la **expansión** de los modos de la conciencia.

¿Qué importancia tiene lo anterior? Mauricio Beuchot considera que la modernidad menospreció a la analogía; yo añadiría que también al lenguaje simbólico⁶⁴, por considerarlo conocimiento pre-científico, lo que condujo a la abstracción de los procesos de conocimiento, desvinculándose de las experiencias vitales, enarbolando a la ciencia como el conocimiento por excelencia. Panikkar escribe:

Es necesario recuperar la fuerza del pensamiento simbólico en vez de limitarse a pensar conceptos, lo cual nos obliga a pensar sólo con *los* conceptos. Descubrir la realidad que el pensamiento simbólico nos devala es un camino que todavía la ciencia no ha emprendido.⁶⁵

La vida como símbolo puede romper con la abstracción del conocimiento, ya *toca* la intimidad de la conciencia; invita a experimentar el mundo desde lo vivido, transformando la existencia de quien es tocado por él.

⁶⁴. Es importante apuntalar que el lenguaje científico se auspicia de símbolos y de metáforas. Por ejemplo, la física nuclear requiere del símbolo para representar la estructura de los átomos, las cuales se *analogan* con el sistema solar. La simbología de la ciencia busca la representación de la no-representación (por ejemplo, la estructura del átomo), pero nunca dará un estatus de conocimiento a regiones no asequibles al conocimiento científico (religión, mística, etcétera).

⁶⁵. Panikkar Raimon, “Emanciparse de la ciencia”, en *La interpretación del mundo. Cuestiones para el tercer milenio*, Anthropos-UAM, España 2006, p. 66.

En la naturaleza del símbolo está el *ser* conjuntivo, implicativo, amoroso, por lo que no niega la lucha y la confrontación dialéctica para llegar a la síntesis.⁶⁶ Al contrario, busca la comprensión; no impone, ni obliga, ni mucho menos incita al *polemos*.

El acto implicativo invita a encontrar las diferencias semejantes que existen entre los entes, descubriendo que cada parte conforma el todo. Por lo que puede darse una *expansión de la conciencia*, tanto en sentido literal como metafórico. En sentido literal, en la medida en que se descubren tales ilaciones, la forma de aprehender el mundo se amplía. Y en sentido metafórico invita a ir a planos anagógicos,⁶⁷ siendo una de las formas de **alquimia mental**.

⁶⁶ . La dialéctica, al surgir del *polemos*, imposibilita el abrazo amoroso del encuentro. Entendiendo a la dialéctica como la lucha de contrarios que se unifica por la síntesis. Por su parte, el filósofo mexicano Manuel Lavaniegos, entiende a la dialéctica cómo la oposición de un complemento. Sin embargo, aquí se toma a la dialéctica en sentido de *polemos* (lucha). Cuestión que se aborda en el capítulo V.

⁶⁷ . El tema de la anagogía se tratará en el capítulo VII, apartado 1.

CAPÍTULO III:

Semblantes epistémicos del símbolo

Y del ícono.

3.1. Apertura experiencial hacia el mundo de lo vivido.

*Sin logos no hay canto, ni música instrumental.
La pura expresividad sin cánones,
espontánea o anárquica, no es pura,
sino intención fallida,
porque expresión y forma son indescindibles en el arte,
como en la vida".
(E. Nicol).*

En ocasiones imagino cómo fue la experiencia del mundo para los primeros humanos sobre la tierra. No dejó de imaginar que tal vez se les presentó como un mundo hostil; no los dejaba de asombrar, maravillar y atemorizar. Se ha visto que existía una fuerte conexión entre el hombre y la naturaleza, y la consecuencia de ello es que las religiones naturales ocuparan un lugar primordial en aquellos tiempos, ya que buscaron comprender el origen de la vida. La importancia de los rituales, las danzas, los cantos tuvieron y tienen la función de re-presentar y rememorar tales acontecimientos, en donde todavía no se hace patente de forma tajante la separación entre la naturaleza, el hombre, el cosmos y las divinidades. El hombre ha buscado por todos los medios posibles hallar una conexión intrínseca entre él y la totalidad.

Por otra parte, Sloterdijk apuntala que el primer instrumento musical fueron las cuerdas bucales y el cuerpo. Los sonidos que de éstos emanaban imitaban los

sonidos de la naturaleza, permitían imprimir sellos a los miembros de los clanes a los cuales pertenecían. Los cantos, las danzas y los rituales buscaban recordar el origen, rastro fundamental del pensamiento mítico.

De lo anterior, se reflexiona que los sonidos son la antesala del lenguaje racional-sintáctico. La *protomúsica*, como la nombra Sloterdijk, tiene grandes cargas perceptivas, emotivas, afectivas y extáticas que se asocian con el ritualismo y el mundo de lo mágico, ya que permiten la conexión entre las fuerzas mágicas y *divinas*.⁶⁸

Es importante apuntalar que se ha estudiado el sistema límbico (sede de las emociones) como la segunda zona más primitiva del cerebro humano. Se puede presuponer que, antes de ejercer la facultad de logizar, reflexionar, se hacía experiencia del mundo de lo dado.⁶⁹

Asimismo, se puede entender que, en los inicios, las sensaciones, las percepciones y las emociones fungieron como *procesos cognitivos* que ayudaron a la sobrevivencia; sin la agudeza de éstas, la especie humana hubiera perecido. Lo anterior es consecuente, si se piensa que el humano, antes de *racionalizar*, necesitaba oler, mirar, morder, probar, degustar, acariciar, escuchar, palpar,

⁶⁸. En el capítulo I se mencionó que, para el español José Luis Pardo -al cual me sumo-, existe una confusión del nacimiento de la filosofía con el nacimiento de la razón, apuntalando a las religiones naturales y al pensamiento mítico-mágico como pensamientos no-rationales, alcanzando con el positivismo su máxima devaluación. Esto no implica que ambas formas de pensamiento sean no-rationales; más bien contienen otras racionalidades y, por ende, otras vías de explicación y comprensión del ser.

⁶⁹. Si se piensa que los procesos de racionalización pertenecen a un estadio superior de orden *evolutivo* del *homo sapiens*, ello implica que las emociones, la intuición, la empatía y la imaginación son desdeñadas como fuente certera en la adquisición del conocimiento. Sin embargo, se necesita revalorar a las emociones como otra forma de conocimiento. Por ejemplo, los primeros humanos, antes de racionalizar por qué temblaba, lo sentían y experimentaban, siendo una cuestión de supervivencia. Tanto la razón como las sensaciones, emociones, la imaginación y la intuición son biológicas, ya que son intrínsecas a la morfología cerebral. En la medida que se busque correlacionar todas estas facultades, la adquisición del conocimiento será más integral.

golpear, vibrar, magullar, etcétera; sólo así sobrevivió en un mundo desconocido que se le presentaba tan temible y mágico. Antes de racionalizar los acontecimientos circundantes, como una enfermedad, una erupción volcánica o el peligro ante un animal salvaje, las emociones estaban a flor de piel. Presupongo que primero se **siente** el temblor y luego se trata de explicarlo; sin embargo, el humano va más allá, y los procesos de racionalización y abstracción se hacen presentes paulatinamente.

Desafortunadamente, gran parte de las filosofías occidentales ha relegado el mundo de las sensaciones, los sentidos y las emociones a un plano inferior, entronizando a la razón como fuente certera de conocimiento.

Por eso el mundo de lo material-tangible es desvirtuado. ¿Qué consecuencias conlleva lo anterior? En primera instancia, el humano se sitúa y hace experiencia del mundo por su cuerpo.⁷⁰ Gracias al cuerpo adquirimos nuestra identidad; por él percibimos, sentimos, hacemos experiencia del mundo que nos rodea. ¿Quién puede hacer experiencia de sí mismo y del mundo sin su cuerpo? El mundo de las sensaciones: olores, texturas, sabores, colores se adquiere (de primera instancia) por los sentidos. ¿Cómo se puede pensar en un mundo sin materia? Un ejemplo es Mondriani, quien pensó que la pintura abstracta *es* la contemplación estética (sensación) de la naturaleza. Sin la contemplación estética es imposible llegar a

⁷⁰. La fenomenología de Merleau-Ponty pone mayor énfasis en la fenomenología del cuerpo. Uno de sus ejes centrales es el de la percepción. Para él, la percepción es el *mundo de lo vivido*, rompe con la idea de un *cogito* que se piensa a sí mismo (como en el pensamiento de Sartre, quien centra su estudio en la conciencia), señala que el mundo es un campo de entidades separadas de la decisión subjetiva. Ambos pensadores, influenciados por la fenomenología de Husserl, buscan indagar cómo el ser humano conoce el mundo en su estadio originario, más allá de explicaciones científicas, literarias, míticas, filosóficas, etcétera. Merleau-Ponty se enfoca en las sensaciones perceptuales y, por ende, en el cuerpo: corporización del conocimiento, interrelación abierta entre el cuerpo de lo vivido y el mundo.

su abstracción. ¿Cómo poder contemplar un paisaje natural o una pieza musical sin nuestros sentidos?

En el libro *La fenomenología de la percepción* de Merleau-Ponty se plantea que las múltiples percepciones nos relacionan (activamente) con el mundo. Es una búsqueda de redimensionar y re-posicionar las sensaciones, como otra vía de acceso al conocimiento del mundo, por estas el **sujeto percibe, toca, siente, huele, disfruta** de las cosas mismas; y éstas no estén mediadas por un conocimiento objetivante, cito:

El pensamiento objetivo ignora al sujeto de la percepción (...) No se da, primero, como un acontecimiento en el mundo al que se podría aplicar, por ejemplo, la categoría de causalidad, sino como una re-creación o una re-constitución del mundo en cada momento.⁷¹

¿Las sensaciones *son* recepciones subjetivas y pasivas?, o ¿son procesos cognitivos constitutivos de nuestra conciencia activa? El filósofo francés entiende el mundo como un *continuum*, un *fluir*, en donde los estímulos externos son constitutivos y constituyentes de éste y el sujeto está activamente inmerso en él. El sujeto *hace experiencia* del **mundo fenomenal**, apropiándose mediante la intencionalidad de la intimidad de su conciencia. El mundo de las sensaciones cobra otra dimensión, por la intencionalidad de la conciencia de forma activa:

⁷¹. Merleau-Ponty, *Fenomenología de la Percepción*, Península, Barcelona 1994, p.223.

La sensación es intencional porque encuentro en lo sensible la proposición de cierto ritmo de existencia –abducción o aducción- y que, llevando a efecto esta proposición, deslizándome en la forma de existencia que así se me sugiere, me remito a un ser exterior, tanto si es para abrirme como para cerrarme a él. Si las cualidades irradian a su alrededor cierto modo de existencia, si tienen cierto poder de hechizo y lo que hace un instante llamábamos un valor sacramental, es porque el sujeto sensor no las posee como objeto, sino que simpatiza con ellas, las hace suyas y encuentra en ellas su ley momentánea. Precisemos. El sensor y lo sensible no están uno frente al otro como dos términos exteriores, ni es la sensación una invasión de lo sensible en el sensor. Es mi mirada lo que subtiende el color, es el movimiento de mi mano lo que subtiende la forma del objeto o, mejor, mi mirada se acopla con el color, mi mano con lo duro y lo blando, y en este intercambio entre el sujeto de la sensación y lo sensible no puede decirse que el uno actúe y el otro sufra, que uno sea el agente y el otro el paciente, que uno dé sentido al otro. Sin la exploración de mi mirada o de mi mano, y antes de que mi cuerpo sincronice con él, lo sensible no pasa de ser una vaga solicitud (...) Lo sensible me devuelve aquello que le presté, pero yo había recibido ya de él.⁷²

Por lo que la relación activa entre la intencionalidad de la conciencia corporal y el mundo fenomenal construyen un puente epistémico:

Verdad es que el cielo del geógrafo o del astrónomo no existe para sí. Pero del cielo percibido o sentido, subtendido por mi mirada que lo recorre y lo habita, sí puede decirse que existe para sí, en cuanto que no está hecho de partes exteriores, que cada parte del conjunto es "sensible" a lo que ocurre en todas las demás y las "conoce dinámicamente".⁷³

⁷². Ibid. pp.229-230.

⁷³. Ibid. p.230.

El sujeto hace experiencia de su mundo, sólo así puede dotar de sentido a éste; si no, se tiene el riesgo de caer en una maraña de datos objetivantes que poco dicen a la intencionalidad de la conciencia del sujeto.

Una de las tareas del sujeto es volver a ese contacto (¿ingenuo?) con el mundo para finalmente otorgarle un estatuto filosófico. La filosofía *es* ciencia e idealmente debería auxiliarnos a compenetrarnos en el mundo no sólo de forma racional, también corporal, afectiva, imaginativa, esto es, vivencial. Merleau-Ponty escribe:

A partir del momento en que la experiencia –o sea, la apertura de nuestro mundo de hecho- se reconoce como comienzo del conocimiento, no hay ya manera de distinguir un plano de las verdades a priori y un plano de las verdades de hecho, lo que debe ser el mundo y lo que efectivamente es. La unidad de los sentidos, que pasaba por verdad a priori, no es más que la expresión formal de una contingencia fundamental: el hecho de que somos-del-mundo -la diversidad de los sentidos, que pasaba por ser un dato a posteriori (la forma concreta que ésta toma en un sujeto humano inclusive), aparece como necesaria a este mundo, eso es, al único mundo que podamos pensar en consecuencia; se vuelve, pues, una verdad a priori (...) No es ni contradictorio ni imposible que cada sentido constituya un pequeño mundo al interior del grande, y es en razón de su particularidad que es necesario al todo y que se abre al mismo.⁷⁴

La propuesta del filósofo francés es una salida para ya no seguir menospreciando a los sentidos como fuente de error. Al contrario, es revalorarlos;

⁷⁴. Ibid., pp.236-237.

En la historia de la filosofía occidental, la percepción ha sido un tema muy debatido en las teorías del conocimiento. Pensadores como Platón y Kant entienden a los sentidos como el primer estadio para llegar a un conocimiento verdadero, sin embargo son las formas puras o ideales, las condiciones epistémicas para la construcción abstracta del conocimiento que se *representan* en los lenguajes geométricos y matemáticos, negando toda explicación subjetiva que surja del mundo de los sentidos como un conocimiento de ciencia.

gracias a ellos se hace experiencia vivencial del mundo. Por ejemplo: sentimos el rocío del agua, olemos la flor de jazmín, contemplamos un atardecer a la orilla del mar. Lo anterior incita a pensar en la construcción de un puente que vincule a una epistemología y una ontología que inviten a hacer experiencia del mundo de lo vivido y no sólo a teorizarlo.

A su vez, los sentidos, al estar encarnados en el cuerpo, permiten que el sujeto haga experiencia no sólo de sí, sino también de los otros. En la medida que el sujeto hace conciencia de que está *relacionado con el mundo* puede surgir la *empatía analógica* entre él y los entes. Por lo que el mundo de las sensaciones y de las percepciones se alzan como procesos epistémicos, los cuales invitan a *estar* en contacto con la **vida** misma. "Con el dedo medio toco un labio. De este contacto surge la conciencia".⁷⁵

Sin embargo, no se puede caer en el absolutismo radical, entronando a los sentidos como el conocimiento último, ni absoluto; es uno de los procesos cognitivos que nos invitan al disfrute (activo) de la vida, al gozo, deleite y, ¿por qué no?, también al dolor.

Por la conciencia fenomenal el sí mismo hace experiencia de él y del mundo. Pero *sentir sin reflexión* alguna puede asemejarse metafóricamente a una brújula sin orientación. La reflexión necesita tomar un estatuto fundamental, pero no una reflexión que sólo sea objetivante. Es conveniente aclarar que no se puede reflexionar en todos los actos de la vida cotidiana; si no, se tiene el riesgo de que se torne sumamente aburrida.

⁷⁵. Serres, Michel, *Los cinco sentidos. Ciencia, poesía y filosofía del cuerpo*, Taurus, México 2002, p.24.

La pregunta surge: ¿La vida en sí misma es un símbolo?

La reflexión sobre la vida es fundamental y el símbolo puede ser una vía de meditación sobre ella, pudiendo surgir una *reflexión simbólica*. Por ejemplo, no es lo mismo que, mientras se degusta un vino, sólo se teorice sobre él a qué se beba de forma simbólica como símbolo de la continuidad de la vida. Ya que el vino simbólicamente se asocia con la sangre y, por ende, con la vida y la inmortalidad.

Parte de la naturaleza del símbolo es estético (sensación). La vida en sí misma es un gran símbolo. Hacer experiencia de la vida por el símbolo, puede ser una forma de expandir la intimidad de la conciencia del mundo de lo vivido, en donde los sentidos juegan un rol fundamental; por ellos se puede acceder a otros niveles de conciencia tanto del mundo tangible como intangible y misterico. Ejemplo, el símbolo del vino.

El símbolo invita a la acción y la meditación: *reflexión simbólica* que une el mundo de los sentidos, la intuición, el reino de la imaginación y la reflexión racional. ¿Acaso se podría contemplar el aforismo de Novalis: *en una gota de agua está contenido un universo entero*, solamente desde una conciencia fenomenal?

Es fundamental que exista una apertura experiencial hacia el mundo, en donde los sentidos, las emociones, la imaginación, la razón, la reflexión y la contemplación (activa y pasiva) estén presentes, tocando y transformando la intimidad de la conciencia del sujeto; sólo así se puede hacer experiencia de lo maravillosa que es la vida.

Es importante señalar que el símbolo sólo adquiere **vida** en la intimidad de la conciencia, tiene que tocar e idealmente transformar a quien ha sido tocado por él; si no, corre el riesgo de convertirse en otra quimera o dato objetivante.

3.2. Empatía y comprensión

¿Cómo se puede **dar** la experiencia hacia y con el otro?, ¿cómo se puede comprender al otro? Edith Stein plantea en su tesis doctoral que la empatía es una de las formas de poder aproximarse al otro; la cual sirve de conducto para comprender las vivencias ajenas.

La filósofa realiza una crítica a las teorías de la imitación (imitar la vivencia del otro); teorías asociacionistas (por asociaciones se puede llegar a comprender al otro) y las teorías analógicas (gracias a las correspondencias analógicas se puede acceder al otro). Para la filósofa, las anteriores teorías están mediadas por conexiones mediatas, negando cualquier posibilidad de acceso de forma inmediata. Por lo que recurre a la fenomenología: "la empatía es un acto que, como vivencia, es originario y que nos hace posible captar el contenido de vivencia de otra persona".⁷⁶ Ejemplifica de la siguiente forma: un sujeto A tiene una

⁷⁶. Stein, Edith, *Sobre el problema de la empatía*, Universidad Iberoamericana, México, 2004, p.27.

La fenomenología como vía de aprehensión empática permite experimentar al otro de forma vivida. Sin embargo **me desligo un tanto** de la idea de que puede existir un encuentro de forma inmediata, sin algún conocimiento previo, como lo expone Stein. Ya que sería regresar a un estado originario de la conciencia, ¿podría ser anterior al lenguaje?, ¿a nuestros primeros años de edad? Lo cual pienso que es imposible. Por otro lado, es importante esclarecer que la empatía *es* un proceso inherente a la naturaleza humana, al igual que la percepción, la imaginación y la razón, ya que son partes constitutivas de nuestras capacidades cognitivas; se necesita ejercitarlas para desarrollarlas. **No** se puede tener empatía con el otro, si no se ha desarrollado ésta. (Quizá se pueda entender que somos sociedades indiferentes a los problemas sociales, porque no existe una pedagogía cognitiva para el desarrollo de la empatía). Y por último señalaré que, a pesar de poder ser

vivencia originaria, la cual puede ser empática con el sujeto B; ambos sujetos son distintos, por lo que sólo el sujeto A tiene la experiencia de la vivencia originaria, mientras el sujeto B tiene la vivencia de la vivencia originaria del sujeto A, dándose aquí la empatía, en la medida en que la subjetividad del sujeto A, que es un modo de la conciencia, empata intersubjetivamente con la conciencia del sujeto B.⁷⁷

Gracias a la empatía, surge la intersubjetividad, a la manera de una **donación** entre individuos; es un movimiento vital que surge y parte del flujo temporal de la conciencia. Ejemplo: el sujeto A está triste, el sujeto B puede tener la vivencia de la vivencia del sujeto A mediante un acto no-originario,⁷⁸ como lo nombra Stein, en donde la **comprensión** juega un factor fundamental, siendo un acto de la constitución del yo, *vivencia del otro yo*, y no meras representaciones perceptuales. Escribe:

Cuando los datos de la sensación muestran una determinada estructura y secuencia, entonces constituyen el fundamento para una aprehensión del

empáticos con el otro, existe un resquicio en sí mismo, ya que nunca se podrá sentir y comprender al otro en totalidad, como lo simboliza Gregorio Sasmsa. Él, convertido en escarabajo, representa la imposibilidad de comprensión absoluta del otro. La familia no puede sentir en totalidad cómo se siente y vive Gregorio como escarabajo. Metáfora que representa que todos tenemos una parte incommunicable que habita en la interioridad de nuestra conciencia, de la cual somos nosotros, nuestros verdaderos confesores. Y la gran maravilla paradójica es que nadie *es* nuestro **tiempo ni espacio existencial**, pero estamos ligados unos con otros.

⁷⁷. La intersubjetividad es un tema importante en la fenomenología de Husserl, por el cual Stein es influenciada: “la tarea mayor está aún frente a nosotros; tratar la empatía como un problema de constitución”. (*La empatía*, p.119). La constitución es la objetividad del mundo natural, la cual existe independiente de la experiencia de la conciencia, pero sólo por ésta el sujeto experimenta el mundo constituido.

⁷⁸. Para Stein, un acto no-originario lo analogo con el recuerdo, la fantasía, la imaginación; éste no se origina en el mundo de las percepciones, pero se nutre de él. Las sensaciones, las emociones y la empatía pertenecen al mundo constituido, esto es, son objetivas y no parte de la subjetividad de cada conciencia; pero sólo se experimentan en la conciencia subjetiva.

objeto tal, la aprehensión consiste en el hecho de que los datos de la sensación padecen una determinada interpretación.⁷⁹

El sujeto empatiza con otro sujeto por el flujo de su conciencia y también por el mundo constituido, siendo la empatía parte de este mundo, la cual es **natural** y tiene sus estratos biológicos. A lo anterior señala:

Dos cosas están implicadas en la intersubjetividad de la experiencia: 1) que la experiencia del mundo externo comprende el ser dado de los otros sujetos que experimentan -al menos según la posibilidad; 2) que el contenido de la experiencia, a pesar de las diferencias individuales, es idéntico.⁸⁰

La empatía germina del cuerpo viviente, el cual se dona en la vivencia de la vivencia del otro, y viceversa, conduciendo a una apertura no sólo experiencial, sino psicoafectiva, que rompe cualquier solipsismo de corte idealista, y mira más allá del mundo de la percepción. "La empatía como fundamento de la experiencia intersubjetiva deviene en la condición de posibilidad para el mundo existente".⁸¹

La *intuición intelectual* es fundamental en el acto empático; es una forma de conocimiento que aprehende de forma inmediata, manteniendo una relación con la mirada (no sólo perceptual), sino *intuitiva* (presentida, instintiva),⁸² que conduce a

⁷⁹. Stein, Edith., *Introducción a la filosofía*, Edit. Driada, México 2005, p.106.

⁸⁰. Ibid. p.115.

⁸¹. Stein, *Ob cit.*, p.158.

⁸². La *intuición intelectual* ha sido estudiada a lo largo de la tradición filosófica. El pensamiento racionalista relaciona la intuición con el intelecto. Para Kant es un conocimiento directo de las cosas que es posible si está tocado por el intelecto. Por su parte, los románticos exaltan a ésta como principio epistémico por excelencia, mientras que para Mauricio Beuchot existe una correlación *intrínseca* entre *episteme* y *nous* (inteligencia), por lo que la *intuición* necesita del conocimiento para acceder a la cosa conocida. Se puede entrever cómo la *intuición intelectual* permite acceder al mundo de la comprensión y no sólo se estaciona en el conocimiento discursivo o explicativo.

un desvelamiento de una **parte oculta** de lo que se está conociendo, desechándose los actos discursivos y deductivos, sin negar ningún principio *epistémico*. Más bien busca ampliar otras posibilidades epistémicas que accedan de otras formas a la conciencia de lo vivido.

La *intuición intelectual* no se divorcia del conocimiento; al contrario, lo amplía y lo sintetiza. Se apoya más del lado de la **comprensión** que de la *explicación*.

La empatía **atrapa** de forma **inmediata** lo conocido, no sólo a nivel sensorio-perceptivo, sino también intelectual y psico-afectivo.⁸³

La empatía conduce a una especie de *ligación existencial* entre dos o más sujetos, en donde el cuerpo juega un papel fundamental, debido a que la empatía se siente a través del cuerpo; se edifica como una condición de posibilidad, de apertura hacia el otro, desde la propia intersubjetividad. Es el otro quien nos devela el mundo. Mijaíl Bajtín escribe al respecto:

No soy yo quien mira *desde el interior de mi mirada* al mundo, sino que me veo a mí mismo con los ojos del mundo, con los ojos ajenos; estoy poseído por el otro. Aquí no hay integración ingenua de lo extrínseco con lo intrínseco. Espiar su propia imagen *in absentia*. La ingenuidad de la fusión entre el yo y el otro en la imagen especular. El excedente del otro. No poseo un punto de vista externo sobre mí mismo, no tengo enfoque adecuado para mi propia imagen interna. Desde mis ojos están mirando los ojos del otro.⁸⁴

⁸³. La empatía es una condición idónea de comunicación con el otro, pero no sólo se *reduce* a ésta, también permite apropiarse de la *expresión* y *compenetración* con él, ya que está cargado del mundo de la emociones y de la intuición. ¿Acaso una *simple* mirada no transgrede cualquier lenguaje sintáctico?

⁸⁴. Bajtín Mijaíl, *Yo también soy: Fragmentos sobre lo otro*, Taurus, México 2000, p.156.

3.2.1. La empatía simbólico-icónica

Edith Stein estudia cómo la empatía no surge por conexiones mediatas, sino en la inmediatez del **cuerpo vívido**. Permite religar dos o más sujetos entre sí.

La empatía implica otros niveles de conexión con el otro, no sólo en un plano intelectual, sino también senso-perceptivo, psicoafectivo e imaginativo, invitando a encontrar un mayor número de afinidades con el otro, a pesar que a simple vista pudieran parecer disímiles entre sí. La empatía *une, liga, conjunta*.

De la misma forma, el símbolo *une, liga, comunica y abraza*. Ambos se erigen como condiciones de posibilidad de trascender la *soledad ontológica* y abrazar el ser.

¿Por qué el símbolo tiene la misma función que la empatía? Para Beuchot: “el símbolo en su dimensión no verbal, apunta hacia los confines del discurso entre *bios* y *logos*”,⁸⁵ es el cruce y el puente entre lo natural-biológico y el mundo cultural-humano. La parte biológica del símbolo se manifiesta en su parte senso-perceptiva empática y sinestética. La parte empática del símbolo *es* la unión, la conjunción, y el abrazo. Beuchot explica:

El símbolo (del griego “*symbolon*”: arrojar o yacer conjuntamente dos cosas que embonan entre sí, y por lo mismo, que son parte de una más completa, como una moneda, una medalla, etcétera), es el signo que une dos cosas, dos elementos o dos dimensiones.⁸⁶

⁸⁵. Beuchot M, “Hermenéutica, Analogía, Icono y Símbolo” en *Sym-bolon: ensayos sobre cultura, religión y arte*, México, UNAM 2005, p.54.

⁸⁶. Ibid. p.76.

Dichas dimensiones pueden ser fenoménicas, transfenoménicas, inteligibles e ininteligibles. Lo que conduce a que el símbolo contenga una parte *irrepresentacionista*, la cual puede ser **expresiva**. Por lo que no acota sus horizontes de comprensión e intelección en la mera razón argumentativa-comunicativa, ya que tiene la potencialidad de convertirse en *experiencia vital* para quien ha sido tocado por esta *conciencia simbólica*.

Por su parte Raimon Panikkar piensa que el símbolo, más que interpretarlo hay que vivirlo. Dice que el ser humano es símbolo de sí mismo. Sin embargo, la mera vivencia, sin interpretación alguna, puede alejarnos del conocimiento de la sobreabundancia de sentido de los símbolos.

El símbolo **sólo** puede cobrar sentido *existenciarío* en la medida en que el sujeto **abre** la interioridad de su conciencia para acogerlo y recibirlo; sólo así puede ser tocado y transformado por él; si solamente lo intelectualiza y/o teoriza, tiene el riesgo de aniquilarlo, ya que lo convierte en un dato más, como cualquier conocimiento objetivado.

La **vivencia del símbolo** es posible por la empatía. Al contener una parte empática, necesariamente tiene la *intuición intelectualiva*. Regresando a Panikkar, el símbolo hay que experimentarlo. Y la empatía es una de las llaves hacia la vivencia y comprensión de éste.

Se puede entrever cómo Stein y Panikkar se tocan con respecto a la empatía. Para Stein, la empatía *es la experiencia de lo vivido*. Por lo que la comprensión

inmediata conduce a la **constitución** del yo. Por su parte, para Panikkar el símbolo se tiene que experimentar, y esto es posible por la empatía. Señala que el *hombre es símbolo de sí mismo*. Si un ser humano vive como símbolo y se *refleja* en el otro, experimentando al otro como símbolo, emana una **empatía simbólica**, ampliando los *horizontes existenciales* de ambos, transformando a la vida en símbolo de justicia, fraternidad y amor.⁸⁷

Ambos filósofos, Stein y Panikkar enfatizan la *experiencia de lo vivido*. Si bien la racionalidad es una pieza clave en los procesos epistémicos, no se eleva como única condicionante en la adquisición certera del conocimiento. La vida, más que teorizarla, hay que experimentarla, vivirla y amarla. Es necesario matizar que la razón no se desecha; al contrario, es parte constitutiva del conocimiento del símbolo, debido a que permite decodificar la plurisemia de éste, accediendo a su interpretación paradigmática, lo cual es posible mediante una *reflexión simbólica analógica*.⁸⁸ La cual se auxilia de la *intuición intelectual*.

La *Hermenéutica Analógica del Símbolo* ayuda a ensanchar los horizontes de comprensión en la intimidad de la consciencia, de forma experiencial y vivida.⁸⁹

Asimismo, el ícono también nos vincula con el otro. En palabras de Beuchot:

⁸⁷. Esto puede ser realizable cuando la intimidad de cada sujeto **esté abierta** al otro y, en la medida de lo posible se deshaga de prejuicios, permitiéndose enriquecerse gracias a y por el otro. Asimismo, es fundamental que dicha relación se dé en una línea horizontal y no vertical, ya que esta última tiene el riesgo de caer en métodos de control y dominio.

⁸⁸. En el capítulo I se mencionó que el *símbolo* y la *analogía* se conectan por la sobreabundancia de sentido. La analogía *es* proporción, medida, equilibrio, permitiendo la construcción de la *proporcionalidad enunciativa*. Por lo que la reflexión está mediada por la prudencia. Ahí reside su parte intelectual.

⁸⁹. La *Hermenéutica Analógica del Símbolo*, al estar **sostenida** por la *prudencia*, **delimita** la interpretación de un símbolo dentro de un contexto socio-histórico-cultural determinado, marcando los límites interpretativos, esto permite no caer en equivocismos radicales.

Nos hacemos un ícono del otro cuando dejamos que él nos manifieste lo que es, lo que piensa, lo que desea, a lo que aspira. Nos hacemos, en cambio un ídolo del otro, cuando le imponemos nuestra imagen y semejanza, cuando lo queremos hacer como nosotros deseamos, con conocimiento de controladores y con amor de posesividad. En el ícono no sólo miramos al otro, sino que también, y sobre todo, nos dejamos mirar por él. Dejamos que su mirada se encuentre con la nuestra, dejamos que la escucha rompa la imposición y surja el don, la oblación. En el ídolo miramos al otro, hacemos que nuestra mirada lo constituya impositivamente. De manera posesiva, es narcisista; nos miramos en el otro, como en el reflejo de las aguas, como en cualquier espejo. El ícono no lo refleja a uno mismo, siempre lo remite a otro; en cambio, el ídolo es un espejo, nos devuelve la mirada.⁹⁰

El ícono refleja y devela nuestro *yo* gracias a y por el otro. Tiene un matiz *iniciático*, ya que nos conduce a sumergirnos en la inmensidad del **ser**. El *microcosmos* **es** ícono del *macrocosmos*: oblación entre el ser humano y la totalidad del universo.

El ser humano se refleja y devela como **una** de las partes que conforman la totalidad del **ser**, gracias a la iconicidad del *micro-macrouniverso*. A su vez encuentra una ligación con la inmensidad del universo, conectándose con éste mediante una metáfora de *hilos analógicos* que permiten relacionar cada parte con el todo. Religándose con el todo la parte que mira más de lo propiamente humano, rompiendo cualquier axiología antropocéntrica. Lo anterior invita a recordar y redescubrir la *pequeñísima magnificencia* de la parte que ocupamos en

⁹⁰. Beuchot, Mauricio, *Las caras del símbolo: el ícono y el ídolo*, Caparrós editores, España 1999, pp.73-75. Para Beuchot, el ícono y el símbolo coinciden en su función, potencializan la conexión del fragmento con el TODO, a la manera de una **ligazón**.

relación con el todo. Tal vez esto nos permita redimensionar nuestro transcurrir existencial y nuestra temporalidad humana, menoscabando muchos de los bienes materiales y mercantiles, por los cuales existe tanta crueldad en las sociedades.

3.3. Pinceladas

El filósofo Michel Serres escribe:

Muchas filosofías se refieren a la vista, pocas al oído, y menos aún confían en el tacto o en el olfato. La abstracción divide el cuerpo sensible y excluye el gusto, el olfato y el tacto, sólo cuida la vista y el oído, intuición y entendimiento. Abstraer no significa sólo abandonar el cuerpo sino desmenuzarlo en trozos: analizar. Retrocedo ante la dificultad al erigir un palacio de abstracciones. Tropiezo ante el obstáculo, como los que tienen miedo del otro y de su piel. Como tantos que temen a sus sentidos y los reducen a nada, a la tabla rasa de lo incomible.⁹¹

Aristóteles enfatizó la primacía del sentido de la vista por arriba de los otros cuatro sentidos: olfato, oído, tacto y gusto. Lo racional-abstracto se eleva como conocimiento supremo. La explicación certera del mundo pertenece al mundo de la *abstracción racional del conocimiento*. Por lo que el mundo de las sensaciones, la sensualidad y lo corpóreo son menospreciados como fuentes certeras de conocimiento.

Lo anterior ha conducido a **enfatizar** un dualismo metafísico (mundo tangible *versus* mundo intangible), desdeñando a lo empírico como fuente certera de

⁹¹. Serres, M, *Ob.cit.*, 2002, p.27.

conocimiento. Dicho divorcio va más allá del conocimiento científico, extendiéndose a otros territorios. Esto es palpable en la medida que la valoración del cuerpo, la sensualidad y la sexualidad⁹² sirven como formas de control y dominio, donde el narcisismo a ultranza y los *placeres efímeros* se exaltan como *estilos de vida* que el sistema capitalista promueve.

De lo anterior surge una gran contradicción. El cuerpo que ha sido valorado como pecaminoso y espurio se re-significa y re-valora mediante el *culto al cuerpo*. De un capitalismo puritano, donde lo corpóreo y sensual se valoraba como *tabúes* prohibitivos, han sido desplazados por un hedonismo a ultranza. Ahora el cuerpo se **debe** cuidar, enaltecer, no dejar envejecer, insertándose (¿congruentemente?) en el capitalismo posmoderno y hedonista. Se exalta el placer y la sexualidad, mediante el exacerbado *culto al cuerpo*. Dicha glorificación de la sensualidad, la sexualidad y el *culto al cuerpo* son fabricados y reprimidos mediante una ideología falsa; si no, ¿cómo explicar que el mercado vende productos que ofertan satisfacción y fantasías sexuales? Basta prender la TV y observar que la sexualidad se ha comercializado e industrializado. El cuerpo se ha convertido en otra mercancía más, reduciéndolo a objeto de explotación; se venden cremas anti-arrugas, pastillas para adelgazar y acrecentar la libido, etcétera, lo cual es un negocio redondo; parece como si el cuerpo fuera una máquina, a la cual se le pueden remplazar las piezas que ya no sirven o que estéticamente no sean agradables. ¿Acaso será el miedo a la muerte? (tema que no ahondaré).

⁹². Es importante señalar que la sexualidad no se reduce a lo genital. La sensualidad, al igual que la sexualidad, remite al placer, el cual se experimenta por el cuerpo.

El sistema **produce** y **fabrica** seres insatisfechos con su cuerpo y por ende con su vida; arroja *analfabetos visuales*, a quienes las interrogantes trascendentales de su existencia importan menos que poder adquirir unos senos a doce meses sin intereses. Baudillard menciona que las identidades se clonan, donde el original se pierde en la copia de la copia de la copia. Vivimos en la época del *Xerox*; es más fácil copiar y clonar la identidad que el mercado oferta y no que cada sujeto **construya** e **imagine** su horizonte existencial. Lo peor es que los estilos de vida que ofrece el mercado están vacíos de toda construcción ética. A los ojos del mercado, tomar alcohol es un *estilo de vida*, cuando antes se consideraba una enfermedad.

El mercado impone de forma muy sutil *estilos de vida* carentes de todo horizonte humano. Por lo que las carencias psicoafectivas se hacen patentes y se intensifican, las cuales se convierten en productos mercantiles, contables y económicos. Se vende y compra amor, afecto, amistad, comunicación, etcétera. Se puede decir que la lógica del discurso se torna unívoca. *Todo es dinero*.

De lo anterior se puede deducir que los sentidos se engarzan en una *dialéctica negativa* como **medios** de control y dominio, en una cultura hedonista y consumista. El sujeto vive reprimido, imposibilitando el ejercicio de su sensualidad, sensibilidad, emotividad y afectividad; los cuales se han convertido en productos mercantiles.

Una de las grandes consecuencias es que el sujeto va perdiendo contacto consigo mismo, ya que poco o nada conoce de sí. Su identidad la deposita en los

bienes materiales que posee y en su poder adquisitivo. Si poco o nada conoce de sí mismo, ¿cómo esperar que conozca al otro?

En la medida en que el sujeto se conoce, tiene la posibilidad de **empatar**⁹³ con el otro. El desconocimiento de sí y del otro le pueden provocar miedo. ¿Acaso es miedo de ser consciente de sí y del otro?.

3.4. La fenomenología del símbolo-icónico

El símbolo y el icónico se alzan como epistemólogos y ontólogos, ya que permiten develar la parte sensible como la parte profunda y misteriosa del ser.

El símbolo *toca* la parte *irrepresentable* del **ser** y, paradójicamente, también toca su parte sensible. Al tener una sobreabundancia de sentido, se ayuda de una fenomenología y una hermenéutica en los procesos de interpretación.

La fenomenología le permite aprehender la parte sensual, afectiva y experiencial de los símbolos.

Se puede describir el acto fenomenológico del símbolo:

| | |
|--------|-----------|
| Visual | Se ve |
| | Se toca |
| | Se plasma |
| | Se oculta |
| | Se devela |

⁹³. Se ha señalado que la empatía tiene una gran carga de afecto, intuición y sensibilidad.

Epifanía

Auditivo Escucha

Narra

Comparte

Dialoga

Conoce-aprende

Invita al silencio

Táctil Se toca

Se acaricia

Se siente

Se ausenta

Gusto Se degusta

Se engulle

Se comparte

Se saborea

Alimenta

Ágape

Olfato Hurga

Desborda

Reconoce

Descubre

Aleja

Incita

Instinto de supervivencia

La *experiencia simbólica* rompe con un conocimiento frío, calculador y objetivante, siendo una experiencia de transformación por parte de quien lo experimenta, a la manera de una metamorfosis alquímica a nivel de conciencia. El símbolo, al experimentarse fenomenológicamente, se plasma, se escucha, se toca, se degusta y va más allá, pues invita a experimentar una *reflexión meditativa* desde lo sensual.

De lo anterior se deduce que el símbolo y el ícono necesitan ser interpretados para conocer su sobreabundancia de sentido. Por lo que la escucha y el diálogo se alzan como procesos hermenéuticos por excelencia, sin excluir de ninguna forma los procesos de interpretación simbólica.

3.5. *Alétheia* simbólica

El símbolo, como proceso epistémico, tiene la potencialidad de acceder al conocimiento sensible, empático, reflexivo y misterioso del *ser*. Por lo que se plantea la cuestión de la verdad. ¿Cómo tener certeza del símbolo?

Retomando la idea *clásica de verdad* (adecuación del intelecto con la cosa) y de la idea de *verdad semántica* (adecuación del signo con la cosa), la idea de verdad clásica y semántica tienden más a la linealidad, mientras que el símbolo, al ser plurisemántico, contiene una sobreabundancia de significantes. Por lo que la adecuación lineal se torna compleja; sin embargo, la analogía es una vía que permite adecuar la sobreabundancia de sentido tanto a la intelección como a los diversos significantes de un símbolo, gracias a la *adecuación analógica*.

La representación simbólica no es arbitraria. El proceso de simbolización es posible en la medida en que existen correlaciones analógicas de cualidades, modos, características del ente interpretado y la imaginación simbolizante: *adecuación del intelecto con la cosa de forma analógica*. Y la idea de verdad semántica es posible cuando se adecuan los diferentes significantes del ente simbolizado; por ejemplo, en la mayoría de las culturas tradicionales, el arco iris simboliza la unión entre el cielo y la tierra. "El término de arco iris procede de Grecia, donde el puente se asimila a Iris, la mensajera rápida de los dioses. Simboliza también en consecuencia de forma general las relaciones entre el cielo y la tierra, entre los dioses y los hombres: es un lenguaje divino. El arco no tiene en

China más que cinco colores, pero su unión es la del *ying* y el *yang*, signo de la armonía del universo y de su fecundidad".⁹⁴ Todos estos significantes concuerdan con el símbolo del arcoíris. A su vez, es la **proyección imaginante**, que simboliza la unión entre lo divino y lo humano. Iris, mensajera de tal conexión por su arco: Arco-Iris. Así, el símbolo potencializa la imaginación, al interpretar la unión entre el cielo y la tierra, entre el plano celeste y el plano humano, gracias a la *adecuación analógica*.⁹⁵

El símbolo, al tener más de dos significantes, contiene una sobreabundancia de sentido; induce a pensar al ente simbolizado como este juego de abalorios, en donde los niveles interpretativos se dan de forma vertical, o sea, paradigmáticamente, teniendo la posibilidad de **acariciar** el misterio (la *irrepresentabilidad*), mientras que la univocidad lingüística carece de toda interpretación (no le hace falta).

El símbolo acaricia el misterio. El problema de la verdad se torna complejo. Parte de la naturaleza del símbolo es la imposibilidad de acceder de forma *clara* y *distinta* a las cosas, siempre quedan resquicios que no pueden ser aprendidos ni intelectiva ni semánticamente. El símbolo contiene una región de la *irrepresentable-trascendencia*. ¿Cómo acceder? Tanto la idea de verdad clásica como de la idea de verdad semántica encuentran su propia limitación en tal desvelamiento.

⁹⁴. Chevalier Jean, Gheerbrant Alain, *Diccionario de símbolos*, edit. Herder, España 1999, p.136.

⁹⁵. Es importante apuntalar que la fenomenología sirve como método descriptivo y como proyección a la interioridad subjetiva de la conciencia.

La idea de *alétheia* griega se eleva como la *condicionante epistémica* que tiene la potencialidad de develar más allá de lo racional y semántico; existen *puntos de fuga* que tocan la parte oculta de la inefable trascendencia del *ser*. La *alétheia* es **abertura, revelación** de lo velado. Velo que desoculta lo que oculta. Invitación a develar pausadamente lo que hay oculto, mientras plasma algunas **huellas** de lo develado en el transcurrir temporal; ahí reside su abundancia de sentido.⁹⁶ El símbolo, al igual que la idea de *alétheia*, atesora huellas del pasado, tiene memoria del origen y develarlos permiten rememorarlos.

3.6. La Afectividad simbólica

El sujeto, mediante la intencionalidad de su conciencia, tiene la posibilidad de que el símbolo transforme su interioridad, siendo éste un acto de libertad. Esto es posible en la medida en que el símbolo toca la parte sensible, afectiva, racional y misteriosa de la conciencia del sujeto. Tomando prestado el pensamiento de Beuchot y de Panikkar, el primero piensa que el humano es *ícono* del **macrocosmos**, y el segundo dice que el humano es **símbolo de sí mismo**. En ambos, la **empatía** está presente.

Se puede decir que en Beuchot *hay* una **empatía cósmica**; no puede existir un *reflejo* entre el microcosmos y el macrocosmos sin empatía. En Panikkar *es* una

⁹⁶. Asimismo, el símbolo *es* un alfarero que juega con la temporalidad, ya que atesora las huellas de la memoria del transcurrir histórico.

empatía simbólica, sin la cual ningún humano puede ser consciente del otro como símbolo.

Lo anterior conduce a revalorizar los sentidos como fuente de conocimiento, redimensionando el mundo de lo material-tangible, invitando a que el sujeto **acrecente** su conciencia de *experimentar el mundo de lo vivido* y no sólo lo convierta en meros datos objetivantes.

Por su parte, Lipps habla de la *simpatía simbólica*, la cual posibilita la *proyección afectiva* que produce ciertas influencias y vibraciones sobre quien lo experimenta. Tal *proyección*, que nombra *introafección*, produce empatía y afectividad por parte de quien la experimenta. Y el símbolo favorece el desarrollo de la simpatía, la empatía y el afecto, al contener su parte sensual y emotiva. **Une, abraza y conjunta**; no excluye ni acepta la intolerancia. Al contrario, la *desemejanza le permite nutrirse*, porque se retroalimenta de la parte empática que es, simpatizando con lo diferente. En palabras de Ricoeur, el símbolo *da de que pensar*, yo añado: *da de que sentir*, ya que, si sólo el conocimiento se racionaliza y no se conecta con lo empático, afectivo y emotivo, tiene el riesgo de ser una quimera, una *ilusión*. Beuchot escribe:

El símbolo no es pura sinrazón. El símbolo tiene una razón, además de la sinrazón. El símbolo tiene una razón que parece animarlo. Es cierto que el símbolo tiene una parte irracional, inconsciente; pero también tiene una parte consciente, racional. Es un híbrido. Puede unir razón y emoción. Sirve de puente. Lo que el símbolo une, se unen en un límite, en su límite. El símbolo es ese límite, y como el hombre el límite del universo, es también un símbolo. El símbolo sirve de límite, pues queda la fractura donde

embonan las dos partes, donde se toca con él la otra parte que pide y le hace falta. El símbolo acerca, reúne, brinda lo que se echa en falta, consigue lo que se echa de menos. Aglutina las creencias, organiza las razones. El símbolo no sólo tiene razón, da razón [...] El símbolo puede ser más importante para el hombre que la realidad misma, así como la imaginación puede ser más fuerte que lo que existe. Es lo propio del hombre. Hasta puede entenderse todo el rechazo que hoy existe de la metafísica como una venganza de la historia (un regreso de lo reprimido) por todo lo que la modernidad ahogó o quiso apagar del impulso simbolizante del hombre [...] El hombre está dimensionado por la realidad y la simbolicidad, por la ontología y la simbología. En la modernidad predominó la referencialidad, lo ontológico crudo; en la posmodernidad se va hacia el solo sentido sin referencia, a lo simbólico crudo; ninguna de las dos alternativas es viable; tiene que recuperarse la simbolicidad en la misma ontología, y la ontologicidad en la simbología misma. El símbolo es ontológico y el ser es simbólico. El uno se completa en el otro.⁹⁷

⁹⁷. Beuchot, Mauricio, *Hermenéutica, Analogía y Símbolo*, Herder, México 2004, pp.154-155.

CAPÍTULO IV:

La proyección imaginativa del símbolo y el ícono

4.1. La imaginación: *recreación* y *contra-creación* del mundo.

La filósofa María Noel Lapoujade se ha dedicado a estudiar la imaginación desde un estatuto filosófico. Escribe: "La imaginación sólo puede definirse por su indefinibilidad, en tanto fuerza mutante y trasmutante, precipitados de imágenes como Penélope gozosa en su recreación infinita".⁹⁸ Siguiendo esta "definición", el término de imaginación **no** es un término unívoco, más bien es un término polisemántico, que se transmuta a sí mismo, metafóricamente es un término alquímico. Asimismo, la *recreación* -añadiría yo, *contracreación*⁹⁹ son inherentes a la naturaleza de la imaginación.

La imaginación se alza como proceso epistémico que **impulsa** a proyectar mundos posibles. Metafóricamente se asemeja a una alfarera que entre sus manos toma datos sensibles, formas abstractas e ideales, teniendo la potencialidad de transfigurarlas a todas en múltiples formas imaginativas.

Lapoujade ha dado a la imaginación un estatuto **ontológico**, debido a que tiene la potencialidad de recrear y *contracrear* mundos posibles, esto es, pueden existir tantos mundos posibles como fuerzas imaginantes existan. La imaginación

⁹⁸. Lapoujade, María Noel, *La imaginación estética en la mirada de Vermeer*, Herder, México 2007, p.41.

⁹⁹. El término de *contracreación* hace referencia al acto divino de la creación; sin embargo el hombre no puede crear algo de la nada, pero sí puede contracrear una infinidad de mundos posibles desde lo ya dado, siendo ésta una consecuencia de su condición limitada de creador.

transgrede el mundo de lo dado, teniendo la potencialidad de transformarlo en un sinfín de formas, dotando de un sustrato ontológico a éstas, construyéndose una **ontología imaginante**. Cuando alguno de estos mundos imaginados se *plasman*, por lo menos en el proceso imaginativo, el sustrato ontológico de éstos se actualiza (*actualización imaginante*). Existen tantas actualizaciones como mundos imaginantes existan.

Tal **ontología imaginante** es una *catalizadora potencial* para *recrear* o *contracrear* otros mundos posibles. La *actualización imaginativa* sirve de potencializadora en la *recreación* y *contracreación* de mundos posibles, transgrediendo el mundo de lo dado.¹⁰⁰

De lo anterior se puede deducir que la imaginación toca algunas regiones del mundo de la *irrepresentación*. Es una forma de *dialéctica-paradójica de la negatividad generadora*, debido que tiene la potencialidad de generar imágenes, símbolos, íconos, metáforas y mundos generadores de sentido, desde la ausencia de lo ya dado. Por lo que la fuerza imaginante ejerce su poder en el mundo de lo posible negativo, nunca en la negatividad de lo imposible. “La **imaginación** construye, afirma, propone sobre la negación y la transgresión que son, por así decir, los dinamos de su actividad”.¹⁰¹

¹⁰⁰. La *recreación* y *contracreación* son una especie de semillas contenidas en la naturaleza de la imaginación. La pregunta siempre irresuelta: ¿hasta dónde los procesos imaginativos están o no contenidos en su origen? Por lo que surge una paradoja: la ilimitación-ilimitación de la imaginación. Por una parte, la imaginación *es* ilimitada, ya que puede *recrear* o *contracrear* múltiples formas ¿ilimitadamente? o ¿los mundos potencialmente imaginados ya estaban contenidos en la naturaleza de la imaginación? No pretendo dar una respuesta absoluta; sin embargo, se puede decir que las formas imaginantes despliegan formas posibles permitiendo que no pierdan el referente del cual partieron; si no, se tiene el riesgo de deformarse, hasta poder caer en el delirio.

¹⁰¹. Lapoujade, María Noel, *Ob. cit.* p.43.

Se podría decir que la *irrepresentación* es una variante de los procesos imaginativos.

Por lo que se puede decir que la imaginación deambula entre el *ser* y el *no-ser*, positividad-negativa de ida y vuelta, en donde el **ser** y el **no-ser** construyen la *paradoja de la negatividad generadora*, la cual transforma las **imágenes en generadoras de sentido**. Ahí reside su naturaleza alquímica.

La imaginación *es* un **proceso** epistémico que se sostiene por un movimiento dialéctico; parte de los datos sensibles, los cuales son condicionantes para poder potencializar y generar imágenes. Y la dialéctica reside en la transgresión del mundo de lo sensible en la generación de estos mundos imaginados, sostenidos por esta *ontología imaginante*.

Pensar que existe una copia fiel entre los datos sensibles, los datos no-sensibles y los procesos imaginativos es una idea demasiado ingenua. Los procesos imaginativos están transversalmente cruzados por procesos conscientes, no-conscientes, inconscientes, voluntarios, involuntarios, oníricos, patológicos y destructivos que se plasman. Así, la imaginación es **generadora** de representaciones, ideas, símbolos, de mundos posibles y de mundos reales. Por ejemplo, llegar a nombrar a la constelación de Orión es consecuencia de una imagen **generadora** de sentido que expande la *conciencia del sujeto*, ampliando su idea del *cosmos* dentro de un contexto socio-cultural determinado. Las imágenes generadoras de sentido y referencia amplían el universo de la conciencia humana. Lapoujade escribe:

La imaginación aparece como fuerza avasallante, *corriente* (parafraseando a William James) que irrumpe, siempre cambiante, diversa, voluble. Fuerza

de juego, de apuesta, deseo, alegría, de utopía y horror, salud, convalecencia, enfermedad, de sobrevivencia o agonía, de vida o muerte. Fuerza que se inventa a sí misma, en la unidad simple última de su actividad infinita que es: coagularse en imágenes.¹⁰²

Es importante apuntalar que las imágenes cobran sentido y referencia en un contexto histórico y cultural determinado.

4.2. La *proyección simbólica* de lo imaginado.

Parte de la **generación** de un símbolo se da mediante los procesos imaginativos. La simbolización de un ente, fenómeno, idea, abstracción, etcétera, es posible cuando se da una conexión de ciertas cualidades contenidas en la *naturaleza* de éste y la proyección de lo imaginado. La parte fenoménica-sensual se **encarna** en los procesos hermenéuticos de simbolización. Por ejemplo, las propiedades naturales del fuego se explican fenoménicamente: ilumina (azul-rojo), quema, consume, reduce un algo a cenizas, destruye, arrasa y transforma el estado de un elemento a otro. Si se conecta con los procesos de interpretación, las llamas simbolizan: "la acción fecundante, purificadora e iluminadora. Pero presenta también un aspecto negativo: obscurece y sofoca por su humo, quema, devora y destruye: el fuego de las pasiones, del castigo, de la guerra (...) El fuego es también, en esta perspectiva en cuanto quema y consume, un símbolo de purificación y de regeneración. Hallamos aquí el aspecto positivo de la destrucción: nueva inversión del símbolo. Purificadora y regeneradora, el agua también lo es.

¹⁰². *Ibíd.*, p.42.

Pero el fuego se distingue de ella en que simboliza 'la purificación por la comprensión, hasta su forma más espiritual, por la luz y la verdad; el agua simboliza purificación del deseo hasta su forma más sublime, la bondad'".¹⁰³

La simbolización del fuego es posible cuando se conecta con su parte fenoménica (*es parte esencial del mismo*). Así, la naturaleza del fuego es iluminar, devorar, consumir, encarnándose en su simbolización. Lo fenoménico se eleva a planos simbólicos, por lo que los procesos hermenéuticos no son arbitrarios, ya que la analogía conecta las relaciones fenoménicas con la interpretación simbólica, puente entre el *bios* y el *logos*. En su parte hermenéutica, simboliza: **purificación destrucción, regeneración, ascesis espiritual y sublime** y la **bondad**. A su vez, la imaginación posibilita dicha unión; sin ella el mundo de lo fenoménico no podría encontrar cabida en el mundo de lo simbolizado.

Las cualidades, características y modos propios del ente se proyectan en el símbolo, construyendo una *proyección simbólica de lo imaginado*.¹⁰⁴ Para encontrar dichas correlaciones de semejanza y/o diferencia entre la naturaleza de lo representado y su simbolización, se requiere del uso de la imaginación; sin ella es imposible encontrarlas.

La *proyección simbólica*, al tener correspondencia entre los modos naturales de lo que simboliza y su proyección, encuentra un sustrato de orden ontológico-analógico. Lo cual me atrevo a conectar con lo que escribe la filósofa Lapoujade:

¹⁰³. Chevalier Jean, Gheerbrant Alain, *Diccionario de los símbolos*, Herder, España 1999. p.514.

¹⁰⁴. Y lo imaginado permite correlacionar las cualidades del ente y el símbolo. No puede existir una arbitrariedad en lo imaginado.

(...) la pluralidad de los imaginarios resulta vinculada en una unidad originaria, la fuerza, el poder de crear imágenes, es decir, la imaginación fragua la multiplicidad; doble movimiento de reducción de la multiplicidad a la unidad y, viceversa, de retorno desde la unidad a la multiplicidad. Doble movimiento que no es sino un camino (Heráclito), camino de ida y de regreso, pero el que transita el individuo ávido de comprender diversidades inaprehensibles, por móviles e infinitas. Comprender es abrazar, y sólo podemos abrazar contornos unidos en una finitud estable.¹⁰⁵

Por su parte la interpretación permite proyectar las cualidades simbolizadas requiriendo el uso de la imaginación, para que éstas se generen y plasmen. La imaginación puede asemejarse a un *hermeneuta alado* en la **generación** y en la **interpretación** de los símbolos.

El lenguaje simbólico-icónico mira más allá del conocimiento conceptual, ya que conjuga la parte fenoménica, empática, afectiva, imaginativa, reflexiva (a veces sinestética), y acaricia el misterio, invitando a expandir la conciencia del sujeto en el *ser* y el *estar* experiencial del mundo de lo vivido. Al sentir el *afecto* por la vida, incita a que el sujeto interpele a los otros. Siguiendo a Nicol:

El sentimiento es el acto de sentir, que en latín se dice *sentiré*, y significa percibir: darse cuenta de algo mediante los órganos que, por esto mismo se llaman sentidos. Pero los sentidos no son los únicos que sienten: el hombre no sólo es afectado en el modo sensorial. Los otros modos de afección también son sentimientos. De hecho esta palabra vino a designar específicamente unas afecciones emparentadas con las emociones. De tal modo que, cuando decimos que alguien es un sentimental, no lo confundimos con el hombre sensible, ni pensamos que el sensible lo sea

¹⁰⁵. Lapoujade, *Op.cit.*, p.41.

sólo porque posea agudeza sensorial. Algunos individuos se distinguen porque son perceptivos. Esta capacidad de percepción alcanza más allá de la percepción ocular. Percibir es aquí lo mismo que captar, advertir algo que está ahí, pero que no todo el mundo alcanza a ver. Esta presencia unos la sienten y otros no; uno mismo la siente a veces, y otras las pasa desapercibida. El lugar orgánico del sentimiento varía; la función ocular no sirve para el pre-sentimiento, que es la única percepción posible del futuro. El hombre que lo anticipa es el a-percibido (...) El corazón es sensible, el sentido es virtud de prudencia y discreción; y así decimos de alguien que es persona de buen sentido (...) La facultad sensible y la virtud sensible son formas de percepción que aparecen reunidas lingüística y existencialmente, y constituyen una clase de sapiencia que la ciencia ha de igualar, pero que no puede negar.¹⁰⁶

El sentir y el afecto son una vía para recobrar la empatía y el **amor** ante la vida. Y tal vez se pueda romper con la espiral de violencia que cada día se convierte en algo ¿normal? y ¿cotidiano? del mundo contemporáneo.

El recordar que la vida es simbólica es un horizonte de posibilidad para recobrar la dignidad humana y amar la vida.

4.3. La imaginación sinestética

Etimológicamente, la sinestesia proviene de los vocablos griegos *aisthesis* (sensación) y *syn* (unión): las experiencias de dos o más sensaciones que ocurren

¹⁰⁶. Nicol, Eduardo, *La agonía de Proteo*, Herder-UNAM, México 2004, pp.52-53.

simultáneamente.¹⁰⁷ Existen diferentes formas de sinestesia. La más común es la audición colorida (*audition colorée*).

La sinestesia *es* la experimentación de dos o más sensaciones que se dan de forma simultánea. Por ejemplo, *se escucha un color mientras éste se ve. Se toca un sonido cuando se escucha.*

Ahora bien, las experiencias sinestéticas se pueden inducir y la imaginación juega un papel fundamental para generarlas de forma no-natural; por ejemplo, cuando olemos el sabor de una fresa mientras la degustamos.¹⁰⁸ Es en el arte en donde ha tenido mayor presencia. Jacques Dumont escribe:

¹⁰⁷. La sinestesia es una condición biológica. Se ha estudiado que todos nacemos en una condición sinestética; pero aproximadamente a los tres meses de edad cada órgano sensorial se separa, permitiendo experimentar cada sensación por separado. Sin embargo, hay personas en las que tal separación no se realiza y permanecen en un estado de conciencia sinestética a lo largo de sus vidas. En la generalidad, la sinestesia tiene un común hereditario. A pesar de ser una condición físico-biológica, puede ser inducida por el consumo del LSD o como resultado de un trastorno neurológico o psiquiátrico. La sinestesia es un fenómeno que empieza a ser estudiado desde un enfoque científico, con mayor rigurosidad en los últimos tiempos. Estudios recientes han observado cómo algunos pacientes esquizofrénicos presentan experiencias sinestéticas. Harrison, en su libro *El extraño fenómeno de la sinestesia*, narra cómo el futurista Marinetti, propuso una cena sinestética. El sentido del **tacto** era el ingrediente fundamental. Pidió a sus invitados vistiesen pijamas de distintos materiales: de esponja, de corcho, de fieltro, hasta de lija, etcétera; lo importante era la consistencia de los mismos. El **plato fuerte** fue *Jardín táctil de verduras*, que se componía principalmente de vegetales; este deleite se tenía que ingerir **sin** usar utensilios de cocina, ni auxiliarse con las manos. La degustación de los sabores y texturas de los ingredientes eran por el contacto de los labios-boca-plato, no existía mediación entre el sabor de los alimentos con los labios y la boca. Sólo así el olor de cada ingrediente podía ser inhalado por la nariz de forma fenoménica. Pidió que se escuchara el crujir de los alimentos, tratando de percibir la consistencia de cada uno. Si algún comensal osaba levantarse, los meseros le tenían que rociar agua de lavanda y colonia sobre la cara mientras las manos estaban prohibidas para el auxilio degustativo, pero los dedos estaban invitados a jugar de forma ininterrumpida con la persona de junto, quien vestía alguna pijama con las texturas ya mencionadas. El poeta futurista buscaba que cada comensal explorara y explotara, en la medida de lo posible *todos sus sentidos de forma simultánea*, siendo un *festín fenomenológico*.

¹⁰⁸. En el siglo XIX se le nombró *fisiología romántica*, la cual buscaba la mezcla de dos o más sensaciones. La fisiología romántica *es* un movimiento que revalora a la materia, la naturaleza y el cuerpo como símbolos de **vida**. Entre sus representantes se cuentan: Goethe, Schelling, Wagner y Joseph Görres, todos ellos buscan la correlación entre la razón y la naturaleza, entre el mundo de lo sensorial (material) y el mundo de lo espiritual. Para ellos **no** existen esferas de conocimiento que estén ajenas entre sí; al contrario, todas se complementan. El estudio de la química, de la anatomía, de la física se vinculan con el arte y la filosofía. Se trata de suturar cualquier herida y dualismo metafísico mediante una razón simbólica. Vuelvo a citar el aforismo de Novalis: *En una gota de agua está contenido el universo entero*. Aforismo-metafórico que vincula no sólo el mundo de lo material sensible con el mundo de lo intelectual; también toca el mundo de lo ininteligible y del misterio. A partir de algo tan pequeño como una *gota de agua* se **acaricia** la profundidad del ser. En una pequeña *gota de agua* está contenido **simbólicamente** el enigma del universo.

La idea de correspondencia sensorial de las artes creció durante todo el siglo XIX, de Schlegel y Hoffmann a Baudelaire, pasando por Balzac y Poe, autor de una equivalencia mayor: la de sonidos y colores. Alrededor de 1900, y por lo menos hasta la guerra mundial encontramos el episodio de las sinestesias, la gloria de los Kandisky y los Scriabin, con su excepcional capacidad para ver los sonidos, u oír los colores, uno como pintor y el otro como músico, ofrecieron modelos a menudo imitados y nunca superados (...) Sinestesia o no, "correspondencias" o no, el comienzo del siglo XX no ha dejado de provocar migraciones, comparaciones.¹⁰⁹

La sinestesia, al estar presente en el arte, tiene la potencialidad de producir obras artísticas que expresen metáforas, símbolos e imágenes sinestéticas, teniendo repercusiones a nivel epistémico y creativo, tanto en la recepción (interpretación) como en la creación del arte, ampliando las experiencias estéticas y artísticas

La *sensibilidad imaginativa* permite construir imágenes sinestéticas, Tomando los siguientes presupuestos:

La imaginación puede mediar entre sensibilidad y entendimiento¹¹⁰

La imaginación es una función de *figuración*¹¹¹

La imaginación es una función intencional.¹¹²

¹⁰⁹. Dumont Jacques, "Migraciones en el Arte, reconfiguraciones de la estética" en *La Estética Hoy*, Cátedra, España, 2001, p.276.

Para el autor, La idea de *correspondencia* es una liga metafórica al poema baudeleriano de *Correspondances*, en el cual el autor cree en la unidad de las sensaciones, buscando materializar poéticamente el sonido con el color. Es importante aclarar y asegurar que los personajes ya citados fueron sinestéticos, lo cual es un tanto dudoso, ya que no se puede estudiar el tejido cerebral de alguien muerto. Por su parte, Baudelaire confiesa haber ingerido *hachís*, el cual puede incitar a experimentar estados sinestéticos. Se tienen registros de cómo el pintor Kandisky y los músicos Scriabin y Korsakov veían colores con las notas musicales.

13. Lapoujade, María Noel, *Filosofía de la imaginación*, Siglo XXI. México 1988. p.244.

¹¹¹. Ibid. p.245.

Los tres presupuestos anteriores señalan cómo la imaginación sirve de puente entre las facultades y capacidades cognitivas. La imaginación liga el mundo de la *sensibilidad* con el mundo del *entendimiento*. Se puede decir que parte de su materia prima la toma prestada del mundo de la sensibilidad. Por lo que los procesos de *figuración* son posibles en la medida en que **transfiguran** lo ya dado (mundo natural), proyectando las expectativas humanas. La *intencionalidad* es un factor determinante en la recreación de imágenes figurativas, pudiendo generar imágenes sinestéticas, las cuales se encarnan en imágenes lingüísticas, metafóricas, simbólicas, icónicas, etcétera.

El lenguaje simbólico tiene la potencialidad de crear imágenes sinestéticas, por ejemplo: *el cielo habla*,¹¹³ las cuales se forman por relaciones analógicas, enlazando la sensibilidad y el intelecto, mediados por la imaginación.

Algunos símbolos son sinestéticos, ya que se aprehenden e interpretan por dos sentidos simultáneamente. Por ejemplo: el símbolo *somos polvo de estrellas* invita a cavilar sobre el **origen**, el **cosmos** y nuestra posición dentro de la totalidad, siendo una *mirada* ontológica que remite a pensar sobre lo infinito: *diálogo* interno, *silencio* a la trascendencia, partiendo de la parte fenoménica de la composición química de la materia a un mutismo contemplativo, en dónde mirada, escucha y silencio se experimentan.

¹¹². Ibid. p.245.

¹¹³. Simbólicamente el cielo *es* transparencia, claridad como tendría que ser la comunicación.

4.4. La *conciencia imaginante*.

Para Gilbert Durand, la conciencia se divide en *directa* e *indirecta*. La *conciencia directa* capta el mundo fenomenal. Y la *indirecta* aprehende el mundo de los recuerdos, la memoria y los mundos idealizantes, abstractos, fantásticos, imaginativos y trans-fenoménicos. La *conciencia indirecta* no se contrapone a la *conciencia directa*; esta última sirve como antesala para acceder a la primera. Los procesos imaginativos requieren tanto de la *conciencia directa* como de la *conciencia indirecta*. La *conciencia directa*, al estar en contacto inmediato con el mundo de los fenómenos, transgrede los datos sensibles, transformándolos en mundos proyectivos que se materializan en mundos abstractos, matemáticos, imaginativos, simbólicos y culturales. Por su parte, la *conciencia indirecta* trabaja con procesos de reflexión, análisis, raciocinio, imaginación, creación, ensueño, memoria, recuerdos, etcétera.

La imaginación actúa en la *conciencia indirecta*, proyectando anhelos, miedos, deseos, voluntades, sospechas, creencias, formas racionales, abstractas,¹¹⁴ metafóricas, simbólicas, icónicas, etcétera. De lo anterior surge la *conciencia imaginante*.

Si bien, la *conciencia imaginante* se auxilia de los datos sensibles, ejerce su auténtica potencialidad en la *conciencia indirecta*. Ejemplo: la *conciencia directa* **percibe** de forma fenoménica el fuego, elemento rojo-azulado, el cual quema y

¹¹⁴. Surge una paradoja en los procesos imaginativos de la abstracción. Los procesos de abstracción requieren de la imaginación (tomada ésta como proyección de **imágenes** mentales), pero se anula la generación de **imágenes** en aras del pensamiento abstracto.

llamea; pero es la *conciencia indirecta* la que potencializa la **abstracción imaginativa**, a la manera de Heráclito, que lo simboliza como la *permanencia en el cambio*. Si bien la proyección simbólica parte de la *conciencia directa* (fenomenal), se transfigura simbólicamente en la *conciencia indirecta* por la imaginación, surgiendo un tránsito de ida-vuelta de la *conciencia directa* a la *conciencia indirecta* y viceversa, ya que la *conciencia indirecta* necesita de las imágenes sensibles para proyectar simbólicamente los entes representados.

Para Olives Puig el símbolo representa la parte *sensible del ser*. Por lo que la *conciencia imaginante* devela y revela tanto la parte sensible como la profunda de éste. Al auspiciarse la *conciencia directa e indirecta*, se palpa tanto la parte **sensible** como la parte **oculta** del ser.

Sin embargo, algunos dirán que la revelación de los símbolos es un *acto iniciático*, ya que su interpretación es cifrada.

El símbolo anuncia otro plano de conciencia diferente de la evidencia racional; él es la *cifra* de un misterio, el único medio de decir aquello que siempre ha de ser de nuevo descifrado, lo mismo que en una partitura musical no está jamás descifrada de una vez por todas, reclama una ejecución siempre nueva.¹¹⁵

El conocimiento simbólico va más allá del conocimiento racional-demostrativo. Al acariciar regiones místicas del ser, toca planos ascensionales, invitando a una transformación alquímica de la conciencia. "Del mismo modo que el Sol comunica

¹¹⁵ . Chevalier, Jean, *Ob.cit.*, p.-19.

su luz a los planetas, así también la luz del corazón ilumina todas las facultades del alma (...) el conocimiento debe volver a situarse en el sol del corazón, el 'cuerpo', como dicen los alquimistas; debe hacerse 'espíritu' y éste 'cuerpo'".¹¹⁶

¹¹⁶ . Burckhardt, Titus, *Alquimia. Significado e imagen del mundo*, Plaza & Janes, España, 1972, pp.106-107.

CAPÍTULO V:

La analogía: superación de la modernidad univocista

5.1. Anotaciones previas

La epistemología científicista busca obtener pretensiones de verdad que expliquen con mayor exactitud y rigurosidad el acontecer del mundo (natural y social), desdeñando cualquier explicación simbólica, estética y religiosa de él; estos últimos referentes carecen de toda objetividad científica, conduciendo al cierre del conocimiento.¹¹⁷ Sólo lo que es objeto de estudio, de representación y demostración científica puede tener **pretensiones** de verdad. Lo que no se puede explicar científicamente se lo considera superchería pura. La ciencia moderna enarbola la *racionalidad occidental* como el **analogado principal** por excelencia. Tal racionalidad valora lo que es verdadero y lo separa de lo falso,

¹¹⁷. Parte del lenguaje de la modernidad científicista valora los términos análogos como *precientíficos* (premodernos). Ya que la analogía, al tener cierto grado de polisemia y ambigüedad, no puede obtener pretensiones de verdad unívoca, como busca la racionalidad positivista, que explica el mundo de lo empírico-racional. Es importante señalar que la ciencia moderna busca obtener conocimientos con pretensiones de verdad **demostrable**; aunque se tope con límites epistémicos, estudia cómo funcionan las leyes de la naturaleza, tratando de adquirir el mayor grado de objetividad. El método científico se enarbola como el procedimiento por excelencia, que puede explicar y demostrar de la forma más *clara y objetiva* cómo funciona el mundo de la naturaleza mediante el lenguaje matemático, mientras que el símbolo **no explica ni demuestra**, más bien devela parte de los misterios del mundo.

Se puede decir que la ciencia moderna ha alcanzando un mayor desarrollo en las ciencias naturales, debido a que las ciencias sociales y humanistas no pueden tener pretensiones de verdad tan objetiva, esto es, porque la condición humana no es tan predecible, ni controlable. Sin embargo, las ciencias sociales han buscado métodos científicistas para explicar los fenómenos sociales, como el *método dialéctico*, que ha tenido gran influencia en el materialismo histórico y en el dialéctico (marxista).

reduciendo la explicación del mundo a modelos y teorías científicas y, lo más atroz, ha impuesto un *colonialismo epistémico*, en el cual seguimos inmersos.¹¹⁸

Surge la pregunta obligada: ¿Sólo lo que se puede explicar, demostrar y comprobar *es* verdadero? Apuntalar que sólo el conocimiento científico es verdadero es una forma de *ideologizar del conocimiento* mismo. A su vez, se tiene el riesgo de reducir lo que pensamos acerca de ¿qué es el conocimiento? y ¿qué es el mundo? La ciencia es incapaz de acceder y representar ciertas regiones del ser, las cuales no pueden ser demostradas, ni explicadas. Sin embargo, no se le puede dejar de agradecer a la ciencia los avances obtenidos en muchas regiones del conocimiento.

5.2. Univocidad, dicotomía y analogía

Principalmente, la ciencia se construye sobre el lenguaje unívoco,¹¹⁹ el cual tiende a la lógica, entendida como la demostración que está contenida en la proposición. Ejemplo: en las ciencias físicas, en la fórmula está contenida la explicación científica de cómo funcionan las leyes de naturaleza, siendo términos tautológicos.

Ahora bien, existen otros términos **unívocos**, los cuales adquieren validez mediante la contrastación de palabras contrarias a estos. Por ejemplo: sujeto

¹¹⁸ . Este *colonialismo epistémico* sirve de justificación a los procesos de colonización occidental sobre el resto del mundo. La gran contradicción del este *colonialismo* ha sido que también se impuso en occidente al negar otras formas de acceso al conocimiento.

¹¹⁹ . Es importante señalar que el lenguaje científico trabaja con términos tautológicos y no polisémicos, aunque exista un lenguaje simbólico.

versus objeto; racional *versus* irracional; razón *versus* mito; univocidad *versus* equivocidad o analógico; día *versus* noche, blanco *versus* negro, etcétera; construyendo una *correlación dialéctica* la cual se finca sobre relaciones dicotómicas o binarias. Paradójicamente, la **univocidad** semántica se desdoble en términos *binarios*. ¿La univocidad es binaria?

Las definiciones binarias son dicotómicas, y tienen el riesgo de reducir a dos polos, posicionando ciertos términos como **analogados principales de atribución**. Por ejemplo: hombre *versus* mujer; cultura *versus* naturaleza; blanco *versus* negro; día *versus* noche; luz *versus* oscuridad; derecho *versus* izquierdo; adulto *versus* niño; rico *versus* pobre, burgués *versus* proletario, etcétera. La dicotomía enfatiza lo contrario, el *versus*: adulto *versus* niño, blanco *versus* indígena, etcétera.¹²⁰

La dicotomía, al ser *disyuntiva y no conjuntiva*, reduce la definición de un término por la disyunción (*versus*) y no permite encontrar las diferencias que comparten los términos entre ellos. Opera al contrario de la analogía, que permite hilar las cualidades, modos que comparten los términos entre sí. El filósofo Patrick Harpur ha estudiado el pensamiento analógico y sostiene que éste ha sido una constante en la mayoría de las culturas, el cual no es compatible con la lógica binaria o dicotómica. Escribe:

¹²⁰. Lo anterior tiene el riesgo de *ideologizar el conocimiento*; por ejemplo, posicionar al hombre-blanco-burgués como el analogado principal, y de ahí jerarquiza a los demás humanos como analogados secundarios.

La lógica es una relación de oposición, al afirmar que una cosa no puede ser A y no A. La analogía nos muestra que una cosa puede ser perfectamente A y no A, así como una mujer africana puede ser <<húmeda>> y <<no húmeda>> (seca). La analogía preserva la ambigüedad encarnando simultáneamente la semejanza y la desemejanza. Pero a diferencia de lo que ocurre con la operación consciente de la lógica, nosotros apenas somos más conscientes de nuestro pensamiento analógico que una cultura tribal. Raramente reconocemos, por ejemplo, que cuando pensamos en una persona o la describimos lo hacemos en términos de cualidades concretas relacionadas analógicamente. Consideramos las parejas caliente/frío [*hot/cold*], cálido/fresco [*warm/cold*], corazón/cabeza [*heart/head*], en expresiones como cabeza/caliente [*hot-headed*], corazón/frío [*cool-hearterd*] o corazón/caliente [*hot-hearted*].* Tomamos las cosas que están a nuestro alrededor, sean experiencias sensibles como el calor y el frío, u objetos cotidianos como cuervos y halcones, y las utilizamos para ordenar el mundo y pensar con ellas.¹²¹

Se puede ver cómo la analogía no es reduccionista ni disyuntiva; al contrario, *es* implicativa, conjuntiva y, por ende, **amorosa** (en sentido metafísico). Se auxilia de la *pluralidad*, la cual permite conjuntar la diferencia como la semejanza, hallando puntos de **unión** en donde parecía imposible encontrarlos. Tal *unión* sirve de hilo en la conformación de un tejido ontológico, en donde la *transitividad analógica* se hace presente, ya que un ente que parecía aislado se conoce en la diferencia mediante el encuentro con el otro a la manera del *juego de espejos*. Se transgrede lo unívoco y binario.

¹²¹ . Harpur, Patrick, *El fuego secreto de los filósofos.*, edit. Atlanta, Madrid 1995, p.120.

*. Las expresiones inglesas no corresponden exactamente con las españolas, de modo que es imposible una traducción que se ajuste a la vez a la letra y al sentido. (N.T).

La *transitividad analógica* hila las semejanzas con las diferencias y las diferencias con las semejanzas; encontrando relaciones de correspondencia a la manera de un acto amoroso, ya que las diferencias se unen con las semejanzas y las semejanzas se conocen en las diferencias.

5.3. La analogía paradójica: más allá de la dialéctica

La analogía se inclina más por la paradoja que por la dialéctica. Entiendo la dialéctica como la síntesis de los contrarios, auxiliándome del pensamiento de José Luis Pardo:

La dialéctica que significa sin duda, "arte en diálogo", pero en un sentido muy preciso. Según hemos visto, *logos* (palabra, razón) quiere decir: una cierta capacidad para captar las diferencias que eran ilegibles para el mito. Es por ello que el Logos, ojo de las diferencias nace originariamente como *dia-logos*, contraste de pareceres, discusión de opiniones no convergentes. El diálogo evidencia la diferencia, pues sólo comienza a partir de un cierto desacuerdo, de una pregunta con varias respuestas o un problema con varias soluciones; pero el diálogo, también permite reducir la multiplicidad a la unidad: en el curso de su desarrollo los participantes llegan a un acuerdo, es decir, la diversidad de opiniones queda reducida a la unidad de la verdad: la verdad puede ser sólo una, porque el ser con el que coincide, la Idea-modelo de la cual las palabras y letras son imitaciones, es también única. Vemos ahí brillar uno de los principios más pertinaces del Logos

metafísico: que entre la verdad y la falsedad no hay término medio, que da varios enunciados que aspiren a la verdad sólo uno puede ser legítimo.¹²²

A partir de la cita anterior se puede señalar que, a pesar de que la dialéctica marca las diferencias, busca la unificación de la pluralidad mediante la síntesis (unión de los contrarios). ¿Se pueden reconciliar las diferencias, unificándolas? En toda unión dialéctica se diluyen y pierden algunas de las diferencias, conduciendo a la **no-reconciliación** de la diferencia, sino a la *absorción* y, en otros casos, a la propia *anulación*. ¿Se puede dar una reconciliación por unificación, esto es, por síntesis? La dialéctica es la lucha de los contrarios; de ella surge la síntesis que busca reconciliar y unificar las diferencias, por eso se convierte (*sín-*) tesis. ¿Absorción? Las preguntas surgen: ¿Es viable **unificar** las diferencias?, ¿por qué no buscar un *estado de abierto, respetando las diferencias*?

Uno de los riesgos de la dialéctica es tocar lo **unívoco** en la síntesis. La síntesis cierra, debido a que **unifica** los contrarios (tesis-antítesis), los cuales se convierten en nueva tesis, teniendo ella el riesgo de tornarse **unívoca**, debido a que cierra y unifica y, por otra parte, no alcanza a superar el pensamiento binario. Se puede decir que la *tesis-síntesis-tesis* se correlaciona necesariamente por la **antítesis**. Ahí reside la lógica binaria o dicotómica.¹²³

¹²². Pardo, José Luis, *La Metafísica. Preguntas sin respuesta y problemas sin solución*, Montesinos, Barcelona 1989, p.47.

¹²³. ¿Cómo se hace palpable la lógica dicotómica? La lógica dicotómica se fundamenta en el pensamiento binario, el cual es **disyuntivo**, entre dos elementos semánticos, dos proposiciones, etcétera., teniendo el riesgo de cerrar el discurso bajo la lógica de esto *versus* aquel. Se puede ver cómo la disyunción es contraria a la conjunción o sea, a la analogía.

Por su parte, el movimiento dialéctico es dinámico a la manera de una espiral, mediante la superación de los contrarios. Tal movimiento se da mediante la continua superación de la *tesis* y de la *antítesis*, de las cuales resulta una *síntesis* que se convierte en una nueva *tesis*, la cual necesita ser superada, y así sucesivamente.¹²⁴

Surge la pregunta: ¿el devenir del mundo *es* dialéctico?, ¿o la dialéctica es un constructo epistémico? En el mundo de la naturaleza existe una constante transformación, en la cual paradójicamente existe una *permanencia en el cambio*; sin embargo, ¿es producto de la *lucha* y síntesis de los *contrarios*? ¿Acaso en la naturaleza existen los contrarios?, ¿o lo que pensamos que es contrario es complementario de la parte con el todo?

Se puede argüir que la dialéctica es plural, ya que busca la “conciliación de los contrarios” mediante la síntesis. Pero, si bien busca la conciliación de la tesis y la antítesis, tiene el riesgo de **no respetar** las diferencias, unificando por la síntesis, reproduciendo el pensamiento dicotómico. Para esto me apoyo en el pensamiento de Karl Popper, quien escribe:

(...) la afirmación dialéctica de que la tesis “produce” su antítesis, y donde falta tal actitud -lo cual sucede a menudo- no se produce ninguna antítesis. Analogamente, no debemos pensar que es la “lucha” entre una tesis y su antítesis la que “produce” una síntesis. Son las mentes las que luchan, de luchas fútiles en la historia del pensamiento humano, luchas que

¹²⁴ . La tesis se analoga con la afirmación y la antítesis con la negación. A su vez, la síntesis se convierte en un ideal a alcanzar, debido a que es imposible conciliar sintéticamente todas las diferencias.

terminaban en la nada. Y aun cuando se llegue a una síntesis, habitualmente será una descripción más bien tosca de la síntesis, es decir que “conserva” las partes mejores de la tesis y la antítesis. Esta descripción será engañosa aun cuando sea verdadera, porque además de las viejas ideas que “conserva”, la síntesis incluirá, en todos los casos, alguna nueva idea que no puede ser reducida a etapas anteriores al desarrollo.¹²⁵

Surgen las preguntas: ¿cuáles son las *mejores partes?*, ¿quién las propone? Éstas pueden ser utilizadas como **analogados principales** por las estructuras del poder dominante,¹²⁶ las cuales se posicionan como tesis, teniendo el riesgo de convertirse en proposiciones unívocas. ¿Quién afirma que la tesis tiene que ser tesis?, ¿por qué la tesis *es* tesis y no antítesis? Se tiene el riesgo de ideologizar el discurso, en la medida en que se posiciona a cierta tesis como analogado principal de atribución.

Popper plantea que no existe una sola antítesis para **cada** tesis. No existe **una** y **única** contradicción para cada tesis, existen más de dos contradicciones (antítesis) para **cada** tesis. ¿Cuántas tesis y antítesis son anuladas por la abstracción del pensamiento dialéctico?, ¿acaso algunas antítesis pueden jugar a ser las *diferencias incómodas* en la ilación del movimiento dialéctico? Introducir ciertas tesis como ciertas antítesis tiene el riesgo de forzar e inducir cierta

¹²⁵. Popper, Karl, *¿Qué es la dialéctica?*, en “Conjeturas y refutaciones. El desarrollo del conocimiento científico. Paidós, Barcelona 1972, pp.378-379.

Popper piensa que la dialéctica es fecunda y fructífera, pero esto no significa “que al aceptar las contradicciones se extinguirá la crítica, y, con ella, todo progreso intelectual. Por consiguiente, debemos decir al dialéctico que no puede mantener ambas actitudes. O bien está interesado en las contradicciones a causa de su fecundidad, en cuyo caso no debe aceptarlas; o bien está dispuesto a aceptarlas, en cuyo caso serán estériles, y será imposible la crítica racional, la discusión y el progreso intelectual. La única ‘fuerza’, pues, que impulsa el desarrollo dialéctico es nuestra determinación de no aceptar o admitir la contradicción entre la tesis y la antítesis” (supra: Popper, p. 182).

¹²⁶. Un claro ejemplo: Tesis: hombre-blanco-burgués; su antítesis: mujer-no-blanca-proletaria.

direccionalidad en el devenir dialéctico, lo que puede conducir al cierre del discurso, imposibilitando el acceso a otras diferencias (tesis-antítesis), debido a que se fundamenta sobre una lógica binaria.

Tomando prestado el pensamiento de Popper, ¿cómo definir qué es lo contrario de algo?, ¿su contraparte?, ¿su dualidad?, ¿acaso lo que se le considera como dual no es su **complemento**? O, más aún, ¿cada parte es complemento de todo y no su contrario? La muerte **no** es lo contrario a la vida. Ni el hombre es el **contrario** a la mujer. Cada pequeña parte coopertenece al todo: implicación ontológica de la parte con el todo, la cual se **une** gracias a la analogía.

En la implicación existe una transformación y, paradójicamente, coexiste una *permanencia en el cambio*. Gracias a que cada parte se complica con otras partes, el todo se conforma. A su vez, cada parte se transforma por la reciprocidad empática que existe entre este *fluir continuum* entre los entes.¹²⁷

No es lo mismo la implicación analógica que la síntesis dialéctica. Se puede decir que en la dialéctica existe un *constante* cambio, por la lucha de los contrarios, pero se corre el riesgo de que los entes dejen de ser lo que son. Pongamos por ejemplo el fruto de la manzana: partamos de que la tesis es la manzana, ¿cuál sería su antítesis?, ¿acaso podría ser cualquier fruto, árbol, animal, ente, etcétera? Siguiendo con cierta lógica, lo contrario a la manzana puede ser la semilla. Pero ¿la semilla es la antítesis o es una manzana en potencia? Sigamos con el ejercicio; supongamos hipotéticamente que la manzana tiene una antítesis, que sería la *anti-*

¹²⁷ . En el primer apartado del primer capítulo se ha señalado que, gracias al otro, el sí mismo se conoce. Precisamente por la implicación con los otros el sí mismo construye su identidad que es analógica.

manzana. Mediante el devenir dialéctico, la manzana (tesis) se correlacionaría con la anti-manzana (antítesis); la superación de ambas no podría ser la no-manzana, ni la antimanzana, sino la supermanzana. La supermanzana se convertiría en otra nueva tesis que requeriría de otra antítesis, que sería la anti-supermanzana, necesitando ésta de otra antítesis: ¿la *megasupermanzana*? Y, así sucesivamente al infinito. Lo cual tiene el riesgo de caer en un caos no sólo semántico, sino también de especie y, por ende, ontológico.

Una pregunta recurrente es: ¿por qué seguir imbuidos en esta idea de dialéctica como la lucha de contrarios?, ¿por qué, en lugar de *lucha*, no plantear una implicación?¹²⁸ La lucha de contrarios enfatiza las *diferencias por dicotomía* y no invita a respetar las diferencias por la analogía.

La analogía invita a la implicación, ésta es posible por el *proceso amoroso* de conjunción y **no** de **lucha**. Por lo que la paradoja se eleva como condición epistémica de ilación, en la medida en que reconcilia sin unificar.

Gracias a la paradoja se encuentran las correspondencias analógicas entre los entes. Es lo que he nombrado *analogía paradójica*.

Dicha paradoja conduce a reflexionar sobre cómo las diferencias pueden ser reconciliadas, encontrando ligas conectivas entre lo equívoco, lo diferente, lo disímil y a veces hasta contradictorio, pero sin unificarlos. Lo anterior señala que, epistemológicamente, lo equívoco **pesa** más que lo idéntico o unívoco.

¹²⁸. La lucha de contrarios ha conducido a estructurar un pensamiento binario: femenino *versus* masculino; naturaleza *versus* cultura; negro *versus* blanco; pobre *versus* rico; oriente *versus* occidente; oscuridad *versus* luz, ilimitado *versus* limitado, etcétera, enfatizando la incapacidad de complicación, ya que se está en constante lucha.

La *paradoja* encuentra correspondencias *analógicas*; en dónde parecía que no existían conexiones posibles se hilan las diferencias por las similitudes y el símbolo es el contenedor idóneo de tal conjunción. Por ejemplo: ¿cómo se puede conectar una estrella de mar con una estrella fugaz? Se puede dar una *liga conectiva*: la diminuta estrella ¿anclada en el mar? se conecta con lo cósmico de forma simbólica. A su vez, metafóricamente se construye una *analogía morfológica*. La estrella de mar morfológicamente **no** es **parecida** a la estrella fugaz, pero si simbólicamente. Metafóricamente lo particular (estrella de mar) refleja lo universal (estrella fugaz); así, mar y cosmos se conectan por la diferencia analógica. Se puede entrever cómo dos o más entes, que en primera instancia parecen disimiles, se conectan. La diferencia es relativa, más no absoluta, al igual que la univocidad. Todo se compone de univoco-diferenciado. Paradójicamente, el hielo puede quemar y la música es silencio. Jung escribe con respecto a la paradoja:

Por modo extraño, la paradoja es uno de los supremos bienes espirituales; el carácter unívoco, empero, es un signo de debilidad (...) el aumento de las cuales, en cambio, enriquece, pues sólo la paradoja es capaz de abrazar aproximadamente la plenitud de la vida, en tanto que lo unívoco y lo falto de contradicción son cosas unilaterales y por tanto inadecuadas para expresar lo inasible.¹²⁹

¹²⁹ . Jung Carl G, *Psicología y alquimia*. Grupo Editorial Tomo, México, 2002, p.- 25. Algunas de las paradojas que expone el psicólogo son: ¿es uno igual a tres?, ¿cómo tres pueden ser uno?, ¿puede una madre ser virgen?, etcétera. Piensa que un pensamiento religioso es más profundo gracias a la riqueza de sus paradojas.

La paradoja concilia, no **excluye**; no cierra ni afirma de forma absoluta. Al contrario, deja abierta la posibilidad de reconciliar lo irreconciliable. En el *Kybalión* se lee:

Todo es dual, todo tiene polos, todo su par; los opuestos son idénticos en naturaleza, difiriendo sólo en grado; los extremos se tocan; todas las verdades son semiverdades, todas las paradojas pueden reconciliarse.¹³⁰

Lo anterior conduce a pensar que las diferencias son aparentes, de grado y no de naturaleza. "La tesis y al antítesis son idénticas en naturaleza, difieren sólo en grado".¹³¹ Por lo que la *analogía paradójica* concilia lo que parece disímil, o equívoco, y lo idéntico, o unívoco, entre sí; sin absolutizar ni cerrar las relaciones conectivas entre los entes, símbolos, etcétera. Se puede decir que la analogía mira más allá de la dialéctica como síntesis de los contrarios. Y es gracias al amor metafísico que permite tal conjunción entre los entes, conformando el todo.

5.3.1. La conjunción analógica

La analogía, como proceso epistémico, conjunta las semejanzas con las diferencias, gracias a la *transitividad*, conduciendo a la conjunción y la unión. El

¹³⁰ . Hermes Trimegisto *El Kybalion*, p.-29.

¹³¹ .Ibid. 30.

filósofo Ortiz-Osés señala: "(...) a la analogía le falta dialecticidad para atrapar los móviles escurridizos".¹³² A lo que Beuchot responde:

La observación es importante, porque la analogía podría dar la impresión de ser fijo y estático, o por lo menos demasiado lento con sus proposiciones y atribuciones. Pero no es así. Ya Philibert Secretan llegaba a decir que la dialéctica no es sino una de las formas de la analogía, ya que la analogía ha sido pensada desde antiguo para acercar (sin que se confundan) los extremos y los opuestos. Fue lo que ideó Aristóteles para reconciliar a Parménides y Heráclito.¹³³

Pienso que la analogía mira más allá del movimiento dialéctico. En primera instancia, la analogía **no** busca ni propicia la *lucha de los contrarios*, más bien implica, conjunta, une. Diría que:

La **lucha** estatiza, frena.

La **conjunción** expande y propaga.

La lucha no permite la expansión, ya que se estaciona en la disputa, mientras que la analogía busca la conjunción, pero no de forma arbitraria, consciente de que tiene el riesgo de conectar incoherentemente.

La conjunción analógica busca la proporción, la armonía (*phronesis*), entrelazando las similitudes con las desemejanzas, apoyándose en los *parecidos de familia* que permiten tal conexión armónica, gracias a una *proporcionalidad*

¹³². Beuchot, Mauricio, *Tratado de Hermenéutica Analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*. ITACA-UNAM, México 2009, p.212.

¹³³. *Ibíd.*, p.213.

*conjuntiva*¹³⁴. Así, la *transitividad analógica* es armónica y no caótica. No conecta por conectar, en la *proporcionalidad* encuentra los límites de la conexión analógica.

A su vez, las conexiones analógicas no se mueven por antinomias, transgreden el pensamiento binario y/o dicotómico. La analogía tiene la potencialidad de hilar al ser como un tejido ontológico; por ejemplo: ¿es lo mismo decir: *Yo no soy polvo de estrellas; ni las estrellas son humanas* a decir *Soy polvo de estrellas*? La primera proposición se apoya sobre una lógica binaria y excluyente mientras que la frase científica y poética *-Soy polvo de estrellas-* invita a adentrarnos en el misterio de la vastedad cósmica y cavilar sobre nuestro origen. Se ha comprobado que los elementos químicos de las estrellas están contenidos en la naturaleza y en los seres humanos. Todos los existentes compartimos un mismo origen no sólo químico, sino también ontológico.

La frase *Soy polvo de estrellas* es un claro ejemplo de cómo opera la *transitividad analógica*; se da un puente de ilación epistémica y ontológica entre todos los entes del universo, cada uno permite la conformación del todo. El *juego de espejos* se hace presente y la conciencia humana tiene la gran fortuna de tener conocimiento de tan hermosa conjunción enigmática.

Lo anterior instiga a cavilar cómo en el origen ya estaba contenida de forma potencial la existencia de los entes, y transcurrieron miles de millones de años

¹³⁴. Para Aristóteles, la *phronesis* permite el acceso al conocimiento de la verdad, ya que discierne de forma correcta.

para que cada uno manifestara su existencia. Nosotros, humanos, somos una manifestación de este destello cósmico.

Retomando la frase kybaliónica: “Por tanto, el mundo pequeño está hecho a semejanza del mundo grande”, ella implica una **ligación** de la parte con el todo. Y es gracias a la analogía que se puede dar dicha conjunción. No por el pensamiento disyuntivo ni excluyente. Son los *parecidos de familia* que hilan la parte con el todo.¹³⁵

Retomando la crítica que hace Ortiz-Osés de que la analogía es estática, se puede preguntar: ¿la síntesis cierra en lugar de inducir al movimiento? La síntesis es el trinomio de la dialéctica, al ser el punto de unificación entre la tesis y la antítesis, tiene el riesgo de conducir al cierre, ya que unifica mediante la superación de los contrarios y, con esto, elimina las diferencias. ¿Por qué se busca sintetizar los contrarios? Es importante señalar que el sintetizar tiene el riesgo de anular la diferencia. Siguiendo el planteamiento de Popper, cada tesis tiene más de una antítesis. ¿Se pueden conciliar las múltiples antítesis en la síntesis?

Por su parte, la analogía, en lugar de cerrar, al ser paradójica, deja abierta la potencialidad de conjuntar las diferencias. No pretende unificar. Así la

¹³⁵. Alguien puede argumentar que existe una ilación dialéctica de la proposición *Soy polvo de estrellas*, retomando a Popper, quien arguye que existe más de una antítesis para cada tesis. Por lo que es sumamente complicado señalar UNA antítesis para esta tesis. Hipotéticamente bajo una lógica dialéctica supondremos que la antítesis de *polvo estelar* es lo *no-formado*; la síntesis puede ser la formación del universo. Lo anterior induce a cuestionar ¿se puede formar el universo por contradicción? Podemos suponer que la formación del universo pudo surgir de lo no-formado; sin embargo, más que un movimiento dialéctico, es una paradoja. En el texto *Kybalión* la paradoja conjunta las supuestas diferencias, pero no desde la contradicción, sino por la propia anulación de ésta, ya que los contrarios son la misma cosa, pero en diferente grado.

transitividad analógica conjunta lo frío con lo caliente, ya que, paradójicamente, el hielo quema. El movimiento analógico es **expansivo** y **abierto**.

La diferencia analógica conjunta respetando los límites, al revés de la diferencia radical, la cual tiene el riesgo de caer en el ostracismo, tocando contradictoriamente la univocidad.

Ahora bien, la construcción como el desciframiento de las paradojas es posible por la *adecuación analógica*, ya que concilia sin cerrar las supuestas contradicciones. Las ¿resoluciones? de las paradojas encuentran cabida en la conjunción de los supuestos contrarios que -nueva paradoja- no son contrarios. Por lo que la *transitividad analógica* encuentra las similitudes en las diferencias transgrediendo cualquier síntesis dialéctica, siendo ésta la *adecuación analógica*.

La conjunción analógica es posible por el amor metafísico que niega la lucha y la disputa.

5.4. Conjunción y símbolo

La analogía, al conjuntar, es amorosa. Pero tal ilación necesita auxiliarse de la *prudencia*, (*phronesis*); delimita sabiamente sin cerrar, y no impone un término sobre otro. El símbolo es el contenedor idóneo para encontrar las analogías entre los términos unívocos y los equívocos.

Paul Ricoeur afirma que el símbolo se interpreta análogamente; al ser plurisemántico, necesita de la *prudencia* (*phronesis*) para no extralimitar su

sobreabundancia semántica; si no, corre el riesgo de perderse hasta diluirse. Es por la *phronesis* que se conectan y delimitan las relaciones de similitudes y de diferencias. ¿Cuáles son las similitudes? y ¿cuáles son las diferencias?¹³⁶

¿Cómo interpretar prudencialmente un símbolo? Beuchot señala que la analogía, entendida como proporcionalidad, **no** implica señalar el **punto medio** de forma literal, o sea, no existe un punto medio entre lo unívoco-equívoco; en ocasiones se necesita tocar más lo unívoco que lo equívoco y viceversa. Por lo que la *intuición intelectual* juega un papel determinante para encontrar la *proporcionalidad analógica*.

El símbolo, al hermeneutizarse análogamente, tiene la potencialidad de conjuntar diversas significaciones, sin olvidar el núcleo de donde partió; se puede bifurcar a la manera de una *constelación simbólica*, que se expande **prudencialmente**, ya que se auspicia la *proporcionalidad analógica*. La *intuición intelectual* juega un papel fundamental que conecta las correspondencias, sin perder de vista el centro del cual partió, para no caer en un caos hermenéutico. Por ejemplo, si un sujeto mira, siente y toca una hoja mediante su conciencia fenomenal, tiene una experiencia estética, pero sí mira más allá y realiza una hermenéutica simbólica de la hoja (la cual es el centro de la interpretación), comprenderá que representa

¹³⁶. Es capital cuestionar: ¿Se puede interpretar dialécticamente el símbolo? El símbolo *es* plurisemántico. Bajo tal condición, ¿cómo se **designa** cuál es la tesis y sus múltiples antítesis? Asimismo, es importante señalar que en la doble naturaleza del símbolo se inscriben los significantes de lo *concreto-encarnado* (parte visible) y el sentido oculto de la *irrepresentable-trascendencia* (representación de lo inefable), éstos conducen a temas de metafísica, arte, religión y mística, los cuales no pueden abordar ni resolver de forma dialéctica. Entonces, ¿cómo conciliar las proposiciones dialécticas en el terreno de la *irrepresentación*? No se puede pensar que la dialéctica puede hacer tal función, los temas de metafísica, de arte, de religión y de mística transgreden tanto el movimiento como la síntesis dialéctica, entran en terrenos de la inefable trascendencia, a la manera de puntos de fuga, inaprensibles a la razón conceptual y cosificante.

dicha y **prosperidad**. Símbolo que puede conectar con el ramillete, símbolo de **colectividad** y **unidad**. A su vez, la hoja y el ramillete se pueden conectar con el símbolo de la semilla, que representa la alternancia entre la **vida** y la **muerte**, grano que se interpone entre el mundo subterráneo y el mundo de la luz, análogamente al símbolo del árbol, ya que éste representa la unión de los tres planos: inframundo, mundo terreno y mundo celeste. El árbol se conecta con el símbolo de las raíces y éste con el símbolo de la tierra y, dándose una hermenéutica que construye una *constelación simbólica*, muestra que cada parte tiene una conexión con el todo y el *todo es por la parte*; pero sin perder de vista el núcleo simbólico de donde se bifurcó. Las conexiones no son ni pueden ser arbitrarias; es necesario marcar límites, y esto es posible por la analogía; si no, se tiene el peligro de caer en un caos hermenéutico.

La *intuición intelectual* marca los límites al auxiliarse de la *proporcionalidad analógica*, que permite una *coherencia simbólica*, la cual teje una constelación.

El símbolo es **iniciático**, transgrede lo aparente y lo unívoco; tiene la *potencialidad alquímica* de transformar la intimidad de cada conciencia y expandirla para que descubra *otros* horizontes de conocimiento. Para Beuchot, la hermenéutica del símbolo es el "eterno retorno de lo análogo"; en cada interpretación se descubren nuevas formas de conocimiento. La univocidad no puede ser objeto de interpretación. La interpretación analógica no se agota en definiciones binarias, términos de contradicción y dualidad: muerte/vida,

madre/amante, razón/sentimiento, día/noche, frío/calor, etcétera., por eso es analógica.

La *Hermenéutica Analógica del Símbolo* posibilita que, en cada proceso interpretativo, los diversos significantes puedan hilarse con otros significantes que coincidan en algo y no en todo y que también hayan diferido en algo y no en todo. El “*eterno retorno de lo análogo*” nunca es el mismo; tampoco es diferente, es siempre análogo.

El ser se predica de forma análoga implica que el acceso al conocimiento del *ser* no es posible por la univocidad, equivocidad o dialéctica. Por lo que el símbolo se eleva como una condicionante epistémica de orden analógico para acceder al conocimiento del ser.

El icono es la imagen del símbolo. El icono ensancha el conocimiento del símbolo. ¿Qué pasa cuando el símbolo y el icono se desvirtúan? El icono tiene el riesgo de convertirse en ídolo¹³⁷ y el símbolo en delirio, fantasma, quimera, hoy tan presentes en la ideología del espectáculo y la banalidad capitalista.

El símbolo convertido en *quimera* y el icono en *ídolo* niegan toda posibilidad de encontrar la trascendencia; se transforman en conductos idóneos para propagar la sordera y la miopía, conduciendo a la muerte existencial no sólo del ser humano, sino de la naturaleza.

¹³⁷. Mauricio Beuchot piensa que “el icono y el ídolo determinan dos maneras de ser de los entes, no dos clases de entes” (supra, *Las caras del símbolo*, p.67).

CAPÍTULO VI:

Símbolo e historia

6.1. La manifestación simbólica de la historia

Tomo prestado un pensamiento de Eduardo Nicol: el ser humano *es* un ser expresivo y el símbolo es la encarnación de tal expresividad.

El símbolo representa lo real. A su vez, conserva una especie de memoria, en donde se inscriben **huellas** de esa realidad primigenia (ahí reside parte de la *irrepresentabilidad simbólica*, que se correlaciona con la *expresión* simbólica), *encarnándose* tanto lo singular-concreto como lo universal-abstracto. "El ser simbólico se expresa entregándose en la expresión, a la vez que se afirma a sí mismo, y su doble operación es recíproca de que tiene lugar en 'ese otro' que el otro yo".¹³⁸ "Ese otro", que no es el sí mismo, recuerda el *juego de espejos*. Es por el otro que el sí mismo se manifiesta, siendo una forma de *epifanía simbólica* que se puede ir descubriendo a partir del otro: la historia de la vida.

El símbolo, como conjunción de lo análogo, implica la posible correlación entre dos o más conciencias: *coopresencia* del sí mismo y del otro. Ahí reside la expresividad y la epifanía simbólica.

¹³⁸. Nicol, Eduardo, *Metafísica de la expresión*, Fondo de Cultura Económica, México 1957. p.30. Nicol piensa que la relación simbólica es dialéctica –yo añadido que más bien es analógica–.

Asimismo, el símbolo es el contenedor de las *expresiones culturales*, elevándose como vestigios históricos. El símbolo *es* histórico y transhistórico, tiene la potencialidad de guardar la memoria de las expresiones culturales de cada pueblo, a la manera de un palimpsesto.¹³⁹ El símbolo, al *ser* histórico, inscribe la conciencia histórica de los pueblos de donde emergen. En la conciencia histórica se inscriben las **huellas** del pasado y del presente, las cuales pueden ser recordadas, re-cordadas para poder proyectar un futuro consciente.¹⁴⁰

La conciencia y la memoria histórica transgreden más allá de los datos y fechas; de hecho, amplían los horizontes culturales de cada pueblo. El símbolo, al *ser* expresivo, *es* **contenedor** de tales manifestaciones, que construyen la identidad histórica de cada pueblo. Dependiendo de los marcos simbólico-culturales de cada sociedad, se edifica una cosmovisión determinada. Existe una correlación entre los referentes culturales y una axiología en particular, lo cual se ve reflejada en las expresiones socioculturales. “El espacio vital sería el mundo; el tiempo sería la historia; el sujeto sería la entidad humana llamada situación histórica”.¹⁴¹ Cada contexto social se edifica sobre una cosmovisión determinada, que se *inscribe* en los símbolos culturales, los cuales se depositan de forma diacrónica en la memoria y en la conciencia histórica de cada pueblo.

Al respecto Nicol escribe:

¹³⁹. Palimpsesto viene del griego y significa *grabado nuevamente*. El palimpsesto fue muy socorrido como técnica de escritura por la falta de papiro, desde la antigüedad.

¹⁴⁰. La imaginación juega un papel fundamental para dicho proceso. Sin imaginación no se puede volver a recordar, ni ejercitar la memoria, ni proyectarse a futuro. La memoria designa *la presencia en la pluralidad de los tiempos*.

¹⁴¹. Nicol, Eduardo, *Crítica de la razón simbólica*, Fondo de Cultura Económica, México 2001, p.105.

Por la historicidad cambia el hombre en su ser mismo. La cuestión de la formalidad se reducía entonces, en nivel radical, a una cuestión de formalidad ontológica (...) La historia es un proceso irreductible a cuantificaciones, aunque también a mediciones. La cronología del calendario presta el mismo servicio que el reloj en la vida personal.¹⁴²

6.2. Tiempo y modernidad

El humano, al ser consciente de su finitud, es consciente de su transcurrir temporal. El hacerse consciente, que tiene un origen y una finitud, lo sitúan en el **devenir temporal**¹⁴³.

El acontecimiento de la muerte es una de las condicionantes que marcan la conciencia de finitud. El *ser para la muerte*, certeza heideggeriana **ineludible** a nuestra condición humana, nos lleva a enfrentarnos al misterio de la vida. El ser humano *es tiempo* y, paradójicamente, busca transgredir la temporalidad, o sea, la finitud y la muerte.¹⁴⁴

Gracias a la conciencia temporal, el hombre se construye como un *sujeto histórico*, siendo una condición de posibilidad el cuestionarse acerca del sentido de su existencia y, por ende, de la historia. Cuestionamientos que le permite reflexionar sobre los acontecimientos sociales que han sucedido en el devenir de la historia de la humanidad.

¹⁴². Ibíd., p.105.

¹⁴³. El devenir temporal es la condición de posibilidad del acontecer histórico. De lo anterior se establece la *paradoja del acontecimiento histórico*: el fluir heraclitiano (temporalidad) metafóricamente es **inaprehensible** a las manos humanas y, sin embargo, *es* permanencia en el cambio.

¹⁴⁴. A lo largo de la historia, las religiones, la medicina, los movimientos esotéricos han buscado trascender la muerte no sólo biológica, sino también espiritual.

El *sujeto histórico* tiene la potencialidad de construir y transformar su historia personal como colectiva. La historia de cada pueblo tiene una memoria colectiva, la cual le rememora el pasado histórico y su proyección hacia el futuro, espacio en donde la tradición y la cultura se hacen presentes.

Sin embargo, el mundo de la modernidad buscó borrar cualquier vestigio de memoria histórica. Turgot concibió el tiempo de la modernidad como lineal, elemento inseparable de la idea de progreso; sólo así la innovación (constante renovación de lo nuevo) se actualiza, mientras que lo antiguo es obsoleto. El mundo moderno es el mundo de lo nuevo y, por ende, sólo se construye a futuro.¹⁴⁵

Patxi Lanceros retoma la frase de Marx: *Todo lo que es sólido se diluye en el aire*. El tiempo de la modernidad es un tiempo **líquido**, que se diluye entre las manos, escribe:

Todas las relaciones fijas y oxidadas se disuelven, con su cortejo de representaciones y visiones desde antiguo veneradas, mientras todas las recientemente formadas envejecen antes de poderse osificar. Todo lo estamental y estable se evapora, todo lo sagrado es profano y los hombres se ven por fin constreñidos a contemplar su situación en la vida y sus relaciones recíprocas con prosaica mirada. Se expone así un balance —perdurable— de los primeros pasos de la triunfante modernidad, y los afanes de un “sujeto histórico”, la burguesía, que había arruinado las estructuras normativas del orden antecedente, que había arrojado las viejas

¹⁴⁵. Es importante matizar: la idea a futuro estuvo contemplada ya en el mundo premoderno. Levinas señala cómo el pueblo judío fue de los primeros que construyeron una conciencia histórica a futuro, a la manera de una escatología redentorista. Así el tiempo a futuro se relaciona intrínsecamente con la idea de salvación. Ahora bien, en el mundo de la modernidad, el futuro se analogaba con la idea de progreso, elevándose tal binomio como promesa redentora, a partir de un plano inmanente y secularizado. Ya Adorno y Horkheimer en *La Dialéctica del Iluminismo* señalan que la razón instrumental negó toda promesa de salvación secularizada de la época moderna.

creencias y los viejos temores al basurero de la superstición, que había roto sus lazos con el pasado y se hacía titular de un presente sin enigma y de un futuro sin misterio.¹⁴⁶

¿El tiempo de la modernidad buscó erradicar la memoria histórica en aras de estar en el futuro? La memoria histórica necesita erradicarse, ya que sólo el tiempo se alcanza a futuro. Lo antiguo *es* obsoleto, sólo la innovación vale, y cuando ésta se actualiza, se convierte en obsoleta. Por lo que, contradictoriamente, el futuro nunca se actualiza, es evanescente, o sea líquido.

Así, el tiempo líquido olvida la historia y, por ende, el pasado y la memoria. Susan Sontag ejemplifica cómo Estados Unidos de Norteamérica se erige como el país emblemático de la modernidad, ya que se vive a futuro.¹⁴⁷

Por su parte, Patxi Lanceros arguye que el sujeto histórico desaparece en aras de la modernidad capitalista, la cual experimenta una añoranza constante de un tiempo que nunca alcanzará, siendo esto una de las causas de la alienación de las

¹⁴⁶. Lanceros, Patxi, “All that is solid,. Política(s) de la globalización”, en *La interpretación del mundo. Cuestiones para el tercer milenio*, Ánthropos-UAM, España 2006, p.13. Es necesario recordar que existe un texto de Marshall Berman, titulado *Todo lo sólido se desvanece en el aire*, el cual versa sobre cómo la modernidad se desvanece a sí misma en aras de la alienación de las sociedades masificadas.

¹⁴⁷. Se puede revisar la novela *América*, de Susan Sontag, al igual que el *Texto Literario*, de Octavio Paz, en donde señalan la erradicación de la conciencia histórica de Estados Unidos de Norteamérica. Por su parte, Marx señala como *movimientos burgueses* de la modernidad capitalista a la Independencia de Estados Unidos de Norte América y la Revolución Francesa.

masas. La conciencia histórica se disuelve en la medida en que se enfatiza *experimentar el momento*, dando cabida a las éticas hedonistas y a la falsa idea de que el consumo redime. Tal vez se puede entender esto porque la industria del alcohol, el mundo del entretenimiento, la banalización de los acontecimientos y las drogas se han convertido en los nuevos *estilos de vida* de las sociedades de consumo capitalistas; sistema económico-ideológico que se globaliza vertiginosamente.

El riesgo de la modernidad capitalista es tender a erradicar (en la medida de lo posible) toda huella histórica de los países que coloniza, para engranarlos en la lógica del capital; a la manera del Rey Midas, lo que toca lo convierte en mercancía. Las tradiciones se convierten (paulatinamente) en mercancía fetichizada.

6.3. El símbolo como palimpsesto.

La modernidad capitalista ha buscado erradicar cualquier rastro de conciencia histórica y, por ende, las expresiones culturales de los pueblos conquistados; sólo así se inserta la reproducción y ampliación del capital. Sin embargo, no hay que olvidar que esto ha sido posible con la *colonización científicista*, la cual desdeña los símbolos míticos, religiosos, artísticos en aras del pensamiento de la modernidad tecnocientífica capitalista. ¿Será por esto que el lenguaje simbólico, la analogía y la **imaginación** se valoran como pre-científicas, pre-modernas,

producto de la superchería e irracionalidad para los discursos hegemónicos y dominantes?

La univocidad del positivismo lógico triunfó sobre la sobreabundancia de sentido del símbolo, condición para erradicar la memoria histórica. ¿Por qué? Precisamente el símbolo, al contener tal sobreabundancia en sí mismo, tiene la potencialidad de *atesorar la memoria histórica*, la cual se enriquece a lo largo del transcurrir temporal. Ahí reside la correlación entre símbolo e historia. Y el ícono, como imagen del símbolo, hace recordar a Beuchot, quien señala: "el ícono, lo icónico, la iconicidad, vienen desde la prehistoria".¹⁴⁸ ¿Iconicidad primigenia que marca los primeros indicios de la expresión humana? Es el ícono como imagen del símbolo el que marca la primera transgresión del mundo de la naturaleza a un mundo expresivo, propio de lo humano, siendo una de las primeras **huellas** que develan esta conciencia histórica.

Los símbolos icónicos son contenedores de los acontecimientos como **huellas** que resguardan la memoria histórica. Por lo que el símbolo se puede *analogar* con una especie de **palimpsesto**. ¿Por qué?

El palimpsesto, siendo una forma de manuscrito, en el cual se escribe y reescribe incesantemente en el mismo espacio. En un determinado momento se escribe algo para luego ser borrado y se pueda escribir otra cosa sobre lo ya borró (en el mismo espacio); pero, como en todo borrón siempre permanecen las huellas de lo ya escrito, nunca existe una eliminación de lo anterior. Por lo que los "nuevos escritos" se enriquecen por los rastros de los anteriores. Se puede decir

¹⁴⁸. Beuchot Mauricio, *Las caras del símbolo: el ícono y el ídolo*, Caparros Editores, España 1999. p.66.

que el palimpsesto remite a una escritura paradigmática, ya que su forma de escribirse y reescribirse se da de forma vertical, acumulando huellas del pasado, enriqueciendo los sentidos propios del lenguaje simbólico contra la escritura unívoca que tiende a ser lineal u horizontal.

A su vez, el palimpsesto guarda una memoria histórica, en la cual se resguardan el tiempo pasado, el pasado antes del *pasado*, el *pasado mediato*. Se escribe en un presente y tiene la posibilidad de *proyectarse hacia futuro (s)*, enriquecerse con los acontecimientos históricos y no diluirse en un tiempo lineal a futuro que nunca se aprehende.

Por lo que el símbolo como palimpsesto tiene la posibilidad de traer al presente los tiempos pasados para recordarlos y así poder transformar los acontecimientos del presente. Y son precisamente estas huellas, que atesoran simbólicamente los acontecimientos históricos, las que permiten confluir las diferentes temporalidades. Ricoeur escribe:

Las huellas dejan impresiones a los sentidos, a la afectividad de los acontecimientos, llamados sorprendentes, incluso traumatizantes, es el enigma de la presencia en imagen de un pasado ex-sistido producido por la idea de huella: todas las huellas, en efecto están en el presente; y depende siempre del pensamiento que la interprete que la huella sea considerada como huella -del "choque" del anillo que golpea la cera- y revista así el estatuto altamente paradójico del efecto de un impulso inicial, del que sería al mismo tiempo el signo: un efecto signo de su causa, tal es el enigma de la huella. Es aquí donde surge, como imprevisto, el problema del olvido; en efecto, el desciframiento de las huellas supone que, como se suele decir,

fueron dejadas. Esta simple palabra evoca su carácter fugitivo, vulnerable, revocable. En una palabra pertenece a la idea de ser borrada.¹⁴⁹

La hermenéutica del símbolo es la “no repetición de lo idéntico”, como la nombra Beuchot, a la manera de un “eterno retorno de lo análogo”. El símbolo tiene una sobrecarga de sentido, por lo que nunca se interpreta unívocamente. Cada interpretación es la hermenéutica de lo mismo pero diferente, esto es, analógica, como un **palimpsesto** que nunca tiene la última escritura y, por ende, la única interpretación.

La memoria histórica puede ser una vía de reflexión para construir sociedades más justas y humanizadas. Rememorar y responsabilizarnos de los actos cometidos en el pasado puede ser un camino para no seguir reproduciendo los males sociales que aquejan a las sociedades contemporáneas. Escribe Beuchot:

Reconstruyendo la arqueología del hombre, las humanidades construyen su teleología; reconstruyen el pasado, comprenden el presente y proyectan el futuro. Mediante la recuperación de su historia, oyen cómo ciertos signos, que dan claves de lo que es, debe ser y quiere ser el hombre; oyendo palabras antiguas, a veces perdidas, recobran parte de sus símbolos y ayudan a reconstruir el sentido total que el hombre tiene. Recolectando fragmentos del mismo, aprenden a contemplar el significado del todo.¹⁵⁰

Hay que hacer conciencia de la vida y de la muerte, pero no sólo de la propia sino de nuestros muertos, de nuestros antepasados. Sabiamente dice Finkielkraut

¹⁴⁹. Ricoeur, Paul, *Caminos del reconocimiento, Tres estudios*, Fondo de Cultura Económica, México 2006. pp. 148-149.

¹⁵⁰. Beuchot, Mauricio. *Hermenéutica, Analogía y Símbolo*, Herder, México 2004, p.180.

que recordar a nuestros antepasados no es construirles monumentos históricos, más bien es dignificar nuestras vidas por quienes murieron y nos han legado un horizonte para la construcción de un mundo más equitativo y menos violento. ¿Cómo los honramos?, ¿de qué han servido miles de millones de humanos muertos, si seguimos reproduciendo la violencia? Gracias a muchos de nuestros muertos, hemos alcanzado grandes canchías; sin embargo, muchos otros siguen existiendo en condiciones infrahumanas. ¿Qué estamos haciendo para honrar a nuestros antepasados y a nuestros contemporáneos? La muerte de los otros nos interpela y no es contraria a cada existencia. Paradójicamente, la muerte de los otros también es la historia de cada uno de nosotros. Y nuestra muerte será parte de la historia de otros. El pensador francés escribe:

El otro o el habitante de la orilla; el otro o la trascendencia que no cede, que nunca está completamente allí donde estoy, que rechaza la tierra común; el otro o el más allá del ser; el otro o el no-contemporáneo; el otro o la muerte que me interrumpe y me interpela. Es en tanto mortal como el otro se presenta y se dirige a mí; es en tanto su muerte como la muerte entra en el campo de mi experiencia. Su muerte me mira. Tengo parte de la muerte del otro. Porque el otro muere, yo ya no estoy del todo mundo (...)
Con el otro, no es el infierno lo que me cae encima, es el Aqueronte –el río de los muertos- que me rompe, que me atraviesa, que fractura mi vida.

Nace así del trauma de la memoria una definición intemporal del lazo humano.¹⁵¹

El humano como símbolo. La historia como símbolo. El símbolo, como huella histórica, es: "¿la no repetición de lo idéntico?", o podría ser: ¿la repetición de lo analógico-anagógico?.¹⁵²

Si el humano cobra conciencia de que la VIDA ES SIMBOLO, de que el HUMANO ES SÍMBOLO, y de que el símbolo representa la conjunción y el amor, tal vez **no** existirían las luchas de poder **ni** la explotación del hombre sobre la propia vida. Y tal vez pudiésemos **comulgar** con la totalidad.

La historia como símbolo ayuda a entender y comprender los acontecimientos del pasado, favoreciendo un *diálogo entre historias*. El símbolo, al contener una sobreabundancia de sentido, también tiene una sobreabundancia histórica, lo que favorece el diálogo. Beuchot escribe:

El símbolo favorece al diálogo. Surge de un gesto dialógico en el sentido de dar espacio. Crece en el espacio que se forma entre los límites de los dialogantes, pues el símbolo se da en el entrecruce de los límites de sus dos partes. Toma su ser de lo que va quedando como lugar de encuentro. Pero el símbolo también favorece el silencio, la escucha. Da espacio para que se dé ese requisito del diálogo que es el silencio de la escucha.¹⁵³

¹⁵¹ . Finkielkraut, Alain, *Una voz viene de la otra orilla*, Paidós, Argentina 2002., pp.-22-23.

¹⁵² . En el capítulo VII se abordará el tema de la analogía-anagogía como propedéutica de humanización.

¹⁵³ . Beuchot, Mauricio, *Tratado de Hermenéutica Analógica: Hacia un nuevo modelo de interpretación*, ITACA-UNAM, México 1997, p.90.

6.4. Hermes simbólico

En un mundo cada vez más globalizado y caótico es necesario reflexionar sobre éste. El afianzar los relativismos radicales es otro modo de robustecer los solipsismos a ultranza y, contradictoriamente, éstos son la condición necesaria para la mundialización del capital.

Por otra parte, el seguir validando el *colonialismo epistemológico occidental* y el sistema económico capitalista como **analogados principales**, seguirá reproduciendo los mismos resultados que hemos obtenido hasta el día de hoy.

Es muy cierto que la ciencia, legado de la modernidad, ha aportado grandes avances en muchas de las áreas del conocimiento, pero no tiene la capacidad para resolver incógnitas de orden existencial, como: ¿qué es la vida y la muerte más allá de las explicaciones biológicas?, ¿cuál es el sentido último de las cosas?, ¿por qué existe el mal y se plasma en la violencia, la explotación, la marginación, etcétera? Interrogantes que pertenecen a ámbitos de reflexión más que de demostración. Alguien puede argüir que no existen respuestas absolutas a tan grandes interrogantes, lo cual es muy cierto. Sin embargo, son cuestionamientos necesarios para la *expansión y transformación alquímica* de la conciencia humana.

El símbolo y el ícono se pueden elevar como categorías epistémicas que aborden esas regiones del conocimiento que no se **demuestran**. Más bien, pertenecen al ámbito de la vivencia. El símbolo y el ícono no se explican sólo teóricamente. El

experimentar la vida como símbolo e ícono conducen a una transformación alquímica de nuestra interioridad.

Por su parte, el símbolo *es* claroscuro. A la manera de una liga tensionante, parte de lo sensible para acariciar la parte misteriosa, sin dejar de lado la parte racional y reflexiva. Tal naturaleza le permite marcar un límite epistémico, negando cualquier certeza de adquirir el conocimiento absoluto de las cosas simbolizadas.¹⁵⁴ Por lo que está en constante búsqueda de acceder al conocimiento del ser, siendo dinámico.

A su vez, el ícono (*eikos*: imagen) no sólo opera de forma visual,¹⁵⁵ ya que *es* la imagen del símbolo. Beuchot escribe:

El ícono y el símbolo coinciden en la función. Según Peirce, el ícono es el signo que, al darnos conocimiento de un fragmento, nos conduce al conocimiento del todo; para Urban, el símbolo el signo que, a través de lo visible, nos conduce a lo invisible. La función simbólica es una de las de la iconicidad. El ícono es más amplio que el símbolo, en el sentido de que no todo ícono es símbolo, pero sí todo símbolo es ícono. Y de esta manera, ícono y símbolo están vinculados. Lo que participa del símbolo participa del ícono; el símbolo mismo participa de la iconicidad. El hombre, en cuanto ícono, nos lleva desde lo visible (su rostro) a lo invisible (su espíritu), y nos hace captar una dignidad sin par en todos los seres humanos.¹⁵⁶

¹⁵⁴ . Existe un límite epistemológico, el cual se puede vincular con la idea de *irrepresentación*. El símbolo, al contener siempre algo oculto que se devela paulatinamente, permite tocar su parte *irrepresentacionista*.

¹⁵⁵ . Para Demócrito, el término “imagen” se refiere a las representaciones de las cosas enviadas a nuestros sentidos. Por lo que, siguiendo esta definición, se puede ampliar la idea de imágenes no sólo a nivel visual, sino también a imágenes auditivas, visuales, olfativas, táctiles, gustativas.

¹⁵⁶ . Ibid. p.70.

El símbolo-icónico, al igual que Hermes, deambula entre las fronteras, entre el mundo de lo conocido-sensible y el mundo de lo desconocido-mistérico, confluyendo entre sí gracias a la *transitividad analógica* que conecta la parte con el todo. Beuchot escribe:

Se usa la iconicidad para poder practicar el ascenso (*askesis*, ascesis) sin rendirse y sin extraviarse, saliendo a partir del fragmento (en esta época del fragmento) para llegar al todo, que no renuncie a la universalización metafísica; y, por todo ello, simbólica, esto es, que tenga la virtud de reunir, de hacerse conocer, de poder convivir, en el ámbito de la ética y de la política, con auténtico reconocimiento del otro y solidaridad con él (no con las tolerancias farisaicas que tanto abundan ahora, y que, en lugar de ser respeto auténtico –en la diferencia-, son falta de convicción y pose narcisista.¹⁵⁷

Se hace presente la idea de **anagogía**, que es la ascensión a través del símbolo a planos más elevados (intelectuales o espirituales), como vía ascensional que hace comulgar la parte con el todo, negando cualquier división entre los entes. Así, la iconicidad simbólica busca la *ascesis*, en un sentido tanto ético como político: ¿ética-política-icónico-simbólica?¹⁵⁸

6.5 Hacia un diálogo simbólico-analógico

De lo anterior se deduce que tanto el símbolo como el ícono incitan al diálogo, ya que buscan conectar las diferencias más que resaltarlas. Al estar mediadas por

¹⁵⁷ . Ibid. p. 72.

¹⁵⁸ . Pensar en un ética simbólica y una política simbólica, lo dejo como una tarea posterior de reflexión, no en el presente trabajo.

la analogía, se conectan las diferencias. ¿Por qué favorecen el diálogo? La analogía, al ser la base de la prudencia y, por lo mismo, prudencial, no impone ni favorece las estructuras de control dominante; invita a la escucha y tiene presente el rostro del otro como encuentro del sí mismo. Beuchot escribe:

El símbolo favorece al diálogo. Surge de un gesto dialógico en el sentido de dar espacio. Crece en el espacio que se forma entre los límites de los dialogantes, pues el símbolo se da en el entrecruce de los límites de sus dos partes. Toma su ser de lo que va quedando como lugar de encuentro. Pero el símbolo también favorece el silencio, la escucha. Da espacio para que se dé ese requisito del diálogo que es el silencio de la escucha.¹⁵⁹

La escucha favorece el estar abierto al otro. Por lo que la *intuición intelectual* y la *empatía* se hacen presentes. Sólo así el diálogo se funda en una razón analógica-anagógica:

Escucha, no silencia

Es apertura y abertura

No impone, ni domina

Reconoce, no rechaza ni ignora

Acaricia, no somete ni cuantifica

No incrimina y respeta.

¹⁵⁹. M. Beuchot, *Tratado de Hermenéutica Analógica: Hacia un nuevo modelo de interpretación*, ITACA-UNAM, México 1997, p. 190.

La razón analógico-anagógica busca conjuntar, no la disputa ni la lucha, ni unificar (síntesis). Por lo que transgrede la razón dialéctica. Esto posibilita un diálogo horizontal y no vertical.

Beuchot, al tomar prestada la triada icónica de Peirce, apuesta a un diálogo de forma tríadica, en el cual no exista una razón sobre la otra. Será el ícono el que encarne los ideales a alcanzar, posibilitando el encuentro horizontal. ¿Acaso alguien estará en contra de la búsqueda de un mundo justo, equitativo?, pero ¿quién dicta qué es la justicia, la equidad? No una razón, ni otra, más bien es el ícono en el que se construye como modelo a seguir.

El ícono y el símbolo no sólo se interpretan analógicamente, sino también se construyen. Rompen con toda construcción unívoca, equivocada y dialéctica. En la analogicidad confluyen los juegos de lenguaje posibles o los *parecidos de familia* de Wittgenstein.¹⁶⁰

El diálogo respeta, escucha y está abierto al conocimiento del otro, enriqueciéndose mutuamente gracias a que permite encontrar las diferencias y semejanzas entre sí. La univocidad impone y la equivocidad cierra toda posibilidad de diálogo verdadero.

¹⁶⁰. Los parecidos de familia están constituidos por diferentes y diferenciados juegos de lenguaje que constituyen los significados como unidades de sentido, favoreciendo el diálogo.

CAPITULO VII:

El símbolo como camino de transformación

7.1. La analogía-anagógica como propedéutica de vida y humanización

El término "analogía" se puede conectar con el término "anagogía". Si la ana/logía intrínsecamente se refiere a la idea de proporción, medida, armonía, palabra, idea, entonces se puede inducir al uso de la palabra *prudente* mediante la *proporcionalidad enunciativa* que se deriva de ésta.

Los griegos entienden a la prudencia (*phronesis*) como la justa determinación. Por su parte, Comte-Sponville, lector y estudioso de Aristóteles, la entiende a ésta como:

Lo que concierne a la verdad, al conocimiento y a la razón: la prudencia es la disposición que permite discernir correctamente lo que es bueno o malo para el hombre (en una situación dada, no en general, no *per se*: en el mundo tal cual es) y actuar, en consecuencia, como conviene (...) Hay riesgos que hace falta saber tomar, peligros que hay que saber enfrentar: de ahí la prudencia en el sentido antiguo del término (la prudencia como virtud del riesgo y la decisión). La primera, lejos de abolir la segunda, de ella depende. La prudencia no es miedo ni cobardía. Sin el coraje sólo sería

pusilánime, así como el coraje, sin ella, sólo sería temeridad o desatino. La prudencia es la *justa determinación*.¹⁶¹

La analogía se eleva como el buen juicio, no sólo es aplicable al juicio intelectual, enunciativo, sino al juicio volitivo, al juicio virtuoso, al juicio ético. Comte-Sponville pregunta: ¿Qué sería de las otras virtudes sin la prudencia? Responde que la prudencia puede marcar los límites, -diría yo: los límites deben ser prudentes y la analogía permite delimitarlos. La analogía se vincula con la prudencia y la sabiduría, éstas tienen la capacidad de establecer los límites **prudentes**. Se puede aducir: la sabiduría sin prudencia no es sabiduría. Y la sabiduría es sabia al *ser* prudente.

¿Qué importancia tiene lo anterior? Beuchot apuesta por una educación en virtudes más que por una educación en valores (la ética en valores tiene el riesgo de que sus contenidos estén vacíos).¹⁶²

¹⁶¹. Comte-Sponville Andre, *Pequeño tratado de las grandes virtudes*, edit. Andrés Bello, México 2002. , pp. 38-41

A su vez, la justa determinación implica un conocimiento intuitivo y racional, conjuntando la parte emotiva del *sentir intelectual*. No es pura racionalidad fría y calculadora, es una *intelección sentiente*.

¹⁶². Para Peirce una de las formas para transmitir ideas es por los iconos, ya que éstos construyen modelos y paradigmas. Beuchot, siguiendo a Peirce, apuesta a la representación icónica de las virtudes. ¿Por qué el icono peirceano? La representación icónica es la condición de posibilidad de la construcción de modelos a seguir. El ícono al construirse mediante la tríada, no surge de ninguno de los intérpretes, por lo que nadie impone su ¿razón? Más bien es el diálogo el que posibilita la construcción del ícono. Un diálogo que busca alcanzar el bien común mediante el ejercicio de la razón. Y la analogía de proporcionalidad propia posibilita dicha construcción icónica, ya que anula la construcción de un analogado principal. Por lo que la construcción del icono *es* ese algo representado por el signo. Imaginemos la construcción icónica de las virtudes como ejercicio prudencial para la conformación de un mundo más humano, ético y estético. Sólo se apuntalará: el método abductivo y la razón prudencial son condiciones necesarias en la construcción icónica de las virtudes.

La educación en virtudes no se reduce a la mera reflexión e intelección racional, ni a una estimación valorativa; más bien es una invitación a una *práctica de vida*, siendo el ejercicio de las virtudes el eje rector de ésta. No se nace virtuoso, se hace uno virtuoso; mejor aún, no se llega a ser virtuoso y ya. *La virtud se practica y se vive*. Las virtudes se aplican, se viven en circunstancias específicas de la vida cotidiana; por ejemplo, no se nace siendo justo. La justicia se practica en un *acto justo*, por eso requiere de la justa determinación (*phronesis*) como **práctica** ética de las virtudes. A su vez, el sujeto se edifica como un ser ético.

Se puede cavilar: el ser humano *es* del tamaño de sus acciones. La práctica de las virtudes se puede convertir en un camino de vida. La virtud humaniza a quien la practica, ayuda a superar, a sanar cualquier carencia humana. El ser humano, mediante la práctica de las virtudes, adquiere conciencia de *quién es*; amplía su conciencia ética; a su vez, forja su carácter.

La prudencia juega un papel fundamental en la **práctica** de las virtudes, *es* su consejera.

La prudencia, al sostenerse por la analogía, permite **dictar** la *justa determinación*, en la medida en que conjunta tanto la parte intelectual como la parte volitiva, siendo una especie de propedéutica de vida. Comte-Sponville apuntala:

Porque la prudencia considera el porvenir en la medida de nuestra aptitud para enfrentarlo (por lo que se afirma en la voluntad y no en la esperanza). Virtud presente, entonces (como toda virtud), pero

previsora y anticipadora. El hombre prudente no sólo está atento a lo que acontece sino a lo que puede acontecer; está atento y presta atención. *Prudentia*, señalaba Cicerón, deriva de *providere* que significa tanto *prever* como *proveer*.¹⁶³

Es importante señalar que no se deja de lado el juicio intelectual; éste es tocado por la sabiduría. El ser prudente conduce a la práctica de la sabiduría. La analogía puede fungir como una propedéutica de vida.

La *analogía* tiene una dimensión ética y, por ende, se puede auxiliar de la anagogía que es: *la enajenación del alma en la contemplación de las cosas*.¹⁶⁴

La *anagogía* conduce hacia un lugar superior o más elevado, teniendo un sentido ascensional. Para Platón “refiere llevar algo nuevo a lo esencial. En Aristóteles y entre los estoicos, se utiliza en el ámbito de la interpretación de los mitos”.¹⁶⁵ El verbo, *anaghein*, se refiere: “a todas las virtudes y tenía que transferir (*anaghein*) al hombre educado en el mundo a las verdades, realidades inteligibles: desde un mundo hasta otro mundo”.¹⁶⁶ La anagogía es una especie de símbolo ascensional, tiene un sentido escatológico, espiritual y místico. “Tiene una larga tradición filosófica, platónica y sobre todo neoplatónica. Designa el remontamiento del alma desde lo sensible hasta lo inteligible”.¹⁶⁷

¹⁶³. *Ibíd.*, p.40.

¹⁶⁴. Diccionario Griego-Español, edit. Sopeña, España 1989.

¹⁶⁵. Simonetti Mario, “Una contribución a la historia del estudio de la patrística”, en la revista *Estudios de Historia de la Filosofía*, p. 65. Asimismo, se utiliza en la exégesis cristiana. Orígenes entiende que la anagogía permite la profundización del conocimiento de las escrituras, por su naturaleza ascensional.

¹⁶⁶. *Ibíd.* p.61.

El verbo *Anaheim* se refiere a la liberación del pueblo judío de Egipto; la subida del reino de los muertos. En el Nuevo Testamento denota: “conducir hacia arriba”; principio ascensional.

7. Pachaco Antón, José Antonio, *El libro y la carne*, Universidad de Sevilla, España, 1998, p. 35.

La *anagogía* es una propedéutica de humanización, permite mostrar el camino hacia la trascendencia. En un sentido teleológico, invita al ser humano a encontrar un sentido existencial, teniendo la posibilidad de que se vincule en un terreno estético, espiritual y místico, traspasando cualquier sin-sentido, tan presente en las sociedades actuales.

La *anagogía*, al tener esa potencialidad contemplativa, conduce a elevar la conciencia humana a planos ascensionales, permitiendo ampliar las formas de entendimiento y comprensión de la existencia.

La *anagogía* encuentra un vaso comunicante con la analogía. Esta última, al apoyarse en la *justa determinación* (mediada por la prudencia), se alza como una propedéutica de vida y humanización, encontrando terrenos fértiles para su practicidad en lo ético-político, estético, espiritual y místico.

La anagogía se cobija de la *Hermenéutica Analógica*, la cual no busca **imponer** (univocidad), ni **relativizar** (equivocidad), sino que, más bien, busca implicar, comulgar, comprender, ascender. Así, la *Hermenéutica Analógica-Anagógica*, por un lado, se centra en la práctica de las virtudes, mediada por la *justa-determinación* (*phronesis-analogía*) e invita a ascender a estados contemplativos y místicos (*anagogía*). Ahí reside su parte propedéutica de humanización.

El término “anagogía” juega un papel fundamental en las hermenéuticas medievales, con una connotación dualista: letra-alegoría. Por una parte se entiende en un sentido escriturario y el modo de interpretar ese sentido. Por otro lado, plantea cuestionamientos éticos, siendo la hermenéutica su máxima aliada. Asimismo, Orígenes se auxilia del término de *anagogía* como una técnica interpretativa, la cual permite encontrar el sentido espiritual y místico de las escrituras bíblicas; por lo que se conjuga la hermenéutica con una *praxis de vida ascensional*.

A su vez, permite el encuentro con el otro. Toda práctica analógica-anagógica conduce a la implicación con el otro, teniendo dimensiones sociales, políticas, espirituales y místicas, camino viable para la construcción de un mundo más humanizado y justo.

La *analogía-anagógica* es una invitación alquímica de transformación en la vida humana. Para Jung, "la alquimia describe un proceso de transformación para cuyo cumplimiento da numerosas indicaciones".¹⁶⁸ Tal transformación la tomo simbólicamente mediante la *expansión de la conciencia*, siendo el símbolo un conductor de tal transformación expansiva. Por lo que "la alquimia simboliza la evolución misma del hombre desde un estado donde predomina la materia a un estado espiritual: transformar en oro los metales equivale a transformar al hombre en puro espíritu".¹⁶⁹ Por tal motivo, el estudio de los metales y elementos de la naturaleza son fundamentales en el pensamiento alquímico. Concebir la alquimia cómo una "disciplina" que busca la transformación de los metales en oro es una visión un tanto reduccionista.¹⁷⁰ Más bien es la búsqueda de la transformación interna del humano a planos ascensionales, esto es *anagógicos*.

¹⁶⁸ . Jung Carl G., *Psicología y Alquimia*, Grupo Editorial Tomo, México 2002., p.-269.

¹⁶⁹ . Chevalier Jean, Gheerbrant, Alain, *Diccionario de Símbolos*, Herder, España 1999., p.- 85.

¹⁷⁰ . Si bien Burckhardt escribe en la Introducción de su libro, lo siguiente: "desde el Siglo de las Luces, la alquimia ha sido considerada como precursora de la química moderna y, por tanto, casi todos los investigadores que se han ocupado de ella se han limitado a buscar en sus escritos el punto de arranque de los posteriores descubrimientos de la Química. Este enfoque unilateral ha permitido, por los menos, sacar a la luz un cúmulo de antiguas prácticas artesanas para la preparación de metales, colorantes vidrio, escogidas de entre unos procesos aparentemente absurdos que, sin embargo, desempeñan el papel más importante en la química propiamente dicha (...) el 'manantial' del alquimista no brota de ignotas regiones del alma, sino, más bien, del mismo terreno que el espíritu, y su origen está oculto, no es porque se halle por debajo del conocimiento racional, sino porque se encuentra por encima de él". (Burckhardt Titus, *Alquimia. Significado e imagen del mundo.*, Plaza & Janes Editores, España 1972., pp.- 13-15).

7.2. La interrogante hermenéutica

La hermenéutica, el arte de la interpretación, nace de la necesidad de comprender, mira más allá de la mera explicación y definición. Induce a conocer diferentes niveles de *explicación* y *comprensión*.¹⁷¹ Los niveles de interpretación se dan de forma paradigmática y no sintagmática. Los procesos hermenéuticos se dan de forma *vertical*, ya que hurgan, profundizan, penetran y no sólo describen.

Ferraris escribe:

En Grecia, el arte de la interpretación (*hermeneutike techné*) designaba la actividad de llevar los mensajes de los dioses a los hombres. En este sentido –por el cual la hermenéutica es un ángel, es decir, literalmente un mensajero-, asentado por Platón, la hermenéutica aparece relacionada con la interpretación de los oráculos y, al menos en parte con la poesía, ya que también los poetas son mensajeros de los dioses; a este ámbito se refiere la etimología tardía que hace remontar la hermenéutica a Hermes, el mensajero de los dioses, correspondiente al Thot egipcio, inventor de la escritura, y al Mercurio romano, dios de los intercambios, del comercio y protector de los ladrones.

En su origen, la hermenéutica no ocupa, pues, una posición eminente. El racionalismo griego clásico, al identificar el conocimiento con la visión teórica, vincula la experiencia hermenéutica con el ámbito de los conocimientos inciertos, sibilinos como los vaticinios de los oráculos, y pertenecientes más bien al dominio de la opinión que al de la ciencia cierta.

A este hecho hay que agregar que durante mucho tiempo los griegos no elaboraron una reflexión acerca de la distancia temporal de manera que la

¹⁷¹. Para Paul Ricoeur, en el proceso hermenéutico primero se da la comprensión y luego la explicación. Desde mi parecer, existe una especie de dialéctica interpretativa. Por una parte, la explicación es la **antesala** de la comprensión, debido a que en algunas ocasiones algo se puede explicar, mas no se llega a comprender. Y en otras ocasiones la comprensión es antes de la explicación, gracias a la *intuición intelectual* (la cual no surge por generación espontánea. Tal *comprensión inmediateista* es un conglomerado de conocimientos ya percibidos, que intuyen intelectivamente de manera inmediata (aparentemente) la cosa percibida.

necesidad de interpretar eventuales mensajes provenientes del pasado resultaba secundaria. Por lo tanto, habrá que esperar la decadencia del mundo clásico para que la hermenéutica obtenga una diferente consideración.¹⁷²

Así la hermenéutica se sitúa entre los linderos del conocimiento y del misterio (*irrepresentabilidad*). Por lo que no pretende imponer un conocimiento absoluto de las cosas, negando la imposición de *universalismos abstractos*, atemporales, a-históricos. "No está en juego la comprensión de un hecho, de un dicho o de un escrito, sino la existencia histórica del hombre y, en sentido más totalizador; la historia universal".¹⁷³ Al buscar comprender los acontecimientos del humano se sitúa en un contexto histórico-cultural, tratando de explicar y comprender a éstos desde ciertos marcos de referencia, en dónde el resquicio epistémico se hace presente. La **razón hermenéutica** es una **razón prudencial**. No es soberbia, ni subvalora ciertos niveles de interpretación y comprensión, y menos arguye tener el conocimiento absoluto de lo que son las cosas.

Ferris escribe:

Para la hermenéutica, entonces, el problema no es tanto ver lo que hay, sino señalar que, detrás de cuanto se nos muestra como evidente, hay algo oscuro, o al menos, escondido; hay algo que es "otro" respecto de nosotros en el tiempo o en el alma; de manera que queda excluida una comprensión inmediata.¹⁷⁴

¹⁷² . Ferraris, Maurizio, *La hermenéutica*, Taurus, México 1998, pp.7-8.

¹⁷³ . Ibid. p.18.

¹⁷⁴ . Ibid. 31.

La hermenéutica, al igual que el símbolo, deambula en los linderos del misterio y la cavilación. Por lo que su aproximación epistémica se apoya en la *prudencia* (analogía), ya que no interpreta arbitrariamente. Al no tener un conocimiento mediato de las cosas, los procesos hermenéuticos son diacrónicos, permitiendo que el misterio siempre esté presente.

7.3. Hermes-hermenéutico

El **símbolo** de la hermenéutica es *Hermes*, mensajero entre los dioses y los hombres. Se convierte en un emisario que transita entre los cruces y los linderos:

Transita entre los entrecruces, por ende conoce los límites no sólo entre el cielo y la tierra, sino entre la tierra y el inframundo. Mensajero de los lindes, conoce los misterios de dónde transita. Tal vez por eso tiene una función mitopoética: *esclarecer* el mundo. Hermes, uno de los símbolos de la inteligencia industriosa y realizadora; preside el comercio. Tiene por atributo las sandalias aladas, que significan la fuerza de elevación y la aptitud para los desplazamientos veloces; pero es una fuerza limitada a un nivel poco utilitario y fácilmente corruptible. Hermes significa también "el intelecto pervertido": es el protector de los ladrones, forma de perversión intelectual que se encuentra en todos los tipos de estafa, habilidad maliciosa, astucia y tunantería. Inventa la lira tensando sobre el caparazón de una tortuga cuerdas fabricadas con los intestinos de bueyes por él sacrificados. Esta es la primera lira que adopta Apolo, después de oír los acordes provenientes del fondo de una gruta donde se halla refugiado Hermes. A continuación inventa la flauta, que regala a Apolo, a cambio de unas lecciones de magia adivinatoria y del caduceo de oro. Impresionado

por la habilidad, Zeus elige a Hermes especialmente para servirle de mensajero ante los dioses del infierno, Hades, Perséfone. Se lo ve represado a menudo con un cordero sobre los hombros: de donde su nombre de "Crióforo"; divinidad originariamente agraria y sin duda protectora de los pastores; pero también guía de las almas en la estancia de los muertos. De esta función deriva el nombre de Hermes Psicopompo, "Acompañante de almas". A este respecto simboliza al Buen Pastor. Es como mediador entre la divinidad y los hombres. Dios de los viajes, recibe particularmente honores en las encrucijadas, donde se erigen estatuas de Hermes para disipar los fantasmas y los malos encuentros. Incluso los caminos están jalonados de piedras (*hermai*) a él consagradas. Mensajero por excelencia, llamado a veces con la palabra del que deriva Evangelio, el mensajero de la buena nueva, Hermes simboliza la mediación entre cielo y tierra, los medios de cambio que pueden pervertirse en formas de comercio simoniaco o elevarse hasta la santificación. Asegura el viaje, el pasaje entre los mundos infernales, terrenales y celestiales.¹⁷⁵

Hermes, al igual que la hermenéutica, se da a la tarea de descifrar, esclarecer la parte oculta de las cosas. Tal esclarecimiento no es de forma unívoca, ni definitoria.

La hermenéutica no reduce la explicación de las cosas de forma **lineal** y **unívoca**. El icono y el símbolo son plurisemánticos y, a su vez, contienen su parte *irrepresentacionista*. Asimismo, éstos pueden ser hermeneutizables por la analogía, no por la univocidad ni la dialéctica. La analogía, al ser *phronesis*, busca que las interpretaciones sean prudentes, sin caer en equívocos a ultranza, que tienen el riesgo de perderse en un caos semántico e interpretativo.

¹⁷⁵. Chevalier, Jean; Gheerbrant, Alain, *Ob. cit.*, pp. 557-558.

Por eso la Hermenéutica Analógica-Anagógica del Icono-Simbólico es una hermenéutica del límite, del intersticio, alzándose como condición de posibilidad epistémica para aproximarse al conocimiento. Pero este conocimiento tiene en la mira el encuentro con planos ascensionales, ahí reside su parte anagógica.

7.4 La transformación alquímica de la conciencia

Idealmente el conocimiento invita a transformar a quien lo busca y por quien se deja tocar por él. Búsqueda interna que expande los horizontes en la intimidad de cada conciencia, invitando a *ligarse* cada parte con el **todo**. Lo anterior invita (por lo menos) a una mínima transformación en la intimidad de la conciencia. Por lo que el conocimiento no se torna mero dato objetivo. Al contrario, induce a la transformación de una vida más plena, encontrando un vaso comunicante con la alquimia.

Se puede decir que la transformación existencial es una transformación alquímica. La alquimia busca la transformación de la interioridad humana a planos ascensionales (esto es, anagógicos). En cierto sentido la alquimia busca que el sujeto trascienda la muerte, en la medida en que purifique su interioridad.

Se ha mencionado, en el sentido vulgar, que la alquimia busca la transformación de los metales en oro, pero su sentido es más extenso. Si bien combina elementos de la química, de la medicina, de la física, de la astrología, del

espiritualismo, del misticismo y del arte, su finalidad es la realización espiritual de las personas, alcanzando la inmortalidad simbólica.

Tomada en su sentido profundo, la alquimia es una química y física simbólica, ya que busca la transformación de la conciencia del sujeto. Por ello el conocimiento se eleva como vía alquímica para dicho fin, teniendo en la mira el horizonte de lo *anagógico*, como búsqueda ascensional a planos superiores de la conciencia.

Ortiz-Osés sigue el pensamiento de Kerényi, y encuentran en Hermes:

El gran mediador de la obra alquímica *-Opus hominis-*, al presentarse como conector de los contrarios en unidad dual, posibilitando la transformación de lo físico en lo espiritual (y viceversa). Ello posibilita la integración de los opuestos en la totalidad del sí-mismo (*Selbst*) lo que implica un proceso de *individualización*, consistente en la asimilación (conscienciación) del inconsciente personal y colectivo.¹⁷⁶

La obra alquímica, más que **unión** de los contrarios, -diría yo- es la **conjunción** de éstos. “De su filiación de Hermes, la hermenéutica se beneficia también por la función de límite que tiene, fusionador de elementos, sin que se pierdan o se destruyan completamente el uno y el otro, lugar de encuentro”.¹⁷⁷ Se puede decir que la hermenéutica, en sus actos interpretativos, tiene como fin el encuentro. Y la analogía permite tal conjunción.

La conjunción es amor. Y el símbolo potencializa tal *unión amorosa*. Para Mardones, el símbolo es:

¹⁷⁶ . Ortiz-Osés, Andrés, “Imágenes del mundo en la Escuela de Jung”, en *Visiones del Mundo*, Universidad de Deusto-Bilbao, España 1996. pp.51-52.

¹⁷⁷ Ibid. p.95.

Una visión de una realidad primigenia a su vez rajada, partida, escindida. Pero es una fisión *entredós* y, por ello, donde es posible la sutura y la fusión. Estamos en la contradicción y la tradición, la ruptura y ligazón. Un movimiento del pensamiento que hila, entreteje e imbrica lo disjunto. Esto es otro, re-ligar, un *re* que quiere insistentemente volver a coaligar lo roto. De ahí que el lenguaje simbólico sea implicativo, mejor co-implicativo, ya que busca incansablemente esta coyunda de lo conflictivo.¹⁷⁸

La complicación *es* el encuentro que retroalimenta al sí mismo con el Otro, no excluye ni elimina. Es el símbolo el que permite tan hermosa comunión, induce a la conjunción hasta en donde existen diferencias; busca la *ligación* no sólo del rostro con el rostro humano, sino también con la naturaleza, el cosmos y lo divino: *abrazo ontológico del ser*.

Tal abrazo puede *expandir la intimidad de cada conciencia*. Efectúa la transformación **anagógica de la conciencia**, de un plano superior a un plano superior. La alquimia es un arte; simbólicamente es la transformación de un estado bruto a un estado artístico y virtuoso. Böhme Gernot escribe:

Es descomunal cómo Ovidio da forma al plástico proceso de mutación de la piedra en cuerpo, de un modo análogo al arte de la escultura, que aquí es *phýsis*: un crecer en el interior de la piedra (...) Los seres humanos son cuerpo del cuerpo de la tierra. Son *terrígenas* (linaje de tierra), pero por analogía con el arte de la metamorfosis.¹⁷⁹

¹⁷⁸ . Mardones, José María, “La racionalidad simbólica”, en *Sym-bolon. Ensayos sobre cultura, religión y arte*,. UNAM, México 2005.

¹⁷⁹ . Böhme Gernot, *Fuego, Agua, Tierra, Aire, Una historia de la cultura de los elementos*, Edit. Herder, España 1998. p.77.

Regresando a lo que señalábamos, hay que decir que, idealmente, el conocimiento es una invitación a la transformación de la conciencia, siendo una *metamorfosis anagógica*.

¿Dónde reside la transformación alquímica del símbolo? El símbolo, como buen conductor de sentido, toca la parte metafísica, religiosa, artística y mística; abre horizontes de explicación y de comprensión, tocando la intimidad de la conciencia de forma vivencial y existencial. En la medida en que el sujeto se apropia del sentido simbólico de las cosas, tiene la capacidad de transformar su interioridad, a la manera de una transformación alquímica, pudiendo expandir sus niveles de conciencia.

Si el sujeto no permite que el símbolo acaricie su conciencia, se convierte en otro dato más, un conocimiento objetivado. Jung piensa que

(...) el hombre merece que él mismo se ocupe de sí y en su alma reside aquello que puede hacer algo del hombre. Vale la pena observar pacientemente lo que pasa en el silencio del alma; ocurren las cosas más grandes y buenas cuando el alma no es regida desde afuera o desde arriba.¹⁸⁰

El conocimiento del símbolo es un **conocimiento iniciático**, depende de la apertura de cada sujeto y de cómo éste esté abierto a la transformación de la interioridad de su conciencia. Ahí reside su **transformación alquímica**.

¹⁸⁰. Jung, Carl G., *Psicología y alquimia*, Grupo Editorial Tomo, México 2002, p.124.

A su vez, la *anagogía* se alza como referente indispensable para la *expansión* de la conciencia, ya que busca acariciar planos superiores de ésta: ¿conciencia cósmica?, ¿física cósmica?

La transformación alquímica de la conciencia se analoga, simbólicamente, con la transmutación de los elementos del conocimiento alquímico.

7.5. Símbolo y vida

Siguiendo el pensamiento del fenomenólogo Merleau-Ponty,

el sujeto está imbricado en el mundo. Somos presencia inmanente del mundo (...) El mundo es aquello mismo que nos representamos, no en cuanto hombres o en cuanto sujetos empíricos, sino en cuanto somos, todos, una sola luz y participamos del Uno sin dividirlo.¹⁸¹

Nuevamente se hace presente el modo como las partes conforman el todo, y el **Uno** no tiene división. El sujeto humano está imbricado en el mundo, forma parte de éste y **no** es "algo" externo a él. ¿Cómo llegar a tan enigmático conocimiento? Como buen fenomenólogo, Maurice Merleau-Ponty pretende recobrar la conciencia del mundo y de la vida, y no sólo reducir el conocimiento a datos abstractos. Quiere ir hacia el encuentro de la vida que surge en la interioridad de la conciencia. Lo cito:

¹⁸¹. Merleau-Ponty Maurice, *Fenomenología de la Percepción*, Península, Barcelona 1994., p.11.

En el silencio de la conciencia originaria vemos cómo aparece, no únicamente lo que las palabras quieren decir, sino también lo que quieren decir las cosas, núcleo de significación primaria en torno del cual se organizan los actos de denominación y expresión.¹⁸²

El silencio se alza como condición necesaria para que el mundo se revele a la intimidad de la conciencia. ¿Qué nos dicen las cosas a los humanos? Traen una subversión semántica que cuestiona si el sujeto puede tener el conocimiento absoluto. Las cosas aparecen a los *ojos de* la conciencia existiendo; son un fluir continuo entre el mundo y la intimidad de la conciencia. Si bien tal encuentro surge en el **silencio interior**, es una invitación a acariciar las cosas en sí mismas¹⁸³ y, paradójicamente, el sujeto sale al encuentro del mundo de lo vivido.

¿Qué sentido tiene lo anterior? De alguna forma, parte del conocimiento se ha edificado sobre una idealidad de abstracciones. Asimismo, ha subvalorado el mundo de las sensaciones y, por ende, el aspecto sensual y afectivo de la vida.

Tomo prestado el pensamiento de Michel Serres:

(...) retrocedo ante la dificultad de erigir un palacio de abstracciones. Tropiezo ante el obstáculo, como los que tienen miedo del otro y de su piel. Como otros tantos que temen a sus sentidos y los reducen a nada, a la tabla rasa de lo incomedible, la suntuosa cola del pavorreal, virtual y plegada del gusto. El empirismo se sumerge en el abigarramiento que exige mucha

¹⁸². Ibid. p.15.

¹⁸³. La fenomenología tiene la potencialidad de suspender los juicios precategoriales y de conocer las cosas en sí mismas. Pensar que el sujeto puede tener un conocimiento en sí mismo de las cosas, sin ningún juicio precategorial, es un tanto ingenuo (desde mi óptica). Ahora bien, para la fenomenología el conocimiento de las cosas mismas (esencias) no se entiende como si fueran realidades metafísicas ni conceptos categoriales. Al contrario, son *unidades esenciales de significación*, que permiten conocer las cosas en la medida de lo posible, erradicando cualquier prejuicio sobre las mismas. Lo anterior se eleva como una condición epistémica para no construir prejuicios de conocimiento.

paciencia y un intenso poder de abstracción. ¿Qué esperar a partir de que han sucedido el nacimiento y el reconocimiento de sí? El alma y el cuerpo no se separan, se mezclan inextricablemente, incluso sobre la piel. Así dos cuerpos entrelazados no forman un sujeto separado de un objeto.¹⁸⁴

Hay una búsqueda para recobrar no sólo a las cosas mismas, también es el *reencuentro* con nuestra **conciencia** y, por ende, con la historia, para integrarlas al mundo de lo vivido. Necesariamente brincan las preguntas: ¿Para qué conocer?, ¿sólo para almacenar datos como una computadora?, ¿o acaso para disfrutar, construir, aprehender, ampliar y transformar nuestra conciencia?

Ya se ha mencionado que, idealmente, el conocimiento invita a la transformación de la conciencia. Gracias a este conocimiento, el sujeto imprime su expresión y manifestación al mundo, existiendo una retroalimentación entre la conciencia del sujeto y el mundo. A su vez, el mundo se construye por la intimidad de la conciencia del sujeto. El sujeto construye la representación del mundo mediante la intencionalidad de su conciencia; pero, ciertamente, sin el mundo, el sujeto **no** podría retroalimentar su conciencia. En la medida en que el sujeto sale al encuentro *de, en y con* el mundo, tiene la posibilidad de experimentarlo de forma vivida, transformándose **auténticamente** en *ser en el mundo*. Si no existe tal experiencia, es casi imposible que el sujeto experimente una transformación auténtica de sí mismo. Se tiene el riesgo de que tanto el mundo como él se tornen objetos de manipulación y control.

¹⁸⁴. Serres, Michel, *Los cinco sentidos. Ciencia, poesía y filosofía del cuerpo*, Taurus, México 2002, pp. 29-30.

La fenomenología es un intento de que el sujeto pueda hacer experiencia del mundo de lo vivido y transforme la intimidad de su conciencia, ensanchando sus horizontes vitales y existenciales. Lo anterior será posible en la medida en que los contenidos de la conciencia sean revalorados, retornados a su pureza para poder reinterpretarlos.

Merleau-Ponty enfatiza el mundo de las percepciones, fundamental en tal redescubrimiento, cito:

La conciencia descubre en sí misma, con todos los campos sensoriales y con el mundo como campo de todos los campos, la opacidad de un pasado originario. Si experimento esta inherencia de mi conciencia a su cuerpo y a su mundo, la percepción del otro y de la pluralidad de las conciencias no ofrecen ya dificultad.¹⁸⁵

El mundo de los sentidos y de los afectos se hace presente en la epistemología de Merleau-Ponty; sin ellos, el sujeto no puede hacer **experiencia** del mundo. El *cuerpo es conciencia*. No existe una separación entre ambos; al contrario, son prolongación de sí mismos:

Pensar es una experiencia, en efecto, en el sentido de que nos damos nuestro pensamiento por medio del discurso interior o exterior. Este progresa, sí, en el instante y como por fulguraciones, pero aún nos queda el apropiarnoslo y es mediante la expresión que pasa a ser nuestro.¹⁸⁶

¹⁸⁵. Ibid., p. 362.

¹⁸⁶. Ibid. p.194.

El pensar es **experiencia** vivida, no solamente discurrir sobre datos abstractos; es hacer experiencia del mundo; por lo que induce a la transformación de la conciencia. Surge la pregunta obligada: ¿cómo se relacionan la fenomenología y la hermenéutica analógica del símbolo-icónico?

Antes de tratar de contestar, sólo señalaré: cada vez más la apatía, el desencuentro y la falta de sensibilidad hacia el otro se hacen presentes en el individualismo occidental; si no, ¿cómo explicar la intensificación del tráfico de humanos, las xenofobias, la explotación laboral y sexual, la violencia, el *ecocidio*, etcétera?¹⁸⁷ La violencia se intensifica en los albores del siglo XXI. Alguien puede ¿argumentar? que siempre han existido problemas sociales y humanitarios, pero no es razón suficiente para que se sigan reproduciendo. Al contrario, se tienen que buscar soluciones para erradicar tales fenómenos. Pareciese que estamos como el perro que se muerde su propia cola; seguimos en el círculo vicioso que reproduce y recrudece los males de la humanidad.

En la medida en que el conocimiento se abstraigo del mundo de lo vivido; también el sujeto se abstraigo de sí mismo y de la vida, negando la potencialidad de imbricarse en el mundo de lo vivido. La razón, fundamental en la construcción

¹⁸⁷. No hay que perder de vista que actualmente las formas de explotación y control están engarzadas en un sistema capitalista, cuyo único fin es la acumulación de la riqueza. El valor máximo a alcanzar es el dinero, no importa con qué medios se obtenga. Mientras éste se siga idolatrando, los problemas sociales y humanitarios se seguirán reproduciendo y recrudeciendo. La explotación y el control son naturales bajo la lógica del propio sistema, que reduce todo a mercancías, ya que generan ganancias. Lo anterior no implica que la lógica del capitalista sea ética y humanista. Al contrario, *es antihumana y antiética*; sólo así puede funcionar. Asimismo, la explotación no sólo se da en los procesos productivos para la generación de *plusvalías*; también se encuentra en el consumo, enmascarándose como un *estilo de vida*, pero en realidad es un control social. La gran contradicción se hace patente: el mundo de lo material, que antes se desvalorizaba, ahora se vanagloria. El filósofo español Jorge Tapias ha señalado cómo el nihilismo se ha convertido en la condición dialéctica necesaria para que el sistema capitalista se reproduzca. En un mundo carente de referentes profundos, lo material se glorifica, debido que ya no queda nada que enaltecer.

del conocimiento, se torno ajena al hacer experiencia del mundo. ¿Acaso no es una forma de violentar la propia razón?

A su vez, el haber subvalorado los sentidos, el afecto, la intuición y la imaginación como fuentes certeras en la adquisición del conocimiento, ha conducido desafortunadamente a deformar al humano, tornándose un ser carente de afectos, de empatía hacia el otro, el cual se asemeja a un autómatas.

En un mundo donde cada vez la violencia se patentiza, la fenomenología, vinculada con la hermenéutica analógica del símbolo y del ícono, puede ser **una** de las vías para romper el círculo vicioso. Es importante revalorizar los sentidos, el afecto, la empatía y la imaginación; gracias a ellos el sujeto puede recobrar su conciencia del *mundo de lo vivido*. Los símbolos e íconos, como buenos conductores, conectan la carga sensual y empática, sin dejar de lado su ángulo racional y misterioso.

Retomemos el pensamiento de Beuchot y de Panikkar. El primero piensa que el humano es *ícono* del **macrocosmos**. Y el segundo arguye que el humano es *símbolo de sí mismo*.

En primera instancia, nos invita a cavilar sobre nuestra posición dentro del cosmos, nuestra relación con los otros y nuestra relación con nuestro planeta Tierra. Por lo cual la empatía se hace presente, siendo una **empatía cósmica**. Sin empatía no puede existir un *reflejo* entre el microcosmos y el macrocosmos, y

ningún humano puede ser consciente de que él mismo es símbolo de otro rostro humano.¹⁸⁸ La empatía se vive, se experimenta, no sólo se intelectualiza.

7.5.1. Cuerpo y símbolo

El conocimiento se hace experiencia en el *mundo de lo vivido*. Para Merleau-Ponty, la revelación simbólica acontece en la comprensión subjetiva de cada conciencia y en un **cuerpo** que percibe y **abraza** el mundo. No se inscribe en la pura racionalidad; es un fluir continuo entre el sujeto y el *mundo de lo vivido*. El símbolo no sólo señala y decodifica, más bien *percibe, expresa*, puede mirar, tocar, degustar, olfatear, abrazar el mundo. Así, el cuerpo¹⁸⁹ ocupa un lugar fundamental, ya que sólo se puede *hacer experiencia* del mundo por él. Adquirimos identidad por nuestro cuerpo. No podemos pensarnos a nosotros mismos sin él: nacemos y morimos siendo cuerpo, el cual sufre transformaciones a lo largo de nuestra vida. En nuestro rostro y nuestro cuerpo (órganos) queda tatuada la *historia* de nuestra vida. Merleau-Ponty escribe:

Total, que mi cuerpo no es solamente un objeto entre los demás objetos,
un complejo de cualidades sensible entre los demás objetos, un complejo

¹⁸⁸. Sólo señalar'e que, sin imaginación, es imposible encontrar tales analogías icónicas y simbólicas.

¹⁸⁹. ¿Acaso el cuerpo se puede reducir a una simple medida? ¿Acaso las sensaciones, los sentimientos y los afectos se pueden computar cuantitativamente? Para Nicol, la piel es el órgano sensorial por excelencia. Para el pensador, la carne no es lo mismo que la piel; esta última no se puede pesar, ni medir, ni mucho menos cuantificar.

de cualidades, entre otras, es un objeto sensible a todos los demás, que resuena para todos los sonidos, vibra para todos los colores, y proporciona a los vocablos su significación primordial por la manera que los acoge (...) decimos que el cuerpo en cuanto tiene unas "conductas", en este extraño objeto que utiliza sus propias partes como simbólica general del mundo y por el que, en consecuencia, podemos "frecuentar" este mundo: "comprenderlo" y encontrarle una significación.¹⁹⁰

El cuerpo no sólo realiza funciones fisiológicas, también dota de identidad, narra nuestra historia. Ricoeur señala que somos sujetos de narración, narración histórica. Yo agregaría que narramos lo que somos y somos lo que hacemos. Se puede decir que nuestro cuerpo simboliza nuestra historia. ¿Acaso la expresión de una cara no representa una historia personal? La vida *es* movimiento y por el cuerpo hacemos experiencia de ella: reímos, lloramos, sonreímos, acariciamos, amamos, sufrimos. Michel Serres escribe:

El cuerpo no se comporta ni lejos, como simple receptor pasivo. Que la filosofía no lo ofrezca a lo dado del mundo establecido o marchito, fofo y feo, recientemente convertido en algo repugnante. El cuerpo se ejercita, se entrena, casi a sí mismo, le gusta el movimiento, y va allí dispuesto, se deleita al entrar en acción, salta, corre, danza, no se conoce a sí mismo, de manera inmediata y sin tener lenguaje, más que su arrebató y por éste, descubre su existencia en el fuego muscular, en el extremo del aliento en los límites de la fatiga.¹⁹¹

¹⁹⁰. Merleau-Ponty, Maurice, *Ob. cit.* 251.

¹⁹¹. Serres, Michel, *Ob. cit.*, p.423.

El cuerpo *es* símbolo de la vida de cada sujeto; en él se patentizan las **transformaciones** biológicas y existenciales, las cuales la mayoría de las veces se plasman como la historia personal de cada uno. Por el cuerpo, el sujeto ocupa un sitio dentro del mundo, gracias a él se está y se hace experiencia de la vida. Una vida de escritorio o de mesa de café no es vida, dice Jodorovsky. Para él, las sociedades modernas arreglan la vida desde la charla de café o desde el escritorio. ¿Es más fácil hablar que hacer?, ¿será flojera existencial?, ¿o miedo al encuentro cara a cara **con** la vida?

Siguiendo a Nicol,

todo cambia cuando una filosofía fenomenológica o existencial se propone no explicar el mundo o descubrir sus "condiciones de posibilidad", sino formular una experiencia del mundo, un contacto *con* el mundo. De ahora en adelante lo que haya de metafísico en el hombre ya no puede ser referido más allá de su ser empírico –a Dios, a la Conciencia-; el hombre es metafísico en su mismo ser, en sus amores, en sus odios, en su historia individual o colectiva, y la metafísica ya no es, como decía Descartes, la ocupación de algunas horas al mes; la metafísica está presente como pensaba Pascal, en lo más pequeño de los movimientos del corazón.¹⁹²

Esto es ver la **vida como símbolo**. Bien dice Panikkar que el símbolo se experimenta. La vida se experimenta. Por lo que surge una *fenomenología del símbolo*. El símbolo se hace experiencial a la propia conciencia, esto es, en la medida en que acaricia la intimidad de la conciencia del sujeto, tiene la

¹⁹². Nicol, Eduardo, *Metafísica de la expresión*, Fondo de Cultura Económica, México 1957.,p.- 59.

potencialidad de transformar su interioridad. Por lo que el símbolo tiene algo de **iniciático**, ya que transforma a quien ha sido tocado por él. Ahí reside su naturaleza alquímica.

La fenomenología del símbolo incita a la transformación de la consciencia. El símbolo tiene mucho que decir, dar y recibir. Metafóricamente se puede decir que el sujeto alimenta al símbolo, en la medida en que es transformado por éste. Por lo que existe un diálogo entre el sujeto y el símbolo, negando cualquier solipsismo por parte de alguno de ellos, conduciendo a una *germinación anagógica de vida* y, por ende, a la **expansión** de la conciencia del sujeto.

La vida como símbolo metafóricamente se asemeja a un bosque, poblado por sus entes. Para Nicol, "el ser se capta simbólicamente; (...) captar el ser es entender el símbolo".¹⁹³ Retomando la tesis de la analogía: *el ser se dice de muchas formas*, cuestiona: ¿el ser se capta unívocamente? El símbolo rompe con la univocidad. El *ser* no se capta de forma unívoca, tampoco equívoca; se capta simbólicamente. Por lo que la *phronesis* juega un papel fundamental en la interpretación justa y equitativa del símbolo, esto es, del *ser*; si no existe una interpretación *phronética*, se tiene el peligro de convertirse en quimera o ídolo.

7.6. La simbólica del amor

Kant piensa que el amor no es un deber, es un ideal. Un ideal que **ilumina**. El amor *es* un constructor de sentido, proyecta, edifica, crea, reconoce,

¹⁹³. Nicol, Eduardo, *Crítica de la razón simbólica*, Fondo de Cultura Económica, México, 2001. p. 226

transforma, genera, potencializa, comparte, escucha, asiste, respeta, etcétera. Quien no tiene amor por la vida, ¿entonces qué tiene?

Gracias al amor nos podemos reconocer en y por el otro. Comte-Sponville escribe: "sólo necesitamos moral cuando carecemos de amor, repitámoslo, y por este motivo tenemos tanta necesidad de moral".¹⁹⁴ La ley y la moral tienen el riesgo de imponer, de controlar, mientras que "el amor (el amor no egoísta) libera de la ley cuando está presente, y lo inscribe en lo profundo de los corazones cuando falta".¹⁹⁵ El amor *es* un **ideal**, *no* una **obligación**; quien niega su capacidad de amar se disminuye a sí mismo.

El amor *es* apertura a la vida. Y la filosofía es amor a la sabiduría. El conocimiento es amor, relación de **dar** y **recibir**.¹⁹⁶ Por lo que cuando alguien comparte con amor lo mucho o poco de lo que sabe, se enriquece a sí mismo y a aquel con quien lo comparte, mientras el egoísta se empequeñece. Así, la búsqueda del conocimiento es un acto amoroso. Amar el conocimiento ayuda a *expandir la conciencia* y hacer *experiencia de lo vivido*. Quien no ama la vida, ¿qué puede amar, entonces? Panikkar escribe: "Desde hace 26 siglos en Occidente se ha producido un divorcio entre estas dos facultades, por lo cual se podría conocer sin amar y amar sin conocer. Se trata de una disociación funesta. Amar sin

¹⁹⁴ . Comte, Sponville, *Ob. cit.*, p.226.

¹⁹⁵ . *Ibíd.*, p.288.

¹⁹⁶ . Nicol piensa que la filosofía como amor a la sabiduría cambia el sentido estatutario del amor; éste ya no es sólo pasión, sino dicción y experiencia erótica. (Consultar: *La Agonía de Proteo*).

conocimiento es sentimentalismo, conocimiento sin amor... ¿Es la ciencia moderna?".¹⁹⁷

La búsqueda del conocimiento invita abrírnos a los otros, encontrar y **compartir** con ellos parte de lo que somos. El amor se practica; es una **virtud**. "Es alfa y omega de toda virtud".¹⁹⁸ Si se ama, no se necesita ley que cumplir. En la medida en que se practica, el sujeto se hace virtuoso, nadie nace virtuoso. El amor une, liga, respeta y comparte las diferencias; no busca imponer ni controlar. Por lo que se apoya en la **empatía**; sin ella es imposible estar abierto al otro. Es una vía para trascender cualquier aversión, miedo u hostilidad; por tal motivo diluye el egoísmo. "Es un amor liberado -y que libera- del ego".¹⁹⁹

Se puede decir que el amor es símbolo de **unión, comunión**, supera toda idea de lucha, por lo que los contrarios no existen; al contrario, los conjunta y une. "El amor pertenece a la simbólica general de la unión de los opuestos, *coincidentia contrariorum*. Es la pulsión fundamental del ser, la libido que empuja toda existencia a realizarse en acción. Es él quien actualiza las virtualidades del ser".²⁰⁰ La coincidencia anula el *polemos*.

El amor es un camino de vida que invita a transformar a quien lo ejerce; virtud máxima para la transformación, estimula el movimiento, la expansión de la conciencia. Por eso se alza como la máxima virtud, convirtiéndose en un ideal de vida. El amor por el conocimiento induce a la pregunta por el origen. "El doble

¹⁹⁷. Panikkar Raimon, "Emanciparse de la ciencia", en *La interpretación del mundo. Cuestiones para el tercer milenio*, Ánthropos-UAM, España 2006. p.56.

¹⁹⁸. Comte-Sponville., *Ob. cit.*, p.228.

¹⁹⁹. *Ibíd.*, p.285.

²⁰⁰. Chevalier Jean, Gheerbrant, *Diccionario de los símbolos*, Herder, España, 1999, p.90.

movimiento sístole y diástole del corazón hace de él también el símbolo del doble movimiento de expansión y de reabsorción del universo”.²⁰¹

La interrogante por el origen, permite al sujeto situarse y ligarse como parte del universo. Si somos *polvo de estrellas*, en el origen ya estábamos contenidos en él. Si se piensa con detenimiento lo anterior, tal vez la gratitud y el amor invadan nuestros actos de vida y transformen nuestro ser.

Así, el amor se convierte en un ideal de transformación, que en sí mismo contiene el gran misterio de la vida. Nicol escribe:

La cuestión del principio inquieta al hombre. Él intuye que la realidad no fue siempre como la ve. Todo cambia; cada cosa tiene su origen en otra cosa. En el principio de todo debiera hallarse la razón del ser y del cambio (...) Palabras de amor las había pronunciado el hombre desde antiguo, y después del cristianismo las dirá con nuevos acentos. Esto significa que también el amor es histórico, y que los cambios de sentido del logos y del eros son indicaciones inequívocas de hondas transformaciones en el ser humano. El amor se siente: es un sentimiento. Por esto entendemos que es pasivo, y lo llamamos pasión. Pero además es activo, y por esto hablamos de una *declaración* de amor. Es un ser diferente el sujeto de ese amor declarado; es una palabra distinta la que puede integrarse, como componente esencial, en la experiencia erótica (...) El amor es histórico, y los cambios de sentido del logos y del eros son indicaciones inequívocas de hondas transformaciones en el ser humano. El amor se siente: es un sentimiento. Por eso entendemos que es pasivo, y lo llamamos pasión. Pero además es activo, y por esto hablamos de *hacer* el amor: eros es poesía. La intervención del logos cambia la situación. El amor ya no es sólo pasión y amor, sino dicción, y por esto hablamos de una declaración de amor (...) el

²⁰¹. *Ibíd.* p.345.

amor y el verbo, ambos son proteicos: no se definen de una vez, porque son históricos.²⁰²

El amor remite al origen y, por ende, *es* histórico. Si, como dice Ricoeur, el humano es un sujeto de narración, se narra lo que se vive. ¿Qué se narra, qué se vive? ¿Acaso la filosofía es mera especulación o es vida en acción?

AMAR LA FILOSOFÍA ES AMAR LA VIDA...

²⁰². Nicol, Eduardo, *La Agonía de Proteo*, Herder-UNAM, México, 2004., p.85

CONCLUSIÓN:

En el Oráculo de Delfos se inscribía: *Conócete a ti mismo*; maravilloso y mágico misterio que invita a esgrimir no sólo la existencia de uno mismo, sino también la posición que ocupamos dentro del cosmos. La pregunta por uno mismo es en realidad la pregunta por todo lo existente.

El vislumbrar cómo cada ente forma parte del **uni-verso** es maravilloso y enigmático. El tener la capacidad de ser conscientes de cómo *cada parte* constituye el **todo**, es un regalo que nos invita a adentrarnos en la inmensidad del *ser*, lo cual puede ser una forma de *expandir nuestra conciencia*. Una conciencia de vida, de finitud, de gratitud, de amor y de humildad, y no de destrucción y violencia.

El ser conscientes de que somos parte del todo puede ser una forma de buscar y mantener una armonía entre los humanos, la naturaleza y el cosmos. *Soy polvo de estrellas* es un conectivo entre la naturaleza humana con la física y química cósmica. ¿Acaso no nos incita a pensar que en el origen estábamos contenidos en el **polvo estelar**, por lo menos potencialmente y, han pasado miles de millones de años para existir en un instante cósmico?, ¿qué hacemos ante el regalo de la existencia?, ¿destruir la naturaleza, destruirnos como especie humana o tener gratitud a la vida?

La vida, como símbolo de *donación*, es un enigmático misterio. ¿Qué hacemos ante esta inconmensurable incógnita? Induce a reflexionar e interiorizar a la vida

como regalo, convirtiéndose en el motor de búsqueda amorosa al conocimiento. Pensar sobre el **origen**, la **vida** y la **infinitud** permite situarse en la inmensidad del cosmos, el cual se presenta a la vez como finito e infinito. Nosotros somos finitos por nuestra temporalidad y espacialidad y, paradójicamente, el conocimiento del cosmos es infinito. Comprender que la **parte** conforma el **todo** puede ser un impulso transformador en la *existencia* del sujeto. ¿Cómo cuidamos cada parte de este todo, del cual formamos parte?, ¿o estamos destruyendo nuestra parte?

Bien escribe Merleau-Ponty que tanto el nacimiento como la muerte son los dos acontecimientos que **no** elegimos, pero determinan nuestra vida. **No** elegimos el cómo ni el dónde nacer y morir, pero sí podemos elegir cómo vivir, permitiéndonos construir una historia personal y colectiva.

Sin embargo, las ideologías de las sociedades contemporáneas intentan por todos los medios posibles erradicar planteamientos como: ¿quién soy?, ¿para qué estoy en el mundo?, ¿qué es la muerte?, ¿qué es el amor?, ¿soy parte del universo?, etcétera. Preguntas existenciales que invitan al sujeto descubrir y encontrarse consigo y ensanchar sus horizontes hacia el descubrimiento de la totalidad. En la medida que se subvaloran estas y otras interrogantes el sistema funciona. El cuestionamiento de si el sistema funciona plantea otro: ¿somos sociedades que buscamos la construcción de un mundo más justo y equitativo o la masificación social cobra mayor terreno? Pienso que la masificación social gana terreno cada vez más, enmascarada de una supuesta libertad; por ejemplo, se

incita a *experimentar instantes fugaces* que el sistema nombra *estilos de vida*, como el consumo a ultranza, el entretenimiento y los vicios, exentos de cualquier sentido profundo. Sólo así el sistema puede reproducir ganancias para sí mismo, mientras objetiva a las personas para su propio beneficio.

Lo anterior se correlaciona con el *culto al cuerpo*, al que se convierte en ídolo de consumo. ¿Será que este culto es el miedo a envejecer?; peor aún, ¿el miedo a envejecer es el miedo a la muerte? Gran contradicción: a muchas personas les aterra la muerte; sin embargo, muchas de ellas están muertas en vida, a la manera de brújulas sin sentido, que no saben hacia dónde dirigirse. Desafortunadamente, en la actual sociedad de consumo las cuestiones trascendentales no tienen cabida, porque hay una ideología que enajena, deforma, convierte a los sujetos en objetos carentes de identidad.

¿Si se ama la vida, la destruimos?

Se expone un ideal: Si se meditara más sobre el origen, la finitud, la vida y la muerte, tal vez la conciencia se desplegara a otros niveles de sí misma, siendo *expansiva*. Y el transitar por esta vida se convertiría en un camino anagógico de la existencia. Bien decía Octavio Paz: "Se muere como se ha vivido". Yo diría: "Se vive y se muere como se ha vivido". ¿Por qué no buscar una *muerte plena*?

En la medida en que el sujeto está abierto al conocimiento del mundo y ve más allá de sus narices, tiene la potencialidad de *ser consciente* de que también es otro. El otro le estimula a desvanecer rasgos de egoísmo y de soledad desolada. El otro es la apertura para el ejercicio de una vida virtuosa, esto es, anagógica.

Sin embargo, y desafortunadamente, en el mundo actual el otro se valora como bien utilitario y ganancia económica; esto se concreta en la explotación de la naturaleza y de los humanos.

Cultura miope, ni siquiera ciega. El ciego no ve, pero el miope puede ver. Al ciego no se le puede responsabilizar, pero al miope sí. Miopes por no querer ver, por ocultar este mundo poblado de símbolos (los Otros). La miopía de la modernidad tecnocapitalista ha buscado por todos los medios posibles instrumentalizar a la naturaleza así como a los humanos en aras de la generación del capital y en detrimento de nuestra propia especie.

¿Qué pasaría si miramos la riqueza de los iconos y de los símbolos tan presentes en la vida?

El símbolo es iniciático y alquímico;

...es invitación anagógica;

...es comunión analógica;

...es prudente, contiene en sí sabiduría;

...es histórico y es memoria.

El mundo es un **bosque** poblado **de símbolos**, los cuales invitan a transformarse a quienes han sido tocados por ellos, induciendo a la *expansión de la conciencia* que nos ayuda a situarnos dentro del mundo y del cosmos.²⁰³

²⁰³ . El símbolo se interpreta mediante la analogía, la cual se sustenta en la *phronesis*, lo que permite no caer en equivocismos o relativismos a ultranza. A su vez, niega cualquier **traducción** lineal y unívoca. Por lo que la Hermenéutica Analógica se eleva como un camino idóneo para la interpretación analógica del símbolo. Al

Por último, pregunto: En un mundo cada vez más deshumanizado, ¿qué hace falta? Muchos dirán: justicia social, repartición de la riqueza, modelos económicos sustentables, etcétera. Lo anterior es necesario y urgente; pero, para que esto se dé, hace falta una **transformación** de la conciencia. Una conciencia *expansiva* y cósmica que nos invite a adentrarnos en pensar y experimentar lo afortunados que **somos** por existir por *instantes* en esta temporalidad cósmica en la vastedad del *polvo estelar*...

no estar en la búsqueda de la exclusión ni de la *lucha de los contrarios*, invita a la **unión** y a la **conjunción**: proceso amoroso en la interpretación de la vida. Los íconos y símbolos contienen en sí una carga intuitiva, empático-afectiva, imaginativa, racional y misteriosa.

Bibliografía

- Aristóteles, *Ética Nicomaquea, Política*, Espasa-Calpe, Argentina, 1958.
_____ *La Metafísica*, Gredos, España 1994.
- Alvarado Planas Jorge, *La estética del caos*, Nueva Sociedad, Venezuela, 2005.
- Beristáin Helena, *Diccionario de Retórica y Poética*, edit. Porrúa, México 2001.

- Beuchot Mauricio, *Elementos de Semiótica*, Surge, México 2001.
_____ *Hermenéutica, Analogía y Símbolo*, Herder, México 2004.
_____ *Hermenéutica, Lenguaje e inconsciente*, Universidad Autónoma de Puebla, México 1989.
_____ *Las caras del símbolo: el ícono y el ídolo*, Cáparros editores, España 1999.
_____ *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, UNAM, México 2002.
_____ *Posmodernidad, Hermenéutica y Analogía*, Porrúa México 1996.
_____ *Sobre el realismo y la verdad en el camino de la analogicidad*, Universidad Pontificia de México, 1998.
_____ *Tratado de Hermenéutica Analógica, Hacia un nuevo modelo de interpretación. UNAM, México 1997.*
- Böhme Gernot, Böhme Hartmut, *Fuego, Agua, Tierra, Aire, Una historia de la cultura de los elementos*, edit. Herder, España 1998.
- Burckhardt Titus, *Alquimia. Significado e imagen del mundo*. Plaza & Janes editores, España 1972.
- Cacciari Massimo, *El dios que baila*, Paidós, Buenos Aires 2000.
- Castoriadis Cornelius, *Figuras de lo Pensable. Las encrucijadas del laberinto VI, Fondo de Cultura Económica, México, 2004*
- Cheshire Calhoun, C. Solomon Robert, *¿Qué es una emoción? Lecturas clásicas de psicología filosófica*, Fondo de Cultura Económica, México 1992.
- Comte-Sponville Andre, *Pequeño tratado de las grandes virtudes*, edit. Andres Bello, México 2002

- Cohen Esther, Martínez de la Escalera Ana María, *Lecciones de Extranjería una mirada a la diferencia*, Siglo XXI-UNAM, México 2002.
- Chevalier Jean, Gheerbrant, *Diccionario de los símbolos*, Herder, España 1999.
- Dennett Daniel, *La conciencia explicada*, Paidós, Barcelona 1995.
- Descartes Renato, *Discurso del método*, Tecnos, Madrid 2004.
- Descartes Renato, *Tratado del hombre*, Nal, Madrid 1990.
- Diccionario Griego-Español, edit. Sopena, España 1989.
- Dumont Jacques, *La Estética Hoy*, Cátedra, Madrid 2001. p. 276.
- Kundera Milán, *La inmortalidad*, Tusquets, Barcelona 2000.
- Eliade Mircea, *Imágenes y símbolos*, Taurus, España 1999.
- Ferraris Maurizio, *La hermenéutica*, Taurus, México 2002.
- Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía: IV tomos*, Ariel Filosofía, Barcelona 2001.
- Finkielkraut, Alain, *Una voz viene de la otra orilla*, Paidós, Argentina 2002
- Forcano Benjamín, *Liberación contra represión sexual. Planteamientos actuales*. Cuadernos de Fe y cultura, UIA 2005.
- Funke Gerhard, *Fenomenología: ¿metafísica o método?*, Monte Ávila Editores, Venezuela 1987.
- Gadamer Hans-Georg, *Arte y verdad de la palabra*, Paidós, Barcelona 1998.
- Gadamer Hans-Georg, *Historia y Hermenéutica*, Paidós, Barcelona 1997
- Gadamaer Hans-George, *Acotaciones Hermenéuticas*, Trotta, Madrid 2002.
- Gadamer Hans-George, *El problema de la conciencia histórica*, Tecnos, Madrid 1993.
- Goldstein E. Bruce, *Sensación y percepción*, University of Pittsburg, 2005.
- Grondin Jean, *Introducción a Gadamer*, Herder, España 2003.
- Harpur Patrick, *El fuego secreto de los Filósofos.*, edit. Atlanta, Madrid 1995
- Heidegger Martín, *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, Herder, España 2005.
- Husserl Edmund, *Invitación a la fenomenología*, Paidós, España, 1998.
- Husserl Edmund, *Meditaciones metafísicas*, Tecnos, España, 1986.

- Jung Carl G., *Psicología y alquimia*, Grupo Editorial Tomo, México 2002.
- _____ *Simbología del espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México 1962.
- Kerényi, E, Neumann E., et, al, *Arquetipos y símbolos colectivos. Círculo Eranos I* (Cuadernos de Eranos – Cahiers d´Eranos), Anthropos, Barcelona 1994.
- Lancers, Patxi, *La interpretación del mundo. Cuestiones para el tercer milenio*, Anthropos-UAM, España 2006,
- Lapoujade, María Noel, *Filosofía de la imaginación*, Siglo XXI. México 1988.
- Lapoujade, María Noel, *La imaginación estética en la mirada de Vermeer*, Herder, México 2007.
- López Eire Antonio, *Sobre el carácter retórico del lenguaje y de cómo los antiguos griegos lo descubrieron*, UNAM, México 2005.
- Lyotard Jean Francois, *La fenomenología*, Paídos Barcelona 1989.
- Mayr Franz K, *La Mitología Occidental*, Anthropos, Barcelona 1989
- Merleau-Ponty Maurice, *El mundo de la percepción. Siete conferencias*. Fondo de Cultura Económica, México 2002.
- _____ *Fenomenología de la percepción*, Península, Barcelona 1994.
- McClelland, *Social Theory and Social Structure*, Glencoe, 1949.
- Nicol Eduardo, *Crítica de la razón simbólica.*, Fondo de Cultura Económica, México 2001.
- _____ *La agonía de Proteo*, UNAM-Herder, México 2004.
- _____ *Metafísica de la expresión*, Fondo de Cultura Económica, México 1957.
- Nietzsche Frederich, *El origen de la tragedia*, Alianza Editorial, Madrid 1984.
- Ortiz-Osés, Andrés, *La interpretación del mundo. Cuestiones para el tercer milenio*. Anthropos, España 2006.
- _____ *Visiones del Mundo*, Universidad de Deusto-Bilbao, España 1995.
- _____ *La razón afectiva*, San Esteban, España 2000.
- Pacheco Antón, José Antonio, *El libro y la carne*, Universidad de Sevilla 1998.
- Pardo José Luis, *La metafísica. Preguntas sin respuesta y problemas sin solución*, Montesinos editor, Barcelona 1989.
- Putman Hilary, *Razón, verdad, historia*, 1981

_____ *Las mil caras del realismo*, Paidós, Barcelona 1994.

- Peitgen Richter. *The beauty of fractal*, Springer Verlag Tokyo, 1998.
- Popper Karl, *Conjeturas y refutaciones. El desarrollo del conocimiento científico*, Paidós, Barcelona 1972.
- Ricoeur Paul, *Teoría de la Interpretación Discurso y excedente de sentido*, México, Siglo veintiuno editores 1995.
- _____ *Autobiografía Intelectual*, edit. Nueva Visión, Buenos Aires 1997.
- _____ *Caminos del reconocimiento, Tres estudios*, Fondo de Cultura Económica, México 2006.
- _____ *La Metáfora Viva*, edit. Cristiandad, Madrid 2001.
- _____ *Teoría de la Interpretación Discurso y excedente de sentido*, México, Siglo veintiuno editores México 1995.
- Safransky Rüdiger, *El mal o el drama de la libertad*, Tusquets Editores, México 2010.
- Sagan Carl, *Miles de millones, pensamientos de vida y muerte en la antesala del milenio*, ediciones Grupo Zeta, España 1998.
- Sanabria José Rubén, *Diálogos con Mauricio Beuchot sobre La analogía*, UIA, México 1998.
- Sebreli Juan José, *El asedio a la modernidad. Crítica del relativismo cultural*, Ariel, Barcelona 1992.
- Sloterdijk Peter, *En el mismo barco*, Siruela, España, 2000.
- *Scientific American Mind*, Volumen 17 no 2 Abril/Mayo 2006.
- Solares Blanca, Valverde Valdés Ma. del Carmen, *Sym-bolon ensayos sobre cultura, religión y arte*, UNAM, México 2005.
- Serres Michel, *Los cinco sentido, ciencia, poesía y filosofía del cuerpo*. Taurus, México 2002.
- Sontag Susan, *La Estética del Silencio*, Alianza, Madrid 1996
- Stein Edith, *Sobre el problema de la empatía*, Universidad Iberoamericana, México 1995.
- _____ *Introducción a la filosofía.*, edit. Driada, México 2005.
- Steiner Rudolf, *La Filosofía de la Libertad*, edit. Antroposófica, España 2002.

- Viguera Ávila Alejandra, *Jornadas Filológicas 2004*, UNAM, México, 2006.
- Wittgenstein, Ludwig, *Investigaciones Filosóficas*, edit. Girjalbo, México 1988.
- _____ *Tractatus-logico-philosophicus*, edit. Tecnos, Madrid, 1974.