

FILOSOFÍA HOY

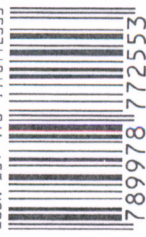
Este libro... presenta distintos análisis, reflexiones, enfoques cuyo espectro gnoseológico común es la pregunta ¿Cuál es el lugar de la Filosofía hoy?; se encontrará en él, por eso mismo, temas y problemas, autores y cuestionamientos en el horizonte de la Filosofía, el filosofar y los filósofos de cara a retos intelectuales de cuño diverso y plural lectura.

...en esta obra, dada su naturaleza y dentro de lo posible, puede rastrearse la riqueza de un “encuentro para el análisis, la reflexión y la crítica” en el cual sus protagonistas, argonautas del pensamiento, intercambian en su discusión filosófica tesis, ideas, énfasis y preocupaciones de actualidad con incontestable valor para la *ubicación y comprensión* de los problemas en ámbitos distintos como el de las humanidades, las ciencias, la política, la cultura y la educación.



Iván Carvajal
Ruth Gordillo
Samuel Guerra
Joaquín Hernández
Diego Jiménez
Emilio Jiménez
Vladimir Martínez
Alfonso Montalvo
Nancy Ochoa
Fernando Ponce
Marcelo Vásconez
Ruth Ruiz

ISBN-13: 978-9978772553



9 789978 772553

ÍNDICE

Prólogo	7
Las nuevas humanidades y la universidad Iván Carvajal	9
El lugar del 'sujeto' en la Filosofía contemporánea Ruth Gordillo R.	35
La Filosofía, el filósofo y los filósofos en la era de la globalización: una mirada "otra" Samuel Guerra Bravo	61
Problemática de la Filosofía latinoamericana de Arturo Roig con los filósofos postmodernos Joaquín Hernández Alvarado	85
La Filosofía hoy. Una reflexión desde el pensamiento de Martha Nussbaum Diego A. Jiménez Bósquez	105
Enseñanza de la filosofía y aprendizaje del filósofo: el análisis, la reflexión, la crítica y el cuestionamiento filosóficos en la sociedad de hoy Efrén Emilio Jiménez	127
Aproximación a la lectura crítica desde el materialismo filosófico Vladimir Martínez	149
Importancia y ampliación de la argumentación Alfonso Montalvo Zumárraga	165
El conocimiento humano Nancy Ochoa Antich	185
El lugar de la Filosofía en Arturo Andrés Roig Fernando Ponce León	199
La Filosofía del buen vivir Marcelo Vásconez Carrasco	223
Del símbolo al mundo imaginal Ruth Ruiz Flores	245
Notas bio-bibliográficas	267

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL ECUADOR

Dr. Fernando Ponce León, S. J.
RECTOR

Dr. Fernando Barredo Heintz, S.J.
VICERECTOR

Dra. Graciela Monesterolo Lencioni
DIRECTORA GENERAL ACADÉMICA

Mtr. César Eduardo Carrión
DIRECTOR DEL CENTRO DE PUBLICACIONES

COMITÉ EJECUTIVO DE PUBLICACIONES

Mercedes Mafla Simon
León Espinosa Ordóñez
Álvaro Mejía Salazar
César Eduardo Carrión

FILOSOFÍA HOY

Iván Carvajal
Ruth Gordillo
Samuel Guerra
Joaquín Hernández
Diego Jiménez
Efrén Jiménez
Vladimir Martínez
Alfonso Montalvo
Nancy Ochoa
Fernando Ponce
Marcelo Vásconez
Ruth Ruiz

ISBN 978-9978-77-255-3

Diseño y diagramación
Fredí Landázuri
landazurifred@gmail.com

Impresión
PPL Impresores
pplimpresores@gmail.com

Centro de Publicaciones
Av. 12 de Octubre 1076 y Roca
Tels.: (593-2)2991711
publicaciones@puce.edu.ec

Quito, marzo de 2016

DEL SÍMBOLO AL MUNDO IMAGINAL

Ruth Ruiz Flores

Resumen

Este trabajo analiza el símbolo desde la perspectiva del Círculo Erano, su diferenciación entre signo y símbolo, la delimitación de la especificidad fenomenológica de la experiencia simbólica, la comprensión de la prospectiva de lo multívoco para la construcción de los procesos de significación y plantea la idea de imaginal a partir de Henry Corbin. Se examina la especificidad de la experiencia simbólica y los lineamientos para establecer el símbolo como categoría hermenéutica, se explican los conceptos de símbolo, numinoso, mito y hierofanía.

Palabras claves: símbolo, numinoso, mito, hierofanía, imaginal, hermenéutica

Summary

This paper analyzes the symbol from the perspective of Erano's Circle, differentiation between sign and symbol, the phenomenological specificity of the symbolic experience, the multivalent aspect to the processes of meaning and the idea of imaginal from Henry Corbin. The specificity of the symbolic experience and guidelines under review to set the symbol as a hermeneutical category, the concepts of symbol, numinous, myth and hierophany explained.

Key words: Symbol, numinous, myth, hierophany, imaginal, hermeneutics

Introducción

Una perspectiva sugerente para analizar el símbolo es la propuesta del Círculo Eranos, su diferenciación entre signo y símbolo, la delimitación de la especificidad fenomenológica de la experiencia simbólica, la comprensión de la prospectiva de lo múltiplo para la construcción de los procesos de significación y la configuración de la categorías de lo imaginacional.¹ Su exploración se inserta en un momento crucial del siglo pasado, especialmente comprometido por la crisis de la razón, la vacuidad espiritual, la incertidumbre de la objetividad científica y el hallazgo oceánico del inconsciente.

Las líneas de examen al comienzo del siglo XX mostraron que era necesario recurrir a una forma de reflexionar que incorporara una visión diferente de la idea de realidad, una posibilidad lógica distinta porque la evidencia impelía a aceptar que el referente externo de nuestras experiencias no es el plano unidimensional pretendido en el ideal de objetividad; como en nuestra vida cotidiana en la intimidad de la materia podíamos ser sorprendidos por lo inesperado. Si la contradicción es usual para nosotros, la posibilidad de ser y no ser al mismo tiempo parece pertenecer a lo minúsculo; la existencia simultánea de los opuestos no ocurriría de manera extraordinaria sino como circunstancia establecida. Aunque se acostumbraba a pensar que la realidad funcionaba con la misma lógica del discurso, con esas reglas de oro aprendidas de Aristóteles, las investigaciones en varios ámbitos señalaban que estas corresponden únicamente al mundo abstracto, mientras que la realidad en su flujo se parece más a la efusión de nuestros sentimientos, a ese inverso amar y odiar, que ciertamente suele ocurrir al mismo tiempo.

¹ H. Corbin, *Cuerpo espiritual y tierra celeste*, Círculo, Madrid, 1996, p. 78. Tal vez seamos capaces en la actualidad de lo que éramos en el siglo pasado de apreciar las filosofías que no han confundido lo que desde ahora tenemos que llamar imaginario, la Realidad que corresponde con la percepción imaginativa, con lo imaginario, con lo irreal.

No solo esto, sino que empujados por la antropología que había investigado lo suficiente para mostrar que las cosmovisiones de otras culturas eran coherentes, aunque en ellas el valor del razonamiento silogístico no era preeminente, fue imperioso repensar que la visión de occidente no era la única ni probablemente la más deseable.

En definitiva fue necesario aceptar que la realidad no estaba allí esperando a ser descubierta sino que se conformaba en el sentido, la mirada se volvió hacia la reflexión hermenéutica. La hermenéutica debía explicar esta configuración significativa, si antes había sido aliada de la teología porque solo es posible pensar los textos sagrados interpretando, ahora resultó indispensable para considerar cómo interpretamos, cómo entendemos el mensaje, cómo se origina el asunto de la significación, cómo construimos nuestra visión de la realidad.

El núcleo de esta situación no fue solo la necesidad de explicar la edificación del sentido, sino la búsqueda misma de sentido porque quedaban pocas certezas. Las verdades absolutas encontradas a través de la ciencia fueron traspasadas por la incertidumbre, hubo que acoger la vigencia temporal de los paradigmas y señalar la crisis de la razón, darse cuenta que las verdades son una construcción y que la ciencia no es el paso de una hipótesis a una teoría sino que siempre estamos en la hipótesis, nuestra visión de la realidad es eso exactamente una visión, una verificación, una intermediación. Las respuestas entusiastas y escépticas surgieron de muchos lados, se busca un orden diferente, una nueva lógica, una espiritualidad distinta.

Un momento trascendental de esta encrucijada se marca en 1933, cuando Olga Fröbe² propone junto a Rudolf Otto³ la creación del Círculo Eranos,⁴ una reunión de intelectuales de diversas disciplinas cuyo objetivo inicial era explorar los vínculos entre el pensamiento de Oriente y Occi-

² Olga Fröbe-Kapteyn (Londres, 1881 - Suiza, 1962) da inicio al Círculo Eranos en 1933.

³ Rudolf Otto (Peine, Alemania, 1869 - Marburg, Hesse, Alemania, 1937). Teólogo protestante alemán e investigador del estudio comparado de las religiones. Propuso para el círculo el nombre de Eranos, aunque Otto no asistirá después.

⁴ A. Ortiz-Osés, *Arquetipos y símbolos colectivos*, Anthropos, Barcelona, 1994, p. 9. El círculo Eranos (Eranoskreis) configura un amplio grupo interdisciplinar que, inspirado por el gran psicólogo C. G. Jung, elabora a lo largo de medio siglo una incisiva arqueología de la cultura.

dente, un lugar en el cual a decir de Corbin: toda ortodoxia de cualquier tipo era completamente extraña.⁵ Estas reuniones, en Suiza, en la casa que Olga puso a disposición del Círculo, tuvieron una etapa clásica desde 1933 hasta 1988, en la cual la presencia de Jung⁶ fue crucial. En ese año se clausuraron las conferencias anuales y permanecerán comités de estudio que desarrollarán encargos sobre temas puntuales, en una segunda etapa entre 1989 y 2006. Ahora subsisten importantes grupos de investigadores que siguen y recuperan el trabajo de Eranos.

Un cuaternario

El Círculo Eranos entendió que la experiencia simbólica tenía una especificidad que requería para su examen establecer el símbolo como categoría hermenéutica, aquí exploraremos cuatro aspectos básicos que aportan a esta delimitación y un quinto que puede ser pensado como una apertura, un aporte a establecimiento de los fundamentos de un sentido; en honor a esa idea simbólica común a muchas culturas que el cuaternario representa el mundo visible, sensible y manifestado, sobre el cual se yergue un quinto elemento que lo completa y supera.

Símbolo

En general se dice que todo lenguaje está compuesto por signos⁷ y/o símbolos, constituidos por significante (su imagen, figura, dibujo, trazo, palabra, que se establece en un momento y permanece prácticamente inamovible, un soporte material) y significado (su sentido). Eranos ha insistido en la diferencia entre signo y símbolo,⁸ entre uno y otro se despliega la diversidad de las representaciones posibles.

5 H. Corbin, *El imán oculto*, Losada, Madrid, 2005, p. 267

6 *Ibid.*, p. 282. Y es en Eranos donde el peregrino venido de Irán debía conocer a aquel que por su 'Respuesta a Job' le hizo comprender la respuesta que él traía en sí mismo desde Irán. El camino hacia la eterna Sofía. Que a C. G. Jung le sean dadas las gracias por ello.

7 Cassirer utiliza para todo lenguaje: símbolo. Barthes, prefiera signo. Eranos insiste en el valor de distinguir signo de símbolo.

8 G. Durand, *La imaginación simbólica*. Amorrortu, Buenos Aires, 2000, p. 9.

El signo está en un extremo, es un significante con un solo significado, como una indicación de tránsito, como una flecha de la señalética, como un número de una puerta. En el otro extremo está el símbolo, un significante con una multitud de significados posibles, un sinnúmero de sentidos, uno para cada momento, uno para cada individuo, todos válidos, todos legítimos.

En el signo solo una interpretación es posible, si ocurre un error, el entorno me muestra inmediatamente la falta, no llego al lugar, no puedo cruzar la calle, no puedo hacer una suma. En el símbolo el sentido está abierto, la multivocidad no es un equívoco sino una cualidad que me permite adentrarme en sentidos no previstos, no pensados; las capas de sentido se añaden una tras otra, las significaciones se acumulan de manera espontánea; estamos frente a una obra de arte o a un objeto religioso, hay allí una experiencia personal e íntima.

Signos y símbolos están presentes siempre en la vida del individuo y en la colectiva, con los unos nos movemos en el día a día, se hacen operaciones matemáticas y se calculan las fórmulas que se requieren para transformar nuestro entorno; los otros son irremplazables cuando se trata del arte, de la creación, de la intimidad o de la espiritualidad. El lenguaje se mueve entre esos niveles de complejidad, desde el habla simple, que sirve para desenvolvernarnos en los aspectos sencillos de la vida cotidiana que es directo y de una sola significación, hasta el léxico complejo en el cual su construcción no es un convencionalismo sino que el significado surge de modo prolífico del objeto-significante y de la historia individual o colectiva, como ocurre en el arte.

Lo particular del símbolo es que a partir de una primera significación se añaden otras, cuya intencionalidad apunta a lo íntimo personal; en el caso del arte surge como una interpretación individual del objeto, que tiene mucho de gusto, de fenomenología simbólica en la cual el objeto artístico cobra vida en la medida en la que es expresión de una situación que el observador está viviendo; y, en el caso del mundo trascendente, de lo sagrado brota como un secreto que está vivo, un misterio que se reedita en cada sujeto.⁹ Esas significaciones sucesivas aparecen como

9 *Ibid.*, p. 124.

un 'impresionismo' de sentido,¹⁰ que se construye en el encuentro entre el símbolo y el sujeto, es su dimensión existencial, trasciende la obra, el objeto religioso; obra u objeto me hablan, me dicen sobre mi situación presente.

En esta condición está el aspecto más vivo del símbolo porque mana de una relación que cada sujeto establece con él, por lo tanto es cambiante y personal. El símbolo muestra su multivocidad, sus implicaciones pueden ser tantas como personas se acerquen a él. El símbolo incluso expresa los contrarios, no anula el contraste, lo asume en una serie de alcances que se suceden unos a otros, es posible que hoy me lleve al mundo celeste, al entusiasmo, mañana el mismo objeto me muestra lo infernal, me hunde en la desesperación y la melancolía; su lectura cambia, como un péndulo se mueve entre los extremos de sentido, todos ellos significativos e igualmente fidedignos y demostrativos.

El símbolo parece descubrir un secreto, que es exhibido a través de una analógica experiencial,¹¹ un movimiento de la conciencia motivado por la situación existencial desde la que hay posibilidad de atisbar la totalidad, produce una operación simbólica en la cual el significado salta del lugar cotidiano hacia el lugar primordial, al otro extremo de cada experiencia hay un Dhyani Buddha¹² suele afirmarse; se salta de una instancia a otra, por las múltiples dimensiones de la realidad.

El mecanismo del lenguaje simbólico permite transparentar la estructura de la manifestación, lo que conozco aquí-ahora es objetivo, pero es símbolo-objetivo porque señala también otra cosa, por ejemplo muchos pueblos calcularon la ocurrencia de los eclipses o el paso de los cometas, conocimiento objetivo pero símbolo-objetivo del cambio de una etapa, del fin de una situación, de un nuevo nacimiento, de una nueva era. El símbolo es el puente, la posibilidad del salto entre los diversos niveles de lo real, se comprende una circunstancia, pero esta situación que ocurre en un plano tiene otras dimensiones.

¹⁰ R. Ruiz, *Símbolo, mito y hermenéutica*, Abya yala. Quito, 2004.

¹¹ R. Ruiz, *Op. cit.*

¹² Lama Anagarika Govinda, *Fundamentos de la mística tibetana*, Eyras, Madrid, 1975, p.120. Existen cinco skandhas o aspectos del ente individual que tienen su correlato en la conciencia cósmica en los cinco Dhyani-Buddhas.

El símbolo es una situación primordial, no solo la construcción, sino la circunstancia desde la cual se ubica el sujeto en su pensar la realidad, es su escenario mental originario.

Numinoso

Este concepto acuñado por Otto¹³ en 1965 fue importante para insinuar el lenguaje que permitiera observar la particularidad de la experiencia simbólica.

Según Otto cuando se trata de situaciones místicas y religiosas los conceptos usuales no son suficientes porque si la vivencia no es de carácter racional no se puede enunciar con el discurso de la razón. Sería necesario plantear otro concepto, que distinga el objeto de que se trata para hablar de ello de modo definido y exacto. Otto buscó una categoría desde una perspectiva filosófica y que tenga en la mira aquello que percibía como un desafío de comprensión:¹⁴

Había que encontrar un término que determine con claridad lo expresado de esa experiencia, santo no era suficiente porque designa lo extremadamente bueno pero la condición mística revelaba algo más. Para lograr esta especificidad propone el neologismo numinoso, que facilita el acercamiento fenomenológico a esa situación. La fenomenología de la experiencia mística está determinada por un sentimiento de dependencia, que pervive después de la experiencia de unidad, el místico regresa de su experiencia y no puede salir de su asombro, no puede creer lo que ha visto, en un instante se ha dado cuenta en que consiste eso que los filósofos llaman el ser, le ha ocurrido lo que los hindúes califican como samadhi.¹⁵ No se trata propiamente de la unificación con el todo sino de la observación de que la individuación es una suerte de arrancamiento de la totalidad, ese todo indiferenciado está allí como un telón de fondo y

¹³ R. Otto, *Lo santo*, Alianza Editorial, Madrid, 2001, p. 15.

¹⁴ R. Otto, *Op. cit.*, p. 12. En el partido de los adversarios se sabe muy bien que el alboroto místico nada tiene que ver con la razón. ¡Ojalá sirva de saludable acicate el observar que la religión no se reduce a enunciados racionales! Si aislamos en su mayor pureza los dos elementos para establecer en seguida su recíproca relación con toda exactitud, acaso de esta manera la religión se haga luz sobre sí misma.

¹⁵ La yoga tradicionalmente tiene varios estadios, el final es el samadhi, la unión del uno con el Todo, de la mente individual con la mente universal.

de allí un pequeño pellizco se aparta: es un individuo. Al regresar de la experiencia la persona sabe que proviene de ese todo, pero que si se une a él, es decir si lleva al extremo su ejercicio místico, se perderá en él y dejará de ser un yo, por lo tanto el sentimiento que tiene frente a la experiencia es doble: por un lado está cierto en que su ser proviene de allí, es dependiente del todo y por otro entiende que para subsistir como un ego debe estar separado, esa es su condición ontológica.

Tal situación no puede ser dicha ni explicada sino a través del lenguaje simbólico, la inefable circunstancia no es indecible, pero no puede ser expresada en cualquier lenguaje, simplemente porque los signos no alcanzan para indicarla, solo el símbolo con su cualidad de redundancia significadora, su posibilidad de saltar entre sentidos hallando cada vez significados más precisos e íntimos logra expresar lo ocurrido.

Así el concepto numinoso se convierte en uno de los pilares sobre los cuales Eranos edifica la hermenéutica que propone.

Mito

El lenguaje simbólico se desenvuelve en el mito. El relato mítico es un discurso que articula algunas vivencias de una cultura que se cuentan simbolizadas en acontecimientos fantásticos, con acciones ejecutadas por seres extraordinarios. Su credibilidad proviene de la cohesión cultural que produce así como del significativo impulso psicológico que genera como relato primordial. Es una explicación de aquello acaecido al comienzo de los tiempos y que puede ser repetido a través de la actuación del mito en el ritual, por lo cual suele decirse que el mito puede ser reeditado.¹⁶

El mito surge cuando se produce un hecho hierofánico, es decir si alguna de las vicisitudes cotidianas cobra una calidad portentosa, la interpretación de ese cambio de nivel suscita un estado distinto de historicidad. Ese momento es perenne, mientras los eventos ordinarios se deterioran y solo queda de ellos un vago recuerdo, esa situación transita a la historia mítica, se transforma en un pasado imaginal que puede ser

16 M. Eliade, *Aspectos del mito*, Paidós, Madrid, 1998, p.81.

revivido una y otra vez en su contexto original. La historia mítica tiene la particular cualidad de frenarse en el tiempo y de reanudarse en cada momento o sujeto concreto, es presente. La historia común simplemente se registra y con el pasar de los años cobra o no significado según el caso, pero subsiste en el pasado.

Desde la perspectiva de su disposición lingüística el mito está conformado por unidades semántica¹⁷ (mitemas) que pueden ser explicadas y vislumbradas por separado, son componentes simbólicos que se conjugan en un todo coherente (el mito, la historia 'verdadera') capaz de poner en movimiento mecanismos psicológicos individuales y sociales. El mito incluso cuando solo está registrado oralmente (que es la mayoría de veces) subsiste intacto no porque su relato no cambie sino porque el mito no se toca, esa unidad central (el héroe, la madre, el renacimiento) permanece incorrupta, el tiempo no la deteriora.

Si un sujeto toma contacto con el tema mítico, con el arquetipo, la historia vuelve a suceder 'tal como ocurrió la primera vez', se reedita y la persona (sin importar la época a la que pertenezca) vuelve a vivir la significación primordial de ese acontecer, la temporalidad común se ha anulado, el primer sujeto y este último son contemporáneos porque tienen una experiencia que los hace contemporáneos.

Esta reversión en el tiempo es regreso al comienzo de los tiempos, al momento del acto cosmogónico, de la creación del mundo, del aprendizaje de algo, tal como ocurrió la primera vez; es posible en las ceremonias de extinción y reanimación del fuego, las fiestas religiosas que aclaman el nacimiento de un redentor, los rituales que celebran la renovación de la naturaleza y las diversas iniciaciones. La significación de estas fiestas es siempre clara: cuando ocurre la celebración hay un corte del tiempo, un cese efectivo del intervalo temporal y a la abolición del tiempo transcurrido; la fiesta marca el instante extraordinario donde el tiempo cambia de valor, no es lo mismo el paso de un mes cualquiera a otro, que el fin del año y el comienzo de otro, porque allí la transformación es posible, tal vez los muertos retornen a la vida o mis deseos más íntimos se

17 G. Durand, *De la mitocrítica al mitoanálisis*, Anthropos, Madrid, 2013, p.342.

decir una traslación entre varios niveles de experiencias que se muestran simultáneamente en el vivir-un-mito, a esto llamo analogía-experiencial. En este sentido el mito tiene para el sujeto una función yóguica,²³ el valor de unirlo con el significado primordial de un arquetipo y por este mecanismo con lo eterno, lo divino, el ser absoluto. El sujeto es el héroe, único y extraordinario: hace lo que hace el héroe puesto que en su propia vida se producen hechos análogos a los de la historia mítica, entonces supera sus límites y los de su pequeña e insignificante historia privada, es un guerrero glorioso, camina por el filo de la navaja renunciando a todo, dejándolo todo para salvar otra parte de sí, de la cual ni siquiera está muy seguro que existe (como el caballero de los cuentos que salva a la amada, que sin embargo sabe que es de otro).²⁴

Personal o colectiva, cultural pública o psíquica privada, la interpretación del mito es lo que cuenta. Establecer una hermenéutica del mito requiere tener presente al menos las dos capas de sentido del lenguaje simbólico, una obvia y otra oculta, la obvia es la temática, lo que dice literalmente, la oculta proviene de la hierofanía que lo generó.

Hierofanía

Las cosas tienen su estatus ordinario es decir son piedra, estrella, montaña, persona; más en cierto momento el objeto (y su entorno) aparece como revelador de una fenomenología compleja que rebasa sus límites; el objeto sigue presente tal cual pero muchos significados se añaden de manera espontánea; esto ocurre en una situación en la cual alguien establece una relación simbólica con esta cosa conocida o no. En cierto contexto el árbol y la montaña se transforman en *axis mundi*, la cueva en el lugar del origen, el águila en el arrebato místico. Para quien ve por fuera de la experiencia simbólica el sujeto por su acervo cultural 'le da' un significado al objeto, arbitrario, incluso acomodado; para quien

²³ La palabra yoga significa unión, unión con el Todo-uno.

²⁴ Se podría pensar que habría otras maneras de hacer lo mismo, es decir a la misma situación de la conciencia, en el cual el sujeto se diera cuenta en que consiste un estado semejante y pudiera asumir ese estado como propio. En efecto puede ser, a través del análisis y la argumentación, pero el mito al estar estructurado en un lenguaje simbólico presenta ese estado de modo sintético y al establecer una relación íntima con el sujeto posibilita la asunción de la situación sin un largo proceso.

se sitúa en el instante, aquel objeto que está por fuera no ha sido encontrado casualmente, sino justo ahora que 'estoy viviendo este momento' ha venido a mí, o ha sido 'visto nuevamente'. El objeto común parece dejar ver algo más, como si por tras de su constitución fuera capaz de revelar una situación psicológica, poética y cósmica,²⁵ al mismo tiempo; a esto se denomina hierofanía.

La montaña como hierofanía se convierte en montaña sagrada, queda incorporada en ella una cualidad que alude a un encuentro con el ser de este objeto, es el *axis mundi*, se legitima una diferencia de sentido, esta montaña contrasta con las otras porque ha revelado la naturaleza de las demás, la razón de ser de su forma, la particularidad de su situación geográfica, el valor que ha adquirido en el entorno; por lo cual no todas las montañas son sagradas, aunque tienen el potencial de serlo. No es lo mismo decir que una montaña es bella y que es sagrada, si bien el proceso de la adjetivación parece el mismo, en el segundo caso se impone un calificativo que diferencia completamente el objeto, porque se requiere con este expresar una situación fenomenológica de apertura significativa, no el sentido acerca de un estado de ánimo o una percepción subjetiva sino una palabra-fuerza que marca el lado invisible del objeto que se ha abierto durante la experiencia para mostrar su naturaleza última; aunque la observación se produce como siempre desde un solo lado, desde un solo punto de vista, el objeto se ha abierto como en un holograma, exponiendo el sentido que tiene su existencia en el mundo desde todas las perspectivas posibles.

Ese instante cimenta un locus hermenéutico privilegiado, se percibe que no todas las formas de relacionarse con los objetos tienen el mismo estatus, frente a una experiencia hacemos una interpretación, pero algunas interpretaciones solamente nos dan un lado del objeto, una primera interpretación me dice de una realidad que a falta de mejor término la califico de objetiva pero no significa nada más; mientras que si el mismo objeto es encontrado en una experiencia hierofánica se convierte

²⁵ P. Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, Taurus, Madrid, 1982, p.174. Estas tres dimensiones -cósmica, onírica y poética- se encuentran presentes en todo símbolo auténtico; solo en conexión con estas tres funciones del símbolo podremos comprender el aspecto reflexivo de los símbolos...

en otra cosa no porque se desconozca su lado objetivo o este deje de ser lo que es, sino porque la interpretación ha cambiado y se añaden capas de sentido desconocidas hasta entonces. Cuando la constelación de Orión se revela como una experiencia hierofánica es porque se reconoce, allí en las tres estrellas del cinturón de Orión, una presencia, una estructura que habla sobre la forma en que se organiza la realidad, entonces se construyen tres pirámides que 'reflejan' la misma organización, la intermediación entre esa situación en el cielo y la otra en la tierra se da en el sujeto; es cierto que es el sujeto quien genera la interpretación, pero es verdad también que ella ocurre como un encuentro y no como una generación arbitraria de significados antojadizos.

Si observamos la multiplicidad de culturas en todas hay experiencias hierofánicas, en las que un objeto muestra una situación que antes no fue visible, algo que le vuelve completa y cualitativamente diferente al común de objetos, un hecho corriente que se vuelve significativo y se convierte en un cristal a través del cual se ve la naturaleza del universo, es representación auténtica y completa del todo. El objeto ha cambiado de calidad, porque siendo él mismo es sin embargo simultáneamente el todo. Resulta de ello que se produce alrededor del objeto un cambio en el entorno, el objeto se ha convertido en sagrado. Este paso suele expresarse en dos dimensiones del símbolo: exotérica y esotérica. La exotérica señala lo que el objeto es tal cual, piedra, árbol, estrella; la esotérica marca lo que está oculto a la primera interpretación, el sentido desconocido y prohibido, vedado porque solo algunos lo conocen; este último es transmitido en las culturas a través de ritos de iniciación.

El quinto elemento, una conclusión

Como sujetos cognoscentes establecemos un lazo con los objetos, aunque todavía discutimos qué alcance tiene esa comunicación y cuánto podemos decir que conocemos, sin embargo, conseguimos registrar 'la realidad' (una parte, suponemos), clasificarla y calificarla. En el 'cómo' esto se registra discrepamos, pero gran parte de las culturas han apostado por pensar las explicaciones de lo percibido creando esferas que van

desde el mundo de lo divino, pasando por el mundo más visible, incluido el humano, hasta cualquier submundo que quepa en cada concepción.²⁶

En general se acepta que existe un todo (un algo) y que somos capaces de divisar parte de él, en especial la porción que tiene que ver con los sentidos físicos. Pero si el todo es una inmensidad de la que desconocemos mucho, lo mismo se puede afirmar de la percepción, la forma en que percibimos es una forma entre otras. Así como hay tierras que no conocemos, lugares a los cuales nunca hemos ido, solo tenemos noticia de algunas formas de percibir. Percibir es un hecho cultural, aprendemos a percibir de cierta manera y entendemos que existen otras formas de hacerlo. Esta situación nos recuerda que nuestro acercamiento a los componentes de ese todo es mediato, es decir nuestra situación radical consiste en un alejamiento de las cosas, una separación a partir de la cual establecemos una visión del mundo.

La hermenéutica se hace cargo de esto, precisamente, da cuenta que 'la realidad' es interpretada siempre, que no tenemos un contacto inmediato con los elementos del mundo sino que hay una distancia básica, esencial, ontológica. Nosotros en tanto sujetos consistimos en interpretar, estamos siempre interpretando y construyendo significados. Pero ello no quiere decir que inventamos una farsa; para acordar con la fenomenología: percibir, interpretar, construir, decir es tener un perfil, un esbozo y esa silueta, esa representación, son las cosas mismas; ninguna distancia separa al fenómeno del ser ni al ser del fenómeno, no existe una disociación entre el fenómeno y la cosa en sí.

Son posibles varias visiones de una misma situación, primero porque solo se capta el elemento en cuestión desde una de sus caras, esa limitación es irremediable, nos colocamos en una perspectiva, el todo seguramente no es inagotable pero es inmenso, nos aboca a la imposibilidad de una exploración exhaustiva, vemos por partes o una parte; y, segundo, por lo señalado antes, ya que tenemos una forma particular, aprendida, de percibir.

²⁶ K. Wilber, *Ciencia y religión*, Kairos, Barcelona, 1998, p.21: El esquema del Gran nido del ser que Wilber propone explica esta situación.

Entre las diversas formas de percibir hemos destacado el símbolo porque permite entender de qué manera fenomenológicamente se generan los significados en torno a un objeto y se va más allá de los datos que la captación sensorial es capaz de proporcionarnos. Para explicar esta experiencia simbólica Corbin²⁷ propone la categoría de imaginal. Imaginal califica una facultad cognoscitiva que tiene una función mediadora.

Volvamos al símbolo y a la hierofanía: algunos objetos, en cierto tiempo y lugar, dejan de ser uno entre otros y cobran cualidades significantes especiales, se convierten en expresión de otra cosa. Por qué afirmar que las significaciones que se producen entonces no son arbitrarias ni antojadizas, ni tampoco (solamente) el resultado de un aprendizaje, sino que son el producto de una experiencia en la cual la realidad se abre y muestra la posibilidad de significación. Es una situación en la que se capta la intencionalidad de los objetos y se dice de ellos con un símbolo, esta captación tiene una facultad de aprehensión: la imaginación creadora o imaginal.

Esta facultad imaginal es mediadora porque hace en ese proceso el papel intermediador entre el sujeto y el objeto, abriendo significativamente la situación, por eso es posible que la montaña se vea como montaña sagrada; la función del imaginal es mediadora, como lo es la de cualquier otra facultad de conocimiento, pero esta nos avoca a percibir plenamente el ser del objeto que sin esa mediación seguiría siendo inaccesible; sin esta facultad solo podríamos percibir las cualidades sensibles (a nuestros sentidos) o aquellas que provinieran de la configuración de nuestros conceptos.

Postular una facultad semejante tiene sentido porque se puede mostrar exhaustivamente que la experiencia simbólica está presente en todas las culturas, por un lado; y, por otro, porque no es suficiente la explicación que proviene de la semiótica acerca de la construcción de sen-

tido. La experiencia simbólica tiene una especificidad que aquí se ha señalado utilizando como ejemplo privilegiado la experiencia mística y sagrada, pero que bien puede mostrarse también en la experiencia artística y en la vida cotidiana. La experiencia simbólica es algo que le ocurre a cualquier persona (religiosa, artista o no), todos tenemos objetos especiales que nos dicen de nuestra vida más allá de su sentido literal. Un anillo significa el amor, no solo porque la cultura lo dice, no solo porque me regala el sujeto amado, sino por el momento en el cual lo recibo, es un instante preciso, el correcto; porque el lugar en que me fue dado es especial; porque al aceptarlo acepto todo lo que no se dice pero sé que viene en él; por eso este anillo, no es uno entre mucho y es especial, significa... este amor, que es el amor.

¿De dónde proviene esta capacidad significativa, esta que da un salto entre el objeto-objetivo y ese objeto-arquetipo, fuente de sentido? Proviene de esa potencia mediadora que da acceso al intermundo que está entre lo sensible y lo inteligible; es decir lo aprehensible por los sentidos y el mismo objeto-abierto que nos habla no solo de sí sino del todo-en-sí, de él mismo como parte del todo, en el cual podemos percibir el todo como estructura.

En la metafísica iraní²⁸ que Corbin investiga, hay tres mundos: el mundo inteligible puro (*alam aqli*) o mundo de las Inteligencias puras; el mundo imaginal (*alam al mital*), mundo del Alma y de las almas; y el mundo sensible (*'alam hissi*), territorio de las cosas materiales. A cada uno de estos mundos le corresponde formas del ser y de conocer propias: formas inteligibles (*suwar aqliyya*); formas imaginables (*suwar mitaliyya*); y, formas sensibles (*suwar hissiyya*).

Tomada de allí, la propuesta de esta función tiene gran valor para una hermenéutica que intente comprender el símbolo porque a través de ella será posible recuperar su estatus cognitivo, perdido durante los procesos acentuados en la modernidad que privilegiaron los sentidos como única fuente de conocimiento. Si los estudios de epistemología insisten en dilucidar cómo es posible conocer y cuáles son los límites de los diversos tipos de conocimiento, analizando una y otra vez el conocimiento

²⁷ Henry Corbin (París, 1903 - 1978), filósofo francés, islamólogo, relevante por haber sido el introductor de Heidegger en Francia. Del Islam estudió particularmente a Ibn Arabi y Sohrawardi. Fue discípulo de Louis Massignon, a quien sucedió en la Cátedra de Islamismo y Religiones Árabes y Director del Departamento de Ciencias Religiosas de la École Pratique des Hautes Études de 1954 a 1974. Entre 1949 y 1977 colaboró asiduamente con el Círculo Eranos, imprimiendo a las investigaciones un talante gnóstico.

²⁸ H. Corbin, *El hombre y su ángel*, Destino, Buenos Aires, p. 60.

científico, para observar su estructura, sus categorías, las formas de su construcción hasta encontrar sus demarcaciones últimas, para preguntar una y otra vez sobre el valor de sus análisis y su alcance. ¿Cabe preguntar algo similar del símbolo?

Se podrá repensar el símbolo, apuntalar de cierta manera las categorías epistemológicas que lo conforman y considerar cuáles son los límites de este conocimiento. ¿Si encontramos en la percepción una imposibilidad radical porque proporciona visiones parciales del objeto, el imaginal puede ser equivalente a una visión holográfica? ¿Qué clase de certezas provee?

El mito transmite un saber, en una relación muy particular con la realidad, su lenguaje simbólico instaura una unidad entre objeto y sujeto en la intimidad, la apreciación de los aconteceres en esta historia depende de una hierofanía, ¿tiene este conocimiento algún valor?

El mundus imaginalis es el lugar en que ocurren las visiones de los profetas, de los místicos, los actos simbólicos de todos los ritos de iniciación, las liturgias con sus símbolos, los diversos métodos de oración, las prácticas meditativas, el éxtasis de las danzas de los derviches, el proceso esotérico de la obra alquímica, las experiencias chamánicas y todos los estados no ordinarios de conciencia. ¿Son estas situaciones fuente de conocimiento o el lugar de diversión excéntrica?

Considerar la imaginación como una simple capacidad corporal le hace disipar su verdadero carácter. Esa pérdida convierte el mundo en un lugar unidimensional (un sitio plano) y el sujeto queda remitido a la primera experiencia del objeto, a un significado primario y pobre.

Podemos acceder a este aspecto imaginal con un método, que se designa por la palabra ta'wil²⁹ (devolver una cosa a su origen), un tipo de reflexión filosófica que explica de qué modo se parte del símbolo (que es histórico y frágil) hacia el arquetipo, a su realidad verdadera, que instaura sentido. Sin este método el símbolo pierde su potencia y queda como el lenguaje equívoco que surge porque nos faltan aún conocimientos sobre

29 H. Corbin, *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn'Arabi*, Destino, Barcelona, p. 27. El ta'wil presupone la floración de los símbolos, el órgano de la imaginación activa que simultáneamente los hace aflorar y percibir...

un tema, porque tenemos carencias emocionales o porque no conocemos todavía las explicaciones correctas.

El ta'wil es el mecanismo del esoterismo. Frente a un relato mítico, a un texto sagrado, a una narración visionaria el lector exotérico dice que el sentido está dado por el significado literal de las palabras y llega a lo sumo a comprender que allí hay una metáfora, una moraleja; el ta'wil³⁰ propone que el sentido esotérico y profundo del texto está dado por el relato leído como símbolo, no como hechos, así la historia que se cuenta tiene que ver muy poco con algo que ha acontecido en el mundo sensible, sino que es un discurso arquetípico y su sentido es espiritual. Para el esoterista el pretendido sentido literal no es en realidad más que una metáfora, el sentido verdadero (Haqiqa) es el acontecimiento que oculta esta metáfora. Este evento es arquetípico porque señala un eje-constelación de símbolos (eje sintético), es decir significa en muchos planos de la realidad: emocional, psicológico, social, cósmico. Y, es espiritual porque significa en todos esos planos al mismo tiempo, el carácter espiritual está dado por esta cualidad, espiritual no significa que el relato se refiere a otro mundo, a un mundo más allá (porque entonces otra vez estaríamos en la dualidad separatista y no en la fenomenología), sino que el relato señala todas las dimensiones posibles simultáneamente, a esto se alude cuando se afirma que la cualidad del símbolo es su carácter de pensamiento sintético y holónico (si se puede decir así...).

Una hermenéutica que maneje la idea de una entidad mediadora es indispensable para recuperar el valor de la imaginación, para entender la existencia del mito como historia verdadera, para vislumbrar el sentido de los relatos sobre estados no ordinarios de conciencia, para validar la pervivencia de la necesidad de trascendencia, para superar las visiones unidimensionales de la realidad.

30 H. Corbin, *El Imán oculto*, Lozada, Buenos Aires, 2005, p. 203, ... es difícil aceptar esos conceptos porque para el pensador occidental se trata de un mundo perdido, de una cualidad del lenguaje y de la mente que ha quedado proscrita pero si no se propone una ontología del mundus imaginalis y una metafísica de la imaginación activa, como órgano inherente al sujeto y una relación con el mundo de la corporeidad sutil no es posible entender las experiencias de lo sagrado, de la mística, de las propuestas espirituales, pero tampoco es posible entender el conocimiento del mundo físico, objetivo y medible más allá de los hechos. La otra opción ya fue tomada: relegar la imaginación al ámbito de 'infancia de la humanidad', necesidades emotivas que deben ser superadas, alienación, simple fantasía o directamente locura.

En los antiguos textos mazdeístas ese mundo se proponía como sofianidad. De los seis Arcángeles que rodean a Ohrmuz (el Dios de pura Luz del que emanan, cuyo nombre significa Señor de la Sabiduría, Ahura Mazda, en el Avesta), tres de ellos son masculinos y los otros tres femeninos. El primero de estos tres Arcángeles femeninos lleva el nombre de Spenta Armaiti (en pahlevi), hija de Ohrmuz, es la Sofía del mazdeísmo y el símbolo de la Tierra celeste. Spandarmat-Sofia es la «dueña de la Morada», es la Morada misma como Arcángel femenino de la Tierra que es Tierra de luz.³¹ Su nombre se traduce como sofianidad. Esta palabra designa un determinado modo de ser que se le propone al fiel zoroástrico. Asumir esta sofianidad significa acceder a la Tierra celeste, al mundo de Hurqalya, mundo de la corporeidad celeste, el de los cuerpos sutiles de luz, que no es un mundo distinto de este, un cielo o un más allá nirvánico, sino la totalidad de este mismo mundo. Se arriba a la sofianidad a través del pensamiento simbólico-sintético.

El sujeto común es un buscador por esencia, indagador de perfecciones, examinador de esperanzas, explorador de anhelos, desea alcanzar algo que está más allá, tal vez como un país prohibido, como lo desconocido, ese templo en algún lugar ignoto, más allá de todas sus posibilidades físicas e imaginarias, investigador nato toma rutas diferentes, va hacia alguna parte, a un lugar recóndito, un fin de mundo, o camina a un sitio subterráneo lleno de tesoros. ¿Qué busca, qué anhela encontrar? Siempre lo que está más distante en el infinito, los planos del universo, un misterio que solo puede ser desentrañado a través de un estado psíquico abierto al secreto, con una disposición mental que permita una síntesis inmediata tal vez le satisfaga.

31 H. Corbin, *Cuerpo espiritual y tierra celeste*, Siruela, Madrid, 1996, p. 28.

Bibliografía

- Corbin, H. (1996). *Cuerpo espiritual y Tierra celeste*. Madrid: Siruela (345ps.)
- (1993). *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn'Arabi*. Barcelona: Destino. (48tps.)
- (1995). *El hombre y su ángel*. Buenos Aires: Destino. (292ps.)
- (2005). *El Imán oculto*. Buenos Aires: Lozada. (286ps.)
- Durand, G. (2013). *De la mitocrítica al mitoandlisis*. Madrid: Anthropos. (366ps.)
- (2000). *La imaginación simbólica*. Buenos Aires: Amorrortu. (147ps.)
- Eliade, M. (1972). *El mito del eterno retorno*. Madrid: Alianza. (173ps)
- (1998). *Aspectos del mito*. Madrid: Paidós. (172ps)
- Jaspers, K. (1980). *Filosofía de la existencia*. Madrid: Aguilar. (129ps)
- Lama Anagarika Govinda. (1975). *Fundamentos de la mística tibetana*. Madrid: Eyra. (350ps)
- Ortiz-Osés, A. (1994). *Arquetipos y símbolos colectivos*. Barcelona: Anthropos. (431ps)
- Otto, R. (2001). *Lo santo*. Madrid: Alianza Editorial. (224ps)
- Proust, M. (1985). *En busca del tiempo perdido. Por el camino de Swann*. Madrid: Alianza. (503ps)
- Ricoeur, P. (1984). *Finitud y culpabilidad*. Madrid: Taurus. (453ps)
- Ruiz, R. (2004). *Mito, símbolo y hermenéutica*. Quito: Abya Yala. (101ps)
- Wilber, K. (1998). *Ciencia y religión*. Barcelona. Kairos. (275ps)