

UNIVERSITAT DE BARCELONA

FACULTAT DE FILOSOFIA

Departamento de Historia de la Filosofía, Estética y Filosofía de la Cultura

Programa de Doctorado

*Filosofía: Historia, Estética y Antropología*, bienio 2001/2003

# LAS ESTRUCTURAS ANTROPOLÓGICAS

## DEL IMAGINARIO ÓRFICO.

### EL CETRO, LA CRÁTERA Y EL NIÑO

Tesis para optar al título de doctor

Presenta

Javier Martínez Villarroya

Dirige

Dr. Miguel Candel Sanmartín

# I. MARCO CONCEPTUAL, METODOLOGÍA Y FUENTES

*Primera parte:*

## EL RENACER DE LA LÓGICA DEL SÍMBOLO

*“La civilización moderna emerge en la historia como una verdadera anomalía; es la única, de todas las conocidas hasta la fecha, que se ha desarrollado en un sentido puramente material; la única asimismo que no se apoya en un principio de orden superior. Su desarrollo se ha visto acompañado, desde hace varios siglos y de modo cada vez más patente, de una regresión intelectual que dicho desarrollo no es capaz de compensar. Hablamos, entiéndase bien, de la auténtica y pura intelectualidad, que cabe llamar también espiritualidad [...]. ¿Qué importa, en efecto, la verdad en un mundo cuyas aspiraciones son únicamente materiales y sentimentales?”*

René Guénon, *Símbolos Fundamentales de la Ciencia Sagrada*

## 1. Diagnóstico de la postmodernidad

¿Por qué dedicarnos al estudio de los mitos? En nuestro trayecto personal, el interés por la filosofía como pregunta irreverente nos llevó, de la mano de maestros y colegas, a percatarnos de que la situación de desorientación actual no es una mera cuestión psicoanalítica.<sup>1</sup> La “desfundamentación de la realidad”, la falta de límites no arbitrarios en nuestro modo de proceder, es un hecho desde hace al menos un siglo. La desaparición de esos límites divinos, la muerte de dios, tiene su origen en una época remota, muy anterior a la toma de consciencia de Nietzsche. Desde la hermenéutica, a menudo se localiza el origen de esa desfundamentación en la Grecia clásica. Heidegger, por ejemplo, localiza un reflejo de ese umbral, entre lo que nosotros designaremos como una sociedad “tradicional” (en este caso la griega) y la postmoderna occidental, en el libro IV de la *Física* de Aristóteles, el tratado del tiempo que escoge para “discriminar la base y los límites de la ciencia antigua del ser”.<sup>2</sup> Desde un punto de vista, que los académicos llamarían “estructuralista”, Marcel Detienne describe ese mismo tránsito tomando como excusa otros trazos de la historia griega, y que resumimos más adelante.

Mientras que los griegos, incluidos Platón y Aristóteles, partían del supuesto de que el tiempo y el espacio tenían límites constitutivos, en la postmodernidad tales límites se han desvanecido.<sup>3</sup> En Grecia, era menester brindar antes y después del banquete,<sup>4</sup> para cerrarlo temporalmente. Desde el helenismo, encarnado en el *Laoconte*, génesis de la eternidad,<sup>5</sup> la historia occidental ha ido progresivamente separando las normas que rigen lo que es sensible de lo sensible mismo. El criterio de lo que es la realidad está fuera de ella. Por eso, el transensible moderno supone una renuncia a lo sensible, y una alusión a un allá que por definición es ilocalizable.<sup>6</sup> Si la realidad es una línea, ahora ya no está compuesta por segmentos (y, por tanto, por puntos relevantes, los puntos iniciales y finales); está compuesta por puntos infinitesimales, arbitrarios e inexistentes por sí mismos. No hay puntos relevantes dentro de lo real en los que sujetar la realidad misma. Y como lo que está fuera no es real, la realidad está desfundamentada. La única salida a la aporía consiste en una fundamentación hecha desde dentro, cual la propuesta por Nietzsche, consistente en su caso en el intento de reconocer que la permanencia debe reconocerse sólo en el devenir, en el eterno retorno del instante, y no en la repetición de un determinado instante. Tal formulación nos arroja sin dilación al estudio de lo que se ha llamado

---

<sup>1</sup> Aunque también se puede interpretar así, como de hecho hace Jung en su interpretación del éxito del nazismo (Jung, Carl G., Von Franz, M. L. (dir.), *El hombre y sus símbolos*, Biblioteca Universal Contemporánea, ed. Caralt, Barcelona, 2002). Guénon habla de la tergiversación de símbolos sacros desde antes ya del nazismo (Guénon, R., *El teosofismo, historia de una pseudoreligión*, Barcelona, 1989).

<sup>2</sup> Heidegger, M., *El Ser y El Tiempo*, F.C.E., Madrid, 1973, p. 36.

<sup>3</sup> Por ejemplo Martínez Marzoa, *Historia de la Filosofía*, v. I, Istmo, Madrid, 2000, Martínez Marzoa, *Historia de la Filosofía*, v. II, Istmo, Madrid, 1994, Deleuze, Guattari, *Rizoma, Introducción*, Valencia, 2000, García Calvo, A., *Contra la Realidad, Estudios de Lenguas y de Cosas*, Zamora, 2002, etc.

<sup>4</sup> Vernant, J.-P. *Mito y Pensamiento en la Grecia Antigua*, Barcelona, 1985.

<sup>5</sup> Por ejemplo, Cavaller, M. y Muñoz, J., “Grècia o el bressol d’occident” en *Ex Novo, Revista d’Història i Humanitats*, nº II, julio de 2005, pp. 141-148.

<sup>6</sup> Martínez Marzoa, *Historia de la Filosofía*, v. II, Istmo, Madrid, 1994, p. 243ss.

“sociedades tradicionales”,<sup>7</sup> porque en ellas los elementos rituales ejercen precisamente tal función. El mismo rey tradicional es la conexión entre el cielo, la tierra y el mundo de los hombres:<sup>8</sup> es decir, es la garantía de que el fundamento de la realidad tiene un vínculo con lo real. Por ello nos parece congruente decantarnos por la vertiente antropológica de la filosofía.

La cuestión es que, si no hay valores sagrados, si los dioses ya no otorgan el modo de ser de las cosas, ¿en qué sentido somos? ¿En qué basamos nuestro Ser? ¿Qué nos fundamenta? ¿Cuál es nuestra razón? Los dioses son apariciones extraordinarias que cuestionan la Realidad, fantasmagorías que nos revelan un más allá. Pero no sólo nos indican que ese algo inaccesible, y evocado también por la obra de arte,<sup>9</sup> da cuenta de la fragilidad de nuestro mundo. También señalan que nuestra propia Realidad está sustentada en ese más allá (o acá) difícilmente perceptible. Los dioses limitan y contienen la Realidad: no nos dejan “abrirlos” por encima de ellos, pero tampoco permiten su derrumbe en la mera horizontalidad carente de “saltos ontológicos”. ¿Qué sucede en un mundo desacralizado? ¿Dónde están los momentos “mágicos”, instantes que por estar “fuera del mundo” permiten verlo enteramente, pero sin desintegrarlo por ser precisamente partes de ese mismo mundo? ¿Dónde están los lugares sacros, cualitativamente diferentes de los profanos, que regalan levitaciones desde donde observar nuestro suelo? ¿Dónde están, en definitiva, los dioses que nos guían en el camino?: “¡Dioses huidos! También vosotros, oh presentes, entonces más verdaderos, vosotros tuvisteis vuestro tiempo!”<sup>10</sup>

Mircea Eliade interpreta las manifestaciones religiosas como una dialéctica entre lo sagrado y lo profano.<sup>11</sup> El propio objeto que en ciertas circunstancias históricas ha sido sagrado, en otras es profano. Y a la inversa. Una “hierofanía” es entonces cierta manifestación concreta de una modalidad de lo sagrado, determinada por el momento histórico en que se da. Según el autor rumano, cualquier objeto es susceptible de ser interpretado como hierofanía: “no sabemos si existe algo —objeto, función fisiológica, ser o juego, etc.— que no haya sido alguna vez, en alguna aparte, en el transcurso de la historia de la humanidad, transfigurado en hierofanía”.<sup>12</sup> Esta dualidad definitoria de la aparición de lo sacro, por ser un mostrarse determinado y concreto, nos remite a una universalidad e historicidad conjuntas del objeto tomado como revelación. Por ello, la aproximación más óptima a las revelaciones es la que combina los puntos de vista histórico y religioso, porque ésa es la que permite discernir cuando a un objeto, persona o acto se le distingue de la normalidad (lo profano) para considerarlo representante de un más allá. Pero

<sup>7</sup> Sobre el término “tradición”, véase Tourniac, J., *La Tradición Primordial*, Albin Michel, col. "Bibliothèque de l'Hermétisme", París, 1983 (disponible en internet).

<sup>8</sup> Hay muchos ejemplos sobre tal interpretación de la realeza divina. Véase por ejemplo Frankfort, *Reyes y Dioses*, Madrid, 1981, López Austin, A., *Hombre dios. Religión y política en el mundo náhuatl*, UNAM-IIIH, México, 1973, Frazer, *La rama dorada*, F.C.E., México, 1951, etc.

<sup>9</sup> Benjamin, W., *La Obra de Arte en la Época de su Reproducibilidad Técnica*, editorial Taurus, Madrid, 1973.

<sup>10</sup> Cita de Hölderlin, cf. Heidegger, M., *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin*, en *El poema*.

<sup>11</sup> Eliade, *Tratado de Historia de las Religiones*, ediciones Era, México, 1972, especialmente pp. 20-56.

<sup>12</sup> Eliade, *Tratado de Historia de las Religiones*, ediciones Era, México, 1972, p. 35.

entonces surge la pregunta inevitable: ¿qué ejemplos de hierofanías podemos dar en nuestra sociedad? ¿Dónde se manifiesta lo sagrado en la postmodernidad? ¿Se manifiesta o está más oculto que nunca?

### *Demostración*

Si lo sagrado es lo incuestionable por excelencia, pero a su vez lo único que puede cuestionar la Realidad, legítima es su identificación con los axiomas de nuestro modo de pensar. La naturaleza misma de nuestra razón, basada en la demostración, identifica los axiomas y lo sagrado en un sentido muy concreto. En la demostración, de uno o más axiomas y de una o más proposiciones se concluye (demuestra) otra proposición. Por ejemplo, si aceptamos que lo que tenemos en la mano es una manzana, que la soltamos, y que cualquier objeto en la tierra en caída libre tiene una aceleración de  $9,81 \text{ m/s}^2$ , concluiremos que nuestra manzana cae a esa aceleración. ¿Pero qué sucede con las proposiciones de las que partimos? ¿Cómo demostramos que tengo una manzana en la mano, que la dejo caer, y la ley de la gravitación universal? Podemos intentarlo, pero para hacerlo recurriremos de nuevo al proceder demostrativo, lo que implicará que de nuevo partiremos de proposiciones no demostradas. Por reducción al infinito, se concluye que cualquier demostración se basa en axiomas no demostrados. Incluso podría decirse que los axiomas de una demostración son indemostrables, en el sentido en que nunca lograremos acabar su demostración (siempre quedará algo más que demostrar). Es decir, los axiomas de cualquier demostración o se pueden derivar de un postulado o ellos mismos son un postulado, de lo que se concluye que todo axioma requiere de un acto de fe. Consecuentemente, la conclusión de una demostración no sólo depende del buen uso de la argumentación, sino también de ese mismo acto de fe originario e imprescindible, consciente o inconsciente. Por ello, es bastante inconsciente “creer sólo lo que vemos” porque, en realidad “vemos lo que creemos”. O de forma menos lacónica pero más exacta, “vemos desde lo que creemos”. Es decir, “de-mostrar” es mostrar desde un “de”, y este “de” no siempre puede remitirse todavía a un más allá de forma racional.

¿Qué corolarios derivamos de tal argumentación?

- 1) Por un lado, como ya hemos indicado, la consciencia de que vemos según lo que creemos. A continuación explicamos esto recurriendo, entre lo muchos ejemplos posibles, a uno interesante como mínimo por su magnitud: el pasmoso encuentro intercultural que supuso el “descubrimiento” de América.
- 2) Aunque no los honremos como dioses conscientemente, en la postmodernidad tenemos axiomas sobre los que no dudamos, y que con (arduo) esfuerzo podemos identificar.
- 3) Establecida la creencia como pilar del argumentar, la imaginación se revaloriza, en detrimento del monopolio de la razón, porque se erige como medio para evocar ese más allá indemostrable y porque la creencia misma es más una imagen que una razón.

## 2. Vemos lo que creemos

### *El pasmoso encuentro intercultural del descubrimiento de América*

Cuando los americanos precolombinos ven llegar las carabelas de los españoles por primera vez, no saben cómo verlas. Su única forma de explicarlas es interpretándolas, es decir, integrándolas en su cosmovisión, que por supuesto tenía los mecanismos necesarios para hacerlo. Este episodio de la historia supone un magnífico ejemplo de lo que concluíamos en el apartado anterior: a saber, que vemos siempre desde nuestra cosmovisión. Pero además a menudo consideramos la novedad como hierofanía: “las cosas extrañas, insólitas, los espectáculos inusitados, las prácticas no habituales, los alimentos desconocidos, los procedimientos nuevos para hacer las cosas, todo esto es visto como manifestación de las fuerzas ocultas”.<sup>13</sup>

Una de las principales formas de manifestación de lo sagrado consiste en la manifestación de la fuerza de un más allá a través de algo de “aquí”, que a menudo ha sido denominada con el término polinésico *maná*.<sup>14</sup> Lo no habitual es una kratofanía, manifestación de fuerza (o de La Fuerza), y por eso mismo es peligroso. Las enfermedades, la muerte, los enanos y personajes amorfos o anormalmente feos, los “desequilibrados psicológicamente”, etc., son hierofanías en las sociedades tradicionales, y como consecuencia se les da un estatus entre lo divino y lo demoníaco. El peligro que encarnan es causa y efecto de su sacralidad: eso explica que en las antiguas civilizaciones romana, griega, paleosemítica y egipcia, lo sagrado es al mismo tiempo “sagrado” y “maculado”, “santo” y “maldito”.<sup>15</sup> Otras cosas no tan insólitas, como la sexualidad, el nacimiento, la fisiología femenina o el rey son también kratofanías, no tanto en virtud de su anormalidad, sino a causa del cúmulo de energías que concentran en torno a sí mismas.

Si bien lo desconocido acostumbra a integrarse en una cultura como una manifestación de lo sagrado, no es la única forma de hierofanía. Eliade resalta que una de las dificultades más comunes para aproximarse a la religión de un pueblo determinado es precisamente reconocer las otras dos formas en que lo sagrado se presenta: 1) por un lado, “el historiador de las religiones debe aceptar la sacralidad de la vida fisiológica entera”; 2) por otro, “debe tomar por hierofanías ciertas construcciones teóricas (ideogramas, mitogramas, leyes cósmicas o morales, etc.”.<sup>16</sup> Ambas apreciaciones son importantes para la comprensión del ejemplo que presentamos, pero también porque como veremos, legitiman una taxonomía simbólica a partir de la fisiología, que es lo que precisamente Durand presenta: “lo espantoso o lo absurdo resulta sublimador, pues sólo en apariencia es espantoso o absurdo”.<sup>17</sup>

<sup>13</sup> Cita de Edwin W. Smith, citado por Lévy-Brühl, cf. Eliade, *Tratado de Historia de las Religiones*, ediciones Era, México, 1972, p. 38.

<sup>14</sup> Eliade, *Tratado de Historia de las Religiones*, ediciones Era, México, 1972, pp. 38ss.

<sup>15</sup> Eliade, *Tratado de Historia de las Religiones*, ediciones Era, México, 1972, p. 38.

<sup>16</sup> Eliade, *Tratado de Historia de las Religiones*, ediciones Era, México, 1972, p. 54.

<sup>17</sup> Nietzsche, *El Nacimiento de la Tragedia*, Madrid, 1973.

## *El pasmo indígena*

Desde esta óptica, se entiende porqué los indígenas americanos interpretan la llegada castellana como una hierofanía, confundiendo a Cortés y sus hombres con Quetzalcóatl y sus aliados. Minimizar este dato supone convertir la conquista de América en algo inexplicable o caricaturesco: por mucho “choque microbiano” o luchas intestinas latentes ya existentes, no se explica cómo unos centenares de hombres, aunque tuviesen caballos, dinamita y armas de metal, conquistasen a millones de personas. La conquista se explica porque se vio e interpretó a partir de lo que se creía. Y no sólo desde el lado indígena. Los españoles confundieron América con Asia, porque también vieron según lo que creían, y Colón murió sin tan siquiera saber que había “descubierto” un nuevo continente.

Colón llega a América y se encuentra sin “oposición”, porque su “posición” todavía es absurda para el indígena. Porque se encuentra fuera de su discurso, es ilógica. La única forma de integrar la rareza de esta llegada es tomándola como algo que cae fuera del discurso y, por tanto, que no necesita demostración porque por sí misma vale. Y como ya dijimos, lo que no puede ser demostrado, sólo mostrado, son los axiomas o prejuicios, lo sagrado: a saber, los dioses o sus delegados. Esto permite entender el trato que Colón y su tripulación recibieron, semejante al que luego disfrutaron Cortés y sus hombres. El propio Colón refiere el extraño trato recibido:

“Y no conocían ninguna secta ni idolatría, salvo que todos creen que las fuerzas y el bien es en el cielo, y creían muy firmemente que yo, con estos navíos y gente, venía del cielo y en tal catamiento me recibían en todo cabo, después de haver perdido el miedo. Y esto no procede porque sean ignorantes”.<sup>18</sup>

La divinización de insólitos extranjeros, como su demonización, es una práctica muy común en las culturas tradicionales. En Grecia abundan ejemplos de héroes llegados como extranjeros destinados a entronizarse como reyes, a veces casándose con la hija del rey autóctono. A propósito de Jasón, J. Campbell incluso sugiere que la figuración de algunos héroes con una sola sandalia tiene que ver con una naturaleza dual: una terrena, autóctona, y una del más allá, foránea o extranjera, ya sea geográfica u ontológica.<sup>19</sup> Pero en el caso del “descubrimiento”, no se trata sólo de un insólito grupo extranjero divinizado para su asimilación. Como ya dijimos, símbolos e historias sagradas son también hierofanías, más estrechamente vinculadas al marco teórico y conceptual que las kratofanías. En otras palabras, si bien la rareza de Colón y los suyos pudo ayudar a su divinización, también la cosmovisión de los pueblos que los recibieron añadía un motivo más para reconocerlos como divinos: sus historias y leyendas hablaban de un hombre-dios que algún día retornaría del este.<sup>20</sup> Tal leyenda, asombrosamente

---

<sup>18</sup> Colón, *La Carta de Colón Anunciando el Descubrimiento*, edición de Juan José Antequera Luengo, Alianza ed., Madrid, 1992.

<sup>19</sup> Campbell, J., *El héroe de las mil caras, psicoanálisis del mito*, F.C.E., México, 1959.

<sup>20</sup> Sobre Quetzalcóatl hay muchísima bibliografía. Por ejemplo véase Seler, E., “The principal myth of the mexican tribes and the culture heroes of Tollan”, en *Collected works in Mesomamerican linguistics and archaeology*, ed. J.E.S Thompson y F.B.

se encuentra documentada en lugares muy lejanos entre sí (México, Perú, etc.),<sup>21</sup> y quizás es ejemplo de esos mitos “panamericanos” que últimamente incluso hacen que Alfredo López Austin dude de los límites de Mesoamérica y se pregunte por los mitos panamericanos.<sup>22</sup> La historia del héroe civilizador blanco y con barba, vestido con una larga tela también blanca, llegado de oriente, portador de los calendarios, el megalitismo, el cultivo de ciertas especies y revitalizador de la palabra divina fue un mito (una hierofanía perteneciente al aparato teórico del pueblo en cuestión) que permitió una integración mucho más potente de la novedad encarnada en Colón y Cortés, asimilables por todo ello como enviados o incluso encarnaciones de Quetzalcóatl, Kukulcán,<sup>23</sup> Itzamná, Gucumatz, Tepeu, Votán, etc. de la zona mesoamericana, o con el Viracocha peruano y sus variantes. Heyerdahl, el famoso arqueólogo experimental noruego, dedica un capítulo de una de sus mejores obras a estudiar la continuidad de tal mito en toda América.<sup>24</sup> Nosotros mismos publicamos un estudio sobre el mito de Quetzalcóatl desde la mitología comparada, centrándonos en las similitudes entre el mito mesoamericano y el de Heracles.<sup>25</sup>

No nos extenderemos más en el mito de Quetzalcóatl y sus potenciales variantes porque no es el tema principal de lo que nos concierne. Baste aceptar que ciertos mitos de diferentes pueblos precolombinos, omitiendo la polémica de si se derivan o no de un substrato común, permitieron fundamentar la llegada de los españoles en sus propias historias sagradas, mitos y símbolos, haciendo así de ellos una hierofanía “esperada”. Los españoles no fueron una simple anomalía más asimilada como kratofanía o milagro. Fueron una anomalía que ya estaba contemplada en el aparato teórico indígena.

### *El pasmo español*

Una vez aceptado que los americanos vieron en los españoles a ciertos dioses o enviados divinos, debemos preguntarnos por lo que vieron los españoles al encontrarse con los americanos. Contra lo que una visión positivista podría dar por supuesto, percibieron la nueva realidad amoldándola también al substrato que traían. Si los indios vieron en los jinetes montados a caballo especies de centauros, los españoles vieron cosas que tampoco antes habían visto, pero que también asimilaron con

Richardson, Labyrinthos, California, 1996; Graulich, M., *Quetzalcoatl y el espejismo de Tulan*, Instituut voor amerikanistiers, Antwerpen, Belgium, 1998, Caso, A., *El pueblo del sol*, F.C.E., México, 1983, etc.

<sup>21</sup> Por ejemplo, Heyerdahl, T., *El hombre primitivo y el océano*, Barcelona, 1983.

<sup>22</sup> López Austin es el representante más célebre de los estudiosos actuales de los mitos mesoamericanos y discípulo de Kirchhoff, inventor, con reservas hoy en día olvidadas, del término “Mesoamérica” (<sup>22</sup> Kirchhoff, P., *Mesoamérica, sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales*, México., 1967, pp. 28-45). Esta idea la defiende habitualmente, y nosotros referimos su comunicación personal y conferencia dada en el IIA de la UNAM sobre Moctecuzoma, que resumía su último libro de inminente y esperada publicación.

<sup>23</sup> El traductor del libro de Heyerdahl anota que antiguas leyendas célticas hablan de un pueblo venido del mar, los “Tuata-de-Danan”, cuyo héroe era un caudillo llamado Cuchulain o Cocolcán (Heyerdahl, T., *El hombre primitivo y el océano*, Barcelona, 1983, cap. IV).

<sup>24</sup> Heyerdahl, T., *El hombre primitivo y el océano*, Barcelona, 1983, cap. IV.

<sup>25</sup> Martínez Villarroya, J., “Quetzalcoatl y Heracles”, en *Ex Novo, Revista d'Història i Humanitats*, vol. I (febrero 2005), pp. 43-66.

imaginación y sus referentes culturales: monstruos, sirenas, judíos, etc. Colón se asombra porque existen árboles que “tiene por dicho que iamás pierden la foja”, pero no hace comentario alguno a la noticia que da sobre la isla de Iuana, en la provincia de Aunau, “adonde nace la gente con cola”, sin aclarar si se refiere a monos o a indígenas adornados. Cabe preguntarse si no distinguió entres monos y hombres, o si confundió los adornos de los indígenas con su propio cuerpo. Tras lo dicho, incluso afirma que “en estas islas hasta aquí no he hallado ombres mostrudos como muchos pensauan” y, más tarde, “así que mostruos no he hallado ni noticia, salvo de una ysla que es de aquí en la segunda entrada de la Indias que es poblada de una iente que tienen en todas las yslas por muy feroces, los qualles comen carne humana [...] éstos se tratan con mujeres de otra isla en la qual no hay hombre alguno”.<sup>26</sup>

Obra muy interesante para la comprensión de cómo los españoles percibieron lo que encontraron en el Nuevo Mundo es *La Conquista de América. El Problema del Otro*, de T. Todorov.<sup>27</sup> Su tesis fundamental es que paradójicamente es una mentalidad medieval la que hace entrar en la era moderna. Colón cita muchas veces el oro de la Indias, pero presumiblemente para convencer a los que le rodean: como la mayoría de los genios, tampoco él se habría movido por razones materiales. Él es “*Christum Ferens*” (el portador de Cristo), y el oro debía servir para financiar la recuperación de Jerusalén: “Colón entiende que todas las cosas terrenas están al servicio de la divina. Pero por otro lado entiende que ‘descubrir’ es una acción intransitiva [...]. La conquista material será a la vez resultado y condición de la expansión espiritual”.<sup>28</sup> La relación de Colón con Dios determina su forma de interpretar, y por eso es tan importante reconocer que Colón creía en el dogma cristiano igual que creía en cíclopes y sirenas. En las nuevas tierras descubiertas se identifica el paraíso, pero el descubridor se decepciona porque las sirenas que ve no son tan bellas como se dice. La mayoría de veces no duda de los elementos “mitológicos” de su cultura, y simplemente duda de la forma que usualmente se les ha atribuido. Para Todorov, “las creencias de Colón influyen su interpretación”, y “Colón no tiene nada de empirista moderno, él ya sabe lo que va a encontrar”. Por ejemplo, nombra todo aquello que va descubriendo. Nombrar es dar

---

<sup>26</sup> Todas estas citas se han extraído de Colón, *La Carta de Colón Anunciando el Descubrimiento*, edición de Juan José Antequera Luengo, Alianza ed., Madrid, 1992.

<sup>27</sup> Aunque de forma diferente y centrado en el tema concreto del sacrificio humano, nuestro amigo Liviu Popescu dedicó su tesis de Maestría al estudio de la percepción de lo americano por los españoles en el momento que nosotros llamamos del “pasma intercultural”, considerando la cultura e imaginario medievales como el filtro de toda asimilación (Popescu, L., *Conquistadores y frailes frente al sacrificio idólatrico en la Nueva España. El “primer contacto”*, tesis de maestría en Estudios Mesoamericanos, inédita, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 2007). En su tesis encontramos referenciadas las pocas obras que para el interesado en el tema pueden servir de principio: Bitterli, Urs. *Los “salvajes” y los “civilizados”. El encuentro de Europa y Ultramar*, México, FCE, 1981; Días, J.S. Da Silva. *Influencia de los descubrimientos en la vida cultural del siglo XVI*, México, F.C.E., 1986; Dupeyron, Guy Rozat. *Indios imaginarios e indios reales en los relatos de la conquista de México*, México, Tava Editorial, 1993; Gruzinski, Serge. *La colonisation de l'imaginaire. Societé indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnole. XVI - XVIII siècle*, Paris, Galimard, 1988; Jiménez, Alfredo. “Imagen y culturas: Consideraciones desde la antropología ante la visión del indio americano”, en *La imagen del indio en la Europa moderna*, Sevilla, C.S.I.C., 1990; Kenn, Benjamin. *La imagen azteca en el pensamiento occidental*, México, F.C.E., 1984; Kropfinger, Helga von Kügelgen, “El indio: ¿Bárbaro y / o buen salvaje?”, en *La imagen del indio en la Europa moderna*, Sevilla, CSIC, 1990; Varios autores, *La imagen del indio en la Europa moderna*, Sevilla, C.S.I.C., 1990; Vázquez de Knauth, Josephina Zoraida. *La imagen del indio en el español del siglo XVI*, Xalapa, Univ. Veracruzana, 1962; *Visión de los otros y visión de sí mismo: ¿Descubrimiento o invención entre el Nuevo Mundo y el Viejo?*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1995.

<sup>28</sup> Todorov, *La Conquista de América. El Problema del Otro*, México, 1989, p. 52.

“nombres justos”, y equivale a una toma de posesión,<sup>29</sup> que a su vez implica una integración de lo nombrado en la cosmovisión del que nombra. Los nombres que da a sus primeros descubrimientos geográficos reproducen en orden decreciente la estructura de poder del universo mental español de 1492: la isla “el Salvador”, en honor a Dios, la de “Sta. M<sup>a</sup> Concepción”, a la Virgen, “Fernandina”, al rey, “Isabella”, a la reina, y “Juana”, a la heredera. El propio Cristóbal Colón (Portador de Cristo) se puso tal nombre para manifestar su papel cósmico, lo que encajaba con las atribuciones evangelizadoras que los aztecas le suponían a Quetzalcóatl. Propone Todorov que este cuidado en el nombrar tiene su fundamento intelectual en el libro IV de la *Metafísica* de Aristóteles, porque “las cosas deben tener el nombre que les conviene”,<sup>30</sup> lo que no nos extrañaría en nada, sabiendo que Francisco López de Gomara<sup>31</sup> notifica que en Madeira, tras haber sido informado por un marinero de una gran isla con ríos y despoblada, Colón se informó en los clásicos, especialmente en Aristóteles, el *Timeo* y el *Critias* de Platón (en ambos se habla de la Atlántida)<sup>32</sup> y el *Libro de las maravillas* de Teofrasto (dice que mercaderes cartagineses afirman la existencia de una gran isla de Gibraltar a poniente con ríos navegables). En otro lugar desarrollamos cierta argumentación a partir de tales y otras noticias, proponiendo que ciertos paralelismos interculturales entre Mesoamérica y Grecia, si bien la historiografía actual no accedería a interpretarlos como reflejo de contactos históricos, sirven para explicar la “pasmosa” y “heroica” conquista española de América en gran parte como consecuencia de la inusual complementariedad de los dos universos mentales en colisión.<sup>33</sup> Los mesoamericanos esperaban héroes evangelizadores en el momento en que los españoles llegaron autoatribuyéndose ese papel.

### *El espasmo: “la revolución mitológica”*

Para Todorov, la rápida conquista se debió a una diferente forma de relacionarse que tuvieron Cortés y Moctezuma con los signos: “La respuesta de los relatos indios, que es más una descripción que una explicación, consistiría en decir que todo ocurrió porque los mayas y los aztecas perdieron el dominio de la comunicación. *La palabra de los dioses se ha vuelto ininteligible*, o bien esos dioses han callado [...]. La comprensión se ha perdido, la sabiduría se ha perdido”.<sup>34</sup> Para los indios: “todo acontecimiento que salga de lo común, del orden establecido, por poco que sea, será interpretado como anuncio de otro, generalmente infausto, que habrá de venir”,<sup>35</sup> “toda la historia de los aztecas, tal como se cuenta

<sup>29</sup> Todorov, *La Conquista de América. El Problema del Otro*, México, 1989, p. 35.

<sup>30</sup> Todorov, *La Conquista de América. El Problema del Otro*, México, 1989, p. 36.

<sup>31</sup> Tijeras, *Crónica de la Frontera. Antología de primitivos historiadores de Indias*, ed. Júcar, Madrid, 1974, pp.75 ss.

<sup>32</sup> Sócrates al respecto de la narración sobre la Atlántida dice (*Timeo*, 26e): “*El que no sea una fábula ficticia, sino una historieta verdadera es algo muy importante, creo*”.

<sup>33</sup> Martínez Villarroya, J., “Quetzalcoatl y Heracles”, en *Ex Novo, Revista d'Història i Humanitats*, vol. I (febrero 2005), 43-66.

<sup>34</sup> Todorov, *La Conquista de América. El Problema del Otro*, México, 1989, p. 69.

<sup>35</sup> Todorov, *La Conquista de América. El Problema del Otro*, México, 1989, p. 71.

en sus propias crónicas, está llena de profecías cumplidas, como si el hecho no pudiera suceder si no ha sido anunciado antes”;<sup>36</sup> “en maya, la misma palabra significa profecía y orden”.<sup>37</sup> Lo insólito se interpretaba como una manifestación de lo sagrado, cuyo significado podía encontrarse en el aparato teórico del pueblo receptor, ya fuese en su historia sagrada o en sus mecanismos de predicción.<sup>38</sup> El significado de la revelación lo da el contexto cultural: “en la sociedad india de antaño el individuo no representa en sí mismo una totalidad social, sino que sólo es el elemento constitutivo de esa otra totalidad, la colectividad”;<sup>39</sup> “la pregunta entre los indios no es ‘cómo hacer’ sino ‘cómo saber’ (lo que los signos dicen que hay que hacer)”.<sup>40</sup>

La función de los reyes es mantener el acuerdo que los hombres tienen con los dioses, integrando los desbarajustes que aparecen en la realidad.<sup>41</sup> Sucede que “Moctezuma no está simplemente asustado por el contenido de los relatos; se nos muestra como literalmente incapaz de comunicar, y el texto pone significativamente en paralelo “mudo” con “muerto”. Esta parálisis simboliza la derrota, puesto que el soberano azteca es ante todo un amo de la palabra”.<sup>42</sup> Moctezuma queda mudo (su función de rey muerta) porque “los dioses mucho deseaban verle la cara”.<sup>43</sup> Una nueva manifestación de lo sagrado llegada del más allá cuestiona el antiguo axioma, y eso hace que la sociedad cuestione el papel del antiguo rey. Moctezuma está en aprietos porque los españoles le miran a la cara (y “a Moctezuma no se le puede mirar a la cara”).<sup>44</sup> Además, los europeos en su nombrar todo lo que encuentran refundan la realidad. Asistimos a un cambio de paradigma “científico”,<sup>45</sup> a un relevo “real” en los dos sentidos de la palabra: Moctezuma muere como “rey” porque ya no tiene sentido en la nueva “realidad” que emerge. El centro del aparato mítico de los indígenas precolombinos se ve modificado sustancialmente, porque ya no es aquello a lo que todos se subordinan. Los españoles han cometido sacrilegio, pero de tal forma que se ha convertido en sacramento refundador: “el mecanismo del tabú es siempre el mismo: ciertas cosas, personas o regiones participan de un régimen ontológico totalmente diferente y por ello su contacto produce una ruptura de nivel ontológico que podría ser fatal”.<sup>46</sup> Pero también sucede a la inversa: la mentalidad medieval europea entra en la modernidad, entre otras cosas, intentando integrar la alteridad encontrada en el Nuevo Mundo. Por ejemplo, “Colón, al volver de su excepcional

---

<sup>36</sup> Todorov, *La Conquista de América. El Problema del Otro*, México, 1989, p. 72.

<sup>37</sup> Todorov, *La Conquista de América. El Problema del Otro*, México, 1989, p. 70.

<sup>38</sup> El Chilam Balam de los mayas yucatecos es el más famoso de los escritos proféticos mesoamericanos conservados. Entre otras cosas, en él se narra el inminente (¡para nosotros!) fin del mundo (*El libro de los libros de Chilam Balam*, traducción de Alfredo Barrera Vázquez y Silvia Rendón, F.C.E., México, 1963).

<sup>39</sup> Todorov, *La Conquista de América. El Problema del Otro*, México, 1989, p. 73.

<sup>40</sup> Todorov, *La Conquista de América. El Problema del Otro*, México, 1989, p. 76.

<sup>41</sup> Esa idea se manifiesta en muchas culturas. Un clásico al respecto es Frankfort, *Reyes y Dioses*, Madrid, 1981. Para Mesoamérica podría consultarse por ejemplo López Austin, A., *Hombre dios*.

<sup>42</sup> Todorov, *La Conquista de América. El Problema del Otro*, México, 1989, p. 76.

<sup>43</sup> Todorov, *La Conquista de América. El Problema del Otro*, México, 1989, p. 77.

<sup>44</sup> Todorov, *La Conquista de América. El Problema del Otro*, México, 1989, p. 77.

<sup>45</sup> Por ejemplo Kuhn, T.S., *La revolución copernicana. La astronomía planetaria en el desarrollo del pensamiento*, Barcelona, 1996.

<sup>46</sup> Eliade, *Tratado de Historia de las Religiones*, ediciones Era, México, 1972, p.40.

descubrimiento se apresura a escribir su propio Chilam Balam: no descansa hasta que produce un libro de las profecías, colección extraída de los libros sagrados y que, supuestamente, predecían su propia aventura y la consecuencia de ella”.<sup>47</sup> Toparnos con lo que no somos nos hace “ver” lo que éramos y casi somos, hundiendo nuestra nueva identidad de nuevo en las profundidades de la psique. Otro ejemplo de esa revitalización modificante del paradigma científico vigente se encuentra en los historiadores y cronistas de Indias, cuando éstos comienzan a encontrar la confirmación y a veces el sentido de historias del Viejo Mundo en Ultramar. Durán, por ejemplo, reconoce semejanzas entre la religión azteca y la cristiana, afirmando “que hubo algún predicador en esta tierra que dejó la noticia dicha [...]. Este predicador fue Sto. Tomás, y su recuerdo se conserva en los relatos aztecas con los rasgos de Topiltzin, que no es sino otro nombre de Quetzalcóatl”.<sup>48</sup> Buscando pruebas, a Durán “le hablan de una cruz grabada en la montaña; por desgracia ya no saben dónde se encuentra. También oye decir que los indios de cierta aldea habían tenido un libro escrito con caracteres que no comprendían; corre a buscarlos, pero sólo averigua que el libro fue quemado hace unos años”, lo que le da mucha pena, “porque quizás nos diera satisfacción de nuestra duda, que podría ser el sagrado evangelio en lengua hebrea”.<sup>49</sup> Es sólo un ejemplo de los cientos que se podrían dar sobre cómo se fusionan los dos universos mentales: por un lado, los indígenas vieron en los españoles a sus ancestros llegados de levante, pero por el otro, los europeos vieron en los indios a sus ancestros partidos hacia poniente, judíos, musulmanes o apóstoles como Santo Tomás: “las cosas extrañas, insólitas, los espectáculos inusitados, las prácticas no habituales, todo esto es visto como manifestaciones de las fuerzas ocultas”.<sup>50</sup> El tema que más bibliografía generó durante los siglos XVI, XVII y XVIII fue la llegada del hombre precolombino a América,<sup>51</sup> y analizando las propuestas que se han hecho, se observa que la mayoría refleja referentes europeos ya existentes.

Todorov opina que la supremacía de los españoles sobre los indígenas se debió a que los primeros eran “indiscutiblemente superiores a los indios en la comunicación interhumana”,<sup>52</sup> porque los indios usaban el lenguaje para la integración en el seno de la comunidad, mientras los españoles lo usaban para la manipulación. Ésta habría sido la desventaja fundamental de Moctezuma respecto a Cortés. A su vez, Cortés habría comprendido mejor a los indios que Moctezuma a los españoles. Precisamente por eso, aunque no lo explica apenas, los españoles “redujeron” la alteridad asimilándola mejor: “Cortés cae en éxtasis frente a las producciones aztecas, pero no reconoce a sus autores como

<sup>47</sup> Todorov, *La Conquista de América. El Problema del Otro*, México, 1989, p. 83.

<sup>48</sup> Durán, *cf.* Todorov, *La Conquista de América. El Problema del Otro*, México, 1989, p. 218.

<sup>49</sup> Durán, *cf.* Todorov, *La Conquista de América. El Problema del Otro*, México, 1989, p. 218.

<sup>50</sup> Eliade, *Tratado de Historia de las Religiones*, ediciones Era, México, 1972, p. 38.

<sup>51</sup> Alcina Franch, J., *Los orígenes de América*, especialmente el capítulo “Teorías clásicas y fantásticas”. Da una muy amplia bibliografía sobre las diferentes propuestas para explicar el origen de los indígenas precolombinos y de su cultura: egipcios, griegos, romanos, cartagineses, fenicios, vikingos, germanos, africanos negros, magrebíes, chinos, habitantes de la Atlántida, etc. han sido propuestos para explicar o la llegada de la población o la de la cultura.

<sup>52</sup> Todorov, *La Conquista de América. El Problema del Otro*, México, 1989, p.105.

individualidades humanas que se pueden colocar en el mismo plano que él”.<sup>53</sup> Nosotros completaríamos esta idea resaltando que los españoles se impusieron a los aztecas porque tuvieron una mejor comunicación con lo divino. Que Moctezuma se quedara mudo fue fatalmente grave fundamentalmente porque ya no pudo mantener el contacto entre los aztecas y sus dioses. Los españoles recién llegados, aunque con sus tropelías dejaran de ser vistos como dioses, continuaron con su inquisitorial comunicación directa con la divinidad.

En resumen, los españoles fueron vistos como dioses porque las cosmovisiones americanas lógicamente derivaban eso de su historia y ciencia sagradas. El inca Garcilaso de la Vega narra cómo preguntó a Huayna Capac sobre la pasmosa conquista y la respuesta que obtuvo:

“Inca, ¿Cómo siendo esta tierra tan áspera y fragosa, y siendo vosotros tantos y tan belicosos [...] dejasteis perder tan presto vuestro imperio y os rendisteis a tan pocos españoles? Para responderme volvió a repetir el pronóstico acerca de los españoles que días antes había contado, y dijo cómo su Inca les había mandado que los obedeciesen y les sirviese [...]. *Estas palabras que nuestro Inca nos dijo fueron más poderosas para nos sujetar y quitar nuestro imperio que no las armas que tu padre y sus compañeros trajeron a esta tierra*”<sup>54</sup>.

Y a la inversa, los españoles pensaron en América como en “las Indias”, y exportaron a ella los monstruos que, habiendo expulsado de la península, no podían expulsar de su propio imaginario. Volviendo a la cita ya mencionada de Todorov: “Colón entiende que todas las cosas terrenas están al servicio de la divina. Pero por otro lado entiende que ‘descubrir’ es una acción intransitiva [...]. La conquista material será a la vez resultado y condición de la expansión espiritual”.<sup>55</sup> Lo material está al servicio de lo divino porque “se ve” según cómo “se crea” en lo divino. Por eso el descubrir es intransitivo, porque todo objeto se deriva del creer implícito en todo ver. Lo material es resultado y condición de lo espiritual análogamente a como lo sagrado determina y es reconocido en lo profano.

La pasividad y resignación con la que en un primer momento los indígenas recibieron la violencia española sólo se explica si se acepta su desorientación ante una nueva forma de pensar el mundo. La muerte de sus dioses les lleva a reconocer nuevos enviados divinos y a aceptar su terrible comportamiento. Como dijimos, una de las formas de hierofanía es la sacramentalización de los actos fisiológicos. Los americanos continúan aceptando las también abominables, pero ahora novedosas muertes, con las que los nuevos dioses les castigan. Parecen conocer la enseñanza de las tragedias griegas: “has de alegrarte y sufrir, ya que has nacido mortal. Aunque tú no lo quieras, así será la voluntad de los dioses”.<sup>56</sup> La “aceptación” de la violencia española se entiende sólo bajo este esquema: la divinidad es también arbitrariedad incomprensible, y definible “mínimamente” a través del viejo

---

<sup>53</sup> Todorov, *La Conquista de América. El Problema del Otro*, México, 1989, p.134.

<sup>54</sup> Ayalle Arce, *El Inca Garcilaso en sus “Comentarios” (Antología Vivida)*, Madrid, 1964, p. 219.

<sup>55</sup> Todorov, *La Conquista de América. El Problema del Otro*, México, 1989, p. 52.

<sup>56</sup> Eurípides, *Ifigenia en Aulide*, v. 31.

concepto de coincidentia oppositorum:<sup>57</sup> “Dioniso, que es un dios por naturaleza en todo su rigor, el más terrible y el más amable para los humanos”,<sup>58</sup> “Muchas son las formas de lo divino, y muchas cosas realizan los dioses contra lo previsto. Lo que se esperaba quedó sin cumplir, y a lo increíble encuentra salida la divinidad”.<sup>59</sup> Por esa misma razón, los españoles consideran legítima su guerra santa. En definitiva, el comportamiento arbitrario e comprensible de ellos confirma su venida de un más allá, santo, maldito y refundador: sus acciones no son cuestionadas porque no son ni tan siquiera cuestionables (¡por no entenderse en absoluto!). Su atrevimiento “mirando” a Moctezuma (cuestionándolo) produce la fatal ruptura de nivel ontológico derivada del contacto con lo divino, y a fin de cuentas, la sustitución de un tabú por otro. Un posible objetor a nuestro argumento podría preguntar por qué el indio no “ve” el comportamiento de los españoles semejante al de un loco. La pregunta peca de anacronista, porque de la misma forma que no hay delincuentes sin código penal, no hay locos sin un discurso médico sobre el “desvarío”: “una “época” no preexiste a los enunciados que la expresan, ni a las visibilidades que la ocupan”.<sup>60</sup> Y además, en las sociedades tradicionales los desequilibrados psíquicos acostumbran a ser “elegidos” como chamanes, médicos-curanderos, brujos, etc., lo que sin duda es lo que en cierto grado sucedió con los castellanos llegados a América.<sup>61</sup>

---

<sup>57</sup> Eliade, *Tratado de Historia de las Religiones*, ediciones Era, México, 1972, pp. 374 ss.

<sup>58</sup> Eurípides, *Bacantes*, 860.

<sup>59</sup> Eurípides, *Bacantes*, 1390.

<sup>60</sup> Deleuze, *Topografías. Foucault. Los Estratos o Formaciones Históricas: lo Visible y lo Enunciable (Saber)*.

<sup>61</sup> Eliade, *Tratado de Historia de las Religiones*, ediciones Era, México, 1972, p.42.

### 3. Los prejuicios decimonónicos (siglo XIX e inicios del XX)

Vemos lo que creemos porque argumentamos a partir de supuestos. Estos supuestos son lo sagrado de nuestro discurso, lo incuestionable y fundacional, y puede no reconocerse o “más o menos” reconocerse. Es decir, nuestros supuestos axiomáticos (expresión redundante) son el suelo que pisamos. Por eso difícilmente podemos verlos. ¿Cómo ver nuestra mirada? ¿Nos podemos ver los ojos? ¿Qué estrategia seguiremos para obedecer la máxima délfica de conocernos a nosotros mismos? Al verme, ¿no sería ya otro? ¿Cuáles son nuestros dioses?

La estrategia debe ser doble. Por un lado, debemos mirarnos al espejo metafísico que es el cosmos en su totalidad, la alteridad, teniendo en cuenta que la antiquísima ley de correspondencia dice que lo de abajo es como lo de arriba pero del revés.<sup>62</sup> Por otro lado, debemos valernos de la imaginación, que puede mejor que nadie evocar nuestra más profunda invisibilidad. Pero antes de volver sobre ello, intentaremos vislumbrar cuáles son nuestros más recientes supuestos históricos.

#### *“Dios ha muerto y todavía no nos hemos enterado”*

A finales del siglo XIX Nietzsche publica su famosa frase convertida en máxima sobre la divinidad: “Dios ha muerto y todavía no nos hemos enterado”. Desde la hermenéutica más heideggeriana, la frase se toma como un diagnóstico del estado “actual” de cosas. No podemos decir que estamos en la postmodernidad porque todavía no hemos reconocido la muerte de la modernidad. Estamos, por tanto, en la “modernidad en podredumbre”. Habitualmente se entiende que en Grecia está la semilla del actual estado de cosas caracterizado por esa muerte. En la Grecia clásica lo sagrado comienza a cuestionarse, convirtiendo el ágora en el espacio público por excelencia, visible ante cualquier mirada, y despreciando ese centro pétreo típico entre los persas y que posiblemente era también el significado original de la piedra de Delfos, devuelta desde las más profundas entrañas de Crono. Lo sacro impenetrable intenta desvelarse: las leyes se escriben porque están perdiendo su carácter supuesto;<sup>63</sup> el tiempo perfecto y sagradamente separado comienza a ser infinita y profanamente separable;<sup>64</sup> los dioses empiezan a desprenderse de su forma humana;<sup>65</sup> y la tragedia a morir como rito de origen musical y a engendrar el actual concepto de espectáculo.<sup>66</sup> Una vez puesta la semilla de la abstracción y homogeneización de lo sagrado, ésta se desarrolla a lo largo del helenismo, eternizando a

<sup>62</sup> Por ejemplo véase Guénon, R., *Símbolos fundamentales de la ciencia sagrada*, ed. Paidós Orientalia, Barcelona, 1995

<sup>63</sup> Detienne, M., *Los Maestros de Verdad en la Grecia Arcaica*, Madrid, 1986.

<sup>64</sup> Heidegger, M., *El Ser y El Tiempo*, F.C.E., Madrid, 1973, Heidegger, *Hitos*, Madrid, 2000.

<sup>65</sup> Acostumbra a citarse a Jenófanes de Colofón cuando se quiere ejemplificar el inicio de este proceso. Por ejemplo: “Homero y Hesíodo han atribuido a los dioses cuantas cosas constituyen vergüenza y reproche entre los hombres, el robo, el adulterio y el engaño mutuo” (Fr. 11, Sexto, *adv. math.* IX 193); “(existe) un solo dios, el mayor entre los dioses y los hombres, o semejante a los mortales ni en su cuerpo ni en su pensamiento” (Fr. 23, Clemente, *Strom.* V 109, 1).

<sup>66</sup> Nietzsche, *El Nacimiento de la Tragedia*, Alianza editorial, Madrid, 1973.

los dioses,<sup>67</sup> y en la edad media uniéndolos bajo un solo nombre. La edad moderna supone un paso más en ese grado de abstracción y homogeneización de lo sagrado: el universo entero debe explicarse por una sola ley, que puede ser llamada dios, pero que no va a improvisar en su comportamiento; lo sagrado del universo es esa única regla supuesta por desvelar y que es la causa de la “mecánica” del universo y su determinación absoluta.<sup>68</sup> Este desarrollo tiene su “clímax” en la sentencia de Nietzsche. Que Dios ha muerto puede entenderse como que esa ley supuesta, homogeneizante, causativa y explicativa del universo, ya no sirve. El desarrollo hegeliano que propone el universo como expresión del Espíritu acaba provocando una “descompresión” del cosmos. La comprensión queda subyugada a la explicación y su determinación. La historia social entera está completamente determinada. La ley abstracta que une todo lo existente, precisamente por ello, no permite destacar nada sobre el resto. Lo causativo está fuera del mundo material: la disociación entre lo espiritual y lo material nunca ha sido tan grande. El sentido está en un más allá sin vínculo con el acá. “Y no nos hemos enterado” de que nuestro dios ha muerto porque no somos conscientes de que el positivismo y su modelo ya no sirven para explicar el mundo.

### *La belleza de la imagen pierde su estatus ontológico-cósmico*

Durand explica ese mismo proceso centrándose en la imagen y el mito.<sup>69</sup> Su tesis básica afirma que después de un proceso de iconoclasia y desmitologización que ha caracterizado el pensamiento occidental, en la actualidad, y más o menos desde el siglo XIX, se está produciendo un resurgir de las imágenes, los mitos y la imaginación. También ubica el germen de este proceso en Aristóteles, que a su vez está determinado por Sócrates y Platón. La iconoclasia que caracteriza a occidente no debe entenderse como la prohibición de reproducir imágenes, al estilo de la del islam. Más bien al contrario: con esa censura de la imagen que supone el no poder representar ni a Alá, ni al profeta, ni a la figura humana, “el islam conllevaba a la par una interiorización intensa del imaginario literario y visionario”.<sup>70</sup> En la “cristiandad”, en cambio, se permite la proyección desenfrenada de imágenes visuales pero siempre marginalmente, es decir, una vez separados tajantemente los discursos de la imagen (y de lo fantasmagórico, lo irracional y lo irreal) y los de los poderes efectivos (tecnológicos, iconoclastas,

---

<sup>67</sup> Es esa eternización lo que define este periodo, por ejemplo encarnado en el Laoconte, como ya dijimos. Para una breve y resumida panorámica del proceso que la hermenéutica lee en la Grecia clásica y el helenismo puede leerse Cavaller, M. y Muñoz, J., “Grècia o el bressol d’occident” en *Ex Novo, Revista d’Història i Humanitats*, número II, julio de 2005, pp. 141-148. Crítica y contracrítica aparecen en el siguiente número de la revista: Curràs, A., “Grecia, un mito historiográfico”, en *Ex Novo, Revista d’Història i Humanitats*, número III, noviembre de 2006, pp. 155-162 y Cavaller, M. y Muñoz, J., “Más madera”, en *Ex Novo, Revista d’Història i Humanitats*, número III, noviembre de 2006, pp. 163-164.

<sup>68</sup> La ley general de la gravitación universal sirve de ejemplo, porque une bajo una misma formulación leyes antes independientes.

<sup>69</sup> Especialmente lo explica en Durand, *L’Imagination Symbolique*, Paris, reed. Presses Universitaires de France, 1964. Nosotros lo seguimos sobre todo en Durand, *Mitos y sociedades, Introducción a la mitología*, e, Buenos Aires, 2003, en donde resume las tesis expuestas en el primero.

<sup>70</sup> Durand, *Mitos y sociedades, Introducción a la mitología*, Buenos Aires, 2003, p. 21. Tal tesis es reproducción de la de Henry Corbin: Corbin, *L’Imagination créatrice dans le soufisme d’Ibn ‘Arabî*, París, Flammarion, 1958.

científicos o políticos). Los del primer tipo, trabajo de la imaginación, se consideran meros “ornamentos” o juegos “estéticos”, opuestos a la seriedad y rentabilidad de los discursos basados en la percepción y el concepto. Esa separación entre lo cósmico y lo cosmético probablemente los griegos arcaicos no podían hacerla. En cambio, en Occidente la razón se convierte en un mecanismo que priva de la necesidad estética a la perfección del mundo. Esa tradición pedagógica (y por tanto científica y técnica) típicamente occidental llegó a marginar de tal modo a la imaginación que la acabó denominando “la loca de la casa”.<sup>71</sup> El sociólogo francés no se atreve a fechar cuándo esa progresiva separación se convirtió en rotura, pero cita la propuesta de su amigo Henry Corbin, quien la remontaba a la partida definitiva de Ibn’ Arabî de Córdoba hacia el Oriente “tanto geográfico como espiritual, en ocasión de los funerales de su maestro Averroes [...]. A partir de entonces el Mediterráneo marca una ruptura entre la “imaginación visionaria” del sufismo de Ibn’ Arabî y más hacia el este del shiísmo, por un lado y, por el otro, en Europa, el advenimiento del pensamiento pragmático que descansa sobre la percepción y el concepto”.<sup>72</sup> La ruptura entre lo imaginario y lo racional acaba explotando en el siglo XIX, cuando por un lado triunfa el pragmatismo y la técnica en la revolución industrial y, por otro, emerge el ensueño romántico de poetas, músicos y pintores. Entre sendos extremos aparece “una especie de mezcla entre estas dos corrientes no obstante tan enemigas”,<sup>73</sup> y que es la presentada por los grandes filósofos sociales de la época (Saint-Simon, Barthelemy Enfantin, Fernand Lesseps, Charles Fourier, Auguste Comte, etc.): “lo social se convierte de alguna manera en el refugio, serio, no confesado, disfrazado de “física” o “fisiología” sociales, de lo imaginario y del ensueño utópico”.<sup>74</sup> Ellos conciben una filosofía progresista de la historia, donde el evolucionismo es un axioma intocable y la imaginación se asocia con “estados” o “épocas” oscurantistas y medievales de la humanidad: “el estado positivista, el último, el actual, será el estado de la felicidad humana permitido por el progreso de las ciencias y de las técnicas. ¡Pero quién no ve que ese “positivismo” se instaura a la manera de un mito [...] y de un mito progresista que se posa paradójicamente como destructor del mito!”<sup>75</sup> El origen de este mito que intenta destruir el oscurantismo del mito tiene su origen, según Durand, en Joaquín del Fiore, abad de Calabria en el siglo XIII, y sus seguidores,<sup>76</sup> de los que se son acreedores Bosset y Vico, Condorcet, Hegel, Comte, Marx, etc. Paradójicamente, el triunfo del positivismo y de sus dogmas progresista y racionalista se ve acompañado del retroceso de tales valores. El “retroceso” del “joaquinismo” se produce porque, en su intento de monopolizar el imaginario mítico, se erige él mismo como mito rector de su momento

---

<sup>71</sup> Denominación acuñada por el cartesiano Nicolás de Malebranche en el siglo XVIII. Tanto Durand como Bachelard usan esa expresión frecuentemente para referirse al rechazo de la imaginación propuesto por el paradigma de pensamiento que estamos exponiendo.

<sup>72</sup> Durand, *Mitos y sociedades, Introducción a la mitología*, Buenos Aires, 2003, p. 22.

<sup>73</sup> Durand, *Mitos y sociedades, Introducción a la mitología*, Buenos Aires, 2003, p. 23.

<sup>74</sup> Durand, *Mitos y sociedades, Introducción a la mitología*, Buenos Aires, 2003, p. 23.

<sup>75</sup> Durand, *Mitos y sociedades, Introducción a la mitología*, Buenos Aires, 2003, p. 23.

<sup>76</sup> Lubac, H., *La Postérité spirituelle de Joachin de Flore*, Lethielleux, 1979-1980, 2 vl., cf. Durand, *Mitos y sociedades, Introducción a la mitología*, Buenos Aires, 2003, p. 23.

histórico: es el mito del Prometeo filántropo. Hegel y Marx encarnan ese “quietismo progresista” y mitificador de una sola dirección monopolizante, y Durand interpreta tanto el revelarse del espíritu del primero, como el materialismo histórico del segundo, como las grandes epopeyas del XIX.<sup>77</sup>

### *Los dioses de los helenistas: el aislacionismo griego y su immaculada blanca razón*

El paradigma prometaico del progreso, la razón y el positivismo que comienza a hundirse a finales del XIX en el campo de la historia se extiende incluso más que en el de la ciencia o en el de la filosofía. Por ese motivo es interesante referirse al desarrollo del mito fundamental de los estudios clásicos desde la ilustración: el del milagro griego, con su immaculada blancura innata y el raciocinio como pilares. Todavía hoy una gran cantidad de estudiosos del mundo griego sustenta sus hipótesis sobre el pilar básico e intocable de tal milagro, si bien es verdad que ya desde finales del XIX existen voces que progresivamente se fueron despegando del mismo. Nietzsche convulsionó los estudios clásicos defendiendo el origen musical y ritual de la tragedia,<sup>78</sup> recuperando la parte no apolínea de lo griego, y el título de su más famosa obra apunta sin duda a oriente.<sup>79</sup> Desde un poco antes, ya una serie de estudiosos había comenzado a introducir lentamente conceptos antropológicos para el estudio de lo griego,<sup>80</sup> comenzando así a reconocer su “irracionalidad”, pero atribuyéndosela al subdesarrollo o primitivismo de la sociedad griega.<sup>81</sup> el paradigma del progreso continuaba marcando que las sociedades más ricas debían ser las más racionales.

En 1987, Martin Bernal, experto sinólogo y nieto del famoso egiptólogo Gardiner,<sup>82</sup> publicó *Atenea negra. Las raíces afroasiáticas de la civilización clásica*,<sup>83</sup> que lo llevó a la fama entre los estudiosos del mundo griego por el escándalo que ocasionó.<sup>84</sup> El subtítulo de su obra refleja su tesis principal. El título, una de las consecuencias: un origen africano para la mismísima Atenea. Tales propuestas son difíciles de aceptar por la comunidad científica en general porque se yerguen contra muchos supuestos de la historiografía de los últimos siglos. En realidad, el problema básico para aceptar un origen griego acreedor de semitas y egipcios se deriva del paradigma del progreso imperante: si la humanidad

<sup>77</sup> Durand, *Mitos y sociedades, Introducción a la mitología*, Buenos Aires, 2003, pp. 24-25. En un sentido diferente, puede citarse al filósofo y ex ministro francés L. Ferry y a su compatriota M. Garuchet cuando se preguntan si “¿es sagrado el absoluto terreno?” (Ferry, L., y Gauchet, M., *Lo religioso después de la religión*, Anthropos, 2007, capítulo homónimo. (prólogo y traducción de E. Molina)

<sup>78</sup> Nietzsche, *El Nacimiento de la Tragedia*, Alianza, Madrid, 1973.

<sup>79</sup> *Así habló Zaratustra*.

<sup>80</sup> Enciclopedia de Wissowa etc.

<sup>81</sup> El ejemplo canónico es Frazer, *La rama dorada*, F.C.E., México, 1951.

<sup>82</sup> Véase la gramática egipcia de Gardiner, que todavía hoy sirve de referencia y base en las clases de jeroglíficos egipcios (por ejemplo, véase el programa del Dr. J. Padró en la Universitat de Barcelona).

<sup>83</sup> Bernal, M., *Atenea negra. Las raíces afroasiáticas de la civilización clásica*, Barcelona, 1993 (original de 1987).

<sup>84</sup> Un libro entero se publicó para contrarrestar el éxito de *Black Athena* (*Black Athena Revisited*, coordinado por Lefkowitz y Rogers), consistente mayormente en una recopilación de reseñas hostiles. Bernal responde a tal obra y a los errores que se le atribuyen en Bernal, M., “The afrocentric Interpretation of History: Bernal replies to Lefkowitz”, en *The Journal of Blacks in Higher Education*, nº 11 (verano, 1996), pp. 86-94.

constantemente progresa, los últimos mejoran a los anteriores, a los que les deben algún préstamo. El problema es que sin ningún tipo de dudas, las civilizaciones que se extendieron por Mesopotamia y el Nilo como mínimo ya desde el III milenio a.C. eran muy superiores a las desarrolladas en el territorio correspondiente a la Grecia clásica. De lo que se concluye, por tanto, que semitas y africanos (quizás incluso negros) son los gigantes sobre los cuales los enanos arios se erigieron. Resumimos la parte historiográfica de la obra de Bernal, porque consideramos que ejemplifica el anclaje de nuestros estudios sobre presupuestos decimonónicos.

Su tesis se fundamenta sobre todo en la filología y la literatura, lo que es un duro golpe contra los filólogos, más reacios que los arqueólogos e historiadores del arte en reconocer las influencias “orientales”, que a menudo se escudan ubicando los paralelismos en épocas posteriores. Los descubrimientos del mundo micénico de Schlieman y el del indoeuropeo por la lingüística comparada sirvieron para envejecer la civilización griega, pero comportando con ello cierta carga de irracionalismo aceptable.<sup>85</sup> Ambas tesis son los pilares sobre los que se sostiene la originalidad de la historia de Grecia. Justamente contra ellos lucha Bernal: por un lado, sosteniendo que la mayoría de palabras que connotan un nivel alto de “civilización” (armas, utensilios, instituciones sociales) son de origen no indoeuropeo; por otro, argumentando un origen africano o asiático para la cultura micénica, basándose en los mitos que perviven desde entonces. Especialmente, defiende que el campo semántico en el cual el porcentaje de palabras no indoeuropeas es mayor es el de la religión, lo que le lleva a concluir que la religión griega es deudora de la egipcia y mesopotámica.<sup>86</sup> Tal conclusión es muy importante, porque en cierto grado legitima similitudes “históricas” entre símbolos griegos, y símbolos egipcios y mesopotámicos de uno o dos milenios anteriores. Pero para nuestro propósito nos conviene centrarnos en los aspectos historiográficos que desarrolla en el primer volumen de la obra y que dan cuenta de cómo los prejuicios decimonónicos han lastrado la investigación durante mucho tiempo, en este caso, en el estudio de la cultura griega. Para Bernal, tal tarea es complementaria y necesaria a la labor filológica y literaria, lo que denota la toma de “consciencia” que tiene como investigador.

Es necesario analizar porqué el “modelo ario” (el del indoeuropeo) ha prevalecido sobre el “modelo antiguo” (que sitúa el origen de Grecia en Egipto y Fenicia) en los últimos tiempos. Los antiguos narran que existieron colonias egipcias en Tebas y Atenas, que la Argólida fue conquistada por

---

<sup>85</sup> Las peripecias de los descubrimientos de Schlieman y su vida están explicados, por ejemplo, en Ceram, *Dioses, tumbas y sabios*, Barcelona, 2003. Sobre el indoeuropeo puede leerse a Bosch Gimpera, Dumézil, G<sup>a</sup> Gual, etc.

<sup>86</sup> En concreto, estima que una cuarta parte del vocabulario griego básico viene del egipcio, y que entre un 15 y 20% viene del semítico occidental. Afirma que la mitad del léxico griego es desconocido (calificado de “no indoeuropeo”) básicamente por dos razones: a) los lexicógrafos de Grecia no sabían antiguo egipcio; b) desde 1820, cuando se descifraron los jeroglíficos egipcios, había razones ideológicas por las cuales los lexicógrafos no debían querer encontrar las etimologías egipcias para palabras griegas fundamentales o significantes. Así resumido lo escribe en Bernal, M., “The afrocentric Interpretation of History: Bernal replies to Lefkowitz”, en *The Journal of Blacks in Higher Education*, nº 11 (verano, 1996), p. 89.

egipcios y Tebas fundada por fenicios.<sup>87</sup> Las noticias sobre los viajes de Tales, Pitágoras, Platón, etc. también son incontestables.<sup>88</sup> En cambio, los “críticos de fuentes” de los siglos XIX y XX defienden que el modelo antiguo no se creó hasta el siglo V a.C. Bernal analiza los postulados que les llevan a tal hipótesis, para contradecirla, recurriendo a testimonios iconográficos y referencias literarias anteriores a esa fecha.

En primer lugar, se centra en los testimonios de *Las Suplicantes* de Esquilo y el *Timeo* de Platón, donde encuentra pruebas de las colonizaciones egipcias y fenicias de Grecia. El orgullo griego habría velado tales noticias, pero sin llegar a olvidarlas.<sup>89</sup> Durante el helenismo y la edad media, el cristianismo habría domesticado la religión egipcia reduciéndola a los textos atribuidos a Hermes Trimegisto, Thot, el dios egipcio de la sabiduría.<sup>90</sup> Se debatió sobre si éste fue anterior o posterior a Moisés, pero siempre fue considerado el fundador de la filosofía y la cultura no bíblica o “gentil”. En el Renacimiento, la atracción que la cultura griega generó en ningún momento hizo dudar de su deuda con la egipcia. Muchas de las técnicas que desarrollaron Paracelso o Newton, por ejemplo, se inspiran en el deseo de recuperar la sabiduría hermética.<sup>91</sup> Los textos herméticos que se redescubrieron al final de la edad media influyeron en alto grado en el neoplatonismo promovido por Ficino, como también en la ideas heliocéntricas de Copérnico (no en las matemáticas, de origen islámico), y que se inspiran en la noción de un dios-sol egipcio. De forma más explícita, Giordano Bruno propuso, para acabar con las continuas guerras de religión, el retorno a la religión primitiva o natural, es decir, la egipcia, lo que le condenó a la hoguera.

Durante los siglos XVII y XVIII la importancia de Egipto se disparó.<sup>92</sup> El propio Giordano Bruno influyó a los fundadores de la misteriosa Rosacruz, a inicios del XVII. Bernal no comulga con ese dogma de fe de la filología clásica que fecha, desde Isaac Casaubon, los textos herméticos que servirán de base a los Rosacruz en época postcristiana. Envejeciendo los textos, se alinea con el célebre egiptólogo F. Petrie, que fechaba los más antiguos en el siglo V a.C. El hermetismo habría perdido su atractivo progresivamente sobre todo a partir de la segunda mitad del siglo XVII, cuando las clases altas dejaron de creer en la magia. Durante el XVIII, los ilustrados quieren orden y estabilidad, con lo cual Roma supone un modelo mucho más atractivo que Grecia. Al mismo tiempo, para atacar el feudalismo y el cristianismo supersticioso, se generó un gran interés por las culturas no europeas, entre las que la

---

<sup>87</sup> Siempre nos ha sorprendido la homonimia entre las importantísimas Tebas griega y Egipcia, a la que tampoco Bernal alude especialmente.

<sup>88</sup> Desde la escuela africanista de Dakar se toman muy en serio los testimonios que aluden a esa herencia africana en Grecia. Por ejemplo, véase Obenga, T., *L'Afrique dans l'antiquité*, Paris, 1969. A pesar de que sus hipótesis son radicales, las justifican, cosa que no siempre es así en las investigaciones “reivindicativas”. Nos sorprende, por ejemplo, encontrarnos con artículos que defienden una africanidad griega a nivel mitológico sin citar, abundando, ni una sola fuente al respecto. E. M. Johnson (“Notes: Delphos of Delphi”, en *The Journal of Negro History*, Vol. 67, nº 3 (otoño, 1982), 279-282), por ejemplo, defiende una fundación de Delfos por parte de los egipcios etíopes negros, pero sin citar una sola fuente que lo justifique).

<sup>89</sup> Bernal, M., *Atenea negra. Las raíces afroasiáticas de la civilización clásica*, Barcelona, 1993, capítulo I.

<sup>90</sup> Bernal, M., *Atenea negra. Las raíces afroasiáticas de la civilización clásica*, Barcelona, 1993, capítulo II.

<sup>91</sup> Paracelso es uno de los más famosos alquimistas de todos los tiempos. Newton no es tan conocido por esa faceta de su obra, pero de hecho escribió mucho más sobre alquimia que sobre física “newtoniana”.

<sup>92</sup> Bernal, M., *Atenea negra. Las raíces afroasiáticas de la civilización clásica*, Barcelona, 1993, capítulo III.

china y la egipcia fueron los referentes, porque se consideró que sus respectivos sistemas de escritura eran superiores al occidental (sus signos representaban ideas y no sonidos).<sup>93</sup> La francmasonería revitalizó las tendencias egipcias, proponiendo un retorno a la religión natural y puramente original de Egipto para los “iluminados”, y las religiones supersticiosas y limitadas para la masa. Ellos mismos se creían sacerdotes egipcios, cuyas logias evocaban los templos egipcios y sus signos jeroglíficos. El momento más álgido de la masonería radical (que coincide con el más crítico para el cristianismo establecido) llegó con la Revolución Francesa, cuando con la amenaza política y militar llegó la intelectual. En ese contexto Bernal destaca a C.F. Dupuis, anticlerical y revolucionario que defendía que la mitología egipcia (que siguiendo a Herodoto,<sup>94</sup> consideraba idéntica a la griega) estaba basada en los movimientos de las constelaciones, y que el cristianismo no era más que una simple colección de fragmentos mal entendidos de esa tradición.

La amenaza real que suponía el retorno a esa religión natural egipcia para el cristianismo y la ilustración radical desencadenó la hostilidad hacia Egipto durante el mismo siglo XVIII.<sup>95</sup> Bernal propone incluso que la historia personal de Newton podría resumir ese proceso: si bien en sus primeras obras mostró un profundo respeto hacia Egipto (influenciado por sus maestros neoplatónicos de Cambridge), al final de su vida intentó minimizar su importancia. La religión natural suponía una especie de Panteísmo que no requería ni de regulador ni de creador, lo que chocaba frontalmente con las ideas físicas, teológicas y políticas de Newton. De hecho, Bernal incluso afirma que Richard Bentley, amigo de Newton, trabajó con la misma táctica que Casaubon, intentando desacreditar las fuentes griegas que hablaban de la antigüedad y sabidurías egipcias, con lo que se constituyó una alianza de facto entre la crítica textual dedicada al helenismo y los defensores del cristianismo: “los jaleos organizados ocasionalmente por ciertos helenistas ateos, como Shelley o Swinburne, no eran nada comparados con la amenaza que suponía la masonería proegipcia [...]. A mediados del siglo XVII una serie de defensores del cristianismo empezaron a utilizar el recién creado paradigma del “progreso”, según uno de cuyos supuestos “cuanto más reciente es una cosa, es mejor”, para promocionar a los griegos a expensas de los egipcios. Esta corriente se fundió enseguida con otras dos que por esa época empezaban a tener mucho predicamento, a saber: el racismo y el romanticismo”.<sup>96</sup> La exaltación de Grecia fue un efecto colateral: lo pretendido era la minimización de las relaciones entre Egipto y el cristianismo. El desarrollo del racismo basado en el color de la piel de la Inglaterra del siglo XVII está en relación con el incremento de la importancia de las colonias americanas, la política de exterminio de indígenas americanos y la

---

<sup>93</sup> Aunque en el caso de los jeroglíficos egipcios no se habla de puros ideogramas.

<sup>94</sup> Por ejemplo, Herodoto II, 50. Sobre esa relación en base a Herodoto puede leerse Gwyn Griffiths, J., “The Orders of Gods in Greece and Egypt (According to Herodotus)”, en *The Journal of Hellenic Studies*, vol. 75 (1955), 21-23; y Lattimore, R., “Herodotus and the Names of Egyptian Gods”, en *Classical Philology*, vol. 34, n° 4 (oct., 1939), 357-365.

<sup>95</sup> Bernal, M., *Atenea negra. Las raíces afroasiáticas de la civilización clásica*, Barcelona, 1993, capítulo IV: “La hostilidad hacia Egipto durante el siglo XVIII”.

<sup>96</sup> Bernal, M., *Atenea negra. Las raíces afroasiáticas de la civilización clásica*, Barcelona, 1993, pp. 47ss.

esclavitud de los negros africanos. Estas nuevas tendencias pasaron a Alemania a través de la universidad de Gotinga, en donde su catedrático J.F. Blumenbach escribió la primera obra “académica” sobre la clasificación racial de los seres humanos en 1770 (por supuesto, la superior era la raza blanca o “caucásica”, término acuñado entonces). A finales del XVIII el paradigma del progreso prevaleció, sobre todo en Alemania y Gran Bretaña, las zonas más industrializadas, apreciando el cambio y el dinamismo por encima de la estabilidad. Se pensó que las razas cambiaban a lo largo del tiempo, pero que por debajo de ellas permanecía un sentimiento derivado de los lazos de sangre. Aunque el nacionalismo existía desde hacía siglos, en la antigüedad nunca se llegó a postular una desigualdad intrínseca entre las “razas” derivada de sus características físicas y mentales. Tal paradigma se aplicó en los estudios de humanidades en general y en los de historia especialmente, convirtiendo cada vez en más intolerable la idea de que Grecia (para los románticos, la cuna de Europa), fuese el resultado de la mezcla de indígenas europeos y colonizadores semitas y africanos.

Consecuencia lógica de esta evolución fue que, entre 1740 y 1880, la lingüística romántica se centró en la antigua India, encontrando fundamentales relaciones entre las lenguas europeas y el Sánscrito, y decayendo el interés por el egipcio y el chino. Puede interpretarse tal tendencia en un sentido semejante, como un intento más de estrechar los lazos de la metrópolis y la colonia, destinados a que Gran Bretaña invadiese intelectualmente la India, como espiritualmente intentaba hacer a través del teosofismo.<sup>97</sup> A pesar de ello, las ideas contracorriente “proegipcias” nunca faltaron, como la mítica expedición a Egipto de Napoleón y el genio de Champollion, y la de toda una serie de pensadores alternativos. Durante la Edad Media y el Renacimiento los “egiptólogos” consideraron a los egipcios blancos. Sólo a inicios del XIX, cuando los helenomaníacos empezaron a negar que los egipcios fuesen un pueblo civilizado, se comenzó a tener en cuenta la posibilidad de que fuesen negros. Entre los atacantes del modelo antiguo destaca K.O. Müller. El modelo del progreso y la creación de las razas hundió el “modelo antiguo”.

La caída de los egipcios en un primer momento benefició a los semitas, porque ellos debieron ser entonces los antiguos civilizadores, de forma análoga a como entonces los judíos eran grandes comerciantes. En aquella época, la historia mundial se entendía como un diálogo entre semitas y arios. Los primeros eran los creadores de la religión y la poesía, y los segundos de conquistas, la ciencia, la filosofía y la libertad. Pero a finales del XIX, el auge del antisemitismo hizo triunfar los ataques contra los fenicios: J.Michelet, Flaubert, J. Beloch, S.Reinach, etc. Se comenzó a minimizar la influencia semita hasta reducirla al indudable préstamo del alfabeto, que se intentó retardar en el tiempo a la vez que se magnificaba la originalidad griega en la escritura de las vocales. Esta situación perduró durante los años

---

<sup>97</sup> Guénon, R., *El teosofismo, historia de una pseudoreligión*, Barcelona, 1989. Allí se aportan pruebas sobre como La Sociedad Teosófica en la India estuvo incluso financiada por el gobierno británico, con el objetivo velado de acercar el budismo al cristianismo para debilitar al hinduismo, que suponía estructuras rígidas difíciles de controlar por el imperio. Se pretendía unir la India a Inglaterra vendiendo la idea de que la India era aquella madre lejana que de nuevo debía unirse al padre y guía.

veinte y treinta del siglo XX, cuando el “modelo ario radical” triunfó, y según Bernal ha perdurado, atenuado levemente (“modelo ario moderado”), hasta la actualidad: “es probable que la fundación del estado de Israel haya influido más en la restauración de los fenicios que el holocausto judío”.<sup>98</sup> Al respecto es interesante mencionar las críticas que el propio Georges Dumézil ha recibido a propósito de la simpatía hacia el nazismo que parece subyacer en su obra anterior a 1939.<sup>99</sup> Basándose en A. Moglimiano, C. Ginzburg aborda el libro publicado por Dumézil en 1939 con el título *Mythes et dieux des Germains*, al que su autor sometió a una profunda revisión que le llevo incluso a cambiar el título (*Les Dieux des Germains*, 1959). Tan profunda revisión se explica porque “muestra claras huellas de simpatía por la cultura nazi”,<sup>100</sup> basadas entre otras cosas en la tendencia a la identificación de lo germánico y lo alemán.

En el paso del modelo ario radical al modelo ario moderado Bernal destaca sobre todo a dos autores: C. Gordon y M. Astour. El primero estudió, comparó y relacionó a Homero, la Biblia y algunos mitos cananeos, e intentó explicar el lineal B como una lengua semita. Astour también encontró paralelismos sorprendentes entre la mitología semítica y la griega, mostrando relaciones estructurales y de nomenclatura. Además, puso en cuestión la absoluta primacía de la arqueología sobre todo el resto de fuentes testimoniales de la prehistoria, reivindicando el mito, la leyenda, la lengua y la onomástica, relacionó el antisemitismo con la hostilidad que se mostraba ante los fenicios y dudó de la noción de progreso constante y acumulativo de conocimientos. Por ejemplo, Astour dice que “only the knowledge of the Semitic prototypes of many important Greek myths, including those of Io, Danaos, Heracles, the Argonauts, Bellerophon, Phaëton, Asclepios, the daughters of Cerops, and even the Trojan war and several episodes of the Odyssey, permits us to truly estimate the extent of the contribution of Greek genius in developing these Semitic motifs and raising them to the incomparable beauty in which the found expression in Greek poetry and plastic art”.<sup>101</sup> Es un claro predecesor de Bernal, quien considera que la aceptación del modelo ario moderado puede situarse en 1985, fruto de los estudios teóricos acabados de mencionar y otros semejantes, pero también del aumento de hallazgos relacionados con el Próximo Oriente en Grecia.

En definitiva, Bernal dice que los helenistas se sienten menos a disgusto ante los testimonios de contactos materiales entre griegos y semitas que ante los testimonios de los mismos que afectan a campos considerados más importantes, como la mitología o la lengua. Y apunta que, consecuentemente, ha habido dos tendencias a la hora de abordar tales testimonios literarios y lingüísticos: a) El “enfoque

---

<sup>98</sup> Bernal, M., *Atenea negra. Las raíces afroasiáticas de la civilización clásica*, Barcelona, 1993.

<sup>99</sup> Véase Ginzburg, C., “Mitología germánica y nazismo. Acerca de un viejo libro de George Dumézil”, en *Mitos, emblemas e indicios. Morfología e historia*, Barcelona, 1989, pp. 176-197.

<sup>100</sup> Ginzburg, C., “Mitología germánica y nazismo. Acerca de un viejo libro de George Dumézil”, en *Mitos, emblemas e indicios. Morfología e historia*, Barcelona, 1989, p. 177, citando a Moglimiano.

<sup>101</sup> Astour, “Greek Names in the Semitic World and the Semitic Names in the Greek World”, en *Journal of Near Eastern Studies*, vol. 23, nº 3 (Julio, 1964), pp. 200-201.

antropológico” defendido por Karl Otfried Müller, y cuyos primeros representantes serían J. Frazer y J. Harrison, ambos profesores de Cambridge, que afirmarían que “esos paralelismos constituirían manifestaciones coincidentes de la psicología humana”,<sup>102</sup> y que veladamente oscurecería las coincidencias entre Grecia y los ámbitos semita y egipcio con una avalancha de semejanzas con otros lugares del mundo; b) la postura de Walcot y West, que atribuye la influencia oriental a indios, iranos, hititas, hurritas y babilonios, por orden decreciente; c) una tercera posibilidad, la de J. Fontenrose, combinaría las dos anteriores y postula la existencia de conceptos universales y préstamos culturales realizados por vía terrestre. Según Bernal, “en todos estos métodos, el truco consiste en explicar las analogías de cualquier modo excepto como pretende el modelo antiguo, es decir: aludiendo a la colonización egipcia y fenicia de Grecia”.<sup>103</sup>

---

<sup>102</sup> Bernal, M., *Atenea negra. Las raíces afroasiáticas de la civilización clásica*, Barcelona, 1993, p. 375.

<sup>103</sup> Bernal, M., *Atenea negra. Las raíces afroasiáticas de la civilización clásica*, Barcelona, 1993, p. 376.

## 4. Los supuestos contemporáneos: el retorno de Hermes

Si tomamos conciencia de que los supuestos decimonónicos ya no nos sirven, ¿cuáles son entonces los actuales axiomas de nuestro pensamiento? ¿Sobre qué debemos basarnos para, en la medida de lo posible, “pensar conscientemente”? La literatura al respecto es amplia, y se ha expandido a disciplinas diferentes: Foucault, Deleuze, Guattari, Derrida, Ricoeur, Geertz, Clifford y Durand, por ejemplo, abordan temas filosóficos, históricos, antropológicos y sociológicos. Interesa marcar cuáles son las características que gobiernan en esta “nueva” forma de pensar. Tanto el positivismo como el racionalismo pierden fuerza: la razón deja espacio a la imaginación, y la explicación a la interpretación. ¿No será la causalidad casualidad? La sincronicidad de Jung se presta como modelo metafísico. La verticalidad de los árboles se ha talado, la conexión cielo-tierra quebrado. Si no hay acceso a un más allá sagrado, sólo hay muerte, retorno a la tierra, hongos. Allí, entre el húmedo humus, emerge el nuevo método. Es el del ir y venir sin rumbo, el de la noche, el de la falta de un sol luminoso y guía, el del ebrio y la bacante. Cuando los hongos sustituyen a los árboles, y los rizomas a las raíces, la metafísica recurre a los alucinógenos. Resurrección desde la moderna podredumbre, renacimiento desde el frío y oscuro inframundo. El nuevo hombre debe ser de humus o de tierra, como nuestro nombre nos bautiza.<sup>104</sup> Lo sagrado de nuestro mundo está en el suelo, en la muerte que promete vida. Por eso debemos recomenzar arrodillados en el pastoso humus amorfo: “el problema más interesante no es cómo arreglar todo este enredo, sino qué significa todo este fermento (...) Una de las cosas que significa es que se ha suscitado un desafío a algunos de los supuestos centrales de la corriente principal de las ciencias sociales. La estricta separación entre la teoría y el dato, la idea del ‘hecho en bruto’”.<sup>105</sup>

### *La cuenca semántica y su mito director*

¿Qué ha pasado entre la muerte anunciada por Nietzsche y la actualidad? Durand resume las fases de la “cuenca semántica” que nos irriga hoy en día. El concepto de “cuenca semántica” lo acuña, entre otras cosas, en su intento de deshacerse de la causalidad, y le sirve de guía en su manera de hacer sociología. Temporalmente equivaldría a la “media duración” de Braudel, y Durand le supone unos 140-180 años de duración.<sup>106</sup> La define como una isotopía, un “aire de familia”, una homeología común, y que enlaza epistemología, teorías científicas, estética, géneros literarios, “visiones del mundo”, etc.<sup>107</sup> Entiende que una sociedad oscila entre diástoles y sístoles más o menos rápidas (las definidas por una

---

<sup>104</sup> Humus y hombre tienen una misma raíz, como Adán y Tierra. Véase Guénon, R., *Formes traditionnelles et cycles cosmiques*, Gallimard, 1989, y también Eliade, M., *Tratado de Historia de las Religiones*, ediciones Era, México, 1972, pp. 233-234.

<sup>105</sup> GEERTZ, *Géneros Confusos. La refiguración del pensamiento social*, en VARIOS, *El Surgimiento de la Antropología Posmoderna*, p.76.

<sup>106</sup> Durand, *Mitos y sociedades, Introducción a la mitología*, editorial Biblos, Buenos Aires, 2003, p. 106.

<sup>107</sup> Especialmente la define en Durand, *Mitos y sociedades, Introducción a la mitología*, editorial Biblos, traducción de Sylvie Nante, Buenos Aires, 2003, capítulo III, “la noción de cuenca semántica”.

cuenca semántica, es decir, de 150 a 180 años aproximadamente), en torno a un eje mitológico o, si se prefiere, en el seno de un “implicante mitológico”. La apreciación de éste “es para nosotros el indicador principal del “estado” de una sociedad”.<sup>108</sup> Es decir, toda cuenca semántica tiene un mito rector, que no siendo el único, se impone al resto de aguas y puede devenir un “‘decisor’ capital para el actor político”, porque “lo numinoso de un mito puede encontrarse reactivado, fortalecido, exacerbado”, haciendo entonces “galopar a la historia, gracias a una personalidad que tiene la intuición o la inteligencia del mito pertinente a la sociedad y al *kairos* dados. Tales fueron en su tiempo Alejandro, Augusto, Juana de Arco, Napoleón, Lenin y, quizás, Hitler”.<sup>109</sup> La imposición de un mito en cuestión desemboca en totalitarismo: “en toda sociedad existe en un momento dado una tensión entre al menos dos mitos directores. Si la sociedad no quiere reconocer esta pluralidad, hay crisis y disidencia violenta. Todo totalitarismo nace de lo exclusivo y de la opresión por una sola lógica viviente”.<sup>110</sup> El concepto de reactivación del mito rector nos parece interesante por su aplicación en antropología. La encarnación de héroes o dioses en reyes míticos parece un ejemplo asiduo en múltiples culturas. Por ejemplo, esa reactualización viviente y personal de un mito concerniente al personaje referente de la sociedad nos sirve de herramienta interpretativa para comprender el espasmo intercultural y apropiación de roles que indicamos a propósito del “descubrimiento” de América. Y en este sentido, nos puede servir también como instrumento de aplicación directa en nuestro estudio sobre el orfismo, cuyos escritos reactualizan constantemente el papel poético y fundador de Orfeo.<sup>111</sup> Pero al mito o mitos rectores de cualquier cuenca semántica se le añaden otros mitos existentes. De hecho, Durand cree que los mitos son perennes, y que sólo su “emergencia”, convertida en relevancia, es histórica. La noria que cada algo más de siglo y medio da media vuelta,<sup>112</sup> sacando los mitos del fondo del río a la superficie, y sumergiendo los que hasta entonces servían de sustento a los hombres, se sirve del agua, susceptible de toda forma, que son los mitos eternamente latentes. La emergencia continuada de cierto mito lo convierte en más fácilmente reactualizable, porque el gesto repetido siempre es más fácil de recordar.

---

<sup>108</sup> Durand, *Mitos y sociedades, Introducción a la mitología*, editorial Biblos, traducción de Sylvie Nante, Buenos Aires, 2003, p. 121.

<sup>109</sup> Durand, *Mitos y sociedades, Introducción a la mitología*, editorial Biblos, traducción de Sylvie Nante, Buenos Aires, 2003, p. 121.

<sup>110</sup> Durand, *Mitos y sociedades, Introducción a la mitología*, editorial Biblos, traducción de Sylvie Nante, Buenos Aires, 2003, p. 122.

<sup>111</sup> Al respecto, no podemos no mencionar el caso de Zalmoxis, sobre todo por su proximidad (no sólo geográfica) al de Orfeo, que según parece sería a la vez un dios y el rey reinante (es decir, la personificación y reactualización del mito de la divinidad. Véase, Eliade, M., *De Zalmoxis a Gengis-Khan, Religiones y folclore de Dacia y de la Europa oriental*, ediciones Cristiandad, Madrid, 1985, especialmente el capítulo dedicado a Zalmoxis.

<sup>112</sup> La idea de noria la explica en Durand, *Mitos y sociedades, Introducción a la mitología*, editorial Biblos, traducción de Sylvie Nante, Buenos Aires, 2003, pp. 124-125.

## Nuestra cuenca semántica: Freud

Aclarado el concepto de cuenca semántica, nos permitimos servirnos de él para trazar brevísimamente cómo ve Durand ese fragmento de historia que dista entre Nietzsche y nosotros.<sup>113</sup> Para dar esta lista de momentos comienza su estudio por el final cronológico, porque “uno de los rasgos de nuestra actual y contemporánea *episteme* (es) el que denuncia radicalmente la ilusión de origen, la ilusión de causa primera y eficiente, la ilusión de un tiempo vectorial y disimétrico”.<sup>114</sup> Por eso comienza su estudio basándose en los últimos avances epistemológicos, teniendo en cuenta que “las paradojas se tornaron paradigmas” y que “¡se debe comenzar por el final!”.<sup>115</sup> Las fases que identifica son las siguientes.

- De 1867 a 1914-1918 aproximadamente sitúa la fase inicial, el “*torrente simbolista y decadentista*”. El imaginario es todavía fuertemente prometaico y positivista, recubriendo las tentativas de emancipación y las nostalgias de lo imaginario, esparcidas en arroyos múltiples.
- De 1914 a 1939-1944 hay una *división de aguas surrealista y cientifista*, que se ve perturbada por el conflicto franco-alemán y se prolonga al conflicto de las hermenéuticas (por la querrela entre los estructuralismos y los historicismos).
- En 1938-1944 también se entablan las *confluencias tácitas* entre las técnicas de la imagen y el “nuevo espíritu científico” (que más adelante explicaremos en qué consiste).
- Durand afirma que incontestablemente el *nombre del río* que irriga esta cuenca semántica es el de *Freud y la de la bagigrafía psicoanalítica* (1945-1950-1960). Dice que esto no implica la verdad del freudismo, sino simplemente la “*pregnancia semántica*” del mismo.
- Quizás ya en los '50, pero sobre todo desde los '60 y hasta nuestros días, se produce el *aprovechamiento de las orillas*. Éstos son las teorizaciones y la construcción de las filosofías de los imaginarios y sus transversalidades.
- Finalmente, afirma que quizás existan (de modo latente entre los neosurrealistas, los seguidores de Freud, los de Jung e incluso los suyos) disidencias, meandros y deltas en donde se comienzan a cocer las primeras corrientes del siglo XXI.

Ante tal distribución, y teniendo en cuenta la duración que el sociólogo francés le atribuye a una cuenca semántica, salta a la vista la siguiente pregunta: ¿hemos cambiado ya de cuenca? ¡Eso parecería por las fechas! Nosotros no nos atrevemos a responder, lo que por otro lado tampoco es completamente ilegítimo, porque tomando consciencia del suelo que pisamos dejamos de pisarlo. Es

---

<sup>113</sup> Durand, *Mitos y sociedades, Introducción a la mitología*, editorial Biblos, traducción de Sylvie Nante, Buenos Aires, 2003, pp. 102-102.

<sup>114</sup> Durand, *Mitos y sociedades, Introducción a la mitología*, editorial Biblos, traducción de Sylvie Nante, Buenos Aires, 2003, p. 71.

<sup>115</sup> Durand, *Mitos y sociedades, Introducción a la mitología*, editorial Biblos, Buenos Aires, 2003, p. 72.

decir, si estamos cambiando de cuenca semántica, el mito emergente sólo está empezando a salir del río, y todavía está por debajo del umbral de nuestra consciencia. Y todavía podríamos responder de otra forma: es válido fundamentar nuestra epistemología en el mito rector hermético porque éste, hasta que no se demuestre lo contrario, puede que sea también (como lo fue el paradigma joaquinista) de larga duración, superando así la media duración de la cuenca semántica que nos irriga.

### *La fusión de las ciencias y las humanidades*

Una vez delineada fugazmente nuestra cuenca, se trata de identificar los supuestos epistemológicos de la actualidad, los que han sustituido el modelo prometeico. Ellos serán los que definirán el paradigma de nuestro método, oponiéndolo al decimonónico fundado en los conceptos de progreso, positivismo y racionalidad. Tautológicamente, el método se desprende del paradigma a la vez que el paradigma se desprende del método. Pero si bien no podemos luchar contra esa paradoja, podemos aliarnos y ser “consecuentes” con ella: la contradicción está en la base de nuestra epistemología, como reflejaría la paradoja fundamental de la física cuántica.

Si volvemos a Durand,<sup>116</sup> podemos situar el punto de inclinación, el momento en que el nuevo método comienza a precipitar en el sentido químico, en su propio maestro. Gaston Bachelard se formó como científico, pero en cierto momento, que podría situarse en su *psicoanálisis del fuego*, “descubre que las imágenes poseen una *coherencia tan pertinente* como las largas cadenas de la razón deductiva o experimental”.<sup>117</sup> Mantiene cierta distancia entre los campos de la ciencia y de la poesía, “amando a ambos con amores diferentes”, pero los comienza a reconciliar. Durand propone que esa distancia se ha ido achicando en los últimos decenios,<sup>118</sup> y entiende que el encuentro de Córdoba de 1979 entre científicos y humanistas se interpreta como la explicitación de esa reunión epistemológica y metodológica de los dos campos.<sup>119</sup> Esa aproximación fue posible por la fisura que la física teórica, el bastión del positivismo, padecía en sus entrañas. Bachelard expone en qué sentido los descubrimientos de los físicos de principios del siglo XX (Einstein, Planck, Bohr, Pauli, etc.) subvierten por completo los principios de la física precedente.<sup>120</sup> Por ejemplo, la epistemología einsteniana es *no* euclidiana y *no* newtoniana: “de los descubrimientos de Einstein y de los sabios de principio de siglo se desprende una filosofía de la subversión epistemológica, activada en nuestros días por los trabajos de Heinz Von Foerster, de Stéphane Lupasco, de Edgar Morin, etc., pero que pasó desapercibida cuando Bachelard

<sup>116</sup> Durand, *Mitos y sociedades, Introducción a la mitología*, Buenos Aires, 2003, pp. 42ss.

<sup>117</sup> Durand, *Mitos y sociedades, Introducción a la mitología*, Buenos Aires, 2003, p. 47.

<sup>118</sup> Lo expone en Durand, « Le grand changement ou l'après-Bachelard », en *Cahiers de l'Imaginaire*, nº1, Privat, 1987.

<sup>119</sup> AAVV., *Science et Conscience, les deux lectures de l'Universe*, Coloquio de Córdoba, Stock, 1980.

<sup>120</sup> Bachelard, *Le Nouvel Esprit scientifique*, Presses Universitaires de France, París, 1971. Libro complementario a éste del mismo Bachelard es *La Filosofía del no*, por lo que a continuación decimos.

publicara sus trabajos: no estaba en el “aire de los tiempos” de los 30-40, mientras ahora lo está, ¡gracias a Dios!”.<sup>121</sup>

### *Las paradojas fundamentales*

De la aproximación entre ciencias y artes se deriva que “hay que tener en cuenta sobre todo la orientación semántica global de una cultura dada en una época dada, más que confiar en una taxonomía tecnológica que no toma en cuenta las “derivaciones” semánticas de época y las recepciones”.<sup>122</sup> Es decir, que el Ser de una época se expresa en todo lo de esa época, sin tener en cuenta las clasificaciones que la rigen, ni que rigen al investigador, porque él mismo es el patrón clasificador. Ser consecuente con tal idea implica tener en cuenta los fundamentos de la física contemporánea para el pretendido método en investigaciones humanísticas.<sup>123</sup> Sin embargo, la ciencia contemporánea se asienta sobre las arenas movedizas de la paradoja.<sup>124</sup>

Según Durand, una de las principales paradojas de la física actual es la de Paul Langevin, derivada de la teoría de la relatividad einsteniana que considera el tiempo como un parámetro más de la realidad de cuatro dimensiones. Puede demostrarse que en un sistema tal, el tiempo marcado en dos relojes de diferentes sistemas no es sincrónico, lo que contradice la consideración del tiempo como un parámetro más de la realidad. La divulgación de la misma radica en las famosas narraciones de astronautas que, viajando en el espacio, envejecen más lentamente que sus compatriotas de la tierra, lo que significa que no hay algo así como un tiempo universal independiente del sistema en que funciona.

Pero si bien esta paradoja alude a la posibilidad de que dos elementos de sistemas diferentes envejecan a diferente velocidad, de que se pueda acelerar o retardar el tiempo, el sistema de Einstein (o el de Langevin) no concibe un tiempo reversible: el viajante interestelar puede envejecer más o menos rápido, pero no puede rejuvenecer. En otras palabras, “el pasado y el futuro son disimétricos y la velocidad de la luz se torna velocidad límite”.<sup>125</sup> Esta paradoja, llamada EPR (porque la plantearon Einstein, Podolsky y Rosen) fue verificada recientemente por Alain Aspect y su equipo de Orsay con conclusiones extremadamente importantes para Durand. En tales verificaciones, la disimetría, que quedaba atada a un tiempo no simétrico con un pasado y futuro diferentes, “se volatiliza si verificamos que pasado y futuro pueden ser simétricos. Es decir, si la velocidad de la luz no es más que patrón-límite y si, técnicamente, se sustituyen por el cálculo las cadenas de Jordan a las de Markov”.<sup>126</sup> Durand se basa

---

<sup>121</sup> Durand, *Mitos y sociedades, Introducción a la mitología*, Buenos Aires, 2003, p. 48.

<sup>122</sup> Durand, *Mitos y sociedades, Introducción a la mitología*, Buenos Aires, 2003, p. 49.

<sup>123</sup> El argumento debería entonces reconocer que podría hacerse al revés: tener en cuenta los presupuestos de las ciencias humanas para el desarrollo de las “exactas”.

<sup>124</sup> Durand, *Mitos y sociedades, Introducción a la mitología*, Buenos Aires, 2003, p. 50.

<sup>125</sup> Durand, *Mitos y sociedades, Introducción a la mitología*, Buenos Aires, 2003, p. 51.

<sup>126</sup> Durand, *Mitos y sociedades, Introducción a la mitología*, Buenos Aires, 2003, p. 51.

en Costa de Beauregard, quien suscribe el examen de la “paradoja de EPR” de Max Born, para afirmar que “la disimetría temporal no es de ninguna manera evidente [...]. Sean dos estallidos  $L$  y  $N$  de una misma granada  $C$ , o incluso dos dados lanzados de un cubilete  $C$  de partida... La mecánica clásica postula que  $L$  y  $N$  están correlacionados en  $C$ , mientras que la mecánica cuántica ubica la correlación de hecho, simultáneamente, ¡en  $L$  y  $N$ ! De donde la necesidad, entrevista por Henri Poincaré y Eugéne Minkowski, de sustituir la dicotomía pasado/futuro por una tricotomía pasado/futuro/*otro lugar*. Es en *otra parte* en donde se hace la correlación. La simetría pasado/futuro, causa/efecto, no es más que “una probabilidad condicional”; la “causalidad es *fundamentalmente* no flechada”<sup>127</sup>.

Si el mismo análisis lo ampliamos al concepto de espacio siguiendo a Bernat d’Espagnat, resulta que lo que se debilita es el concepto de distancia y de separabilidad. Cuando se emite un sólo fotón (experiencia que la técnica actual permite) y se pone como blanco del mismo dos (o más) agujeritos en una pantalla, mientras que lógicamente esa mínima partícula de energía luminosa que es el fotón debería pasar por solo uno de esos agujeritos, la experiencia demuestra que pasa por los dos agujeritos (¡o por todos aquellos que se hayan puesto!). Se difracta, manifestando una especie de don de la ubicuidad: “es lo que d’Espagnat llama el “principio de la no-separabilidad” al igual que, en la experiencia de Aspect,  $L$  y  $N$  siguen formando para él un todo “indivisible” cualquiera que sea la distancia que los separe”.<sup>128</sup> A conclusión semejante sobre la dislocación del fenómeno había llegado antes Heisenberg, demostrando que cuando se quiere localizar un corpúsculo (por ejemplo, un electrón en órbita alrededor del núcleo atómico) se pierden sus “cualidades físicas” (masa, velocidad, etc.), porque el electrón adquiere esta energía física de su cinética alrededor del núcleo. Si se lo inmoviliza para identificarlo, pierde sus cualidades ¡y deja de ser lo que era! De ahí la famosa “ecuación de incertidumbre”, que exige elegir entre 1) inmovilizar el objeto y entonces perder sus cualidades físicas o 2) identificar sus cualidades energéticas perdiendo entonces el lugar puntual del electrón en el átomo.

En resumen, tanto en un caso como en el otro lo que une a los fenómenos no es ni el tiempo ni el espacio, lo que ataca de raíz la física newtoniana y la metafísica kantiana. En el primer caso, el tiempo se torna no flechado, reversible y local. En el segundo caso, el espacio deja de ser la medida de la cosa, “el “estado civil” de un fenómeno”,<sup>129</sup> porque la experiencia del fotón demuestra que la localización del mismo no sirve para darle el estatus de existente, porque su localización es paradójica: “la esencia del fenómeno se sitúa en lo que d’Espagnat llama la “no-separabilidad”, en lo que Costa llama “el otro lugar”, en lo que nosotros, gente de ciencias inexactas, llamamos el *sentido*, es decir, las connotaciones inagotables del fenómeno. Es el semantismo, es la referencia simbólica la que cuenta mucho más que su “localización” en las coordenadas cartesianas o incluso en el espacio-tiempo einsteniano”.<sup>130</sup> La propia

<sup>127</sup> Durand, *Mitos y sociedades, Introducción a la mitología*, Buenos Aires, 2003, pp. 51-52.

<sup>128</sup> Durand, *Mitos y sociedades, Introducción a la mitología*, Buenos Aires, 2003, p. 53.

<sup>129</sup> Durand, *Mitos y sociedades, Introducción a la mitología*, Buenos Aires, 2003, p. 53.

<sup>130</sup> Durand, *Mitos y sociedades, Introducción a la mitología*, Buenos Aires, 2003, p. 53.

ciencia de la física conlleva una “despositivación” del fenómeno, de la cosa, que ya sólo podrá ser definido como *res extensa* paradójicamente.

### *Descartes descartado y el principio de identidad doble*

Consecuentemente, el método cartesiano deja de ser el referente, y el *Discurso del Método* queda como una manifestación de otra época. La imagen del árbol del saber comienza a tambalearse, y es entonces cuando toman todo su sentido las propuestas “metodológicas” no arbóreas de los postmodernos, fundadores de una metafísica rizomática. El ser humano debe de nuevo bajarse del árbol, para hincarse en la amorfa tierra, renunciando al dogma del principio de identidad que ha dominado en las filosofías clásicas desde Aristóteles. Durand propone que lo que sucede es que conviven dos tipos de principio de identidad, por lo que el símbolo, en tanto que “es la coherencia de dos tipos de identidad diferentes”,<sup>131</sup> se yergue como herramienta primordial. Basándose en René Thom, por un lado propone como uno de los principios la “identidad de localización”, que asimila al simbolizante; por el otro, la “identidad no localizable”, “identidad de no-separabilidad” o “identidad semántica”, que asimila a lo simbolizado. La identidad de localización remite a un léxico que localiza la apelación en un tiempo y quizás en un espacio. A su vez, el léxico supone un “perfil” (según la terminología de Bachelard) de uso nocional, o quizás incluso epistemológico. La identidad de no-separabilidad remite a la clásica “comprensión” (la connotación moderna): “es la colección no localizada de las cualidades, de los epítetos, que describe y define a un objeto”.<sup>132</sup> Ambas identidades son coherentes y sólo se dan juntas, en forma de símbolo. Lo inexpresable necesita de los simbolizantes para expresarse y, viceversa, el sentido de todo simbolizante es en cierta medida inexpresable. De lo contrario, sólo es posible el misterio inexpresado o la expresión redundante.

Ese más allá del símbolo que sólo puede ser comprendido y para nada explicado es lo que muestra que un mito es siempre universal y no tiene fecha de nacimiento. Sólo el que, sin sentido, se satisfaga con la mera explicación localizará y fechará lo esencial de un mito. Decimos “sin sentido” porque la esencia de lo simbolizado es lo inexpresable. Por eso la verdad es desvelamiento, porque remite a un más allá que jamás acota definitivamente. La verdad como coherencia, sin ningún tipo de correspondencia, “no tiene sentido”.

Por lo dicho, se infiere que el imperio de la “objetividad pesada” llega a su fin, y el observador no puede obviar que está implicado en lo observado. La epistemología del símbolo renace como instrumento verdaderamente hermenéutico, y el concepto de sincronidad parece más adecuado que el

---

<sup>131</sup> Durand, *Mitos y sociedades, Introducción a la mitología*, Buenos Aires, 2003, p. 54, cf. Thom, R., *Modèles mathématiques de la morphogénèse*, UGE, 10/18, 1974.

<sup>132</sup> Durand, *Mitos y sociedades, Introducción a la mitología*, Buenos Aires, 2003, p. 54.

de causalidad. El misterio no puede tener *res-puesta* alguna, porque su más allá es algo más que una cosa. La esencia de lo visible es su sentido. Geertz, citando a Max Weber, dice que “los hechos no están sencillamente presentes y ocurren sino que tienen una significación y ocurren a causa de esa significación”.<sup>133</sup>

## *Conclusiones*

Podemos afirmar que aquello incuestionable del siglo XIX y parte del XX es ese paradigma definido por el positivismo, la razón y el progreso. Ese es el dios que ha muerto. “No nos hemos enterado”, dice Nietzsche, porque una mayoría continúa aferrada a tales prejuicios. Durand muestra como la filosofía, la ciencia y el arte han ido tomando consciencia progresivamente del gran óbito. La historia, en cambio, mantiene un paso lento en su despegarse de tal inconsciencia. Con Bernal, nos damos cuenta de que el romanticismo, el gran crítico del engranaje positivista-progresista, paradójicamente proporciona, con su modo de presentar el nacionalismo, uno de los pilares básicos del paradigma ario (moderado), que junto con el pilar del progreso, todavía hoy rige las ciencias humanas, especialmente las aplicadas a Grecia.

Analizados los principales supuestos decimonónicos en diferentes campos (los de la metafísica, la teoría del conocimiento, el imaginario, la historia clásica, etc.), entrevemos los axiomas principales de la cuenca semántica que en la actualidad nos irriga. Nuestro fundamento ya no es causal ni arbóreo como antes; por el contrario, nos regimos por los conceptos de rizoma y sincronicidad, que relativizan los conceptos de tiempo y espacio haciéndolos depender de los propios fenómenos. La estructura general de la realidad, por tanto, puede encontrarse en cualquier fenómeno. Éste, siempre que nos diga algo relevante (se comporte como símbolo), “es” porque alude a un más allá intangible, inexplicable pero comprensible, y que por aludir a los fundamentos de la realidad puede identificarse en cierto sentido con lo sagrado. La angustia existencial se volatiliza ante nuestro sistema de referenciar, el humano, que por ser esencialmente simbólico, alude siempre a nuestros fundamentos. Ante las preguntas que nos hacíamos al final del capítulo introductorio, podemos responder ahora con algo más de legitimidad. En primer lugar, también nosotros tenemos dioses, porque toda sociedad tiene fundamentos. En segundo, ante la pregunta de si los honramos o no, parece que como siempre, hay quien sí y hay quien no. Los que todavía se aferran a un positivismo dogmático y decimonónico no se permiten el intento de ir desvelando las capas de la realidad. En cambio, los que reconocen que “Dios” ha muerto, paradójicamente vuelven a instaurar las condiciones de “visibilidad” de Él Mismo, de lo Sacro. La consciencia de nuestros fundamentos es nuestra forma de honrar a Dios. Honrarlo sin

---

<sup>133</sup> Geertz, *La interpretación de las culturas*, cap.: “Ethos, cosmovisión y el análisis de los símbolos sagrados”.

consciencia comporta los peligros de cualquier fanatismo religioso, enraizarse en el dogmatismo de lo dado sin abrirse a la infinitud de lo posible. Si anteriormente decíamos que lo santo y lo maldito es a menudo indistinguible, no nos queda otra que reconocer que, precisamente porque la *postmodernidad* es en gran parte maldita, en ella puede encontrarse lo santo esperando ser desvelado. La profundidad infinita de la realidad sólo está limitada por la muerte.

## 5. Interpretar invocando: imaginación e intuición

La tercera conclusión importante a la que llegamos “demostrando” que toda demostración parte de unos axiomas indemostrables consiste en que la imaginación y la intuición se revalorizan, porque son herramientas idóneas para evocar un más allá indemostrable e inexplicable por definición. De esta forma, si para Malebranche la imaginación era “la loca de la casa”, a mitades del siglo XIX Baudelaire la rebautiza como “la reina de las facultades”.<sup>134</sup>

La imaginación ya no puede ser sometida al reino de la razón, porque aunque con consistencia diferente, arriba mucho más allá. Intuición, sueño e imaginación son legítimas herramientas para la comprensión de lo dado, y por tanto también de nuestro objeto de estudio. El problema de proyectarnos en lo estudiado se desvanece con la fusión del sujeto y el objeto. Y, quizás, “si la redundancia es la clave de toda interpretación mitológica” como dice Lévi-Strauss,<sup>135</sup> si el mito es repetitivo y no discursivo o narrativo, ¿por qué no pensar que la interpretación más inmediata puede ser, por automática, la heredada y conservada en nuestro ancestral imaginario colectivo?

### *La intuición como superación de la “mediocridad”*

Si el razonar no nos relaciona directamente con el fondo de la realidad, enviándonos a creencias irracionales por indemostrables, ¿cómo llegar a él? Con Bergson, puede proponerse el intuir como método de inmersión en ese fondo inasible por medio de conceptos. Si el razonar versa *sobre* lo que hay, el intuir se mete *en* ello: “es innegable que el conocimiento insiste en una dirección perfectamente determinada cuando dispone su objeto en vista de la medida, y que marcha en una dirección diferente, incluso opuesta, cuando se libra de toda segunda intención de relación y de comparación para *simpatizar* con la realidad. Hemos mostrado que el primer método convenía al estudio de la materia y el segundo al del espíritu, que hay, además, un desbordamiento mutuo de los dos objetos, uno sobre el otro, y que los dos métodos deben ayudarse entre sí. En el primer caso se da lugar al tiempo espacializado y al espacio, en el segundo, a la *duración real*. Por claridad de las ideas nos ha parecido cada vez más útil llamar “científico” al primer conocimiento y “metafísico” al segundo”.<sup>136</sup> Desde el abordaje psicológico que Bergson hace de los problemas filosóficos, resulta que lo que a menudo se considera una percepción pura es todo lo contrario. Un conocimiento inconsciente no asegura una pureza en la sensación, sino que supone una proyección de las generalidades generadas por la “inteligencia” y destinadas a optimizar los recursos prácticos del humano: “el nominalismo y el conceptualismo coincidirían, según Bergson, en un común presupuesto erróneo: ambas supondrían que partimos de la percepción de objetos

<sup>134</sup> Durand, *Mitos y sociedades, Introducción a la mitología*, Buenos Aires, 2003, p. 47.

<sup>135</sup> Durand, *Mitos y sociedades, Introducción a la mitología*, Buenos Aires, 2003, p. 163.

<sup>136</sup> Bergson, H., *Introducción a la Metafísica*, México, 1960, p. 8.

individuales, cuando la verdad es que, dado el carácter eminentemente utilitario de las sensaciones, son los rasgos generales y comunes los que en primer lugar nos interesan y captamos como organismos vivos”.<sup>137</sup> El lenguaje mediatiza inmediatamente toda impresión, en aras de su utilización en favor de la socialización y la acción. Este sentido del razonar, la inteligencia bergsoniana, tiene un carácter eminentemente práctico y, como se dice en el párrafo más arriba reproducido, material. El análisis es por tanto el instrumento para abordar la materialidad, porque ésta se aborda para usarse. La intuición, en cambio, que “no sirve”, porque no busca la rentabilidad, nos permite estar en sintonía con lo visto. Diferenciando entre análisis e intuición, el filósofo francés dice que “cuando se comparan entre sí las definiciones de la metafísica y las concepciones de lo absoluto, se cae en la cuenta de que los filósofos están concordes, a despecho de sus divergencias aparentes, en señalar dos maneras radicalmente distintas de conocer una cosa. La primera implica que se dan vueltas alrededor de esa cosa, la segunda, que se entra en ella. La primera depende del punto de vista donde uno se coloque y de los símbolos que la expresan. La segunda no se toma de ningún punto de vista y no se apoya sobre ningún símbolo. Se dirá del primer conocimiento que se detiene en *lo relativo*, del segundo, cuando sea posible, que llega a *lo absoluto*”.<sup>138</sup> Tal dicotomía de conocimientos supone una dicotomía previa entre consciencia y materialidad: «conscience et matérialité se présentent donc comme des formes d'existence radicalement différentes, et même antagonistes, qui adoptent un modus vivendi et s'arrangent tant bien que mal entre elles. La matière est nécessité, la conscience est liberté».<sup>139</sup>

Haciendo camino según los rastros encontrados, tras localizar las huellas y pistas de nuestra presa, y tras cercarla, explicándola, si la queremos cazar, comprender, no será posible más que penetrándola con nuestra mirada flechada. Narra la leyenda huichol que el venado se deja cazar por simpatía en el sentido etimológico de la palabra, por la compasión que siente hacia el famélico perseguidor: “un absoluto no podrá ser dado sino en una *intuición*, mientras que todo lo demás surge del *análisis*. Llamamos aquí intuición a la *simpatía* por la cual uno se transporta al interior de un objeto, para coincidir con aquello que tiene de único y en consecuencia de inexpresable. El análisis es al contrario la operación que reduce el objeto a elementos ya conocidos, es decir, comunes a este objeto y a otros. Analizar consiste, pues, en expresar una cosa en función de lo que no es. Todo análisis es así una traducción, un desarrollo en símbolos, una representación tomada de puntos de vista sucesivos, desde los cuales se notan otros tantos contactos entre el objeto nuevo que se estudia y los otros que se piensa conocer ya. En su deseo, enteramente incumplido, de abarcar el objeto alrededor del cual está condenado a dar vueltas, el análisis multiplica sin fin los puntos de vista para completar la representación siempre incompleta, y cambia continuamente los símbolos para perfeccionar la traducción siempre imperfecta. El análisis, pues, se prolonga hasta el infinito. La intuición, en cambio, si es ella posible, es

<sup>137</sup> Chacon Fuertes, P., *Henri Bergson*, ed. Cinel, México, p. 121.

<sup>138</sup> Bergson, H., *Introducción a la Metafísica*, México, 1960, p. 9.

<sup>139</sup> Bergson, H., *L'énergie spirituelle. Essais et conférences*, Québec, 2003, capítulo I.

un acto simple”.<sup>140</sup> ¡De lo que se deduce que en la simplicidad está la infinitud de lo inexpresable!, lo absoluto. Y nuestro ejemplo del venado simpático nos parece de lo más ilustrador, porque su muerte, ¡el absoluto!, no es alcanzable más que por la intuición penetrante. La cerca queda en mero juego si no tiene la valentía de finalizar en absoluto: “si existe un medio de poseer absolutamente una realidad en lugar de conocerla relativamente, de ponerse en ella en lugar de adoptar puntos de vista sobre ella, de tener su intuición en lugar de hacer su análisis, en fin, de captarla fuera de toda expresión, traducción o representación simbólica, entonces existe la metafísica y éste es su objeto. *La metafísica es, pues, la ciencia que pretende abstenerse de símbolos*”.<sup>141</sup> Y que al menos todos intuimos alguna vez lo muestra la percepción que tenemos de nosotros mismos: “Hay, por lo menos, una realidad que todos captamos desde dentro, por intuición y no por simple análisis. Es nuestra propia persona en su fluencia por el tiempo. Es nuestro yo que dura. Podemos no simpatizar intelectualmente, o mejor, espiritualmente, con alguna otra cosa. Pero simpatizamos seguramente con nosotros mismos”.<sup>142</sup>

La simpatía como identificación con la alteridad presupone, en Bergson, que existe una conciencia latente en la naturaleza, y que lo espiritual está en el sujeto humano, en principio, inconscientemente.<sup>143</sup> La “intuición inmediata”, “intuición original” o “intuición pura” es entonces un despertar de la conciencia que da sentido a la vida, a la del mundo y a la nuestra propia, significantes diferentes de un mismo significado. A diferencia del análisis producto de la inteligencia, la intuición supone un conocimiento directo del objeto, un acceso inmediato, y si el método es un camino, la intuición es la visión mental final a la que debe llevarnos todo camino. Para Bergson “es algo más que un método, porque la concibe como un órgano mental, una capacidad, poder o facultad de nuestro espíritu: la facultad de contemplarse a sí mismo directamente y de reconocerse de manera inmediata en todo lo espiritual que subsiste en lo real. La visión intuitiva bergsoniana, por otra parte, no es externa al objeto, sino que anula la distancia que lo separa del sujeto y viene a identificarse con una compenetración de ambos”.<sup>144</sup> Si las diferentes explicaciones a un fenómeno son miradas desde diferentes puntos al mismo fenómeno, la comprensión es la penetración en el fenómeno mismo, la armonía entre sujeto y objeto, su disolución. El verdaderamente con-secuente con lo que percibe anula la dicotomía sujeto-objeto, porque por definición no puede estar separado de la secuencia. Ser consecuentemente consciente no es separarse del mundo, sino todo lo contrario, tomar una actitud que elimine los obstáculos que se levantan entre nuestro espíritu y la cosa: “para ver claro sólo sería necesario limpiar los ojos de la mente de las adherencias que, con otros fines, se le han incrustado”,<sup>145</sup> lo que exige “una liberación del lenguaje, un rechazo de los conceptos y una modificación de nuestra

<sup>140</sup> Bergson, H., *Introducción a la Metafísica*, México, 1960, pp. 11-12.

<sup>141</sup> Bergson, H., *Introducción a la Metafísica*, México, 1960, p. 12.

<sup>142</sup> Bergson, H., *Introducción a la Metafísica*, México, 1960, p. 12.

<sup>143</sup> Chacon Fuertes, P., *Henri Bergson*, ed. Cinel, México, p. 110.

<sup>144</sup> Chacon Fuertes, P., *Henri Bergson*, ed. Cinel, México, p. 114.

<sup>145</sup> Chacon Fuertes, P., *Henri Bergson*, ed. Cinel, México, p. 115.

actitud”.<sup>146</sup> Entonces emerge la mirada interior, la del tercer ojo, la que disuelve los fenomenales fantasmas cotidianos en algo indescriptible.

Esa liberación del lenguaje que Bergson reclama a veces la formula como un rechazo hacia lo simbólico. Pero nosotros interpretamos que esa metafísica como “ciencia que pretende abstenerse de los símbolos”, si quiere ser expresable, debe hacerlo con conceptos, y entre ellos los que nosotros llamamos símbolos nos parecen los más adecuados, por ser los que en lugar de cercar el objeto a secas, lo atraviesan, desvelándolo, en su referencia a un más allá. El símbolo entendido como más adelante exponemos, y no como sinónimo de concepto, flota en el limbo que separa lo material y lo espiritual, lo objetivo y lo subjetivo, lo natural y lo cultural, con lo cual, por su estatus multiequívoco, se nos presenta como el modo de expresar y reconocer lo intuido. Por su densidad y multiplicidad de niveles es objeto y método de la metafísica. El propio Bergson, aceptando la creación poética como “la vía que quedaría abierta para un lenguaje que pretenda manifestar lo inefable”,<sup>147</sup> no diferiría en exceso de nuestra propuesta. La desconfianza de Bergson hacia el lenguaje para expresar la totalidad se fundamenta en un lenguaje de conceptos unívocos, en donde “las palabras sólo serían redes tendidas para apresar en vano una duración que no se dejaría detener ni delimitar lingüísticamente. La duración como Eurídice, vuelve a caer en la noche cuando, como Orfeo, el lenguaje se vuelve hacia ella”.<sup>148</sup>

El símbolo, universal por intuitivo, es más que palabras. Por su tendencia arquetípica, esto es, instintiva-espiritual, y por su expresión histórica, material, el símbolo difumina la barrera entre el sujeto y el objeto, intuyendo niveles de realidad verticales. Por lo cual, diríamos que en su profundidad o “más allá” que siempre refleja alude a lo metafísico. Para Bergson, “mediante la intuición seríamos capaces de conocer “lo espiritual”; mediante la inteligencia “lo material”. Ambas capacidades tienen orígenes evolutivos distintos: mientras la inteligencia se ha desarrollado en la especie humana consumando una de las líneas evolutivas en contraposición al instinto, la intuición “prolonga, desarrolla y traspone lo que queda de instinto en el hombre””.<sup>149</sup> Lo simbólico, en tanto que arquetípico, se sitúa en esa misma línea que prolonga lo instintivo. Por lo cual nos tomamos la libertad de, contra cierta lectura de Bergson y siguiendo la interpretación de Durand, entender lo simbólico como cierto desarrollo de lo instintivo o, a la inversa, que las principales pulsiones instintivas como mejor pueden expresarse culturalmente es simbólicamente. Resumiendo: el símbolo, como flecha, simpáticamente penetra la realidad, saltándose las mediocres, por relativas, medidas que impone la razón.

---

<sup>146</sup> Chacon Fuertes, P., *Henri Bergson*, ed. Cinel, México, p. 115.

<sup>147</sup> Chacon Fuertes, P., *Henri Bergson*, ed. Cinel, México, p. 117.

<sup>148</sup> Chacon Fuertes, P., *Henri Bergson*, ed. Cinel, México, p. 116, *cf.* Barthelemy-Madaule.

<sup>149</sup> Chacon Fuertes, P., *Henri Bergson*, ed. Cinel, México, p. 122.

## *El vértigo de la Irrealidad: Contra la Realidad*

A diferencia de la razón, la intuición y la imaginación son verticales. No sólo explican, sino que también interpretan. No sólo enumeran y categorizan las cosas, sino que observan la revelación de las categorías arquetípicas en ejemplos concretos, en cosificaciones. Son capaces de percibir el Ser en las cosas. Quizás la razón puede hacer también tal labor, pero sólo por reducción al absurdo. Ella nunca podrá encontrar en lo dado el cosmos en su totalidad. Sólo podrá mostrar que en lo dado hay contradicciones que nos impulsan hacia un más allá. En ese y otros sentidos *Contra la Realidad*, un compendio de conferencias y escritos de García Calvo, es una obra magnífica. El autor es prendido por las musas, por el YO impersonal, y escribe lecciones sobre las irrealidades que la Realidad oculta, irónicamente desveladas con razonamientos a ultranza. En la primera parte (*Nótulas*), la que más nos interesa, el YO le habla de lógica y metafísica y le dice que el 1 no es real, por ser único, y que por eso mismo “el Nombre Propio, por el cual uno pretende ser el que él solo es, único, singular, irrepetible, no pertenece propiamente a la lengua ni a las lenguas, careciendo como carece de significado y siendo ajeno al proceso, esencial a la lengua, de abstracción”.<sup>150</sup> Por esa irrealidad del 1, denuncia la falsa negación implícita en el concepto de “irreversibilidad del Tiempo”, conectando así con lo que hablamos anteriormente a propósito de Durand: García Calvo tampoco acepta que el Tiempo tenga solamente un sentido. La estabilización del Tiempo es la constitución de la Realidad. Es la equiparación del tiempo inconcebible en el que se está hablando con los hechos “pasados” (registrados y concebidos): “el campo ‘en que se habla’ se confunde con el mundo ‘de que se habla’; y así, se establece también la distancia entre lo que está pasando ahora y algún hecho de los registrados; lo cual no puede, desde luego, hacerse sin que lo que está pasando se conciba ya en un hecho, lo que no era”.<sup>151</sup> Ese es el punto clave en la constitución de “la Realidad”, y lo que da título a la obra. “*Contra la Realidad*” es una lucha continua contra el orden, que se nos presenta como eterno y finito, y que proclama la infinitud de posibilidades que nos acompañan antes de que sean ocultadas ¡por la ideación! Con esta misión irreal y con una ortografía de “inspiración” fonética, el autor trata de la luz, la muerte, la gravedad y el más allá. Todo ello desde la constante búsqueda del ritmo, de su escrito y de la vida, que parece subyacer a gramáticas, matemáticas y razones reales. Cuenta sueños y menta el *despertar*, criticando a la Ciencia su anómalo desarrollo: “el intento de una Cosmología Física o de una Física Cosmológica va claramente contra lo que parecía el sentido de la aventura de la Ciencia: que era progresar en el descentramiento (...) quitando la tierra de por medio (...) al pretender la Ciencia tratar del Universo “1”, nos restituye el centro inevitablemente”.<sup>152</sup>

<sup>150</sup> García Calvo, A., *Contra la Realidad, Estudios de Lenguas y de Cosas*, Zamora, 2002, p. 14.

<sup>151</sup> García Calvo, A., *Contra la Realidad, Estudios de Lenguas y de Cosas*, Zamora, 2002, p. 22.

<sup>152</sup> García Calvo, A., *Contra la Realidad, Estudios de Lenguas y de Cosas*, Zamora, 2002, p. 57.

Pero a pesar de que observamos que García Calvo critica la enajenante constitución de la Realidad partiendo del uso de la razón, en el momento en que pretende hablar de ese más allá, de la Irrealidad intratable, recurre a la evocación inspirada. Su habla, eminentemente rítmica, encauza la gramática hacia el “descubrimiento de la relatividad (por tanto, de la falsedad) de una Realidad, mientras que las Ciencias están para construirla”.<sup>153</sup> Y de otra forma, parece aludir a que sólo lo simbólico no es imbécil, como también dice Durand, porque el símbolo implica dualidad, y el 1, si no imbécil, es irreal. Lo que hay es visible por no ser la mirada, lo que implica que todo lo visto como mínimo indica una visión. No puede concebirse algo sin concepción. Y a la vez, tomamos conciencia de que algo es, porque es algo, con lo que lleva implícito la referencia a su atributo. No hay materia vacía de forma, ni forma inmaterial. El 1 es irreal porque toda explicación es dual, pero sobre todo, porque toda comprensión evoca una irrealidad imposible de asir completamente. El tiempo, si es real, tampoco puede trascender la dualidad de lo que es y, por tanto, debe tener dos direcciones. Como todo lo real, es susceptible de ser tomado como símbolo, como hierofanía y, consecuentemente, también se ve sometido a la multiequivalencia de lo simbólico. No tiene un sólo sentido.

### *Duración o instante: causalidad o regeneración*

La imaginación es idónea para evocar porque no cierra el universo. Abre, y limita lo menos posible, la Irrealidad que desborda la Realidad.<sup>154</sup> De igual forma, no somete lo dado a la linealidad, como hace la razón discursiva, y permite abordarlo instantáneamente. Al respecto es muy interesante acudir a la obra que muestra el punto de inflexión en la carrera de Gaston Bachelard, decantándolo hacia la imaginación como algo inexplicable por la razón. En *La Intuición del Instante*, que es una interpretación de las tesis expuestas por Roupnel en *Siloë*, retoma las intuiciones de éste (reconociendo que “una intuición no demuestra, sino que se experimenta”).<sup>155</sup> La idea básica de ambas obras es que “el tiempo sólo tiene una realidad, la del Instante. En otras palabras, el tiempo es una realidad afianzada en el instante y suspendida entre dos nada”.<sup>156</sup> Para comprender una realidad instantánea la intuición se presenta como la mejor arma porque, a diferencia de la razón, no somete el tiempo a la duración. Pero si el concepto de causalidad se arraiga en el de duración, ¿con qué nos quedamos, una vez eliminado el continuo temporal siempre supuesto? “Lo nuevo en un tiempo uniforme no es el ser, sino el instante que, renovándose, transporta el ser a la libertad o a la suerte inicial del devenir. Además, con su ataque,

---

<sup>153</sup> García Calvo, A., *Contra la Realidad, Estudios de Lenguas y de Cosas*, Zamora, 2002, p. 137.

<sup>154</sup> La Realidad de García Calvo equivaldría en cierto sentido a la materia de Bergson, y la Irrealidad del primero a la toma de conciencia del segundo.

<sup>155</sup> Bachelard, G., *La intuición del instante*, F.C.E., 2ª edición, 1999, p. 9.

<sup>156</sup> Bachelard, G., *La intuición del instante*, F.C.E., 2ª edición, 1999, p. 11.

el instante se impone de una vez por todas, por entero: es el factor de la síntesis del ser”.<sup>157</sup> Contra la habitual idea de considerar la duración como el asiento sobre el que se dan los instantes, “para nosotros el intervalo continuo es la nada y desde luego la nada no tiene “longitud” como tampoco duración”.<sup>158</sup> La fuerza del ser está en el momento trascendente, en la multitud de nacimientos y muertes de nuestro estatus ontológico. Por eso “lo que persiste es siempre lo que se regenera”,<sup>159</sup> y por eso es legítima nuestra actualización simbólica de lo órfico, porque la repetición de arquetipos los regenera, y sólo desde una apropiación o proyección es posible la comprensión.

Es en los instantes en donde se encontrarán los límites de la Realidad o, lo que es lo mismo, sus fundamentos: “no se trata de clasificar realidades, sino de hacer comprender los fenómenos reconstruyéndolos de múltiples maneras. Como realidad, sólo hay una: el instante. Duración, hábito y progreso sólo son agrupamientos de instantes, de los más simples de los fenómenos del tiempo. Ninguno de esos fenómenos puede tener un privilegio ontológico. Por tanto, somos libres de leer su relación en ambas direcciones, de recorrer el círculo que los vincula en ambos sentidos”.<sup>160</sup> A pesar de todo, Bachelard acaba en cierta manera volviendo a la razón, porque la considera una extraña sin memoria y sin herencia “que siempre quisiera recomenzarlo todo” y que, de hecho, puede recomenzarlo todo.<sup>161</sup> De esta forma, recupera la razón, pero la subordina al eterno recomenzar. No es ya una esclava de la nada duradera, sino una herramienta de la eterna regeneración del mundo. Su idea de razón vivificadora se comprende mejor si uno tiene en cuenta que Roupnel, su inspiración, encuentra en el Arte y no en la razón el principio de regeneración: “es el arte lo que nos libera de la rutina literaria y artística... Él nos cura de la fatiga social del alma y rejuvenece la percepción gastada. Él restituye el sentido activo y la representación realista. Él devuelve la verdad a la sensación y la probidad a la emoción. Él nos enseña a valer nos de nuestros sentidos y de nuestras almas como si nada hubiera depravado aún su vigor o estropeado su clarividencia. Él no enseña a ver y a escuchar el Universo como si tuviéramos ahora la revelación sana y repentina de sí. Él trae ante nuestra mirada la gracia de la Naturaleza que despierta. Él nos entrega los momentos encantadores de la mañana primigenia resplandecientes de creaciones nuevas. Él nos devuelve, por decirlo así, al hombre maravillado que escuchó nacer las voces en la Naturaleza, que asistió a la aparición del firmamento y ante el cual se levantó el Cielo como un Desconocido”.<sup>162</sup>

Podemos distinguir entre dos concepciones del tiempo muy diferentes: una privilegia la duración y la otra el instante. La primera es la de Bergson, y parte de una concepción continua del tiempo. La principal crítica que Bachelard le hace es que si “el instante no es sino una ruptura artificial que ayuda al

<sup>157</sup> Bachelard, G., *La intuición del instante*, F.C.E., 2ª edición, 1999, p. 25.

<sup>158</sup> Bachelard, G., *La intuición del instante*, F.C.E., 2ª edición, 1999, p. 42.

<sup>159</sup> Bachelard, G., *La intuición del instante*, F.C.E., 2ª edición, 1999, p. 76.

<sup>160</sup> Bachelard, G., *La intuición del instante*, F.C.E., 2ª edición, 1999, p. 82.

<sup>161</sup> Bachelard, G., *La intuición del instante*, F.C.E., 2ª edición, 1999, p. 89.

<sup>162</sup> Roupnel, *Siloe*, p. 196, cf. Bachelard, G., *La intuición del instante*, F.C.E., 2ª edición, 1999, p. 90.

pensamiento esquemático del geómetra”,<sup>163</sup> entonces el “presente es una nada pura que ni siquiera logra separar realmente el pasado del porvenir”.<sup>164</sup> Consecuentemente, en todos y cada uno de nuestros actos estaría implícito el principio y fin de lo que se esboza. El germen de una acción contendría su causa y su desarrollo finito y acabado. Desde esta perspectiva, el concepto de causalidad se yergue como insustituible y poco distinguible del de duración.

En cambio, Bachelard entiende el tiempo como esencialmente discontinuo: “en la orquesta del Mundo hay instrumentos que callan con frecuencia, pero es falso decir que haya un instrumento que siempre toca. El Mundo está regido de acuerdo con una medida musical impuesta por la cadencia de los instantes. Si pudiéramos oír todos los instantes de la realidad, comprenderíamos que la corchea no está hecha con trozos de blanca sino que, antes bien, la blanca *repite* la corchea. En esa repetición nace la impresión de continuidad”.<sup>165</sup> Como en García Calvo, nos damos cuenta de que es en el ritmo en donde está la clave del Ser. No importa cuánto dure la nota, sino que es una nota que se oculta tras el comienzo de otra nueva. Importa el golpe que es la nota y con la que golpeamos (o nos golpea) el universo. La diferencia radica entonces en que en ese golpe, todo el universo se tambalea. Todo está unido, sobre todo, con lo que le rodea. Y sin duda, el ahora nos abraza mucho más fuerte que el pasado y el futuro.

### *El rito honra el instante*

Ese privilegio ontológico del instante (y consecuentemente, de “los comienzos”) Bachelard lo reconocía a través de la razón y Roupnel a través del Arte. Pero ahí no acaban las formas de rendir culto al eterno recomenzar. A nosotros nos parece que es en el rito en donde se da la forma más plena de culto al (re)comienzo. En él los que participan creen, sienten, piensan y actúan como si se tratase del verdadero “principio” (no sólo “comienzo”, sino también “fundamento”). El rito incluye tanto a la razón (porque sigue una lógica y refiere un sistema ontológico o cosmovisión) y al arte (porque eso es el arte, dar sentido universal al esbozo). La “redención contemplativa” plena está en el rito, y la del arte es sólo una edulcorización de aquélla. Las palabras de Roupnel más arriba reproducidas invitan a substituir la palabra “arte” por “rito”: “el rito devuelve la verdad a la sensación y la probidad a la emoción. El rito nos enseña a valer nos de nuestros sentidos y de nuestras almas como si nada hubiera depravado aún su vigor o estropeado su clarividencia. Nos enseña a ver y a escuchar el Universo como si tuviéramos ahora la revelación sana y repentina de sí. Trae ante nuestra mirada la gracia de la Naturaleza que despierta y nos entrega los momentos encantadores de la mañana primigenia resplandecientes de creaciones nuevas.

---

<sup>163</sup> Bachelard, G., *La intuición del instante*, F.C.E., 2ª edición, 1999, p. 15.

<sup>164</sup> Bachelard, G., *La intuición del instante*, F.C.E., 2ª edición, 1999, p. 15.

<sup>165</sup> Bachelard, G., *La intuición del instante*, F.C.E., 2ª edición, 1999, p. 43.

Nos devuelve al hombre maravillado que escuchó nacer las voces en la Naturaleza y que asistió a la aparición del firmamento”. No sobra repetir tales palabras en este contexto, que no andan nada lejos de una descripción mística o psicotrópica. El rito coincide con la definición de Bachelard para el instante: es “el factor de la síntesis del ser”. Pero no es una síntesis del ser causal, como podría pensarse desde el paradigma de la duración: por el contrario, es una síntesis sincrónica. El desvelarse del mundo no consiste exclusivamente en la visión del vínculo del presente con el pasado y el futuro. También consiste, y fundamentalmente, en la percepción de los lazos que unen la inmensidad del ahora. El instante es la hierofanía, y por eso tiene un privilegio ontológico inexistente en la duración. Por eso su tiempo es vertical y relevante, y no horizontal o llano. Dice Roupnel que “el Arte es el sentido de Armonía que nos restituye al suave ritmo del Mundo y nos devuelve al infinito que nos llama”,<sup>166</sup> y que “el Universo que cobra su belleza es el Universo que cobra su sentido”.<sup>167</sup> Bachelard añade que “esa redención contemplativa nos permite aceptar en un solo acto la vida con todas sus contradicciones íntimas”.<sup>168</sup> En el rito, en la experiencia mística, las fuerzas malignas son reintegradas en el cosmos porque son comprendidas como necesarias. La muerte, el dolor o el sacrificio se convierten en actos de puro amor y comprensión hacia la Armonía universal. Comprender el instante es aceptar la propia muerte como un regalo a la vida. El rito es la experiencia social más cercana a la mística y, a diferencia de ésta, no está protegida por el escudo de la soledad. Por eso Eliade dice: “símbolos, mitos y ritos revelan siempre una situación-límite del hombre, y no sólo una situación histórica; situación-límite, es decir, aquella que el hombre descubre al tener consciencia de su lugar en el Universo”.<sup>169</sup> El instante es el límite y fundamento del acontecer, y los símbolos, los mitos y especialmente los ritos son las técnicas más eficientes para su desvelamiento.

### *La sincronicidad se impone a la causalidad: objeto y sujeto fusionados*

En el prólogo que Jung escribe al *Libro de las Mutaciones (I Ching)*, traducido del chino arcaico al alemán por su amigo Richard Wilhelm, el psicoanalista nos introduce en el concepto de “sincronicidad”. El *I Ching* es un libro oracular que se remonta a las épocas míticas de la historia de China. Sirvió y todavía sirve de base al taoísmo y al confucionismo y consiste en la recopilación de 64 “hexagramas” (combinación de seis líneas que pueden ser pares o impares –es decir, femeninas o masculinas, etc.-), que literalmente el libro llama *signos*. No explicaremos aquí el funcionamiento del mismo, por otro lado muy divulgado, y sólo recordaremos que ante una pregunta formulada, el oráculo responde con uno de esos 64 signos, en ocasiones, matizado. La mentalidad que inventó tal sistema suponía que tal signo

<sup>166</sup> Roupnel, *Siloë*, p. 196, cf. Bachelard, G., *La intuición del instante*, F.C.E., 2ª edición, 1999, p. 90.

<sup>167</sup> Roupnel, *Siloë*, p. 198, cf. Bachelard, G., *La intuición del instante*, F.C.E., 2ª edición, 1999, p. 91.

<sup>168</sup> Bachelard, G., *La intuición del instante*, F.C.E., 2ª edición, 1999, p. 91.

<sup>169</sup> Eliade, M., *Imágenes y símbolos, ensayos sobre el simbolismo mágico-religioso*, Madrid, 1955, p. 37.

era el indicador de la situación temporal determinada (en la que se había hecho la pregunta). Por tanto, el hexagrama aparecido “reflejaba el momento” y, por tanto, indicaba la forma más conveniente de actuar en ese momento. Según Jung, “este supuesto implica cierto curioso principio al que he denominado sincronicidad, un concepto que configura un punto de vista diametralmente opuesto al de causalidad. Dado que esta última es una verdad meramente estadística y no absoluta, constituye una suerte de hipótesis de trabajo acerca de la forma en que los hechos se desarrollan uno a partir de otro, en tanto que la sincronicidad considera que la coincidencia de los hechos en el espacio y en el tiempo significa algo más que un mero azar, vale decir, una peculiar interdependencia de hechos objetivos, tanto entre sí, como entre ellos y los estados subjetivos (psíquicos) del observador o los observadores”.<sup>170</sup> Es decir, si desde una lógica causal la atención se focaliza sobre como D se generó a partir de C, que a su vez fue generada por B, etc., en una “lógica de la sincronicidad” se pone el acento en lo que tienen en común A’, B’, C’, D’, etc., hechos que se dieron en un mismo momento, y que son de naturaleza aparentemente diferente (A’ y B’ son físicos, C’ y D’ psíquicos, etc.).

El concepto de sincronicidad evoca el típico pensamiento de las cosmovisiones tradicionales, que entienden que microcosmos y macrocosmos son indisolubles espejos que se reflejan (o incluso, que reflejan ambos un “más allá” común y esencial pero inaprensible). Bajo este foco, la adivinación de las culturas tradicionales no es ya una descripción objetiva del futuro. No lo es y no lo pretende. Es más bien un diagnóstico del momento en que se pregunta, teniendo en cuenta los factores objetivos y causales, pero también y fundamentalmente los psíquicos e instantáneos. La interpretación astrológica es el mejor ejemplo occidental de diagnóstico del momento que combina razones objetivas y subjetivas. El momento no es una parte de la red: es la red entera, tensada hacia uno u otro lugar. Nuestra *moira*, nuestro destino, es el centro de la parte de tensiones de la inmensa trama que más directamente nos concierne. Dependiendo del momento, esa parte está tensada de una u otra forma. ¡Quién dijo que pendíamos de un hilo!

El concepto de sincronicidad sirve para continuar pensando en la postmodernidad siendo consecuentes con la esencia de nuestro momento: el observador influye en lo observado; lo objetivo se ha desvanecido. Esto es una paradoja insalvable para un pensamiento causal, pero es la esencia de un modo de pensar sincrónico, que devalúa la historicidad de los hechos pero revaloriza su fuerza vital: los hechos son menos hechos que nunca, pero nunca han estado tan cerca de nosotros. Nos afectan vivamente por estar conectados con nosotros. Si la razón clasifica, separa, critica y categoriza, entonces “nada oculto puede deducirse por raciocinio”.<sup>171</sup> Ser con-secuentes es bailar a ciegas al ritmo de la secuencia: verla sería separarnos de ella. ¡Cómo iba a ser lo oculto visible!: “Quién conoce mejor el río (adoptando una metáfora que el otro día leí a propósito de algunos libros de Heidegger): el hidrólogo o

---

<sup>170</sup> Jung, C.G., *Prólogo de C.G. Jung al Libro de las Mutaciones (I Ching)*, Edhasa, Barcelona, 1977, p. 25.

<sup>171</sup> Jung, C.G., *Prólogo de C.G. Jung al Libro de las Mutaciones (I Ching)*, Edhasa, Barcelona, 1977, p. 55.

el nadador? [...]. La respuesta depende de lo que se entienda por conocer [...] la variedad local, aquella que tiene el nadador o que, al nadar, puede desarrollar, puede al menos mantenerse por sí misma frente a la variedad general, aquella que tiene el hidrólogo o que reivindica que algún método le aportará pronto. De nuevo, no se trata de la configuración de nuestro pensamiento, sino de su vocación”.<sup>172</sup> Mientras el hidrólogo pretende identificar la secuencia, el nadador se integra en ella.

### *Conclusiones: intuición e imaginación como método*

Dice Jung: “la intuición es casi indispensable para la interpretación de los símbolos”.<sup>173</sup> Dada la situación epistemológica denunciada por Nietzsche y las ciencias “duras”, la razón discursiva pierde su estatus de herramienta privilegiada para la investigación, porque su proceder causal, arbóreo y lineal no se sostiene por sí mismo. En tal panorama, en el que el observador no puede ya desentenderse de lo observado, como si fuera algo ajeno a él, rizoma se impone como nuevo método. Pero no supone un desencadenamiento perpetuo, como parece sugerir cierta lectura “postmoderna”. Por el contrario, nos parece que el encadenamiento se metamorfosea en trama. Liberados de Prometeo y el paradigma causal, no es la angustia por un mundo amorfo la que nos invade, sino el gozo por el instante que nos entrelaza con el infinito entero. El instante es el comienzo y fundamento, el principio del Mundo: como una explosión afectando todo lo que le rodea al mismo tiempo, el momento nos enlaza fuera del tiempo, cuando lo sagrado se quita el velo. Hierofanía. “La fuerza más grande es la ingenuidad”,<sup>174</sup> y por eso “todos los poetas son niños en crecimiento tenaz”.<sup>175</sup> ¿No era el asombro el principio de la sabiduría aristotélica?<sup>176</sup> La imaginación y la intuición se postulan como armas pertinentes para evocar un momento sin tiempo: “así, en todo poema verdadero se pueden encontrar los elementos de un tiempo detenido, de un tiempo que no sigue el compás, de un tiempo al que llamaremos vertical para distinguirlo de un tiempo común que corre horizontalmente con el agua del río y con el viento que pasa”.<sup>177</sup> La intuición se presenta entonces como un arma que ya no sólo desde el psicoanálisis, sino desde la epistemología más contemporánea, nos sirve para abordar un objeto que está vivo por nuestra propia mirada. Cercar el instante será entonces revolotear en torno a la intensidad o golpeo de la nota musical, cazarlo penetrarlo mediante la intuición. Sin demasiado pudor aceptaremos que pasajes de nuestra búsqueda “pequen” de ahistóricos, porque la “mente órfica” pensó sincrónicamente más que

<sup>172</sup> Geertz, C., *Reflexiones antropológicas sobre temas filosóficos*, Barcelona, 2002, p. 111.

<sup>173</sup> Jung, Carl G., Von Franz, M. L. (dir.), *El hombre y sus símbolos*, Barcelona, 2002, p. 89.

<sup>174</sup> Bachelard, G., *La intuición del instante*, F.C.E., 2ª edición, 1999, p. 62.

<sup>175</sup> Gonzalo Rojas, conferencia leída el 22 de marzo de 2007 en el Palacio de Bellas Artes de Ciudad de México, en el ciclo *La Imaginación, encuentro*. También decía que “los griegos eran los jóvenes”, aludiendo a la frescura de su imaginación, y afirmaba que “muchas lecturas envejecen la imaginación del ojo”, lo que no nos extraña en nada...

<sup>176</sup> Artístoteles, *Metafísica*, libro I; también Platón, *Teeteto*.

<sup>177</sup> Bachelard, G., “Instante poético e instante metafísico”, publicado originalmente en 1939 en el número 2 de la revista *Messages: Métaphysique et poésie*, en *La intuición del instante*, México, 1999, p. 94.

causalmente. De lo que paradójicamente, resulta que el estudio histórico de lo órfico es más anacrónico que su estudio intuitivo, libre, poético o como se le quiera llamar. Con Geertz podemos decir que “la investigación etnográfica consiste en tratar de formular las bases en que uno imagina (...) Considerada la cuestión de esta manera, la finalidad de la antropología consiste en ampliar el universo del discurso humano”.<sup>178</sup>

En el contexto de la sincronicidad, los sueños, las experiencias místicas encauzadas por psicotrópicos y la intuición emergen como invaluable asideros para la evocación: “por regla general, el aspecto inconsciente de cualquier suceso se nos revela en sueños”.<sup>179</sup> Tal tarea es sumamente difícil, (¿cómo montar un discurso que premie lo intuitivo sobre la razón?), sobre todo porque no es fácil invocar a nuestros propios dioses. Si nuestro “recién estrenado” axioma es el de la sincronicidad, mucho más complejo será evocarlo que identificar un pilar semiderruido sin templo que sostener llamado causalidad. Nuestros dioses sólo pueden ser invocados, y por eso será a través de la fe ingenua, y no de la razón, donde la verdad se reconocerá como desvelamiento instantáneo e inmediato. La razón parte de la evocación. Y lo divino se nos revela en un doble sentido, como el límite que nos contiene y como el límite (en sentido matemático) hacia lo que nos dirigimos siempre e imperturbablemente: como lo que nos sostiene y lo que nos mueve. La esperanza, que nos sostiene y nos orienta, es también hierofanía. En la noche de los siglos, lo sagrado está en la esperanza del amanecer. Después del invierno llega la primavera, “los cuentos no pueden estar equivocados”.<sup>180</sup> La certidumbre de que quizás ni tan siquiera hay un orden nos obliga de nuevo a rezar y velar por él: “en efecto, una de las principales diferencias que separan al hombre de las culturas arcaicas del hombre moderno reside precisamente en la incapacidad en que se encuentra este último de vivir la vida orgánica (en primer lugar la sexualidad y la nutrición) como un sacramento”.<sup>181</sup> La sacralización de la fisiología humana y del mundo, ¿nos llevará al amanecer? Debemos recobrar el sentimiento de precariedad del mundo y de su orden para adorarlo.<sup>182</sup>

---

<sup>178</sup> Geertz, *La Interpretación de las Culturas*, cap. 1, IV.

<sup>179</sup> Jung, *El hombre y sus símbolos*, Barcelona, 2002, p. 19.

<sup>180</sup> López Petit, S., *Horror Vacui, La Travesía De La Noche Del Siglo*, Madrid, 1996, epílogo.

<sup>181</sup> Eliade, M., *Tratado de Historia de las Religiones*, México, 1972, p. 54.

<sup>182</sup> Escribo esto en Ciudad de México a 19 de abril de 2007. Hace una semana, el día 13 a las 00.45 aproximadamente hubo un fuerte temblor de 6.4 y sus consecuentes réplicas, que desencadenaron cierto pánico entre los que recordaban el fatídico de 1985. A la mañana siguiente, Fernando Savater dio una charla en agradecimiento al *Honoris Causa* que le otorgó la UNAM unos días antes, titulada Religión y Política. Comenzó aclarando que no era su intención ofender a Nadie, con lo cual parece que en momentos en los que uno vive la precariedad de la existencia humana, el menos creyente reconoce un más allá incontrollable y, quizás, incluso consciente.

## *Segunda parte:*

# EL SÍMBOLO COMO OBJETO Y HERRAMIENTA DE ESTUDIO

*“La investigación etnográfica consiste en tratar de formular las bases en que uno imagina (...) Considerada la cuestión de esta manera, la finalidad de la antropología consiste en ampliar el universo del discurso humano”.*

Geertz, *La interpretación de las Culturas*

## 1. Introducción: Símbolos y mitos comunes en lugares dispares

Una vez aclaramos por qué el símbolo se nos desveló como herramienta y objeto de estudio, salvando así la paradójica relación entre sujeto y objeto, expondremos algunas de las más importantes concepciones sobre el mismo. No debe verse en esta parte un intento de repaso historiográfico detallado, sino más bien un recordatorio de las propuestas que más usaremos en nuestro análisis.

Quizás el origen de esta tesis se encuentre en preguntas como las que siguen. ¿Existen conceptos universales a la raza humana? Y si es así: 1) ¿se deben a nuestra genética?; 2) ¿a la revelación divina?; 3) ¿al entorno que nos rodea (el cielo estrellado, el medio ambiente específico, etc.)?; 4) ¿a un origen común de todos los grupos humanos?; o 5) ¿al contacto entre las diferentes sociedades humanas? La cuestión de los universales es uno de los principales motores de la historia de la filosofía. Como mínimo desde la teoría de las ideas de Platón y las categorías aristotélicas, una toma de posición respecto a ello subyace en la mayoría de propuestas filosóficas. No es nuestra intención enumerar las diferentes propuestas sobre si ciertos conceptos son universales o no. Más bien, retomaremos algunas posiciones sobre si ciertos símbolos son universalmente humanos y sobre la causa de tal universalidad. Si bien la universalidad de ciertos conceptos supondría una especie de identidad entre los ejemplares de esos conceptos, en el caso de los símbolos esa identidad no parece necesaria. Las materializaciones de un determinado “símbolo universal” no suponen una identidad entre ellas. Más bien diríamos que las manifestaciones de determinado símbolo universal son análogas entre sí. Preferimos esta formulación para evitar la tentación de “cerrar” un símbolo a modo de concepto, cuando acudimos a ellos precisamente porque abren sentidos en lugar de cerrarlos.

¿Existen símbolos universales? Aclarado en qué sentido, parece que sí. La cruz, por ejemplo, abre sentido de forma análoga en culturas muy diversas.<sup>183</sup> Otros simbolismos universales bien podrían ser los de la luz, el fuego, la piedra, la madre tierra devoradora y reptil, el árbol cósmico, el cíclico de las estrellas, etc.<sup>184</sup> Pero usando el atributo “universal” para un símbolo concreto, no pretendemos decir que tal símbolo se da en todas las culturas y abre sentido de forma análoga en todas ellas. Su universalidad es porque siempre que se da, abre sentido de forma semejante, pero con tal calificativo no pretendemos afirmar que se da en todas las culturas habidas y por haber. Por ejemplo, aunque cierta analogía subyace en el simbolismo de las constelaciones de las Osas en China, Mesoamérica y Grecia, en el Perú o en Australia es obvio que este simbolismo no será posible, porque en tales latitudes las dos Osas no son visibles. Esta argumentación es extensible a motivos que van mucho más allá de lo geográfico, como los sociales o históricos: los pueblos recolectores muy probablemente no interpretarán de forma semejante a los agricultores (aunque la inversa es bastante probable, que los agricultores posean reminiscencias semejantes de su pasado recolector); los pueblos que no conocen el uso militar del caballo tampoco lo interpretarán como aquellos que sí lo conocen; etc.

Dice Platón que “acerca del universo [...] debemos indagar primero, lo que se supone que hay que indagar primero en toda ocasión: si siempre ha sido, sin comienzo de la generación o si se generó y tuvo un inicio”.<sup>185</sup> En nuestro caso lo primero que debería indagarse es si los “símbolos universales” siempre han sido o si han tenido una generación. La respuesta a esa pregunta nos sirve para mencionar las interpretaciones sobre el símbolo más relevantes para esta tesis. La exposición de las principales ideas de tales corrientes no es estrictamente histórica, entre otras cosas porque se puede pensar que todas ellas han convivido y todavía conviven, a pesar de que sus más ilustres representantes sean de una u otra época.

---

<sup>183</sup> Guénon, R., *El simbolismo de la cruz*, Palma de Mallorca, 2003. Esta obra clásica compara el simbolismo de la cruz entre el cristianismo, la cultura indoeuropea, la china, y la occidental contemporánea, etc.

<sup>184</sup> Por ejemplo, Goblet d'Alviella, *Symbols. Their migration and universality*, New York, 2000; Schwaller de Lubicz, *Esoterismo y simbolismo, la inteligencia del corazón*, Barcelona, 1992; Eliade, M., *Tratado de Historia de las Religiones*, México, 1972; etc.

<sup>185</sup> Platón, *Timeo*.

## 2. ¿Ultradifusionismo o aislacionismo?

### La travesía transoceánica en un haz de juncos

Si entendemos que los símbolos son como las herramientas materiales, ante la pregunta formulada nos encontramos con la disyuntiva que encabeza este capítulo. Si son creaciones humanas históricas, entonces debemos preguntarnos cómo se han expandido. Ante esta pregunta podemos identificar dos corrientes extremas y variados posicionamientos intermedios.

Por un lado, la interpretación hoy en boga dice que los útiles se han ido expandiendo entre las diferentes sociedades por el contacto entre aldeas o pueblos vecinos. De esta forma, una comunidad copia a la inmediatamente vecina y es copiada por otra también inmediatamente vecina. Los útiles pueden llegar a ser universales, de lo que se deriva que también las ideas se han podido extender por el orbe de la misma forma. Paralelamente, hay una desconfianza grande a la hora de aceptar los grandes viajes que muchos relatos míticos recogen, y se tiende a interpretar que el poblamiento de islas recónditas fue fruto de la casualidad más que de la pericia de nuestros ancestros.

En el lado opuesto, aparecen teorías a menudo hoy desprestigiadas por “imaginativas”. Por ejemplo, Robert Graves afirmaba que los mitos griegos nos narran la historia helénica y prehelénica de Grecia, dándole por ejemplo valor histórico a los viajes y relaciones con Egipto.<sup>186</sup> En una dirección semejante van las interpretaciones ya mencionadas de Bernal,<sup>187</sup> y defendidas de otra forma por la Escuela de Dakar,<sup>188</sup> que no temen en reconocer viajes importantes entre Grecia y Egipto. Recientemente se ha recuperado la idea de grandes viajes transoceánicos anteriores a Colón, idea que, por ejemplo, goza de amplia aceptación cuando se trata de explicar contactos entre China i África pero de poca cuando se contempla la posibilidad de contactos entre China y América en época precolombina.<sup>189</sup> Viajes transoceánicos precolombinos se atribuyen, por ejemplo, a vikingos<sup>190</sup> y africanos del imperio del Malí,<sup>191</sup> y se sugieren de forma menos clara para griegos, cartagineses y otros pueblos de la antigüedad.<sup>192</sup> Pero si bien los autores que defienden estas teoría podemos designarlos

<sup>186</sup> Graves, R., *Los mitos griegos*, Alianza Editorial, 2ª edición, Madrid, 2001.

<sup>187</sup> Bernal, M., *Atenea negra. Las raíces afroasiáticas de la civilización clásica*, Barcelona, 1993.

<sup>188</sup> Por ejemplo Diop, Cheikh Anta, *Civilisation ou barbarie, anthropologie sans complaisance*, Présence Africaine, Paris, 1981, en donde se habla de la pasmosa hierba de coca encontrada en la tumba de Ramsés II.

<sup>189</sup> Menzies, G., *1421, el año en que China descubrió el mundo*, Grijalbo, Barcelona, 2003. Véase también [www.1421.tv](http://www.1421.tv). La mayoría de investigadores no aceptan sus conclusiones referentes a los contactos entre China y América.

<sup>190</sup> Por ejemplo, Wahlgren, E., *Los vikingos y América*, ed. Destino, Barcelona, 1990.

<sup>191</sup> Van Sertima, I., *They come before Columbus, the African presence in ancient America*, Randon House, New York, 1976.

<sup>192</sup> En este último sentido es interesante el libro Gordon, C.H., *Before Columbus. Links between the Old World and Ancient America*, Turnstone Press Ltd., London, 1971, que entre otras cosas recopila la breve información arqueológica al respecto que existe, además de mencionar las fuentes clásicas interpretables en ese sentido. Otra obra, vieja pero buena, que usamos en nuestros trabajos precedentes sobre el tema y que contiene recopilación de fuentes clásicas (no sólo griegas) interpretables en ese sentido es Casariego, J. E., *Los grandes periplos de la antigüedad*, Madrid, 1949. Como estado de la cuestión ya desfasado, y por ello en ciertos puntos bastante discutible, puede leerse el compendio de artículos recogidos a propósito de coloquios de la época en Riley, C. L., Kelley, J. Ch., Pennington, C.W., Rands, R.L. (eds.), *Man across the sea. Problems of pre-Columbian contacts*, San Antonio, 1971. Con menos aparato crítico que los precedentes puede leerse el libro general Guliyev, V., *Viajes*

como difusionistas, el mejor representante de tal posición es el noruego Thor Heyerdahl, célebre por sus expediciones transoceánicas en reconstrucciones de antiguos barcos, primero incas y luego egipcios. Nos parece interesante una aproximación a su hipótesis sobre el origen egipcio de la civilización olmeca y, por extensión, de las otras civilizaciones de Mesoamérica y de las del Perú, porque el tema nos es mucho más próximo y utilizable para nuestro trabajo que el de las migraciones incas a la Polinesia,<sup>193</sup> y porque ejemplifica al extremo la teoría difusionista.

Basándose en las pinturas rupestres egipcias y los sellos sumerios, Heyerdahl construyó un prototipo de barco egipcio de juncos con el que atravesó el Atlántico.<sup>194</sup> De hecho, la estructura de los barcos de los jeroglíficos sólo tiene sentido para navegación de altura.<sup>195</sup> Para la construcción de su prototipo se basó en la observación etnográfica de embarcaciones en Egipto, Irak, Perú y Chad. Las naves de juncos no se deshacen en contacto con el agua, sino que se endurecen y son mucho más seguras que las de madera, que pueden romperse por las grandes olas. Se deduce de los dibujos y de la estructura que las antiguas naves de juncos podían llegar a ser de unas cien toneladas. Según el noruego, en determinado momento desapareció el papiro en Egipto probablemente debido a un cambio climático, lo que hizo de la madera del Líbano, muy flexible, el mejor sustituto. La tesis de fondo es que el casco de madera tiene su origen en los barcos de juncos, y no en las canoas. Los barcos de madera del antiguo Egipto (por ejemplo, del 2.700 a.C. la nave solar de Keops, de 43,5 metros de eslora) tienen una estructura que no es útil. Esto puede explicarse si se argumenta que en realidad intentan reproducir la estructura de los antiquísimos barcos de juncos transoceánicos, lo que supone que en época predinástica egipcia el desarrollo de la ciencia náutica fue más alto de lo que a menudo se acepta. Curiosamente, según Heyerdahl “P. Amiet, en su estudio de las primeras formas de jeroglíficos en Mesopotamia, descubrió que el más antiguo signo pre-cuneiforme correspondiente a “nave” era idéntico al que representa “marina” en la escritura del antiguo Egipto”.<sup>196</sup>

A esta reconstrucción abstracta y material de antiguas embarcaciones, Heyerdahl le concatena muchos otros argumentos destinados a demostrar la viabilidad de los contactos por mar en la antigüedad.<sup>197</sup> Uno de los principales se basa en que en la antigüedad la forma más fácil de viajar era por

---

*precolombinos a las Américas, mitos y realidades*, ed. Abya-Yala, 1992. Puede mencionarse el texto Aprea, A. A., *Aztlan Atlantide America*, Roma, 1996, como ejemplo de argumentos sensacionalistas que desvirtúan una idea con mucho más peso del que se le consigue extraer en el mencionado panfleto (que además, está editado con errores importantes).

<sup>193</sup> Por ejemplo en Heyerdahl, *El hombre primitivo y el océano*, Barcelona, 1983.

<sup>194</sup> Es célebre su travesía con el Ra I y el Ra II, prototipos de barcos egipcios de juncos, desde Egipto hasta América. Antes, había ya usado la arqueología experimental para construir la Kon-Tiki, basándose en los antiguos incas, para atravesar el Pacífico.

<sup>195</sup> La argumentación de Heyerdahl que exponemos se encuentra especialmente en Heyerdahl, T., *El hombre primitivo y el océano*, Barcelona, 1983, en donde el arqueólogo noruego fundamenta teóricamente lo que luego intenta demostrar a través de la arqueología experimental. Da más de sesenta páginas de bibliografía.

<sup>196</sup> Sobre la navegación antigua una obra de referencia es Casson, L., *The ancient mariners: seafarers and sea fighters of the Mediterranean in ancient times*, Princetown, 1991.

<sup>197</sup> Para contactos náuticos entre los dos núcleos civilizatorios americanos, véase por ejemplo Fauria Roma, C., *Las culturas precolombinas de Mesoamérica*, Barcelona, 1990, capítulo “El Pacífico, vía de comunicación prehispánica”. También, *Arqueología mexicana*, número 33, “La navegación entre los mayas”.

los ríos. Alrededor de ellos emergieron las primeras grandes civilizaciones de la historia: el Indus, el Tigris y el Éufrates, el Nilo, el Volga, el Danubio, el Magdalena, etc. Incluso nosotros podríamos añadir el Ebro como origen de los íberos. Pero los ríos más grandes son las invisibles corrientes marinas: “el mayor río que nace en Perú no es el Amazonas, que fluye hacia oriente a través de Brasil, sino la corriente de Humboldt, que fluye en dirección a poniente a través del Pacífico”. Contra tópicos no demostrados, Heyerdahl propone sus hipótesis:

“1) Un casco estanco o impermeable no es la única ni la mejor solución en cuanto a seguridad en el mar.

2) Es una equivocación creer que la seguridad en la navegación aumenta invariablemente con las dimensiones del barco y la altura de su cubierta sobre el nivel del mar.

3) La idea de que resulta más fácil y seguro, para los navegantes primitivos, seguir la línea costera en vez de lanzarse a cruzar un mar abierto es una ilusión muy común, pero contraria a la realidad.

4) La conclusión lógica según la cual la distancia que hay entre A y B es igual a la distancia que hay entre B y A es correcta en tierra, pero falsa en mar”.

Basándose en tales supuestos, defiende que las rutas más probables de la antigüedad debieron seguir las corrientes marinas: de Europa y África a América, la corriente de Colón (que pasa por las Canarias y el Caribe) y la de Erikson (Noruega-Islandia-Groenlandia-Terranova); de América a Asia, la llamada “ruta del Inca” o de Mendaña (la que siguieron éste y otros descubridores de la Polinesia y Melanesia; sale de Perú) y la de Saavedra (México-Indonesia); de Asia a América, la corriente de Urdaneta (entre las islas Hawai y las Aleutianas): “los ríos invisibles que atraviesan todos los grandes océanos, [...] son mantenidos en movimiento constante por nada más y nada menos que la rotación del globo terrestre”, que hace que los mares vayan de este a oeste por el cinturón litoral y que al chocar con los continentes, giren para volver hacia el este por las latitudes más frías.

Tras páginas y páginas de argumentos, recopila noticias que pueden aludir a contactos con América anteriores a Colón. Por ejemplo, del 986 al 1.500 los noruegos fundaron colonias, monasterios, iglesias, etc. en Groenlandia, y de allí habrían pasado a tierra firme americana.<sup>198</sup> En otro sentido, menciona al arqueólogo E. F. Greenman, porque defiende que en el paleolítico superior el hombre siguió el frente glacial de un lado a otro del Atlántico, cosa posible puesto que entonces estaba en Irlanda. Se habla también de que los árabes llegaron a la isla de Saale (un lugar más allá de las columnas de Hércules), donde los hombres sólo se distinguían de las mujeres por los genitales: no tenían barba, eran muy finos, y su aliento olía a humo de madera quemada (fumaban). Según Heyerdahl la isla de Saale no puede ser una de las islas Canarias, porque los guanches tenían barba y ya eran conocidos perfectamente por los fenicios. Además, por otro lado, dice que “no está fuera de lugar tener en cuenta

<sup>198</sup> Esta tesis la expone en el capítulo V: “Colón y los vikingos”. Erikson, hijo de Erik el Rojo habría llegado al norte de Terranova, a Vinlandia. Da pruebas.

los numerosos paralelos culturales existentes entre los vestigios de algunas civilizaciones mexicanas desaparecidas y los que dejaron algunos de los antepasados no identificados de las primitivas tribus micronesias”.

Heyerdahl es radicalmente difusionista cuando se trata de explicar el origen de las grandes civilizaciones americanas. La mayoría de antropólogos admiten que América fue poblada alrededor del 30.000 a.C, aunque para otros hay que hablar del 60.000 (un tercer grupo hablaría de más de una oleada). La pregunta entonces es: ¿qué fue lo que estimuló la súbita aparición entre ellos de una auténtica cultura del más alto nivel, pero que quedó restringida a una estrecha franja desde México a Perú? Muchos antiguos cronistas de Indias, como ya dijimos anteriormente, creían que los semitas les habían precedido, y que fueron ellos los que transmitieron el conocimiento a aztecas, mayas, incas, etc. Antes de la época de los transatlánticos a motor, el difusionismo era la única corriente historiográfica aceptada, porque los conquistadores veían su viaje demasiado fácil como para que nadie antes lo hubiese hecho. De hecho, hasta el siglo XX las teorías sobre el origen de los americanos y, sobre todo, de su civilización, de forma abrumadora fueron mayoritariamente difusionistas, como indicamos más arriba.<sup>199</sup> Se daba por supuesto que la civilización había surgido por influencia externa, y el debate era sobre la procedencia exacta de tal influencia. Que justo durante el romanticismo y tras las independencias americanas las corrientes autoctonistas se yergan como las imperantes no es ninguna casualidad.<sup>200</sup> Contra la idea aislacionista de que las similitudes culturales se deben a evoluciones paralelas del género humano, cabe preguntarse porqué se dieron justo entre México y Perú y justo hacia el 3.000 a.C. El arqueólogo noruego no deja de observar como ante las plantas cultivadas precolombinas que no son naturales de América, los aislacionistas explican teorías precisamente muy difusionistas. Se supone que estas plantas atravesaron el Atlántico sin ser pasto de los peces y luego rápidamente fueron encontradas por los precolombinos que intuyeron su uso doméstico y que empezaron a crear instrumentos para su trabajo casualmente muy parecidos a los de Egipto y Mesopotamia.<sup>201</sup> Contra estas ideas, se propone que la realidad fue que entre el 3.000 como mínimo y el 1.200 (cuando se sitúa más o menos la caída de Troya, la llegada de los Pueblos del Mar, quizás poco después del hundimiento de Santorini, etc.) existió la ruta Mesopotamia-Egipto-Creta-Malta-Atlántico Ibérico y berber-Canarias. Curiosamente, es justamente en Canarias donde comienza la corriente transoceánica que siguió Colón, y que llega

---

<sup>199</sup> Véase Alcina Franch, *Los orígenes de América*, Madrid, 1995, en donde se exponen las innumerables teorías sobre el poblamiento de América: “durante esos tres siglos (los tres siguientes a la llegada de Colón a América) se han acumulado más escritos y teorías sobre ese tema (el origen biológico y cultural de los indios americanos) que sobre cualquier otra cuestión” (Alcina Franch, *Los orígenes de América*, Madrid, 1995, p.40).

<sup>200</sup> De hecho, desde los movimientos por los derechos de los negros en Estados Unidos y en el mundo en general, han surgido explicaciones difusionistas que suponen el origen de la civilización en la madre África negra. A la escuela de Dakar, que supone que el Egipto faraónico era fundamentalmente negro y la civilización griega depende de ese Egipto, se añaden teorías menos justificadas pero igualmente políticas. Por ejemplo, Van Sertima afirma que las cabezas olmecas negroides tienen un origen africano negro (Van Sertima, I., *They come before Columbus, the African presence in ancient America*, Randon House, New York, 1976). Véase también, por ejemplo, Ansélin, A., *Le discours Cobocho, l'Amérique et l'Afrique sans Coloma*.

<sup>201</sup> Este tipo de afirmaciones se enmarcan en el amplio debate que hay sobre el origen de algunas plantas americanas. Una exposición reciente puede encontrarse en Rojas, Vanders, *Historia de la agricultura. Época prehispanica*, pp. 237- 266.

precisamente al golfo de México, donde se sitúa la cultura olmeca, la más antigua de América. No sería honesto no mencionar que tal teoría quedó bastante debilitada tras el fracaso de las excavaciones que Heyerdahl llevó a cabo en Canarias, intentando demostrar la presencia egipcia en la isla. Algunos de sus principales argumentos fueron:

- Hubo contactos entre México y Perú en época preincaica.
- No se observa un progreso gradual en esas culturas; es algo repentino.
- La zona olmeca (cenagosa...) no es precisamente la mejor para hacer emerger una civilización con monumentos pétreos. La Venta (germen de esta cultura) es justo donde llega la “corriente de Colón”.
- Los egipcios, mesopotámicos y fenicios sabían más astronomía y navegación oceánica que Colón y sus coetáneos.
- No se puede hablar de un viaje fortuito desde Egipto o Mesopotamia a América. La construcción de pirámides, la momificación, la trepanación, etc., requiere expertos.
- En América se conocía la rueda (hay figuras en miniatura de perros con ruedas, idénticas a las de sumerios, hititas, fenicios, y a las de Ur, Ibiza y el Mediterráneo occidental). No se usó (porque no es útil en la selva), como tampoco ahora se usa.
- El perrito olmeca con ruedas y representado más veces de otras formas no cuenta con progenitores salvajes en América, como tampoco el “canis ingae”. Es muy diferente al “spitz” (husky, que es el que podría haber llegado desde Siberia), pero comparte sus rasgos con razas de perros también momificadas en Egipto y con representaciones medio-orientales.
- La Venta no es un lugar para plantar trigo, por eso no se hizo.
- La habichuela (judía o frijol común) no es indígena del Nuevo Mundo, pero sin embargo se encuentra en tumbas precolombinas. Lo mismo sucede con la “carnavalia”.
- La calabaza vinatera, desde Marruecos a Mesopotamia, como en México y Perú, se usaba como cantimplora.
- Los vestidos y sandalias son iguales a ambos lados.
- Ante los problemas que supone encontrar el antecesor directo del algodón cultivado en América, se propone que éste fue un híbrido entre el autóctono y el importado.
- En el Viejo Mundo se produce un momento de esplendor claro alrededor del 3.200-3.100 a.C. Por esas fechas no hay constatada ni escritura ni arquitectura megalítica en el Nuevo Mundo, pero curiosamente el calendario maya comienza en el 3.113 a.C.<sup>202</sup>

---

<sup>202</sup> Por ejemplo, véase Ivanoff, P., *En el país de los mayas*, 1974.

- En el 1.200 se produce la destrucción en el Viejo Mundo, y para entonces se puede ubicar el inicio de la cultura olmeca.
- Todos estos datos se complementan con estudios culturales que revelan más de cien paralelismos, y que no mencionaremos para no desviarnos ya más de nuestro tema, pero que versan en gran medida sobre símbolos comunes en el Viejo y el Nuevo Mundo, lo que ejemplifica la posición difusionista a propósito de la cual hemos recordado la propuesta de de Heyerdahl.<sup>203</sup> Para él, el paralelismo más relevante es el tipo de embarcación existente a ambos lados del Atlántico: “naves de altura hechas de juncos y de silueta marinera y en forma de media luna [...] y una vela de lona izada en espiral mediante un mástil bípode descansando en los dos principales haces de juncos”. Ésta es una similitud más entre las decenas o quizás cientos que da, pero es peculiar porque “podría explicar como nacieron los demás parecidos transatlánticos”.

La teoría difusionista de Heyerdahl, como indicamos, no acaba en la hipótesis de un origen próximo-oriental para las culturas mesoamericanas y, por extensión, las andinas, sino que también explica la llegada de la civilización a la isla de Pascua, desde precisamente estas últimas zonas. Las hipótesis de algunos polinesianistas (Smith, Perry, Best) que hablan de una colonización semítico-egipcia de la isla de Pascua son aceptadas a medias. Éstos consideraron que la ruta seguida debió realizarse por el sur de Asia y la polinesia, mientras que el noruego opina que, dado que eso significaría viajar contra corriente y no explicaría porqué el resto de la Polinesia no comparte esas características, los egipcios llegaron precisamente desde América.

Aunque no nos hemos decantado por esta hipótesis para explicar la emergencia de la civilización en América, en otro lugar hemos coqueteado con ella basándonos en fuentes griegas no contempladas por Heyerdahl,<sup>204</sup> y fundamentándonos básicamente en: 1) Los paralelismos entre el mito de Heracles y el de Quetzalcóatl y el resto de figuras americanas equivalentes, que incluye la descripción del griego como una serpiente emplumada precisamente en los textos órficos;<sup>205</sup> 2) La compatibilidad de la “historia verídica” de la Atlántida<sup>206</sup> narrada en el *Critias* y el *Timeo* platónicos y la de la Aztlán mítica azteca y sus equivalentes mesoamericanas, tanto por su descripción como por su mítica situación geográfica.

---

<sup>203</sup> Algunos ejemplos: culto solar y dios-sacerdote que desciende del sol; escritura; matrimonios entre hermano y hermana para mantener la estirpe real; papel; construcciones de bloques colosales cortados perfectamente con técnica desconocida; pirámides de tipo zigurat; momificación; circuncisión; cráneos de antepasados conservados; empleo de barbas postizas de los sumos sacerdotes; ciudades cuadrangulares; coronas de plumas; ejércitos permanentes; honda como arma fundamental; metalurgia similar; figuras humanas con cabeza de pájaro; serpiente emplumada como dios supremo y antepasado de la dinastía real; etc..

<sup>204</sup> Martínez Villarroja, J., “Quetzalcoatl y Heracles”, en *Ex Novo, Revista d'Història i Humanitats*, vol. I (febrero 2005), pp. 43-66.

<sup>205</sup> El f.r. 76 explicita que la serpiente o dragón con alas y nacida de un huevo es Heracles.

<sup>206</sup> “El que no sea una fábula ficticia, sino una historieta verdadera es algo muy importante, creo” (Platón, *Timeo*, 26e, habla Sócrates).

Ante la pregunta de por qué no se han buscado esos paralelismos también con Grecia nos respondemos que probablemente, con Bernal, debido al autoctonismo tan eficaz y obsesivamente defendido por la mayoría de estudiosos de la cultura clásica.<sup>207</sup> Sospechar que los viajes de los griegos fueron más importantes que lo que normalmente se acepta implicaría aceptar que también lo fueron los de sus predecesores. En cuanto al orfismo, por ejemplo, se acostumbra a ser bastante recalcitrante cuando se trata de reconocer influencias externas pero también con el propio dionisismo, cuyo culto al toro, al falo, a lo orgiástico y a la luna no permiten no ver los paralelismo con las culturas circundantes en el tiempo y el espacio. También en otro lugar nos hemos centrado en posibles influjos “sureños” al respecto, a propósito de otros temas, y en noticias de grandes viajes marítimos en la antigüedad clásica.<sup>208</sup>

Resumiendo, podríamos concluir que el difusionismo ha caído en desgracia porque, por un lado, los nacionalismos actuales deudores del romanticismo predisponen a enaltecer el autoctonismo, lo que en el caso de muchas culturas y en especial las americanas, que fue el caso que escogimos, se ha agudizado con las independencias. Y por otro lado, el difusionismo ha perdido fuerza porque con la industrialización el hombre moderno ha olvidado lo habitual y natural de los viajes en alta mar sin motor ni GPS, o en el desierto con caravanas de camellos guiadas por las estrellas. La propuesta de Heyerdahl nos invita a interpretar que el desapego del hombre de su madre naturaleza ha supuesto una desconfianza hacia los amplios conocimientos basados en el medio que nuestros ancestros tuvieron. Y si los largos viajes fueron posibles, no sólo lo material debía trasladarse de un lado.<sup>209</sup> Con M. Wheeler, el descubridor de la civilización de Harappa y Moenjo-Daro, creemos que “las ideas tienen alas”.

---

<sup>207</sup> No decimos que no se hayan buscado nada, pero si mucho menos que en otros casos. Nos parece interesante señalar que en Casariego, J. E., *Los grandes periplos de la antigüedad*, Madrid, 1949, se recopilan las noticias de fuentes griegas sobre grandes viajes de la antigüedad (básicamente de egipcios, fenicios, persas, griegos y romanos).

<sup>208</sup> Martínez Villarroya, J., “África i Índia: indicis índics o prehistòria del dionisisme”, en *Ex Novo, Revista d'Història i Humanitats*, nº II, julio de 2005.

<sup>209</sup> Es muy interesante Asthana, S., *History and Archeology of India's contact with other countries, from earliest times to 300 B.C.*, Delhi, 1976, donde se habla del contacto en épocas remotas entre las civilizaciones de Mohenjo Daro y Harappa, Elam, Sumeria y Mesopotamia y Egipto. Los restos materiales indican incluso relaciones comerciales estables, por los sistemas de medidas y peso encontrados (Asthana, S., *History and Archeology of India's contact with other countries, from earliest times to 300 B.C.*, Delhi, 1976, p. 53ss.).

### 3. La psicología de las profundidades

Ante la pregunta de cómo explicar las similitudes entre símbolos de culturas dispares en el espacio y el tiempo, la interpretación histórica no es la única. El psicoanálisis, por ejemplo, entiende que esas expresiones son fruto de la mente humana y, por tanto, universales. Eso explica que no sólo símbolos sagrados de culturas diferentes sean análogos entre sí, sino que también dibujos de enfermos mentales se parezcan a estos primeros. Si bien Freud es considerado el padre de tal aproximación, su discípulo más eminente en este campo es C. G. Jung. Por eso nos basaremos en él para delinear la panorámica del símbolo según el psicoanálisis, especialmente en una obra póstuma que recoge sus ideas fundamentales resumidas y “reposadas”, escritas poco antes de su muerte.<sup>210</sup>

Como se puede imaginar, la definición de símbolo de Jung no se hace exclusivamente desde el campo de la historia de las religiones: “lo que llamamos símbolo es un término, un nombre o aun una pintura que puede ser conocido en la vida diaria aunque posea connotaciones específicas además de su significado corriente y obvio. Representa algo vago, desconocido u oculto para nosotros”;<sup>211</sup> “así es que una palabra o una imagen es simbólica cuando representa algo más que su significado inmediato y obvio. Tiene un aspecto “inconsciente” más amplio que nunca está definido con precisión o completamente. Cuando la mente explora un símbolo se ve llevada a ideas que yacen más allá del alcance de la razón [...]. Como hay innumerables cosas más allá del alcance del entendimiento humano, usamos constantemente términos simbólicos para representar conceptos que no podemos definir o comprender del todo.”<sup>212</sup>

Debe distinguirse entre aquellos símbolos que usamos conscientemente (sabemos que remiten a un más allá, como por ejemplo las metáforas) y las connotaciones inconscientes de la mayoría de símbolos. Análogamente a como el poeta evoca un más allá de forma más o menos consciente, el soñante también produce símbolos, pero espontáneamente. De esta forma, ya no sólo la tarea del poeta debe ser ejemplar en el nuevo método, sino también la del soñante. Y consecuentemente, se pueden y deben usar los sueños para la comprensión de los símbolos, como de hecho han hecho todas las culturas a excepción única de la nuestra, que en la actualidad los desprestigia. Ésa es una de las tesis más importantes de Jung: “los sueños son la fuente más frecuente y universalmente accesible para la investigación de la facultad simbolizadora del hombre”.<sup>213</sup> Freud y Josef Breuer reconocieron a finales del siglo XIX que los síntomas neuróticos (histeria, ciertos tipos de dolor, la conducta anormal, etc.) tienen pleno significado simbólico, es decir, que son un medio por el cual se expresa el inconsciente. Además, se pensó que los sueños también expresan el inconsciente. Freud propuso analizarlos a través

---

<sup>210</sup> Jung, Carl G., Von Franz, M. L. (dir.), *El hombre y sus símbolos*, Barcelona, 2002. El primer capítulo es el que Jung escribe, titulado “Acercamiento al inconsciente”.

<sup>211</sup> Jung, Carl G., Von Franz, M. L. (dir.), *El hombre y sus símbolos*, Barcelona, 2002, p. 17.

<sup>212</sup> Jung, Carl G., Von Franz, M. L. (dir.), *El hombre y sus símbolos*, Barcelona, 2002, p. 18.

<sup>213</sup> Jung, Carl G., Von Franz, M. L. (dir.), *El hombre y sus símbolos*, Barcelona, 2002, p. 22.

de un proceso de “asociación libre”, que Jung consideró inadecuado, porque tal sistema quedaba pervertido por las ricas fantasías que el inconsciente del intérprete genera. A cambio propuso, en lugar de partir del sueño para luego aplicar el método de asociación libre, entender el sueño de forma integral, prestando más atención a su contenido y forma efectivos. Prefirió concentrarse en las asociaciones del propio sueño.

En general, siempre “hay ciertos sucesos de los que no nos hemos dado cuenta conscientemente; han permanecido, por así decir, bajo el umbral de la consciencia”, pero “por regla general, el aspecto inconsciente de cualquier suceso se nos revela en sueños”.<sup>214</sup> Pensar en esa parte oculta como algo poco significante es un grave error. Con Heráclito, diríamos que “una armonía invisible es más intensa que otra visible”,<sup>215</sup> o que “la auténtica naturaleza de las cosas suele estar oculta”.<sup>216</sup> Así pues, “lo que llamamos la psique no es, en modo alguno, idéntica a nuestra consciencia y su contenido. Quienquiera que niegue la existencia del inconsciente, supone, de hecho, que nuestro conocimiento actual de la psique es completo. Y esta creencia es, claramente, tan falsa como la suposición de que sabemos todo lo que hay que saber acerca del universo”.<sup>217</sup> Y hay otra razón de peso: “si se identifica la psique con la consciencia, se puede caer en la idea errónea de que el hombre viene al mundo con una psique sin contenido, y que en años posteriores no contiene nada más que lo que aprendió por experiencia individual. Pero la psique es algo más que la consciencia. Los animales tienen poca consciencia, pero muchos impulsos y reacciones que denotan la existencia de una psique; y los hombres primitivos hacen muchas cosas cuyo significado les es desconocido (...) Me inclino por la opinión de que, por lo general, primeramente se hicieron las cosas y que solamente mucho después fue cuando a alguien se le ocurrió preguntar por qué se hacían (...) Formas de pensamiento, gestos entendidos universalmente y muchas actitudes siguen un modelo que se estableció mucho antes de que el hombre desarrollara una consciencia reflexionadora”.<sup>218</sup> En otras palabras, desde la psicología profunda se dejó claro que la explicación no es la única facultad de la mente, y que la interpretación intuitiva es la facultad más profunda de nuestra psique. Como también opinara Heidegger, antes de pensar cómo funciona el martillo, el humano lo usó. De hecho, la aclaración que hace Jung entre la diferencia entre psique y consciencia nos remite a los griegos mismos, quienes para nada identificaban la consciencia con la psique. Según el estudio de Bremmer sobre el alma griega,<sup>219</sup> que se acostumbra a tomar como referencia actual en este tema, lo que él llama “alma libre”<sup>220</sup> se mantiene activa durante los períodos de inconsciencia y pasiva en la consciencia, cuando el individuo consciente la reemplaza. A

<sup>214</sup> Jung, Carl G., Von Franz, M. L. (dir.), *El hombre y sus símbolos*, Barcelona, 2002, p. 19.

<sup>215</sup> Heráclito, fr. 78.

<sup>216</sup> Heráclito, fr. 123.

<sup>217</sup> Jung, Carl G., Von Franz, M. L. (dir.), *El hombre y sus símbolos*, Barcelona, 2002, p. 20.

<sup>218</sup> Jung, Carl G., Von Franz, M. L. (dir.), *El hombre y sus símbolos*, Barcelona, 2002, p. 73.

<sup>219</sup> Bremmer, J. N., *El Concepto del Alma en la Antigua Grecia*, Madrid, 2002.

<sup>220</sup> Distingue entre las almas corporales que dotan al cuerpo de vida y consciencia y el alma libre, basándose en el sueco experto en sánscrito Ernst Arbman.

parte, distingue entre varios tipos de alma,<sup>221</sup> algunas de las cuales no se pueden definir como eminentemente racionales. En resumen, que en Grecia para nada se debió pensar que el alma de un humano era su una unidad racional y consciente, concepción de la que desde luego no tenemos noticia en ningún lugar del mundo a excepción, quizás y de nuevo, de ciertas versiones occidentales; “es fácil comprender por qué los soñantes tienden a ignorar, e incluso negar, el mensaje de sus sueños. La consciencia se resiste a todo lo inconsciente y desconocido”.<sup>222</sup> En este sentido son interesantes los estudios de los que proponen una “conciencia bicameral” entre los griegos. Los héroes homéricos oyen la voz de los dioses bajo condiciones extremas de estrés, lo que permite interpretarla, bajo la psicología, como la voz del subconsciente.

Una vez aceptamos que el alma del ser humano no es exclusivamente consciente y racional, ¿qué concluir? Jung dice que “una historia contada por la mente consciente tiene un principio, un desarrollo y un final, pero no sucede lo mismo en un sueño. Sus dimensiones de tiempo y espacio son totalmente distintas”.<sup>223</sup> Es decir, que el alma total, aquella que incluye lo inconsciente, ni explica ni es explicada por el método arbóreo del que hablamos. Por el contrario, se expresa intuitivamente aniquilando el espacio-tiempo, desvelándonos ese más allá que no es otra cosa que la dimensión del sentido. Y es precisamente porque sus dimensiones espacio-temporales son distintas a las habituales por lo que el sueño se considera sagrado. Los sueños nos evocan un más allá capaz de cuestionar la Realidad, de fundarla, mostrándose como un instante ontológicamente relevante. La similitud de funciones entre el arte y el sueño nos revela porqué los poetas son soñadores. Podemos subrayar esa peculiar temporalidad y espacialidad del sueño citando al famoso historiador de las religiones G. Van der Leeuw, sobre todo porque la conecta con la mentalidad “primitiva” (que a nuestro parecer incluye la griega arcaica al menos): “dans le rêve, les êtres se sont reliés les uns aux autres. On l’a nommé asyntactique, pour distinguer cette manière de notre syntaxe. Nous connaissons cette « causalité de rêve » (laquelle, au fond, n’est pas une !) par nos propres rêves et par ces reflets de la conscience du rêve, appelés contes de fée. Le coq chanta et il était jour [...]. Le mode du rêve est un royaume à part où toutes les choses sont reliées d’une autre façon que dans le monde de tous les jours. La vie du rêve n’a ni passé, ni avenir, le centre en est le moment de l’action, ainsi que le conte des fées commençant par « Il était une fois » et finissent par: « ils vécurent longtemps et furent heureux » : un moment entre deux éternités, comme le vie du primitif, laquelle, comme nous allons le voir, ne connaît pas non plus de passé ni d’avenir, mais se trouve suspendue dans une éternité. Le monde du rêve ne connaît pas des contradictions, et ne se soucie pas d’une suite logique dans les idées, tout juste comme le pensée magique primitive. Et, en fin, le

---

<sup>221</sup> Si bien el *noos* quizás pudiera entenderse como netamente racional o consciente, para nada puede pensarse lo mismo del *thymós*, que es sobre todo “fuente de las emociones” (Bremmer, J. N., *El Concepto del Alma en la Antigua Grecia*, Madrid, 2002, p. 49), y del *menos*, “impulso momentáneo de uno, varios, o incluso todos los órganos mentales y físicos dirigidos hacia una actividad específica” (Bremmer, J. N., *El Concepto del Alma en la Antigua Grecia*, Madrid, 2002, p. 51).

<sup>222</sup> Jung, Carl G., Von Franz, M. L. (dir.), *El hombre y sus símbolos*, Barcelona, 2002, p. 27.

<sup>223</sup> Jung, Carl G., Von Franz, M. L. (dir.), *El hombre y sus símbolos*, Barcelona, 2002, p. 25.

rêve ne connaît point non plus de distances entre le sujet et l'objet ». <sup>224</sup> Bergson alude de forma parecida a la inmensidad de lo soñado, cuya intensidad no se atribuye a la claridad, sino a la indefinición: «dans le sommeil naturel, nos sens ne sont nullement fermés aux impressions extérieures. Sans doute ils n'ont plus la même précision; mais en revanche ils retrouvent beaucoup d'impressions « subjectives » qui passaient inaperçues pendant la veille, quand nous nous mouvions dans un monde extérieur commun à tous les hommes, et qui reparaissent dans le sommeil, parce que nous ne vivons plus alors que pour nous. On ne peut même pas dire que notre perception se rétrécisse quand nous dormons ; elle élargit plutôt, dans certaines directions au moins, son champ d'opération. Il est vrai qu'elle perd en tension ce qu'elle gagne en extension». <sup>225</sup>

Jung apunta dos supuestos de los que debemos partir para investigar la facultad de crear símbolos del hombre basándonos fundamentalmente en los sueños: 1) el sueño debe tratarse sin hacer suposiciones previas, salvo la de que tiene sentido; 2) el sueño es una expresión específica del inconsciente. <sup>226</sup> El inconsciente esconde momentos conscientemente vividos y ahora olvidados por la consciencia, pero además guarda momentos vividos no conscientemente. Y más aún, hay contenidos nuevos que pasan a la consciencia desde el inconsciente y que jamás fueron conscientes: “las ideas olvidadas no han dejado de existir. Aunque no puedan reproducirse a voluntad, están presentes en estado subliminal [...]. Estoy hablando aquí de cosas oídas o vistas conscientemente y luego olvidadas. Pero todos vemos, oímos, olemos y gustamos muchas cosas sin notarlas en su momento, ya porque nuestra atención está desviada o porque el estímulo para nuestros sentidos es demasiado leve para dejar una impresión consciente”. <sup>227</sup>

La noción de inconsciente invita al método “rizomático”: “el descubrimiento de que el inconsciente no es mero depositario del pasado, sino que también está lleno de gérmenes de futuras situaciones psíquicas e ideas, me condujo a mi nuevo enfoque de la psicología”. <sup>228</sup> Podemos tener la vaga sospecha de que algo está a punto de suceder, de que “algo está en el aire”, de que “nos olemos algo”. Del inconsciente no sólo nos llegan recuerdos de remotos tiempos, sino que también nos llegan gérmenes de futuras situaciones psíquicas. De nuevo nos encontramos ante una situación en donde los conceptos de pasado y futuro se difuminan, y que nos explica quién es el genio, el que aprovecha las inspiraciones procedentes súbitamente del inconsciente: “dans le rêve l'unité est rétablie: l'homme, la chose et le rêve sont mêlés d'une matière indissoluble”. <sup>229</sup>

<sup>224</sup> Van der Leeuw, *L'homme primitif et la Religion, étude anthropologique*, Presses Universitaires de France, Paris, 1940, pp. 57-58.

<sup>225</sup> Bergson, H., *L'énergie spirituelle. Essais et conférences*, edición electrónica en <http://bibliotheque.uqac.quebec.ca/index.htm>, Québec, 2003, capítulo IV “Le rêve”, leída el 26 de marzo de 1901.

<sup>226</sup> Jung, Carl G., Von Franz, M. L. (dir.), *El hombre y sus símbolos*, Barcelona, 2002, p. 28.

<sup>227</sup> Jung, Carl G., Von Franz, M. L. (dir.), *El hombre y sus símbolos*, Barcelona, 2002, p. 31.

<sup>228</sup> Jung, Carl G., Von Franz, M. L. (dir.), *El hombre y sus símbolos*, Barcelona, 2002, p. 35.

<sup>229</sup> Van der Leeuw, *L'homme primitif et la Religion, étude anthropologique*, Presses Universitaires de France, Paris, 1940, p. 60.

La aplicación que tiene el estudio de los sueños para la comprensión de símbolos se basa en que para Jung “nuestra vida onírica [...] es el suelo desde el cual se desarrollan originariamente la mayoría de los símbolos”.<sup>230</sup> No sólo el estudio de símbolos religiosos debe servir para analizar los sueños o comportamientos patológicos humanos. También al revés, la intuición y los mismos sueños pueden darnos claves para el estudio de símbolos antiquísimos pertenecientes a un contexto cultural muy diferente al nuestro. En la sociedad occidental, “la mayoría de nosotros hemos transferido al inconsciente todas las asociaciones psíquicas fantásticas que posee todo objeto o idea. Por otra parte, el primitivo sigue dándose cuenta de esas propiedades psíquicas; dota a animales, plantas o piedras con poderes que nosotros encontramos extraños e inaceptables”;<sup>231</sup> “lo que los psicólogos llaman identidad psíquica o “participación mística”, ha sido eliminado de nuestro mundo de cosas. Pero es precisamente ese halo de asociaciones inconscientes el que da un aspecto coloreado y fantástico al mundo del primitivo”.<sup>232</sup> Mientras en la antigüedad las dolencias de un individuo se achacaban a un espíritu o fuerza maligna, en la actualidad esto es inaceptable, y se atribuyen al propio individuo. La comparación del hombre moderno con el primitivo es muy importante, “porque nos encontramos que muchos sueños presentan imágenes y asociaciones que son análogas a las ideas, mitos y ritos primitivos. Estas imágenes soñadas fueron llamadas por Freud “remanentes arcaicos”; la frase sugiere que son elementos psíquicos supervivientes en la mente humana desde lejanas edades”.<sup>233</sup>

El hombre moderno, por la sociedad en la que vive, tiende a la neurosis. Esta interpretación Jung no sólo la hace como psicólogo, sino que también como sociólogo, entendiendo que el mundo occidental vive neuróticamente. Considera que cuanto más influida está la conciencia por prejuicios, errores y deseos infantiles, más profunda es “la disociación neurótica que conduce a una vida más o menos artificial, muy alejada de los instintos sanos, la naturaleza y la verdad. La función general de los sueños es intentar restablecer nuestro equilibrio psicológico”.<sup>234</sup> La función de los sueños es por tanto regularnos emotivamente: “como en nuestra vida civilizada hemos desposeído a tantísimas ideas de su energía emotiva, en realidad, ya no respondemos más a ellas”.<sup>235</sup> Aniquilados ritos y símbolos, el lenguaje onírico es lo único que nos queda para generar un simbolismo con tanta energía psíquica que nos obliga a prestarle atención.

El hombre primitivo estaba mucho más gobernado por sus instintos que el moderno, que ha aprendido a “dominarse” racionalmente. Este proceso civilizador ha ido separando progresivamente nuestra conciencia de los profundos estratos instintivos de la mente humana y de su base somática. Pero estos estratos instintivos básicos continúan siendo parte del inconsciente, aunque ahora ya sólo se

---

<sup>230</sup> Jung, Carl G., Von Franz, M. L. (dir.), *El hombre y sus símbolos*, Barcelona, 2002, p. 36.

<sup>231</sup> Jung, Carl G., Von Franz, M. L. (dir.), *El hombre y sus símbolos*, Barcelona, 2002, p. 39.

<sup>232</sup> Jung, Carl G., Von Franz, M. L. (dir.), *El hombre y sus símbolos*, Barcelona, 2002, p. 40.

<sup>233</sup> Jung, Carl G., Von Franz, M. L. (dir.), *El hombre y sus símbolos*, Barcelona, 2002, p. 41.

<sup>234</sup> Jung, Carl G., Von Franz, M. L. (dir.), *El hombre y sus símbolos*, Barcelona, 2002, p. 43.

<sup>235</sup> Jung, Carl G., Von Franz, M. L. (dir.), *El hombre y sus símbolos*, Barcelona, 2002, p. 42.

revelen a través de los sueños. El inconsciente y la consciencia deben estar integralmente conectados para no derivar en alteración psicológica (“disociación”). Los sueños tienen una forma tan variada de compensar la consciencia que es difícil hacer clasificaciones de símbolos, aunque sí que es cierto que determinados sueños son típicos y se producen con frecuencia (las caídas, los vuelos, el ser perseguido por animales peligrosos...). La clasificación que Durand propone y nosotros seguiremos se basa precisamente en lo que se podrían llamar instintos básicos del humano, y que armonizan con la sacralización de lo somático que exige Eliade para la comprensión de las sociedades “primitivas”. Los símbolos órficos no se comprenderán sólo estudiándolos. Aunque sea utópico, deben *vivirse*.

¿Cuál es la forma de desencadenarnos de la racionalidad? De nuevo podemos respondernos que la intuición, acudiendo ahora a Jung para intentar cercar su definición: “cuando empleo la palabra “sentimiento” (*feeling*) en contraste con “pensamiento”, me refiero a un juicio de valor, por ejemplo, agradable y desagradable, bueno y malo, etc. El sentimiento, según esta definición, no es una emoción (que, como indica la palabra, es involuntaria). El *sentimiento* a que me refiero es (como el pensamiento) una función *racional* (es decir, ordenante), mientras que la intuición es una función *irracional* (es decir, percibiente). En tanto que la intuición es una “sospecha”, no es el producto de un acto voluntario”;<sup>236</sup> “la *percepción* (es decir, la percepción sensorial) nos dice que algo existe; el *pensamiento* nos dice lo que es; el *sentimiento* nos dice si es agradable o no lo es; y la *intuición* nos dice de dónde viene y adónde va”.<sup>237</sup> La intuición como percepción del más allá de la Realidad nos indicará hacia lo no esclavizado a las estructuras de lo real, lo que podemos entender de nuevo recurriendo al sueño: “en la situación subliminal pierden claridad las líneas; las relaciones entre ellas son menos lógicas y más vagamente análogas, menos racionales y, por tanto, más “incomprensibles”. (...) Pero si ocurre algo que proporcione mayor tensión a cualquiera de esas imágenes, se transforman en menos subliminales y, según se acercan más al umbral de la consciencia, en más rotundamente definidas”.<sup>238</sup> Los símbolos oníricos están fuera del dominio consciente, de la Realidad: “al igual que una planta produce sus flores, la psique crea sus símbolos. Cada sueño es prueba de ese proceso”.<sup>239</sup> Volviendo a Van der Leeuw y su interpretación de los sueños en relación con la mentalidad primitiva, podemos concluir que “l’identité fondamentale trouvée dans l’expérience du monde ambiant dans la mentalité primitive dépend du fait que la conscience en éveil prend une place moins importante. La mentalité primitive est l’affaire de la conscience du rêve qui n’est pas estimée d’une valeur moindre que la conscience en éveil, qui efface toutes les lignes distinctes et nettes et ne s’exprime pas par des concepts mais par des images, des formes et des symboles”.<sup>240</sup> En ese sentido, Jung cree que, a diferencia de las deliberaciones lógicas de la

<sup>236</sup> Jung, Carl G., Von Franz, M. L. (dir.), *El hombre y sus símbolos*, Barcelona, 2002, pp. 56-57.

<sup>237</sup> Jung, Carl G., Von Franz, M. L. (dir.), *El hombre y sus símbolos*, Barcelona, 2002, p. 57.

<sup>238</sup> Jung, Carl G., Von Franz, M. L. (dir.), *El hombre y sus símbolos*, Barcelona, 2002, p. 60.

<sup>239</sup> Jung, Carl G., Von Franz, M. L. (dir.), *El hombre y sus símbolos*, Barcelona, 2002, p. 61.

<sup>240</sup> Van der Leeuw, *L’homme primitif et la Religion, étude anthropologique*, Presses Universitaires de France, Paris, 1940, p. 65.

consciencia, el inconsciente delibera instintivamente. La metodología que Bachelard proponía, a saber, el uso de la vaguedad-vagancia para abordar lo indefinible y amorfo, se nos ocurre que también podría ser denominada “somnolencia metodológica”, “camino del soñador”, o “senda del ensueño”... Las hadas de “un lejano país”, “de un remoto tiempo”, o incluso de “un lugar de cuyo nombre no quiero acordarme”, nos susurran que la lejanía espacial y temporal de lo fantástico de todo cuento sólo puede alcanzarse soñando:

“Siempre se quedan los hombres sin comprender que el Logos es así como yo lo describo, lo mismo antes de haberlo oído que una vez lo han oído; pues aunque todas las cosas acontecen según este Logos, se parecen los hombres a gentes sin experiencia, incluso cuando experimentan palabras y acciones tales cuales son las que explico, cuando distingo cada cosa según su constitución y digo cómo es; al resto de hombres les pasan desapercibidas cuantas cosas hacen despiertos, del mismo modo que se olvidan de lo que hacen cuando duermen.”<sup>241</sup>

La historicidad de los símbolos parece desvanecerse, emergiendo el instinto. El creyente cree que los símbolos colectivos han sido revelados por Dios, y el escéptico que han sido inventados. Jung considera que ambos tienen algo de razón y ninguno la razón completa, porque dice que “son “representaciones colectivas” emanadas de los sueños de edades primitivas y de fantasías creadoras”.<sup>242</sup> Vienen a nosotros de forma involuntaria y espontánea, porque no se inventa: “el signo es siempre menor que el concepto que representa, mientras que un símbolo siempre representa algo más que significado evidente e inmediato. Además, los símbolos son productos naturales y espontáneos. Ningún genio se sentó jamás con la pluma o el pincel en la mano, diciendo: “Ahora voy a inventar un símbolo””;<sup>243</sup> “en los sueños, los símbolos se producen espontáneamente porque los sueños ocurren, pero no se inventan” y por eso “son la fuente principal de todo lo que sabemos acerca del simbolismo”.<sup>244</sup> Pero los símbolos no sólo se manifiestan en sueños, sino que también lo hacen en sentimientos, pensamientos y situaciones. Por tanto, no es simplemente que nos podamos aproximar a los símbolos órficos a través de la intuición, sino que tanto en los órficos como en nosotros, en forma de evocaciones, emergen rastros de un remoto pasado memorizado, jamás inventado pero siempre existente.

En los sueños aparecen elementos que no pueden ser calificados de individuales y que han sido considerados como remanentes arcaicos. Parecen ser formas aborígenes, innatas y heredadas por la mente humana. Estas formas nos vienen del hombre prehistórico, “cuya psique estaba cercana a la del animal. Esa psique inmensamente vieja forma la base de nuestra mente, al igual que gran parte de la

---

<sup>241</sup> Heráclito, fr. 1.

<sup>242</sup> Jung, Carl G., Von Franz, M. L. (dir.), *El hombre y sus símbolos*, Barcelona, 2002, p. 49.

<sup>243</sup> Jung, Carl G., Von Franz, M. L. (dir.), *El hombre y sus símbolos*, Barcelona, 2002, p. 48.

<sup>244</sup> Jung, Carl G., Von Franz, M. L. (dir.), *El hombre y sus símbolos*, Barcelona, 2002, p. 49.

estructura de nuestro cuerpo se basa en el modelo anatómico general de los mamíferos”.<sup>245</sup> Por eso, el investigador, no puede prescindir de la “anatomía comparada de la psique” que propone Jung, por lo que además del psicólogo, cualquiera que intente comprender la mente del hombre moderno deberá compararla con la del antiguo, cuyas mayores manifestaciones se encuentran en la mitología. A esos “remanentes arcaicos” Jung los llama “arquetipos” o “imágenes primordiales”: “el término “arquetipo” es con frecuencia entendido mal, como si significara ciertos motivos o imágenes mitológicas determinados (...) El arquetipo es una tendencia a formar tales representaciones de un motivo, representaciones que pueden variar muchísimo en detalle sin perder su modelo básico (...) son una *tendencia*, tan marcada como el impulso de las aves a construir nidos, o el de las hormigas a formar colonias organizadas”.<sup>246</sup> Los instintos son necesidades fisiológicas que son percibidas por los sentidos. Cuando se manifiestan en fantasías (a menudo sólo revelan su presencia por medio de imágenes simbólicas) son lo que Jung llama arquetipos. No tienen un origen conocido, y se producen en cualquier momento y lugar del mundo, aunque rechazemos la transmisión directa o las migraciones. Jung pone varios ejemplos de arquetipos, como por ejemplo la idea de un Redentor de la humanidad que resucita milagrosamente tras ser devorado por un monstruo, muy anterior a Cristo y existente en culturas que desconocían el cristianismo: “cuándo y dónde se originó ese mito es cosa que nadie sabe (...) La única certeza es que cada generación parece haberlo conocido como tradición transmitida desde tiempos anteriores. Así que podemos suponer con seguridad que se “originó” en un período en que el hombre aún no sabía que poseía el mito del héroe; es decir, en una era en que aún no reflexionaba conscientemente sobre lo que decía. La figura del héroe es un arquetipo que ha existido desde tiempos inmemoriales”.<sup>247</sup> La cuaternidad del cosmos o elemento cuádruplo, la serpiente cornuda de la Biblia, etc., son otros arquetipos.

Para el psicoanálisis la universalidad de los símbolos no se ubica ni en el sujeto ni en el objeto, sino en ambos a la vez. El concepto de *psicoide*, corolario del de *sincronicidad* más arriba introducido, nos da una respuesta. El concepto de sincronicidad resalta la conexión total del cosmos en el instante, por encima de la conexión causal de hechos en la duración. Religando al objeto y al sujeto y conectando el pensamiento y la materialidad bajo el yugo del instante, la noción de *psicoide* lanza la hipótesis de una “estructura” común para la subjetividad más íntima y el universo material: tal estructura “es el universo de los arquetipos, suerte de grandes configuraciones últimas que generan, de alguna manera, todos los fenómenos y su representación, tanto en las “formas simbólicas” científicas [...] como en las “formas simbólicas” del sueño, la poesía, la intuición”.<sup>248</sup> Las mismas estructuras se reconocen en la naturaleza y en el pensamiento humano, y no tiene sentido preguntarse, tras la disolución del solipsismo axiomático

<sup>245</sup> Jung, Carl G., Von Franz, M. L. (dir.), *El hombre y sus símbolos*, Barcelona, 2002, p. 65.

<sup>246</sup> Jung, Carl G., Von Franz, M. L. (dir.), *El hombre y sus símbolos*, Barcelona, 2002, p. 66.

<sup>247</sup> Jung, Carl G., Von Franz, M. L. (dir.), *El hombre y sus símbolos*, Barcelona, 2002, p. 69.

<sup>248</sup> Durand, *Mitos y sociedades, Introducción a la mitología*, Buenos Aires, 2003, p. 65.

de Descartes, si unas fundamentan a las otras o a la inversa. El concepto de *psicoide*, por tanto, hace comprensible que la estructura de los símbolos sea susceptible tanto de un análisis histórico como de uno biologicista. Ello quizás se deba a que las formas arquetípicas no son modelos estáticos, sino factores dinámicos que se expresan en impulsos. Se supone que en algún remoto tiempo las ideas mitológicas se “inventaron”, y que no son verdad: “pero la misma palabra “inventar” deriva del latín *invenire* y significa “encontrar”, y de ahí, encontrar algo “buscándolo”. En el último caso, la propia palabra insinúa cierto conocimiento anticipado de lo que se va a encontrar”.<sup>249</sup>

El “encuentro” con lo simbólico nos remite a lo eterno, natural, universal o revelado. Su hipotética “invención”, a lo histórico y cultural. La reconciliación de ambas posturas consistiría en el reconocimiento de los arquetipos como tendencias naturales y esenciales en los humanos que pueden manifestarse de formas diferentes y, por tanto, histórica o culturalmente. Puede afirmarse entonces que “a semejanza de los instintos, los modelos de pensamiento colectivo de la mente humana son innatos y heredados”.<sup>250</sup> Y de esta forma pueden explicarse las coincidencias entre símbolos, como las encontradas entre las culturas precolombinas y la cristiana ibérica medieval que más arriba estudiamos, como encuentros entre manifestaciones de una misma tendencia natural humana.

A pesar de lo dicho, el psicólogo alemán llega a distinguir entre símbolos naturales y culturales. Dice que los símbolos “naturales” se derivan de los contenidos inconscientes de la psique, y que representan un número enorme de variaciones en las imágenes arquetípicas esenciales.<sup>251</sup> Los símbolos “culturales”, por su parte, son los que se han usado para expresar “verdades eternas” y hoy todavía se emplean por muchas religiones, y éstos han sufrido cambios, algunos más o menos conscientes. Es decir, en cierto sentido puede distinguirse entre los símbolos básicamente individuales-universales y espontáneos y los que se han socializado, culturalizado y, en cierta medida, suponen un grado de consciencia mayor por parte del que los expresa. Tal distinción no debe obnubilar que tanto los unos como los otros son manifestaciones arquetípicas y que sus estructuras, los arquetipos, no son ni históricos ni naturales, porque esas mismas categorías dependen de los propios arquetipos. Jung explica que cuanto más profundizamos en un dogma o imagen colectiva, más descubriremos una maraña aparentemente interminable de modelos arquetípicos, y cita el *Fausto* de Goethe, que comienza diciendo: “las “acciones” jamás fueron inventadas, fueron realizadas; por otra parte, los pensamientos son un descubrimiento relativamente tardío del hombre”.<sup>252</sup> Se puede distinguir entonces entre “pensamientos enunciados” y “modo de pensar supuesto”. El primero es más bien cultural, mientras el segundo es básicamente arquetípico. Partiendo de la primordialidad de la acción sobre el pensamiento que defiende

---

<sup>249</sup> Jung, Carl G., Von Franz, M. L. (dir.), *El hombre y sus símbolos*, Barcelona, 2002, p. 77.

<sup>250</sup> Jung, Carl G., Von Franz, M. L. (dir.), *El hombre y sus símbolos*, Barcelona, 2002, p. 72.

<sup>251</sup> Jung, Carl G., Von Franz, M. L. (dir.), *El hombre y sus símbolos*, Barcelona, 2002, en el subcapítulo titulado “El papel de los símbolos”.

<sup>252</sup> Jung, Carl G., Von Franz, M. L. (dir.), *El hombre y sus símbolos*, Barcelona, 2002, p. 79.

Heidegger, podemos entender que *la trascendencia de la historicidad del ser humano* que él define quizás sea *equivalente a la trascendencia del arquetipo, que esencial, histórica y paradójicamente se manifiesta a través de símbolos*. Tal comparación no es gratuita, porque tanto Jung como Heidegger pretenden recuperar el aura, en formulación de Walter Benjamín,<sup>253</sup> de las cosas. Para Jung “hemos desposeído a las cosas de su misterio y *numinosidad*; ya nada es sagrado”.<sup>254</sup> Y como el Heidegger más místico, también Jung busca la forma de reconocer la fuerza vital de las cosas. Los arquetipos aparecen en la experiencia práctica como imágenes y emociones al mismo tiempo: “se habla de arquetipo sólo cuando estos dos aspectos son simultáneos”.<sup>255</sup> Los arquetipos no son nombres o conceptos integrables en un sistema filosófico. Son “trozos de la vida misma, imágenes que están íntegramente unidas al individuo vivo por el puente de las emociones. Por eso resulta imposible dar una interpretación arbitraria o universal de un arquetipo”.<sup>256</sup> Y por eso los sueños deben ser fuente de inspiración para el estudio simbólico, porque el nuevo trazado de lo real que dibuja nos lo presenta precisamente vehiculado por lo emocional. Y si “los símbolos son intentos naturales para reconciliar y unir los opuestos dentro de la psique”,<sup>257</sup> es porque entre sus funciones más importantes está la de equilibrarnos emocionalmente. Por tanto, el símbolo se presentará como herramienta idónea para construir el arco hermenéutico del que habla Ricoeur.

Dice Carlo Ginzburg que “el propio racismo [...] constituye *una* respuesta (científicamente infundada, y con resultados prácticos monstruosos) a un problema muy real, el de los vínculos existentes entre biología y cultura”.<sup>258</sup> La interpretación de los imaginarios culturales dispares a través de lo arquetípico permite no hacer tal vinculación, convirtiendo a la cultura en dependiente de lo universalmente humano (quizás expresado en lo biológico), que por definición no puede distinguir a una cultura de otra. Lo biológico de la cultura es aquello que propiamente es natural y, por tanto, transcultural. Si, como hacen algunos, partiésemos de una radical contraposición entre cultura y naturaleza, nos encontraríamos con que ¡lo universalmente cultural es precisamente lo acultural! La barrera entre la cultura y la naturaleza también se difumina mediante el concepto de arquetipo. Lo sagrado y más profundo de nuestro ser puede revelarse a través de la cultura porque precisamente ésta tiene sus fundamentos en la naturaleza.

La psicología de las profundidades tiene su corolario en la psicología transpersonal.<sup>259</sup> Como hemos indicado, la primera explica el parecido entre prácticas religiosas (fundamentalmente orientales) y ensoñaciones de psicóticos, que jamás tuvieron conocimiento de aquéllas, suponiendo que existe un nivel inconsciente profundo colectivo (“no egótico”) que funciona por medio de imágenes arquetípicas.

<sup>253</sup> Benjamin, W., *La Obra de Arte en la Época de su Reproducibilidad Técnica*, editorial Taurus, Madrid, 1973.

<sup>254</sup> Jung, Carl G., Von Franz, M. L. (dir.), *El hombre y sus símbolos*, Barcelona, 2002, p. 91.

<sup>255</sup> Jung, Carl G., Von Franz, M. L. (dir.), *El hombre y sus símbolos*, Barcelona, 2002, p. 94.

<sup>256</sup> Jung, Carl G., Von Franz, M. L. (dir.), *El hombre y sus símbolos*, Barcelona, 2002, p. 95.

<sup>257</sup> Jung, Carl G., Von Franz, M. L. (dir.), *El hombre y sus símbolos*, Barcelona, 2002, p. 97.

<sup>258</sup> Ginzburg, C., “Mitología germánica y nazismo. Acerca de un viejo libro de George Dumézil”, en *Mitos, emblemas e indicios. Morfología e historia*, Barcelona, 1989, pp. 176-197.

<sup>259</sup> Nos basamos en Díez de Velasco, F., *Introducción a la historia de las religiones. Hombres, ritos, dioses*, Madrid, 1998, pp. 20ss.

Éstas se consideran inter o transculturales porque se suponen surgidas de regiones del inconsciente situadas al margen del ego personal y, consecuentemente, no susceptibles de haber sido determinadas por la enculturación ambiente. Dice Díez de Velasco que “la psicología transpersonal, dependiente en su origen de la anterior (y de los experimentos en laboratorio con sustancias psicodélicas) fue desarrollada en Estados Unidos a partir de los años ’70 y plantea la existencia de un nivel transpersonal (más allá del ego), que se alcanza por medio de técnicas de meditación, por la ingestión de sustancias psicodélicas o por otros caminos y cuyo conocimiento forma (o formó en algún momento) parte del entrenamiento sagrado en numerosas religiones (y conformó creencias y mitos). Las detalladas gradaciones en las experiencias transpersonales estudiadas han llevado a defender a los especialistas la existencia de niveles (los más profundos y complejos) en los cuales se superan los condicionamientos culturales y se accede a experiencias de índole muy semejante en participantes de orígenes diversos, lo que unificaría en cierta medida el lenguaje más profundo presente en muchas religiones”.<sup>260</sup> El problema, como el mismo autor indica, es que tales experiencias difícilmente pueden verbalizarse, menos aún traducirse a un lenguaje racional y científico. Los supuestos epistemológicos de tal teoría son los mismos que los de la psicología de las profundidades, y sirven para estudios antropológicos como *El camino a Eleusis, una solución al enigma de los misterios*.<sup>261</sup>

Ha habido diversas aplicaciones del psicoanálisis a la mitología griega, las más célebres las de Jung y Kérenyi. P. Diel hace la suya propia, porque pretende “indicar el fondo psicológico del simbolismo mítico. Pero sin negar participación a las múltiples luces de la mitología. Pues, cuanto más se haya “interpretado”, más necesario será, por así decirlo, *desinterpretar* con el fin de encontrar la raíz psicológica primera”.<sup>262</sup> Sin embargo, nuestro estudio ni pretende psicoanalizar a personas de la antigüedad, ni pretende beneficiarse de la mitología griega para el psicoanálisis actual. Pretende reconocer las imágenes motoras de un discurso más o menos establecido y, por tanto, intelectual. Por ello, a los motivos de Diel, se puede responder con palabras de Bachelard: “para nosotros, que nos limitamos a psicoanalizar una capa psíquica menos profunda (que la del psicoanálisis), más intelectualizada, debemos subsituir el estudio de los sueños por el de la fantasía”, porque mientras el sueño se orienta de forma más o menos lineal, la fantasía se centra en un objeto.<sup>263</sup>

---

<sup>260</sup> Díez de Velasco, F., *Introducción a la historia de las religiones. Hombres, ritos, dioses*, Madrid, 1998, pp. 20-21.

<sup>261</sup> Gordon Wasson, R., Hofmann, A., y Ruck, C. A. P., *El camino a Eleusis, una solución al enigma de los misterios*, México, 1980.

<sup>262</sup> Diel, P., *El simbolismo en la mitología griega*, ed. Labor, Barcelona, 1991, pp. 7-8.

<sup>263</sup> Bachelard, G., *Psicoanálisis del fuego*, Schapir editor, Argentina, ?, p. 34.

## 4. La Tradición Primordial

Lo sagrado se revela en lo cultural. Desde el psicoanálisis, porque la estructura de los símbolos, mitos, sueños, etc. es lo arquetípico, las semejanzas existentes entre diferentes manifestaciones de la cruz, tanto en culturas diferentes como en enfermos mentales, se achacan a que la raza humana tiende a repetir ciertas formas, precisamente aquellas más fundamentales de nuestra psique. Desde sus orígenes tal teoría tuvo detractores, entre los cuales nos interesa destacar a los autores de la Filosofía Perennis o Tradición Primordial, entre los que se cuentan R. Guénon, T. Burckhart, A. Coomaraswamy, A. Huxley, A. Daniélou, F. Schuon, etc.

Para Guénon los intentos de aplicación de la psicología profunda al simbolismo tradicional son otro reflejo, si no del materialismo imperante, del ateísmo generalizado.<sup>264</sup> Reconoce como digno de mención el experimento de Jung consistente en comparar dibujos de enfermos y ciertos símbolos. Mas le critica el concepto de inconsciente colectivo porque supone que el origen de esos símbolos, tanto de los sagrados como de las caricaturas patológicas, está en o bajo el psiquismo de todos los individuos humanos. El término “inconsciente” sería impropio, y de hecho posteriores psicoanalistas lo substituyen por el de “subconsciente”, en el sentido de las prolongaciones “inferiores” de la consciencia, lo que agrava la diferencia con los autores de la tradición primordial. Guénon cree que debe diferenciarse radicalmente entre “subconsciente” y “supraconsciente”. No duda de que los dibujos de los enfermos mentales provengan del subconsciente, pero se niega en rotundo a aceptar que los símbolos tradicionales tengan un origen diferente al del “supraconsciente” (aquello sobrehumano, por oposición a lo infrahumano): “con la teoría del “inconsciente colectivo” se pretende explicar que el símbolo es “anterior al pensamiento individual” y lo trasciende. El problema de fondo, que ni siquiera parece plantearse, estriba en saber la dirección que toma ese trascender: si es hacia abajo, como parece indicarlo la referencia al pretendido “inconsciente”, o hacia arriba, como lo afirman expresamente todas las doctrinas tradicionales [...]. La interpretación psicoanalítica de los símbolos y su interpretación simbólica conduce a fines diametralmente opuestos”.<sup>265</sup> Para los estudiosos de la tradición primordial cualquier manifestación, material o espiritual, es reflejo de lo divino y trascendente. El rey, por ejemplo, no es interpretado como la entidad humana que refleja al sol: más bien, consideran tanto al rey como al propio sol emanaciones del principio supremo intangible.<sup>266</sup>

Los estudiosos de la Tradición Primordial le achacan al psicoanálisis otra acepción de inconsciente colectivo respecto a la cual también difieren. Los psicoanalistas explican el folklore a partir del inconsciente colectivo, pero para Guénon es un error muy grave considerar como primitivo aquello que en realidad, según él y autores afines, es una degradación de un estado de cosas superior. El

<sup>264</sup> Guénon, R., “Tradición e inconsciente”, publicado por primera vez en 1949, en *Símbolos fundamentales de la ciencia sagrada*, Barcelona, 1995.

<sup>265</sup> Guénon, R., *Símbolos fundamentales de la ciencia sagrada*, Barcelona, 1995, capítulo “Tradición e inconsciente”.

<sup>266</sup> Véase por ejemplo Guénon, R., *El Rey del Mundo*, Buenos Aires, 1985.

folklore, por tanto, debería interpretarse como una especie de “memoria colectiva”, imagen o reflejo en la humanidad de la “memoria cósmica”. Estaría configurado esencialmente por elementos pertenecientes a diferentes tradiciones extinguidas, derivadas de la Tradición Primordial. En ese sentido Titus Burckhardt dice que “en verdad, en el origen de todos los motivos ornamentales se encuentran los símbolos de la tradición primordial [...]. Es extremadamente difícil determinar el momento en que el significado de un símbolo inherente a un motivo ornamental se vuelve inconsciente. Por una parte este oscurecimiento puede tener muchos grados diferentes y, por otra, un arte ornamental puede experimentar la influencia de una renovación tradicional”.<sup>267</sup> Éste es precisamente el axioma del discurso de los integrantes de la Filosofía Perenne: a saber, que hubo un tiempo en el cual se produjo la revelación divina, y del que ahora sólo quedan rastros que debemos recuperar. La llamada Tradición Primordial o Hiperbórea alude a ese momento fundacional y puro, precedente a la caída de la torre de Babel, en el cual una especie de relación directa con la divinidad regía nuestro mundo. La consciencia de un más allá era clara. Cierta versión del mito de la Atlántida les sirvió como símbolo de aquél momento,<sup>268</sup> y consideraron la religión egipcia, por ser una de las más antiguas, una de las más cercanas a aquellos tiempos, el hinduismo como la religión viva más antigua y el Islam la religión revelada más reciente (en la cual se dio la más reciente revelación). Consecuentemente, los estudiosos a los que aludimos se fueron acercando progresivamente a las filosofías mencionadas y a otras orientales, y tras intentar recuperar lo primordial del cristianismo, decepcionados en gran medida por la jerarquización del catolicismo y sentimentalización e irracionalismo de lo religioso en el protestantismo,<sup>269</sup> algunos de ellos se convirtieron al Islam (los casos de R. Guénon y T. Burkhardt, por ejemplo). Cabe anotar que no todos los autores estuvieron de acuerdo en cómo aludir a aquella “civilización primordial”. Mientras Guénon usó normalmente Tradición Primordial o Tradición Hiperbórea, A. Huxley prefirió Filosofía Perenne, y F. Schuon propuso el de Religión Primordial: “decimos “Religión primordial”, y no “Tradición”, porque el primero de estos términos tiene la ventaja de expresar una realidad intrínseca (religere = “religar” lo terrestre a lo celestial) y no simplemente extrínseca como el segundo (tradere = “entregar” los elementos escriturarios, rituales y legales). Cabe preguntarse si podría ser cuestión de “tradición” en una época en que el conocimiento espiritual era innato o espontáneo, o aún, si la necesidad de una “tradición”, luego de una transmisión exterior, no entraña *ipso facto* la necesidad de una pluralidad de formulaciones”.<sup>270</sup>

J. Tourniac da algunas razones por las cuales se lanzó al olvido la noción de Tradición Primordial en los monoteísmos: “la consecuencia más “visible”, podríamos decir, de la “primordialidad”

---

<sup>267</sup> Burckhardt, T., *Ensayos sobre el conocimiento sagrado*, cap. “El Folklore en el arte ornamental”

<sup>268</sup> Sobre todo Guénon, R., *Formes traditionnelles et cycles cosmiques*, Gallimard, 1989.

<sup>269</sup> Esto se lee en Guénon, R., *El teosofismo, historia de una pseudoreligión*, Barcelona, 1989.

<sup>270</sup> Schuon, F., *L'Esotérisme comme principe et comme voie*, Dervy-Livres, 1978, “Le Commandement Suprême”, p. 151, nota 15, *cf.* en Tourniac, J., *La Tradición Primordial*, París, 1983, cap. II.

de una tradición, de las que todas las demás proceden en razón misma del sentido del término “transmitir”, consiste en que todas las religiones o tradiciones, para merecer este doble calificativo de “transmitido por” o de “religado a”, deben descender históricamente de este origen común, de este “huevo” arquetípico. Se hallarán entonces “banalizadas”, ninguna podría excluir a las restantes, como tampoco las hijas de una madre o los descendientes de estas hijas pueden negar la herencia biológica de cada una de ellas. Aquí, la herencia en cuestión consiste en la autenticidad tradicional y, al nivel de los principios, en la Verdad. Inmediatamente se observa cómo esta doctrina podrá molestar a los monoteísmos, es decir, a las religiones dotadas de un “Yo” divino: supone que cada una de estas religiones no pueda alegar una detención exclusiva de la Verdad y de la autenticidad única y absoluta. Se ve además que si estas religiones no pueden suscribirse a la afirmación de una “Verdad una” que las funda todas en su autenticidad -lo que Schuon ha llamado “la unidad trascendente de las religiones”- en cambio las organizaciones esotéricas o iniciáticas basarán precisamente su “tolerancia” sobre esta concepción [...]. Evidentemente, el desacuerdo entre “religión” y “organización esotérica” añadirá motivos a la lucha de las religiones contra los “esoterismos”, u organizaciones iniciáticas, bien estén en el “interior” de las primeras, como es el caso del Sufismo con respecto al Islam, bien estén específicamente ligadas a una actividad humana independiente de una confesión determinada, como geográfica e históricamente puede constatarse en cuanto a la Masonería y la construcción de lo “sagrado”. En fin, este mismo desacuerdo explica la hostilidad de dichas religiones frente a la aceptación de la tesis que acredita la existencia de la Tradición Primordial. Guénon demostrará el fundamento de una Tradición primordial que contenga “potencialmente” a todas las demás, justificándolas precisamente al constituir una proyección de aquella, por el ejemplo de una relación cognitiva y causal entre lo Uno y lo múltiple. Se verá una ilustración de ello en el simbolismo de la rueda, en la que todos los radios están presentes *in principio* en su centro común por un punto único, origen de todos los radios. Igualmente, se deducirá de la constancia o persistencia de ciertos términos simbólicos y de su significado “técnico” en formas tradicionales muy alejadas en el tiempo y el espacio, la preeminencia y la primordialidad de una doctrina común”.<sup>271</sup> La misma idea la explica Coomaraswamy en “Dos caminos hacia la misma cumbre”, contando cómo los creyentes de diferentes religiones semejan escaladores que intentan copar un pico por vertientes diferentes de la montaña: “Hay muchos senderos que llevan a la cumbre de una misma y única montaña; sus diferencias serán más evidentes cuanto más abajo estemos, pero se desvanecen en la cima; cada cual querrá naturalmente tomar la que parte del punto en que se encuentra, el que rodea la montaña buscando otro no es un escalador. Nada nos autoriza a acercarnos a otro creyente para pedirle que se convierta en uno de nosotros, pero sí podemos acercarnos a él con

---

<sup>271</sup> Tourniac, J., *La Tradición Primordial*, París, 1983, cap. II., subcap.: “Las consecuencias de una primordialidad tradicional para las religiones”.

respeto como a quien es ya uno de Aquello que es y de cuya belleza inalterable dependen todos los seres contingentes”.<sup>272</sup>

Los pensadores de la Tradición Primordial, si bien interpretan que el discurso religioso responde a una lógica clara y racional y no a un mero sentimentalismo, suponen que tiene su base en la fe y el sentimiento. Por ejemplo, Schwaller de Lubicz dedica un breve libro a distinguir entre la inteligencia de la razón y la del corazón.<sup>273</sup> La metáfora que usamos previamente, haciendo equivalentes la caza y el conocimiento, la cerca y la explicación, y el golpe mortal “simpático” y la interpretación, retorna. El cazador mata pidiendo perdón a los dioses, porque sabe que la estacada fatal debe ser fruto del amor. La magia simpática parte de la identificación del cazador con su presa, posible mediante el amor. Como la fe y el amor, la intuición y la interpretación son gratuitas. Amor es la fuerza que acaba con el merodeo y coquetería. A fin de cuentas, penetración identificadora. ¿Qué amante intenta explicarse el objeto de su amor?! Todo lo contrario, lo vive reconociéndolo como comprensiblemente inexplicable. El conocimiento del corazón, como el de la intuición de Bergson y el innato de Jung, es sintético: “los principios de los que nos inspiramos constantemente nos obligan a presentar puntos de vista esencialmente sintéticos, y no analíticos como los del saber «profano»; pero estos puntos de vista, precisamente porque son sintéticos, van mucho más lejos en el sentido de una verdadera explicación que un análisis cualquiera, que, en realidad, no tiene apenas más que un simple valor descriptivo”.<sup>274</sup>

Los paralelismos entre el psicoanálisis y la Tradición Primordial son muchos, hilándose un discurso semejante pero con salida y meta diferentes. Ambas otorgan a los símbolos un referente hipotético universal: una tendencia (arquetipo) en el psicoanálisis y una referencia revelada en los filósofos de la Tradición Primordial. Además, las dos propuestas les suponen un valor incontrolable, trascendente y ahistórico: para los primeros, son inconscientes, para los segundos, divinos. Y finalmente, la forma de conocer esos símbolos para ambas corrientes es la intuición o algo parecido. Los dos senderos parecen ser el desdoblamiento de uno solo, el del amor, manifestado como el instinto más básico, natural y fundamental y, a la vez, como el camino más espiritual, trascendente e inmaterial. Algo parecido dice Alain Daniélou,<sup>275</sup> representante de la Tradición Primordial no ortodoxo, cuando defiende que por debajo del hinduismo se puede rastrear la verdadera religión, el shivaismo o dionisismo, que se definiría como un reencuentro con la naturaleza por encima del respeto a las leyes sociales. Las estrategias liberadoras que permitirían llegar a la divinidad serían el yoga (a través de la respiración) y el tantrismo (a través del sexo). Sus mitos girarían entorno al dios niño y tergiversador que, encima de un toro y acompañado de una oca, enloquece a sus adeptos, y cuya figura se reflejaría en otras posteriores,

---

<sup>272</sup> Coomaraswamy, A.K., “Dos caminos hacia la misma cumbre”, en VVAA, *Las grandes religiones enjuician al Cristianismo*, ed. Mensajero, Bilbao, 1971.

<sup>273</sup> Schwaller de Lubicz, *Esoterismo y simbolismo, la inteligencia del corazón*, Barcelona 1992.

<sup>274</sup> Guénon, R., *La crisis del mundo moderno*, www.infotematica.com.ar, cap. IX.

<sup>275</sup> Daniélou, A., *Shiva y Dionisos, la religión de la naturaleza y el Eros*, Barcelona, 1987.

como las de Dionisos y Shiva, y su culto estaría acompañado por el culto a la gran diosa madre, las figuras itifálicas, la caverna, los sacrificios humanos, etc. Nos parece interesante mencionar tal propuesta porque bascula entre las que consideran a los símbolos trascendentes y divinos y los que los consideran naturales e inmanentes. Al respecto de este sentido doble de la naturaleza dice Eliade que “para el hombre arcaico, el mundo es a la vez “abierto” y misterioso [...] pues la “naturaleza” desvela y enmascara a la vez lo “sobrenatural” ”.<sup>276</sup>

---

<sup>276</sup> Eliade, *Aspectos del mito*, Barcelona, 2000, p. 125.

## 5. El animal simbólico

Nosotros nos adherimos a los que reconocen símbolos universales, bien porque son naturales o bien porque son trascendentes y fueron revelados por la Religión Primordial. Ante esta disyuntiva nos escudaremos en aquella postura que, criticando la explicación arbórea, minimiza el sentido del camino y encumbra la tierra y huellas que en él se encuentran. Tampoco Durand no aclara si las estructuras antropológicas que él reconoce tienen un origen material o uno espiritual o psíquico, porque eso no es lo más importante en su discurso. Dicho esto, parecerá sano fijarnos en la obra del ser humano para definirlo, y no tanto en su esencia invisible, y por eso acudimos en estas líneas a Ernest Cassirer.

Encontramos símbolos en toda cultura humana y, en algunas ocasiones, incluso encontramos los mismos símbolos en culturas diferentes. Esto significa, por un lado, que los símbolos son elementos definitorios de la cultura humana y, por otro, que los símbolos coincidentes en diversas culturas son los más cercanos a nuestra esencia. La primera afirmación supone que los símbolos son elementos pertenecientes al conjunto de nuestras formas de expresión, de lo que podría inferirse que son producto de nuestra forma de proceder. Consecuentemente, debemos preguntarnos por esa forma de proceder, que si produce símbolos, en algún sentido es simbólica.

Cassirer se inspira en el biólogo Johannes von Uexküll para dar su definición del hombre. Ni la física ni la química ni cualquier otra “ciencia” pueden explicar o describir la vida, porque “la vida es una realidad última que depende de sí misma”.<sup>277</sup> A la vez, partiendo desde la vida misma de la mano de la biología, afirma que “la realidad no es una cosa única y homogénea; se halla inmensamente diversificada, poseyendo tantos esquemas y patrones diferentes cuantos diferentes organismos hay. Cada organismo es, por decirlo así, un ser monádico”.<sup>278</sup> En otras palabras, cada especie animal tiene una forma de percibir el mundo y reaccionar sobre él, un determinado sistema “receptor” y un determinado sistema “efector”. Ejemplificando tal argumento utilizando para ello a Jenófanes de Colofón, podríamos decir que:

“si los bueyes, los caballos o los leones tuvieran manos y fueran capaces de pintar con ellas y de hacer figuras como los hombres, los caballos dibujarían las imágenes de los dioses semejantes a las de los caballos y los bueyes a las de los bueyes y harían de sus cuerpos tal como cada uno tiene el suyo”.<sup>279</sup>

Seguindo a Uexküll, Cassirer dice que a través de la anatomía comparada podremos observar las diferentes formas de percibir y accionar de las diferentes especies animales, de forma semejante a como Jung defendía una anatomía comparada de la psique humana con las diferentes psiques animales. Pero el hombre, además de poseer sus particulares formas de percibir y actuar en el mundo, “como si dijéramos

---

<sup>277</sup> Cassirer, E., *Antropología filosófica*, México, 1994, p. 45.

<sup>278</sup> Cassirer, E., *Antropología filosófica*, México, 1994, p. 45.

<sup>279</sup> KyR 169 = Fr. 15 DK.

ha descubierto un nuevo método para adaptarse a su ambiente”,<sup>280</sup> y es lo que Cassirer llama “sistema simbólico”.

Para él, decir que el hombre vive con un sistema simbólico significa que vive no sólo una realidad más amplia que los animales, sino que vive “una nueva dimensión” de la realidad.<sup>281</sup> Si en el mundo animal, aparentemente un estímulo produce una respuesta de forma inmediata, en el mundo humano la demora entre el estímulo y la respuesta, la falta de inmediatez, crea un espacio nuevo, la nueva dimensión mencionada... un vacío de pereza, lentitud y reflexión. Emerge un nuevo universo, el simbólico, que no aclara por sí mismo si es fruto de la mediación entre el estímulo y la respuesta, como dice Cassirer, o si, por el contrario, la mediación es fruto de la demora hipotéticamente originada por una lentitud “natural” en la respuesta del humano primitivo: “el hombre no puede enfrentarse ya con la realidad de un modo inmediato; no puede verla, como si dijéramos, cara a cara”.<sup>282</sup>

Dice Cassirer que si bien los que definieron al hombre como animal racional tenían razón, esta definición era parcial, porque reduce la realidad. El fenómeno religioso, por ejemplo, aunque puede ser racional, no es meramente eso: posee una dimensión sentimental que lo distingue precisamente de un “constructo religioso”, arbitrario y sin emoción como el propuesto por Kant, por ejemplo. Análogamente el lenguaje es racional, pero su origen radica en su función sentimental: nace para expresar sentimientos, sus *razones* primitivas. Argumentando por derroteros semejantes, Cassirer concluye que “la razón es un término verdaderamente inadecuado para abarcar las formas de la vida cultural humana en toda su riqueza y diversidad, pero todas esas formas son formas simbólicas. Por lo tanto, en lugar de definir al hombre como un *animal racional* lo definiremos como un *animal simbólico*”.<sup>283</sup>

Entonces, ¿cómo aproximarnos a “la cara” de las cosas?, ¿cómo hacer ontología? Quizás optando por Heidegger, quien dice que la “fenomenología expresa una máxima que puede formularse así: “¡a las cosas mismas!””.<sup>284</sup> La intuición bergsoniana propone también un “a las cosas mismas”. Podríamos proponer que distinguiendo entre símbolos y suponiendo que los más universales (los más fundamentales) son los más primitivos y arcaicos, podemos desnudar máximamente la cara cubierta de las cosas.

Si ese universo creado por el acto inevitable de simbolizar es un velo, una mediación entre las cosas y nosotros, los símbolos primitivos suponen una mediación mucho menor que la de los más desarrollados. Consecuentemente, focalizar nuestra atención en los símbolos más primitivos nos permitirá reducir la mediación inevitable que existe entre las cosas mismas y nosotros. Centramos

<sup>280</sup> Cassirer, E., *Antropología filosófica*, México, 1994, p. 47.

<sup>281</sup> Cassirer, E., *Antropología filosófica*, México, 1994, p. 47.

<sup>282</sup> Cassirer, E., *Antropología filosófica*, México, 1994, pp. 47-48.

<sup>283</sup> Cassirer, E., *Antropología filosófica*, México, 1994, p. 49.

<sup>284</sup> Heidegger, *Ser y Tiempo*, p.39.

entorno a los arquetipos es también una forma legítima de hacer ontología, porque, aun siendo mediación, son la mediación mínima entre la humanidad y las cosas.

Panikkar presenta esta idea radicalizada: “todo símbolo es tal porque simboliza y no porque es interpretado en un contenido e idéntico objetivo. No hay hermenéutica posible del símbolo, porque en él está su propia hermenéutica. El símbolo es símbolo cuando simboliza, esto es, cuando se le reconoce como tal. Un símbolo que no hable inmediatamente a quien lo percibe deja de ser símbolo”.<sup>285</sup> El místico catalán presenta el símbolo como lo opuesto a la mediación: “(el símbolo) es concreto e inmediato, es decir, sin intermediario entre el sujeto y el objeto. El símbolo es a la vez objetivo-subjetivo; es constitutivamente relación. Por eso, el símbolo simboliza lo simbolizado en él y no otra cosa”.<sup>286</sup>

La definición del hombre como animal simbólico es, como el símbolo, referencial y no sustancial: “la filosofía de las formas simbólicas parte del supuesto de que, si existe alguna definición de la naturaleza o esencia del hombre, debe ser entendida como una definición *funcional* y no sustancial. No podemos definir al hombre mediante ningún principio inherente que constituya su esencia metafísica, ni tampoco por ninguna facultad o instinto congénitos que se le pudiera atribuir por la observación empírica. La característica sobresaliente y distintiva del hombre no es su naturaleza metafísica o física sino su *obra*”.<sup>287</sup> Para estudiar al hombre debemos estudiar sus producciones: el lenguaje, el mito, el arte, la religión... Y una verdadera investigación debiera a la vez estudiar aquello que todas esas obras del ser humano tienen en común. Ese vínculo entre el lenguaje, el mito, el arte y la religión Cassirer lo llama “*vínculo funcional*”,<sup>288</sup> y permite suponer un origen común para todas estas expresiones del ser humano.

---

<sup>285</sup> Panikkar, R., *Iconos del Misterio, La experiencia de Dios*, ed. Península, Barcelona, 1998, p.28.

<sup>286</sup> Panikkar, R., *Iconos del Misterio, La experiencia de Dios*, ed. Península, Barcelona, 1998, p.28.

<sup>287</sup> Cassirer, E., *Antropología filosófica*, México, 1994, pp. 107-108.

<sup>288</sup> Cassirer, E., *Antropología filosófica*, México, 1994, p. 108.

## 6. La fenomenología en la historia de las religiones

El estudio de lo simbólico desde la interdisciplinariedad es lo que el historiador de las religiones Mircea Eliade reclamó durante toda su vida. Le dedicamos este capítulo porque ha sido el especialista más importante de los últimos años en esta disciplina, y porque de su mano abordamos ciertos temas generales que nos interesa mencionar. Además, lo consideramos guía e inspirador de nuestro trabajo porque se aproxima al fenómeno religioso siendo muy consciente de la problemáticas epistemológicas que supone y de las ontologías que lo inefable muestra. Combina el estudio de la antigüedad desde un punto de vista nada positivista, sin ceder a la llamada de la poesía y la narrativa, sujetando su objeto de estudio en un discurso racional pero que logra invocar. Mezclando fenomenología, psicología de las profundidades y datos históricos y arqueológicos su obra es un ejemplo a seguir por los estudiosos de la religión, a pesar de que a menudo es criticada por excesivamente general, descontextualizando informaciones en sus comparaciones. Obviamente, tal crítica no puede proceder de la filosofía, que generaliza todavía más; por el contrario, llega desde la antropología y etnografía. Paradójicamente, su obra refuerza la importancia de tales disciplinas por su utilidad para la historia de las religiones.

### *Las razones del retorno del simbolismo y el uso de símbolos tradicionales por los fascismos y por las transnacionales actuales*

Eliade afirma que el simbolismo está en boga por las siguientes razones:<sup>289</sup>

- 1) Los descubrimientos de la psicología profunda (la posibilidad de conocer la actividad inconsciente mediante la interpretación de imágenes, figuras y escenarios).
- 2) La aparición del arte abstracto a finales del siglo XIX y la eclosión de la poesía surrealista tras la segunda guerra mundial, porque presentan mundos no figurativos y oníricos.
- 3) La aportación de Lévy-Bruhl y otros etnólogos, porque centraron la atención en el pensamiento de las sociedades primitivas, calificándolo de primitivo y prelógico. Aquél murió habiendo renunciado a tal distinción, reconociendo la difícil tarea de distinguir el, por tanto, mal llamado pensamiento prelógico y primitivo del moderno. Pero su trabajo sirvió para focalizar la atención en el modo de pensar de las sociedades “primitivas”.
- 4) Algunos filósofos, epistemólogos y lingüistas se dedicaron a resaltar el carácter simbólico del lenguaje y de las demás actividades humanas (rito, arte, ciencia, etc.), como acabamos de tratar a propósito de E. Cassirer en el capítulo precedente.

---

<sup>289</sup> Eliade, M., “Observaciones metodológicas sobre el estudio del simbolismo religioso”, en Eliade, M. y Kitagawa, J.M., *Metodología de las religiones*, Barcelona, 1986, pp.117ss. Da las mismas razones en otras de sus obras, como por ejemplo en *Aspectos del mito*.

Se nos ocurre alguna razón más para explicar este auge.

- 5) La desorientación espiritual de nuestra sociedad no impide el intento de entender lo simbólico, porque el propio símbolo, en tanto que materialización de un arquetipo, genera atracción.
- 6) Desde la generalización de los medios de comunicación masiva, parecería que la política ha usado subrepticamente el lenguaje simbólico, atrayendo a la masa gracias a la atracción que generan los símbolos.<sup>290</sup> A nivel político, los fascismos son el ejemplo más claro, y es notable que tanto Jung como Guénon denunciaban por razones distintas el uso indebido e incluso diabólico, por tergiversado, de símbolos tradicionales por el nazismo. Por tanto, cabría hablar de un interés en conocer el manejo del simbolismo porque este otorga poder político.
- 7) Derivado del anterior punto, el simbolismo tampoco está exento de interés en la actualidad por el uso, habitualmente subliminar, que la publicidad hace del mismo. En muchos aspectos, se observa la continuidad del uso sacrílego del símbolo en las transnacionales. La propaganda de las grandes multinacionales a menudo contiene símbolos tradicionales encubiertos:<sup>291</sup> el logotipo de Mercedes-Benz es el antiquísimo símbolo solar del *trieschele*; el de BMW una estilización de la cruz, el Ying-yang o, más probablemente, la eswástica; el de Alfa Romeo reproduce el arquetípico momento original en el que una serpiente devora a un hombre, de forma casi idéntica a como lo hacen los códices mesoamericanos; los de Aston Martin, Austin Healey, Morgan y unas cuantas marcas más evocan de forma muy explícita las dos famosas alas de la representación más común del Ahura-mazda zoroastriano. La lista de símbolos tradicionales sólo en la industria automotriz daría para un tratado, que no olvidaría el constante recurso a animales arquetípicos como el toro, el jaguar o el león (los casos de Lamborghini, Jaguar y Peugeot, por ejemplo), el uso de signos zodiacales (la marca Dodge usa un carnero, que también parecen usar otras marcas de forma más estilizada, como Toyota) e incluso planetarios (Volvo usa el signo de Marte, aunque en este caso probablemente la multinacional lo que pretende vender a sus potenciales compradores es lo “varonil” de sus coches). El colmo y prueba de esta hipótesis es la denuncia que la comunidad islámica de los USA interpuso contra Nike por considerar que cierto modelo de las zapatillas deportivas *Air Jordan* usaba el nombre de *Alá* en vano: la palabra *air* en caracteres ígneos se identificaba con la palabra *Alá* en caracteres árabes, lo que evidencia un intento de captación de compradores de tal comunidad a través del uso del nombre de su dios erradamente velado. Esperamos poder estudiar este tema en otra ocasión,

---

<sup>290</sup> El clásico de W. Benjamin *La Obra de Arte en la Época de su Reproducibilidad Técnica*, denunciaba ya la apropiación que los medios masivos de reproducción técnica hacen del arte.

<sup>291</sup> Aunque existe bastante bibliografía sobre marcas comerciales y publicidad en general, no hemos encontrado nada sobre un estudio comparativo con símbolos tradicionales. *13,99* € de F. Beigbeder y *No Logo* de Naomi Klein son dos de los escritos más famosos sobre publicidad que tampoco tratan lo que más nos interesa.

aunque hemos publicado algo sobre los parecidos entre el lenguaje nazi y el publicitario de las multinacionales actuales.<sup>292</sup>

Resumiendo, otro motivo para interesarse por el simbolismo en la actualidad es el beneficio político y económico que puede generar. Si se demuestra la rentabilidad del manejo simbólico estaríamos ante una curiosa coincidencia: el poder mágico de reordenamiento del mundo que en las sociedades tradicionales se le otorga al iniciado (y cuya vertiente más visible era la curación), se habría transformado en poder político-económico vehiculado a través de los grandes medios de comunicación. Con ello, el concepto de eficacia simbólica de Lévi-Strauss permanece vigente.

### *La necesidad de la historia de las religiones como disciplina autónoma*

Eliade escribe que cada una de las razones que generan interés en el simbolismo propone una perspectiva determinada de ocuparse del símbolo. El historiador de las religiones se debería preocupar solamente por los símbolos *religiosos*, es decir, por los vinculados a una reflexión sistemática sobre el contenido de la experiencia religiosa. A diferencia del teólogo, que reflexiona sistemáticamente sobre el contenido de la experiencia religiosa y busca su más profunda y clara comprensión de las relaciones existentes entre el dios creador y el hombre criatura, el historiador de las religiones debe usar un método empírico de enfoque, que se centre tanto en el significado del fenómeno religioso como en su historia. Debe dedicarse a descifrar en lo temporal e históricamente concreto el curso de experiencias que surgen del deseo irresistible del hombre de trascender el tiempo y la historia.<sup>293</sup>

Ante la problemática de cuánto debe conocer el historiador de las religiones las disciplinas que maneja, Eliade responde: “no se es un historiador de las religiones por dominar un cierto número de filologías, sino por la capacidad de integrar los datos sobre religiones en una perspectiva general”.<sup>294</sup> Pero afirma que es obligación en estos investigadores el estar al día de los resultados presentados por las disciplinas próximas y que sirven de base a sus estudios.

Otra de las problemáticas entorno a este tipo de investigadores radica en que la mayoría de ellos se siente más seguro si deja a otras disciplinas –la sociología, psicología, antropología, etc.– el riesgo de elaborar una teoría general.<sup>295</sup> Tal seguridad es cobardía, y bajo ningún concepto puede ser aceptada,

<sup>292</sup> Martínez Villarroja, J., “Los parecidos entre el lenguaje nazi y el publicitario. Paginilla a propósito de la edición española de LTI, de V. Kemplerer”, *Ex Novo, Revista d’Història i Humanitats*, n° II, julio de 2005, pp. 175-177.

<sup>293</sup> Eliade, M., “Observaciones metodológicas sobre el estudio del simbolismo religioso”, en Eliade, M. y Kitagawa, J.M., *Metodología de las religiones*, Barcelona, 1986, p.118.

<sup>294</sup> Eliade, M., “Observaciones metodológicas sobre el estudio del simbolismo religioso”, en Eliade, M. y Kitagawa, J.M., *Metodología de las religiones*, Barcelona, 1986, p.121.

<sup>295</sup> Eliade dice que este miedo se debe al lamentable fracaso de las vastas improvisaciones teóricas de finales del siglo XIX e inicios del XX: la mitología considerada como “enfermedad del lenguaje”, las mitologías astrales y naturalistas, el

porque es precisamente ese esfuerzo de síntesis y de comprensión una de las tareas más útiles del historiador de las religiones. Ésta es precisamente una de las aportaciones que pretendemos hacer para el orfismo.

El rumano menciona diversas dificultades básicas con las que se encuentra el historiador de las religiones.

- 1) ¿Cómo debemos usar la enorme cantidad de documentos? ¿Cuáles son los más relevantes? ¿Cómo usarlos sin descontextualizarlos?
- 2) ¿Cuál es el significado del símbolo? ¿Qué muestra?
- 3) ¿Por qué razones histórico-sociales el mismo símbolo intensifica aspectos diferentes en contextos diferentes?

Para desvelar parte del significado de un símbolo, deberemos, respondiendo a tales dificultades, contextualizarlo a la vez que compararlo. No para reducir su significado, sino para integrar sus múltiples significados. El mismo símbolo expresado en ambientes socioculturales diferentes destacará diferentes aspectos concretos, pero siempre subyacerá en él algo irreducible a uno u otro contexto y que es lo que Durand enlaza con el concepto de arquetipo. Dado que el hombre es un animal simbólico, los datos religiosos relativos a él también deberán ser entendidos como simbólicos: es decir, cualquier manifestación religiosa (como cualquier otra manifestación humana) remite a una cosmovisión u ontología determinada. Por ejemplo, un árbol venerado no es un simple “objeto” de culto, sino una *hierofanía* (manifestación de lo sagrado). Por eso puede decirse que cualquier manifestación religiosa está mostrando un más allá.

En *Imágenes y símbolos, ensayos sobre el simbolismo mágico-religioso*, Eliade también critica la superespecialización mezclada con la llamada objetividad que afecta a la mayoría de los investigadores, porque ha limitado a la mayoría de los historiadores de las religiones a la recopilación de datos, a la edición y a la propuesta de cronologías: “(sus trabajos) no ofrecen ningún interés espiritual”.<sup>296</sup> La idea de Frazer de que todo cuanto el hombre primitivo ha pensado o imaginado no son más que un conjunto monstruoso de locuras, crueldades y supersticiones felizmente abolidas por el racionalismo occidental está en la base de esa pretendida objetividad que critica, y la repetición constante de las tesis del británico ha llevado a un alejamiento del público hacia temas religiosos, que cuando se intenta superar, a menudo se hace a través de obras muy poco serias asociadas a lo esotérico, corrompiendo de paso esta palabra. La posición de Tylor y Frazer Eliade la llama “confusionista”, porque ambos acumulan ejemplos carentes de toda continuidad geográfica o histórica (Como vimos Bernal tenía una opinión parecida). Respecto a ellos, la escuela histórico-cultural de Graebner-Schmidt y las demás escuelas historicistas son un avance. Sin embargo, no es suficiente con la perspectiva histórico-cultural, ya que

---

panbabilonismo, el animismo y el preanimismo, etc. (Eliade, M., “Observaciones metodológicas sobre el estudio del simbolismo religioso”, en Eliade, M. y Kitagawa, J.M., *Metodología de las religiones*, Barcelona, 1986, p.122).

<sup>296</sup> Eliade, M., *Imágenes y símbolos, ensayos sobre el simbolismo mágico-religioso*, Madrid, 1955, p.30.

además debemos plantearnos si un símbolo, un mito o un ritual pueden revelarnos la condición humana en tanto que modo propio de existencia en el Universo: “allí donde un Frazer no veía más que una “superstición”, había implícita ya una metafísica, aun cuando se expresara por medio de símbolos más bien que por el entrelazamiento de conceptos: una metafísica, es decir, una concepción global y coherente de la Realidad”.<sup>297</sup>

En cambio, Van der Leew y, sobre todo, Jung sí son muy importantes para su enfoque, y por eso afirma que “hay obligación de responder al desafío que acaba de lanzarle (a la historia de las religiones) la psicología en general, y en primer lugar la psicología profunda, que, al empezar a trabajar directamente sobre materiales histórico-religiosos, propone hipótesis de trabajo más felices, más fértiles o, en todo caso, más sugestivas que las habituales entre los historiadores de las religiones”.<sup>298</sup>

### *La naturaleza del símbolo según Eliade*

La alusión a una cosmovisión, ontología o concepción global de la Realidad que los símbolos proporcionan tiene diferentes aspectos o profundidades que Eliade enumera.

- 1) “Los símbolos religiosos pueden revelar una modalidad de lo real o una estructura del mundo que no es evidente en el nivel de la experiencia inmediata”<sup>299</sup>. Por ejemplo, el agua simboliza lo prefigurado.
- 2) “Para los primitivos, los *símbolos son siempre religiosos* porque apuntan a algo *real* o a la *estructura del mundo*, puesto que en los niveles arcaicos de la cultura, lo real -es decir, lo poderoso, lo significativo, lo viviente- equivale a lo *sagrado*”.<sup>300</sup>
- 3) “Una característica del simbolismo religioso es su multivalencia, su capacidad para expresar simultáneamente un número de significados cuya realidad no es evidente en el plano de la experiencia inmediata”.<sup>301</sup> Por ejemplo, el simbolismo de la luna revela una solidaridad connatural entre los ritmos lunares, el devenir temporal, el agua, el nacimiento de las plantas, el principio femenino, etc. No se puede decir que “medir” al hombre por los ritmos temporales proporcionados por las fases lunares (por ejemplo, que el hombre muera y renazca al cabo de tres días) sea un pensamiento constituido racionalmente.

<sup>297</sup> Eliade, M., *Imágenes y símbolos, ensayos sobre el simbolismo mágico-religioso*, Madrid, 1955, p.189.

<sup>298</sup> Eliade, M., *Imágenes y símbolos, ensayos sobre el simbolismo mágico-religioso*, Madrid, 1955, p.33.

<sup>299</sup> Eliade, M., “Observaciones metodológicas sobre el estudio del simbolismo religioso”, en Eliade, M. y Kitagawa, J.M., *Metodología de las religiones*, Barcelona, 1986, p.129.

<sup>300</sup> Eliade, M., “Observaciones metodológicas sobre el estudio del simbolismo religioso”, en Eliade, M. y Kitagawa, J.M., *Metodología de las religiones*, Barcelona, 1986, p.129.

<sup>301</sup> Eliade, M., “Observaciones metodológicas sobre el estudio del simbolismo religioso”, en Eliade, M. y Kitagawa, J.M., *Metodología de las religiones*, Barcelona, 1986, p.130.

- 4) “El símbolo es capaz de revelar una perspectiva en la cual las realidades heterogéneas pueden articularse en un todo o aun integrarse dentro de un “sistema”. En otras palabras, el símbolo religioso permite al hombre encontrar una cierta unidad en el mundo y, al mismo tiempo, descubrir su propio destino como parte integrante de aquél”.<sup>302</sup> Por ejemplo, la noche evoca aquello que precedió al mundo y que “existió” antes del Ser. El hombre, a través del *regresus ad uterum*, reactualiza el origen del mundo y se regenera, resituándose en el mundo.
- 5) Según Eliade, la función del simbolismo probablemente más importante es su capacidad de expresar situaciones paradójicas o estructuras de realidades últimas, de otros modos totalmente inexpresables. Pone el ejemplo de las *Symplegades*, que considera el mejor símbolo para expresar la espiritualización (“desencarnación”) que el hombre de las culturas tradicionales debe realizar - pasando por una vagina dentada, la boca de un monstruo, etc.- para acceder a un modo de ser inaccesible a la experiencia inmediata. Eliade cita a Nicolás de Cusa para recordar que éste decía que la *coincidentia oppositorum* es la definición más apropiada de la naturaleza de Dios. A través de la revelación simbólica el hombre se percata de que la negatividad puede integrarse como lo complementario en la totalidad.
- 6) “Es necesario subrayar el *valor existencial* del simbolismo religioso, es decir, el hecho de que un símbolo siempre señala una *realidad* o una *situación* en la que se encuentra comprometida la *existencia humana*”.<sup>303</sup> Esto es lo que distingue a los símbolos de los conceptos: que en el símbolo se mantiene un contacto con las fuentes profundas de la vida, contacto expresado en la especie de aura “numinosa” que poseen. Además de descubrir la estructura de la realidad, un símbolo otorga significado a la *existencia humana*, lo que no hace un concepto. El símbolo religioso revela la continuidad entre las estructuras de la existencia humana y las cósmicas. “Abre” al hombre, evitando el solipsismo, el subjetivismo en general, y otorgándole a la experiencia individual una objetividad vivida, sin por ello “deshumanizarla”. Vivir un símbolo invita al despertar espiritual, dándonos razón de ser en este mundo. Van der Leeuw dice que el hombre descubre el Yo cuando asume la responsabilidad plena y entera de su existencia, lo que en cierta medida supone una escisión entre el Yo y el mundo que genera miedo.<sup>304</sup> Cabe pensar que el símbolo abre esa distancia sin generar corte: a diferencia del concepto, el símbolo entreteje las distancias.

Obviamente se puede hablar de la “historia” de un símbolo. Ésta puede significar que un determinado símbolo se constituyó en un determinado momento histórico y que, por tanto, no pudo existir antes. Por tanto, su historia también alude a la difusión que tuvo tras su aparición. Pero esto no

---

<sup>302</sup> Eliade, M., “Observaciones metodológicas sobre el estudio del simbolismo religioso”, en Eliade, M. y Kitagawa, J.M., *Metodología de las religiones*, Barcelona, 1986, p.131.

<sup>303</sup> Eliade, M., “Observaciones metodológicas sobre el estudio del simbolismo religioso”, en Eliade, M. y Kitagawa, J.M., *Metodología de las religiones*, Barcelona, 1986, p.134.

<sup>304</sup> Van der Leeuw, *L'homme primitif et la Religion, étude anthropologique*, París, 1940, pp. 188-199.

quita que, precisamente porque son “símbolos religiosos”, no son meramente históricos: aluden a la constitución del mundo, a la determinada forma de ser del cosmos. Los símbolos relacionados con el arado obviamente surgieron tras el descubrimiento de la agricultura, pero en tanto que se constituyeron como símbolos religiosos aluden a algo más que a un momento histórico: aluden a un momento de importancia *fundamental*, explican algo de la ontología nueva que los creó y de los problemas existenciales con los que surgió.

En el artículo en el que Eliade recoge estas ideas básicas sobre el simbolismo, apunta una característica más: que la transmisión del significado de los símbolos, como la psicología profunda ha demostrado (y, añadimos, la Tradición Primordial supone), no necesariamente debe ser consciente. De ello se derivan dos consecuencias importantes para nuestro estudio: 1) que si un símbolo es capaz de expresar un significado trascendente en una época, quizás adoptó tal significado en una época anterior y/o posterior; 2) que para descifrar un símbolo religioso, además de considerar todos sus contextos, se debe reflexionar sobre todo en los significados que tuvo en lo que se podría llamar su “madurez”. Por ello, nuestro estudio es más antropológico que histórico, porque intenta pensar en torno a símbolos órficos trascendiendo su historicidad. De hecho, el estudio de lo simbólico es propiamente filosófico, en tanto que se entienda que la filosofía es el cuestionar lo siempre ya supuesto (en palabras de Heidegger, el preguntarse por el Ser de las cosas). Esto es así porque consideramos que “el símbolo, en sí mismo, expresa la toma de conocimiento de una situación-límite”.<sup>305</sup> Los símbolos, por su naturaleza referencial y su lógica analógica, nos remiten al tejido de pensamiento que reflejan, y revelando lo extraordinario de la Realidad, nos evocan los fundamentos de ésta. Por eso “el pensar simbólico hace *estallar* la realidad inmediata, pero sin disminuirla ni desvalorizarla: en su perspectiva, el Universo no está cerrado, ningún objeto está aislado en su propia existencialidad: todo se sostiene unido por un sistema cerrado de correspondencias y de asimilaciones”.<sup>306</sup>

Se ha intentado dar un origen natural a los símbolos, por ejemplo, afirmando que tal o cual símbolo se inspira en el movimiento del sol. El discípulo de Dumézil entiende que ese problema sobre el origen de los símbolos está mal planteado, porque “el símbolo no puede ser el reflejo de los ritmos cósmicos *en tanto que fenómenos naturales*, porque un símbolo siempre revela algo más que el aspecto de la vida cósmica que ha de representar [...] por ejemplo, la coincidencia de los opuestos, tan abundante y tan *simplemente* expresada por los símbolos, no se *da* en ninguna parte en el Cosmos, y no es accesible a la experiencia inmediata del hombre ni al pensar discursivo”.<sup>307</sup> Aunque no lo explicita, Eliade toma de la Tradición Primordial muchos conceptos e ideas, como esta última. En lo que difiere con ella es en su intento de hacer una “historia” en lugar de reconocer una “tradición”, situándose entre los científicos (aunque sea entre los críticos con el positivismo) y separándose de los místicos.

<sup>305</sup> Eliade, M., *Imágenes y símbolos, ensayos sobre el simbolismo mágico-religioso*, Madrid, 1955, p.190.

<sup>306</sup> Eliade, M., *Imágenes y símbolos, ensayos sobre el simbolismo mágico-religioso*, Madrid, 1955, p.191.

<sup>307</sup> Eliade, M., *Imágenes y símbolos, ensayos sobre el simbolismo mágico-religioso*, Madrid, 1955, p.190.

Es importante recordar un último aspecto de los símbolos. Que un objeto tenga un significado simbólico, obviamente no significa que no tenga también su significado habitual. Es decir, aun cuando a la azada se le denomine falo en algunos lugares, eso no significa que se desconozca el valor inmediato de la azada, porque “el simbolismo *añade* un nuevo valor a un objeto o a una acción, sin que por ello queden afectados sus valores propios e inmediatos”.<sup>308</sup>

### *El mito como símbolo*

Un objeto determinado puede añadirle a su significado habitual un valor simbólico. En el caso de los relatos, los mitos además de tener significaciones históricas hacen referencia a la cosmovisión del pueblo que los narra. En *Aspectos del mito* Eliade esboza las principales características del mito: “la definición que me parece menos imperfecta, por ser la más amplia, es la siguiente: el mito cuenta una historia sagrada; relata un acontecimiento que ha tenido lugar en el tiempo primordial, el tiempo fabuloso de los “comienzos”. Dicho de otro modo: el mito cuenta cómo, gracias a las hazañas de los seres sobrenaturales, una realidad ha venido a la existencia [...]. Los mitos revelan la actividad creadora y desvelan la sacralidad (o simplemente la “sobre-naturalidad”) de sus obras”.<sup>309</sup> Por narrar las gestas de los antepasados sobrenaturales mostrando sus poderes sagrados, se convierte en modelo ejemplar de todas las actividades humanas significativas, ya que la repetición de un acto sagrado es lo que da realmente sentido a nuestras acciones humanas. Esto distingue, entre otras cosas, un mito de una fábula. Las sociedades tradicionales le confieren al mito el valor de “verdadero”, y a la fábula el de “ilusorio”, pero es que el mito propiamente dicho, por su valor intrínsecamente ontológico y existencial, por definición no puede ser falso (porque él instaura la verdad).

¿A qué nos referimos con el valor ontológico y existencial del mito? Por un lado, un mito habla de la constitución de la realidad tal y como la conocemos (la concebimos): es decir, muestra el Ser. Por otro, reconociendo la esencia de la realidad ubica al hombre en su lugar, y presenta como indisolubles su existencia y el significado de la misma: “el hombre, tal como es hoy, es resultado directo de estos acontecimientos míticos, *está constituido por estos acontecimientos*”.<sup>310</sup> De aquí la vital importancia de la repetición de la historia mítica en las sociedades tradicionales, a menudo a través del rito. Esta postura, sin embargo, no es fácilmente aceptable para cualquier estudioso de las religiones. Kirk,<sup>311</sup> por ejemplo, no acepta la teoría de E.R. Leach según la cual mito y ritual son una misma cosa (se autoimplican), y considera que tampoco tiene porque ser cierta la postura de Clyde Kluckhohn, según la cual los mitos y

---

<sup>308</sup> Eliade, M., *Imágenes y símbolos, ensayos sobre el simbolismo mágico-religioso*, Madrid, 1955, p.191.

<sup>309</sup> Eliade, *Aspectos del mito*, Barcelona, 2000, pp.16-17.

<sup>310</sup> Eliade, *Aspectos del mito*, Barcelona, 2000, p. 21.

<sup>311</sup> Kirk, G.S., *La Naturaleza de los Mitos Griegos*, Barcelona, 1992.

funciones rituales son procesos simbólicos para tratar el mismo tipo de situación y con el mismo carácter afectivo. En cambio, parece bastante aceptado que la repetición de la historia mítica es esencial en el pensamiento mítico. Marcel Mauss repetía incesantemente a sus discípulos, futuros etnógrafos, que jamás buscasen el texto original, porque no existe.<sup>312</sup> De hecho, “en un sistema de repeticiones sólo puede haber versiones”,<sup>313</sup> como R. Jakobson indicó. Detienne, que se ha dedicado al estudio de la sociedad griega arcaica de tradición oral,<sup>314</sup> dice que “esta literatura, viuda de autores-propietarios de sus textos y privada de las obras que espera nuestra cultura de obediencia filológica, no ha sido hecha para ser leída, ni siquiera para la mera recitación, sino que ha sido hecha para ser repetida. Más precisamente, en la repetición es donde se fabrica, donde toma forma a través de los que nosotros llamamos las variantes de un relato o las diferentes versiones de una misma historia”.<sup>315</sup>

Precisamente por el doble valor del mito (ontológico y existencial) su manejo tiene consecuencias muy importantes: “conocer los mitos es aprender el secreto del origen de las cosas. En otros términos: se aprende no sólo cómo las cosas llegaron a la existencia, sino también dónde encontrarlas y cómo hacerlas reaparecer cuando desaparecen”.<sup>316</sup> Es decir, el saber cómo relatar un mito otorga al narrador un poder mágico-religioso. O a la inversa, “no se puede cumplir un ritual si no se conoce el “origen”, es decir, el mito que cuenta cómo ha sido efectuado la primera vez”.<sup>317</sup> Este axioma explica porqué en muchas culturas un remedio no actúa si no se conoce su origen.

La segunda consecuencia del mentado valor doble del mito es, en realidad, consustancial a la primera. Si bien el narrador de un mito posee un poder especial, “sobrenatural”, es porque conoce el origen de las cosas, su Ser. Al mencionar tal origen recrea la constitución de ese Ser, o si se entiende que el Ser de cada cosa no es más que un aspecto particular del Ser en general, el relato de un mito supone la reactualización de la Realidad. Pero obviamente, la constitución de la Realidad se hace desde fuera de ella misma. Por tanto, contar con conocimiento un mito es abrir la puerta de lo sobrenatural, en palabras de Eliade, implica entrar en un “tiempo sagrado” muy distinto al profano.

Otra consecuencia de esa indisociabilidad del origen del sentido de nuestras vidas y de la existencia del ecúmeno es la garantía de un código moral totalmente justificado. Las sociedades tradicionales no escogen su moral, sino que reconocen la forma correcta de actuar éticamente al vislumbrar la forma del mundo, en la cual están integrados. La unidad del mundo y la humanidad está dada, no hay una oposición sujeto-objeto comparable a la moderna, y el capaz de narrar los orígenes del mundo vislumbra la constitución y el sentido de la realidad, lo que supone que conoce cómo actuar,

---

<sup>312</sup> Detienne, M., *La invención de la mitología*, Barcelona, 1985, p. 52.

<sup>313</sup> Detienne, M., *La invención de la mitología*, Barcelona, 1985, p. 55.

<sup>314</sup> Sobre todo y de forma magistral en Detienne, M., *Los Maestros de verdad en la Grecia arcaica*, Madrid, 1986.

<sup>315</sup> Detienne, M., *La invención de la mitología*, Barcelona, 1985, p. 53.

<sup>316</sup> Eliade, *Aspectos del mito*, Barcelona, 2000, p. 23.

<sup>317</sup> Eliade, *Aspectos del mito*, Barcelona, 2000, p. 25.

tanto desde el punto de vista material (mágico) como del punto de vista moral (social). Es el maestro indispensable porque con cada palabra revive el mundo entero y nuestro papel en él.

### *La beatitud del origen en el psicoanálisis y en las culturas tradicionales*

Eliade reinterpreta la esencia del psicoanálisis desde la antropología y la etnografía. De todas las ciencias de la vida destaca el psicoanálisis como la única que llega a la idea de que los “comienzos” de todo ser humano son beatíficos y constituyen una especie de paraíso.<sup>318</sup> Las otras ciencias de la vida insisten en la precariedad de los orígenes y en el fortalecimiento de la vida con el devenir, postulando además que hay evolución y que, en cierto sentido, incluso es un progreso. Eliade dice: “dos ideas de Freud interesan para nuestro propósito: 1) la beatitud del “origen” y los “comienzos” del ser humano, y 2) la idea de que por el recuerdo o por un “retorno hacia atrás” se pueden revivir algunos incidentes traumáticos de la primera infancia. La beatitud del “origen” es, lo hemos visto, un tema bastante frecuente en las religiones arcaicas; está atestiguado asimismo en la India, Irán, Grecia y en el judeocristianismo”.<sup>319</sup> Entender el origen como algo más perfecto que el presente es otra característica que une psicología de las profundidades y Tradición Primordial. La idea de que retornando al origen, postulado como una especie de paraíso, se pueden curar heridas del presente es compartida por las técnicas del psicoanálisis y por algunos métodos “primitivos”. En una sociedad tradicional, los rituales iniciáticos implican un *regressus ad uterum*: para fortalecerse y alcanzar una potencia semejante a la del origen, un individuo o sociedad debe “re-generarse” (literalmente, renacer). El ser regenerado, renacido, tras salir del caos representado por la matriz u otras epifanías posee una nueva constitución o modo de ser.

Lo ejemplos de este *regressus ad uterum* son numerosísimos, y pueden encontrarse rituales para posibilitar el renacimiento en la India, China, Mesoamérica, Egipto, Grecia, etc. En el taoísmo incluso existe un determinado modo de respiración de circuito cerrado, llamada *t'ai-si* (respiración embrionaria), en donde “el adepto trata de imitar la circulación de la sangre y del hálito de la madre al niño y del niño a la madre”.<sup>320</sup> Hemos publicado algo en torno a ese (re)nacer desde la tierra madre en torno al siete, los guerreros y los dientes de la tierra.<sup>321</sup>

---

<sup>318</sup> Eliade, *Aspectos del mito*, Barcelona, 2000, p. 73.

<sup>319</sup> Eliade, *Aspectos del mito*, Barcelona, 2000, p. 73.

<sup>320</sup> Eliade, *Aspectos del mito*, Barcelona, 2000, p. 77.

<sup>321</sup> Martínez Villarroya, J., “Refundando Tebas. Análisis comparativo del mito de fundación beocio, las antropogénesis mesoamericanas y la dogon”, en *Ex Novo, Revista d'Història i Humanitats*, nº III, noviembre de 2006, pp. 121-138, y Martínez Villarroya, “Las siete puertas de la ciudad primordial. Mitología comparada a propósito de Vuvub-Pec, Vucub-Ziván y Chicomoztoc”, en *Actas del 52 Congreso Internacional de Americanistas*, mesa “Las imágenes precolombinas, reflejo de saberes”, edición conjunta de la Universidad Autónoma de Barcelona y la Universidad Nacional Autónoma de México, editan Victoria Solanilla y Carmen Valverde, en prensa.

De entre los numerosísimos ejemplos, mencionamos uno que da Eliade porque nos es útil por diversos motivos. En la India “existe la ceremonia *upanayama*, es decir, la introducción del muchacho junto a su preceptor. El motivo de la gestación y del renacimiento está aquí netamente expresado: se dice que el preceptor transforma al muchacho en un embrión y lo guarda tres noches. El que ha efectuado el *upanayama* “nace dos veces” (*dvi-ja*). Existe así mismo la ceremonia *diska*, impuesta a aquel que se prepara para el sacrificio del soma, y que consiste, propiamente hablando, en el retorno al estado fetal. Por último, el *regressus ad uterum* está análogamente en el centro de la ceremonia *hiranya-garbha*, literalmente “embrión de oro”. Se introduce al recipiendario en un vaso de oro en forma de vaca, y a la salida se le considera como recién nacido”.<sup>322</sup> Los motivos de esta historia que pueden relacionarse con la historia de Dionisos son varios: él es el dos o incluso tres veces nacido, y su nombre quizás aluda a ese “re”-nacimiento. Su conexión con la India es indiscutible, y la aparición del huevo de oro entre los órficos sin duda está vinculada al origen. La forma de vaca del continente del embrión puede de nuevo vincularse a Dionisos, como sabemos estrechamente relacionado con el toro, y la fórmula órfica “toro caíste en la leche” y sus variantes es fácilmente integrable en la comparación. Menos directamente, el mito del engendramiento del minotauro parece tener ecos de esta historia india.

El mito de origen evoca un mundo paradisíaco sin restricciones: la libertad de lo amorfo, la inocencia y pureza de lo todavía no violado. Por eso el niño es considerado con frecuencia ejemplo de “pensador simbolista”. Pero “el pensar simbólico no es haber exclusivo del niño, del poeta o del desequilibrado. Es consustancial al ser humano: precede al lenguaje y a la razón discursiva. El símbolo revela ciertos aspectos de la realidad discursiva –los más profundos– que se niegan a cualquier otro medio de conocimiento. Imágenes, símbolos, mitos, no son creaciones irresponsables de la psique; responden a una necesidad y llenan una función: dejar al desnudo las modalidades más secretas del ser.”<sup>323</sup> El “des-nudarse” es la liberación del nudo de la necesidad.

<sup>322</sup> Eliade, *Aspectos del mito*, Barcelona, 2000, p. 75.

<sup>323</sup> Eliade, M., *Imágenes y símbolos, ensayos sobre el simbolismo mágico-religioso*, Madrid, 1955, p.12.

## Imaginación e Imágenes

Como los símbolos, “las imágenes son multivalentes por su propia estructura [...]. La Imagen en cuanto tal, en tanto haz de significaciones, es lo que es *verdad*, y no *una sola de sus significaciones o uno solo de sus numerosos planos de referencia*. Traducir una Imagen a una terminología concreta, reduciéndola a uno solo de sus planos de referencia, es peor que mutilarla, es aniquilarla, anularla en cuanto instrumento de conocimiento”.<sup>324</sup> Por eso puede decirse que la imaginación es vertical e inmediata, como la intuición, porque su referencia es el entero tejido del mundo. Las leyes de analogía que rigen la relación entre imágenes se basan precisamente en esos numerosos planos de referencia que significa. Esa multivalencia de significados las convierte en “completas”, porque siempre pueden sugerir algo más. De ahí su perennidad: “jamás desaparecen los símbolos de la *actualidad* psíquica: los símbolos pueden cambiar de aspecto; su función permanece la misma. Se trata sólo de descubrir nuevas máscaras. La “nostalgia” más abyecta disfraza la “nostalgia del paraíso””.<sup>325</sup> Estas imágenes de la “nostalgia del paraíso perdido” siempre dicen más de lo que podría decir con palabras el sujeto que las ha experimentado. No se pueden analizar analíticamente. Pero “en realidad, si existe una solidaridad total del género humano, no puede sentirse y “actualizarse”, sino en el nivel de las imágenes (no decimos del subconsciente porque nada prueba que no exista también un transconsciente)”.<sup>326</sup> Si partimos de este supuesto, obviamente el método que debemos tomar es el análisis comparativo. Valga resaltar que de nuevo la influencia velada de la Tradición Primordial aparece en el comentario del transconsciente y de la perennidad de los símbolos.

¿Cómo definir imaginación? Para Eliade ““tener imaginación” es disfrutar de una riqueza interior de un flujo de imágenes ininterrumpido y espontáneo. Pero aquí, espontaneidad no quiere decir invención arbitraria. Etimológicamente, “imaginación” es solidaria de *imago*, “representación, imitación”, y de *imitar*, “imitar, reproducir” [...]. La imaginación imita modelos ejemplares –las Imágenes–, los reproduce, los reactualiza, los repite indefinidamente. Tener imaginación es ver el mundo en su totalidad; porque la misión y el poder de las imágenes es *hacer ver* todo cuanto permanece refractario al concepto. De aquí procede el que la desgracia y la ruina del hombre que “carece de imaginación” sea el hallarse cortado de la realidad profunda de la vida y de su propia alma.”<sup>327</sup> La imaginación es por tanto una especie de intuición sobre las Imágenes. Es la facultad que permite al humano seguir su instinto sublimado (las Imágenes, los arquetipos). La naturaleza doble de las mismas, material pero también simbólica (refieren a un más allá no visible) les permite expresar el cosmos en su totalidad. Igualmente, su finitud y concreción permite ver en ellas la perfección del mundo entero. Cabe preguntarse si las ideas platónicas, o incluso las categorías aristotélicas, pueden entenderse desde esta perspectiva. Éstas

<sup>324</sup> Eliade, M., *Imágenes y símbolos, ensayos sobre el simbolismo mágico-religioso*, Madrid, 1955, p.15.

<sup>325</sup> Eliade, M., *Imágenes y símbolos, ensayos sobre el simbolismo mágico-religioso*, Madrid, 1955, p.16.

<sup>326</sup> Eliade, M., *Imágenes y símbolos, ensayos sobre el simbolismo mágico-religioso*, Madrid, 1955, p.17.

<sup>327</sup> Eliade, M., *Imágenes y símbolos, ensayos sobre el simbolismo mágico-religioso*, Madrid, 1955, p.20.

deberían ser entendidas entonces como las “Visiones”, Imágenes o arquetipos, mucho más completas que los conceptos. Eliade concluye que “en la historia de las religiones es donde se hallan los “arquetipos”; psicólogos y críticos literarios no tratan sino con variantes aproximativas de estos arquetipos”.<sup>328</sup>

En resumen, la imaginación, como el símbolo y la intuición, dan una visión del mundo y del hombre integral. Su omisión, más que científica, debería entenderse como esquizofrénica: “semejante separación entre “lo serio de la vida” y los “sueños” no corresponde a la realidad. Libre es el hombre moderno de despreciar las mitologías y teologías. Mas por ello no dejará de nutrirse de mitos caídos y de imágenes degradadas”.<sup>329</sup> Eliade coincide con Jung en considerar la segunda guerra mundial como la peor crisis del mundo moderno, y también entiende que las causas de la misma tienen que ver con la desorientación espiritual en la que todavía nos encontramos. Considera que Jung ya demostró que los dramas (tanto individuales como colectivos) del mundo moderno proceden de la creciente esterilización de la imaginación. Incluso, “algunas lenguas modernas siguen considerando a quien “carece de imaginación” como un ser limitado, mediocre, triste, un pobre desgraciado”.<sup>330</sup>

### *El hecho humano integral y su ahistoricidad*

Dado que la exclusividad de la razón nos limita a la esquizofrénica explicación, sólo el retorno de la imaginación puede hacer renacer al humano íntegro, cuya unidad no se encuentra en ninguna explicación material: “un hecho espiritual presupone el hecho humano integral, es decir, la entidad fisiológica, el hombre económico, y así sucesivamente. Pero todos estos condicionamientos no agotan por sí solos la vida espiritual”.<sup>331</sup> Van der Leeuw dice que toda expresión humana remite a lo religioso del humano, definiendo al ser humano como *homo religiosus* en lugar de *homo symbolicus*: “tout considération sur l’homme nous ramène à la question religieuse. Il appert que l’*homo religiosus* ne se trouve que là où l’on rencontre l’*homme* lui-même”.<sup>332</sup>

La vida espiritual no es histórica, lo que determina la concepción de Eliade para estudiarla: “lo que distingue a un historiador de las religiones de un historiador es que el primero debe habérselas con hechos que, si bien son históricos, revelan un comportamiento que supera con mucho los comportamientos históricos del ser humano. Si es cierto que el hombre se halla siempre “en situación”, esta situación no es forzosamente siempre *histórica*, es decir, no se halla condicionado únicamente por el momento histórico contemporáneo. El hombre integral conoce otras situaciones que no son las de su

<sup>328</sup> Eliade, M., *Imágenes y símbolos, ensayos sobre el simbolismo mágico-religioso*, Madrid, 1955, p.21.

<sup>329</sup> Eliade, M., *Imágenes y símbolos, ensayos sobre el simbolismo mágico-religioso*, Madrid, 1955, p.19.

<sup>330</sup> Eliade, M., *Imágenes y símbolos, ensayos sobre el simbolismo mágico-religioso*, Madrid, 1955, p.19.

<sup>331</sup> Eliade, M., *Imágenes y símbolos, ensayos sobre el simbolismo mágico-religioso*, Madrid, 1955, p.35.

<sup>332</sup> Van der Leeuw, *L’homme primitif et la Religion, étude anthropologique*, Paris, 1940, p. 188.

condición histórica”.<sup>333</sup> Estados místicos, de ensueño, de sueño, de melancolía profunda... son estados humanos, y no son históricos. La afirmación de Eliade es totalmente consecuente con su teoría general sobre lo profano y lo sagrado. Los rituales abren un tiempo y un espacio sagrados, heterogéneos respecto al tiempo y espacios habituales. De ello se deriva que no puede estudiarse lo religioso como meramente histórico, porque en cierta manera no es parte de ello: al menos para los antiguos el espacio y tiempo sagrados no se regían por las mismas leyes que el espacio y tiempo cotidianos. Para el caso de Grecia tenemos el excelente trabajo de Vernant.<sup>334</sup>

Hablando del individuo concreto, Eliade afirma que “cuanto más despierta se halle una conciencia, más supera su propia historicidad”.<sup>335</sup> Esto debe distinguirse de lo que dice Jung (en *El hombre y sus símbolos*), cuando parece afirmar que a mayor grado de conciencia, menor grado de naturalidad. Quizás debiera distinguirse entonces la “ahistoricidad” previa a la historia (la del hombre “primitivo”), anterior al surgimiento de la conciencia, y la “ahistoricidad” posterior a la historia, la del místico capaz de superarla. Nos preguntamos entonces por la diferencia entre el paraíso perdido de los orígenes y el paraíso futuro a menudo celestial. ¿Siendo lo mismo, uno es inconsciencia pura y el otro consciencia purificada (inconsciencia lograda a partir de la renuncia consciente a la consciencia)? Si no es así, y la ahistoricidad del primitivo y la del místico no son diferentes, se deduce que los humanos arcaicos y su forma de percibir el mundo eran propiamente místicos. Pero si opinamos lo contrario, que hay diferencia entre uno y otro paraíso, eso tampoco desmitifica el mundo primitivo.

Si las Imágenes evocan precisamente aquello que supera el tiempo y el espacio, lo sagrado, el papel del historiador de las religiones “no habrá de reducirse al *señalamiento de las manifestaciones históricas de este comportamiento*; ha de tender, también, a penetrar más profundamente estas *significaciones* y sus articulaciones”.<sup>336</sup> Además, este tipo de historiador debe preguntarse cómo se ha difundido un determinado mito o rito, pero preguntándose a la vez qué es lo que éste revela: “¿a qué responden estos mitos y estos símbolos para haber tenido semejante difusión?”.<sup>337</sup> Parece como si el historiador de las religiones tuviera que tomar conciencia de la historia precisamente para trascenderla, por la particularidad de su objeto de estudio: “símbolos, mitos y ritos revelan siempre una situación-límite del hombre, y no sólo una situación histórica; situación-límite, es decir, aquella que el hombre descubre al tener conciencia de su lugar en el Universo”.<sup>338</sup> Situación límite, es decir, aquello que anteriormente llamamos esperanza, el límite que nos contiene y el límite hacia el cual tendemos: eso es el símbolo.

Pero contra el psicoanálisis, Eliade considera que no todos los símbolos tienen la misma potencia: no es lo mismo un símbolo religioso que uno literario o uno de un enfermo mental. Para

---

<sup>333</sup> Eliade, M., *Imágenes y símbolos, ensayos sobre el simbolismo mágico-religioso*, Madrid, 1955, p.35.

<sup>334</sup> Vernant, J.-P. *Mito y Pensamiento en la Grecia Antigua*, Barcelona, 1985.

<sup>335</sup> Eliade, M., *Imágenes y símbolos, ensayos sobre el simbolismo mágico-religioso*, Madrid, 1955, p.36.

<sup>336</sup> Eliade, M., *Imágenes y símbolos, ensayos sobre el simbolismo mágico-religioso*, Madrid, 1955, p.36.

<sup>337</sup> Eliade, M., *Imágenes y símbolos, ensayos sobre el simbolismo mágico-religioso*, Madrid, 1955, p.37.

<sup>338</sup> Eliade, M., *Imágenes y símbolos, ensayos sobre el simbolismo mágico-religioso*, Madrid, 1955, p.37.

estudiar la lengua española es mucho más productivo estudiar el Quijote que un compendio de listas de la compra encontradas en la basura de un supermercado. Para Eliade, lo mismo sucede en el mundo del imaginario y, por tanto, lo ideal es estudiar fundamentalmente los símbolos religiosos, difiriendo así, en ciertos aspectos, con Jung y Bachelard.<sup>339</sup> Los símbolos religiosos sacarán más fácilmente a la luz “un hecho muy poco señalado hasta el día: que existe una lógica del símbolo, que ciertos grupos de símbolos, al menos, se revelan como coherentes, lógicamente encadenados entre sí; en una palabra, se pueden formular sistemáticamente, traducirlos en términos racionales”.<sup>340</sup>

Otro de los más importantes historiadores de las religiones de la primera mitad del siglo XX coincide en los temas fundamentales con Eliade. Resumiendo su obra titulada *L'homme primitif et la Religion, étude anthropologique*, Van der Leeuw enumera los cuatro puntos principales de la misma.<sup>341</sup>

- 1) Es imposible entender un fenómeno religioso sin noción de las estructuras antropológicas que lo sostienen.
- 2) El descubrimiento de la alteridad (“l'éveil de la conscience ou l'emergement de l'homme”) es un punto clave y necesario para la consciencia de Dios: “cer “autre” s'appelle dans la Religion “ce qui est tout autre”, Dieu. *L'homme qui se met en face du monde, trouve Dieu*”.<sup>342</sup>
- 3) Toda religión es totalitaria, porque no dice una cosa sobre el mundo, sino sobre su ensamblaje. E “inversement, tout rapport avec la totalité revêt un caractère religieux”.<sup>343</sup>
- 4) «L'arrière-plan de toute religion est l'unité du sujet et l'objet, de Dieu et de l'homme, l'identité primordiale exigée également comme identité finale. L'arrière-plan de toute religion est la mystique». <sup>344</sup>

Estos cuatro puntos nos sirven como resumen de lo dicho y como prelude a lo que viene. En primer lugar, el fenómeno religioso evoca, como cualquier otro fenómeno, pero en un grado más potente, la estructura antropológica que lo fundamenta. Debe quedar claro que todo hecho religioso está “religado” a una cosmovisión y entretelado con todo el resto de “cosas”. En segundo lugar, la toma de conciencia del hombre es la toma de conciencia de tal estructura antropológica fundamental: en otras palabras, de Dios mismo. En tercer lugar, toda cosa refiere a un Ser, y todo Ser tiene un carácter cerrado y religado que sólo puede ser creído y no demostrado. Finalmente, la toma de conciencia del orden que nos sustenta, que es el tributo del hombre a Dios, debe mantenerse de tal forma que evite la escisión entre el sujeto y el objeto, entre el Yo y la alteridad. Es decir, la toma de conciencia debe ser

<sup>339</sup> Eliade, M., *Imágenes y símbolos, ensayos sobre el simbolismo mágico-religioso*, Madrid, 1955, p.40.

<sup>340</sup> Eliade, M., *Imágenes y símbolos, ensayos sobre el simbolismo mágico-religioso*, Madrid, 1955, p.40.

<sup>341</sup> Van der Leeuw, *L'homme primitif et la Religion, étude anthropologique*, Paris, 1940, pp. 200-204.

<sup>342</sup> Van der Leeuw, *L'homme primitif et la Religion, étude anthropologique*, Paris, 1940, p. 201.

<sup>343</sup> Van der Leeuw, *L'homme primitif et la Religion, étude anthropologique*, Paris, 1940, p. 202.

<sup>344</sup> Van der Leeuw, *L'homme primitif et la Religion, étude anthropologique*, Paris, 1940, p. 203.

reconociendo en todo momento las analogías entre lo humano y lo divino, entre el yo y lo múltiple. De ahí que sólo una lógica del símbolo pueda realmente honrar a Dios, porque lo reconoce como diferente y análogo. En cambio, desde una lógica de conceptos, dado que éstos se mueven en un plano exclusivamente horizontal, lo superior supone una discontinuidad con lo inferior insalvable: la toma de consciencia que tributaba a Dios como el Integrador, se metamorfosea en un autoreferencialismo carente de todo sentido, y Dios se convierte en el Segregador, que distingue y petrifica.

## 7. Estructuralismo y antropología con los griegos

### *El estructuralismo y Lévi-Strauss*

La corriente que más importancia le da a la estructura antropológica que sostiene a cualquier fenómeno y a la que más arriba aludíamos es el estructuralismo, cuyo padre es considerado Lévi-Strauss. No se trata simplemente de describir los diversos fenómenos que el etnógrafo observa, sino de analizarlos e imaginar las relaciones que entre ellos suponen. Lo importante de un fenómeno es las relaciones que implica y que lo implican, de igual modo que la importancia de una palabra viene dada por su contexto. En el caso de los mitos la estructura básica y fundamental, y cuya combinación genera unas u otras significaciones, es el “mitema”, concepto que también Durand usa.

En Francia, tras los años ‘40 y ‘50 dedicados al existencialismo y a la particular Filosofía de la Ciencia de Gaston Bachelard, en la década de los ‘60 surgió una nueva moda enraizada parcialmente en el marxismo, el estructuralismo. Claude Lévi-Strauss centra su aplicación en etnología, y más tarde, Lacan en el psicoanálisis y L. Althusser en el estudio del marxismo. Althusser y Foucault rechazaron la clasificación de su pensamiento dentro del estructuralismo, y en rigor, únicamente Lévi-Strauss realizó una reflexión explícita sobre el estructuralismo como método, pero en cualquier caso, todos estos autores se alejaron de perspectivas historicistas o subjetivistas intentando hallar una nueva orientación para la investigación. El concepto de estructura como método para las ciencias humanas conlleva diversos supuestos. 1) Por un lado, considera que las condiciones observadas implican el carácter de sistema: los elementos se relacionan de manera tal que la modificación de cualquiera de ellos implica una modificación de todos los demás. 2) Como todo modelo, pertenece a un grupo de transformaciones, y cada una de éstas se corresponde con un modelo de la misma familia, de manera que el conjunto de estas transformaciones constituye un grupo de modelos. 3) Las propiedades enunciadas previamente permiten predecir de qué manera reaccionará el modelo en el caso en que alguno de sus elementos se modifique. 4) El modelo debe ser construido de tal manera que su funcionamiento pueda dar cuenta de todos los hechos observados. Una estructura no es, por tanto, una realidad empírica observable, sino un modelo explicativo teórico y supuesto. Si el “acontecimiento” es observable, la “estructura” sólo es posible suponerla a partir de éstos. La estructura se entrevé no por los elementos observables, sino por las relaciones que ellos mantienen entre sí.

El estructuralismo se inspira especialmente en la lingüística de Saussure, que distingue entre “lengua” y “habla”, considerando la primera como un “sistema de signos” independiente del uso que de él hace el individuo. Por tanto, Lévi-Strauss piensa que los fenómenos sociales ofrecen el carácter de signos y que cualquier sociedad puede ser estudiada como un sistema de signos, y de tal forma explica como, por ejemplo, las reglas del matrimonio y los sistemas de parentesco pueden ser considerados como una especie de lenguaje, un conjunto de operaciones destinadas a asegurar entre los individuos y

los grupos cierto tipo de comunicación.<sup>345</sup> Es decir, una sociedad puede ser considerada como un juego de signos, de lenguaje o de comunicación aunque a diversos niveles, y el método estructuralista trata de desvelar las normas del mismo.<sup>346</sup>

El hecho de soterrar las raíces de lo que sucede en una estructura profunda e inconsciente ha sido resaltado por los críticos del estructuralismo para acusarlo de antihumanista, antijetivista y antihistoricista. Lévi-Strauss respondía hace relativamente poco a esta crítica diciendo que “(al estructuralismo) se le reprochó ser antihumanista y eso es parcialmente cierto. Nos han atacado desde dos ángulos, uno epistemológico y el otro moral. Sobre el primero se nos criticaba el no adoptar el punto de vista del filósofo que se libra de una introspección sobre la propia persona, es decir, no adoptar el punto de vista del sujeto, pero esa opción a mí me parece legítima porque se tiene derecho a escoger la distancia que más conviene a cada problema o investigación [...]. Nosotros hemos escogido un nivel de ampliación que borra la noción de sujeto, que la disuelve, y estudiamos los mecanismos que funcionan en el interior del pensamiento. Respecto al reproche o crítica desde una perspectiva moral es imposible para un etnólogo no tomar en consideración la destrucción sistemática y monstruosa que los occidentales hemos hecho de las culturas distintas de la nuestra desde, como mínimo, 1492. No es posible separar o aislar esa condena de la destrucción de la sociedad humana de la destrucción de la que hoy son víctimas especies animales y vegetales, y todo eso en nombre de un humanismo que situó al hombre como rey y señor del mundo. La definición que el humanismo clásico hace del hombre es muy estrecha, lo presenta como un ser pensante en vez de tratarlo como un ser viviente y el resultado es que la frontera donde se acaba la humanidad está demasiado cerca del propio hombre, que así ha sido objeto de mil ataques por parte de sus congéneres.”<sup>347</sup>

La consciencia del individuo, como hacía el psicoanálisis, se entiende determinada por el subconsciente, difuminándose de esta forma el hombre, el sujeto y la historia, subordinados ahora a ciertos rasgos comunes del *homo sapiens sapiens* que explicarían estructuras mentales comunes, entre las que destaca la de clasificar lo que nos rodea por medio de oposiciones binarias. Lévi-Strauss aplicó sus asunciones sobre la clasificación y las oposiciones binarias a los mitos y cuentos populares tradicionales, defendiendo que estas narraciones están construidas con unos sencillos ladrillos; las estructuras elementales o “mitemas”.<sup>348</sup>

---

<sup>345</sup> Lévi-Strauss, *Estructuras elementales del parentesco*.

<sup>346</sup> Nos basamos en Paula Caldeiro, G., 2006, en <http://filosofia.idoneos.com/index.php/367743> en estos dos últimos párrafos.

<sup>347</sup> Entrevista a Lévi-Strauss por Octavi Martí, publicada en El País Babelia el 07 de mayo de 2005.

<sup>348</sup> <http://antropos.galeon.com/html/mito.htm>, última consulta el 30/08/ 2007.

## *El estructuralismo aplicado a Grecia*

Una aplicación ejemplar del método estructuralista a la Grecia antigua es la de Vernant. Su *Mito y Pensamiento en la Grecia Antigua*<sup>349</sup> muestra las formas del espacio y tiempo que subyacen a la cultura griega antigua. La estructura ontológica de los griegos emerge tras el análisis de la relación implícita entre elementos de su cultura. Por ejemplo, en las relaciones que mantienen Hestia y Hermes y en sus diferentes cultos puede entreverse la organización doble del espacio griego, dividido en lo central y lo periférico, lo conservador y lo conquistador, lo agrícola y lo ganadero.

Mencionamos las características que según Vernant propiciaron el surgimiento del pensamiento racional en occidente.<sup>350</sup> Esta alusión es de utilidad fundamentalmente porque el estudio de lo órfico, una vez renunciamos a la cronología histórica como lo fundamental, exige evocar el pasado arcaico griego, precisamente ese previo a la emergencia de la racionalidad. Recordamos que nosotros buscamos en el orfismo la pervivencia de estructuras antropológicas sub(o supra-)conscientes. ¿Cómo surgió el pensamiento racional en Grecia?

- 1) Constituyéndose “una esfera de pensamiento exterior y extraño a la religión”.<sup>351</sup>
- 2) Surgiendo “la idea de un orden cósmico que ya no descansaba, como en las teogonías tradicionales, sobre el poder de un dios soberano, sobre su *monarchia*, su *basileia*, si no sobre una ley inmanente al universo, una regla de reparto (*nomos*) que impone a todos los elementos que constituyen la naturaleza un orden igualitario, de tal manera que ninguno puede ejercer sobre los otros su dominio (*kratos*)”.<sup>352</sup>
- 3) Adoptando tal pensamiento un “carácter profundamente geométrico”.<sup>353</sup>

Vernant dice que “estos tres rasgos, carácter profano y positivo, noción de un orden de la naturaleza de manera abstracta y fundada sobre relaciones de estricta igualdad, y visión geométrica de un universo situado en un espacio homogéneo y simétrico, están estrechamente relacionados. Definen sólidamente lo que la racionalidad griega, en su forma y en su contenido, comporta de nuevo con relación al pasado y de original en comparación con las civilizaciones del Próximo Oriente que los griegos habían podido conocer”.<sup>354</sup> La transformación social griega, sobre todo debida al advenimiento de la *polis* y su espacio central, el *ágora*, y a la desaparición del (*w*)*anax* micénico de poder controlador y regulador de toda la vida social a través de sus escribas, supone un cambio de mentalidad enorme, fértil a la conversación y a una lógica discursiva.

<sup>349</sup> Vernant, J.-P. *Mito y Pensamiento en la Grecia Antigua*, Barcelona, 1985.

<sup>350</sup> Un muy buen resumen de ello se encuentra en Vernant, J.-P., *Los orígenes del pensamiento griego*, Paidós, México, libro escrito a encargo de Dumézil para la colección “mitos y religión”, donde también publicaron el propio Dumézil y Lévi- Strauss entre otros.

<sup>351</sup> Vernant, J.-P., *Los orígenes del pensamiento griego*, Paidós, México, p. 10.

<sup>352</sup> Vernant, J.-P., *Los orígenes del pensamiento griego*, Paidós, México, p. 11.

<sup>353</sup> Vernant, J.-P., *Los orígenes del pensamiento griego*, Paidós, México, p. 11.

<sup>354</sup> Vernant, J.-P., *Los orígenes del pensamiento griego*, México, Paidós, p. 11.

Estos tres rasgos difícilmente los podremos considerar como definitorios del pensamiento órfico: éste es profundamente religioso y plenamente “monárquico” (aunque dude de Zeus como dios regente en favor de Dionisos, no cuestiona el sistema monárquico). La duda está en si es más o menos geométrico, y aunque hay indicios de que así es, probablemente su geometrización estuvo determinada por los parámetros antedichos: tanto la religión como la monarquía presuponen elementos sagrados, es decir, no susceptibles de ser cuantificados como los profanos y, estrictamente, quizás incluso imposibles de cuantificar. Sólo una especie de geometría sagrada podría ser atribuible a los órficos, al estilo de la propuesta por L. Rougier<sup>355</sup> y, sobre todo, J. Richer,<sup>356</sup> ambas escritas en un tono esotérico.

El estructuralismo no tiene inconveniente en aplicar la antropología al estudio de lo griego. Es necesario aclarar esto porque es habitual que los estudiosos rodeen lo griego con una especie de aura celestial que los desconecta de la tierra que los parió y de sus hermanos, el resto de humanos. Detienne reivindicaba *hacer antropología con los griegos* en su doble sentido en una de sus últimas ponencias.<sup>357</sup> En España Díez de Velasco menciona los beneficios de la aplicación de la antropología a los estudios clásicos, en un tema que especialmente nos interesa: “la comprensión del fenómeno dionisiaco en la religión de la Grecia antigua ha avanzado gracias al conocimiento que se posee de las religiones extáticas no europeas [...]. La historia de las religiones, al haber asumido los avances de la antropología en mayor medida que otras disciplinas de análisis social, ha incluido sólidamente la premisa de la relativización cultural”.<sup>358</sup>

Una obra interesantísima sobre la historiografía concerniente a la palabra mitología (en su sentido de ciencia que estudia relatos sagrados) es *La invención de la mitología* de M. Detienne.<sup>359</sup> Allá se observa la interrelación entre antropología y mitología, en un proceso que progresivamente abandona los juicios de valor más etnocéntricos para reconocer que los términos racionalidad e irracionalidad no están suficientemente claros: “Tanto se nos ha acostumbrado durante nuestros años jóvenes a los relatos y a los análisis de mitología, que cuando llegamos a la edad de razonar no nos parecen tan asombrosos como en realidad lo son. Pero si nos liberáramos de la mirada del hábito, como dijo Fontanella en 1724, es imposible no sorprenderse...”.<sup>360</sup>

---

<sup>355</sup> Rougier, Louis, *Religion astrale des pythagoriciens*, Paris, 1959.

<sup>356</sup> Richer, J., *Delphes, Délos et Cumes, les grecs et le zodiaque*, Paris, 1970.

<sup>357</sup> En la conferencia que dió en el Primer Congreso Internacional de Estudios Clásicos de la UNAM, México, 2005.

<sup>358</sup> Díez de Velasco, F., *Introducción a la historia de las religiones. Hombres, ritos, dioses*, Madrid, 1998.

<sup>359</sup> Detienne, M., *La invención de la mitología*, ed. Península, Barcelona, 1985.

<sup>360</sup> Detienne, M., *La invención de la mitología*, ed. Península, Barcelona, 1985, p.5.

## *La eficacia ontológica de la palabra poética*

En *Maestros de Verdad* M. Detienne<sup>361</sup> describe el proceso ocurrido en Grecia, a través de la palabra *alétheia*, que convirtió una lógica de la ambigüedad en una del principio de (no) contradicción. Es interesante mencionarla en este punto porque ilumina cómo entender esa lógica del símbolo que Eliade menciona aplicada al caso concreto de la Grecia arcaica, y porque explica como en Grecia se vivió a partir de la evocación de la que tanto hemos hablado anteriormente.

Partiendo de que la verdad griega arcaica (*alétheia*) no es igual a nuestra idea de verdad, se explica la verdad de la Grecia clásica indagando sus orígenes en la Grecia anterior. La prehistoria de *alétheia* se encuentra en el sistema de pensamiento del adivino, el poeta y el rey justo. Lo fundamental es que la palabra del poeta es solidaria de la Musa (*Mousa*, la palabra cantada, rimada) y de la Memoria (*Mneme*, madre de las musas), implicando un tipo de memoria diferente al nuestro. Es el de una sociedad oral, el tipo de memoria que describe M. Parry, caracterizado por no tender a reconstruir el pasado según una perspectiva temporal. Al poeta, su memoria le permite “descifrar lo invisible”, “lo que es, lo que será y lo que fue”. La palabra cantada es eficaz, porque instituye por virtud propia un mundo simbólico religioso que es lo real mismo,<sup>362</sup> y por eso, “por la potencia de su palabra, el poeta hace de un simple mortal “el igual de un rey”, le confiere el ser, la realidad”.<sup>363</sup> En la época clásica el poeta no es más que un parásito encargado de devolver su imagen a la clase aristocrática. En la sociedad micénica, en cambio, es posible que haya tenido la función de celebrante, encargado de colaborar en la ordenación del mundo. Incluso en época arcaica, cuando la decadencia de su función litúrgica empieza, pareja a la desaparición de la función de soberanía, permanece como un personaje todopoderoso para la nobleza guerrera aristocrática: sólo él concede o niega la memoria. En su palabra los hombres se reconocen. El prototipo de celebrante micénico es el propio Orfeo, que acaparaba todas las funciones religiosas (que incluían las poético-musicales) en la expedición de los argonautas. Su verdad, como Maestro de Verdad, es asertórica: nadie la pone en duda o la prueba (porque *alétheia* no se opone a mentira en el sentido en que nosotros concebimos “mentira”).

En el pensamiento griego arcaico se distinguen tres campos: poesía, mántica y justicia, correspondientes a tres funciones sociales en las que la palabra tuvo un papel fundamental antes de convertirse en una realidad autónoma y problemática elaborada por la filosofía y la sofística. Los poetas,

<sup>361</sup> Detienne, M., *Los Maestros de Verdad en la Grecia Arcaica*, Madrid, 1986.

<sup>362</sup> Ejemplo de esto lo dimos anteriormente a propósito del espasmo intercultural de 1492. La importancia de los oráculos precolombinos queda reflejada en el diálogo que mantiene Garcilaso de la Vega con su tío Huayna Capac: “Inca, ¿Cómo siendo esta tierra tan áspera y fragosa, y siendo vosotros tantos y tan belicosos [...] dejasteis perder tan presto vuestro imperio y os rendisteis a tan pocos españoles? Para responderme volvió a repetir el pronóstico acerca de los españoles que días antes había contado, y dijo cómo su Inca les había mandado que los obedeciesen y les sirviese [...]. ‘Estas palabras que nuestro Inca nos dijo fueron más poderosas para nos sujetar y quitar nuestro imperio que no las armas que tu padre y sus compañeros trajeron a esta tierra’”. (Avalle Arce, J.B.; *El Inca Garcilaso en sus “Comentarios”*, p. 219. El diálogo en cuestión ilustra como la palabra puede “instituir realidad”).

<sup>363</sup> Detienne, M., *Los Maestros de Verdad en la Grecia Arcaica*, Madrid, 1986, p.32

adivinos y reyes de justicia poseyeron en la edad antigua el mismo don de la videncia e idénticos poderes. Los tres fueron Maestros de Verdad al estilo de Orfeo, que cantando define la realidad: “la palabra oracular no es el reflejo de un acontecimiento preformado, es uno de los elementos de su realización”.<sup>364</sup> La verdad se instituye en el despliegue de esa palabra mágico-religiosa que se caracterizará por ser eficaz, no distinguirse del acto (no hay distancia palabra acto) y por no estar sometida a la temporalidad. ¿Genera eso algo así como una mentira? No en nuestro sentido, pero es bien cierto que no hay *alétheia* sin una parte de *Lethé* (Olvido). Cuando las musas dicen la “verdad” anuncian al mismo tiempo el olvido de las desgracias, instaurando una tregua de las preocupaciones. En aquella remota época de donde luego nacería la famosa Grecia clásica, *Lethé* no es la pésima muerte, sino el dulce sueño: “la negatividad no queda aislada, colocada aparte del Ser; constituye un pliegue de la “verdad””.<sup>365</sup>

A la palabra mágico-religiosa se opone la palabra diálogo, secularizada, complementaria de la acción, inscrita en el tiempo. Las instituciones sociales reflejarían ese tipo de palabra nueva. Tanto en la entrega de premios como en el reparto del botín, el concepto de “centro” se discierne claramente. El centro es a la vez “lo que es común” y “lo que es público”. El orador también debe hablar en el centro y, además, con el cetro en la mano. Parece que hay afinidades entre centro y cetro. Éste simbolizaría la soberanía impersonal del grupo. El guerrero tiene el privilegio de la palabra, pero ese privilegio es un regalo envenenado, porque constituye el principio de igualdad que lo equipara al resto de guerreros. Es el germen de la *isonomía*. En estas asambleas militares será donde, por primera vez, la participación del grupo militar funde el valor de una palabra. Es allí donde se prepara el futuro de la palabra que se somete a “publicidad” y que obtiene su fuerza del asentimiento de un grupo social. Ese espacio circular y simétrico de la asamblea (a igual distancia todos del centro) es el pensamiento prepolítico que formará las *pólis* mismas, cuya arquitectura reflejará esta misma situación, un espacio social centrado en un centro al descubierto y completamente visible, el ágora. Esa *isonomía* que se entreveía entre las asambleas guerreras se convierte en democratización progresiva con los cambios sociales ocurridos, en especial la formación del hoplita. Los privilegios de la aristocracia se reparten entre más gente. Detienne sitúa en las instituciones de tipo político y jurídico, en el curso de los siglos VII y VI a.C., un proceso de secularización de las formas de pensamiento.

El mismo proceso que genera la *pólis* griega (el ágora central visible) y los cambios políticos y jurídicos en Grecia (democracia, escritura de las leyes, etc.) se manifiesta también en el papel que toma la palabra dialogada y en el que pierde la mágico-religiosa. Triunfa el diálogo en detrimento de los juicios ordálicos y comienza la reflexión sobre el *lógos*. La retórica y sofística lo analizan como instrumento de relaciones sociales mientras que la filosofía se fija en él como medio de conocimiento de lo real. El

---

<sup>364</sup> Detienne, M., *Los Maestros de Verdad en la Grecia Arcaica*, Madrid, 1986, p. 59.

<sup>365</sup> Detienne, M., *Los Maestros de Verdad en la Grecia Arcaica*, Madrid, 1986, p. 78.

equilibrio mantenido hasta entonces entre *alétheia* y *apaté* (que era la parte de “seducción”, “persuasión”, que el “desvelamiento” implicaba) se rompe: las sectas filosófico-religiosas colocan en el centro de su pensamiento a *alétheia*, que pasa a ser noción cardinal, mientras la retórica y la sofística optan por *apaté*, concepto igualmente fundamental en su caso.

En el nuevo estado de cosas en el plano de *alétheia* se ubica la intemporalidad, la estabilidad, el ser inmutable. Como antes, *alétheia* está asociada con *diké* (justicia) y *pistis* (creencia, fe) pero, a diferencia de la de los poetas, adivinos y reyes de justicia, está radicalmente separada de *peithô* (que simboliza el mundo húmedo de la generación, la blanda dulzura del poder de la palabra, del de la mujer, del físico). Esta separación explica que a partir de ahora la “verdad” quede ligada a la ascesis, que es el intento de pasar del plano de *lethé* al de *alétheia*. ¿Qué ha sucedido entre la antigua concepción de la verdad y la nueva de las sectas filosófico-religiosas (entre las cuales tendrá que tenerse en cuenta las del tipo órfico)?: “en un sistema de pensamiento en que los problemas del tiempo y del alma son fundamentales, la memoria ha dejado de ser solamente un don de videncia, un “desciframiento” de lo invisible; se ha transformado en un medio de trascender el tiempo y separa el alma del cuerpo, en un método que permite acceder a aquello que es radicalmente diferente de lo visible”<sup>366</sup>. *Alétheia* deja de significar potencia eficaz instituida por la palabra del poeta o adivino, y pasa a simbolizar un plano de la realidad, que adopta la característica de intemporalidad, oponiéndose ahora radicalmente a otro plano de la realidad, el que definen el Tiempo, la Muerte y *Lethé*. El plano de *alétheia* tiende a convertirse en una suerte de prefiguración religiosa del ser e incluso del uno. Deja de ser sobrenatural, porque no fundando ya la realidad, no puede estar por encima de ella. A cambio, deviene en lógos unitario, razón común del universo, estableciendo la condición básica para la geometrización del mundo.

En definitiva, la transformación del Ser se manifiesta en la problemática de las relaciones entre la palabra y la realidad. Esa misma separación de palabra y realidad está en la conciencia de sí mismo que el artista toma. Simónides es ejemplo de ello al inventar la mnemotécnica, técnica que separa al artista de su arte y convierte a la memoria en una técnica secularizada. En el mismo sentido se puede interpretar el que se le atribuya a él mismo la invención de las letras del alfabeto griego, innovador porque pone en el centro incluso las vocales, no dejando nada sin explicitar. El contexto social que rodea a los magos y filósofos es bien diferente: mientras que un mago como Epiménides vive apartado de la ciudad, al margen de la sociedad (cabría decir, por encima de ella), el filósofo (Parménides, Heráclito),<sup>367</sup> como su verdad, está sometido al régimen de la ciudad. Este cambio de contexto social tiene su paralelo en el paso de una lógica de la ambigüedad a una de la contradicción, para lo cual ha sido necesaria la secularización de la palabra, pareja a la institución en la práctica jurídica y política de dos tesis, de dos partidos entre los cuales la opción era inevitable.

<sup>366</sup> Detienne, M., *Los Maestros de Verdad en la Grecia Arcaica*, Madrid, 1986, p.137

<sup>367</sup> Interpretación de estos autores y otros bajo perspectiva similar puede encontrarse en Martínez Marzoa, F, *Historia de la Filosofía*, v. I, Istmo, Madrid, 2000.

En este contexto “decadente”, Pitágoras, “el primer filósofo”, es también el último maestro de verdad. En la medida en que *alétheia* (lo ontológico) es apreciada como el Ser en su oposición al mundo de la *doxa* (del parecer, de los fenómenos, de lo óntico), Pitágoras toma más conciencia de la distancia que lo separa de los demás (a él que sabe, de los demás que no saben). Lo interesante del proceso es observar como, mientras en época arcaica y anterior el poeta debía ser oído por todos, en el momento en que la verdad empieza a ser sometida (no sólo a someter), aparecen las sectas filosófico-religiosas caracterizadas por el hermetismo, entre ellas los órficos. Los profanos ahora deben cerrar sus puertas, porque no se acepta cuestionar esta verdad (que ahora puede cuestionarse y antes no). Pitágoras “es el primer filósofo” porque vive el mismo proceso de secularización que Parménides y Heráclito. Quizás para luchar contra él e intentar mantener *alétheia*, inevitablemente cambiándole el sentido, Pitágoras desarrolla su filosofía (y modo de vida, en intento por recuperar una comunicación más pura con los dioses). Que todavía es un maestro de verdad lo muestra el que “ha puesto orden en la voz humana y, en general, pasa por ser inventor de nombres”.<sup>368</sup> La leyenda que lo rodea también lo evoca como algo más que un filósofo político: su muslo de oro, la predicción infalible de seísmos, la expulsión de pestes, tempestades de vientos violentos y granizo calmadas inmediatamente, etc.<sup>369</sup>

Resumiendo, la palabra del poeta instauradora de realidad cede ante la palabra-diálogo precisamente en la bisagra que es la Grecia clásica entre una sociedad tradicional y la modernidad. La preeminencia de la primera parece fuera de duda, y por eso Heidegger, dando vueltas a la fundación del Ser por la palabra en *Hölderlin y la esencia de la poesía*, dice que “poesía es lenguaje primogénito de un Pueblo. Invirtiendo, pues, la consecuencia: la esencia del lenguaje ha de ser comprendida mediante la esencia de la Poesía. El fundamento de nuestra realidad de verdad es el diálogo, por ser éste el acontecimiento histórico por el que viene al ser el lenguaje. Mas el lenguaje primogénito es la Poesía, por ser fundación del Ser”.<sup>370</sup> Las cinco sentencias de Hölderlin que le sirven de guía resumen lo que la poesía es como contrapuesto a la Palabra-en-diálogo:

- 1) Hacer poesía: “esta tarea, de entre todas la más inocente”.
- 2) “Para este fin se dio al Hombre el más peligroso de los bienes: el lenguaje, para que dé testimonio de lo que él es”.
- 3) “Muchas cosas ha experimentado el Hombre; a muchas celestiales ha dado ya nombre desde que somos Palabra-en-diálogo y podemos los unos oír a los otros”.
- 4) “Ponen los poetas el fundamento de lo permanente”.
- 5) “Lleno está de méritos el hombre; mas no por ellos sino por la Poesía hace de esta tierra su morada”.<sup>371</sup>

---

<sup>368</sup> Jámblico, *Vida Pitagórica*, 56; es decir que instituye la realidad nombrando.

<sup>369</sup> Jámblico, *Vida Pitagórica*, 135.

<sup>370</sup> Heidegger, M., *Hölderlin y la esencia de la poesía*, p.32.

<sup>371</sup> Heidegger, M., *Hölderlin y la esencia de la poesía*, p.17.

Lo “fundamental” son los dioses, y los poetas ponen el fundamento de lo permanente cuando son tomados por aquéllos. Somos cañas expuestas al viento, con agujeros que suenan creando sonidos: los dioses se instauran como fundamentos de la realidad inspirándonos. Ya no sólo debemos tomar la evocación poética como el método capaz de superar el desarraigo del mundo contemporáneo, sino también como la situación de origen de lo griego. La poesía órfica, que tiene como emblema a Orfeo, el encantador, no puede desvincularse de esto. El *Corpus Hermeticum*, que parte de fuentes muy próximas a las órficas,<sup>372</sup> dice en alusión a la nueva lengua griega, la del diálogo: “la oscuridad es ya absoluta si los griegos tratan de traducirlo de nuestro idioma al suyo [...]. La cualidad misma del sonido de las palabras egipcias, tienen en sí mismas la energía de lo que dicen [...]. Los griegos sólo tienen palabras vacías, eficaces sólo para la demostración; y eso mismo es la filosofía griega: ruido de palabras. Pero nosotros no usamos palabras sino sonidos llenos de eficacia”<sup>373</sup>. Esos sonidos llenos de eficacia son los que Orfeo canta ante los animales más feroces y ante los dioses de los infiernos, cual chamán siberiano en viaje al cielo de la mano del retumbar rítmico de su tambor.<sup>374</sup>

---

<sup>372</sup> Martínez Villarroya, J., “Dionisos, el zodíaco y el grial. Interpretación simbólica de ciertos pasajes órficos”, en *Ex Novo, Revista d'Història i Humanitats*, nº IV, en prensa. Como los órficos y Platón, por ejemplo el *Corpus Hermeticum* alude a la crátera primigenia del demiurgo.

<sup>373</sup> *Corpus Hermeticum*, XVI, 1, 2. Al respecto, es también interesante lo que dice Renau en la nota 110 de sus *Extractos de Estobeo*, en *Textos Herméticos*. “*stroicheía* significa ‘letras’ y ‘elementos’. Platón, en el Timeo 48b-c compara los cuatro elementos con las letras. En Egipto el lenguaje crea directamente, es la realidad: no se trata de una figura retórica: los jeroglíficos son los *stoicheía* del cosmos”.

<sup>374</sup> Eliade, M., *El Chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, México, 1976, pp. 306-307. Eliade considera los diferentes rasgos que denotan un Orfeo chamán, pero sin embargo no considera al orfismo como un movimiento chamánico, a no ser por las laminillas áureas.

## 8. Símbolos a través de Texto. Explicación y comprensión para los “textos” órficos

### *La referencia de los textos órficos*

La principal fuente para nuestro estudio son los textos órficos. Para aproximarnos a esta fuente usaremos el método de convergencia propuesto por Gilbert Durand combinado con el comparativo propuesto por los historiadores de las religiones, especialmente Mircea Eliade, y que a su vez se basa parcialmente en el del psicoanálisis aplicado por Jung. Podría decirse que el primero radica en la búsqueda del isomorfismo de una serie de símbolos y el segundo en la contextualización de cada uno de esos símbolos. Además, el método de convergencia directamente propone tales isomorfismos como reflejos de algo que hay *más allá* o *más acá* del propio símbolo, quizás en el afuera nouménico o quizás en el subconsciente del sujeto perceptor. Por su parte, el método comparativo de Eliade, aunque busca aclarar el fenómeno histórico de un símbolo nunca pierde de vista que éste es una epifanía, que es precisamente lo que resaltan los filósofos de la Tradición Primordial. Pero es necesario preguntarse por algo más: ¿cómo queda expresado un símbolo en un texto?, ¿podemos analizar el símbolo partiendo de la descripción que de él se hace en un texto?, ¿cuáles son las determinaciones que adopta lo antropológico estudiado a través de textos?

Para responder a estas preguntas acudimos a Paul Ricoeur, cuya filosofía pretende fundamentalmente superar la antinomia propuesta por Gadamer consistente en un método para las ciencias del espíritu. Ricoeur trata de mostrar que no son incompatibles un método para las ciencias humanas (por definición enajenante) y una aproximación que parta de la pertenencia del sujeto al objeto estudiado. Tal tarea la proyecta realizar a través de la problemática del texto, “por la cual, en efecto, se reintroduce la noción positiva y, por así decirlo, productiva del distanciamiento. El texto es para mí mucho más que un caso particular de comunicación interhumana; es el paradigma del distanciamiento en la comunicación y, por eso, revela un rasgo fundamental de la historicidad misma de la experiencia humana: que es una comunicación en y por la distancia”.<sup>375</sup>

“¿Qué es un texto?” Ricoeur titula así el ensayo al que acudimos para encontrar una respuesta a tal pregunta.<sup>376</sup> Desde finales del siglo XIX hubo un debate entre las dos actitudes posibles ante un texto, que Dilthey denominó con los términos *explicar* e *interpretar*. El primer término lo usó para designar el modelo de inteligibilidad tomado de las ciencias naturales y extendido a las ciencias históricas por las corrientes positivistas. El segundo lo hizo derivar del *comprender*, que atribuía a las ciencias del espíritu. En la actualidad tal debate se ha reformulado. Por un lado, se considera que la explicación es un concepto derivado de la lingüística, y no de las ciencias naturales. Por el otro, el concepto de

<sup>375</sup> Ricoeur, P., *Del Texto a la Acción, Ensayos de Hermenéutica II*, Argentina, 2001, p. 96.

<sup>376</sup> Ricoeur, P., *Del Texto a la Acción, Ensayos de Hermenéutica II*, Argentina, 2001, p. 127ss.

interpretación se ha alejado notablemente de la noción psicológica de comprensión a la que Dilthey lo subordinaba.

Para Ricoeur texto es “todo discurso fijado por la escritura”.<sup>377</sup> Esto significa que la fijación producida por la escritura es constitutiva del texto mismo. Pero ¿qué fija la escritura? Y responde que “todo discurso”, lo que le lleva a preguntar por la relación entre el texto y el habla. Si el texto es un discurso fijado por la escritura, lo que fija la escritura es un discurso que se habría podido decir. Pero Ricoeur dice que “precisamente se escribe porque no se lo dice. La fijación por la escritura se produce en el lugar mismo del habla, es decir, en el lugar en el que el habla habría podido aparecer. Nos podemos preguntar entonces si el texto no es verdaderamente texto cuando no se limita a transcribir un habla anterior, sino cuando inscribe directamente en la letra lo que quiere decir el discurso”.<sup>378</sup>

Ricoeur en parte fundamenta esta idea en la función de la lectura respecto de la escritura: “el lector tiene el lugar del interlocutor, como simétricamente la escritura tiene el lugar de la locución y del hablante. En efecto, la relación escribir-leer no es un caso particular de la relación hablar-responder. No es ni una relación de interlocución ni un caso de diálogo”.<sup>379</sup> No hay diálogo entre el escritor y el lector, porque el uno está oculto para el otro y a la inversa. Por eso Ricoeur dice que no hay relación completa con un libro más que cuando el autor está muerto. Pero a esta idea fundamental, se le podría hacer una objeción básica: parece como si Ricoeur se refiriese exclusivamente a la relación escritura-lectura establecida tras el descubrimiento, desarrollo y popularización de la imprenta. Hasta entonces, para nada se puede afirmar la existencia de una relación íntima entre el escritor y el único lector. Más bien la escritura era una forma de estandarizar la literatura oral, una forma de fijar lo que se quería decir, pero no la intención misma de ese decir. Tal intención puede suponerse que todavía estaba en el orador (¡o en la comunidad de oyentes!), quien hasta hace poco integraba también la figura del lector. Es decir, se le puede achacar al filósofo francés que no explicita el génesis de esta nueva relación íntima, y de doble ocultamiento, entre el escritor y el lector. Lo que nosotros decimos es que tal relación no pudo existir antes de la invención de la imprenta y que, por tanto, si aceptamos la existencia de una sociedad fundada en la escritura-lectura como sucesora de una fundada en la oralidad, deberíamos delimitar más claramente hasta dónde llega en el tiempo la aplicabilidad de la propuesta de Ricoeur. Y más concretamente, es legítimo dudar de que, por ejemplo, las laminillas de oro “órficas” correspondan al modelo presentado por Ricoeur. Entre otras cosas, cabría decir que: 1) precisamente porque están repletas de símbolos, puede haber diálogo entre el escritor y el lector; 2) dado que se atribuyen a Orfeo,<sup>380</sup> son textos sacros. Y por el hecho de ser sagrados, son revelados, lo que significa que están

<sup>377</sup> Ricoeur, P., *Del Texto a la Acción, Ensayos de Hermenéutica II*, Argentina, 2001, p. 127.

<sup>378</sup> Ricoeur, P., *Del Texto a la Acción, Ensayos de Hermenéutica II*, Argentina, 2001, p. 128.

<sup>379</sup> Ricoeur, P., *Del Texto a la Acción, Ensayos de Hermenéutica II*, Argentina, 2001, p. 128.

<sup>380</sup> Cabe aclarar aquí que esta atribución no es explícita en las propias laminillas. A pesar de ello, nosotros nos adherimos a los que dan argumentos contundentes en favor de tal hipótesis (por ejemplo véase Bernabé, A. y Jiménez San Cristóbal, A. I., *Instrucciones para el más allá. Las laminillas órficas de oro*, Madrid, 2001, pp. 231-242).

abiertos. No sólo ante un nuevo análisis simbólico como acabamos de señalar, sino ante una nueva revelación del autor. El autor divino nunca muere. Por lo tanto, si hacemos caso de las palabras de Ricoeur (“sólo cuando el autor está muerto la relación con el libro se hace completa y, de algún modo, perfecta; el autor ya no puede responder; sólo queda leer su obra”),<sup>381</sup> concluimos que no puede haber relación perfecta y cerrada entre las laminillas áureas o el Papiro de Derveni y los devotos que se enterraban con textos como éstos. Para los creyentes, el texto revelado está vivo: ya no sólo por su simbolismo, sino porque su autor siempre puede volver a hablar. Ése es el principio de libros oraculares como el *Yi Ching*.

Ricoeur dice que es precisamente esa diferencia entre la relación de los hablantes y la del escritor-lector, a saber, que entre los segundos no puede haber diálogo, lo que le hace pensar que la escritura es paralela al habla, y no derivada. La escritura toma el lugar del habla y de alguna manera la “intercepta”: “por esta razón podemos decir que lo que llega a la escritura es el discurso en tanto que intención de decir, y que la escritura es una inscripción directa de esta intención, aun cuando, histórica y psicológicamente, la escritura comenzó por transcribir gráficamente los signos del habla. Esta liberación de la escritura que la pone en el lugar del habla es el acto de nacimiento del texto”.<sup>382</sup>

¿Cuáles son las características de esta nueva forma de plasmar la intención de decir algo, de inscribir directamente el enunciado sin pronunciarlo? Ricoeur responde, primeramente, que dos: 1) por un lado, la conservación; la escritura se convierte en un archivo siempre disponible y consultable; 2) por otro, la eficacia, aumentada por la alineación de símbolos, que permite una traducción analítica y distintiva de toda esa linealidad textual. Pero estos dos rasgos son consecuencia de escribir lo que antes se decía, y no del escribir directa e intencionalmente que tanto remarca. Derivada de la especial relación entre el escritor y el lector considera la tercera característica: 3) Cuando el texto toma el lugar de la palabra, “el movimiento de la referencia hacia la mostración queda interceptado, al mismo tiempo que el diálogo está interrumpido por el texto”.<sup>383</sup> Es decir, mientras se mantiene el diálogo entre hablantes, al dirigirse un hablante a otro, el sujeto del discurso dice algo sobre algo: aquello de lo que habla es el referente del discurso, el mundo. Por eso diciendo algo sobre algo, el mundo se desvela en una erótica infinita. Jamás puede mostrarse resueltamente. Nunca el mundo puede estar ya mostrado. Este desvelar infinito es posible porque en el diálogo no sólo los hablantes están presentes: también la situación, el entorno, las circunstancias, el ambiente... están presentes, lo que permite que el discurso signifique plenamente. Sin embargo, cuando el texto sustituye a la palabra el entorno no está allí mismo y, por ejemplo, ni los deícticos ni los tiempos verbales tienen una referencia clara. Ricoeur entiende que a pesar de estas dificultades el texto tiene una referencia (y así se sitúa contra la ideología del texto absoluto, que en lugar de entender que el texto intercepta la referencia, entiende que directamente la elimina): “ésta

<sup>381</sup> Ricoeur, P., *Del Texto a la Acción, Ensayos de Hermenéutica II*, Argentina, 2001, p. 129.

<sup>382</sup> Ricoeur, P., *Del Texto a la Acción, Ensayos de Hermenéutica II*, Argentina, 2001, p. 129.

<sup>383</sup> Ricoeur, P., *Del Texto a la Acción, Ensayos de Hermenéutica II*, Argentina, 2001, p. 130.

será precisamente la tarea de la lectura como interpretación: efectuar la referencia”.<sup>384</sup> Precisamente por esa falta de contexto de cada texto, por ese *estar en el aire o fuera del mundo* que lo caracteriza, “cada texto es libre de entrar en relación con todos los otros textos que vienen a tomar el lugar de la realidad circunstancial mostrada por el habla viva”.<sup>385</sup> Esas potenciales relaciones entre textos son las que engendran el “cuasimundo” de la literatura: “Tal es la conmoción que afecta el discurso mismo, cuando el movimiento de la referencia hacia la mostración se encuentra interceptado por el texto; las palabras dejan de desaparecer ante las cosas; las palabras devienen palabras por sí mismas”.<sup>386</sup>

Estas conclusiones deben matizarse cuando vayamos a aplicarlas al estudio de los textos órficos. En primer lugar los textos órficos probablemente se escribieron para fijar fórmulas de origen oral. La función de tales textos debió ser la de ser recitados, tanto en el caso de los textos cosmogónicos como en el de los escatológicos. Por otro lado, el *cuasimundo* literario que precede a nuestros textos es desconocido en grado muy alto: no sólo por las remotas épocas con las que estamos tratando (muchos textos escritos y muy bien conocidos entonces no han trascendido hasta nosotros), sino también porque los propios textos conservados presentan problemas cuando se trata de fecharlos. Por tanto, no podemos concluir cuál era el corpus de textos al que se podían referir. Podemos afirmar, en cambio, que el modelo de Ricoeur se aplica para la relación entre los textos órficos y nosotros, sus lectores, pero en ningún caso para tales textos y sus lectores griegos contemporáneos. Por ello, los textos órficos no los podemos considerar como cualquier otro texto de épocas recientes. E incluso en comparación con los de su época, la mayoría de ellos están mejor contextualizados que el resto: no hay duda que el Papiro Derveni y las laminillas áureas estaban contextualizados en un mundo de “cosas”, ¡en tumbas!, y que su referencia no era el mundo literario griego, sino más bien el mundo natural y la tradición oral. El poder instaurador de la palabra no sólo se ejecuta mediante la palabra, sea escrita o hablada: los gestos, la música y los sonidos también crean realidad, porque también nombran: Pseudo-Plutarco dice que “no era posible en los tiempos antiguos componer piezas citaródicas como las de hoy ni cambiar *harmonia* ni ritmo, sino que para cada uno de los *nomoi* mantenían las características que les eran propias. Por eso eran denominados así: eran llamados *nomoi* (es decir, ¡leyes!) puesto que no era lícito salir de los límites de entonación y del carácter establecidos para cada uno de éstos”.<sup>387</sup> La música crea realidad, de lo que se concluye que disciplinas como la historia del arte, la arqueología y, sobre todo, la etnografía, pueden darnos muchas más pistas que la propia literatura supuestamente referente de la órfica. Si bien consideramos que la tarea de la lectura debe ser la de efectuar la referencia del texto, apuntamos que en el caso de los textos órficos tal referencia no sólo debe buscarse a través de (y en) los textos.

<sup>384</sup> Ricoeur, P., *Del Texto a la Acción, Ensayos de Hermenéutica II*, Argentina, 2001, p. 130.

<sup>385</sup> Ricoeur, P., *Del Texto a la Acción, Ensayos de Hermenéutica II*, Argentina, 2001, p. 130.

<sup>386</sup> Ricoeur, P., *Del Texto a la Acción, Ensayos de Hermenéutica II*, Argentina, 2001, p. 131.

<sup>387</sup> Ps. Plut., *De mus.* 3, cf. en Comotti, G., *La música en la cultura griega y romana*, edita Turner Libros y CONACULTA, 1999, p. 16.

## Explicación y comprensión<sup>388</sup>

Puede pensarse que desde la Grecia clásica, el paradigma de la explicación, el de la palabra-en-diálogo, se ha ido imponiendo progresivamente al paradigma de la comprensión, el de la palabra-poética, en el que debe entenderse el mito de Orfeo y lo órfico. La oposición podría expresarse además de contraponiendo lógica simbólica o de la ambigüedad y lógica de la (no) contradicción, confrontando una lógica de la integración e inmediatez y una de la segregación y mediación.

Ricoeur, una vez expuesto su concepto de texto, intenta superar a través de él la antinomia presentada por Gadamer. En Dilthey, o bien se *explica* una cosa (la tarea del sabio naturalista) o bien se la *interpreta* (la del historiador). Ricoeur, para superar esta oposición, busca redefinir ambos conceptos buscando en ellos una estrecha complementariedad y reciprocidad.<sup>389</sup>

Dilthey oponía explicación a comprensión, pero además, la interpretación la consideraba un modo particular de comprensión. Se planteaba dos formas diferentes de aproximarse a la realidad porque consideraba que ésta estaba compartimentada. Las diferencias ontológicas entre campos de estudio implicaban epistemologías distintas. La región de la naturaleza era la susceptible de ser explicada, a través de la matematización y la lógica inductiva. La región del espíritu era la susceptible de ser comprendida, trasladándose el sujeto al interior de un psiquismo ajeno. Entre los signos del psiquismo ajeno encontramos la escritura. Para Dilthey, la interpretación es entonces el arte de comprender aplicado a tales manifestaciones escritas.<sup>390</sup> Ricoeur propone no hacer dependiente de la comprensión a la interpretación. De esta forma, la interpretación de los monumentos escritos ya no la entiende como un caso particular de comprensión de los signos exteriores de un psiquismo interior.<sup>391</sup> ¿Cómo debemos entonces leer los escritos? “Lo que llamamos el ocultamiento del mundo circundante por el *cuasimundo* de los textos engendra dos posibilidades. Como lectores, podemos permanecer en la suspensión del texto, tratarlo como texto sin mundo y sin autor y explicarlo entonces, por sus relaciones internas, por su estructura. O bien podemos levantar la suspensión del texto, acabar el texto en palabras y restituirlo a la comunicación viva, con lo cual lo interpretamos. Estas dos posibilidades pertenecen ambas a la lectura y la lectura es la dialéctica de estas dos posibilidades”.<sup>392</sup> Dado que se da por hecho que la interpretación pertenece al campo de las ciencias humanas, Ricoeur se siente con la necesidad de fundamentar el uso de la explicación en el tratamiento de textos. Lo justifica diciendo que tal aproximación no es un préstamo de las ciencias naturales o cualquier otro campo: por el contrario, la

---

<sup>388</sup> Hemos tratado del mismo tema en Martínez Villarroya, J., “Explicació i comprensió: interdisciplinarietat i intuïció”, en Actas del Seminario Internacional “Taula d’Història. El valor social i educatiu de la història”, Barcelona 5, 9 y 10 de julio de 2007, en prensa.

<sup>389</sup> Ricoeur, P., *Del Texto a la Acción, Ensayos de Hermenéutica II*, Argentina, 2001, p. 132 ss.

<sup>390</sup> Ricoeur, P., *Del Texto a la Acción, Ensayos de Hermenéutica II*, Argentina, 2001, pp. 132ss.

<sup>391</sup> Ricoeur, P., *Del Texto a la Acción, Ensayos de Hermenéutica II*, Argentina, 2001, p. 134.

<sup>392</sup> Ricoeur, P., *Del Texto a la Acción, Ensayos de Hermenéutica II*, Argentina, 2001, pp. 134-145.

explicación se desprende del propio modelo epistemológico derivado del lenguaje mismo.<sup>393</sup> El estructuralismo se basa en esta actitud explicativa, y autores como Lévi- Strauss, Barthes y Greimas compartirían los mismos postulados básicos, como hemos explicado anteriormente: “el sentido del relato está en la combinación de los elementos y consiste en la capacidad de entrar en relación con otros elementos y con la totalidad de la obra; estos postulados en conjunto definen el cierre del relato; la tarea del análisis estructural consistirá, entonces, en proceder a la segmentación (aspecto horizontal), luego en establecer los diversos niveles de integración de las partes en el todo (aspecto jerárquico)”.<sup>394</sup> Y mediante esta técnica, los estructuralistas acaban reduciendo el relato a una combinatoria de algunas unidades dramáticas (tales como prometer, traicionar, impedir, ayudar, etc.), identificadas como los paradigmas de la acción.

Si a través de la lectura, prolongamos y acentuamos la suspensión que afecta a la referencia del texto, explicamos. Si leyendo, levantamos esa suspensión y acabamos ese texto como habla real, interpretamos: “la lectura es posible porque el texto no está cerrado en sí mismo, sino abierto hacia otra cosa; leer es, en toda hipótesis, articular un nuevo discurso del texto”.<sup>395</sup> Ricoeur ya no opone simplemente explicación a interpretación. Por el contrario, entiende que ésta segunda es apropiación pero mediatizada por la explicación. ¿Y qué es “apropiación”? Según el francés, “la interpretación de un texto se acaba en la interpretación de sí de un sujeto que desde entonces se comprende mejor, se comprende de otra manera o, incluso, comienza a comprenderse”.<sup>396</sup> Esta es en realidad la idea de filosofía que presenta la hermenéutica, y de la cual Ricoeur se hace partícipe. A través de la apropiación de lo ajeno reconocemos qué nos es ajeno, es decir, nuestra identidad. Es por lo tanto la apropiación la actitud fundamental de eso que se puede llamar filosofía reflexiva, hermenéutica, reflexión concreta, etc.

Pero la interpretación como apropiación no solo *igual*, *acerca* y hace propio lo que en principio era extraño. No sólo convierte en *contemporáneo* y *semejante* lo ajeno en su lucha contra la distancia cultural y el alejamiento del sentido mismo. Además, y sobre todo, la interpretación como apropiación destaca el carácter *actual* de la interpretación: es decir, “la lectura es como la interpretación de una partitura musical; marca la realización, la actualización, de las posibilidades semánticas del texto. Este último rasgo es el más importante, pues es la condición de los otros dos: victoria sobre la distancia cultural, fusión de la interpretación del texto con la interpretación de uno mismo”.<sup>397</sup>

Y llegado a este punto, Ricoeur se ve impelido a superar la oposición antinómica que presentaba Dilthey, mostrando que la explicación remite a la interpretación por rasgos que le son propios, y a la inversa. Cita la definición de mito de Lévi-Strauss: “el mito es una especie de instrumento lógico

<sup>393</sup> Ricoeur, P., *Del Texto a la Acción, Ensayos de Hermenéutica II*, Argentina, 2001, p. 135.

<sup>394</sup> Ricoeur, P., *Del Texto a la Acción, Ensayos de Hermenéutica II*, Argentina, 2001, p. 138.

<sup>395</sup> Ricoeur, P., *Del Texto a la Acción, Ensayos de Hermenéutica II*, Argentina, 2001, p. 140.

<sup>396</sup> Ricoeur, P., *Del Texto a la Acción, Ensayos de Hermenéutica II*, Argentina, 2001, p. 141.

<sup>397</sup> Ricoeur, P., *Del Texto a la Acción, Ensayos de Hermenéutica II*, Argentina, 2001, p. 142.

destinado a operar una mediación entre la vida y la muerte”.<sup>398</sup> El mito remite a una situación primordial y constitutiva, que el análisis estructural no elude pero posterga para más adelante. Ricoeur afirma que la función fundamental del estructuralismo es precisamente la de explicar hasta lo más profundo: hacer un cuestionamiento *radical*, porque el mito no es un operador lógico más entre proposiciones cualesquiera, sino uno que apunta a situaciones límite. Por lo tanto, se trata de tomar conciencia de las aporías existenciales reflejadas en los mitos, y no de hacer un simple análisis superficial sin toma de conciencia. El corolario de este argumento es que si “se considera el análisis estructural como una etapa –y una etapa necesaria- entre una interpretación ingenua y una interpretación crítica, entre una interpretación de superficie y una interpretación profunda, entonces se muestra como posible situar la explicación y la interpretación en un *único arco hermenéutico* e integrar las actitudes opuestas de la explicación y la concepción en un concepto global de la lectura como recuperación del sentido”.<sup>399</sup> Si entendemos el interpretar como una apropiación *hic et nunc* de la intención del texto, no salimos de la antinomia de Dilthey. Hay que resaltar el papel de la *semántica profunda* del texto y a la cual remite el análisis estructural finalmente: “la intención o el objetivo del texto no es, a título primordial, la intención del autor, las vivencias del escritor a las cuales sería posible llegar, sino lo que quiere el texto, lo que quiere decir, para quien obedece a su exhortación. Lo que quiere decir el texto es introducirnos en su sentido, es decir –según otra acepción del término “sentido”-, ponernos en la misma dirección”.<sup>400</sup> Por tanto, si la intención del texto es la dirección que abre para el pensamiento, “hay que comprender la semántica profunda en un sentido dinámico. Así podría decir: explicar es extraer la estructura, es decir, las relaciones internas de dependencia que constituyen la estática del texto; interpretar es tomar el camino del pensamiento abierto por el texto, ponerse en ruta hacia el *oriente* del texto”.<sup>401</sup> De esta forma se consigue cierta objetividad en la interpretación, acabando con la antinomia propuesta por Dilthey y fundamentada en una concepción de la comprensión como esencialmente arbitraria. La interpretación ya no es *sobre* el lenguaje, sino, con Aristóteles, *mediante* el lenguaje. La interpretación ya no es el acto de un sujeto sobre un texto, sino el acto *del* texto: “la idea de interpretación, comprendida como apropiación, no queda por ello eliminada; sólo queda remitida al término del proceso; está en el extremo de lo que hemos llamado antes el *arco hermenéutico*; es el último pilar del puente, el anclaje del arco en el suelo de lo vivido. Pero toda la teoría de la hermenéutica consiste en mediatizar esta interpretación/apropiación por la serie de interpretantes que pertenecen al trabajo del texto sobre sí mismo. La apropiación pierde entonces su arbitrariedad, en la medida en que es la reasunción de aquello

---

<sup>398</sup> Ricoeur, P., *Del Texto a la Acción, Ensayos de Hermenéutica II*, Argentina, 2001, p. 143.

<sup>399</sup> Ricoeur, P., *Del Texto a la Acción, Ensayos de Hermenéutica II*, Argentina, 2001, p. 144.

<sup>400</sup> Ricoeur, P., *Del Texto a la Acción, Ensayos de Hermenéutica II*, Argentina, 2001, p. 144.

<sup>401</sup> Ricoeur, P., *Del Texto a la Acción, Ensayos de Hermenéutica II*, Argentina, 2001, p. 144.

mismo que se halla obrando, que está en trabajo, es decir, en parto de sentido en el texto. El decir del hemeneuta es un re-decir, que reactiva el decir del texto”.<sup>402</sup>

En conclusión, tras localizar los diversos elementos y la relación existente entre ellos en los textos órficos, trataremos de encaminarnos en su sentido. Este acto de simpatía intuitiva no deberá ser interpretado como anacronismo o proyección, sino como revitalización del texto. El revivir del pasado en nosotros es aceptable si, con la psicología de las profundidades, consideramos ciertos mitemas ahistóricos (ya sean naturales o revelados).

### *Los indicios del camino o paradigma indiciático*

¿Cómo localizar esos elementos sistemáticos que nos refieren a una ordenación sistémica, a un sentido? La antinomia que Ricoeur pretende superar (¿cómo apropiarnos de lo estudiado manteniendo una distancia crítica?) es también la inspiración del método indiciático. C. Ginzburg es el máximo exponente de tal metodología, y sitúa su origen también en la parte final del siglo XIX, como intento de superación de la dicotomía entre “racionalismo” e “irracionalismo”.<sup>403</sup> Por esas fechas, el italiano Giovanni Morelli propuso distinguir las diferentes escuelas a las que pertenecían los cuadros pictóricos no por sus características más evidentes, como se era el uso hasta entonces, sino por los detalles. Freud propone lo mismo con el psicoanálisis y A. Conan Doyle hace lo propio en sus novelas policíacas. Morelli se basa en rasgos pictóricos, Freud en síntomas y Sherlock Holmes en indicios. En esa época se empieza a afirmar para las ciencias humanas un paradigma de indicios que tenía como base la sintomatología, aunque sus raíces sin duda eran mucho más antiguas.<sup>404</sup> Es el llamado *paradigma indicial o adivinatorio*, que reconstruye un más allá basándose en rastros, huellas, signos concretos, como hicieron desde épocas inmemoriales el médico, el adivino (no el de tipo extático, que responde a una lógica diferente), los cazadores prehistóricos e incluso los juristas babilonios. La esencia del paradigma la resume Ginzburg: “cuando las causas no son reproducibles, sólo cabe inferirlas de los efectos”.<sup>405</sup> Aclara que los paradigmas cinegético, adivinatorio, indicial y sintomático no son equivalentes, aunque remiten a un modelo epistemológico común. De los detalles, se infiere un sistema: “la existencia de un nexo profundo, que explica los fenómenos superficiales, debe ser recalcada en el momento mismo en que se afirma que un conocimiento directo de ese nexo no resulta posible. Si la realidad es impenetrable, existen zonas privilegiadas –pruebas, indicios- que permiten descifrarla. Esta idea que constituye la

<sup>402</sup> Ricoeur, P., *Del Texto a la Acción, Ensayos de Hermenéutica II*, Argentina, 2001, p. 147.

<sup>403</sup> Ginzburg, C., “Indicios. Raíces de un paradigma de inferencias indiciales”, en *Mitos, emblemas e indicios. Morfología e historia*, ed. Gedisa, Barcelona, 1989, pp. 138-164

<sup>404</sup> Ginzburg, C., “Indicios. Raíces de un paradigma de inferencias indiciales”, en *Mitos, emblemas e indicios. Morfología e historia*, ed. Gedisa, Barcelona, 1989, p. 144.

<sup>405</sup> Ginzburg, C., “Indicios. Raíces de un paradigma de inferencias indiciales”, en *Mitos, emblemas e indicios. Morfología e historia*, ed. Gedisa, Barcelona, 1989, p. 157.

médula del paradigma indicial o sintomático, se ha venido abriendo camino en los más variados ámbitos cognoscitivos, y ha modelado en profundidad las ciencias humanas”.<sup>406</sup> Esta propuesta es opuesta a la de los modelos de pensamiento basados en grandes sistemas cerrados: “la decadencia del pensamiento sistemático vino acompañada del éxito del pensamiento aforístico; desde Nietzsche pasamos a Adorno. El término mismo “aforístico” es revelador (es un indicio, un síntoma, un vestigio: no salimos del paradigma)”.<sup>407</sup> El paradigma indiciático cohabita con la intuición y la imaginación. Rizoma, más que raíz, es indicio. De ahí que lo sistemático que se puede inferir de los detalles privilegiados de la realidad, de sus recovecos sacralizados, no es rígido: “el rigor elástico (perdónesenos el contrasentido) del paradigma indicial aparece como insuprimible [...]. Nadie aprende el oficio de *connoisseur* o el de diagnosticador si se limita a poner en práctica reglas preexistentes. En este tipo de conocimiento entran en juego (se dice habitualmente) elementos imponderables: olfato, golpe de vista, intuición”.<sup>408</sup> En conclusión, el paradigma indiciático resulta inspirador para inferir el pensamiento órfico y sus estructuras antropológicas.

---

<sup>406</sup> Ginzburg, C., “Indicios. Raíces de un paradigma de inferencias indiciales”, en *Mitos, emblemas e indicios. Morfología e historia*, ed. Gedisa, Barcelona, 1989, p. 162.

<sup>407</sup> Ginzburg, C., “Indicios. Raíces de un paradigma de inferencias indiciales”, en *Mitos, emblemas e indicios. Morfología e historia*, ed. Gedisa, Barcelona, 1989, p. 163.

<sup>408</sup> Ginzburg, C., “Indicios. Raíces de un paradigma de inferencias indiciales”, en *Mitos, emblemas e indicios. Morfología e historia*, ed. Gedisa, Barcelona, 1989, p. 163.

## 9. Metodología elemental y Mitodología

### *El camino del Alquimista y metodología elemental*

La explicación como despliegue de los elementos de un sistema puede hacerse desde múltiples perspectivas. Cuantas más usemos, más completa será la descripción del objeto estudiado. Pero a pesar de que usemos diferentes disciplinas para verlo, desde la explicación nunca lo abordaremos. La investigación no sólo debe ser un cercar infinito.<sup>409</sup> Debe meterse en el vestigio. El pilar del puente hermenéutico que nos ancla en lo vivido es la comprensión, que a diferencia de la explicación, exige una apropiación del objeto incompatible con la distancia requerida por la objetividad explicativa y científica. Por tanto, tras haber seguido el rastro de nuestra presa con el mismo método que nuestros abuelos paleolíticos,<sup>410</sup> la cercaremos. Pero una vez la hayamos rodeado, acercándonos, quizás intentándola despeñar por un desfiladero, ¡debemos matarla! ¡Un cerco sin sangre es mero juego! Hay que identificarse con la víctima para adivinar su tendencia, para entenderla, adivinando así su último y vital movimiento. ¡Porque entender es ponerse en la tendencia, encaminarse!,<sup>411</sup> lo que explica la importancia de la magia simpática. Antes de comerse a su presa (lo que es una nueva identificación), el cazador debe “simpatizar” con ella: compartiendo el sentir de su objetivo, evita que éste esquive la flecha. La entiende, y por ello su acción repercute en su vida, incluso quitándosela. Es la vieja máxima de “si quieres pescar a un pez, piensa como un pez”. Pero para exponer lo que es la magia simpática, debe observarse que también el objeto se identifica con el sujeto. Los huicholes, indios de los estados mexicanos de Zacatecas, San Luis Potosí, Durango y Nayarit son célebres sobre todo por dos cosas: porque son uno de los grupos indígenas de México más cerrado (y por tanto, más tradicional) y porque consumen el cactus alucinógeno llamado peyote. Como otros indios de la zona, en algunas fiestas antiguamente se cazaba un venado. Ahora, con la escasez de esos cervatillos, la costumbre se está perdiendo. El ritual de caza es todo lo contrario a un acto sangriento o violento. Ellos narran que cuando localizan a un grupo de venados, escogen a uno y lo corretean durante horas y horas, hasta que el animal, apenado por el hambre que sufren sus perseguidores, se deja cazar. No importa si los venados son más rápidos que el hombre pero menos resistentes. Lo que importa es que la historia huichola nos habla de que la simpatía entre el cazador y su presa implica también otra cara: la simpatía de la presa por su cazador, la lástima que siente por él. Historias parecidas se narran para muchos otros lugares del mundo, y en la antigüedad también pueden encontrarse historias similares, relacionadas en este caso con

<sup>409</sup> Investigación es *recerca* en catalán, *research* en inglés, *recherche* en francés.

<sup>410</sup> Ginzburg, C., “Indicios. Raíces de un paradigma de inferencias indiciales”, en *Mitos, emblemas e indicios. Morfología e historia*, ed. Gedisa, Barcelona, 1989, pp. 138-164. Allí nos habla del método indiciático, y afirma que es el más antiguo de la humanidad, heredado de los cazadores paleolíticos, como mencionamos en el capítulo precedente.

<sup>411</sup> Por ejemplo, Gómez de Silva, G., *Breve Diccionario de la Lengua Española*, F.C.E., 1998. La palabra no sale ni en el *Breve Diccionario Etimológico* ni en el *Diccionario Crítico Etimológico* de J. Corominas.

el ciervo,<sup>412</sup> que nos hablan de ese sacrificio voluntario al que se somete un animal, en realidad, por amor hacia la misma humanidad. Dumézil habla de algunos mitos en este sentido.<sup>413</sup> Pero además, los huicholes llaman al peyote venado, y ejercen su recolección ritual como si se tratara de una cacería. También deben pedirle perdón por cortarlo, y reconocer con ello que la planta muere porque se deja. Esta historia, junto a otras razones, ha servido de inspiración para interpretar los rituales dionisiacos como cacerías de hongos, identificando a Dioniso con los hongos y la constante de la decapitación que aparece en sus mitos como una forma de aludir a la “decapitación” del sombrero del hongo.<sup>414</sup> ¿Cómo superar esa distancia entre cazador y presa?

Gaston Bachelard, en su génesis del pensamiento científico,<sup>415</sup> analiza con dureza discursos pretendidamente científicos, poniendo a menudo en evidencia sus prejuicios y dogmas. Aunque probablemente la intención de la obra en un principio es luchar contra toda esa herencia de supersticiones ancestrales que se cuelan en el discurso matemático que debe imperar en la ciencia, esa aura gestada en un inmemorial pasado acaba transformando al propio autor, como al alquimista su obra. Su tretalogía<sup>416</sup> sobre los cuatro elementos invita a pensar en que ha renunciado al intento de poner por encima de todo el intelecto, al observar que por detrás de las razones, y con mucha más fuerza que ellas, están las imágenes. En *La Formación del Espíritu Científico* trata de enunciar los obstáculos con los que se encuentra la ciencia, e identificándolos, siguiendo al psicoanálisis, pretende superarlos. Entre los obstáculos fundamentales que analiza están el de la experiencia básica, el del conocimiento general, el del conocimiento unitario y pragmático, el del conocimiento verbal, el substancialismo, el realismo, etc. Dice por ejemplo que “con la idea de sustancia y con la idea de vida, concebidas ambas a la manera ingenua, se introducen en las ciencias físicas innumerables valorizaciones que contradicen a los verdaderos valores del pensamiento científico. Propondremos pues psicoanálisis especiales para desembarazar al espíritu científico de esos falsos valores”<sup>417</sup>. O algo más adelante, aludiendo a otro de los obstáculos, dice que “se verá cómo el falso rigor bloquea el pensamiento, cómo un primer sistema matemático impide a veces la comprensión de un sistema nuevo”.<sup>418</sup> Ambas citas ilustran algo esencial de los objetos: tienen un valor agregado dependiente de la relación que mantengan con el ser humano. Por eso puede decirse que ningún objeto es meramente objetivo. Por ejemplo, en *La poética del espacio* habla de cómo el cariño hacia un objeto cambia su estatus ontológico: “los objetos así mimados nacen

---

<sup>412</sup> Esta costumbre está bastante divulgada e incluso registrada en documentales etnográficos.

<sup>413</sup> Dumézil, *Escitas y Osetas, mitología y sociedad*, F. C. E., México, 1989.

<sup>414</sup> Gordon Wasson, R., Hofmann, A., y Ruck, C. A. P., *El camino a Eleusis, una solución al enigma de los misterios*, F.C.E., México, 1980.

<sup>415</sup> Bachelard, G., *La formación del Espíritu Científico. Contribución a un psicoanálisis del conocimiento objetivo*, ed. Siglo XXI, vigésimo quinta edición en español, México, 2004.

<sup>416</sup> Quizás debiéramos decir pentalogía, porque dedica dos libros, y no uno, al análisis de la tierra y sus imágenes.

<sup>417</sup> Bachelard, G., *La formación del Espíritu Científico. Contribución a un psicoanálisis del conocimiento objetivo*, ed. Siglo XXI, vigésimo quinta edición en español, México, 2004, p. 25.

<sup>418</sup> Bachelard, G., *La formación del Espíritu Científico. Contribución a un psicoanálisis del conocimiento objetivo*, ed. Siglo XXI, vigésimo quinta edición en español, México, 2004, p. 25.

verdaderamente de una luz íntima: ascienden a un nivel de realidad más elevado que los objetos indiferentes, que los objetos definidos por la realidad geométrica. Propagan una nueva realidad de ser. Ocupan no sólo su lugar en un orden, sino que comulgan con ese orden”.<sup>419</sup> La comprensión de un objeto se hace a través de un acercamiento a su intimidad y que supone la integración del elemento en el universo, y no su descripción aislada del conjunto. Esa especial atención que un objeto recibe le otorga un grado ontológico más potente que, en algún sentido, nos lleva a lo sagrado. Como la intimidad, lo sagrado es verticalidad, profundidad y penetración. Esa experiencia íntima nos hace comprender que la naturaleza obra mágicamente. Pero ya en *La formación del espíritu científico* esa idea de una objetividad desbordada por el añadido de ser que otorga la subjetividad estaba claro: “todo trabajo paciente y rítmico, que exige una larga serie de operaciones monótonas, arrastra al *homo faber* al ensueño. Entonces incorpora sus sueños y sus cantos a la materia elaborada”.<sup>420</sup>

Para comprender el proceder precientífico hay que diferenciar entre el científico y el alquimista.<sup>421</sup> Uno de los obstáculos con los que se encuentra el científico es que la experiencia inmediata no es objetiva. Consecuentemente, “para probar adecuadamente que lo que hay de más inmediato en la experiencia básica, es siempre nosotros mismos, nuestras sordas pasiones, nuestros inconscientes deseos, estudiaremos algo más ampliamente ciertas fantasías relativas a la materia. Trataremos de poner de manifiesto sus bases afectivas y su dinamismo totalmente subjetivo. Para tal demostración estudiaremos lo que llamaremos el carácter psicológicamente concreto de la Alquimia. Más que cualquier otra, la experiencia alquímica es doble: es objetiva; es subjetiva. Es sobre las verificaciones subjetivas, inmediatas y directas, que llamaremos aquí la atención. Daremos así un ejemplo, algo desarrollado, de los problemas que debiera plantearse un psicoanálisis del conocimiento objetivo”.<sup>422</sup> El dinamismo de lo clasificado está también en el clasificador. Por ello, la forma de aproximarnos al clasificador (en nuestro caso, el pensamiento “órfico”) no puede desvincularse tampoco de nuestro propio modo de clasificar: “el psicoanalista Jones ha puesto de manifiesto de una manera general que el simbolismo no se enseña como una mera verdad objetiva. Para enseñarse, el simbolismo debe vincularse a fuerzas simbolizantes que preexisten en el inconsciente. Puede decirse con Jones que “cada uno recrea... el simbolismo con los materiales de que dispone y que la estereotipia tiende a la uniformidad del espíritu humano en cuanto a las tendencias particulares que forman la fuente del simbolismo, vale decir a la uniformidad de los intereses fundamentales y permanentes de la humanidad”. Es en contra de esta estereotipia de origen afectivo y no perceptivo que debe actuar el

---

<sup>419</sup> Bachelard, G., *La poética del espacio*, F.C.E., México, 1975, p. 100.

<sup>420</sup> Bachelard, G., *La formación del Espíritu Científico. Contribución a un psicoanálisis del conocimiento objetivo*, ed. Siglo XXI, vigésimo quinta edición en español, México, 2004, p. 146.

<sup>421</sup> Bachelard, G., *La formación del Espíritu Científico. Contribución a un psicoanálisis del conocimiento objetivo*, ed. Siglo XXI, vigésimo quinta edición en español, México, 2004, capítulo II, sección VI, pp. 55-65.

<sup>422</sup> Bachelard, G., *La formación del Espíritu Científico. Contribución a un psicoanálisis del conocimiento objetivo*, ed. Siglo XXI, vigésimo quinta edición en español, México, 2004, capítulo II, sección VI, pp. 55-65.

espíritu científico”.<sup>423</sup> A diferencia de la ciencia actual, “en las edades precientíficas, una hipótesis se apoya sobre una profunda convicción: ella ilustra un estado del alma. Por ello, con su escala de símbolos, la alquimia es un memento para un orden de meditaciones íntimas. No son las cosas y las sustancias las que somete a prueba, lo son los símbolos psicológicos correspondientes a las cosas o aun mejor los diferentes grados de la simbolización íntima cuya jerarquía quiere probarse”. Este trabajo precisamente pretende encontrar la articulación entre lo íntimo y lo objetivo en los textos órficos. Debemos juzgar a los órficos desde el punto de vista del alquimista, entendiendo así que “ya no son los bienes terrestres los que persiguen esos soñadores, es el bien del alma. Sin esta inversión del interés, se juzga mal el sentido y la profundidad de la mentalidad alquimista”.<sup>424</sup> Lo mundano no está desvinculado nunca del alma. Esto nos legitima a relacionar, por ejemplo, la atribución a Pitágoras de la inmortalidad del alma, la identificación de los siete planetas y la de las siete notas musicales. El *Timeo* de Platón, con su matematización del universo, es tanto una búsqueda del ordenamiento del mundo exterior como del alma. Y de esa subjetividad esencial de la alquimia resulta que de “que una experiencia de Alquimia no tenga éxito, se concluye simplemente que no se ha puesto en la experiencia la materia adecuada, los gérmenes requeridos, o también que aún no han llegado los tiempos de la producción. Podría casi decirse que la experiencia alquímica se desarrolla en una duración bergsoniana, en una duración biológica y psicológica”.<sup>425</sup> Esta duración bergsoniana tiene mucho que ver con el concepto de *psicoide* que explicamos. Jung dedicó bastantes esfuerzos a analizar el contenido subjetivo del proceder alquímico, concluyendo que la separación objeto-sujeto no sirve. Pero hay una forma todavía más íntima de interpretar el fracaso de una experiencia alquímica, y consiste en poner en duda la pureza moral del experimentador. Sólo el que posea “un alma blanca, animado por fuerzas sanas, reconciliando su naturaleza particular y la naturaleza universal, encontrará naturalmente la verdad. La encontrará en la naturaleza porque la siente en sí mismo. La verdad del corazón es la verdad del Mundo”.<sup>426</sup> Esta falta de separación radical entre el yo y el mundo está latente en la famosa sentencia de Heráclito:

“No llegarías a encontrar, en tu camino, los límites del alma, ni aun recorriendo todos los caminos: tan profunda dimensión tiene”.<sup>427</sup>

Esa inseparabilidad del sujeto y del objeto en el progresar del alquimista le inspira a Bachelard un modelo pedagógico ejemplar. A diferencia de nuestro modelo, en el cual el progreso académico o

<sup>423</sup> Bachelard, G., *La formación del Espíritu Científico. Contribución a un psicoanálisis del conocimiento objetivo*, ed. Siglo XXI, vigésimo quinta edición en español, México, 2004, capítulo II, sección VI, pp. 55-65.

<sup>424</sup> Bachelard, G., *La formación del Espíritu Científico. Contribución a un psicoanálisis del conocimiento objetivo*, ed. Siglo XXI, vigésimo quinta edición en español, México, 2004, capítulo II, sección VI, pp. 55-65.

<sup>425</sup> Bachelard, G., *La formación del Espíritu Científico. Contribución a un psicoanálisis del conocimiento objetivo*, ed. Siglo XXI, vigésimo quinta edición en español, México, 2004, capítulo II, sección VI, pp. 55-65.

<sup>426</sup> Bachelard, G., *La formación del Espíritu Científico. Contribución a un psicoanálisis del conocimiento objetivo*, ed. Siglo XXI, vigésimo quinta edición en español, México, 2004, capítulo II, sección VI, pp. 55-65.

<sup>427</sup> Fr. 45 = KR 232.

investigativo no exige un progreso moral, el alquimista no puede llegar al dominio de lo exterior sin dominar lo interior: “En efecto, la Alquimia, en su conjunto, no es tanto una iniciación intelectual como una iniciación moral. Por eso, antes de juzgarla desde el punto de vista objetivo, sobre los resultados experimentales, hay que juzgarla desde el punto de vista subjetivo, sobre los resultados morales”.<sup>428</sup> Por eso todas las experiencias alquímicas se dejan interpretar química y moralmente. Aunque se distinguen, la humanidad y naturaleza no están a una distancia insalvable. Se puede fusionar, precisamente a través del amor, del conocimiento del corazón del que más arriba hablamos: “la Alquimia reina en una época en la que el hombre ama a la Naturaleza más que utilizarla. Esta palabra Amor todo lo arrastra. Es la contraseña entre la obra y el obrero. No se puede, sin dulzura y sin amor, estudiar la psicología de los niños. Exactamente en el mismo sentido no se puede, sin dulzura y sin amor, estudiar el nacimiento y el comportamiento de las sustancias químicas”.<sup>429</sup> Esa inseparabilidad psicoide es la que explica que todo objeto contenga una valorización. Bachelard intentará hacer el psicoanálisis de esa valorización constante de lo objetivo: “ella –dice– está hecha de la adhesión apasionada a ideas básicas que en el mundo objetivo no encuentran sino pretextos”.<sup>430</sup> Nuestra tarea consistirá en interpretar los diferentes símbolos órficos teniendo en cuenta su valorización, la proyección de la interioridad de sus inventores. A la vez, estudiamos nuestra forma de simbolizar tomando como pretexto los símbolos órficos.

La valorización de los objetos, aquello que los desborda y no permite una aproximación meramente objetiva, tiene su fundamento en la imaginación creadora del ser humano. Bachelard, en una de sus obras dedicada al psicoanálisis de la tierra, sintetiza esta idea. “Tanto para el filósofo realista como para el común de los psicólogos, la *percepción* de las imágenes determina los procesos de la imaginación. Para ellos, primero se ven las cosas, luego se las imagina [...]. Sin embargo, vamos a dedicar la presente obra a refutar nítida y claramente esa doctrina y a tratar, en el terreno que nos es más desfavorable, de establecer una tesis que afirme el carácter primitivo, el carácter psíquicamente fundamental de la imaginación creadora. En otras palabras, para nosotros, la imagen percibida y la imagen creada son dos instancias psíquicas muy diferentes. Y se necesitaría un término muy especial para designar *a la imagen imaginada*. Todo lo que se dice en los manuales sobre la imaginación reproductora debe atribuirse a la percepción y a la memoria. La imaginación creadora tiene funciones muy distintas a la imagen reproductora. A ella pertenece esa *función de lo irreal*, que psíquicamente es tan útil como *la función de lo real* evocada con tanta frecuencia por psicólogos para caracterizar la adaptación de un espíritu a una realidad marcada por los valores sociales. Precisamente, esa función de lo irreal

---

<sup>428</sup> Bachelard, G., *La formación del Espíritu Científico. Contribución a un psicoanálisis del conocimiento objetivo*, ed. Siglo XXI, vigésimo quinta edición en español, México, 2004, capítulo II, sección VI, pp. 55-65.

<sup>429</sup> Bachelard, G., *La formación del Espíritu Científico. Contribución a un psicoanálisis del conocimiento objetivo*, ed. Siglo XXI, vigésimo quinta edición en español, México, 2004, capítulo II, sección VI, pp. 55-65.

<sup>430</sup> Bachelard, G., *La formación del Espíritu Científico. Contribución a un psicoanálisis del conocimiento objetivo*, ed. Siglo XXI, vigésimo quinta edición en español, México, 2004, capítulo II, sección VI, pp. 55-65.

recobrará valores de soledad. El ensueño común es uno de sus aspectos más simples”.<sup>431</sup> Lo que Bachelard expone fundamenta que tomemos los símbolos órficos como imágenes emanadas de la imaginación creadora, mediante el concepto de arquetipo, y no como reproducciones de lo real. Las imágenes creadoras, en tanto que pertenecen a la función de lo irreal, fundan la realidad, porque están por encima (o debajo) de ella. Recobrando valores de soledad, de ensoñación, la imaginación creadora revela la sacralidad del mundo, que es lo que está dentro y fuera de la realidad, su fundamento, el puente entre el ecúmeno y el anecúmeno. Tales imágenes creadoras no deben entenderse desde un inmovilismo. Si bien Jung ya aclaraba que los arquetipos eran tendencias, no clasificadores, Bachelard rescata esa idea-movimiento tan a menudo olvidada: “como el ensueño siempre se considera bajo el aspecto de un relajamiento, se pasan por alto esos sueños de acción precisa que nosotros designaremos como ensueños de la voluntad. Y entonces, cuando lo real está allí, con toda su fuerza, con toda su materia terrestre, se puede creer fácilmente que la función de lo real descarta la función de lo irreal. Se olvidan entonces los impulsos inconscientes, las fuerzas oníricas que se desahogan sin cesar en la vida consciente. Por tanto, nos será preciso redoblar la atención si queremos descubrir actividad prospectiva de las imágenes, si deseamos situar la imagen incluso adelante de la percepción, como una aventura de la percepción”.<sup>432</sup> Y continúa Bachelard adscribiéndose al psicoanálisis: “para nosotros, el debate que queremos entablar sobre el primitivismo de la imagen al punto resulta decisivo, pues ligamos la vida de las imágenes a los arquetipos cuya actividad ha mostrado el psicoanálisis. Y como la sublimación es el dinamismo más normal del psiquismo, podremos demostrar que las imágenes surgen del propio fondo humano”.<sup>433</sup> Bachelard fundamenta su hipótesis sobre la imagen en el concepto de psicoide. Cita a Novallis para afirmar la doble realidad de la imagen, psíquica y física: “de la imaginación deben deducirse todas las facultades, todas las actividades del mundo interior y exterior”.<sup>434</sup> Y cita los trabajos de Jung sobre alquimia, que dicen que el alquimista labora en un doble plano al mismo tiempo, espiritual e interno y material y objetivo.

### *La identidad de significado y sentimiento y la antropología postmoderna*

La antropología más consciente de sus fundamentos epistemológicos tiene en cuenta el desvanecimiento de la objetividad al que estamos aludiendo. Como el alquimista, acaba planteando la inseparabilidad del sentimiento del sujeto y del significado del objeto. Entre los más radicales destaca

---

<sup>431</sup> Bachelard, G., *La tierra y los ensueños de la voluntad*, FCE, México, 1944, pp. 9-10.

<sup>432</sup> Bachelard, G., *La tierra y los ensueños de la voluntad*, FCE, México, 1944, p. 10.

<sup>433</sup> Bachelard, G., *La tierra y los ensueños de la voluntad*, FCE, México, 1944, p. 10.

<sup>434</sup> Bachelard, G., *La tierra y los ensueños de la voluntad*, FCE, México, 1944, pp. 10-11.

Clifford,<sup>435</sup> quien habla del antropólogo como autor. Sin llegar a esos extremos, Clifford Geertz, considerado por algunos el padre de la antropología postmoderna, dice: “no siendo nunca meramente metafísica, la religión no es tampoco nunca meramente ética. Se considera que la fuente de vitalidad moral estriba en la fidelidad con que la religión expresa la naturaleza fundamental de la realidad. El poderosamente coercitivo “deber ser” se siente como surgido de un amplio y efectivo “ser” [...]. Pero las significaciones sólo pueden “almacenarse” en símbolos: una cruz, una media luna, una serpiente emplumada. Esos símbolos religiosos, dramatizados en ritos o en mitos conexos, son sentidos por aquellos para quien tienen resonancias como una síntesis de lo que se conoce sobre el modo de ser del mundo [...]. Los símbolos sagrados refieren pues una ontología y una cosmología a una estética y a una moral”.<sup>436</sup> Lo bueno y lo bello son esencialmente lo mismo. Por eso, “en la mayor parte de las culturas del mundo, los individuos que ignoran las normas morales y estéticas que formulan los símbolos, que siguen un estilo de vida discordante, son considerados no tanto malos como estúpidos, insensibles, dementes”.<sup>437</sup> En la sociedad contemporánea, en cambio, se perdona a menudo la inmoralidad a los estúpidos. Igualmente, separamos el sentimiento de la razón. El sentimiento se limita a lo personal y a la religión, y el razonamiento a la lógica y la ciencia, sin intromisiones de uno en el otro ni a la inversa. Su conexión se interpreta a menudo como de mal gusto: ¡cómo intentar pensar lo sagrado! ¡Cómo mezclar creencias o sentimientos en lo razonado! Guéron denunció hace tiempo esa tendencia, fomentada sobre todo por el protestantismo, y consistente en *sentimentalizar* la religión. Por otro lado, Jung, Bachelard y Durand insisten en las motivaciones irracionales que guían a la razón. Una sociedad tradicional no parece sufrir tal escisión: “los javaneses designan con la misma palabra la “religión” y la “ciencia”. La moral tiene pues el aire de un simple realismo, de un saber práctico”,<sup>438</sup> pero además, para los javaneses “fundamentalmente el “sentimiento” y la “significación” son una sola cosa y, por lo tanto, la experiencia religiosa última tomada *subjetivamente* es también la verdad religiosa última tomada *objetivamente*”.<sup>439</sup> La verdad intelectual no puede prescindir de la espiritual, ni a la inversa. Todo realismo está empapado de subjetividad, pero también toda subjetividad es en el fondo realista, porque tiene pretensiones prácticas. Por ello Geertz afirma que “lo que todos los símbolos sagrados afirman es que el bien para el hombre consiste en vivir de manera realista; en lo que difieren es en la visión de la realidad que esos símbolos construyen”<sup>440</sup>.

---

<sup>435</sup> Geertz, C., y otros, *El surgimiento de la antropología posmoderna*, Barcelona, 1992; Varios, *The Fate of Culture, Geertz and Beyond*, California, 1999.

<sup>436</sup> Geertz, C., *La interpretación de las culturas*, cap. “Ethos, cosmovisión y el análisis de los símbolos sagrados”.

<sup>437</sup> Geertz, C., *La interpretación de las culturas*, cap. “Ethos, cosmovisión y el análisis de los símbolos sagrados”.

<sup>438</sup> Geertz, C., *La interpretación de las culturas*, cap. “Ethos, cosmovisión y el análisis de los símbolos sagrados”.

<sup>439</sup> Geertz, C., *La interpretación de las culturas*, cap. “Ethos, cosmovisión y el análisis de los símbolos sagrados”.

<sup>440</sup> Geertz, C., *La interpretación de las culturas*, cap. “Ethos, cosmovisión y el análisis de los símbolos sagrados”.

## *Las tres dominantes reflejas: terminología de Durand*

El entramado entre sujeto y objeto lleva a Bachelard a analizar los símbolos según sus referencias elementales (es decir, según al elemento al que aluden: fuego, tierra, aire y agua). Los elementos no son meramente objetivos y por ello puede decirse: “los elementos son acuñaciones culturales, sin ser, no obstante entiéndase bien, algo de lo que uno pudiera apropiarse del todo. Los elementos son siempre ambas cosas: phýsei y thései, natura naturans y natura naturata, significado y significante, continente y contenido, es decir, lo que de parte de la naturaleza mantiene unido y lo mantenido unido por el hombre, la medida y lo medido, el límite omniabarcante y lo limitado (por nosotros)”.<sup>441</sup> En la misma senda, pero con diferencias importantes, se presenta la “metodología” de Durand.<sup>442</sup>

Nuestro estudio se basa en *Las estructuras antropológicas del imaginario, introducción a la arquetipología general*, de Gilbert Durand, y que propone una idea de la imaginación (que incluye la interpretación simbólica) no subordinada a la razón. Ello lo hace tras un análisis riguroso de la historiografía que le precede. Su intención explícita, como señala en el prefacio a la décima edición, es “escribir una “arquetipología general”, es decir, un *mundus* de lo imaginario que delimite todo pensamiento posible, incluidos la supuesta objetividad y los movimientos de la razón”.<sup>443</sup> Tal deseo lo ejecuta acudiendo a una “estructuración dinámica” y no a una categorización sintáctica y lexicológica de formas muertas, según la terminología de Chomsky:<sup>444</sup> “no es posible hablar de estructura salvo si el estructuralismo acepta de una vez por todas ser “figurativo””.<sup>445</sup> Su propuesta permite lidiar con la exigencia del encaminarse como meta de la explicación y que nos sirve para dotar de “sentido” (es decir, de la dirección que genera movimiento en la estructura) al estructuralismo. Esta obra es fundamental para nuestro estudio por diversos motivos: por un lado por el uso que hacemos de parte de su terminología; por otro, porque nos adscribimos a su posición epistemológica; y, sobre todo, porque seguiremos su estructura dinámica y la intentaremos aplicar a los textos órficos. Nuestro éxito o fracaso nos servirá para rechazar o continuar usando su modelo y otros semejantes,<sup>446</sup> cuya virtud máxima es que se inspira en modelos tradicionales de comprensión (por ejemplo, en el caso de Durand, el Tarot).

En la introducción, Durand dice que para evitar cosificar la imagen, Sartre preconiza el método fenomenológico.<sup>447</sup> El problema es que éste omitió la imaginación por haber querido limitarse a una aplicación restringida de tal método, estrechada por un solipsismo psicológico.<sup>448</sup> También Bergson

<sup>441</sup> Böhme, G, y Böhme, H., *Fuego, Agua, Tierra, Aire, una historia cultural de los elementos*, Herder, Barcelona, 1998.

<sup>442</sup> Bachelard, G., *La poética del espacio*, F.C.E., México, 1975, p. 123, nota 20, dice que en donde habla de la intimidad de la sustancia es en *La tierra y las ensoñaciones del reposo*, capítulo I y en *la formación del espíritu científico*, cap VI.

<sup>443</sup> Durand, G., *Las estructuras antropológicas del imaginario, Introducción a la arquetipología fundamental*, México, 2004, p. 13.

<sup>444</sup> Durand, G., *Las estructuras antropológicas del imaginario, Introducción a la arquetipología fundamental*, México, 2004, p.19

<sup>445</sup> Durand, G., *Las estructuras antropológicas del imaginario, Introducción a la arquetipología fundamental*, México, 2004, p.19.

<sup>446</sup> Por ejemplo el presentado por Eliade (especialmente en su *Eliade, M., Tratado de Historia de las Religiones*, México, 1972).

<sup>447</sup> Durand, G., *Las estructuras antropológicas del imaginario, Introducción a la arquetipología fundamental*, México, 2004, p.27.

<sup>448</sup> Durand, G., *Las estructuras antropológicas del imaginario, Introducción a la arquetipología fundamental*, México, 2004, p.29.

minimizó ya antes la imaginación, pervirtiendo su objeto y convirtiendo a la imagen en un vulgar doblete sensorial, que preparaba el camino al nihilismo psicológico sartreano<sup>449</sup>: “el único significativo es el sentido figurado, ya que el supuesto sentido propio no es más que un caso particular y mezquino de la vasta corriente semántica que deseca las etimologías (...) precisamente porque omitieron la definición de la imagen como símbolo, las teorías precitadas dejaron evaporarse la eficacia de la imaginación [...]. Felizmente, otros psicólogos se dieron cuenta de este hecho capital: en el símbolo constitutivo de la imagen existe una homogeneidad del significante y del significado en el seno de un dinamismo organizador y que, de este modo, la imagen difiere totalmente de la arbitrariedad del signo [...]. Jung ve claramente que todo pensamiento descansa en imágenes generales, los arquetipos, “esquemas o potencialidades funcionales” que “moldean inconscientemente el pensamiento”<sup>450</sup>. Durand trata de buscar una alternativa a la esterilidad de la explicación lineal sin caer en los impulsos intuitivos de la imaginación. Para ello, supera a su maestro siguiendo lo vislumbrado por Bachelard en *El Aire y los Sueños*, calificado por Durand de revolución copernicana, y que consistía en un abandono de las intimaciones objetivas, que inician la trayectoria simbólica, para ocuparse del movimiento de esa misma trayectoria.<sup>451</sup>

El sociólogo menciona las virtudes de categorizaciones simbólicas fundadas en motivaciones sociológicas y lingüísticas, tales como las de Dumézil y Piganiol, y critica el pretendido evolucionismo de la conciencia humana supuesto por Przulski. Todas estas clasificaciones pecarían por un positivismo objetivo que motivaría los signos exclusivamente con ayuda de datos extrínsecos a la conciencia imaginante. Contra ello, el autor se exige buscar las categorías motivantes de los símbolos en las conductas elementales del psiquismo humano, pero sin evitar la crítica al psicoanálisis, porque con demasiada frecuencia entiende el contenido imaginario como una tentativa vergonzosa de engañar a la censura o represión. Para realizar la tarea propuesta dice que “debemos ubicarnos deliberadamente en lo que llamaríamos *el trayecto antropológico, o sea, el incesante intercambio que existe en el nivel de lo imaginario entre las pulsiones subjetivas y asimiladoras y las intimaciones objetivas que emanan del medio cósmico y social*. Esta posición alejará de nuestra investigación los problemas de anterioridad ontológica, puesto que postularemos, de una vez por todas, que hay una *génesis recíproca* que oscila entre el gesto pulsional y el entorno material y social, y viceversa”<sup>452</sup>. En ese intervalo debe instalarse la investigación antropológica, porque finalmente “el imaginario no es nada más que el trayecto en el cual la representación del objeto se deja asimilar y modelar por los imperativos pulsionales del sujeto, y en el cual, recíprocamente, como lo mostró magistralmente Piaget, las representaciones subjetivas se explican “por las acomodamientos anteriores

<sup>449</sup> Durand, G., *Las estructuras antropológicas del imaginario, Introducción a la arquetipología fundamental*, México, 2004, p.32.

<sup>450</sup> Durand, G., *Las estructuras antropológicas del imaginario, Introducción a la arquetipología fundamental*, México, 2004, p.33.

<sup>451</sup> Durand, G., *Las estructuras antropológicas del imaginario, Introducción a la arquetipología fundamental*, México, 2004, p.39.

<sup>452</sup> Durand, G., *Las estructuras antropológicas del imaginario, Introducción a la arquetipología fundamental*, México, 2004, p. 43.

del sujeto” al medio objetivo”.<sup>453</sup> Durand cita a Bachelard, quien dice que “a la descripción meramente cinemática de un movimiento siempre hay que adscribirle la consideración dinámica de la materia trabajada por el movimiento”,<sup>454</sup> dinamismo que recuerda al arco hermenéutico de Ricoeur.

Por tanto, para Durand el trayecto antropológico se puede hacer indistintamente a partir de la cultura o del natural psicológico. ¿Cómo? Propone que a través del método de convergencia, pragmático y relativista, que tiende a localizar bastas constelaciones de imágenes, “constelaciones más o menos constantes y que parecen estructuradas por cierto isomorfismo de los símbolos convergentes”.<sup>455</sup> De hecho aclara que no debe confundirse con el método analógico: “la analogía procede por reconocimiento de similitudes entre relaciones diferentes en cuanto a sus términos, mientras que la convergencia encuentra constelaciones de imágenes, semejantes término a término en dominios diferentes del pensamiento. La analogía es del tipo “A es a B lo que C es a D”, mientras la convergencia sería más bien del tipo “A es a B lo que A’ es a B’ ””.<sup>456</sup> Y tal método será posible porque los símbolos se dan en una constelación, porque son desarrollos de un mismo tema arquetípico, variaciones sobre un arquetipo.

Siguiendo a Bachelard, Durand defiende que los símbolos no deben ser juzgados desde el punto de vista de la forma, sino de su fuerza, lo que explica el mayor aprecio que le da a la imagen literaria sobre cualquier dibujo, porque trasciende a la forma y es movimiento sin materia.<sup>457</sup> Cita a Badouin, quien dice que la constancia de los arquetipos no es la de un punto en el espacio imaginario, sino la de una dirección, y a Desoille, quien relaciona más explícitamente los modos de representación con lo que llama la “imágenes motoras”. Durand toma las “dominantes reflejas” que Vedenski y luego Betcherev y su escuela estudiaron, entendidas como “los más primitivos conjuntos sensoriomotores que constituyen los sistemas de “acomodación” más originales en la ontogénesis y a los cuales debería referirse toda representación de baja tensión en los procesos de asimilación constitutivos del simbolismo”. Betcherev, retomando a Oukhtomsky, habla de dos “dominantes” en el neonato humano. La primera, una dominante de “posición”, coordina o inhibe los demás reflejos cuando, por ejemplo, se yergue el cuerpo del niño en la vertical. La segunda, mucho más clara, es la de “nutrición”, que entre los bebés se manifiesta en los reflejos de succión labial y de orientación correspondiente de la cabeza. A ellas, Durand añade una tercera estudiada por Oufland sólo entre animales adultos, y a la que llama reflejo “copulativo” o “sexual”. A pesar de lo poco que se ha estudiado entre los humanos, resalta el carácter cíclico y rítmico del acoplamiento en los vertebrados, y observa que para el psicoanálisis el reflejo o

---

<sup>453</sup> Durand, G., *Las estructuras antropológicas del imaginario, Introducción a la arquetipología fundamental*, México, 2004, pp. 43-44.

<sup>454</sup> Bachelard, *La poética del espacio*, cf. Durand, G., *Las estructuras antropológicas del imaginario, Introducción a la arquetipología fundamental*, México, 2004, p. 45.

<sup>455</sup> Durand, G., *Las estructuras antropológicas del imaginario, Introducción a la arquetipología fundamental*, México, 2004, p. 45.

<sup>456</sup> Durand, G., *Las estructuras antropológicas del imaginario, Introducción a la arquetipología fundamental*, México, 2004, pp. 45-46.

<sup>457</sup> Sobra decir que la pintura contemporánea a menudo precisamente pretende superar la forma (por ejemplo, J. Brossa).

pulsión sexual es la dominante omnipresente en los animales. Durand toma estas tres dominantes reflejas como matrices sensorimotoras en las que las representaciones van a integrarse naturalmente.

A pesar de que deja claro que la fuerza predomina sobre la materia en los “objetos simbólicos”, entiende que ciertos gestos convidan más al uso de unos materiales sobre otros. Leroi-Gourhan hacía una clasificación elemental de objetos primitivos muy similar a la de Bachelard: “hasta puede encontrarse un bosquejo de clasificación elemental en el tecnólogo: la primera categoría es realmente la de la tierra, material de percusiones, sitio de gestos tales como quebrar, cortar, modelar; la segunda, la del fuego, que suscita los gestos de calentar, cocer, fundir, secar, deformar; la tercera nos la da el agua, con las técnicas de dilución, deshielo, lavaje, etc.; por último, el cuarto elemento es el aire, que seca, limpia, aviva”.<sup>458</sup> Pero por supuesto, por encima de tal clasificación Durand coloca la fuerza; en palabras de Leroi-Gourhan, “los complejos no son más que complejos de tendencias, redes de signos”.<sup>459</sup> Por ejemplo, las tendencias a “contener”, cubrir” y “flotar” se particularizan en las técnicas de tratamiento de la corteza, y dan el vaso, la canoa y el techo. Y así, Durand escribe: “Según la ecuación establecida por Leroi-Gourhan: fuerza + materia + herramienta, diremos que cada gesto solicita a la vez una técnica y una materia; suscita un material imaginario y, si no una herramienta, al menos un utensilio. Así es como el primer gesto, la dominante postural, exige las materias luminosas, visuales, y las técnicas de separación, de purificación, cuyos frecuentes símbolos son las armas, las flechas y las espadas. El segundo gesto, ligado al descenso digestivo, suscita las materias de profundidad: el agua o la tierra cavernosa, los utensilios continentales, las copas y los cofres; y se inclina por ensoñaciones técnicas de la bebida o el alimento. Por último, los gestos rítmicos, cuyo modelo natural consumado es la sexualidad, se proyectan sobre los ritmos estacionales y su cortejo astral, anexando todos los sustitutos técnicos del ciclo: la rueda y el torno, la mantequera y el eslabón; y finalmente, sobredeterminan todo frotamiento tecnológico mediante la rítmica sexual. Nuestra clasificación tripartita, pues, concuerda, entre otras, con una clasificación tecnológica que discierne las herramientas percutantes y contundentes, por un lado, las continentales y los recipientes ligados a las técnicas de excavación, por el otro, y por último, las grandes prolongaciones técnicas de esa herramienta tan preciosa que es la rueda: tanto los medios de transporte como las industrias del hilado o el fuego”.<sup>460</sup> En el universo infantil, el padre y la madre son dos instrumentos: el padre se asociaría a la dominante postural y la madre a la nutricional y, consecuentemente, el hijo a la sexual.

De forma parecida a como compara la tripartición gestual con la tecnológica, Durand añade las sociológicas hechas por Dumézil y Piganiol. Si la tripartición no se ha encontrado en otras sociedades es porque no se han analizado en profundidad desde esta perspectiva y, de todas formas, la tripartición puede entenderse como un desarrollo de la bipartición, sin que ello suponga contradicción. Que la

<sup>458</sup> Durand, G., *Las estructuras antropológicas del imaginario, Introducción a la arqueología fundamental*, México, 2004, p. 56.

<sup>459</sup> Durand, G., *Las estructuras antropológicas del imaginario, Introducción a la arqueología fundamental*, México, 2004, p. 56.

<sup>460</sup> Durand, G., *Las estructuras antropológicas del imaginario, Introducción a la arqueología fundamental*, México, 2004, p. 57.

tripartición no es contradictoria con la bipartición es aceptable si se considera que hay filiación entre las dominantes digestiva y sexual, como Durand cree. Así, enfoca su trabajo desde la tripartición reflexológica combinada con la bipartición en dos *regímenes*, uno *diurno* y otro *nocturno*: “el Régimen Diurno concierne a la dominante postural, la tecnología de las armas, la sociología del soberano mago y guerrero, los rituales de elevación y la purificación; y el Régimen Nocturno se subdivide en dominantes digestiva y cíclica; la primera subsume las técnicas del continente y el hábitat, los valores alimenticios y digestivos, la sociología matriarcal y nutricia, y la segunda agrupa las técnicas del ciclo, del calendario agrícola y de la industria textil, los símbolos naturales o artificiales del retorno, los mitos y los dramas astrobiológicos”.<sup>461</sup> Todo este cuadro teórico se sustenta en el siguiente axioma: a saber, las imágenes no son signos; por el contrario, de alguna manera contienen materialmente su sentido. Es lo que Durand llama el “semantismo de las imágenes”, y que le lleva a proponer el reagrupar positivamente las imágenes, condensando así sus múltiples sentidos.

Desde esta óptica, el esquema es “una generalización dinámica y afectiva de la imagen, constituye la facticidad y la no sustantividad general del imaginario”, y está emparentado con el “símbolo funcional” de Piaget y el “símbolo motor” de Bachelard. A diferencia de los gestos reflexológicos, engramas teóricos, son ya trayectos encarnados en representaciones concretas y determinadas: “al gesto postural corresponden dos esquemas: el de la verticalización ascendente y el de la división tanto visual como manual; al gesto del engullimiento corresponde el esquema del descenso y el del acurrucarse en la intimidad”.<sup>462</sup>

Durand también redefine el concepto de arquetipo: “los arquetipos constituyen las sustantificaciones de los esquemas”.<sup>463</sup> Jung lo hacía equivalente de “imagen primordial”, de “engrama”, de “imagen original”, de “prototipo”, y lo entendía como “el nómeno de la imagen que percibe la intuición”.<sup>464</sup> Consideró que el arquetipo es “la fase preliminar, la zona matricial de la idea”,<sup>465</sup> y por eso la idea sería “el compromiso pragmático del arquetipo imaginario en un contexto histórico y epistemológico determinado”.<sup>466</sup> Consecuentemente, las ideas varían en el espacio y en el tiempo, a excepción de aquello de lo que emanan, el molde afectivo-representativo, su motivo arquetípico. Por este papel de engranaje que le otorga a la idea, Durand defiende que es el punto de unión entre el imaginario y los procesos racionales.

Pero sucede que “*los arquetipos se relacionan con imágenes muy diferenciadas por las culturas y en las cuales varios esquemas vienen a superponerse*”. Nos encontramos, entonces, en presencia del símbolo en sentido

---

<sup>461</sup> Durand, G., *Las estructuras antropológicas del imaginario, Introducción a la arquetipología fundamental*, México, 2004, pp. 60-61.

<sup>462</sup> Durand, G., *Las estructuras antropológicas del imaginario, Introducción a la arquetipología fundamental*, México, 2004, p. 62.

<sup>463</sup> Durand, G., *Las estructuras antropológicas del imaginario, Introducción a la arquetipología fundamental*, México, 2004, p. 62.

<sup>464</sup> Durand, G., *Las estructuras antropológicas del imaginario, Introducción a la arquetipología fundamental*, México, 2004, p. 63.

<sup>465</sup> Durand, G., *Las estructuras antropológicas del imaginario, Introducción a la arquetipología fundamental*, México, 2004, p. 63.

<sup>466</sup> Durand, G., *Las estructuras antropológicas del imaginario, Introducción a la arquetipología fundamental*, México, 2004, p. 63.

estricto”,<sup>467</sup> caracterizados por sus múltiples sentidos. Mientras el arquetipo se encuentra en lo ideal, el símbolo se encuentra ya en lo nominal. Ejemplifica Durand: para un griego el símbolo de la Belleza es el Doríforo de Policeto.

¿Qué es entonces un mito?: “es un sistema de símbolos, arquetipos y esquemas; sistema dinámico que bajo el impulso de un esquema, tiende a constituirse en relato [...]. Así como el arquetipo promovía la idea y el símbolo engendraba el nombre, puede decirse que el mito promueve la doctrina religiosa, el sistema filosófico o el relato histórico y legendario”.<sup>468</sup> El mito a menudo consiste en un fluir de cierta constelación de imágenes, lo que lleva al filósofo francés a llamar *estructuras* a ese isomorfismo de los esquemas, los arquetipos y los símbolos en el seno de los sistemas míticos. Distingue la estructura, dinámica, de la forma, estática: “una estructura es una forma transformable, que representa el papel de protocolo motivador para toda una agrupación de imágenes y, que a su vez es susceptible de agruparse en una estructura más general que llamaremos *Régimen*”.<sup>469</sup>

A continuación añadimos el esquema la terminología que utiliza Durand y que él mismo reproduce.<sup>470</sup>

### CLASIFICACIÓN ISOTÓPICA DE LAS IMÁGENES

Regímenes o polaridades	Diurno		Nocturno	
	<i>Esquizomorfos</i> (o heroicos)		<i>Sintéticos</i> (o dramáticos)	
Estructuras	1º idealización y “retroceso” autístico 2º diairetismo ( <i>Spaltung</i> ) 3º geometrismo, simetría, gigantismo 4º antítesis polémica		1º <i>coincidentia oppositorum</i> y sistematización 2º dialéctica de los antagonistas, dramatización 3º historización 4º progresismo parcial (ciclo) o total	
Principios de explicación y de justificación o lógicos	Representación objetivamente heterogeneizante (antítesis) y subjetivamente homogeneizante (autismo). Los principios de <i>exclusión</i> , de <i>contradicción</i> y de <i>identidad</i> juegan a pleno.		Representación diacrónica que relaciona las contradicciones por el factor tiempo. El principio de <i>causalidad</i> , en todas sus formas (especialmente <i>final</i> y <i>eficiente</i> ), juega a pleno.	
Reflejos dominantes	Dominante <i>postural</i> con sus derivados <i>manuales</i> y el auxiliar de las sensaciones a distancia (visión, audífonación).		Dominante <i>copulativa</i> con sus derivados <i>rítmicos</i> y sus auxiliares sensoriales (kinésicos, músico-rítmicos, etcétera).	
Esquemas “verbales”	<i>Distinguir</i>		<i>Relacionar</i>	
	Separar ≠ mezclar	Subir ≠ caerse	Madurar progresar	Volver enumerar
	<i>Confundir</i> Descender, poseer, penetrar			

<sup>467</sup> Durand, G., *Las estructuras antropológicas del imaginario, Introducción a la arquetipología fundamental*, México, 2004, p. 64.

<sup>468</sup> Durand, G., *Las estructuras antropológicas del imaginario, Introducción a la arquetipología fundamental*, México, 2004, pp. 64-65.

<sup>469</sup> Durand, G., *Las estructuras antropológicas del imaginario, Introducción a la arquetipología fundamental*, México, 2004, p. 66.

<sup>470</sup> Durand, G., *Las estructuras antropológicas del imaginario, Introducción a la arquetipología fundamental*, F.C.E., México, 2004, pp. 442-443.

Arquetipos "epítetos"	Puro ≠ mancillado Claro ≠ oscuro	Alto ≠ bajo	Hacia adelante, porvenir	Hacia atrás, pasado	Profundo, calmo, caliente, íntimo, oculto	
Situación de las "categorías" del juego de tarot	La espada	El cetro	El basto	El denario	La copa	
Arquetipos "sustantivos"	La luz ≠ las tinieblas. El aire ≠ el miasma. El arma heroica ≠ el lazo. El bautismo ≠ la mancha.	La cima ≠ el abismo. El cielo ≠ el infierno. El jefe ≠ el inferior. El héroe ≠ el monstruo. El ángel ≠ el animal. El ala ≠ el reptil.	El fuego-llama. El hijo. El árbol. El germen.	La rueda. La cruz. La luna. El andrógino. El dios plural.	El microcosmos. El niño, el Pulgarcito. El animal con muchos hijos. El color. La noche. La madre. El recipiente.	La morada. El centro. La flor. La mujer. El alimento. La sustancia.
De los símbolos a los sintemas	El sol, el cielo, el ojo del padre, las runas, el mantra, las armas, la clausura, la circuncisión, la tonsura, etcétera.	La escala, la escalera, el betilo, el campanario, el zigurat, el águila, la alondra, la paloma, Júpiter, etcétera.	El calendario, la aritmología, la tríada, la tétada, la astrobiología.  La iniciación, el "dos veces nacido", la orgía, el mesías, la piedra filosofal, la música, etcétera.	El sacrificio, el dragón, la espiral, el caracol, el oso, el cordero, la liebre, el torno, el encendedor, la mantequera, et- cétera.	El vientre, engullidores y engullidos, kobolds, dáctilos, Osiris, las tinturas, las gemas, Melusina, el velo, el manto, la copa, el caldero, etcétera.	La tumba, la cuna, la crisálida, la isla, la caverna, el mandala, la barca, la choza, el huevo, la leche, la miel, el vino, el oro, et- cétera.

### *Las tres dominantes y los cuatro elementos: la astrología como método*

Durand ordena su escrito según las cartas del Tarot. Sorprende que no lo haya intado mediante la lógica astrológica que, si bien por ser más precisa implica menos libertad, parece casar con la estructura básica que surge de la combinación de las propuestas de Durand y su maestro Bachelard. Las tres dominantes reflejas presentadas por Durand como punto de partida (la posicional, la nutritiva y la copulativa) evocan la clasificación tripartita de los signos zodiacales que cualquier manual moderno y divulgativo todavía hace:<sup>471</sup> signos cardinales, fijos y mutables, asociados al liderazgo, organización y comunicación respectivamente, es decir, a la conquista, jerarquización y ordenamiento, a la posesión, manutención y ahorro y a la sublimación a través de la superación de lo poseído. En un sentido algo diferente Ortiz-Osés habla de mitos matriarcales, mitología patriarcal y mitología filial, a las que añade la protomitología oriental o de lo Indefinido, la mitohistoria fratriarcal y la mitología postmoderna.<sup>472</sup>

Si Durand clasifica los símbolos según la dominante refleja que en ellos predomina y Bachelard según el elemento (fuego, tierra, aire o agua), cabe investigar la combinación de ambas clasificaciones. Los regímenes diurno y nocturno equivaldrían entonces a los signos macho y hembra. Esta propuesta es

<sup>471</sup> Por ejemplo, Goodman, *Los signos del zodiaco y su carácter*, ed. Urano, Barcelona, 1988.

<sup>472</sup> Ortiz-Osés, A., "Mitologías culturales", en Blanca Solares (Ed.), *Los lenguajes del símbolo*, Anthropos, Barcelona 2001.

interesantísima, más su dificultad enorme, y por ello no podemos más que postergar su desarrollo. Entre las dificultades se encuentran que la clasificación de Durand no es simétrica a la zodiacal, con lo que habría que primero redefinir algunas de sus clasificaciones: por ejemplo la pertenencia de la dominante nutritiva al régimen nocturno equivaldría a decir que los signos fijos son femeninos, lo que en astrología es falso. Si bien Tauro y Escorpio son fijos y femeninos, Leo y Acuario son fijos pero masculinos, es decir, según las definiciones de Durand aquí usadas perezosamente, pertenecerían al régimen diurno aun siendo símbolos sujetos principalmente a la dominante nutritiva.

Además de que la dependencia de la dominante sexual respecto de la nutritiva dificulta la comparación con la dinámica de la astrología, esta dependencia supone que el origen del sexo está en la hembra, y no en el varón, lo que coincide con los mitos de una gran mayoría de culturas (entre ellos debe contarse la historia bíblica de Adán y Eva). Asimismo, se desprende que los símbolos de la regularidad (calendáricos) tienen un origen “femenino”, resaltando la importancia del “periodo” de las mujeres, el periodo de gestación, la mayor claridad del ciclo lunar sobre el solar, etc.<sup>473</sup>

A pesar de haber estado tentados a buscar un método propio de análisis simbólico, finalmente decidimos optar por el de Durand, aunque en ocasiones podamos polemizar con él. El desarrollo integral de la idea aquí propuesta daría para otra tesis que, además de exigir una enorme capacidad, difícilmente el ambiente imperante habría recibido con naturalidad.

---

<sup>473</sup> Por ejemplo, Morgan, E., *Eva al desnudo*, Barcelona, 1973.



*Tercera parte:*

## TRABAJOS DE REFERENCIA EN ORFISMO Y FUENTES

“Son hechos de la imaginación, los hechos muy positivos del mundo imaginario”.

Gaston Bachelard, *La poética del espacio*

## 1. Bibliografía clásica y estado de la cuestión

En este apartado mencionamos brevemente textos que por unas u otras razones han marcado la aproximación de los estudiosos hacia el orfismo.<sup>474</sup> Pocos o ningún campo dentro de los estudios clásicos ha sufrido tantos cambios en los últimos tiempos. Esto se debe en gran parte a los descubrimientos arqueológicos que se han ido dando, como fueron el Papiro Derveni, las láminas inscritas de hueso de Olbia, etc. Pero también las modas historiográficas del momento han hecho variar importantemente la forma de abordar el tema. Por ejemplo, el paradigma indoeuropeo ha prevalecido en las explicaciones para Orfeo y el orfismo.<sup>475</sup> En otro sentido, Orfeo fue encarnación exclusiva de lo apolíneo hasta algo antes de la interpretación de Nietzsche.<sup>476</sup>

En el siglo XIX, el orfismo se convirtió en centro de la discusión entre los que consideraban que en Grecia existió una religión “superior” a la “simple” de los poemas homéricos y los que opinaban lo contrario. Entonces Orfeo dejó de ser un personaje monopolizado por la ópera y comenzó a reavivarse su figura de profeta. Friedrich Creuzer valoró de forma nueva el fenómeno de lo dionisiaco. Lobeck (*Aglaophamus*, 1829) contraatacó contra éste, después de que Gottfried Hermann demostrara que los *Himnos órficos* y las *Argonáuticas órficas* eran composiciones bastante tardías y que indudablemente no podían ser anteriores a Homero, lo que contradecía a la tradición. Un autor que hubiese escrito en la generación precedente a la guerra de Troya no lo habría hecho con el estilo de esas dos obras. Además,

<sup>474</sup> Nos basamos fundamentalmente en: Burkert, W., *De Homero a los Magos, la tradición oriental en la cultura griega*, (Trad. de Xavier Riu), El Acanalado, Barcelona, 2002; Bernabé, A. “Tendencias recientes en el estudio del orfismo”, en *Ilu*, nº 0, pp. 23-32, 1995; y Santamaría Álvarez, M. A., “Orfeo y el orfismo. Actualización bibliográfica” en *Ilu Revista de Ciencias de las Religiones*, número 8, pp. 225-264, 2003. Anteriormente Bernabé había ya tratado este tema: Bernabé, A., “La poesía órfica: un capítulo reencontrado de la literatura órfica” en *Tempus*, o, 1992, pp.5-41.

<sup>475</sup> Uso el término “paradigma indoeuropeo” en el sentido en el que lo usa Martin Bernal (Bernal, M., *Atenea negra. Las raíces afroasiática de la civilización clásica*, Barcelona, 1993).

<sup>476</sup> Nietzsche, *El Nacimiento de la Tragedia*, Alianza editorial, Madrid, 1973.

Hermann publicó una primera colección de fragmentos órficos (*Orphica*, 1805). En su pequeña introducción a la historiografía del orfismo, que aquí seguimos, Burkert distingue entre “racionalistas” y “místicos”.<sup>477</sup> Eso le permite analizar el despliegue de literatura en torno a Orfeo como un vaivén entre esas dos tendencias. En ese sentido, considera que Bachofen resumió la línea “mística” en su estudio sobre las doctrinas de la inmortalidad (*Die Unsterblichkeitslehre der Orphischen Theologie*, 1867). Nietzsche se habría basado en gran medida en Creuzer y Bachofen. Tras ellos, el estudio que más marcaría a los estudiosos venideros fue el de Erwin Rohde (*Psyche*, 1884). Entonces ya se habían encontrado los primeros hallazgos de laminillas áureas, que desde el principio fueron calificadas como órficas. Atraieron la atención de Albrecht Dieterich y Jane Harrison, el primero en Alemania y el segundo en Inglaterra. Otto Kern, alumno de Hermann Diels, escribió su tesis en 1888 fechando la Teogonía órfica en el siglo VI a.C.. Vittorio Macchioro fue de los que consideró el orfismo como algo de suma importancia (*Zagreus. Studi sull'Orfismo*, Bari, 1920; *Zagreus. Studi intorno all' Orfismo*, Firenze, 1930). En esa misma estela de autores que atribuyeron a lo órfico una notable influencia en el resto del mundo griego (fundamentalmente en la filosofía y la religión) también deben mencionarse a Reinach,<sup>478</sup> Dieterich<sup>479</sup> y Eisler.<sup>480</sup>

El movimiento de reacción contra esta tendencia “mística” en la interpretación del orfismo fue iniciado por Willamowitz en los años treinta, quien no aceptaba el enfoque de Kern.<sup>481</sup> Ivan Linforth siguió su senda minimizando la importancia de lo órfico.<sup>482</sup> Martin Nilsson, en cambio, se situó en una posición intermedia.<sup>483</sup> Doods fue uno de los representantes más fieros de las posiciones más críticas.<sup>484</sup> En la misma línea se concibió el libro de Günter Zuntz de 1971, *Persephone*. Su posición fue refutada por la publicación de la laminilla de oro de Hipponion en 1974. Moulinier fue otro seguidor de Willamowitz en este sentido.<sup>485</sup> Puede decirse, con Bernabé, que de los años cincuenta a los ochenta del siglo XX las posiciones hipercríticas fueron las dominantes, pero que a partir de entonces trabajos clarividentes como los de Guthrie o Nilsson han sido recuperados.<sup>486</sup>

Se podría decir que, en la actualidad, el autor más destacado entre los conservadores es Luc Brisson. Bernabé y sus discípulos se sitúan en una posición intermedia. Burkert y, sobre todo, West, son los que más tienden a envejecer el orfismo y relacionarlo con doctrinas de pensamiento próximas en el espacio y el tiempo, sobre todo “orientales”. Leyendo a Martin Bernal, quien entiende que un 20-25%

---

<sup>477</sup> Burkert, W., *De Homero a los Magos, la tradición oriental en la cultura griega*, (Trad. de Xavier Riu), El Acantilado, Barcelona, 2002, pp. 85-87.

<sup>478</sup> Reinach, *Cultes, Mythes et religions*, Paris, 1908-1913.

<sup>479</sup> Dieterich, *Nekya*, Leipzig, 1913.

<sup>480</sup> Eisler, R., *Orpheus the Fisher. Comparative Studies in Orphic and Early Christian cult symbolism*, London, 1921

<sup>481</sup> Willamowitz-Moellendorf, *Der Glaube der Hellenen*, 2 vols., Berlin, 1931-1932, especialmente pp. 192-204.

<sup>482</sup> Linforth, I.M., *The Arts of Orpheus*, Berkeley-Los Angeles, 1941 (Nueva York, 1973).

<sup>483</sup> Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, München, 1967.

<sup>484</sup> Sobre todo en un capítulo de *Los griegos y lo irracional* (1951).

<sup>485</sup> Moulinier, *Orphée et l'orphisme à l'époque classique*, Paris, 1955.

<sup>486</sup> Bernabé, A., *Textos órficos y filosofía presocrática, materiales para una comparación*, ed. Trotta, Madrid, 2004, p. 10.

del léxico griego (fundamentalmente topónimos y nombres de dioses) es egipcio, y que propone que tales préstamos se dieron entre el 2100 y el 1100 a.C., cabría todavía contemplar una posición más radical: a saber, que los paralelos entre el dionisismo y Osiris, y las concepciones órficas del alma y las egipcias, podían deberse a los contactos de época minoica y micénica. También extralimitándonos al orfismo literario, deberíamos tener en cuenta las posiciones de lo que se ha llamado “orfismo tracio”.<sup>487</sup> Para nosotros, no tiene sentido aceptar los huesos inscritos de Olbia como órficos y en cambio prescindir del material antropológico y arqueológico de la antigua Tracia para la exégesis del corpus órfico.

Resumiendo, los vaivenes de la historiografía dedicada al orfismo han estado marcados, en gran medida, por los descubrimientos arqueológicos, pero también por las modas historiográficas: la etapa mística del orfismo, que dura hasta los años treinta, debe entenderse como manifestación de un romanticismo tardío, que por un lado combina lo apolíneo de Orfeo con esa autenticidad tan romántica que le da su parte dionisiaca. El romanticismo se regodea con la encarnación de mitos; la reacción hiper crítica de Willamowitz debe entenderse en conexión con el marxismo imperante desde los años treinta en la mayoría de universidades; la segunda guerra mundial alarga esa desmitificación que se produce en las ciencias (incluyendo las sociales), y que es reflejo del “desencantamiento” del mundo, provocado por la unidireccionalidad excluyente de la propuesta nazi de mitificación del mundo. Deberíamos preguntarnos hasta qué punto el marxismo no es también uno de esos mitos institucionalizados que Durand identifica, y que supone el soterramiento de muchos otros que, latentes, esperan de nuevo resurgir. Finalmente, cabe esperar que las propuestas orientalistas para el orfismo mencionadas anteriormente sean radicalizadas por orientaciones en consonancia a la de Bernal y la Escuela de Dakar.

Ante la variedad de propuestas, recurrimos a una definición de Bernabé para orfismo como orientación general: “llamamos orfismo a un movimiento religioso, o mejor sería decir una forma peculiar de practicar la religión griega basada en los preceptos de una amplia y variada literatura pseudépigráfica atribuida a Orfeo. Como es sabido (y en más de un autor, discutido), uno de sus rasgos más originales es una explicación del origen del hombre, en la que se incardina una serie de creencias sobre el alma. Se cuenta en las Teogonías órficas que los Titanes, dioses primigenios y malvados, mataron y devoraron a Dioniso y por ello Zeus los fulminó. De sus cenizas se originaron los seres humanos, razón por la cual tenemos un doble componente: una parte malvada, díscola y violenta, que es la heredada de los titanes, y otra positiva, que procede de la parte de Dioniso ingerida por sus devoradores. Para los seguidores del Orfismo, el alma es inmortal, pero debe transmigrar y encarnarse en diversos cuerpos mortales en expiación del antiguo delito cometido por los Titanes. Para que el alma pueda escapar definitivamente del ciclo de las reencarnaciones y alcanzar una vida feliz en el otro

---

<sup>487</sup> Cuyo máximo exponente es Alexander Fol, recientemente fallecido.

mundo debe someterse a determinadas prácticas, básicamente una iniciación, en que se alcanza una especie de éxtasis, una vida ascética en la que deben observarse ciertos tabúes rituales (no llevar vestidos de lana, no derramar sangre, no comer carne) y determinados conocimientos sobre el origen del mundo y el destino del alma para orientarse por el más allá”.<sup>488</sup>

### *Abreviaturas, ediciones de textos y traducciones empleadas*

La más completa edición de los fragmentos órficos es la de A. Bernabé de 2004.<sup>489</sup> Incluye fragmentos que la edición de Kern no contenía por varias razones, como por ejemplo que todavía no se habían descubierto ciertos “textos arqueológicos”. Nosotros citaremos los fragmentos órficos normalmente según la nomenclatura que utiliza Bernabé en su traducción parcial de los fragmentos,<sup>490</sup> que a su vez sigue la nomenclatura de su propia edición: escribiremos “Fr.” seguido del número correspondiente. En las ocasiones en que utilizamos otra traducción lo explicitamos. La edición de Bernabé incluye una lista de equivalencias con la de Kern. Finalmente, cabe señalar que no hemos creído oportuno indicar la procedencia de cada uno de los fragmentos órficos citados. Por ejemplo, no siempre diremos que tal fragmento se ha identificado en tal obra de Eurípides y tal otro en *las Nubes* de Aristófanes. Tales contextualizaciones pueden encontrarse en las ediciones que acabamos de mencionar. Finalmente, si citamos según la edición de Kern lo haremos escribiendo OF más el número del fragmento correspondiente.

No existe en ninguna lengua moderna una traducción de los textos órficos en su totalidad. La traducción sobre la que nos basaremos mayoritariamente (A. Bernabé, *Hieros Logos. Poesía órfica sobre los dioses, el alma y el más allá*, Madrid, 2003) tiene la ventaja de que es la más cuidada y completa, por lo que debemos congratularnos de que esté en castellano. Existe otra importante, Brisson, L., *Poèmes magiques et cosmologiques*, París, 1993, pero tanto Bernabé<sup>491</sup> como Santamaría<sup>492</sup> la critican por diversos motivos. Para el Papiro Derveni usaremos las de Bernabé, Betegh y Jourdan principalmente, y para las laminillas órficas la de Bernabé, Bernabé y Jiménez San Cristóbal, y la de Díez de Velasco.<sup>493</sup> La traducción de ciertos fragmentos ha sido extraída de un trabajo de Raquel Martín todavía por publicar y en proceso de revisión, y que le agradecemos nos haya permitido utilizar: en tal caso lo señalamos como nota a pie de página. Finalmente, escribiendo KyR seguido de un número nos referimos al fragmento, numeración y

---

<sup>488</sup> Bernabé, A., “Elementos orientales en el orfismo” en J.-L. Cunchillos, J. M. Galán, J.-A. Zamora, S. Villanueva de Azcona (eds.), *Actas del Congreso "El Mediterráneo en la Antigüedad: Oriente y Occidente"*, Sapanu. Publicaciones en Internet II (1998) [<http://www.labherm.filol.csic.es>].

<sup>489</sup> Bernabé, A., editit, *Poetae epici graeci. Tesimonia et fragmenta*, Pars II. Fasc. 1, Biblioteca Teubneriana, Munich, 2004.

<sup>490</sup> Bernabé, A., *Hieros Logos. Poesía órfica sobre los dioses, el alma y el más allá*, Akal, Madrid, 2003.

<sup>491</sup> Bernabé, A., “Tendencias recientes en el estudio del orfismo”, en *Ilu*, número 0, 1995, pp. 23-32.

<sup>492</sup> Santamaría Álvarez, M. A., “Orfeo y el orfismo. Actualización bibliográfica” en *Ilu Revista de Ciencias de las Religiones*, número 8, pp. 225-264, 2003, p. 235.

<sup>493</sup> Díez de Velasco, F., *Los caminos de la muerte, Religión, rito e imágenes del paso al más allá en la Grecia antigua*, Madrid, 1995.

traducción dada en Kirk, G. S., Raven, J. E., Schofield, M., *Los filósofos presocráticos*, Gredos, Madrid, 1987; escribiendo DK seguido de un número nos referimos al fragmento numerado como tal en Diels, H., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlín, 1952. En general, si no se dice lo contrario, citaremos los textos griegos según las ediciones dadas en la sección de bibliografía.

Existen otras traducciones: las presentadas en las antologías de textos de G. Colli (*La sabiduría griega*, Madrid, 1995 [trad. esp. de D. Mínguez de *La sapienza greca*, 1, Milano 1977, 1981]) y en la de P. Scarpi (*Le Religioni dei Misteri*, vol. 1 (*Eleusi, Dionisismo, Orfismo*, Milano, 2002 [Introducción, selección de textos, con traducción y notas]), o las de West, con reconstrucción polémica incluida de la pretendida teogonía órfica más antigua (*The orphic poems*, Oxford, Clarendon Press, 1983).

Finalmente, en la bibliografía hemos omitido a los traductores, excepto a los de las ediciones de obras clásicas que hemos utilizado.

## 2. Pertinencia de nuestro proyecto ante el panorama bibliográfico

### *Pertinencia ante la literatura sobre orfismo*

En la actualidad el tono menos duro de la hipercrítica en el campo del orfismo, las nuevas propuestas paradigmáticas y un incipiente resurgimiento de lo esotérico indican hacia donde dirigir las nuevas investigaciones. Aunque es una actualización bibliográfica un poco antigua, conviene señalar algunos de los rasgos principales del panorama bibliográfico dedicado al orfismo apuntados por Bernabé en su actualización de 1995.<sup>494</sup> Recurrimos a ella porque la de Santamaría no “diagnostica” de forma tan patente, y se limita más bien a enumerar los síntomas (trabajos) más recientemente publicados.<sup>495</sup> Bernabé enuncia una serie de necesidades académicas en base al paisaje de 1995 y que, en la actualidad, sigue siendo válida en gran medida. En resumen, dice:

- 1) La mayoría de trabajos se centran en temas concretos. Hay muy pocas obras de temáticas generales.
- 2) Se incide más en lo literario que en lo religioso. Todavía hay que recurrir a obras bastante antiguas como las de Nilson (1935) y de Guthrie (1935), o a otras algo más recientes como las de Prümm o Bianchi.
- 3) En la actualidad la aproximación al objeto de estudio es menos “militante” que en otros momentos.
- 4) Ya no se duda de la existencia de “órficos”.
- 5) Se reconoce una imprecisión de límites entre dionisismo, pitagorismo y misterios de Eleusis, y al orfismo se lo sitúa como “mediador” entre ellos.
- 6) Se lo considera una religión del libro, con matizaciones.
- 7) Se acepta su carácter “alternativo” (expresado, por ejemplo, en sus reivindicaciones del vegetarianismo frente al sacrificio cruento promulgado por la religión olímpica).
- 8) Se valoran y estudian autores que sirven de fuentes para el estudio del orfismo, como Damascio, Proclo o Platón.
- 9) Parece posible identificar las creencias básicas y generales de los órficos.
- 10) Debe aceptarse el carácter multiforme e incluso impreciso del orfismo.
- 11) Parece fructífero señalar las variantes dentro del movimiento, en función de la época y el lugar.

En general, parece que diez años después el diagnóstico de Bernabé se mantiene vigente. Ha habido aportes importantísimos, pero la mayoría de ellos dentro de las mismas líneas. Han proliferado

---

<sup>494</sup> Bernabé, A., “Tendencias recientes en el estudio del orfismo”, en *Ilu*, n° 0, pp. 23-32, 1995.

<sup>495</sup> Santamaría Álvarez, M. A., “Orfeo y el orfismo. Actualización bibliográfica” en *Ilu Revista de Ciencias de las Religiones*, número 8, pp. 225-264, 2003.

nuevas ediciones de textos: específicas (por ejemplo las de Betegh y Jourdan del *Papiro Derveni*)<sup>496</sup> y globales (la del propio Bernabé en la Biblioteca Teubneriana es sin duda la más importante).<sup>497</sup> También han continuado floreciendo trabajos específicos, pero se continúan echando en falta trabajos interpretativos de carácter global. Probablemente, tal carencia se deba a la magnitud de la empresa, que está al alcance de pocos. Aun así, baste recordar que algunos trabajos de Bernabé, Burkert y West se atreven con esa tarea. Desde una óptica general, pero no por ello menos interesante, también aparecen textos interpretativos, como por ejemplo el de Díez de Velasco de 1995.<sup>498</sup> Nuestro enfoque pretenderá semejarse más al suyo, de quien nunca nos cansaremos de mencionar que su predisposición a colgar sus publicaciones en internet facilita enormemente la investigación.

No haremos un “estricto” estado de la cuestión del orfismo. Uno reciente puede encontrarse en el artículo de Santamaría. Sin embargo, señalamos porqué consideramos pertinente nuestro estudio en base a la panorámica bibliográfica resumida.

En primer lugar, nuestro trabajo es eminentemente de carácter general. Intentaremos clasificar diferentes símbolos órficos según un esquema previo proporcionado, a la manera de una red, por Durand. Tales conceptos sólo servirán para pescar ciertos tipos de peces. “¡Siempre habrá pececillos que pasan a través de la malla de la red! Aun más, tengamos la humildad de saber que nuestra comprensión es limitada”.<sup>499</sup> Pero no existe otra forma de pescar. Sin embargo, la generalidad de nuestro proyecto no radica sobre un intento de esbozo de la panorámica histórica del orfismo. Más bien lo que más nos interesa es encontrar esos patrones míticos atemporales y esenciales en el ser humano, y usamos el corpus órfico para ello. Para tal proyecto, inevitablemente haremos referencia a otras doctrinas griegas e incluso a otras áreas culturales. Y si tuviéramos la ocasión de continuar con este trabajo, buscaremos esos patrones míticos en fuentes órficas no literarias.

En segundo lugar, ante la dicotomía literatura-religión, si debiésemos decantarnos por uno de los dos términos, lo haríamos por el segundo. Nuestra formación en proceso es de historiador de las religiones y antropólogo, no de filólogo clásico. No pretenderemos obviar los problemas hermenéuticos derivados de las traducciones, pero tampoco encadenarnos a una hermenéutica de lo intraducible: “un mito es siempre transpersonal y, en definitiva, transcultural y metalingüístico ya que, según palabras de Lévi-Strauss “es el discurso que mejor se traduce”. En definitiva, ¡no es siquiera necesario “traducir” un mito!”.<sup>500</sup> Por tanto, nuestra tarea es evocar la “familiaridad ancestral” que los mitos órficos también tienen para nosotros. Mantenemos abierta la posibilidad de coquetear ocasionalmente con la etimología de las palabras, porque es un tesoro para el estudio de la larga duración braudeliana. Los trabajos de

<sup>496</sup> Betegh, G., *The Derveni Papyrus, Cosmology, Theology and Interpretation*, Cambridge, U.K., 2004; Jourdan, F. (traductor y presentador), *Le Papyrus Derveni*, Les Belles Lettres, París, 2003.

<sup>497</sup> Bernabé, A., editit, *Poetae epici graeci. Tesimonia et fragmenta*, Pars II. Fasc. 1, Biblioteca Teubneriana, Munich, 2004.

<sup>498</sup> Díez de Velasco, F., *Los caminos de la muerte, Religión, rito e imágenes del paso al más allá en la Grecia antigua*, Madrid, 1995.

<sup>499</sup> Durand, *Mitos y sociedades, Introducción a la mitología*, Buenos Aires, 2003, p.151.

<sup>500</sup> Durand, *Mitos y sociedades, Introducción a la mitología*, Buenos Aires, 2003, p.162.

Dumézil son el mejor ejemplo de ello. En un trabajo más extenso, habríamos recurrido a la mitología comparada más a menudo. Ritos de gentes muy dispares dan pistas para intuir el sentido de las prácticas órficas, que no se deben, como lo griego en general, idealizar: “en este mundo de decadencia de los estudios clásicos y de desarrollo de la antropología etnográfica los griegos tienen un nuevo lugar, más acorde con su verdadera medida, depurado de idealismos, en igualdad de condiciones con el resto de los pueblos, libre de las servidumbres y de los privilegios, como una más entre las culturas creadas por la humanidad en su historia. Esta óptica permite comprender, de un modo más correcto, el imaginario griego de la muerte, sin la obligación moral de tratarlo con unos instrumentos diferentes de los que se utilizan para analizar el resto de las religiones y las culturas mundiales. La cultura griega ha dejado de ser ese destello en las sombras de la barbarie, como por otra parte la Biblia ha perdido a su redactor divino para convertirse en obra falible y analizable de hombres como los demás”.<sup>501</sup>

No nos consideraremos “militantes” de una tendencia u otra en el estudio del orfismo, pero sí hemos procurado una aproximación desde la historia de las religiones, esto es, desde la interdisciplinariedad en la medida de nuestras capacidades, y sin evitar las consecuencias epistemológicas de nuestro método.

Tampoco dudamos de lo órfico, y tampoco de las difíciles demarcaciones entre ello, lo pitagórico, lo dionisiaco y lo eleusino. En realidad nos interesa más observar el porqué de sus convivencias y similitudes que sus diferencias. Desde la antropología sabemos que tanto los mitos como los ritos generan multiplicidad de variantes. Y también desde esta disciplina nos vemos obligados a tener en cuenta un corpus mucho más amplio que lo literario que incluye, por ejemplo, “literatura oral”, aparente paradoja a la que Eliade y Durand otorgan un grado de verosimilitud similar al de la literatura a secas. Es decir, aunque es muy difícil estudiar lo órfico desde la literatura oral, es obvio que ésta debió ser parte importantísima en sus cultos. Todavía mucho más en el caso de los misterios de Eleusis, de los que si bien estaba prohibido hablar, cabe preguntarse cuántas veces no se saltaron esa norma sin dejar rastro, a diferencia de las huellas imperecederas y delatorias de cualquier escrito sacrílego. Estudiar la antigüedad clásica a partir de la literatura oral, es difícil pero no imposible, como Dumézil ha demostrado.<sup>502</sup> Pero una vez dicho esto, partimos del reconocimiento que los órficos le otorgan a la escritura, realmente original en su época. Probablemente sea excesivo afirmar que es una religión de libro, pero la importancia de sus escritos, por ser precisamente letra escrita, no tiene precedente en Grecia. A propósito de la atribución del descubrimiento de la escritura a Palamedes y Orfeo, Detienne habla de la “copresencia” de la voz y el libro en el orfismo, ya que ambos modos de proceder rigen

---

<sup>501</sup> Díez de Velasco, F., *Los caminos de la muerte, Religión, rito e imágenes del paso al más allá en la Grecia antigua*, Madrid, 1995, introducción.

<sup>502</sup> Dumézil, *Escitas y Osetas, mitología y sociedad*, F. C. E., México, 1989.

prácticas y mundo.<sup>503</sup> En ese sentido, Pausanias oponía entre misterios a ver y oír (los de Eleusis) y misterios a leer (los órficos).

El resto de características que resumimos nos parecen variantes de las anteriores. No nos desentendemos del carácter “alternativo” del orfismo, pero esto lo haremos con cuidado, porque puede llevarnos a estigmatizar este movimiento. Tampoco nos demoraremos en la crítica textual. Nuestra hipótesis, que los símbolos órficos, como muchos otros, expresan algo de lo más profundo de nuestros seres, conlleva cierta vaguedad en el tratamiento de la linealidad histórica. Por considerar principalmente el factor sincrónico del símbolo, ante nuestra mirada lo histórico puede diluirse en la que pretende eternidad.

Por todo ello consideramos nuestro trabajo pertinente, porque pretende tomar lo órfico en su globalidad, más allá/acá de su historia, presentando una visión general que proponga una forma de leer las historias que narraron los órficos e incluso la del orfismo mismo. Bernabé dice que para el estudio del orfismo “se precisa un minucioso cotejo de las fuentes, literarias e iconográficas, el trabajo interdisciplinar de historiadores, arqueólogos, iconógrafos, filólogos e historiadores de las religiones, pero sobre todo, una actitud abierta, no sectaria ni dogmática, sin ideas preconcebidas, que han lastrado profundamente los estudios en las etapas anteriores. Y es imprescindible aceptar que se trata de un hecho complejo, multiforme y de límites imprecisos, pero no por ello menos interesante ni imposible de ser estudiado”.<sup>504</sup> Nuestro estudio quiere ser todo lo contrario a una reduccionista clasificación simbólica de elementos órficos. Quiere ser una apertura a la infinitud de los símbolos prácticamente inmutables de los humanos, tomando como excusa el material privilegiado que de los órficos se ha conservado y recuperado. Para esta propuesta, el lector deberá tener una predisposición que, más que atenta, debe ser laxa, vaga, abierta, intuitiva e imaginativa. Debemos volver a encantar el mundo para comprender como Orfeo con su canto lo penetraba.

Por otro lado, nuestra posición metodológica dentro del estudio de la historia de las religiones es bastante clara. Partimos de la inoperancia del positivismo imperante para la “comprensión” de la “profundidad” de la realidad. Y dentro de esa crítica a la corriente dominante en las metodologías de investigación de las religiones, especialmente en España, nos decantamos por la línea que puede trazarse entre Jung, Guénon, Eliade, los estructuralistas, Gaston Bachelard, G. Durand, etc.

<sup>503</sup> Detienne, M., *La escritura de Orfeo*, ed. Península, Barcelona, 1990, pp. 88 ss.

<sup>504</sup> Bernabé, A., “Tendencias recientes en el estudio del orfismo”, en *Illu*, número 0, 1995, p. 32.

## *Pertinencia en el contexto de la historia de las religiones en España*

Citamos a Díez de Velasco como uno de los investigadores de las religiones españoles más conscientes de las opciones metodológicas en el campo de la historia de las religiones. Analizando la producción bibliográfica española referente a mitología y religión griega, en 1992 escribía que “la méthodologie la plus utilisée (en España) a été le positivisme; un bon nombre d'ouvrages ne laissent aucune place a l'interprétation et leur intérêt principal est l'étude de sources littéraires. Plus interprétatifs ont été les travaux, malheureusement tres idéalistes dans leur optique, de Álvarez de Miranda ou de Lasso de la Vega. Une mention spéciale est méritée par les excellents ouvrages de L. Gil (qui demeurent fondamentaux malgré le renouveau méthodologique des quinze dernières années), et ceux de C. Alonso del Real (dans lesquels l'auteur combine les interprétations historiques, anthropologiques et philologiques, et qui auraient pu servir de renouveau des façons de travailler des chercheurs espagnols si ces ouvrages avaient été plus connus et influents). Le renouveau de la méthodologie commença avec Bermejo qui utilisa le premier l'analyse structuraliste. Les interprétations de Vernant, Vidal-Naquet, Détiene etc. furent connues et utilisées par Bermejo et García Gual, déjà dans la décennie précédente, par Miralles, Pòrtulas et d'autres chercheurs catalans (contributions dans *Faventia*) entre autres; leur influence s'est multipliée comme conséquence de la traduction a l'espagnol de bon nombre de ces oeuvres”.<sup>505</sup> La aproximación excesivamente positivista ha ido cambiando ligeramente desde 1992, pero la tendencia a sobrevalorar las fuentes y perspectiva literarias en comparación con las antropológicas, históricas y arqueológicas todavía es un hecho. En cuanto a la metodología de los estudios sobre religión y mitología griegas en España, consideramos este trabajo pertinente porque no nos escudamos en la tradición para evitar tratar problemas epistemológicos. Cualquier interpretación supone una criba. En nuestro caso, siguiendo la estela de Bachelard y Durand entre otros, intentaremos que la belleza venusina de la imaginación no sea mutilada por el pertinaz control del raciocinio y la cronología positivístamente causal.

Las dificultades de la aceptación de la historia de las religiones como disciplina han sido expuestas por diversos autores, entre los que destaca M. Eliade. En España puede recurrirse de nuevo a Díez de Velasco. En España, por un lado el miedo a que la historia de las religiones se convirtiese en baluarte de anticlericales y librepensadores, frente al monopolio eclesiástico de los estudios religiosos, impidió su desarrollo desde finales del siglo XIX. En segundo lugar, la posición privilegiada de la Iglesia alargó esta situación. Finalmente, desde las décadas de los '70 y '80, éstas ya no son las causas principales de la lentitud de aceptación de nuestra disciplina: “el proceso de profesionalización y especialización de los historiadores llevados a cabo en los últimos treinta años ha privilegiado los desarrollos cronológicos frente a los temáticos, creando grupos de profesionales rígidamente enmarcados en áreas impermeables

---

<sup>505</sup> Díez de Velasco, F., « Bilan de La Recherche Espagnole en Histoire des Religions de L'antiquité. I. Religion et Mythologie Grecques », conseguido por internet. Publicado en *Mélanges de la Casa de Velázquez (MCV)*, 1992, t. XXVIII (1), pp. 143-164.

a los intereses generales y diacrónicos que defienden la historia de las religiones”.<sup>506</sup> Además, la poca rentabilidad de las humanidades en general hace que se invierta poco en las diferentes disciplinas humanistas. Para compensar tales deficiencias, se puede fomentar la historia de las religiones ya en la secundaria, como defiende el autor mencionado,<sup>507</sup> principalmente para aproximarse al fenómeno religioso evitando los fundamentalismos.

---

<sup>506</sup> Díez de Velasco, F., *Introducción a la historia de las religiones. Hombres, ritos, dioses*, Madrid, 1998, pp. 7-15.

<sup>507</sup> Díez de Velasco, F., *Introducción a la historia de las religiones. Hombres, ritos, dioses*, Madrid, 1998, pp. 37-38.

### 3. Fuentes

#### *Problemáticas generales de las fuentes órficas*

¿Cuáles son las fuentes escritas en que nos basamos para nuestro estudio simbólico? Una respuesta correcta a primera instancia sería decir que los “textos órficos”. Pero ¿qué es un texto órfico? No hay respuesta unánime a la cuestión. Lejos de intentar responderla, nosotros actuaremos de forma consecuente con el estado de la cuestión. Es decir, en lugar de tomar un corpus estrictamente definido y basar nuestra investigación exclusivamente en él, para luego acabar concluyendo que nuestro trabajo afirma la validez del mismo, partimos del reconocimiento de un corpus poco claro. Tal falta de homogeneidad se debe a que el corpus incluye: 1) un lapso de tiempo enorme, 2) gran variedad de temáticas, 3) heterogeneidad material de las fuentes y 4) un origen geográfico muy variado.

Por ejemplo, para algunos autores<sup>508</sup> Píndaro y Esquilo atestiguan indirectamente mensajes que evocan lo que luego se llamará órfico, y hasta época neoplatónica los documentos “órficos” continúan siendo comentados y probablemente incluso “creados”. Fuentes que comúnmente se tildan de órficas se reparten a lo largo de más de mil años. Si, tomándonos ciertas licencias, a eso le añadimos que Orfeo “vivió” una generación antes que la guerra de Troya (que fue anterior al 1.200 a.C.) y que prácticas habituales del orfismo-dionisismo pervivieron en el cristianismo extendiéndose hasta la actualidad, el marco temporal se amplía exageradamente.

Por su parte, las temáticas son tan suficientemente amplias y habituales como para no poderlas usar como elementos definitorios de “lo órfico”. Existen diferentes teogonías, narraciones del inframundo, instrucciones para acceder a él,<sup>509</sup> viajes “histórico-heroicos”,<sup>510</sup> etc. Tales tipos de narración pueden encontrarse en Grecia en ámbitos que a priori no llamaríamos órficos (p. ej., en Hesíodo). A pesar de toda esa heterogeneidad temática, la escatológica predomina.

La materia en que los textos órficos están conservados también es muy diversa. Por un lado, gran parte de textos se conservan gracias a toda la tradición antigua, medieval y renacentista de copistas. Por otro, la arqueología ha proporcionado escritos epigráficos de gran importancia y variedad: se han encontrado múltiples inscripciones en láminas de oro,<sup>511</sup> pero también alguna en plata<sup>512</sup> y hueso.<sup>513</sup> Entre ambas tradiciones se encuentra el famoso *Papiro Derveni*. Su hallazgo fue arqueológico, pero es el

---

<sup>508</sup> Por ejemplo Weil, S., *La Fuente Griega*, ed. Trotta, Madrid, 2005.

<sup>509</sup> Las llamadas “laminillas áureas”.

<sup>510</sup> Las *Argonáuticas órficas*.

<sup>511</sup> Una edición de las mismas con traducción al español se encuentra en Bernabé, A. y Jiménez San Cristóbal, A. I., *Instrucciones para el más allá. Las laminillas órficas de oro*, ediciones Clásicas, Madrid, 2001, que incluye traducción al castellano.

<sup>512</sup> Bernabé, A. y Jiménez San Cristóbal, A. I., *Instrucciones para el más allá. Las laminillas órficas de oro*, ediciones Clásicas, Madrid, 2001.

<sup>513</sup> Los huesos inscritos de la Olbia Póntica.

papiro griego conservado más antiguo del continente.<sup>514</sup> Dada la heterogeneidad del material en donde “los órficos” escribieron, no se los puede vincular a un determinado soporte escrito, lo que equivale a decir que sus escritos debían tener diferentes funciones (usos rituales, exegéticos, etc.).

Y finalmente, podemos afirmar que su origen geográfico es muy diverso: se han encontrado escritos en yacimientos muy lejanos unos de otros y la lengua de los escritos transmitidos por la tradición copista no es la misma

Al debate sobre qué textos son órficos y cuáles no, le subyace otro sobre lo que pudo significar órfico. Según Brisson,<sup>515</sup> en griego antiguo el término *orfikoi* aplicado a personas tiene tres acepciones: 1) los escritores de los textos (OF 8); 2) los sacerdotes que dirigían los rituales (OF 70); 3) los miembros de una comunidad órfica (huesos inscritos de Olbia Póntica). A esto se le añade que el deslinde de lo órfico de lo pitagórico, lo dionisiaco, lo eleusino, los misterios de Samotracia, etc., parece ser un debate interminable. Pero si bien el problema que suscitan las fuentes órficas es notable para el historiador, no lo es tanto para el historiador de las religiones. Dado que no nos basamos exclusivamente en el desarrollo histórico de un símbolo o un rito, las dificultades por marcar fronteras temporales o geográficas no nos es tan grave. Siempre se nos podrá acusar de simplistas o reduccionistas, pero la mente tradicional tampoco le daba tanta importancia a lo lineal de la historia, ni al concepto de causalidad, y sí mucha más importancia de lo que nosotros habitualmente le damos a lo simbólico. Intentaremos mantener el rigor histórico, pero dado que lo que más nos interesa es acentuar lo arquetípico de la historia no nos preocuparemos en exceso por ceñirnos estrictamente a unas fuentes u otras, cuya clasificación, además, en ocasiones es polémica.<sup>516</sup> Por ello queda justificado que la composición de nuestra obra sea temática, y no geográfica o histórica.

Mencionamos las principales fuentes “órficas” que usaremos y algunos intentos de ordenarlas. Empezamos siguiendo la introducción de Luc Brisson a su recopilación de escritos titulada *Orphée et l'Orphisme dans l'Antiquité gréco-romaine*.<sup>517</sup> El filósofo francés divide las fuentes en dos grandes grupos:

- a) el de las teogonías,
- b) el de poemas varios sobre materias emparentadas con éstas o con la vida de Orfeo.

A parte, nosotros añadiremos los textos “arqueológicos”, porque dan información adyacente a la escrita.

<sup>514</sup> El Papiro Derveni está generando mucha bibliografía. Una buena descripción de su descubrimiento y del contexto arqueológico en que aparece en Betegh, G., *The Derveni Papyrus, Cosmology, Theology and Interpretation*, Cambridge, 2004, pp 56-73.

<sup>515</sup> Brisson, L., « Orphée et l'Orphisme à l'époque impériale : témoignages et interprétations philosophiques, de Plutarque à Jamblique » en *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, Teil II/Band 36.4 Berlin & New York : Walter de Gruyter, 1990, p. 2928 = *Orphée et l'Orphisme dans l'Antiquité gréco-romaine*, Variorum, Collected Studies Series, Great Britain, 1995, IV, p. 2928.

<sup>516</sup> Por ejemplo, Bernabé y San Cristóbal mencionan la epístola que les envió L. Brisson preguntándoles por el criterio seguido para considerar las laminillas áureas órficas (en la pregunta subyace la crítica), como mencionan los primeros en Bernabé, A. y Jiménez San Cristóbal, A. I., *Instrucciones para el más allá. Las laminillas órficas de oro*, ediciones Clásicas, Madrid, 2001, p. 231, nota 597.

<sup>517</sup> Brisson, L., *Orphée et l'Orphisme dans l'Antiquité gréco-romaine*, Collected Studies Series, Norfolk (Great Britain), 1995, pp. 3-9.

### 3.a. Las teogonías órficas

#### *La propuesta “crítica”: L. Brisson*

Brisson opina que subsisten tres versiones de la teogonía atribuida a Orfeo, siguiendo así a la tradición clásica anterior al descubrimiento del Papiro Derveni. Debe recordarse que Brisson es uno de los autores actuales más críticos con el orfismo, porque en comparación con otros estudiosos tiende a retardarlo y minimizarlo.<sup>518</sup>

- 1) La más antigua sería la evocada por Aristófanes, Platón, Aristóteles y su discípulo Eudemo, y que es muy verosímil que sea la que es comentada en el Papiro de Derveni. Según Brisson los *Pájaros* de Aristófanes, en donde el cómico se ríe de aquellos que suponían el origen del cosmos en un huevo, es el testimonio más antiguo de una cosmogonía en donde un huevo producido por la Noche genera a Éros, de donde proceden el resto de cosas. Brisson también cita otros pasajes cosmogónicos: Platón (OF 14), Aristoteles (OF 24), etc. Afirma que esta versión, que dotaba a la Noche de un papel primordial, circulaba en Grecia en los siglos V y IV a.C., especialmente en Atenas.<sup>519</sup>
- 2) Una segunda versión sería la dada por los *Discursos sagrados en 24 rapsodias*. Este tipo de “Escrituras Santas” parece que tuvo cierto éxito en la época. Está dividida en 24 partes, al estilo de la *Iliada* y la *Odisea*, y se dice que posiblemente cada una de las partes corresponde a cada una de las 24 letras del alfabeto del antiguo griego. Nos es conocida sobre todo por los testimonios dados por los filósofos neoplatónicos. Brisson fecha su momento de composición al final del siglo I d.C. o al principio del II d.C., y basa su argumento en un análisis de la figura de Crono (El Tiempo).<sup>520</sup> Considera que el estatus de dios preeminente descrito en las *Rapsodias* no existió en Grecia hasta la influencia del culto a Mitra en el orfismo, cosa que debió ocurrir ya bajo el imperio romano. Apunta la semejanza entre la concepción órfica del tiempo y la de la divinidad leontocéfala mitraica, que a su vez debe relacionarse con el dios Zurvan iraní prezoroastriano. Brisson considera la existencia de trazas estoicas en las *Rapsodias*, y recalca que no debe interpretarse el orfismo sin ser consciente del influjo neoplatónico que reciben las *Rapsodias*. Éstas están determinadas por la visión dada por sus transmisores, neoplatónicos como Proclo, Hermias, Dasmascio y

---

<sup>518</sup> Brisson, L., «Les théogonies orphiques et le Papyrus de Derveni, Notes critiques», en *Revue d'Histoire des Religions* 202. Paris : Presses Universitaires de France, 1985, pp. 390-396 = *Orphée et l'Orphisme dans l'Antiquité gréco-romaine*, Variorum, Collected Studies Series, Great Britain, 1995, pp. 390-396.

<sup>519</sup> Brisson, L., «Les théogonies orphiques et le Papyrus de Derveni, Notes critiques», en *Revue d'Histoire des Religions* 202. Paris : Presses Universitaires de France, 1985, en *Orphée et l'Orphisme dans l'Antiquité gréco-romaine*, Variorum, Collected Studies Series, Great Britain, 1995, p. 392.

<sup>520</sup> Brisson, L., *Orphée et l'Orphisme dans l'Antiquité gréco-romaine*, Collected Studies Series, Norfolk (Great Britain), 1995, p. 5.

Olimpiodoro, de alrededor del siglo VI d.C., y que vieron en ellas una prefiguración de su sistema, y en Orfeo, “El Teólogo” de los griegos.

- 3) La tercera versión sería la atribuida con dudas a “Jerónimo y Helánico” por el neoplatónico Damascio (ss. V-VI d.C.), que se distingue de la precedente por su comienzo. La sitúa a finales del siglo I d.C. o principios del II d.C., porque la considera algo posterior a las *Rapsodias*. Dice que es un intento de hacer compatibles las ideas órficas con las de Homero, las de Hesíodo y las de la cosmología estoica. Por eso en ella se privilegia la “interpretación alegórica”. También en este caso, los neoplatónicos del siglo V y VI d.C. determinan la interpretación de esta versión, lo que comporta un riesgo importante: “Platon est interprété à l’aide d’un orphisme au préalable platonisé”.<sup>521</sup> Se ensalzan las posibles influencias órficas en Platón, para aunar la más antigua teología griega revelada, la órfica, con la más excelsa teología intelectual, la platónica, para acabar considerando a ambas prefiguraciones del cristianismo.

*Cuadro de las versiones de las teogonías órficas construido a partir de la clasificación de Brisson. Distinguimos las tres versiones, clasificamos los autores clásicos que parten de una u otra versión y mencionamos el principio que diferencia y aúna diferentes versiones.*

VERSIÓN	Versión 1	Versión 2	Versión 3
PRINCIPIO PRIMORDIAL	Noche (posterior al Caos y origina el Huevo)	Crono (de donde surgen Éter, Caos y el Huevo)	Agua y Tierra (de donde surge Crono) <sup>522</sup>
DATACIÓN	Siglos V o IV a.C.	Finales del s. I d.C. o inicios del II d.C.	Finales del siglo I d.C. o principios del II d.C.
TEXTO PRINCIPAL	<i>Papiro Derveni</i>	<i>Discursos Sagrados en 24 Rapsodias</i>	<i>Teogonía de “Jerónimo y Helánico”</i>
OTROS TEXTOS	Aristófanes ( <i>Los Pájaros</i> )		
	Platón		
	Aristóteles		
	<i>Teogonía de Eudemo</i>		

La clasificación que Brisson propone de las diferentes versiones de las teogonías no es unánime. Tanto M.L. West como A. Bernabé proponen genealogías diferentes para las teogonías.

<sup>521</sup> Brisson, L., *Orphée et l’orphisme dans l’Antiquité gréco-romaine*, Collected Studies Series, Norfolk (Great Britain), 1995, p. 7.

<sup>522</sup> Brisson sugiere que la propuesta del Agua y la Tierra-Materia como divinidades primordiales es un intento de reconciliar la teogonía de Orfeo con la de Homero. Esto sería posible interpretando el Agua y la Materia primigenias como aquello amorfo de donde luego surgirá el cosmos, es decir, interpretando esos dos elementos como el Caos. Véase BRISSON, L., «Les théogonies orphiques et le Papyrus de Derveni, Notes critiques», en *Revue d’Histoire des Religions* 202. Paris: Presses Universitaires de France, 1985, p. 395 = *Orphée et l’Orphisme dans l’Antiquité gréco-romaine*, Variorum, Collected Studies Series, Great Britain, 1995, p. 395.

## La propuesta “orientalista”: M. L. West

M. L. West expone en su libro *The orphic poems* una genealogía mucho más arriesgada que la de Brisson.<sup>523</sup> Éste la considera infundada, y así lo explicita:<sup>524</sup> “M.L. West abandonne rapidement l’analyse de texte, pour se lancer dans une série de spéculations”.<sup>525</sup> Conviene recordar que West es de los autores que más firmemente cree en un orfismo arcaico, influenciado por las culturas próximo-orientales. El modelo explicativo de West tiene su origen en el intento de asimilación del descubrimiento, el desciframiento y la edición “oficiosa” del Papiro Derveni. Por su contenido y estilo West fecha el comentario no antes del siglo IV a.C. Pero este comentario remite a una teogonía de vez en cuando citada en el Papiro que sin duda debía ser conocida antes de la elaboración del comentario, esto es en el siglo V o IV a.C. como mínimo. West identifica seis versiones diferentes de una supuesta y antiquísima teogonía atribuida a Orfeo, de probable origen babilónico y/o egipcio, algunas conservadas hasta la actualidad.

- 1) La teogonía de Protogonos es como West llama a la supuesta teogonía de donde provendría el Papiro Derveni, la cual tendría como principio a Crono, anterior a Noche y Protogonos, los dioses primordiales según el Papiro Derveni. Esto lo induce por analogía con las Rapsodias. Ambos puntos son criticados por Brisson, fundamentándose en la dificultad de reconstruir una hipotética teogonía previa a la fragmentaria de Derveni: a) por un lado considera injustificable la suposición de que la hipotética teogonía previa a Derveni partiese de Crono, porque éste no aparece en el Papiro Derveni; b) por otro lado, considera “une espèce de cercle vicieux”<sup>526</sup> inducir de la teogonía de las Rapsodias, mucho más tardía, la de Protogonos, para así a su vez justificar la propia de las Rapsodias. West se atreve a envejecer el origen de las teogonías órficas porque, en *Early Greek Philosophy*, trabajo anterior a *The orphic poems*, concluye que, por un lado, la castración de Uranos por Kronos, que aparece en la teogonía de Hesíodo y en la de Derveni, tiene su origen en el poema babilónico del siglo XI titulado *Enûma Elish* y que, por otro lado, la relación de Tiempo con Protogonos,<sup>527</sup> el demiurgo, que West atribuye a la teogonía de Protogonos corresponde a la de Kala con el creador Védico Prajapati, a la de Zurvan con el creador Zoroastro Ahura Mazda y a la de

---

<sup>523</sup> West, M.L., *The orphic poems*, Oxford, Clarendon Press, 1983

<sup>524</sup> Brisson, L., «Les théogonies orphiques et le Papyrus de Derveni, Notes critiques», en *Revue d'Histoire des Religions* 202. Paris: Presses Universitaires de France, 1985, pp.389-440 = *Orphée et l'Orphisme dans l'Antiquité gréco-romaine*, Variorum, Collected Studies Series, Great Britain, 1995, pp. 389-420. Nos basamos en este texto para el resumen presentado.

<sup>525</sup> Brisson, L., «Les théogonies orphiques et le Papyrus de Derveni, Notes critiques», en *Revue d'Histoire des Religions* 202. Paris: Presses Universitaires de France, 1985, p. 399 = *Orphée et l'Orphisme dans l'Antiquité gréco-romaine*, Variorum, Collected Studies Series, Great Britain, 1995, p. 399.

<sup>526</sup> Brisson, L., «Les théogonies orphiques et le Papyrus de Derveni, Notes critiques», en *Revue d'Histoire des Religions* 202. Paris: Presses Universitaires de France, 1985, p. 400 = *Orphée et l'Orphisme dans l'Antiquité gréco-romaine*, Variorum, Collected Studies Series, Great Britain, 1995, p. 400.

<sup>527</sup> En esta tesis hemos transliterado Crono en lugar de Kronos para referirnos al padre de Zeus y esposo de Rea, con lo cual no hemos podido transliterar a Tiempo como Crono. Esto se debe a que hemos seguido la traducción de Bernabé, que translitera al padre de Zeus como Crono pero traduce siempre la palabra para decir Tiempo.

‘Ulom con la vieja cosmogonía semítica del viento y del agua: “Clearly he did not independently in these various contexts, but reached them from one common source”.<sup>528</sup>

- 2) La teogonía de Derveni derivaría de una determinada versión de la de Protogonos, transmitida ésta en círculos religiosos cerrados, y la habría escrito un iniciado en Jonia en la primera mitad del siglo IV a.C.. Algo más tarde pero en el mismo siglo, una copia de esta versión habría circulado por Macedonia, y West la identifica con la que se ha conservado en el rollo de Derveni. Además, añade que alguna copia de la teogonía de Protogonos habría alcanzado la Magna Grecia al principio del siglo V a.C., lo que explicaría las similitudes entre las doctrinas de Parménides y Empédocles y las del Papiro Derveni.
- 3) La teogonía de Eudemo es interpretada por M. L. West con una nueva hipótesis: la teogonía a la que alude Platón en el *Timeo* es la teogonía de Eudemo.<sup>529</sup> Fue compuesta probablemente en el Ática, durante el siglo IV a.C..
- 4) Para explicar ciertos parecidos entre el inicio de la *Biblioteca* de pseudo-Apolodoro (siglos I o II d.C.) y la teogonía de las Rapsodias, West postula la existencia de una nueva teogonía que él llama teogonía cíclica, hipótesis que Brisson también critica contundentemente. West entiende que ésta debería ubicarse entre las teogonías de Protogonos (siglo V a.C.) y de Eudemo (siglo IV a.C.), de las que la considera deudora, y la de las Rapsodias (compilada alrededor del 200 a.C.), de la que la entiende acreedora.
- 5) West pretende identificar al escritor de la teogonía de Jerónimo y Helánico con un Jerónimo egipcio que escribió las *Antigüedades fenicias* y que Flavio José menciona en su *Antigüedades judaicas*. Esto le permite suponer una conexión con la teogonía de Eudemo, quien según Damascio era, además de un informante sobre orfismo, uno importante sobre teología fenicia (Damascio, *De principiis*, I, 232.1-16 Combès-Westerink). Sitúa la composición de esta teogonía alrededor del 200 a.C. en Alejandría, y la interpreta como una reinterpretación estoica de la teogonía de Protogonos.
- 6) Para Damascio, quien también menciona las teogonías de Eudemo y de Jerónimo y /o Helánico, la de las Rapsodias es la más corriente teogonía órfica. Parece legítimo identificarla con la del *Discurso sacro en 24 Rapsodias* mencionada entre las obras atribuidas a Orfeo por la *Suda* (*Suda*, s.v. Orfeo, III, 564.29-565.1 Adler). Según Brisson, exclusivamente ese mismo pasaje le sirve a West para fundar su hipótesis sobre la fecha y lugar de composición de la obra, que la localiza en Pérgamo alrededor del año 100 a.C., más concretamente en la primera mitad del siglo I a.C.

<sup>528</sup> West., *Early Greek philosophy and the Orient*, Oxford, Clarendon Press, 1971, p. 35.

<sup>529</sup> OF 16 = Platón, *Timeo* 40d.

Cuadro de las versiones de las teogonías órficas construido a partir de la clasificación de West

VERSIÓN	Versión 1: <i>Teogonía de Protogonos</i>	V. 2: <i>T. del Papiro Derveni</i>	V. 3: <i>T. de Eudemo</i>	V. 4: <i>T. áctica</i>	V. 5: <i>T. de Jerónimo</i>	V.6: <i>T. de las Rapsodias</i>
PRINCIPIO PRIMORDIAL	Crono es anterior a la Noche y a Protogonos	Noche (posterior al Caos y origina el Huevo)	Noche (supuesta por West), anterior a la Tierra y el Cielo	Uranos (pero parece sugerir que la Noche lo precede)	Agua y Tierra (de donde surge Crono)	Crono (de donde surgen Éter, Caos y el Huevo)
DATACIÓN	500 a.C., por una “Sociedad de Bacantes”, en Jonia	Primera mitad del siglo IV	380 a.C. <sup>530</sup>	Algo anterior al 200 a.C.	Alrededor del 200 a.C.	h. el 100 a.C., probablemente en el primer cuarto del s. I a.C.
TEXTO PRINCIPAL	Supuesto	Supuesto –del que es copia el P.Derveni	<i>T. “de Eudemo”</i>	Supuesto	T. de Jerónimo y Helánico	<i>Discurso Sacro en 24 Rapsodias</i>
OTROS TEXTOS		<i>Papiro Derveni</i>	Platón, Aristóteles	Influye en la teogonía de la <i>Biblioteca de pseudo-Apolodoro</i> y en las <i>Rapsodias</i>		

Brisson considera que las cuatro primeras teogonías distinguidas por West pueden ser todas explicadas como derivadas de una misma versión conocida en el mundo griego en el siglo V y IV a.C., y cuyo primer principio sería la Noche.<sup>531</sup> Los fragmentos recogidos por Aristófanes, Platón, Aristóteles y el Papiro Derveni derivarían de ella.<sup>532</sup> Esta versión habría generado dos más, que se distinguirían de ella principalmente porque la Noche ya no sería la divinidad primordial: la de las *Rapsodias*, en donde Tiempo produce el Huevo que contiene a Fanes, y la de Jerónimo y Helánico, en donde el propio Tiempo sale de un huevo que se ha formado en el agua y la tierra primordiales. Como indicamos antes, Brisson considera que « cette version semble n’être qu’une adaptation de celle des *Rhapsodies* entreprise dans le but d’établir, sur la question des premiers principes, un accord entre Orphée, Homère et Hésiode ».<sup>533</sup> Continúa el francés afirmando que si esto es así, debe suponerse una anterioridad de las *Rapsodias* respecto de la teogonía de Jerónimo y Helánico, contra el *stemma* propuesto por West.

La discusión entre ambos concerniente a la genealogía de las diferentes teogonías órficas tiene su raíz en el diferente análisis que los dos autores hacen de la figura de Tiempo. Brisson considera que este

<sup>530</sup> Considera que Platón en el *Crátilo* está aludiendo a ella (*Fr.* 15=*Crátilo* 402b).

<sup>531</sup> Brisson, L., «Les théogonies orphiques et le Papyrus de Derveni, Notes critiques», en *Revue d’Histoire des Religions* 202. Paris : Presses Universitaires de France, 1985, p. 400 = *Orphée et l’Orphisme dans l’Antiquité gréco-romaine*, Variorum, Collected Studies Series, Great Britain, 1995, p. 400. En este caso parece obviar la teogonía de Eudemo, cuyo principio no es la Noche.

<sup>532</sup> Brisson, L., «Les théogonies orphiques et le Papyrus de Derveni, Notes critiques», en *Revue d’Histoire des Religions* 202. Paris : Presses Universitaires de France, 1985, p. 410 = *Orphée et l’Orphisme dans l’Antiquité gréco-romaine*, Variorum, Collected Studies Series, Great Britain, 1995, p. 410.

<sup>533</sup> Brisson, L., «Les théogonies orphiques et le Papyrus de Derveni, Notes critiques», en *Revue d’Histoire des Religions* 202. Paris : Presses Universitaires de France, 1985, p. 411 = *Orphée et l’Orphisme dans l’Antiquité gréco-romaine*, Variorum, Collected Studies Series, Great Britain, 1995, p. 411.

personaje tal como aparece en las *Rapsodias* es de una relativa nueva factura, determinada netamente por los cultos a Mitra extendidos durante el imperio romano.<sup>534</sup> Sin embargo, West considera que la aparición del Tiempo junto al Demiurgo es una imagen mucho más antigua, llegada a Grecia junto con muchas otras ideas a través de los magos de Irán, sobre todo entre el 550 y el 480aC.<sup>535</sup>

### *La propuesta “moderada”: A. Bernabé*

Entre las dos posiciones explicadas, la hipercrítica y la tendente al difusionismo, se encuentra Bernabé. Éste encuentra ciertos elementos originales que le permiten diferenciar las teogonías órficas de la de Hesíodo, sobre la que, dice, parecen aquéllas modelarse.<sup>536</sup> Antes aclara que no todos los elementos que distingue aparecen en todas las teogonías órficas. Son los siguientes:

- a) Recreación inteligente del cosmos a través de Zeus después de una primera creación.
- b) La existencia de un germen del mundo en forma de huevo cósmico.
- c) El añadido del reinado de Dionisos, como sucesor de Zeus, a la sucesión de reinados divinos, lo que implica una nueva cosmovisión del mundo, porque un reinado diferente supone nuevas relaciones entre dioses y entre éstos y los mortales. En definitiva, supone un distanciamiento respecto a la religión “olímpica”.
- d) Tendencia al sincretismo religioso, interpretando lo que otros vieron como divinidades independientes, advocaciones diferentes de una misma.
- e) La íntima relación entre la antropogonía y la teogonía, que el autor considera la característica más importante. Lo explica escribiendo que “la suerte de los hombres está ligada a la de los ciclos cósmicos, porque las almas también están sometidas a ciclos de purificación desde su disociación de la divinidad a su reintegración final”.<sup>537</sup>

Definidos estos elementos esenciales de las teogonías órficas, Bernabé presenta su propuesta. Dice que el catálogo de teogonías conocido está compuesto por las mencionadas por Damascio (la “corriente” llamada *Discurso Sacro en 24 Rapsodias* o simplemente *Rapsodias*, la transmitida por Jerónimo o Helánico y la del peripatético Eudemo) y por la más antigua, y más recientemente descubierta, del *Papiro Derveni*. A parte, cita pasajes cosmogónicos de algunos autores que no son fáciles de adscribir a ninguna

<sup>534</sup> Brisson, L., «Les théogonies orphiques et le Papyrus de Derveni, Notes critiques», en *Revue d'Histoire des Religions* 202. Paris : Presses Universitaires de France, 1985, p. 411-413 = *Orphée et l'Orphisme dans l'Antiquité gréco-romaine*, Variorum, Collected Studies Series, Great Britain, 1995, p. 411-413. El autor francés expone su concepción del Crono órfico más concretamente en Brisson, L., « La Figure de Chronos dans la Théogonie Orphique et ses Antécédents iraniens », en *Mythes et Représentations du Temps*, CNRS, Paris, 1985, pp. 37-55 = *Orphée et l'Orphisme dans l'Antiquité gréco-romaine*, Variorum, Collected Studies Series, Great Britain, 1995, pp. 37-55, texto al cual aludiremos con más calma en adelante.

<sup>535</sup> West, *Early Greek philosophy and the Orient*, Oxford, Clarendon Press, 1971, p. 203.

<sup>536</sup> Bernabé, A., *Hieros Logos. Poesía órfica sobre los dioses, el alma y el más allá*, Akal, Madrid, 2003, pp. 19ss.

<sup>537</sup> Bernabé, A., *Hieros Logos. Poesía órfica sobre los dioses, el alma y el más allá*, Akal, Madrid, 2003, p. 20.

de las teogonías conocidas, pero que quizás son órficos: Apolonio de Rodas (1, 494=OF 29 = Fr. 67), Alejandro de Afrodiasias (*in Aristot. Metaph.* 821, 8 Hayduck = OF 107 = Fr. 367), Eurípides (*Hypsipyl.* 1103 ss. = OF 2) o Aristófanes (*Aves*, 690 ss.= OF 1 = Fr. 64).

Bernabé recalca que uno de los problemas en el estudio de lo órfico es que la mayoría de fragmentos que nos han llegado son incompletos y han sido transmitidos por fuentes tardías. La mayoría de ellos pertenece a las Rapsodias. Dado lo problemático de hacer corresponder los fragmentos directos o indirectos con las diferentes versiones, ésta ha sido una tarea intentada en diferentes ocasiones. Bernabé califica el trabajo de West<sup>538</sup> de “tan brillante como discutible”<sup>539</sup>, loando su osadía, inteligencia e imaginación pero criticándolo fundamentalmente por dos aspectos: a) supone dos teogonías cuya existencia es en estos momentos indemostrables (la de *Protogonos* y la *Cíclica*); b) restituye los diferentes fragmentos a una u otra teogonía, lo que parece legítimo y en ocasiones hace con éxito, pero supone que el autor de las *Rapsodias* se limita a reproducir pedazos de una u otra versión sin alterarlos, lo que Bernabé no cree viable. Por el contrario, considera que “las Rapsodias, como casi todos los textos órficos, son el resultado de una prolongada tradición de reelaboraciones y reescrituras, en consonancia con la larga extensión temporal y la naturaleza no dogmática del movimiento órfico”.<sup>540</sup> Bernabé critica el *stemma* propuesto por West, citando el artículo de Brisson del que nosotros partimos en este capítulo,<sup>541</sup> pero también el intento de *stemma* posterior presentado por el propio Brisson. Para éste, según Bernabé, la Teogonía de Protogonos, la de Derveni, la Eudemia y la Cíclica son una sola versión que ubica en los siglos V-IV a.C., en la que la Noche produce un huevo del que surge Eros-Primogénito, al que sucede Cielo y Tierra. Luego aparecerían el resto de versiones, caracterizadas por la intervención de Tiempo. Además, afirma que la de Jerónimo y Helánico es posterior a la de las *Rapsodias*. Bernabé considera que nada hay en la teogonía de Derveni ni en la Eudemia que aluda explícitamente a Eros-Primogénito.<sup>542</sup>

La postura de Bernabé es que, a partir de los fragmentos conservados, debe hablarse de dos tradiciones antiguas netamente separadas, cada una con sus variantes.

- a) Cosmogonías de la Noche. Es como llama a las que considera más antiguas, y su nombre se debe a que en ellas el origen del cosmos está en la Noche, y en una “suerte de disociación de lo uno originario seguido de una segunda fase de reproducción sexual de las parejas divinas primordiales”.<sup>543</sup> En ellas no participan ni el Huevo cósmico ni el Tiempo. Bernabé entiende que hay variantes: 1) la del Papiro Derveni, más escueta; 2) la que comenta Eudemo, que

<sup>538</sup> West, M.L., *The orphic poems*, Oxford, Clarendon Press, 1983.

<sup>539</sup> Bernabé, A., *Hieros Logos. Poesía órfica sobre los dioses, el alma y el más allá*, Akal, Madrid, 2003, p. 21.

<sup>540</sup> Bernabé, A., *Hieros Logos. Poesía órfica sobre los dioses, el alma y el más allá*, Akal, Madrid, 2003, p. 22.

<sup>541</sup> Brisson, L., «Les théogonies orphiques et le Papyrus de Derveni, Notes critiques», en *Revue d'Histoire des Religions* 202. Paris: Presses Universitaires de France, 1985, pp.389-440 = *Orphée et l'Orphisme dans l'Antiquité gréco-romaine*, Variorum, Collected Studies Series, Great Britain, 1995, I, pp. 389-420

<sup>542</sup> Bernabé, A., *Hieros Logos. Poesía órfica sobre los dioses, el alma y el más allá*, Akal, Madrid, 2003, p. 23.

<sup>543</sup> Bernabé, A., *Hieros Logos. Poesía órfica sobre los dioses, el alma y el más allá*, Akal, Madrid, 2003, p. 23.

probablemente sea la misma que conocieron y citaron en el Ática (Platón, Aristóteles) en los siglos V-IV a.C (la de Eudemo habría introducido a Océano y Tetis por influjo homérico); 3) las alusiones de Eurípides y Apolonio Rodio, emparentadas o identificadas con las mencionadas, una cosmogonía de cuyo principio amorfo surgiría la separación Tierra-Cielo. En este sentido, Bernabé propone que, si la Noche se entiende como metáfora de lo indiferenciado, las fuentes tardías que hablan del “Caos” podrían estar aludiendo a ese mismo principio.

- b) Cosmogonías del huevo cósmico. Es como designa una segunda tradición caracterizada porque sitúa al principio de los tiempos un huevo del que surge un ser que crea al resto de seres. A esta tradición pertenecería la aludida por Aristófanes y Eurípides y la transmitida luego por Jerónimo y Helánico. Su hipótesis es que, en la forma primitiva de esta tradición, Eros Primogénito era quien salía del huevo, pero que todavía no se identificaba con Fanes. Éste, dice, tiene un claro origen oriental, y de él no se encuentran huellas ni textuales ni iconográficas hasta la época helenística. También aparece como ser primogénito Tiempo, según Bernabé, por influjo de Ferécides o de las cosmogonías iránias. Las Rapsodias serían el extremo de esta tradición, y representarían un esfuerzo por refundir las dos tradiciones.

a) Cosm. de la Noche		b) Cosmogonías del huevo		
Derveni	Eudemo <sup>26</sup>	Aristófanes <sup>27</sup>	Jerónimo y Helánico	<i>Rapsodias</i>
Noche	Noche	Caos-Noche	Agua	(Noche primord.)
			Tiempo	Tiempo
			Éter/Caos	Éter/Caos
		Huevo	Huevo <sup>28</sup>	Huevo
		Eros	Fanes	Fanes
Cielo	Cielo/Tierra		Cielo/Tierra	Cielo/Tierra
	Océano/Tetis			
Crono	Crono		Crono	Crono/Rea
Zeus	Zeus		Zeus	Zeus
Dioniso?	Dioniso?		Dioniso	Dioniso

Relación de personajes y versiones según Bernabé. El interrogante significa que la fuente no menciona al personaje explícitamente (Bernabé, A., *Hieros Logos. Poesía órfica sobre los dioses, el alma y el más allá*, Akal, Madrid, 2003, p. 24).

## *Conclusiones*

Hemos expuesto algunas de las propuestas de filiación que la crítica moderna maneja orientativamente. Nuestro estudio reconoce la historicidad de los símbolos, pero no reduce éstos a aquélla. Por ejemplo, la exquisitez del análisis del Crono órfico de Brisson<sup>544</sup> no contesta la pregunta de si la expansión del culto a Mitra no se sobrepuso a anteriores ideas que ya relacionaban el Tiempo primigenio con el Demiurgo. Y a su vez, estas ideas no necesariamente deben haber llegado a Grecia de la mano de los magos en los siglos VI y V a.C., como defiende Burkert.<sup>545</sup> Su existencia en culturas de la India o Irán permite plantear la existencia de un substrato mucho más antiguo que se habría ido actualizando y revivificando en determinadas épocas.

Por otro lado, la característica más importante de las teogonías según Bernabé, la intrínseca relación entre antropogonía y teogonía, nos parece fundamental para una posible aplicación de las leyes de correspondencia en los textos órficos. El micro y el macrocosmos están unidos desde siempre, lo que nos puede también permitir aplicar el concepto de sincronicidad.

Las dos tradiciones que Bernabé identifica pueden ser también compatibles entre sí. Pueden estar reflejando lo mismo, ya que el tiempo está en la noche, y la noche es oracular porque en ella hay tiempo. A la vez, lo amorfo comienza a tomar forma con el inicio del tiempo.

Finalmente, la idea de Fanes como algo sin demasiada conexión con el Eros Primogénito propuesta por Bernabé no nos satisface. El helenismo aporta y revitaliza ciertos aspectos de esa figura, pero no la crea. El pájaro de luz (recuérdese la etimología de Fanes) aparece por lo menos en Egipto y en la India en épocas muy anteriores a Homero. Además, debe entenderse teniendo en cuenta que es la primera “hiero-fania” y que es el ponedor del huevo o el pájaro salido del huevo. El gallo (de Asclepio y Sócrates, por ejemplo) tiene función análoga al Tlacoache en Mesoamérica: es el animal del amanecer, ni de la noche ni del día. Por tanto, también el animal del amanecer del mundo.

---

<sup>544</sup> Brisson, L., « La Figure de Chronos dans la Théogonie Orphique et ses Antécédents iraniens », en *Mythes et Représentations du Temps*, CNRS, Paris, 1985, pp. 37-55 = *Orphée et l'Orphisme dans l'Antiquité gréco-romaine*, Variorum, Collected Studies Series, Great Britain, 1995, III, pp. 37-55.

<sup>545</sup> Burkert, *De Homero a los Magos, la tradición oriental en la cultura griega*, El Acanilado, Barcelona, 2002.

### 3.b. Poemas varios

#### *La Clasificación de Brisson*

Brisson divide el segundo grupo de textos órficos en cuatro subgrupos.<sup>546</sup>

- 1) Ciertos textos tienen que ver con la vida y las actividades de Orfeo, como:
  - a) es el poema las *Argonáuticas* (de mediados del siglo V a.C.) atribuido a Orfeo;
  - b) también de época clásica y atribuido al poeta es una recopilación de *Oráculos*; Brisson aclara que los testimonios recogidos por O. Kern sobre las “iniciaciones” y las “purificaciones” aluden a prácticas órficas, pero que éstas no necesariamente tienen que ver con Orfeo. En cuanto a su capacidad oracular, Platón (Protágoras 316d) y Herodoto (VII 6) le atribuyen una recopilación de Oráculos a Museo, que quizás corresponda a la que también se relaciona con Orfeo;
  - c) por otro lado, Diodoro de Sicilia (OF 293) y Plutarco (OF 294) aluden a un *Descenso a la morada de Hades* hoy perdido.
  
- 2) Los himnos en honor de personajes evocados en diferentes versiones de las teogonías también se dice que fueron escritos por Orfeo. Hay himnos a:
  - a) Dionisos (OF 307, OF 236, OF 237, OF 238, OF 239, OF 240, OF 241, OF 242);
  - b) Éros (OF 304, OF 305);
  - c) Deméter (OF 47, OF 51, OF 48);
  - d) Los números del 1 al 10, (OF 311, OF 314) considerados cada uno como una divinidad (es el llamado *Himno al número*, de inspiración pitagórica).

Brisson remarca que no hay que confundir éstos textos con los *Himnos órficos*, una recopilación de 28 himnos del siglo II o III d.C. de carácter litúrgico y que parece que debían ser recitados con fumigaciones de incienso. También algunos epigramas se atribuyen a Orfeo (OF 290).

- 3) Existen ciertas obras relativas a cuestiones naturales como la astronomía y la medicina cuyo autor también se dice que fue Orfeo. Entre éstas contamos con:

---

<sup>546</sup> Brisson, L., « Orphée et l'Orphisme à l'époque impériale : témoignages et interprétations philosophiques, de Plutarque à Jamblique » en *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, Teil II/Band 36.4 Berlin & New York : Walter de Gruyter, 1990, pp. 2914ss = *Orphée et l'Orphisme dans l'Antiquité gréco-romaine*, Variorum, Collected Studies Series, Great Britain, 1995, IV, pp. 2914ss. También en *Orphée et l'Orphisme dans l'Antiquité gréco-romaine*, Variorum, Collected Studies Series, Great Britain, 1995, intro., pp. 8-9. Mencionamos algunos de los fragmentos órficos recopilados por Kern que pueden relacionarse con estas obras.

- a) *Lapidarias*, una descripción de piedras y de su uso mágico, probablemente del siglo II d.C.;
  - b) una *Dodecaeterides*, de carácter astrológico e inspirada en el saber caldeo (OF 250);
  - c) unas *Efemérides*, que describen la significación fasta o nefasta de cada uno de los días del mes lunar (OF 273);
  - d) una *Crátera*, que probablemente hace alusión al alma del mundo y a cuestiones astronómicas (OF 241);
  - e) una *Sobre la medicina por las plantas y por las hierbas* (OF 319, OF 320, OF 328, OF 339).
- 4) Algunos textos parecen escritos para anexionar la figura de Orfeo a un movimiento filosófico o religioso, por lo que han sido calificados de apologéticos. Este intento de apropiación se trasluce en algunos escritos, que son apologéticas que muestran un Orfeo monoteísta y creyente en un dios bíblico. De este tipo es:
- a) el *Testamento* (OF 247, OF 245, OF 248) y
  - b) posiblemente algunos versos de *Juramentos* (OF 247, OF 299) que se han conservado.

### La Clasificación de Bernabé

Bernabé, en cambio, hace una clasificación diferente.<sup>547</sup> Considera cercanos a las teogonías, que clasifica como resumimos más arriba, “los poemas cosmológicos”, una serie de escritos que describen el funcionamiento del mundo pero no su creación. De este tipo son:

- a) El Peplo
- b) La Red
- c) La Crátera
- d) La Lira

A penas quedan restos de estos poemas.

Otros poemas aluden al origen y destino de las almas, que a su vez pueden clasificarse en cuatro subgrupos:

- 1) Obras “informativas” sobre el destino del alma, a través de una narración sobre los infiernos, habitualmente una *Catábasis*. Según Bernabé, debían ser similares a obras como la *Eneida* o la *Divina Comedia* de Dante. Se conservan:
  - a) pequeños fragmentos
  - b) papiro Bolonia

---

<sup>547</sup> Bernabé, A., *Hieros Logos. Poesía órfica sobre los dioses, el alma y el más allá*, Akal, Madrid, 2003, p. 16 ss.

- c) laminillas de oro
- 2) Escritos que acompañan rituales para acelerar el proceso de salvación. Son escasos, y los más famosos son los *Himnos órficos*.<sup>548</sup>
  - 3) Escritos sobre el correcto modo de vivir. Aquí Bernabé no clasifica obras en el sentido propio, sino que más bien las referencias al puritanismo que prescribían en determinadas facetas de la vida.
  - 4) Escritos relacionados con la magia. Bernabé los considera marginales pero importante. Dice que “se distinguen de los grupos que acabamos de revisar en que en este caso se pretenden lograr objetivos concretos por la vía rápida”.<sup>549</sup> Debe recordarse que la concepción tradicional de la magia parte de la idea de que la transformación material nunca va desligada de la espiritual, y donde la violencia sobre los tiempos de la naturaleza debe compensarse.<sup>550</sup> Desde Eurípides al patriarca Atanasio (del siglo IV d.C.) se encuentran encantamientos atribuidos a Orfeo.

Según Bernabé, éstos son los temas que se pueden distinguir de la literatura antigua atribuida a Orfeo, susceptibles de ser divididos en una literatura más bien banal y superficial, y otra más profunda, filosófica y puritana. En todo paradigma científico esta división es posible, lo que hace pensar que también en el caso del orfismo las concepciones más elaboradas pueden inferirse de lo vulgar.

En un segundo momento, que el español sitúa no antes de la época tardohelenística y romana, a Orfeo se le comenzaron a atribuir conocimientos científicos, y ya no sólo religiosos. Entonces se le atribuyen un grupo de poemas astrológicos (*Dodecaeterides*, *Efemerides*), botánicos, médicos o lapidarios (*Lithica*, que se ha conservado completo y es el más conocido). Probablemente una de las últimas obras atribuidas a Orfeo es las *Argonáuticas*, cuyo autor fue un “poetastro probablemente egipcio y seguramente del siglo V d.C.”.<sup>551</sup> Considera que pocas ideas órficas pueden haber pervivido en ella.

---

<sup>548</sup> En este sentido, las laminillas también podrían pertenecer a este grupo.

<sup>549</sup> Bernabé, A., *Hieros Logos. Poesía órfica sobre los dioses, el alma y el más allá*, Akal, Madrid, 2003, p. 18..

<sup>550</sup> Eliade, *Herreros y Alquimistas*, Alianza editorial, Madrid, 2001.

<sup>551</sup> Bernabé, A., *Hieros Logos. Poesía órfica sobre los dioses, el alma y el más allá*, Akal, Madrid, 2003, p. 19.

### 3. c. El Papiro Derveni

#### *Textos arqueológicos*

Las clasificaciones anteriores ponían su énfasis en el contenido escrito de las diferentes fuentes órficas. Aunque las siguientes fuentes ya han sido tratadas parcialmente en cuanto a contenido, hemos creído conveniente separarlas del resto por su carácter arqueológico. En cierto sentido estas fuentes son las más completas que tenemos. Se encontraron en contexto arqueológico, lo que supone mayor información que el resto de fuentes escritas. Pero además, por contener escritura, son más ricas que la mayoría de fuentes arqueológicas. Algunas de sus características principales son:

- 1) Su lugar de procedencia es inequívoco.
- 2) A través de la datación química puede darse una fecha bastante segura de su último uso (no de su origen).
- 3) El contexto arqueológico en que se han encontrado puede informarnos de su uso ritual, además de por lo que en ellas está escrito (como el resto de fuentes), por lo que ellas como objetos materiales nos dicen en relación con otros objetos encontrados.
- 4) Además de ser material arqueológico, son textos escritos, lo que explicita mucha información no dada por la mayoría de material arqueológico.

Aunque estas fuentes las hemos mencionado en los apartados precedentes interesa volver a ellas desde el punto de vista arqueológico. Los nuevos descubrimientos arqueológicos, de acuerdo con Burkert,<sup>552</sup> pueden dividirse en cuatro grupos de importancia desigual, que se refieren principalmente a los siglos VI-IV a.C., es decir, a época clásica y no a la antigüedad tardía o helenismo, lo que es un duro golpe contra la hipercrítica de Willamowitz y los seguidores de su estela. Estas fuentes pueden agruparse como sigue:

- 1) El papiro Derveni, encontrado en 1962 y publicado sólo de forma oficiosa e incompleta en 1982.<sup>553</sup> Burkert lo considera un comentario “presocrático” a la Teogonía de Orfeo,<sup>554</sup> contra lo que defienden Casadesús y Brisson, quienes dicen que el comentario es estoico.<sup>555</sup>
- 2) Las laminillas de oro encontradas en tumbas, continentes de textos relativos al más allá. Su procedencia es muy variada, como sus dataciones. Como se habrá observado, Brisson no incluye entre el Corpus órfico las laminillas áureas. De hecho, les pregunta a Bernabé y

---

<sup>552</sup> Burkert, *De Homero a los Magos, la tradición oriental en la cultura griega*, El Acanilado, Barcelona, 2002, pp. 87ss.

<sup>553</sup> “Der Orphische Papyrus von Derveni”, en ZPE, 47, 1982, apénd. 1-12.

<sup>554</sup> Burkert, *De Homero a los Magos, la tradición oriental en la cultura griega*, El Acanilado, Barcelona, 2002, p. 87s.

<sup>555</sup> Comunicación personal de Francesc Casadesús, quien también me comunicó que Brisson rápidamente se adhirió a su propuesta. Casadesús propuso tal hipótesis en el Congreso Internacional de Orfismo celebrado en Palma de Mallorca hace unos años, y cuyas actas todavía no son consultables.

Jiménez San Cristóbal si realmente éstas pueden ser clasificadas como tales.<sup>556</sup> Considerando los argumentos de los españoles y de Burkert, nosotros las consideraremos fuentes órficas.

- 3) Laminillas de hueso con grafitos de Olbia Póntica, publicadas en 1978 y fechadas en el siglo V a.C. Su finalidad y uso son enigmáticos, pero en una de ellas puede leerse “órficos”.
- 4) Pinturas en vasos de Tarento, del siglo IV a.C. Las representaciones de Orfeo en cerámicas apulias se conocían desde hacía tiempo. Burkert cita un ánfora en particular, que se halla hoy en Basilea, y que muestra a Orfeo frente a un difunto heroizado que tiene en la mano un rollo de papiro. Ricardo Olmos estudia esta imagen junto con otras también interesantes.<sup>557</sup> Estrictamente estas fuentes no son textos.

### *Contexto arqueológico del Papiro Derveni*

Uno de los textos más importantes para el estudio del orfismo es el papiro encontrado en la localidad de Derveni, cerca de Tesalónica. Antes lo mencionamos para ubicarlo “literariamente” entre el grupo de textos que aluden al tipo de cosmogonía que Brisson clasificó como la más antigua. Gábor Betegh ha sido uno de los últimos en publicar una traducción del papiro junto con un extenso y completo estudio sobre el mismo.<sup>558</sup> El 15 de enero de 1962 fueron descubiertos durante la ampliación de la carretera nacional de Tesalónica a Kavala ciertos restos que exigieron una intervención arqueológica de urgencia. Desde enero a agosto de ese año, el Servicio Arqueológico Griego llevó a cabo una intensiva campaña de excavación dirigida por C. I. Makaronas y supervisada por Petris Themelis. Los resultados de la misma fueron los hallazgos de siete tumbas con materiales de diferente valor en su interior,<sup>559</sup> entre los cuales se encontraron dos tesoros: una cratera de bronce con escenas dionisiacas, en la tumba B; y los restos de un manuscrito carbonizado, entre los restos de la pira funeraria situada encima de las losas que cubrían la tumba A.

Betegh se basa en las publicaciones de P. Themelis y J. Touratsoglou para describir el sitio.<sup>560</sup> Las paredes de las tumbas A, B y D estaban cubiertas con yeso y decoradas con pinturas. La tumba B era la

<sup>556</sup> Bernabé, A. y Jiménez San Cristóbal, A. I., *Instrucciones para el más allá. Las laminillas órficas de oro*, ediciones Clásicas, 2001, Madrid, p. 231, nota 597.

<sup>557</sup> Olmos, “Anotaciones iconográficas a las laminillas órficas” en Bernabé, A. y Jiménez San Cristóbal, A. I., *Instrucciones para el más allá. Las laminillas órficas de oro*, ediciones Clásicas, 2001, Madrid, Apéndice II.

<sup>558</sup> Betegh, G., *The Derveni Papyrus, Cosmology, Theology and Interpretation*, Cambridge, U.K., 2004.

<sup>559</sup> Jourdan (en *Le Papyrus Derveni*, Les Belles Lettres, Paris, 2003, pp. XI-XII) dice « à Derveni, on découvrit un rouleau de papyrus près de l'une des six tombes qui formaient un group dans le site ». Brisson también informa de seis tumbas y no de siete tumbas : « En janvier de 1962 [...] on découvrit un rouleau de papyrus près d'une tombe appartenant à un groupe de six » (Brisson, L., «Les théogonies orphiques et le Papyrus de Derveni, Notes critiques», en *Revue d'Histoire des Religions* 202. Paris : Presses Universitaires de France, 1985, p. 397 = *Orphée et l'Orphisme dans l'Antiquité gréco-romaine*, Variorum, Collected Studies Series, Great Britain, 1995, p. 397). Por el espacio que Betegh le dedica al contexto arqueológico del hallazgo, parecería que merece mayor crédito su opinión.

<sup>560</sup> Para el hallazgo arqueológico véase sobre todo, Betegh, G., *The Derveni Papyrus, Cosmology, Theology and Interpretation*, Cambridge, U.K., 2004, pp. 56-73.

más colorida, y parecía representar ramas, hojas y frutos de olivo. Las tumbas A y B eran muy ricas, particularmente la A, que según los arqueólogos que las excavaron estaba “sofocantemente llena de bronce, recipientes de arcilla, vajilla, joyería y varios pequeños objetos”.<sup>561</sup> En esta tumba se encontró una notable y grande cratera de bronce que contenía los restos de una cremación y dos coronas, una de ellas de oro, semejando hojas de roble, y la otra de bronce dorado con bayas de arcilla doradas. En la tumba A también se encontraron vajillas para beber, como por ejemplo tres *oinochoiai*, una lámpara de bronce, muchos alabastos, artículos de vidrio, figuras de marfil, anillos de bronce, muchos fragmentos de metacarpianos, etc. Entre los restos de la pira funeraria de encima de la tumba se encontraron restos de un arnés de caballo, otra corona dorada, algunos objetos pequeños (un par de ojos de marfil, objetos de vidrio y un gran número de huesos de nudillos), fragmentos de seis columnas de arcilla y, en la esquina noroccidental, el manuscrito carbonizado conocido como “Papiro Derveni”.

La tumba B era de una riqueza semejante o incluso superior, y en ella destacaba la cratera ya mencionada conocida como “Cratera de Derveni”. Está hecha de bronce y decorada con volutas hechas a mano, donde se representa a Dionisos con Ariadna, las Ménades danzando, Sileno y otras figuras no identificadas. La cratera contenía los restos de un muerto cremado, joyería de oro, los restos de una corona dorada y una moneda de oro de Filipo II. Otra corona de oro reposaba sobre la tapa que cubría la cratera. Numerosa vajilla de bronce y plata rodeaba la base de la cratera, y vajilla de cerámica estaba situada en el centro de la tumba. Lanzas, una espada, un cuchillo y un par de lápidas yacían en la esquina noroeste de la tumba, a lo largo del muro. La tumba contenía también pequeños objetos.

Basándose en los restos de huesos y en los bienes de las tumbas, los arqueólogos han concluido que la tumba A contenía la cremación de un hombre, la B la cremación de un hombre y una mujer, y la D la inhumación de un hombre y una mujer. La riqueza de las tumbas y el armamento denotan la posible pertenencia de los enterrados a la aristocracia militar.

Themelis y Touratsoglou dan algunas interpretaciones de los objetos encontrados en las tumbas. Por ejemplo, creen que los ojos de marfil podían formar parte de una máscara-imagen de arcilla o madera de la muerte, o de los demonios ctónicos. Esta hipótesis la proponen por comparación, basándose en los ritos contemporáneos de Salamis (Chipre) y los arcaicos tardíos de las tumbas de Vergina. También afirman que algunos restos de la pira de la tumba A indican que algunas ofrendas se quemaban en la pira con el cuerpo. Tras la cremación, los huesos se envolvían en ropa y se introducían en la cratera, que entonces era enterrada en la tumba. Finalmente, ésta se cerraba con losas y los restos de la pira se tiraban encima de ellas. Basándose en las monedas, las vajillas de metal y la cerámica, los autores citados consideran que las evidencias apuntan a que estos enterramientos son de finales del siglo IV o de principios del III a.C.

---

<sup>561</sup> Themelis y Touratsoglou, *Oi tafoi tou Derbenoiu*, Atenas, 1997, p. 193, cf. Betegh, G., *The Derveni Papyrus, Cosmology, Theology and Interpretation*, Cambridge, U.K., 2004, p.57.

Nos parece interesante complementar la información dada por Betegh, citando un fragmento de la introducción de Jourdan a su traducción del papiro: “Elle (la tumba cerca de la cual estaba se encontró el Papiro Derveni) contenait des armes et devait appartenir à un soldat. Une autre recelait de la petite monnaie d’or de Philippe II de Macédoine et d’une magnifique cratère en bronze sur lequel était inscrit, en dialecte thessalien : ‘ (objet appartenant) à Astion, fils d’Anaxagore, de Larisa’ ”.<sup>562</sup>

## *Datación*

El hallazgo del Papiro Derveni fue sensacional, entre otras cosas porque se ha considerado el papiro griego continental más antiguo. Betegh apunta que este honor ahora se le atribuye a un escrito encontrado en 1982 en una tumba de Atenas, y fechado en el siglo V a.C., pero que a diferencia del de Derveni, todavía no se ha sido capaz de hacerlo legible.<sup>563</sup> En el caso del de Derveni, la reconstrucción fue ejecutada por Anton Fackelmann, conservador de la colección de papiros de la Biblioteca Nacional de Viena. Se estima que se conserva aproximadamente una mitad de las líneas del papiro original. En cuanto a las columnas, es todavía más difícil saber cuántas se han perdido antes de nuestra columna I. Además, se contempla la posibilidad de que el texto continuase en otro rollo.

Se conservan 26 columnas escritas de entre diez y quince líneas cada una. El dialecto es mixto. La mayoría de los comentaristas lo consideran ático con influencias jónicas. Sin embargo, West y Janko mantienen que es básicamente jónico con características áticas. Janko, además, ha apuntado esporádicos elementos dóricos.<sup>564</sup> Por su parte, Jourdan también lo considera jónico con elementos áticos debidos a la transmisión.<sup>565</sup>



*Papiro Derveni,*  
extraído de internet  
= portada de Betegh  
*The Derveni Papyrus,*  
*Cosmology, Theology and*  
*Interpretation,*  
Cambridge, U.K.,  
2004

<sup>562</sup> Jourdan, F., *Le Papyrus Derveni*, Les Belles Lettres, Paris, 2003, p. XII.

<sup>563</sup> Betegh, G., *The Derveni Papyrus, Cosmology, Theology and Interpretation*, Cambridge, U.K., 2004, p. 59, n. 10.

<sup>564</sup> Betegh, G., *The Derveni Papyrus, Cosmology, Theology and Interpretation*, Cambridge, U.K., 2004, pp. 61-62.

<sup>565</sup> Jourdan, F., *Le Papyrus Derveni*, Les Belles Lettres, Paris, 2003, p. XIII.

Por sus características paleográficas, el manuscrito se fecha en la segunda mitad del siglo IV a.C. Tsantsanoglou y Parássoglou lo fechan precisamente entre el 341 y el 320 a.C.<sup>566</sup> No hace falta recordar que la fecha del manuscrito no tiene porqué coincidir con la del texto escrito en él.

Según Bernabé, “el autor del texto contenido en el Papiro Derveni está cerca de los últimos presocráticos”.<sup>567</sup> Mostraría influjos de Anaxágoras, Heráclito (al que cita), los Atomistas y Diógenes de Apolonia. Sin embargo, no parece conocer en absoluto a Platón, lo que unido a los anteriores influjos, invita a fecharlo en torno al 400 a.C.. Betegh también menciona posibles influencias en el papiro de Demócrito, Leucipo, Metrodoro de Lámpsaco, Anaxímenes y los filósofos jonios en general, Parménides, Empédocles y pitagóricos como Filolao.<sup>568</sup>

El texto del papiro en realidad es la colección de fragmentos de un texto anterior recogidas y comentadas por el escritor. La datación del *Papiro Derveni* debe ser múltiple: por un lado, la fecha de la unidad estratigráfica con la que se relaciona el papiro; por otro, la fecha que marca la paleografía; por otro, la fecha del texto del comentarista; finalmente, la fecha probable del antiguo texto citado y comentado. Bernabé dice que el texto atribuido a Orfeo (el comentado) debe fecharse en torno al 500 a.C., el comentario a ésta, en torno al 400 a.C., y la copia de ambos, que es el papiro material que nos ha llegado, entre el 340 a.C. y el 320 a.C..<sup>569</sup> La tumba sobre la cual se encontró el Papiro, como dijimos más arriba, puede fecharse entre a finales del siglo IV a.C. e inicios del III a.C. Jourdan afirma que el texto atribuido a Orfeo debe ser del siglo V o IV a.C. porque “c’est sans doute cette version qui est connue de Platon”.<sup>570</sup> También afirma que no hay ninguna certitud para fechar el comentario (a excepción de que es posterior a Heráclito), y que la fecha de la copia manuscrita, en razón de la caligrafía que usa (“estilo lapidario”), es cercana al siglo IV a.C. y, por tanto, contemporánea a los papiros más antiguos de Egipto. Finalmente, sostiene, basándose en los arqueólogos, que la combustión del rollo no fue posterior al 300 a.C., presuponiendo con ellos que el papiro y las cenizas (encontrados encima de la tumba sellada) correspondían al material enterrado en la tumba. El axioma de este argumento es que los que enterraron al muerto, tras guardar sus cenizas en la cratera que enterraron y cerrar la tumba, esparcieron por encima de la misma algunos restos de cenizas entre los cuales se encontraba el papiro. La legitimidad de este argumento no debe hacernos obviar que la cratera (encontrada en la misma unidad estratigráfica que la moneda que sirve para fecharla) y el papiro pertenecen a unidades estratigráficas distintas. Argumento distinto en contra de la datación del papiro a

---

<sup>566</sup> Tsantsanoglou y Parássoglou, “Heraclitus in the Derveni Papyrus”, in *Aristoxenica, Menandrea, Fragmenta Philosophica*, ed. A. Branacci et al., *Studi e Testi per il Corpus dei papiri filosofici greci e latini 3*, Firenze, 1988, pp. 125-133, cf. Betegh, G., *The Derveni Papyrus, Cosmology, Theology and Interpretation*, Cambridge, U.K., 2004, p.61.

<sup>567</sup> Bernabé, A., *Textos órficos y filosofía presocrática, materiales para una comparación*, Madrid, 2004, p. 150.

<sup>568</sup> Betegh, G., *The Derveni Papyrus, Cosmology, Theology and Interpretation*, Cambridge, U.K., 2004, p. 183.

<sup>569</sup> Bernabé, A., *Textos órficos y filosofía presocrática, materiales para una comparación*, Madrid, 2004, p. 150.

<sup>570</sup> Jourdan, F., *Le Papyrus Derveni*, Les Belles Lettres, Paris, 2003, p. XIII.

partir de la moneda, a nuestro juicio menos sustancial, es el que dice que «rien ne permet d'affirmer en réalité que le tombeau ait définitivement été fermé au moment où cette pièce fut introduite».<sup>571</sup>

### *Papiros en rituales escatológicos*

Hay que distinguir, por tanto, entre el autor del texto y el copista, que supuestamente copió el escrito para el incinerado en la tumba. Sobre la identidad del primero se han hecho varias propuestas, ninguna definitiva: Eutifrón, Pródico de Ceos, Epígenes, Metrodoro, Estesímbroto o Diágoras de Melos.<sup>572</sup>

En cuanto al muerto de la tumba, emerge la pregunta de quién era y de si era o no órfico. Según Betegh, no hay evidencias ni en el periodo clásico ni en el helenístico de prácticas como la supuesta para el papiro de Derveni, a saber, la de encender una pira con un rollo de papiro.<sup>573</sup> Tampoco es un texto fácil de comparar con otros encontrados en tumbas griegas, que son de naturalezas aparentemente distintas. El papiro de Hawara contiene versos de la *Iliada*, y los textos de las laminillas áureas, según Betegh, difieren notablemente de la prosa argumentativa del Papiro Derveni.<sup>574</sup> Dice que “although different hypotheses have been advanced, the function of these rolls in graves remains unclear”, y menciona la hipótesis de Turner, quien interpreta el caso de Hawara como una imitación de la costumbre egipcia de poner una copia del *Libro de los muertos* en una tumba, hipótesis muy sugerente, porque los textos de las laminillas áureas y el propio *Papiro Derveni* recuerdan en muchos aspectos el *Libro de los muertos*. También menciona el rollo de papiro encontrado en la mano derecha de una persona inhumada en Callatis (actual Rumanía), y que a pesar de que se destruyó antes de que cualquiera lo pudiese leer, se ha querido interpretar como un rollo órfico-dionisiaco de contenido escatológico.<sup>575</sup>

A favor de la idea de quemar textos con los difuntos se pueden aducir algunos testimonios literarios y pictóricos. En el *Hipólito* (vv. 953-954) de Eurípides, Teseo le dice a Hipólito: “Continúa afanándote ahora y vendiendo la mercancía de que no comes carne y, según tu señor Orfeo, ponte fuera de ti, honrando el humo de innumerables libros”.<sup>576</sup> De este texto se podría inducir la existencia de rituales en los que se quemaban libros, si aceptamos que el humo de libros alude a libros quemados, y no a la insignificancia de tales escritos. Pero entonces, debemos aceptar el testimonio entero, resaltando que esos libros son innumerables: por tanto, las diferencias entre los distintos textos encontrados en

<sup>571</sup> Jourdan, F., *Le Papyrus Derveni*, Les Belles Lettres, Paris, 2003, p. XIV.

<sup>572</sup> Bernabé, A., *Textos órficos y filosofía presocrática, materiales para una comparación*, Madrid, 2004, p. 149. También Betegh, G., *The Derveni Papyrus, Cosmology, Theology and Interpretation*, Cambridge, U.K., 2004, pp. 64-65.

<sup>573</sup> Betegh, G., *The Derveni Papyrus, Cosmology, Theology and Interpretation*, Cambridge, U.K., 2004, p. 66.

<sup>574</sup> Betegh, G., *The Derveni Papyrus, Cosmology, Theology and Interpretation*, Cambridge, U.K., 2004, p. 67.

<sup>575</sup> Betegh, G., *The Derveni Papyrus, Cosmology, Theology and Interpretation*, Cambridge, U.K., 2004, p. 67.

<sup>576</sup> Traducción de Alberto Medina González y Juan Antonio López Pérez, en Eurípides, *Tragedias I*, BBG, Madrid, 2000.

tumbas no debería tomarse como diferencias religiosas entre los enterrados, sino más bien como signo de la pluralidad del mensaje de los enterrados, como aludirían las palabras de Eurípides.

En cuanto a las evidencias pictóricas de este rito, Betegh menciona un vaso funerario datado del 330-320 a.C., en el cual aparece Orfeo con un difunto convertido en héroe que porta un rollo en la mano.<sup>577</sup>

En la primera imagen se ve a un dios de los infiernos, con un papiro en la mano, recibiendo a Orfeo. En la segunda, una mujer con otro de esos papiros probablemente escatológicos. Extraídas de Olmos, R., "Anotaciones iconográficas a las laminillas órficas" en Bernabé, A. y Jiménez San Critóbal, A. I., *Instrucciones para el más allá. Las laminillas órficas de oro*, ediciones Clásicas, 2001, Madrid, Apéndice II.

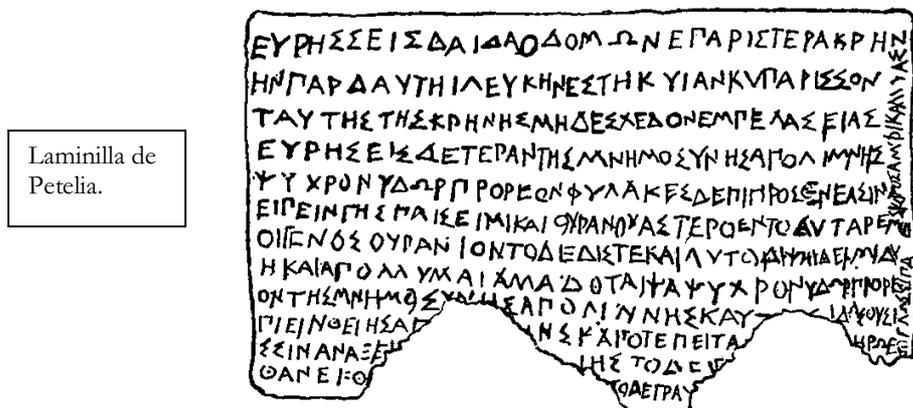


<sup>577</sup> Betegh, G., *The Derveni Papyrus, Cosmology, Theology and Interpretation*, Cambridge, U.K., 2004, p. 68, quien cita a Schmidt y Burkert. Se refiere a la cerámica apulia a la que también alude Burkert y que comenta y reproduce Olmos.

### 3. d. Las laminillas áureas

#### *Contexto arqueológico*

Las llamadas laminillas áureas son una serie de documentos de importancia capital para el estudio del “orfismo”. Estos elementos son de los pocos conservados que fueron escritos por órficos directamente, y no por transmisores (si aceptamos que son realmente órficas). Son laminillas de oro muy pequeñas con un tamaño que oscila entre los 8 y 4 cm. de ancho y los 3 y 1 cm. de alto. Los escritos son minúsculos, llenos de errores ortográficos y de trazo descuidado. Se han encontrado en unas pocas tumbas. Jiménez y Bernabé dicen que los que las escribieron no eran muy letrados, y que el hecho de que se hayan encontrado sólo en unas pocas tumbas griegas de las miles que se han excavado les hace pensar que se trataba de un grupo minoritario dentro del mundo griego.<sup>578</sup> Burkert dice que, dado que no aparecen en la literatura clásica, “son una literatura *underground*”. No obstante, reconoce indicios y testimonios compatibles con estos documentos,<sup>579</sup> y acaba argumentando que no sólo son textos báquicos, sino que también son órficos.<sup>580</sup>



Laminilla de Petelia.

Han aparecido en lugares variados, y las fechas que se les atribuyen difieren mucho. Resumimos la información básica de cada una de ellas, porque consideramos que eso puede ayudarnos a comparar su contenido con otras informaciones, según donde se ubican geográfica y temporalmente.

En la Magna Grecia se han encontrado:

- 1) La laminilla de Hiponio, que se halló en Vibo Valentia, en Calabria, antigua Hiponio, y se data con seguridad, por motivos epigráficos y arqueológicos, en torno al 400 a.C.
- 2) También en Calabria, al norte de Crotona, en Petelia, se encontró otra laminilla que se fecha entorno al 350 a.C. aproximadamente.

<sup>578</sup> Bernabé, A., y Jiménez San Cristóbal, A.I., *Instrucciones para el más allá, las laminillas órficas de oro*, p. 15 ss.

<sup>579</sup> Burkert, W., *De Homero a los Magos, la tradición oriental en la cultura griega*, (Trad. de Xavier Riu), El Acanilado, Barcelona, 2002, pp. 92 ss.

<sup>580</sup> Burkert, W., *De Homero a los Magos, la tradición oriental en la cultura griega*, (Trad. de Xavier Riu), El Acanilado, Barcelona, 2002, pp. 97-100, en donde resume su argumento.

- 3) Posiblemente en Entella, en Sicilia, y en mal estado se encontró otra, perteneciente a un coleccionista privado y, por tal motivo, en gran medida desconocida. Se fechó en el siglo III a.C., pero Bernabé y Jiménez la retrasan al IV a.C.
- 4) En Turios aparecieron cinco, tres muy similares, una cuarta algo diferente y una quinta muy diferente, entre otras cosas por su gran tamaño en comparación con las otras. Se datan todas a mediados del siglo IV a.C.

En Tesalia se encontraron las siguientes:

- 5) La de Farsalo, del siglo IV a.C.
- 6) Las dos halladas en Pelina, la actual Paleoyardíki.
- 7) Probablemente, la que se encuentra en el Paul Getty Museum de Malibu, California.
- 8) Una encontrada en Feras y recientemente publicada.

Macedonia es otra de las zonas que nos ha proporcionado este tipo de documentos:

- 9) En Pela, se han encontrado algunas con escritos muy breves y datadas en el siglo IV a.C.
- 10) En Peonia se han encontrado brevísimos textos.
- 11) También en Metona y en Egion (Acaya) se han encontrado documentos de este tipo y que se fechan en época helenística.
- 12) En San Vito di Luzzi en Cosenza se han encontrado unos pendientes o colgantes inscritos, de entre la época helenística y la romana.
- 13) En el museo de Manisa, en Turquía, se encuentra una laminilla en pésimo estado y cuyo origen se desconoce. Bernabé y Jiménez no se atreven a fecharla con los pocos datos que proporciona.
- 14) En Roma se halló la de más reciente elaboración, datada en torno al 260 d.C..
- 15) Finalmente, parece que expuesta en el Museo de Mitilini, en la isla de Lesbos, se encuentra otra, de la que Bernabé y Jiménez no han podido obtener más información, y que se halló en 1988.

Existen diversas ediciones de las laminillas, que a menudo aparecieron como respuesta a los nuevos descubrimientos. Nosotros nos basaremos en la de Bernabé y Jiménez San Cristóbal, que además incluye traducción al español de todas las editadas, comentarios muy valiosos y referencia a las ediciones previas.<sup>581</sup> Entre éstas durante mucho tiempo la de referencia fue la de Zuntz, por sus elaborados comentarios.<sup>582</sup>

---

<sup>581</sup> Bernabé, A. y Jiménez San Cristóbal, A. I., *Instrucciones para el más allá. Las laminillas órficas de oro*, ediciones Clásicas, 2001, Madrid, pp.19-20.

<sup>582</sup> Zuntz, "Die Goldlamelle von Hipponion", *WS* n. F. 10, 1976, 129-151.

### ¿Son órficas las laminillas?

Tanto Bernabé y Jiménez San Cristóbal como Burkert entienden que las laminillas forman un todo inseparable. Éste analiza las laminillas y concluye que tienen un tinte báquico indudable. ¿Es éste órfico?, se pregunta. Y se responde argumentando que, si la descripción de los infiernos sólo se le podía atribuir a alguien que lo hubiese visitado y que además fuese poeta, éste debía ser Orfeo. Heracles o Ulises no eran poetas.<sup>583</sup> Y por otro lado, si bien la transmigración que en las laminillas se lee podía ser tanto pitagórica como órfica, las connotaciones báquicas con las que aparece hacen que Burkert las interprete como órficas.<sup>584</sup>

Bernabé y Jiménez San Cristóbal, por su parte, entienden que sin duda pertenecen a un determinado movimiento religioso, que no es posible separar unas de otras y que “lo único que varía es el momento de tránsito por los infiernos que es aludido”.<sup>585</sup> Tras afirmar que los argumentos de la filología clásica difícilmente permiten resolver todas las dudas sobre una cuestión concreta, explicitan el axioma del que parten para encuadrar las laminillas como órficas: “casi nada en el orfismo pertenece sólo al orfismo”.<sup>586</sup> A partir de aquí, enumeran una serie de rasgos que si bien no pueden considerarse exclusivamente órficos por separado, juntos no se encuentran más que en círculos órficos.<sup>587</sup>

- 1) El mismo argumento de Burkert que ya mencionamos. Sólo Orfeo está capacitado, entre los visitantes del Hades, para describirlo como lo hace.
- 2) Los lugares en que se han encontrado las laminillas están muy alejados geográficamente, pero todos pueden vincularse a Orfeo o a hallazgos de documentos inequívocamente órficos.
- 3) Algunas representaciones iconográficas (fundamentalmente apulias) muestran a Orfeo en los infiernos junto con algún otro personaje con un rollo de papiro en la mano. La función de tales rollos podía ser análoga a la de las laminillas. Por tanto, si los papiros se vinculaban a Orfeo, ¿por qué no pensar lo mismo de las laminillas?
- 4) El movimiento al que pertenecen las laminillas es misterioso.
- 5) Mnésimosine aparece en ellas y en otros textos órficos (especialmente en un himno en que se afirma explícitamente que ella es quien protege al iniciado órfico).<sup>588</sup>
- 6) La referencia al iniciado como héroe de las laminillas de Entella y de Petelia se relaciona con el *fr.* 133 de Píndaro.

<sup>583</sup> A este argumento debe añadirse también Teseo, como hacen Bernabé y Jiménez San Cristóbal.

<sup>584</sup> Burkert, W., *De Homero a los Magos, la tradición oriental en la cultura griega*, El Acantilado, Barcelona, 2002, pp. 97-100.

<sup>585</sup> Bernabé, A. y Jiménez San Cristóbal, A. I., *Instrucciones para el más allá. Las laminillas órficas de oro*, ediciones Clásicas, Madrid, 2001, p. 234.

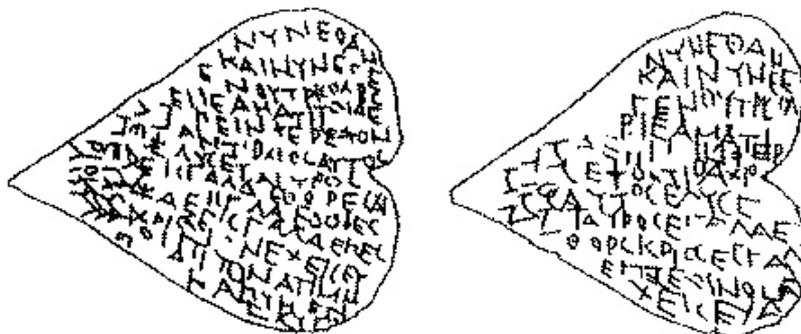
<sup>586</sup> Bernabé, A. y Jiménez San Cristóbal, A. I., *Instrucciones para el más allá. Las laminillas órficas de oro*, ediciones Clásicas, Madrid, 2001, p. 234.

<sup>587</sup> Bernabé, A. y Jiménez San Cristóbal, A. I., *Instrucciones para el más allá. Las laminillas órficas de oro*, ediciones Clásicas, Madrid, 2001, pp. 235-242.

<sup>588</sup> Orph. *Hymn.* 77, 9-10.

- 7) Supuestamente, las contraseñas que conoce el difunto le servirán para acceder a un destino especial “volando de penoso ciclo de profundo pesar”, idea que también refleja las *Rapsodias órficas* cuando asimila el ciclo de las reencarnaciones a una rueda de castigo.
- 8) La referencia a la “verdad” de la laminilla de Farsalo coincide con la que se encuentra en los huesos de Olbia, que indudablemente son órficos.
- 9) La seña y santo necesaria para el encuentro con los guardianes (“hijo de Tierra soy y de Cielo estrellado”) puede interpretarse como órfica.
- 10) En las laminillas aparecen elementos dionisiacos, pitagóricos y eleusinos combinados, lo que solamente se da en el orfismo.
- 11) El vino de la laminilla de Pelina y la promesa de unión con otros felices recuerda el pasaje de Platón (Plat. *Resp.* 363c) en que se habla de Museo y de su hijo (es decir, de la doctrina órfica).
- 12) En las laminillas de Turios encuentran diversas referencias al orfismo: la pureza de los iniciados, la culpa a expiar, la identificación con el dios, la referencia a la corona, el vivir en este mundo como un castigo, etc.
- 13) La laminilla de Feras contiene elementos iniciáticos que de nuevo hacen pensar en el orfismo.

No todos los estudiosos, en cambio, están convencidos de estos argumentos. Como dijimos, L. Brisson duda de que sean órficas propiamente.



“Láminas de Pelina (Tesalia): encontradas en el interior de un sarcófago de mármol conteniendo el esqueleto de una mujer (situadas simétricamente sobre el pecho del cadáver en cuya boca apareció una pequeña moneda de oro). El ajuar constaba de dos estatuillas de terracota, una fragmentaria y otra con representación de una ménade. En una fecha posterior se incluyó en el interior del sarcófago un vaso de bronce con las cenizas de un niño y una moneda del año 283 a.e.(462). La fecha de las láminas es finales del siglo IV a.e. o comienzos del III a.e.” (Diez de Velasco, F., *La iconografía de los difuntos en la cerámica ática: la mediación simbólica con el más allá*, (<http://webpages.ull.es/users/fradive/confe/mediadores>), presentado en: "Homo religiosus. Mediadores con lo divino en el mundo Mediterráneo antiguo", Palma de Mallorca 13-15 de octubre de 2005).

## *La función de las laminillas*

A primera instancia, las laminillas de oro tenían una función ritual incuestionable relacionada con los funerales, causa de que las encontremos en tumbas. Probablemente, acompañaban al muerto al más allá, y quizás le servían como recordatorio en caso de que olvidase las fórmulas que allí debían recitar para salvarse definitivamente. Uno debe preguntarse si funcionaban de forma parecida a los papiros que, como debiera haber pasado con el de Derveni, se quemaban en las piras funerarias y aparecen en la iconografía.

West propuso que eran poemas breves y completos, cuyo modelo arquetípico sería un poema jonio datable en el siglo V a.C.<sup>589</sup> Janko, en cambio, supone que su origen está en la literatura oral.<sup>590</sup> Pugliese Carratelli, considera las laminillas derivadas de un *Hieros Logos*, leído u oral, pero al que no necesariamente pretenderían “copiar”. El esoterismo que las caracteriza haría de la transmisión algo más complejo todavía de lo que normalmente es.<sup>591</sup> Bernabé y Jiménez San Cristóbal opinan que son centones. Los elementos coincidentes entre unas y otras (ciprés, laguna, contraseñas para los guardianes, etc.) son postulados básicos de la creencia órfica que, argumentan, probablemente tenían como modelo un *Descenso de Orfeo al mundo inferior* del que tenemos testimonios,<sup>592</sup> muy semejante al libro VI de la *Eneida*, y del que se conservan fragmentos en el *Papiro de Bolonia*.<sup>593</sup> Los españoles proponen una reconstrucción de ese modelo en base a los elementos coincidentes en las laminillas. Además, proponen que habría contenido lo que le sucedía a las almas no iniciadas, es decir, la alternativa a la salvación. Las referencias platónicas y de otras fuentes a un castigo para los no iniciados, usualmente el de yacer en el fango, legitima esta argumentación.<sup>594</sup> Finalmente, argumentan que las laminillas tenían diferentes funciones: unas servirían de ayuda a los difuntos para los momentos cruciales (el de la fuente y el de los guardianes), otras servirían para demostrar pureza ante Perséfone y, finalmente, unas terceras serían de naturaleza bastante diferente, ya que serían una salutación al muerto desde el mundo de los vivos, quienes se congratulaban de la felicidad que le esperaba.<sup>595</sup>

<sup>589</sup> West (1975), cf. Bernabé y Jiménez San Cristóbal, *Instrucciones para el más allá. Las laminillas órficas de oro*, ediciones Clásicas, 2001, Madrid, p. 245.

<sup>590</sup> Janko (1984), cf. Bernabé y Jiménez San Cristóbal, *Instrucciones para el más allá. Las laminillas órficas de oro*, ediciones Clásicas, 2001, Madrid, p. 245.

<sup>591</sup> Pugliese Carratelli (1975) 227, cf. Bernabé y Jiménez San Cristóbal, *Instrucciones para el más allá. Las laminillas órficas de oro*, ediciones Clásicas, 2001, Madrid, p. 246.

<sup>592</sup> Cf. Pp. 304ss de la edición de Kern, cf. Bernabé y Jiménez San Cristóbal, A. I., *Instrucciones para el más allá. Las laminillas órficas de oro*, ediciones Clásicas, 2001, Madrid, p. 249.

<sup>593</sup> Bernabé, A. y Jiménez San Cristóbal, A. I., *Instrucciones para el más allá. Las laminillas órficas de oro*, ediciones Clásicas, Madrid, 2001, p. 249.

<sup>594</sup> Aristoph. *Ran.* 145, 273, Plat. *Phaed.* 69, *Resp.* 533d, Plotin. 1, 6, 6, Plut. *Fr.*178 Sandbach, Ael. *Aristid.* 22, 10, cf. Bernabé, A. y Jiménez San Cristóbal, A. I., *Instrucciones para el más allá. Las laminillas órficas de oro*, ediciones Clásicas, 2001, Madrid, p. 251.

<sup>595</sup> Bernabé, A. y Jiménez San Cristóbal, A. I., *Instrucciones para el más allá. Las laminillas órficas de oro*, ediciones Clásicas, Madrid, 2001, p. 253.

### 3. e. Los huesos inscritos de Olbia Póntica

En Olbia Póntica, colonia griega al norte del Mar Negro, en la desembocadura del Dnieper, y fundada hacia el siglo VII a.C., se hallaron ciertas placas de hueso inscritas con dibujos y escritura. Se hallaron en 1951, pero no se publicaron hasta 1978, en ruso. En 1980 fue cuando se publicaron en alemán y trascendieron a los académicos occidentales, y una importante lectura de ellas se presentó en 1991 por Juri Vinogradov. Su contexto arqueológico no es claro, según Burkert,<sup>596</sup> por lo que su datación se basaría exclusivamente en la tipología de las letras. En cambio, Bernabé menciona que su datación no se basa exclusivamente en lo paleográfico, sino que el “nivel de hallazgo” (el estrato) también ayuda en tal tarea.<sup>597</sup> Sea como sea, se acepta el situarlas en la primera mitad del siglo V a.C. Son tres láminas de hueso, más o menos rectangulares pero con los bordes redondeados. Contienen dibujos y texto. La más grande de ellas es de 5,1 x 4,1 x 0,2 cm.

Indudablemente son órficas, porque en ellas, además de citarse a Dion (Dionisos), se usa la palabra ΟΡΦΙΚΟΙ, que no deja lugar a dudas. Esto lo interpreta Burkert como una clara evidencia que definitivamente invalida las tesis de Willamowitz según la cual lo “órfico” debía ser entendido como adjetivo, pero no como sustantivo (existirían “cosas órficas” -p.ej., textos-, pero no “órficos”).<sup>598</sup>

Las inscripciones dicen cosas como las que siguen, y la crítica las ha traducido normalmente como nosotros reproducimos:

"ΟΡΦΙΨΟΙ, ΒΙΟΣ ΖΑΝΑΤΟΣ ΒΙΟΣ ΑΛΗΘΕΙΑ": Órficos, Vida muerte Vida Verdad;

"ΕΙΡΗΝΗ ΠΟΛΕΜΟΣ, ΑΛΗΘΕΙΑ ΨΕΥΔΟΣ ΔΙΟΝ: Paz Guerra, Verdad Mentira Dionisos;

"ΔΙΟΝ ΑΛΗΘΕΙΑ ΣΟΜΑ-ΨΥΧΗ": Dionisos Verdad Cuerpo Alma.

Tales escritos especifican una relación entre los órficos y Dionisos, por un lado, y una lógica de complementarios que recuerda a la pitagórica. Burkert relaciona el “Vida-Muerte-Vida”, indicio de que la muerte es un estado transitorio, especialmente con la laminilla de Pelina y con Píndaro (*fr.* 137 Maehler). Es muy común relacionarlas con Heráclito, y Burkert afirma que “parece que Heráclito de Éfeso polemice contra los misterios báquicos del tipo de los que encontramos en Olbia, la colonia de Mileto”.<sup>599</sup> Además, añada que las noticias más antiguas sobre rituales báquicos se ambientan precisamente en Olbia (Heródoto, IV, 78-80), y que en Mileto, la metrópolis de Olbia, los misterios de Dionisos Báquicos están atestiguados en el siglo III a.C. Por si fuera poco, una inscripción del siglo VI a.C. encontrada en una tumba de Olbia es el testimonio más antiguo del grito báquico ΕΥΑΙ. Estos datos le parecen que indudablemente señalan la existencia de misterios báquico-órficos: “éstos misterios son paralelos a las instituciones eleusinas, pero no están organizados en torno a un centro; circulan,

<sup>596</sup> Burkert, W., *De Homero a los Magos, la tradición oriental en la cultura griega*, El Acantilado, Barcelona, 2002, p.100.

<sup>597</sup> Bernabé, A., “Tendencias recientes en el estudio del orfismo”, en *Tlu*, n° 0, 1995, p. 24.

<sup>598</sup> Burkert, W., *De Homero a los Magos, la tradición oriental en la cultura griega*, Barcelona, 2002, pp.100-101.

<sup>599</sup> Burkert, W., *De Homero a los Magos, la tradición oriental en la cultura griega*, Barcelona, 2002, p. 102.

según parece, gracias a los *telestai* (“iniciadores”) itinerantes. Por ello difieren entre sí en las fórmulas y en el aspecto exterior, y probablemente la práctica ritual. Permanece, sin embargo, una clara afinidad entre los testimonios que impide constituir grupos totalmente separados en su interior”.<sup>600</sup>

Por otro lado, si el oro que sirve de soporte a las laminillas tenía un valor simbólico indudable, y que probablemente tiene que ver con el simbolismo general del oro (pureza, luminosidad, pero también “producto elaborado y trabajado”, el precipitado alquímico), el hueso de las inscripciones de Olbia también tiene un significado. El uso de huesos de animales decorados precisamente en esta región es remotísimo, y puede ser un ejemplo de esos fenómenos de larga duración definidos por Braudel: los vestigios más antiguos de huesos como soporte de representaciones provienen de Ucrania: “los descubrimientos, correspondientes al Paleolítico superior, de fragmentos de huesos con figuras humanas o animales son muy numerosos: varios millares; pero el hueso sólo desempeña ahí el papel de soporte, y las mismas figuras vuelven a encontrarse, gravadas o pintadas, en placas de piedra o en paredes de cavernas. Hay, con todo, cierto número de casos en que el hueso pudo haber sido el objeto principal de un interés de carácter no material. En Ucrania, en Mézine y en Mejiritch, en yacimientos que se corresponden con nuestro Magdalenense, se han descubierto en las viviendas mandíbulas y omoplatos de mamut decorados con franjas y zigzags pintadas con ocre rojo. En el yacimiento de Avdeevo, en la cuenca del Seïm, colmillos y huesos grandes de mamut están decorados con incisiones agrupadas o alineadas [...] queda entreabierto una puerta a la posibilidad de trofeos de significado religioso”.<sup>601</sup>

---

<sup>600</sup> Burkert, W., *De Homero a los Magos, la tradición oriental en la cultura griega*, Barcelona, 2002, p.103.

<sup>601</sup> Leroi-Gourhan, *Las religiones de la Prehistoria*, Barcelona, 1994, pp. 29-30.

