



**El símbolo como camino de transformación en la hermenéutica
analógica**

***The Symbol as the Path to Transformation in Analogical
Hermeneutics***

Myriam García Piedras

En-claves del Pensamiento, vol. IX, núm. 17, enero - junio, 2015, pp. 135-155
Publicación de la Escuela de Educación, Humanidades y Ciencias Sociales
Rectoría del Tecnológico de Monterrey

En-claves del Pensamiento,
ISSN (Versión impresa): 1870-879X
dora.garcia@itesm.mx
en-claves.ccm@servicios.itesm.mx
Escuela de Educación, Humanidades y
Ciencias Sociales
México

EL SÍMBOLO COMO CAMINO DE TRANSFORMACIÓN EN LA HERMENÉUTICA ANALÓGICA

MYRIAM GARCÍA PIEDRAS*

Resumen: El siguiente artículo plantea cómo el símbolo es un buen conductor que invita “metafóricamente” a la transformación alquímica de la consciencia. Si hay tal transformación, se reflejará en una praxis ética, e idealmente en la búsqueda de acceder a planos anagógicos del ser. Si bien el símbolo parte del mundo sensual-tangible, roza el reino de la espiritualidad mística, ya que posee su parte irrepresentable de la inefable trascendencia. El símbolo toca diferentes regiones del ser debido a que sólo se interpreta por la analogía. Por lo que el presente ensayo se ha nutrido de la hermenéutica analógica, corriente filosófica propuesta por el mexicano Mauricio Beuchot.

Palabras clave: hermenéutica, analogía, símbolo, anagogía, consciencia.

* Profesora en la Escuela Superior de Economía del IPN, México, myriamache@hotmail.com

THE SYMBOL AS THE PATH TO TRANSFORMATION IN ANALOGICAL HERMENEUTICS

MYRIAM GARCÍA PIEDRAS*

Abstract: The following paper presents the symbol as an effective conduit that “metaphorically” invites the alchemical transformation of consciousness. If such a transformation occurs, it will be reflected in an ethical practice and, ideally, in the search to access analogical levels of being. While the symbol comes from the sensual-tangible world, it touches the realm of mystical spirituality, as it possesses its unrepresentable part of ineffable transcendence. The symbol touches upon different regions of the being because it is only interpreted by means of analogy. This essay, therefore, relies on Analogical Hermeneutics, a philosophical current proposed by the Mexican philosopher Mauricio Beuchot.

Key Words: Hermeneutics, Analogy, Symbol, Analogogy, Conscious.

* Professor, Escuela Superior de Economía del IPN, México, myriamache@hotmail.com

1. Introducción

La hermenéutica analógica del símbolo se alza como una vía de pensar, representar e interpretar el mundo de forma más expansiva, sin caer en un caos semántico ni una deconstrucción de orden epistémica. Si bien la analogía se entiende como un término semántico que permite mediar la univocidad y la equivocidad, también se eleva como una categoría epistémica que busca llegar a la justa determinación (*phronesis*). Por lo que el término semántico de analogía también es una práctica ética, esto es posible cuando el sujeto se auspicia de la justa determinación (prudencia), poniendo en práctica las virtudes, forjando una consciencia ética que puede ir más allá, accediendo a planos ascensionales que pertenecen al mundo de la anagogía. Así, el conocimiento del símbolo metafóricamente refiere a la transformación alquímica de la consciencia, la cual es posible sólo en la intimidad de esta, nunca externa a ella. Por lo que el conocimiento del símbolo es de orden intimista, expansivo y vivencial nunca objetivado, ni se construye bajo la racionalidad-abstracta. Ya Panikkar apuntala que el símbolo tiene que vivirse y cada ser vivo es símbolo de sí mismo. Así, la hermenéutica analógica del símbolo se convierte, metafóricamente, en una vía alquímica; siendo la simbólica del amor, el símbolo por excelencia en la transformación anagógica de la consciencia.

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

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

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

Lo que concierne a la verdad, al conocimiento y a la razón: la prudencia es la disposición que permite discernir correctamente lo que es bueno o malo para el

hombre (en una situación dada, no en general, no *per se*: en el mundo tal cual es) y actuar, en consecuencia, como conviene [...] Hay riesgos que hace falta saber tomar, peligros que hay que saber enfrentar: de ahí la prudencia en el sentido antiguo del término (la prudencia como virtud del riesgo y la decisión). La primera, lejos de abolir la segunda, de ella depende. La prudencia no es miedo ni cobardía. Sin el coraje sólo sería pusilánime, así como el coraje, sin ella, sólo sería temeridad o desatino. La prudencia es la justa determinación.¹

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

¿Qué importancia tiene lo anterior? Beuchot apuesta por una educación en virtudes más que por una educación en valores (la ética en valores tiene el riesgo de que sus contenidos estén vacíos).²

La educación en virtudes no se reduce a la mera reflexión e intelección racional, ni a una estimación valorativa; más bien es una invitación a una práctica de vida, siendo el ejercicio de las virtudes el eje rector de ésta. No se nace virtuoso, se hace uno virtuoso; mejor aún, no se llega a ser virtuoso y ya. La virtud se practica y se vive. Las virtudes se aplican, se viven en circunstancias específicas de la vida cotidiana; por ejemplo, no se nace siendo justo. La justi-

¹ Andre Comte-Sponville, *Pequeño tratado de las grandes virtudes* (México: Andrés Bello, 2002), pp. 38-41.

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

² Para Peirce una de las formas para transmitir ideas es por los iconos, ya que éstos construyen modelos y paradigmas. Beuchot, siguiendo a Peirce, apuesta a la representación icónica de las virtudes. ¿Por qué el icono peirceano? La representación icónica es la condición de posibilidad de la construcción de modelos a seguir. El ícono al construirse mediante la tríada no surge de ninguno de los intérpretes, por lo que nadie impone su razón. Más bien es el diálogo el que posibilita la construcción del ícono. Un diálogo que busca alcanzar el bien común mediante el ejercicio de la razón. Y la analogía de proporcionalidad propia posibilita dicha construcción icónica, ya que anula la construcción de un analogado principal. Por lo que la construcción del ícono es ese algo representado por el signo. Imaginemos la construcción icónica de las virtudes como ejercicio prudencial para la conformación de un mundo más humano, ético y estético. Sólo se apuntalará: el método abductivo y la razón prudencial son condiciones necesarias en la construcción icónica de las virtudes.

cia se practica en un acto justo, por eso requiere de la justa determinación (*phronesis*) como práctica ética de las virtudes. A su vez, el sujeto se edifica como un ser ético.

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

La prudencia juega un papel fundamental en la práctica de las virtudes, es su consejera. La prudencia, al sostenerse por la analogía, permite dictar la justa determinación, en la medida en que conjunta tanto la parte intelectual como la parte volitiva, siendo una especie de propedéutica de vida. Comte-Sponville apunta:

Porque la prudencia considera el porvenir en la medida de nuestra aptitud para enfrentarlo (por lo que se afirma en la voluntad y no en la esperanza). Virtud presente, entonces (como toda virtud), pero previsor y anticipador. El hombre prudente no sólo está atento a lo que acontece sino a lo que puede acontecer; está atento y presta atención. Prudentia, señalaba Cicerón, deriva de providere que significa tanto prever como proveer.³

Es importante señalar que no se deja de lado el juicio intelectual; éste es tocado por la sabiduría. El ser prudente conduce a la práctica de la sabiduría. La analogía puede fungir como una propedéutica de vida. A su vez, tiene una dimensión ética y, por ende, se puede auxiliar de la analogía que es: “la enajenación del alma en la contemplación de las cosas”.⁴

La analogía conduce hacia un lugar superior o más elevado, teniendo un sentido ascensional. El verbo *anaghein* se refiere: “a todas las virtudes y tenía que transferir (*anaghein*) al hombre educado en el mundo a las verdades, realidades inteligibles: desde un mundo hasta otro mundo”.⁵ La analogía es una especie de símbolo ascensional, tiene un sentido escatológico, espiritual y místico. “Tiene una larga tradición filosófica, platónica y sobre todo neoplatónica. Designa el remontamiento del alma desde lo sensible hasta lo inteligible”.⁶

³ *Ibid.*, p. 40.

⁴ *Diccionario Griego-Español* (España: Sopena, 1989), p. 34.

⁵ *Idem.*

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

⁶ José Antonio Pachaco Antón, *El libro y la carne* (España: Universidad de Sevilla 1998), p. 35.

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

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

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

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

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

La analogía-anagógica es una invitación alquímica de transformación en la vida humana. Para Jung, “la alquimia describe un proceso de transformación para cuyo cumplimiento da numerosas indicaciones”.⁷ Tal transformación la tomó simbólicamente mediante la expansión de la conciencia, siendo el símbolo un conductor de tal transformación expansiva. Por lo que “la alquimia simboliza la evolución misma del hombre desde un estado donde predomina la materia a un estado espiritual: transformar en oro los metales equivale a transformar al hombre en puro espíritu”.⁸ Por tal motivo, el estudio de los metales y elementos de la naturaleza son fundamentales en el pensamiento alquímico. Concebir la alquimia como una “disciplina” que busca la transformación de los

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

⁷ Jung Carl G., *Psicología y alquimia* (México: Tomo, 2002), p. 269.

⁸ Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, *Diccionario de símbolos* (España: Herder, 1999), p. 85.

metales en oro es una visión un tanto reduccionista.⁹ Más bien es la búsqueda de la transformación interna del humano a planos ascensionales, esto es anagógicos.

3. La interrogante hermenéutica

La hermenéutica, el arte de la interpretación, nace de la necesidad de comprender, mirar más allá de la mera explicación y definición. Induce a conocer diferentes niveles de explicación y comprensión.¹⁰ Los niveles de interpretación se dan de forma paradigmática y no sintagmática. Los procesos hermenéuticos se dan de forma vertical, ya que hurgan, profundizan, penetran, descifran y no sólo describen. Por lo que se adscriben al mundo del misterio Ferraris escribe:

En su origen, la hermenéutica no ocupa, pues, una posición eminente. El racionalismo griego clásico, al identificar el conocimiento con la visión teórica, vincula la experiencia hermenéutica con el ámbito de los conocimientos inciertos, sibilinos como los vaticinios de los oráculos, y pertenecientes más bien al dominio de la opinión que al de la ciencia cierta. A esta hecho hay que agregar que durante mucho tiempo los griegos no elaboraron una reflexión acerca de la distancia temporal de manera que la necesidad de interpretar eventuales mensajes provenientes del pasado resultaba secundaria. Por lo tanto, habrá que esperar la decadencia del mundo clásico para que la hermenéutica obtenga una diferente consideración.¹¹

⁹ Si bien Burckhardt escribe en la introducción de su libro lo siguiente: “desde el Siglo de las Luces, la alquimia ha sido considerada como precursora de la química moderna y, por tanto, casi todos los investigadores que se han ocupado de ella se han limitado a buscar en sus escritos el punto de arranque de los posteriores descubrimientos de la Química. Este enfoque unilateral ha permitido, por los menos, sacar a la luz un cúmulo de antiguas prácticas artesanas para la preparación de metales, colorantes vidrio, escogidas de entre unos procesos aparentemente absurdos que, sin embargo, desempeñan el papel más importante en la química propiamente dicha [...] el ‘manantial’ del alquimista no brota de ignotas regiones del alma, sino, más bien, del mismo terreno que el espíritu, y su origen está oculto, no es porque se halle por debajo del conocimiento racional, sino porque se encuentra por encima de él”. Titus Burckhardt, *Alquimia. Significado e imagen del mundo* (España: Plaza & Janes Editores, 1972), pp. 13-15.

¹⁰ Para Paul Ricoeur, en el proceso hermenéutico primero se da la comprensión y luego la explicación. Desde mi parecer, existe una especie de dialéctica interpretativa. Por una parte, la explicación es la antesala de la comprensión, debido a que en algunas ocasiones algo se puede explicar, mas no se llega a comprender. Y en otras ocasiones la comprensión es antes de la explicación, gracias a la intuición intelectual (la cual no surge por generación espontánea. Tal comprensión inmediatesta es un conglomerado de conocimientos ya apercebidos, que intuyen intelectivamente de manera inmediata (aparentemente) la cosa percibida.

¹¹ Maurizio Ferraris, *La hermenéutica* (México: Taurus, 1998), pp. 7 y 8.

Así, la hermenéutica se sitúa entre los linderos del conocimiento y del misterio (irrepresentabilidad). Por lo que no pretende imponer un conocimiento absoluto de las cosas, negando la imposición de universalismos abstractos, atemporales, ahistóricos. “No está en juego la comprensión de un hecho, de un dicho o de un escrito, sino la existencia histórica del hombre y, en sentido más totalizador; la historia universal”.¹² Al buscar comprender los acontecimientos del humano se sitúa en un contexto histórico-cultural, tratando de explicar y comprender a éstos desde ciertos marcos de referencia, en dónde el resquicio epistémico se hace presente. La razón hermenéutica es una razón prudencial. No es soberbia, ni subvalora ciertos niveles de interpretación y comprensión, y menos arguye tener el conocimiento absoluto de lo que son las cosas.

Ferrris escribe: “Para la hermenéutica, entonces, el problema no es tanto ver lo que hay, sino señalar que, detrás de cuanto se nos muestra como evidente, hay algo oscuro, o al menos, escondido; hay algo que es “otro” respecto de nosotros en el tiempo o en el alma; de manera que queda excluida una comprensión inmediata”.¹³

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

4. Hermes-hermenéutico

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

Transita entre los entrecruces, por ende conoce los límites no sólo entre el cielo y la tierra, sino entre la tierra y el inframundo. Mensajero de los lindes, conoce los misterios de dónde transita. Tal vez por eso tiene una función mitopoética: esclarecer el mundo. Hermes, uno de los símbolos de la inteligencia industriosa y realizadora; preside el comercio. Tiene por atributo las sandalias aladas, que significan la fuerza de elevación y la aptitud para los desplazamientos veloces; pero es una fuerza limitada a un nivel poco utilitario y fácilmente corruptible. Hermes significa también “el intelecto pervertido”: es el protector de los ladrones, forma de perver-

¹² *Ibid.* p. 18.

¹³ *Ibid.*, p. 31.

sión intelectual que se encuentra en todos los tipos de estafa, habilidad maliciosa, astucia y tunantería. Inventa la lira tensando sobre el caparazón de una tortuga cuerdas fabricadas con los intestinos de bueyes por él sacrificados. Esta es la primera lira que adopta Apolo, después de oír los acordes provenientes del fondo de una gruta donde se halla refugiado Hermes. A continuación inventa la flauta, que regala a Apolo, a cambio de unas lecciones de magia adivinatoria y del caduceo de oro. Impresionado por la habilidad, Zeus elige a Hermes especialmente para servirle de mensajero ante los dioses del infierno, Hades, Perséfone. Se lo ve represado a menudo con un cordero sobre los hombros: de donde su nombre de “Crióforo”; divinidad originariamente agraria y sin duda protectora de los pastores; pero también guía de las almas en la estancia de los muertos. De esta función deriva el nombre de Hermes Psicopompo, “Acompañante de almas”. A este respecto simboliza al Buen Pastor. Es como mediador entre la divinidad y los hombres. Dios de los viajes, recibe particularmente honores en las encrucijadas, donde se erigen estatuas de Hermes para disipar los fantasmas y los malos encuentros. Incluso los caminos están jalonados de piedras (hermai) a él consagradas. Mensajero por excelencia, llamado a veces con la palabra del que deriva Evangelio, el mensajero de la buena nueva, Hermes simboliza la mediación entre cielo y tierra, los medios de cambio que pueden pervertirse en formas de comercio simoníaco o elevarse hasta la santificación. Asegura el viaje, el pasaje entre los mundos infernales, terrenales y celestiales.¹⁴

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

La hermenéutica no reduce la explicación de las cosas de forma lineal y unívoca. El icono y el símbolo son plurisemánticos y, a su vez, contienen su parte irrepresentacionista. Asimismo, éstos pueden ser hermeneutizables por la analogía, no por la univocidad ni la equivocidad o la dialéctica.¹⁵ La analogía, al ser *phronesis*, busca que las interpretaciones sean prudentes, sin caer en equívocos a ultranza, que tienen el riesgo de perderse en un caos semántico e interpretativo.

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

¹⁴ Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, *op. cit.*, pp. 557 y 558.

¹⁵ Para Ricoeur, el símbolo se interpreta desde la analogía, contiene más de dos significados, por lo que no se reduce a un interpretación lineal, ni binario, tampoco puede ser infinita.

5. La transformación alquímica de la conciencia

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

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

Se ha mencionado, en el sentido vulgar, que la alquimia busca la transformación de los metales en oro, pero su sentido es más extenso. Si bien combina elementos de la química, de la medicina, de la física, de la astrología, del espiritualismo, del misticismo y del arte, su finalidad es la realización espiritual de las personas, alcanzando la inmortalidad simbólica.

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

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

El gran mediador de la obra alquímica —*Opus hominis*—, al presentarse como conectador de los contrarios en unidad dual, posibilitando la transformación de lo físico en lo espiritual (y viceversa). Ello posibilita la integración de los opuestos en la totalidad del sí-mismo (*Selbst*) lo que implica un proceso de individualización, consistente en la asimilación (conscienciación) del inconsciente personal y colectivo.¹⁶

La obra alquímica, más que unión de los contrarios —diría yo—, es la conjunción de éstos. “De su filiación de Hermes, la hermenéutica se beneficia también por la función de límite que tiene, fusionador de elementos, sin que se pierdan o se destruyan completamente el uno y el otro, lugar de encuentro”.¹⁷ Se puede decir que la hermenéutica, en sus actos interpretativos, tiene como fin el encuentro. Y la analogía permite tal conjunción.

¹⁶ Andrés Ortiz-Osés, “Imágenes del mundo en la Escuela de Jung”, en *Visiones del mundo* (España, Universidad de Deusto-Bilbao, 1996), pp. 51 y 52.

¹⁷ *Ibid.*, p. 95.

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

Una visión de una realidad primigenia a su vez rajada, partida, escindida. Pero es una fisión entredós y, por ello, donde es posible la sutura y la fusión. Estamos en la contradicción y la tradición, la ruptura y ligazón. Un movimiento del pensamiento que hila, entreteje e imbrica lo disjunto. Esto es otro, re-ligar, un re que quiere insistentemente volver a coaligar lo roto. De ahí que el lenguaje simbólico sea implicativo, mejor co-implicativo, ya que busca incansablemente esta coyunda de lo conflictivo.¹⁸

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

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

Es descomunal cómo Ovidio da forma al plástico proceso de mutación de la piedra en cuerpo, de un modo análogo al arte de la escultura, que aquí es phýsis: un crecer en el interior de la piedra [...] Los seres humanos son cuerpo del cuerpo de la tierra. Son terrígenas (linaje de tierra), pero por analogía con el arte de la metamorfosis.¹⁹

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

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

¹⁸ José María Mardones, "La racionalidad simbólica", en *Sym-bolon. Ensayos sobre cultura, religión y arte*, (México: UNAM, 2005), p. 64.

¹⁹ Gernot Böhme, *Fuego, agua, tierra, aire, Una historia de la cultura de los elementos* (España: Herder 1998), p. 77.

Si el sujeto no permite que el símbolo acaricie su conciencia, se convierte en otro dato más, un conocimiento objetivado. Jung piensa que: “[...] el hombre merece que él mismo se ocupe de sí y en su alma reside aquello que puede hacer algo del hombre. Vale la pena observar pacientemente lo que pasa en el silencio del alma; ocurren las cosas más grandes y buenas cuando el alma no es regida desde afuera o desde arriba”.²⁰

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

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

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

6. Símbolo y vida

Siguiendo el pensamiento del fenomenólogo Merleau-Ponty: “el sujeto está imbricado en el mundo. Somos presencia inmanente del mundo [...] El mundo es aquello mismo que nos representamos, no en cuanto hombres o en cuanto sujetos empíricos, sino en cuanto somos, todos, una sola luz y participamos del Uno sin dividirlo”.²¹

Se hace presente el modo como las partes conforman el todo, y el Uno no tiene división. El sujeto humano está imbricado en el mundo, forma parte de éste y no es “algo” externo a él. ¿Cómo llegar a tan enigmático conocimiento? Como buen fenomenólogo, Maurice Merleau-Ponty pretende recobrar la conciencia del mundo y de la vida, y no sólo reducir el conocimiento a datos abstractos. Quiere ir hacia el encuentro de la vida que surge en la interioridad de la conciencia. Lo cito: “En el silencio de la conciencia originaria vemos cómo aparece, no únicamente lo que las palabras quieren decir, sino también lo que quieren decir las cosas, núcleo de significación primaria en torno del cual se organizan los actos de denominación y expresión”.²²

El silencio se alza como condición necesaria para que el mundo se revele a la intimidad de la conciencia. ¿Qué nos dicen las cosas a los humanos?

²⁰ Carl G. Jung, *op. cit.*, p. 124.

²¹ Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenología de la Percepción* (Barcelona: Península, 1994), p. 11.

²² *Ibid.*, p. 15.

Traen una subversión semántica que cuestiona si el sujeto puede tener el conocimiento absoluto. Las cosas aparecen a los ojos de la conciencia existiendo; son un fluir continuo entre el mundo y la intimidad de la conciencia. Si bien tal encuentro surge en el silencio interior, es una invitación a acariciar las cosas en sí mismas²³ y, paradójicamente, el sujeto sale al encuentro del mundo de lo vivido.

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

[...] retrocedo ante la dificultad de erigir un palacio de abstracciones. Tropiezo ante el obstáculo, como los que tienen miedo del otro y de su piel. Como otros tantos que temen a sus sentidos y los reducen a nada, a la tabla rasa de lo inco-mible, la suntuosa cola del pavorreal, virtual y plegada del gusto. El empirismo se sumerge en el abigarramiento que exige mucha paciencia y un intenso poder de abstracción. ¿Qué esperar a partir de que han sucedido el nacimiento y el reconocimiento de sí? El alma y el cuerpo no se separan, se mezclan inextricablemente, incluso sobre la piel. Así dos cuerpos entrelazados no forman un sujeto separado de un objeto.²⁴

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

Ya se ha mencionado que, idealmente, el conocimiento invita a la transformación de la conciencia. Gracias a este conocimiento, el sujeto imprime su expresión y manifestación al mundo, existiendo una retroalimentación entre la conciencia del sujeto y el mundo. A su vez, el mundo se construye por la inti-

²³ La fenomenología tiene la potencialidad de suspender los juicios precategoriales y de conocer las cosas en sí mismas. Pensar que el sujeto puede tener un conocimiento en sí mismo de las cosas, sin ningún juicio precategorial, es un tanto ingenuo (desde mi óptica). Ahora bien, para la fenomenología el conocimiento de las cosas mismas (esencias) no se entiende como si fueran realidades metafísicas ni conceptos categoriales. Al contrario, son *unidades esenciales de significación*, que permiten conocer las cosas en la medida de lo posible, erradicando cualquier prejuicio sobre las mismas. Lo anterior se eleva como una condición epistémica para no construir prejuicios de conocimiento.

²⁴ Michel Serres, *Los cinco sentidos. Ciencia, poesía y filosofía del cuerpo* (México: Taurus, 2002), pp. 29 y 30.

midad de la conciencia del sujeto. El sujeto construye la representación del mundo mediante la intencionalidad de su conciencia; pero, ciertamente, sin el mundo, el sujeto no podría retroalimentar su conciencia. En la medida en que el sujeto sale al encuentro de, en y con el mundo, tiene la posibilidad de experimentarlo de forma vivida, transformándose auténticamente en ser en el mundo. Si no existe tal experiencia, es casi imposible que el sujeto experimente una transformación auténtica de sí mismo. Se tiene el riesgo de que tanto el mundo como él se tornen objetos de manipulación y control.

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

Merleau-Ponty enfatiza el mundo de las percepciones, fundamental en tal redescubrimiento; cito: “La conciencia descubre en sí misma, con todos los campos sensoriales y con el mundo como campo de todos los campos, la opacidad de un pasado originario. Si experimento esta inherencia de mi conciencia a su cuerpo y a su mundo, la percepción del otro y de la pluralidad de las conciencias no ofrecen ya dificultad”.²⁵

El mundo de los sentidos y de los afectos se hace presente en la epistemología de Merleau-Ponty; sin ellos el sujeto no puede hacer experiencia del mundo. El cuerpo es conciencia. No existe una separación entre ambos; al contrario, son prolongación de sí mismos: “Pensar es una experiencia, en efecto, en el sentido de que nos damos nuestro pensamiento por medio del discurso interior o exterior. Este progresa, sí, en el instante y como por fulguraciones, pero aún nos queda el apropiármolo y es mediante la expresión que pasa a ser nuestro”.²⁶

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

Antes de tratar de contestar, sólo señalaré: cada vez más la apatía, el desencuentro y la falta de sensibilidad hacia el otro se hacen presentes en el individualismo occidental; si no, ¿cómo explicar la intensificación del tráfico de humanos, las xenofobias, la explotación laboral y sexual, la violencia, el ecocidio, etcétera?²⁷ La violencia se intensifica en los albores del siglo XXI. Alguien

²⁵ *Ibid.*, p. 362.

²⁶ *Ibid.*, p. 194.

²⁷ No hay que perder de vista que actualmente las formas de explotación y control están engarzadas en un sistema capitalista, cuyo único fin es la acumulación de la riqueza. El valor máximo

puede ¿argumentar? que siempre han existido problemas sociales y humanitarios, pero no es razón suficiente para que se sigan reproduciendo. Al contrario, se tienen que buscar soluciones para erradicar tales fenómenos. Pareciese que estamos como el perro que se muerde su propia cola; seguimos en el círculo vicioso que reproduce y recrudescen los males de la humanidad.

En la medida en que el conocimiento se abstraigo del mundo de lo vivido; también el sujeto se abstraigo de sí mismo y de la vida, negando la potencialidad de imbricarse en el mundo de lo vivido. La razón, fundamental en la construcción del conocimiento, se tornó ajena al hacer experiencia del mundo. ¿Acaso no es una forma de violentar la propia razón?

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

En un mundo donde cada vez la violencia se patentiza, la fenomenología, vinculada con la hermenéutica analógica del símbolo, puede ser una de las vías para romper el círculo vicioso. Es importante revalorizar los sentidos, el afecto, la empatía y la imaginación;²⁸ gracias a ellos el sujeto puede recobrar su conciencia del mundo de lo vivido. Los símbolos e íconos, como buenos conductores, conectan la carga sensual y empática, sin dejar de lado su ángulo racional y misterioso.

Recordando el pensamiento de Beuchot y de Panikkar, el primero piensa que el humano es ícono del macrocosmos, mientras que el segundo arguye que el humano es símbolo de sí mismo.

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

²⁸ Tema que no se abordará en el presente trabajo, sólo se apuntalará que el símbolo contiene una riqueza epistémica, en su naturaleza se inscribe la empatía, al tener la capacidad de que un símbolo se coliga con otros símbolos gracias a la intuición intelectual, cargadas del reino de lo sensual, sin olvidar el reino de la razón y del misterio, abriendo nuevas formas de acceso e interpretación del mundo o cosmos. A su vez, es importante señalar el papel preponderante de la imaginación en los procesos de simbolización e interpretación.

En primera instancia, nos invita a cavilar sobre nuestra posición dentro del cosmos, nuestra relación con los otros y nuestra relación con nuestro planeta Tierra, por lo cual la empatía se hace presente, siendo una empatía cósmica. Sin empatía no puede existir un reflejo entre el microcosmos y el macrocosmos, y ningún humano puede ser consciente de que él mismo es símbolo de otro rostro humano. La empatía se vive, se experimenta, no sólo se intelectualiza.

7. Cuerpo y símbolo

El conocimiento se hace experiencia en el mundo de lo vivido. Para Merleau-Ponty, la revelación simbólica acontece en la comprensión subjetiva de cada conciencia y en un cuerpo que percibe y abraza el mundo. No se inscribe en la pura racionalidad; es un fluir continuo entre el sujeto y el mundo de lo vivido. El símbolo no sólo señala y decodifica, más bien percibe, expresa, puede mirar, tocar, degustar, olfatear, abrazar el mundo. Así, el cuerpo²⁹ ocupa un lugar fundamental, ya que sólo se puede hacer experiencia del mundo por él. Adquirimos identidad por nuestro cuerpo. No podemos pensarnos a nosotros mismos sin él: nacemos y morimos siendo cuerpo, el cual sufre transformaciones a lo largo de nuestra vida. En nuestro rostro y nuestro cuerpo (órganos) queda tatuada la historia de nuestra vida. Merleau-Ponty escribe:

Total, que mi cuerpo no es solamente un objeto entre los demás objetos, un complejo de cualidades sensible entre los demás objetos, un complejo de cualidades, entre otras, es un objeto sensible a todos los demás, que resuena para todos los sonidos, vibra para todos los colores, y proporciona a los vocablos su significación primordial por la manera que los acoge [...] decimos que el cuerpo en cuanto tiene unas “conductas”, en este extraño objeto que utiliza sus propias partes como simbólica general del mundo y por el que, en consecuencia, podemos “frecuentar” este mundo: “comprenderlo” y encontrarle una significación.³⁰

El cuerpo no sólo realiza funciones fisiológicas, también dota de identidad, narra nuestra historia. Ricoeur señala que somos sujetos de narración, narración histórica. Yo agregaría que narramos lo que somos y somos lo que hacemos. Se puede decir que nuestro cuerpo simboliza nuestra historia. ¿Acaso la expre-

²⁹ ¿Acaso el cuerpo se puede reducir a una simple medida? ¿Acaso las sensaciones, los sentimientos y los afectos se pueden computar cuantitativamente? Para Nicol, la piel es el órgano sensorial por excelencia. Para el pensador, la carne no es lo mismo que la piel; esta última no se puede pesar, ni medir, ni mucho menos cuantificar.

³⁰ Maurice Merleau-Ponty, *op. cit.*, 251.

sión de una cara no representa una historia personal? La vida es movimiento y por el cuerpo hacemos experiencia de ella: reímos, lloramos, sonreímos, acariciamos, amamos, sufrimos. Michel Serres escribe:

El cuerpo no se comporta ni lejos, como simple receptor pasivo. Que la filosofía no lo ofrezca a lo dado del mundo establecido o marchito, fofo y feo, recientemente convertido en algo repugnante. El cuerpo se ejercita, se entrena, casi a sí mismo, le gusta el movimiento, y va allí dispuesto, se deleita al entrar en acción, salta, corre, danza, no se conoce a sí mismo, de manera inmediata y sin tener lenguaje, más que su arrebató y por éste, descubre su existencia en el fuego muscular, en el extremo del aliento en los límites de la fatiga.³¹

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

Siguiendo a Nicol:

todo cambia cuando una filosofía fenomenológica o existencial se propone no explicar el mundo o descubrir sus "condiciones de posibilidad", sino formular una experiencia del mundo, un contacto con el mundo. De ahora en adelante lo que haya de metafísico en el hombre ya no puede ser referido más allá de su ser empírico —a Dios, a la Conciencia—; el hombre es metafísica en su mismo ser, en sus amores, en sus odios, en su historia individual o colectiva, y la metafísica ya no es, como decía Descartes, la ocupación de algunas horas al mes; la metafísica está presente como pensaba Pascal, en lo más pequeño de los movimientos del corazón.³²

Esto es ver la vida como símbolo. Bien dice Panikkar que el símbolo se experimenta. La vida se experimenta. Por lo que surge una fenomenología del símbolo. El símbolo se hace experiencial a la propia conciencia, esto es, en la medida en que acaricia la intimidad de la conciencia del sujeto, tiene la potencialidad de transformar su interioridad. Por lo que el símbolo tiene algo de iniciático, ya que transforma a quien ha sido tocado por él. Ahí reside su naturaleza alquímica.

³¹ Michel Serres, *op. cit.*, p. 423.

³² Eduardo Nicol, *Metafísica de la expresión* (México: FCE, 1957), p. 59.

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

La vida como símbolo metafóricamente se asemeja a un bosque, poblado por sus entes. Para Nicol, “el ser se capta simbólicamente; [...] captar el ser es entender el símbolo”.³³ Retomando la tesis de la analogía: el ser se dice de muchas formas, cuestiona: ¿el ser se capta unívocamente? El símbolo rompe con la univocidad. El ser no se capta de forma unívoca, tampoco equívoca; se capta simbólicamente. Por lo que la *phronesis* juega un papel fundamental en la interpretación justa y equitativa del símbolo, esto es, del ser; si no existe una interpretación phronética, se tiene el peligro de convertirse en quimera o ídolo.

8. La simbólica del amor

Kant piensa que el amor no es un deber, es un ideal. Un ideal que ilumina. El amor es un constructor de sentido, proyecta, edifica, crea, reconoce, transforma, genera, potencializa, comparte, escucha, asiste, respeta, etcétera. Quien no tiene amor por la vida, ¿entonces qué tiene?

Gracias al amor nos podemos reconocer en y por el otro. Comte-Sponville escribe: “sólo necesitamos moral cuando carecemos de amor, repitámoslo, y por este motivo tenemos tanta necesidad de moral”.³⁴ La ley y la moral tienen el riesgo de imponer, de controlar, mientras que “el amor (el amor no egoísta) libera de la ley cuando está presente, y lo inscribe en lo profundo de los corazones cuando falta”.³⁵ El amor es un ideal, no una obligación; quien niega su capacidad de amar se disminuye a sí mismo.

El amor es apertura a la vida. Y la filosofía es amor a la sabiduría. El conocimiento es amor, relación de dar y recibir.³⁶ Por lo que cuando alguien comparte con amor lo mucho o poco de lo que sabe, se enriquece a sí mismo y a

³³ Eduardo Nicol, *Crítica de la razón simbólica* (México: FCE, 2001), p. 226.

³⁴ Sponville Comte, *op. cit.*, p. 226.

³⁵ *Ibid.*, p. 288.

³⁶ Nicol piensa que la filosofía como amor a la sabiduría cambia el sentido estatutario del amor; éste ya no es sólo pasión, sino dicción y experiencia erótica (consultar: *La agonía de Proteo*).

aquel con quien lo comparte, mientras el egoísta se empequeñece. Así, la búsqueda del conocimiento es un acto amoroso. Amar el conocimiento ayuda a expandir la conciencia y hacer experiencia de lo vivido. Quien no ama la vida, ¿qué puede amar, entonces? Panikkar escribe: “Desde hace 26 siglos en Occidente se ha producido un divorcio entre estas dos facultades, por lo cual se podría conocer sin amar y amar sin conocer. Se trata de una disociación funesta. Amar sin conocimiento es sentimentalismo, conocimiento sin amor... ¿Es la ciencia moderna?”.³⁷

La búsqueda del conocimiento invita abrirnos a los otros, encontrar y compartir con ellos parte de lo que somos. El amor se practica; es una virtud. “Es alfa y omega de toda virtud”.³⁸ Si se ama, no se necesita ley que cumplir. En la medida en que se practica, el sujeto se hace virtuoso, nadie nace virtuoso. El amor une, liga, respeta y comparte las diferencias; no busca imponer ni controlar. Por lo que se apoya en la empatía; sin ella es imposible estar abierto al otro. Es una vía para trascender cualquier aversión, miedo u hostilidad; por tal motivo diluye el egoísmo. “Es un amor liberado —y que libera— del ego”.³⁹

Se puede decir que el amor es símbolo de unión, comunión, supera toda idea de lucha, por lo que los contrarios no existen; al contrario, los conjunta y une. “El amor pertenece a la simbólica general de la unión de los opuestos, *coincidentia contrariorum*. Es la pulsión fundamental del ser, la libido que empuja toda existencia a realizarse en acción. Es él quien actualiza las virtualidades del ser”.⁴⁰ La coincidencia anula el *polemos*.

El amor es un camino de vida que invita a transformar a quien lo ejerce; virtud máxima para la transformación, estimula el movimiento, la expansión de la conciencia. Por eso se alza como la máxima virtud, convirtiéndose en un ideal de vida. El amor por el conocimiento induce a la pregunta por el origen. “El doble movimiento sístole y diástole del corazón hace de él también el símbolo del doble movimiento de expansión y de reabsorción del universo”.⁴¹

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

³⁷ Raimon Panikkar, “Emanciparse de la ciencia”, en *La interpretación del mundo. Cuestiones para el tercer milenio* (España: Ánthropos-UAM, 2006), p. 56.

³⁸ Comte-Sponville, *op. cit.*, p. 228.

³⁹ *Ibid.*, p. 285.

⁴⁰ Jean Chevalier Gheerbrant, *Diccionario de los símbolos* (España: Herder, 1999), p. 90.

⁴¹ *Ibid.*, p. 345.

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

La cuestión del principio inquieta al hombre. Él intuye que la realidad no fue siempre como la ve. Todo cambia; cada cosa tiene su origen en otra cosa. En el principio de todo debiera hallarse la razón del ser y del cambio [...] Palabras de amor las había pronunciado el hombre desde antiguo, y después del cristianismo las dirá con nuevos acentos. Esto significa que también el amor es histórico, y que los cambios de sentido del logos y del eros son indicaciones inequívocas de hondas transformaciones en el ser humano. El amor se siente: es un sentimiento. Por esto entendemos que es pasivo, y lo llamamos pasión. Pero además es activo, y por esto hablamos de una declaración de amor. Es un ser diferente el sujeto de ese amor declarado; es una palabra distinta la que puede integrarse, como componente esencial, en la experiencia erótica [...] El amor es histórico, y los cambios de sentido del logos y del eros son indicaciones inequívocas de hondas transformaciones en el ser humano. El amor se siente: es un sentimiento. Por eso entendemos que es pasivo, y lo llamamos pasión. Pero además es activo, y por esto hablamos de hacer el amor: eros es poesía. La intervención del logos cambia la situación. El amor ya no es sólo pasión y amor, sino dicción, y por esto hablamos de una declaración de amor [...] el amor y el verbo, ambos son proteicos: no se definen de una vez, porque son históricos.⁴²

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

Amar la filosofía es amar la vida, acariciando regiones espirituales-anagógicas, expandiendo los horizontes vitales a cada consciencia.

8. Conclusiones

En la medida en que el sujeto está abierto al conocimiento del mundo y ve más allá de sus narices, tiene la potencialidad de ser consciente de que también es otro. El otro le estimula a desvanecer rasgos de egoísmo y de soledad desolada. El otro es la apertura para el ejercicio de una vida virtuosa e idealmente también anagógica. Sin embargo, y desafortunadamente, en el mundo actual, el otro se valora como bien utilitario y ganancia económica; esto se concreta en la explotación de la naturaleza y de los humanos.

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

⁴² Eduardo Nicol, *La agonía de Proteo* (México: Herder-UNAM, 2004), p. 85.

El símbolo es iniciático y alquímico; invitación anagógica; comunión analógica; es prudente, ya que contiene en sí sabiduría; es histórico y es memoria. Si el símbolo conjunta todas estas cualidades y las consciencias se dejasen acariciar por él, se expandirían sus horizontes vitales, teniendo la capacidad de sentirse colegidos con algo superior a sí mismos.