

Hacia una hermenéutica del símbolo: Friedrich Creuzer y el Sileno

Gloria Luque Moya¹
(glorialm@uma.es)

Recibido: 24/04/2018

Aceptado: 24/06/2018

DOI: 10.5281/zenodo.1322833

Resumen:

Friedrich Creuzer (1771-1858) fue un filólogo y arqueólogo alemán precursor del estudio de la mitología comparada. Su obra magna *Simbolismo y mitología de los pueblos antiguos, especialmente los griegos* (1810), ofrecía un estudio comparado que situaba el origen de la mitología de Homero y Hesiodo en Oriente. Este enfoque marcará una nueva tendencia que se verá reflejada posteriormente en áreas como la filosofía, la antropología o la filología. No obstante, pese a que su obra fue precursora de estudios comparados sobre mitología y simbolismo su trabajo no ha sido tratado en profundidad. Este artículo trata de reivindicar la figura de Creuzer, mediante un análisis de la hermenéutica del símbolo que el autor elabora en su obra previa *Idea y validez del simbolismo antiguo* (1806). El texto va entretejiendo las principales características de su teoría del símbolo, a partir de las interpretaciones que el filólogo realiza de la figura mítica del Sileno. Después, se reivindica algunas de los principales autores que se vieron influenciado por la teoría del símbolo de Creuzer. A modo de conclusión, se reflexiona sobre qué significa hermenéutica del símbolo y si tiene cabida en nuestros días.

Palabras clave: Símbolo – Mitología – Experiencia – Hermenéutica – Gadamer.

¹ Académica, becaria de investigación del área de Filosofía. Universidad de Málaga, España.

Introducción: La senda de la experiencia

Habitualmente, cuando se realizan estudios de culturas diferentes a la propia, ya sea en áreas como la historia y la arqueología, antropología o filosofía, se trata de proporcionar explicaciones, razones sobre su manera de proceder y comprender la realidad. Sin embargo, la propuesta de estas páginas busca retomar una línea que se centre en el comprender. Esto no implica regresar a desvaríos simbolistas que justifican su teoría por el hecho de beber de la fuente, sino que más bien se trata de rescatar la valía de un modelo de racionalidad eminentemente práctica, que ha sido expuesta por la Hermenéutica de Heidegger, a partir de la *Kehre*, y sobre todo por Gadamer, y cuyos orígenes pueden rastrearse en Friedrich Creuzer.

La comprensión, tal y como ellos la entienden, no se dirigirá a un objeto, ni a la proyecciones de vivencias en el otro, sino que más bien tendrá como objeto un contenido de verdad que penetra y actúa en el ámbito de nuestra existencia. Comprender es una praxis en la que se despliega un hacer diferente al subjetivo. Se trata de un hacer que determina al sujeto en la experiencia vivida aquí y ahora, y que provoca una apertura hacia el diálogo. En este sentido dice Gadamer:

“Comprender e interpretar textos no es solamente una instancia científica, sino que pertenece con toda evidencia a la experiencia humana del mundo. En su origen el problema hermenéutico no es en modo alguno un problema metódico. No se interesa por un método de la comprensión que permita someter los textos, igual que cualquier otro objeto de la experiencia, al conocimiento científico (...) Cuando se comprende la tradición, no sólo se comprenden textos, sino que se adquieren perspectivas y se conocen verdades.”²

De este modo, el interpretar es un modo de experimentar y ello contribuirá no sólo a la comprensión del texto o la obra de otra cultura, sino que a través de éste comprendemos mejor el lugar del hombre en el mundo. Se trata de un saber que sólo se logra mediante la filosofía práctica. La hermenéutica describe solamente lo que acontece allí donde se da una interpretación convincente. No se trata pues, en ningún caso, de una "teoría del arte" o un método científico que quiera indicar cómo debería ser la comprensión de otras tradiciones, sino que nos encontramos ante una senda en la que *todo acontecer es operante en todo comprender*³. Asimismo, esta nueva praxis filosófica se realizará desde la honestidad responsable, aceptando y siendo conscientes de los condicionamientos culturales y personales que determinan dicha praxis.

Cabe considerar el término experiencia, eje de esta nueva praxis que Heidegger y Gadamer instauran y que ya tenía sus bases en autores anteriores. Esto no es poco, porque el término experiencia, tan ampliamente usado en lenguaje ordinario, tendrá aquí un significado originario y propio. En este sentido, podemos decir que la experiencia hermenéutica es un proceso que nadie controla y en el que todo se ordena de una manera impenetrable. Se trata de un acontecer del que nadie es dueño.

La apertura de la experiencia va a implicar, por tanto, el dejar que la “cosa misma” acontezca. La senda de la experiencia despliega un nuevo modelo epistemológico que acoge la relación sujeto-objeto en un sentido distinto a como la venía entendiendo la teoría tradicional del conocimiento. Esta no se basa en una trama lineal de dominio del sujeto sobre el objeto, en el caso de un texto acotándolo y reduciéndolo a una definición, sino que dicha relación será dialógica. El objeto no se nos muestra ahí para que nosotros extraigamos de él lo que nos convenga, sino que, en cuanto sujetos

² Gadamer, Hans George, *Verdad y método* (Salamanca: Sígueme, 1999), 23

³ *Ibid*, 25.

abiertos a ese acontecer, el objeto se pone en juego implicando al propio intérprete. Texto e intérprete, en concreto, se ven sumergidos en un acontecer que abre infinitas posibilidades de sentido.⁴

La vía de la experiencia supone, pues, la apertura a una dialéctica que no tendrá consumación en un saber concluyente como tal, sino que siempre estará abierta. Tener una experiencia conlleva el cambio nuestras opiniones, la reorientación de nuestro conocimiento, y el enriquecimiento de nuestro saber; ya que “la verdadera experiencia es experiencia de la propia finitud.”⁵ A través de la experiencia comprobamos que nunca comprendemos del todo, sino que siempre hemos de estar abierto a nuevas interpretaciones.

Una vez expuesta cual será la metodología que seguiremos, paso a centrarme en el símbolo, asunto que nos ocupa. Respecto a él, la hermenéutica será esa vía que, como Heidegger indicaba, lleva el mensaje y la noticia. En un sentido metafórico, el filósofo parece decirnos que lo divino nos abre el acceso al mensaje; por consiguiente, la comprensión habrá que entenderla ahora como un escuchar y estar abierto al mensaje. El símbolo permite el acceso a su contenido a través de la forma que lo contiene. Este acceso, será incompleto por la finitud de la forma frente al contenido, y por nuestra propia finitud, en tanto que personas.

En esta línea podemos situar al filólogo alemán Friedrich Creuzer (1771-1858). Su obra más famosa, *Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen* (*Simbolismo y Mitología en los pueblos antiguos, particularmente entre los griegos*, 1810), promulgó una nueva interpretación comparada que situaba las raíces de la mitología de Homero y Hesiodo en la tradición oriental. Sin embargo, estas páginas se ocupan de su trabajo previo, *Idea y validez del simbolismo antiguo*, escrita en 1806. En ella el autor estudia la figura del Sileno (Σειληνός o Σιληνός), un viejo sátiro de la mitología griega que era considerado dios menor de la embriaguez. Conocido por sus excesos con el alcohol y su fea estampa se decía que poseía una sabiduría especial cuando estaba bajo los efectos de la embriaguez.⁶

Originalmente no se hablaba del Sileno, sino de los silenos que eran *ipotanes*. Esto es, seres mitad caballo mitad humano, en contraposición a los sátiros que eran mitad cabra, mitad humano. Los silenos eran seres borrachos y joviales que formaban parte del cortejo de Dionisos. Tenían un aspecto parecido al de los demás miembros de su raza, salvo porque solían ser feos, calvos, obesos y barrigudos, de gruesos labios y narices, con piernas de humano, aunque conservaban las orejas de asno y la cola de caballo. No obstante, posteriormente se perdió ese carácter plural y sólo se hacían referencias a un individuo concreto, Sileno.⁷

De esta figura mítica y simbólica Creuzer va a extraer imágenes interpretativas ricas en contenido. Por ello, este artículo ofrece un estudio del tratamiento simbólico de este autor desde la vía hermenéutica. En primer lugar, comenzará exponiendo las principales características de esta teoría del símbolo, y ofrecerá alguna de las interpretaciones que el filólogo realiza del Sileno. Desde el análisis de esta figura, se presenta la teoría del símbolo que encontramos en esta obra inicial. Finalmente, se reflexiona sobre qué significa la hermenéutica del símbolo y su actualidad. Este estudio vendrá acompañado por una reivindicación de la importancia e influjo de la obra de Creuzer, olvidada en el ámbito hispanohablante.

⁴ Santiago Guervós, Luis Enrique de, “Experiencia y comprensión”, *Revista Analogía* (México) (1997): 144.

⁵ Gadamer, Hans George, *op. cit.*, 321.

⁶ Grimal, Pierre, *Diccionario de la mitología griega y romana* (Barcelona: Paidós, 1994), 480.

⁷ March, Jenny, *Diccionario de la mitología clásica* (Barcelona: Crítica, 2002), 402.

Principales características de la hermenéutica del símbolo.

La obra *Idea y validez del simbolismo antiguo* de Creuzer, pese a su brevedad, ofrece una magnífica introducción a su teoría del símbolo. En ella podemos rescatar varias características significativas de la misma: en primer lugar, la perspectiva comparada que caracterizara su estudio; en segundo lugar, el tratamiento dual del símbolo, en cuanto a su composición de forma y contenido; en tercer lugar, el carácter ambiguo del símbolo, y en última instancia el carácter polar que caracteriza al símbolo y que la figura del Sileno ofrece, una dualidad opuesta y enriquecedora.

La perspectiva comparada que marca el texto puede rastrearse desde la introducción de la obra. El filólogo comienza la obra explicando que hay dos tipos de tareas que puede realizar el estudioso del símbolo: la primera, que acoge al símbolo como producto de una necesidad; y la segunda, que lo sitúa como obra razonable de una cultura en libertad.⁸ Para Creuzer, el simbolismo que merece ser objeto de reflexión es la segunda vía, aquella que intenta asegurar para el hombre una existencia plena de significado; y este tipo de aproximación la rastreará en Oriente, y más concretamente en la India.

A través de un estudio que se centra en la edad heroica de los griegos, y más concretamente en el mito de Baco, el autor elabora un análisis comparado que situara los orígenes del mito en la India. En este sentido, Creuzer va a exponer una teoría del símbolo que rechaza todo tratamiento material del mismo en favor de una disciplina formal. Ésta trataría a la manera de la gramática que ordena sistemáticamente las formas posibles, esto es las leyes del lenguaje, conforme a una regla general.⁹ Dicha regla general nos conducirá a la segunda de las características del símbolo la relación dual entre significado y expresión que, aunque no estando totalmente conectados, no pueden captarse por separado.

El contenido del símbolo, en tanto que concreción de una totalidad, no puede adecuarse perfectamente a la figura que lo encierra, por eso no hay un equilibrio perfecto entre ambas y el símbolo contiene algo que va más allá de su pura apariencia. Parece tratarse de una lucha entre ambos, pero podemos decir que se trata de una inadecuación profunda, ya que su exterior nos remite a una perfección interior que no permite el acceso directo. De este modo, el símbolo se adopta como un instrumento en el que reside un significado que es sugerido. Esto da lugar a un juego interpretativo que parte de la intuición. Para él, la palabra escrita o hablada puede ser insuficiente para esa empresa, por eso propone sustraerse a las limitaciones marcadas por el concepto y buscar auxilio en la vasta esfera de la intuición. Siendo coherente con el autor, y a pesar de su extensión, remito su propio texto para exponer lo que vislumbra:

“Ahora bien, cuando el alma intenta mayores empresas: remontarse al mundo de las ideas y hacer de lo dado en imagen (*Bildliche*) expresión de lo infinito, se manifiesta allí de inmediato una decidida, cortante disensión (*Zwiespalt*). ¿Cómo podría en efecto algo limitado llegar a ser, por así decirlo, vaso y morada de lo ilimitado? ¿O ser lo sensible representable de aquello que, por no caer en los sentidos, sólo es susceptible de ser conocido en el puro pensar espiritual? El alma, presa de esta contradicción, y percibiéndola, se ve llevada con ello de inmediato a un estado de nostalgia. Ella desearía captar la esencia eternamente, y de forma inmutable, llevándola de esta forma a la vida; pero, dentro de las restricciones de esta forma, la esencia no encontrará acomodo. Es un anhelo

⁸ Creuzer, Friedrich, *Sileno. Idea y validez del simbolismo antiguo* (Barcelona: Serbal, 1991), 65.

⁹ *Ibid.*

doloroso éste de engendrar lo infinito de lo finito. El espíritu, situado en la noche de este inframundo (*Unterwelt*) bien querría elevarse y entrar en la plena claridad del día sereno (*heiteren*). Bien querría él ver, en sí y sin velos, lo único que es de verdad y de consistencia inmutable, llevándolo en imagen (*Abbilde*) a este mundo mutable de la experiencia umbrátil (*schattenähnlichen*).¹⁰

La dimensión interpretativa que nos ofrece este texto es incalculable. En él hallamos, por un lado los límites de la interpretación, hasta donde puedo llegar y hasta donde me gustaría llegar; por otro lado las fronteras borrosas de los símbolos. A lo largo de sus páginas va a abundar un lenguaje sentimental, intuitivo e incluso orientalizante, que ahonda en los orígenes, y en lo que ellos encierran. Para Creuzer, el símbolo es la revelación: dios se manifiesta a los hombres súbitamente, imprimiéndoles en su espíritu el símbolo de sí mismo. En este sentido, será firme su aversión al concepto, ya que este no puede nunca recoger la visión total que el símbolo acoge en su seno.

Esta teoría de las formas simbólicas da lugar a una caracterización implícitamente ambigua del símbolo, tercera característica y fuente de mayor interés para el autor, puesto que será el origen de toda interpretación. La inadecuación del mensaje contenido en la forma será la riqueza del mismo, en cuanto que le otorga un carácter inagotable, su valor propiamente hermenéutico. Es decir la redundancia hay que entenderla como revivificación, como una reactualización con un componente ritual más fuerte que el traer simplemente a la pura presencia.

Obviamente, desde la época en la que se desarrolla su pensamiento, Creuzer creyó realizar la interpretación adecuada de los símbolos y los mitos que él estudia. No hay que olvidar que era filólogo de profesión y desde esta perspectiva accedió a los textos; ello le trajo numerosas discusiones con contemporáneos suyos, tales como J. G. J. Herman¹¹ y J. H. Voss¹². No obstante, lo relevante para esta propuesta sobre la hermenéutica del símbolo es el modo de proceder, esa praxis hermenéutica que abre el camino a un estudio del símbolo que se nos presenta dual y ambiguo.

La importancia de esa ambigüedad se reconoce en el texto cuando Creuzer interpreta una de las imágenes que aparecen en su libro. Ésta es de la diosa Ceres, legisladora de Eleusis, que está poniendo frutos sobre un altar; por el otro lado, viene un Sileno, fácilmente reconocible por su aspecto físico, que ayuda a un efebo a llevar una pila de frutos al altar. Al analizar esta imagen, Creuzer se detiene en un libro abierto, en la parte superior de la imagen, con dos tapas en las cuales hay dos aberturas que al cerrarse se ajustan. Para interpretar esa parte de la imagen, lo hace aludiendo a las palabras de Porfirio que dicen así: “pues, dado que la naturaleza comienza por la oposición, aquello que en todas partes tiene dos puertas ha sido convertido en símbolo de ella”¹³ La riqueza encerrada en esa dualidad opuesta de las dos puertas ha sido ampliamente utilizada por filósofos de la talla de Platón lo emplean. Sin embargo, la

¹⁰ Texto introducido por Félix Duque en “Introducción: de símbolos, mitos y demás cosas antiguas” en Creuzer, Friedrich., *op. cit.*, p. 27

¹¹ Las diferentes aproximaciones que ambos autores elaboran para estudiar la mitología y la antigüedad puede apreciarse en el libro editado por Sotera Fornaro, *Friedrich Creuzer, Gottfried Hermann. Lettere sulla mitología* (Pisa: Edizioni ETS, 2009).

¹² La crítica de Johann Heinrich Voss es expuesta de una manera breve y concisa por Félix Duque en la introducción que hace al Sileno. Duque, Félix, *op. cit.* En ella, explica por qué Voss critica a Creuzer en su obra *AntiSymbolik* (Verlagsort: Stuttgart, 1824-1826). En oposición al filólogo, para Voss no tenía cabida el elemento órfico y sombrío en la religión olímpica, sino que esta se explicaba desde una “sociabilidad saludable”. Asimismo, tampoco aceptaba el papel que Creuzer otorgaba a la clase sacerdotal y arremetía contra él directamente.

¹³ Porfirio. *De antro Nympharum*, ed. R. M. Van Goens y L. Holstenius (Utrecht: Abrahamus v. Paddenburg, 1765), cap. 29, p. 26. Citado por Creuzer, Friedrich, *op. cit.* p. 94.

figura filosófica que mejor responderá a esta oposición, explica Creuzer, es la de Heráclito.

La idea de oposición, será la cuarta característica que Creuzer desarrollará y que tendrá como base la filosofía de la naturaleza de Heráclito, la cual postulaba que el universo existía en oposición. Creuzer explica el carácter opuesto del símbolo recurriendo a la imagen que Heráclito atribuía al dios cuyo oráculo estaba en Delfos. Según éste, el dios no tenía la cualidad de mostrar, pero tampoco de ocultar, sino de dar a entender. Por ello, su filosofía estaba a medio camino entre el habla y el encubrimiento total; es decir, encontramos el pensamiento del autor hecho símbolo, en cuanto que sus palabras remitían a una totalidad aún mayor de lo que los grafemas podían encerrar¹⁴.

Resulta interesante esta última afirmación porque como vemos es esa dualidad, cualidad que imprime a la naturaleza, lo que caracteriza el símbolo para Creuzer. Parece que el símbolo procede de una manera similar a la naturaleza, sus formas encierran ese contenido que la sustenta y que la manifiestan de manera contradictoria mediante opuestos. El mito del Sileno es buena prueba de este carácter dual que recoge la ejecución de misterios. A Sileno se le había revelado ese misterio secreto de Tracia, y este ser era presentado por la leyenda como un ser híbrido de dios y hombre y a la vez de hombre y animal. La dualidad de opuestos parece concedernos una rica ambigüedad interpretativa.

Ciertamente, el acierto de Creuzer consiste en el abandono de los conceptos para adentrarse en el estudio del símbolo. Los fangosos senderos en los que se aventura los recorrerá guiado por el juego, por ese proceder marcado por la praxis interpretativa y no definitiva. A través de esta vía, Creuzer analiza la imagen del Sileno, sin buscar objetos exteriores o de la naturaleza, externos a la propia existencia o a los acontecimientos humanos. Es decir, desde una aproximación hermenéutica, como pasó a considerar a continuación, el filólogo interpreta el simbolismo del Sileno, apuntando a una filosofía arcaica, cuyo origen remonta a la India.

Algunas interpretaciones de la figura irónica del sabio: El Sileno

Esta sección se ocupa de algunas de las interpretaciones que Creuzer realiza sobre la figura mitológica del Sileno desde su teoría hermenéutica del símbolo. El estudio del simbolismo de esta figura no será tarea sencilla pues el Sileno:

“(…) aparece por encima de los límites de la humanidad, a una altura de la que luego desciende para, despojándose de aquella dignidad mística, aproximarse a la vida como serio pensador y benigno auxilio al mismo tiempo, incluso en casos de apuro político, convirtiéndose por caso en significativa imagen de la muerte.”¹⁵

Creuzer comienza su interpretación del Sileno a partir de una anécdota que cuenta cómo los artistas de la antigüedad se servían de bustos de Sileno, sobre un pilar de Hermes, para preservar sus mejores obras de arte en su interior. Esta práctica, explica el filólogo, trajo aparejada una famosa comparación entre éste y Sócrates, porque al abrirlos en dos se ve que tienen estatuillas en su interior de dioses.¹⁶ Para Creuzer esta comparación evidencia la consonancia de ambos, en cuanto que los dos se pasan la vida

¹⁴ Creuzer, Friedrich, *op. cit.*, 95-96.

¹⁵ *Ibid.*, 70.

¹⁶ *Ibid.*

ironizando y bromeando con los hombres, pero cuando se abren nos muestran un tesoro, una sabiduría interior. Así, la propuesta de Creuzer, tratará de descifrar alguna de las imágenes de esa figura, ofreciendo diferentes interpretaciones sobre la misma. Para ello, tomará en consideración el mito, la pintura y la danza.

Comenzando con el mito, destaca la imagen de embriaguez que se asocia a esta figura. Se dice que, este hijo de ninfa y de Hermes (en otras tradiciones se cree que es hijo de Pan), no siendo propiamente un dios, se elevaba por encima de la humanidad en cuanto a sapiencia. Ello le llevó a ser apresado por el rey Midas¹⁷, que deseoso por aprender, capturó al anciano echando licor a una fuente en la que solía beber. El mito narra como el sátiro compartió con el rey una filosofía pesimista basada en el desprecio de todos los bienes y lamento por la suerte de la humanidad. Midas quiso saber que era lo mejor para los hombres pero Sileno no quiso contestarle. Sin embargo la presión de Midas para hacerle hablar le llevó a pronunciar estas palabras:

“¡Efímero linaje de un demonio lleno de fatigas y del duro destino!, ¡mejor os sería que permaneciese oculto lo que me obligáis a deciros! Pues más fácil os es soportar la carga de la vida en la ignorancia de la propia miseria. Pero lo mejor para el hombre no es haber nacido en absoluto, ni participar del sino de una naturaleza superior. Para todos, hombres y mujeres, lo mejor es no haber nacido. Pero a falta de esto, lo mejor que le es dado al hombre alcanzar, aunque inferior a lo primero, es morir tan pronto como ha nacido.”¹⁸

Este mito le proporciona a Creuzer una primera interpretación relevante: el don profético y la embriaguez estaban conciliados en la antigüedad. En el arte antiguo el Sileno siempre aparece en dicho estado, y la importancia es tal, indica Creuzer, que hasta Platón introduce entre sus preceptos éticos como excepción que “en las fiestas en honor del dios del vino ha de permitirse la embriaguez”¹⁹ Es decir, de la lectura del mito va a aportar una primera interpretación relevante sobre el estado de embriaguez y la importancia que ésta tendría en la vida griega.

La segunda característica que podemos adscribirle a esta figura la hallamos en la pintura. Creuzer explica que el Sileno nos ofrece una imagen de liberador, propia del ser que vive en sosiego y libertad. Para explicarla el autor introduce la pintura que Filostrato dedicó a este mito:

“El Sátiro está durmiendo, hablemos, pues, de él en voz baja, no sea que se despierte y rompa la visión. Midas, después de emborracharlo, se ha hecho con él en Frigia, ahí, en esas montañas que ves: llenó de vino la fuente donde ahora yace, y, aun durmiendo, borbotea vino por la boca.

¡Qué encantador es el ímpetu de los Sátiros cuando bailan, qué encantadora su sonrisa burlona! Son nobles criaturas hechas para el amor que someten a las mujeres lidias adulándolas como ellos saben. Hay otra cosa que es típica de ellos: los artistas suelen pintarlos robustos y de sangre pura, con orejas puntiagudas y curvos lomos, de cuerpo arrogante y con rabo de caballo.

Éste que es la presa de Midas está pintado tal cual, durmiendo su embriaguez y con el respirar profundo de los ebrios. Y es que se ha bebido toda

¹⁷ Cabe señalar que depende de la tradición la historia puede variar. Otras narraciones cuentan cómo en realidad el Sileno no fue capturado al emborracharlo, sino que tras perderse del séquito de Dionisos que se dirigía a Frigia, unos campesinos lo capturaron y lo llevaron ante el rey Midas. Éste se alegró de verle y celebraron una alegre fiesta, y tras finalizar el Sileno fue devuelto a Dionisos. En estas páginas me limitare a considerar la narración que Creuzer toma como referente. No obstante, el propio autor analiza otras versiones en los Escolios, donde amplia extensamente el estudio de diferentes fuentes.

¹⁸ Creuzer, Friedrich, *op. cit.*, 74.

¹⁹ Laercio, Diógenes, *Vidas de filósofos* (Barcelona: Editorial Iberia, 1962), Libro III, 30. Citado por Creuzer, Friedrich, *op. cit.*, 77.

la fuente con la misma facilidad que otro hubiera vaciado una copa, mientras las Ninfas danzan alrededor, burlándose del Sático porque se ha quedado dormido. Y Midas, ¡qué bello y qué a gusto está! Se arregla la cinta del pelo y los bucles, lleva un tirso y un manto con incrustaciones de oro. Pero mira qué orejas tan grandes tiene, tanto que sus ojos aparentan dulzura y parecen medio dormidos, tanto que parece que tornan el placer en torpeza, dando así a entender el cuadro que ya se ha divulgado su defecto y que se ha extendido entre los hombres mediante la caña, no pudiendo la tierra guardar en secreto lo que ha oído.”²⁰

Esta descripción, evidencia la imagen anterior, pero también apunta hacia ese lugar de sosiego donde el Sileno vive en libertad. La alusión al lugar donde Midas emborracho a Sileno, lugar donde acostumbraba y deleitaba ir. Esta descripción, explica Creuzer, nos introduce como al Sileno le gustaba buscar su morada en lo recóndito de las montañas, en el familiar silencio de las campiñas. Por ello, es representado por los artistas, en un entorno o paisaje gozoso, a imagen de su morador. El filólogo señala cómo esta imagen es tal que, aunque Dionisos es reconocido como el signo salvador de todo peligro, será únicamente Sileno la señal de buen agüero para quienes viajen por mar y tierra. Para ejemplificarlo recurre a varios autores, uno de ellos es el *Libro de los sueños* de Artemidoro: “Únicamente Sileno es propicio para todos, tanto para quienes acometen una empresa como para los timoratos”²¹.

De este modo, esta figura, libre de la coerción de vivir en un Estado y de la opresión de sus soberanos, se convirtió en un modelo a seguir por las escuelas de filósofos, no sólo dentro de las costumbres éticas, sino también como símbolo de toda sabiduría. La quietud del semidios, su apaciguo en los bosques, se asemeja con ese silencio o pudor ante la palabra, a favor de una mirada al interior de uno mismo. Cuenta Creuzer cómo formaba parte de sus más íntimas costumbres el gusto por ocultarse, y si caía en manos de un interrogador impetuoso, entonces eran necesarias ligaduras para retenerlo. Sólo mediante acuciante violencia podía forzársele a romper su eterno silencio²², Carácter que de nuevo lo pone en conexión con Sócrates.

La última imagen de Sileno, en conexión con las expuestas anteriormente, vendrá dada por la danza. Se dice que Sileno invento una danza particular, llamada en su honor Sileno. Creuzer la introduce a través de las palabras de Nonno y su obra *De saltatione*. En ella, el autor narra que el sileno Marón tenía un don en la pantomima representando cambiantes configuraciones del dios de las aguas ante los dioses reunidos en los banquetes²³. La interpretación que propone a partir de esta nueva imagen alude al poder silencioso de los movimientos del Sileno. Así leemos: “la mano describe en silencio los más artísticos símbolos” y “él con artístico silencio hace figuras”²⁴

Esta danza, atribuida al séquito de Baco, ocupaba un lugar intermedio entre lo finito y lo infinito, pues en ella se encerraba un misterio más profundo. Creuzer citando a Porfirio, señala como a Sileno se le consideraba el símbolo del hálito vital que en general sustenta y da cohesión a todas las cosas y sus movimientos evocaban ese pulso vital. No sólo sus movimientos, las cualidades físicas de su imagen también evocaban ese ritmo originario: la calva centelleante y a menudo coloreada de flores fue alegóricamente referida a la esfera celeste coronada de estrellas; mientras que su barba

²⁰ Filostrato, *Descripciones de cuadros* (Madrid: Gredos, 1996), 259-260.

²¹ Artemidoro, *El libro de la interpretación de los sueños* (Madrid: Akal, 1999), II, 12. Citado por Creuzer, Friedrich, *op. cit.*, 80.

²² Creuzer, Friedrich, *op. cit.*, p. 84

²³ *Ibid*, p. 87

²⁴ *Ibid*, p. 87

fue comparada con la bóveda de la atmósfera inferior. En este sentido, como indica el traductor²⁵, el semidios fue imagen del alma que insufla vida al universo.

Podemos concluir hasta aquí el repaso por las imágenes que Creuzer nos ofrece. A través de diversas disciplinas evocadoras, Creuzer va a extraer varias imágenes que luego pasará a interpretar desde su teoría simbólica. Esta aproximación inicial resulta necesaria, pues desde diferentes áreas de estudio Creuzer trata de ofrecer una interpretación coherente del símbolo encerrado en la figura del Sileno.

Del olvido a la memoria: La influencia de Creuzer en el pensamiento occidental.

Resulta paradójico el olvido y ausentismo prolongado de esta figura en el ámbito hispanohablante. Su principal libro *Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen* no ha sido traducido al español a día de hoy y dentro de las traducciones de sus obras sólo encontramos la realizada por Alfredo Brotons Muñoz de *El Sileno* (1991). Es destacable, porque dicho vacío no sólo lo hallamos en el ámbito de la filología del que formaba parte, sino también en el ámbito de la filosofía y de las teorías simbólicas.

Si bien, Félix Duque²⁶ ha destacado cómo diferentes filósofos, antropólogos y psicólogos escribirán bajo la referencia de Creuzer, tales como M. Müller, J. J. Bachofen, F. Nietzsche, S. Freud, el círculo simbolista francés, entre otros; parece que esto no ha sido suficiente para iniciar una investigación seria sobre el mismo. Lo cierto es que su influencia sobre autores como Walter F. Otto y el mismo Heidegger es innegable. A continuación, propongo un breve repaso por algunos autores relevantes en los que podemos encontrar cierto influjo del filólogo alemán

La primera figura destacable que se puede traer a colación es el propio Hegel (1770-1831), quien introduce a Creuzer con admiración en sus *Lecciones sobre estética*, por la labor realizada en el estudio del símbolo:

“(…)En este sentido ha reanudado particularmente Creuzer en tiempos recientes, en su Simbolismo, el examen de las representaciones mitológicas de los pueblos antiguos, no de la manera habitual, exterior y prosaicamente, o según su valor artístico, sino buscando en ellas una racionalidad interna de los significados.”²⁷

Como ha evidenciado Domingo Hernández Sánchez, Creuzer dejará una huella imborrable en el filósofo cuando trata la ambigüedad del símbolo²⁸. Hegel, va a compartir con Creuzer el carácter dual del símbolo, en cuanto que compuesto por dos elementos: contenido y forma, y la ambigüedad que ello conlleva. Sin embargo, donde Creuzer veía una vía para desarrollar la interpretación y hallar esa visión de la totalidad, Hegel no deja de ver un rudimento incompleto. Esto es, Hegel no puede considerar la actitud de Creuzer más que como la propia de los adeptos e iniciados que pueden hallar un significado simbólico “en los nueve peldaños de una escalera egipcia y otras cien coyunturas y a la inversa, sospechar y encontrar también algo místico, simbólico allí donde no sería necesario buscarlo porque no está dado.”²⁹

²⁵ Nota del traductor Alfredo Brotons Muñoz (Creuzer, Friedrich, *op. cit.*, p. 89)

²⁶ Duque, Félix, *op. cit.*, p. 17

²⁷ *Ibid.* p. 230

²⁸ Hernández Sánchez, Domingo, “La ambigüedad del símbolo. Sobre la forma de arte simbólica en la estética de Hegel”. *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, Nº 14 (1997): 62.

²⁹ Hegel, George Wilhelm Friedrich, *Lecciones estéticas* (Madrid: Akal, 1989), 296

De este modo, aunque el punto de partida inicial es compartido, Hegel no podrá hallar en el símbolo esa verdad originaria que Creuzer se propone buscar, sino que será un elemento de la historia del hombre que ha sido superado. Aun así, sí nos quedamos con la influencia y dialogo entre ambos pensadores, se vislumbrara el alcance de la obra de Creuzer.

Otro filósofo que parece mantener ciertas correspondencias con Creuzer es el Heidegger (1889-1976) del segundo periodo. Tal y como expone Félix Duque, estas correspondencias serían: el *Grund* como fondo y abismo, la *subitaneidad* presentida, la desconfianza hacia el lenguaje filosófico, la atención a una Grecia arcaica, el interés por las huellas y vestigios, etc.³⁰ La búsqueda de un origen, de lo inicial, en las huellas depositadas en el pensamiento griego pre-metafísico se localizan en ambos autores. El arte, y más en concreto ese arte griego arcaico repleto de simbolismo, retenía la esencia originaria de la verdad que era expresada mejor que en cualquier filosofía o ciencia. La idea de verdad como desvelar, nos permite tender un puente que entreteje el pensamiento de ambos autores.³¹

Asimismo, su obra también tuvo un fuerte influjo en el campo de la filología y la antropología. Así lo indica el filólogo y orientalista Max Müller (1823-1900) en su recensión sobre *Fr. Creuzer's Symbolik und Mythologie*. En ella, el autor expuso una crítica sociopolítica de la obra, en la que, pese a que se mostraba a favor de Creuzer, discrepaba en su consideración sobre Oriente. Para Müller Egipto e India mantenían al pueblo en un estado antinatural, por el tipo de régimen despótico que los gobernaba.

Desde una posición antilustrada, Müller sitúa como verdadero educador del pueblo su genialidad, como puede distinguir en el rico lenguaje de los griegos.³² De este modo, pese al reconocimiento de la obra de Creuzer y el empleo de la metodología comparada, Müller se sitúa en un punto de partida diferente a Creuzer, ya que la riqueza griega viene dada por un lenguaje repleto de conceptos que el pueblo preserva, no por ese símbolo que se nos revela.

Quizás, en este sentido, resulta más interesante la influencia de Creuzer en la figura de Johann Jakob Bachofen (1815-1887). Para el antropólogo, el símbolo evoca lo que el lenguaje no puede explicar. Esta creación humana que remite a todos los aspectos de éste espíritu, lo contrapone a un lenguaje que sólo puede centrarse en el pensamiento de un concepto. El símbolo remite a aquello interno que anhela y evoca. Como el mismo Bachofen afirma, en clara consonancia con Creuzer, sólo el símbolo logra unir lo diferente, lo opuesto, en una impresión sintética³³. Bachofen coincide con Creuzer al atribuirle al símbolo ese poder evocador de misterios necesarios para el hombre; en contraposición a las palabras que tienden a convertir lo infinito en finito.

En esta misma línea, podemos situar a Walter F. Otto (1874-1958), quien influenciado por Creuzer, se preocupa por restablecer el valor religioso de la mitología griega. El criticaba el hecho de que el hombre moderno se extasiará ante el arte o cualquier manifestación artística que procediera de la cultura griega, pero olvidaba lo esencial, ese atributo que la deidad otorgaba en ella. Otto no va a intentar explicar el mito, sino que lo acepta y a partir de ahí se preocupa por esa impronta esencial que el mito encierra, en cierto sentido de manera similar a como procede Creuzer. Sus palabras son quizás el más claro testimonio de esa influencia:

³⁰ Duque, Félix, 1991. *Op. cit.* p. 18

³¹ Hay que incidir que esta correlación no viene marcada por una lectura directa de Heidegger, sino que como Félix Duque señala, más bien vendría por vía de otras lecturas que lo introducirían, como la de Bäumler-Otto.

³² *Ibid.* p. 19

³³ Bachofen, Johann Jakob, *Mitología arcaica y derecho materno* (Barcelona: Anthropos, 1988), 41.

“Al hombre moderno no le será fácil llegar a una justa comprensión acerca de la antigua religión griega. Lleno de admiración, se detiene ante las imágenes de los dioses de la gran época y siente que el esplendor de estas figuras es y será único en su género. Al mirarlas posiblemente experimentará un estremecimiento ante lo eterno. Pero lo que oye de estos dioses y de sus relaciones con los hombres no tiene eco en su alma. Pareciera que falta la seriedad religiosa, aquella melodía de inefable elevación y solemnidad que veneramos íntimamente desde la infancia y cuando nos enfrentamos con esa realidad se hace claro lo que echamos de menos.”³⁴

Aún más significativo es el caso de Mircea Eliade (1907-1986), autor que realiza una ardua tarea al proponer una cosmovisión comprometida en su *Historia de las creencias y las ideas religiosas* (1985). En esta obra encontraremos características que resuenan a Creuzer como la esencia invariable del mito, la lectura de un tiempo primordial, la desconfianza hacia el mundo moderno. Como Félix Duque ha destacado, dichos caracteres, aunque no se puede afirmar que provengan de la lectura directa de *Symbolik*, parecen derivarse de fuentes que manan del propio Creuzer³⁵. Sin embargo, Eliade no se digna a hacer ninguna mención en dicha obra, ni siquiera cuando trata esa antigüedad griega prehomérica.

El escueto trazado por estos autores, en los que se percibe la influencia de Creuzer directa o indirectamente, parece conducirnos a una revitalización de su pensamiento y obra. Como se ha ido exponiendo, el filólogo alemán introduce una hermenéutica del símbolo que tendrá un gran calado en el desarrollo posterior en áreas como la filosofía, la antropología o la filología. El propio Creuzer está convencido del potencial de esta propuesta como sugiere el propio título de esta obra previa, *Idea y validez del simbolismo antiguo*.

Conclusión. Actualidad de la hermenéutica del símbolo.

A lo largo de estas páginas se ha tratado de evidenciar que la teoría simbólica de Creuzer se asienta sobre la reivindicación de la capacidad simbólica de los seres humanos. Dicha capacidad nos ayuda a vislumbrar aspectos de la realidad más profundos, imposibles de acceder por otras vías de conocimiento. En este sentido, y siguiendo a Gadamer podemos decir que la experiencia de lo simbólico es experiencia de un fragmento de ser que nos evoca a un orden íntegro, el cual nos desborda. Es decir, lo simbólico nos lleva a través de una experiencia evocadora, en la que hallamos la aparición de algo inefable, de un sentido que se nos muestra de manera sugerente, sin agotarse³⁶.

Por eso hemos de aprender a demorarnos en la experiencia hermenéutica. Demorarse porque sólo en la interpretación pausada el símbolo nos transportará a la apreciación de esa elevada e intensa conciencia que el mismo pone de manifiesto. Siendo así, la esencia de la experiencia temporal del símbolo consiste en aprender a demorarse. La ambigüedad y capacidad de evocación nos retiene, nos hace detenernos en el símbolo y apreciar nuestra finitud frente a lo imperecedero. Y este aprender a demorarse, adquiere especial importancia en una sociedad cautivada por la instantaneidad e inmersa en el ritmo acelerado.

³⁴ Otto, Walter F., *Los dioses de Grecia: la imagen de lo divino a la luz del espíritu griego* (Buenos Aires: Eudeba, 1973), 1.

³⁵ Duque, Félix, *op. cit.*, 18.

³⁶ Gadamer, Hans George, *La actualidad de lo bello* (Barcelona: Paidós, 1991), p. 85.

Precisamente por las características propias de nuestro contexto, en el que el capital y el individualismo marcan la vida de las personas, no sólo puede sino debe tener cabida aquella obra que nos remita más allá de las políticas y economías que dominan nuestra cotidianeidad. Como expone Teresa Aizpún, el símbolo en nuestros días no es el portador de sentido, no es mero concepto, sino *enérgeia*.³⁷ Este nos conmueve, nos aterra, nos alegra, pero ante todo nos lleva a comprender la incomensurabilidad de la vida.

³⁷ Aizpún de Bobadilla, Teresa, “La necesidad del lenguaje simbólico” en AA.VV. *Símbolos estéticos* (Sevilla: Universidad de Sevilla Secretariado de Publicaciones, 2001), 316.

Bibliografía

- AA.VV. *Símbolos estéticos*. Sevilla: Universidad de Sevilla Secretariado de Publicaciones, 2001.
- ARTEMIDORO. *El libro de la interpretación de los sueños*. Madrid: Akal, 1999.
- BACHOFEN, Johann Jakob. *Mitología arcaica y derecho materno*. Barcelona: Anthropos, 1988.
- CREUZER, Friedrich. *Sileno. Idea y validez del simbolismo antiguo*. Barcelona: Serbal, 1991.
- FILOSTRATO. *Descripciones de cuadros*. Madrid: Gredos, 1996.
- FORNARO, Sotera (ed.). *Friedrich Creuzer, Gottfried Hermann. Lettere sulla mitología*. Pisa: Edizioni ETS, 2009.
- GADAMER, Hans George. *La actualidad de lo bello*. Barcelona: Paidós, 1991.
- GADAMER, Hans George. *Verdad y método*. Salamanca: Sigueme, 1999.
- GOMBRICH, Ernst H. *Imágenes simbólicas*. Madrid: Alianza, 1994.
- GRIMAL, Pierre. *Diccionario de la mitología griega y romana*. Barcelona: Paidós, 1994.
- HEGEL, George Wilhelm Friedrich. *Lecciones estéticas*. Madrid: Akal, 1989.
- HERNÁNDEZ SÁNCHEZ, Domingo. “La ambigüedad del símbolo. Sobre la forma de arte simbólica en la estética de Hegel”. *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, N° 14 (1997): 59-68.
- MARCH, Jenny. *Diccionario de la mitología clásica*. Barcelona: Crítica, 2002.
- OTTO, Walter F. *Los dioses de Grecia: la imagen de lo divino a la luz del espíritu griego*. Buenos Aires: Eudeba, 1973.
- PORFIRIO. *De antro Nympharum*. Editado por R. M. Van Goens y L. Holstenius. Utrecht: Abrahamus v. Paddenburg, 1765.
- SANTIAGO GUERVÓS, Luis Enrique de. “Experiencia y comprensión”. *Revista Analogía* (México) (1997): 145-163.
- VOSS, Johann Heinrich, *AntiSymbolik*. Verlagsort: Stuttgart, 1824-1826, 2 vol.