

**MAESTRÍA EN LITERATURA HISPANOAMERICANA**

**UNIVERSIDAD DE GUANAJUATO**



## **JOSÉ LEZAMA LIMA: EL GIGANTE INVISIBLE**

**Fantasticidad y epistemología en el sistema poético del mundo**

Autor: Yandrey Lay

Director: Dr. Andreas Kurz

Sinodales: Dra. Claudia Gutiérrez Piña y Dr. Javier Corona Fernández

**20/11/2025**

*Lo máximo se entiende incomprensiblemente.*

JOSÉ LEZAMA LIMA.

*Leer a Lezama es perder pie a los pocos pasos,  
pero es caminar también sobre las aguas.*

JULIO ORTEGA.

## ABSTRACT

La literatura, según una parte de la filosofía cognitiva, puede verse como un laboratorio donde se desarrollan experimentos mentales y, mediante estos, recrear objetos, fenómenos y procesos que de hecho no pueden darse nunca en la realidad, como la fantasía y lo fantástico. Este trabajo intenta explicar la vivencia oblicua, uno de los componentes del sistema poético de José Lezama Lima, mediante dichos presupuestos. A través de la fenomenología, la filosofía de la ciencia y la filosofía cognitiva se discutirán las razones que justifican el carácter fantástico de la vivencia oblicua y, también, el posible valor epistemológico *a posteriori* de algunas de estas vivencias.

Palabras claves: José Lezama Lima, Sistema Poético del Mundo, Vivencia Oblicua, Epistemología de lo Fantástico

# ÍNDICE

INTRODUCCIÓN .....	1
Capítulo 1: Un sistema poético ¿del mundo? .....	7
No referencial, no descriptivo, poético y ¿oblicuo? .....	14
El reino de la imagen .....	18
Atrapando a Lezama Lima.....	26
Capítulo II: Ontología de lo fantástico .....	36
Extraño, maravilloso y fantástico .....	47
Los mundos fantásticos.....	53
Dioses y hieródulas.....	58
Catarata y conmutador.....	65
Dehuti-Necht y el fellah.....	71
El sueño de los centuriones.....	77
Capítulo 3: La poesía acude en auxilio de sus enemigos.....	82
El problema de las analogías .....	87
El experimento de Bacon.....	95
San Jorge y el dragón.....	99
Lagartija y dragón.....	104
El templo egipcio.....	106

Julio César y los muchos mundos cuánticos.....	111
San Mateo: la difusa causalidad negativa.....	119
Capítulo 4: Epistemología de lo fantástico .....	126
Mapas mentales .....	132
Las paradojas del No Ser .....	136
Fantasía, evolución y epistemología.....	138
Conclusiones.....	143
Bibliografía.....	150

## INTRODUCCIÓN

—Al llegar a mi posible madurez .... se me ocurrió hacer una temeridad, hacer una locura que fue mi sistema poético del mundo, que lo considero un *intento de intentar lo imposible*. Pero si en nuestra época no intentamos eso ¿qué es lo que merece la pena intentar? Lo que tenemos que intentar es eso, lo imposible. (Méndez, Valoración 31; las cursivas son mías)

Dicho parlamento (¿confesión?) apareció en una entrevista que José Lezama Lima concediera al periodista francés Jean-Michel Fossey y que solo fuera publicada en 1986, diez años después de la muerte del poeta cubano. Refiere las circunstancias y objetivos bajo las cuales surgió el sistema poético del mundo.

¿Cuál es la temeridad aquí?

Que este hombre con ciertos estudios, pero de formación avasalladoramente autodidacta, este aspirante a clásico literario en una ciudad que no era ni París, ni Buenos Aires, en su casa húmeda de un barrio que tenía fama de albergar burdeles y cuchilleros, se atreviera a crear un sistema gnoseológico propio que tuviera como basamento el conocimiento poético.

Es una locura, realmente, si uno se percata de que este hombre vivió en el mismo siglo que Edmund Husserl, Ludwig Wittgenstein y Jacques Derrida. Lo es, además, si tomamos en cuenta que según el propio Lezama su sistema se proponía ir en contra de cualquier causalismo, de las categorías kantianas y de lo condicionado (*Diarios* 159).

Y es asombroso finalmente porque, a pesar de su intención declarada de oponerse a cualquier visión racional de la realidad, la obra de Lezama revela, por un lado, preocupaciones similares a las expuestas en las teorías de Albert Einstein sobre la luz, el

vacío, el tiempo, la gravedad; y, por otro lado, procedimientos creativos comparables a los experimentos mentales empleados por el físico alemán (Vargas 34-35).

De ahí el título que he elegido para encabezar esta aventura. José Lezama Lima es una montaña inmaterial, un titán aéreo con el que tropezamos una y otra vez, porque su verdadera grandeza está oculta tras el velo de su leyenda. Y, aunque ha sido tratado de irracionalista hermético, ignorante letrado, “negrito catedrático” o “boticario de provincias”,<sup>1</sup> detrás del aparente batiburrillo (e incluso del batiburrillo real) la obra de este escritor cubano revela una gran indagación humanística y gnoseológica.

César Salgado ha propuesto leer a Lezama en clave fantástica, atendiendo a lo irrupción de lo increíble en sus textos (72), mientras el ya citado Omar Vargas (coincidentalmente alumno de Salgado) encuentra en la obra del escritor cubano códigos e influencias del discurso científico. Mi pregunta aquí es: ¿Puede leerse el sistema poético del mundo, específicamente lo que Lezama llama “vivencia oblicua, en clave fantástica, mientras mantiene *a posteriori* una correspondencia analógica con teorías científicas que describen nuevos esquemas de causalidad?

Esto genera otras cuestiones que son la guía del presente trabajo: ¿qué es la vivencia oblicua y cómo se relaciona con el resto de la obra de José Lezama Lima?, ¿por qué la vivencia oblicua debería pertenecer al orden de lo fantástico?, y ¿qué tipo y grado de

---

<sup>1</sup> Basta recordar el parlamento en el cual, durante el “Coloquio con Juan Ramón Jiménez”, el propio Lezama le hizo decir a su ilustre interlocutor: “Con usted, amigo Lezama, tan despierto, tan ávido, tan lleno, se puede seguir hablando de poesía siempre, sin agotamiento ni cansancio, aunque no entendamos a veces su abundante noción ni su expresión borboteante” (*Analecta*).

semejanza podría establecerse entre algo que No Es (la vivencia oblicua como fantástico) y algo cuya pretensión es la de ser una descripción verdadera de la realidad (la ciencia)?

A partir de un proceso de axiomatización he podido identificar diez vivencias oblicuas primordiales, es decir, que cumplen el criterio lezamiano de ser representaciones imaginarias con interés por mostrarse como hechos de índole real, testimonial, sustentados por la tradición o explicaciones del mundo donde se suspende la causalidad aristotélica o la segunda ley de Newton.<sup>2</sup>

Estas vivencias paradigmáticas, es decir las que cumplen a cabalidad con el concepto obtenido a partir de la axiomatización, se localizan en unos pocos textos de Lezama: los ensayos “Las imágenes posibles” (*Analecta del reloj*) y “La dignidad de la poesía” (*Tratados en La Habana*), la viñeta “Incesante temporalidad” (*Tratados en La Habana*), así como la suma de entrevistas que el escritor concediera a Armando Álvarez Bravo para la recopilación *Órbita de Lezama Lima*, publicada en 1966.

Mi hipótesis es que sí, que la vivencia oblicua puede ser relacionada, dada su intento de subvertir la causalidad, como un proto universo fantástico y que, también, mantiene un vínculo evidente con teorías posteriores a la creación de estas vivencias oblicuas, como son la retroalimentación positiva, la no localidad, la interpretación de los muchos mundos de la Física Cuántica o la causalidad negativa. Parto, al exponer esta conjetura, de pistas que en algún momento han formulado César Salgado y Saúl Yurkievich, así como Juan Pablo Lupi, Omar Vargas y Carlos M. Luis.

---

<sup>2</sup> Aristóteles introdujo la explicación causal basada en las variables de tiempo, espacio y periodicidad, mientras Isaac Newton aportó a esta concepción la necesidad de una transferencia proporcional y direccional de energía entre la causa y el efecto.



Dicha hipótesis se desarrolla y discute durante cuatro capítulos. El primero se dedica al análisis de los fundamentos del sistema poético del mundo: lo que Lezama llama “visión histórica” y “método mítico”, su idea de que la imagen puede crear realidad o explicarla y, finalmente, se procede a axiomatizar el concepto de vivencia oblicua para poder elegir, entre los diferentes casos, los que mejor se adaptan a nuestro estudio y propósito.

Un segundo capítulo analiza la naturaleza irreal de las vivencias oblicuas y el problema que significa incluirla en las definiciones más clásicas de fantasía y fantástico. En este acápite se construye un concepto de fantasía y fantástico mediante la fenomenología y la filosofía cognitiva tomando en cuenta que dichas representaciones, por fuerza, deben carecer de correlato objetivo y contradecir las leyes universal e intersubjetivamente aceptadas de la realidad. A partir de ahí, es posible explicar la vivencia oblicua como un artefacto textual que puede ser desarrollado hasta convertirse en un proto universo donde se violan sistemáticamente las reglas de la realidad objetiva.

El tercer apartado es el centro y más importante logro de esta investigación. Lezama construyó su sistema poético del mundo como una respuesta a la ciencia positiva del siglo XIX y la crisis de la razón de principios del XX. Lo asombroso aquí es que, aún cuando el escritor reclamaba una función profética en la poesía al decir:

Ahora Casandra, trocada en Salomé, acaricia la parlante cabeza de acero. ¿En qué forma la creación, germen, se vuelve hacia la poesía, habla cuando los monjes no están por las verduras o por las fuentes? En un poema, ¿cuál es su reverso, la forma en que se destruye, restituyéndose, al trocar sílaba por eco, sentencia poética trocada en peine para el espejo, concha para el eco? (*Analecta*)<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> La poesía, como Salomé, se regala a sí misma la cabeza parlante del espíritu. Y de esa forma se convierte en Casandra, la que puede ver el futuro, aunque nadie haga caso de sus predicciones. Si la creación se revierte en poesía, el eco (lo repetitivo, lo imitativo) se transforma en sílaba (música, poesía, creación) a través de la imagen (el peine no peina la cabeza sino la cabeza que está en el interior del espejo).

él mismo no pudo predecir a dónde lo llevaría su pensamiento. Varias fuentes, ya citadas en esta introducción, reflejan la paradójica relación entre el sistema gnoseológico con base poética y varias teorías científicas que aún no existían cuando Lezama enunció su sistema o que, cuanto menos, eran desconocidas para él. La verdad es que Lezama, al igual que Alicia en el jardín de las rosas parlantes, mientras pensaba en formular una alternativa a ciertas zonas del cientificismo imperante en su época, realmente estaba trabajando para tender un puente entre la poesía y los que él creía sus “enemigos”.

Finalmente, el cuarto capítulo aborda de forma detenida la paradoja subyacente en esta doble naturaleza de la vivencia oblicua. Es decir, ¿cómo puede algo que No Es y que contradice las reglas del Ser, proporcionar una explicación del Ser y, vamos a decirlo de esta forma, obligarnos a extender nuestra noción de realidad para satisfacer dicha explicación? Creo que este es también el gran aporte de José Lezama Lima: adelantar desde su humilde casita en la calle Trocadero y en base a fundamentos poéticos buena parte de los temas en que el pensamiento científico intentaría e intenta resolver aún hoy, a cincuenta años de la muerte de Lezama.

Trágicamente, el escritor emprendió esta tarea en soledad, sin siquiera tener las condiciones propicias para enfrentar una empresa tan descomunal. Su padre, José María Lezama, era coronel del ejército cubano<sup>4</sup> y como tal podía darle cierta tranquilidad económica a su familia. No obstante, su muerte temprana a causa de una pulmonía mientras

---

<sup>4</sup> Lorenzo García Vega, integrante del grupo Orígenes, cuenta una versión diferente: “Lo curioso es que no era coronel. Nunca lo fue. Siempre fue comandante. Al padre de Lezama ... se le hace coronel post mortem, para inventarle la pensión a la viuda” (Sánchez 146).

se preparaba para participar en la Primera Guerra Mundial, sumió en una relativa penuria a su esposa, hijo y dos hijas.

El joven Lezama hubo de estudiar derecho y no letras, como habría querido, para colaborar en la economía familiar. Y él, que solía citar a San Anselmo, Pascal y Mallarmé, pasó buena parte de su vida como escribiente en una prisión de La Habana mientras ahorraaba cada peso disponible para publicar revistas que cada cierto tiempo fundaba y languidecían por falta de presupuesto. A veces, a fin de mes, debía pedirle a su madre, que recibía una pensión por el coronel muerto, unos centavos para pagarse un tabaco o unos libros, de lo cual Lezama se consolaba pensando que volvía a ser niño.

## CAPÍTULO 1

### UN SISTEMA POÉTICO ¿DEL MUNDO?

A pesar del reconocimiento ganado por la revista *Orígenes* y del grupo de intelectuales nucleado alrededor de ella, José Lezama Lima no pasó de ser durante mucho tiempo un escritor desde cierto punto de vista ubicado en las márgenes, con una obra enrevesada, sospechoso de ser homosexual, católico extremo, hermético y elitista. No hubo subvenciones gubernamentales para sus proyectos literarios, ni premios, ni invitaciones para representar a su país en algún evento. Hasta donde sé, sus libros los imprimía de su propio bolsillo, como también se debió a su gestión personal la publicación en Cuba de la obra de Juan Ramón Jiménez, Saint John-Perse o el por entonces aún joven Octavio Paz.

Y aunque la Revolución Cubana, luego de 1959, intentó enmendar estos problemas destinándole a trabajos más amables en el Instituto de Literatura y Lingüística o la Casa de las Américas, hay razones para pensar que el advenimiento de Fidel Castro al poder terminó siendo un peso que cercenó la vida y la obra de Lezama.

Un artículo del escritor cubano Antonio José Ponte publicado en *Letras Libres* informa la existencia en los archivos de la Stasi (policía política de la antigua Alemania Democrática) del folleto explicativo de una exposición organizada en 1974 por el Ministerio del Interior (al que pertenece la policía política cubana) en La Habana donde se exhibían todo tipo de artilugios utilizados, presuntamente, para hacer propaganda contra la Revolución: revistas de contenido erótico, pasquines trotskistas, caricaturas contra el gobierno y también inéditos de dos escritores aún vivos, Heberto Padilla y José Lezama Lima.

Los expedientes de ambos, cuenta Ponte, tenían nombres en claves. “Caso Iluso”, para Padilla, y “Caso Órbita”, el de Lezama:

El nombre del caso debieron tomarlo de una antología publicada en 1966: *Órbita de Lezama Lima*. El expediente pudo iniciarse por esa fecha. O quizás antes, y luego fue rebautizado. La exposición contenía, según se complace en anunciar el folleto, obra inédita ocupada al escritor. De manera que Lezama debió soportar, no solo las violaciones de su privacidad, sino el alarde público de esas violaciones.

Igual suerte padeció su obra literaria mientras el escritor estuvo vivo. Es conocido el escándalo que generó en 1966 la publicación de su novela *Paradiso* en Cuba, donde ya se perfilaban los avances de lo que luego desembocaría en el período de censura moralista y cultural conocido como el “Quinquenio Gris”.

El rumor de la prohibición llegó a un modesto librero de provincia, vinculado por “azar concurrente” a enemigos de Lezama. En una reunión de la Uneac el buen hombre pidió la palabra: “Allá ha llegado la novela *Paradiso* que, según nos dicen, es pornográfica. Unos dicen que es buena y debemos venderla. Otros que la recojamos. ¿Qué hago?”.... Y hubo que ver a Lezama, con toda su gran humanidad y su mejor tono, en un inesperado diálogo con un librero de provincia. “Usted, se ve, es un hombre joven, pero ¿recuerda los zeppelines?” .... “Claro que los recuerdo, pero yo era muy chiquito”, atinó a responder el librero. “Y ¿qué hacía usted cuando veía pasar un zeppelin?”, insistió Lezama. “¿Qué iba a hacer! Nada. Lo veía pasar”. Entonces la sentencia que luego corrió de boca en boca: “Pues haga lo mismo con *Paradiso*: véalo pasar”. (Espinosa 215; las comillas son del autor citado)

Muy parecido fue lo que ocurrió con el mentado “sistema poético del mundo”. A lo largo de los años, una parte de la crítica se ha quedado solo con su primera parte, “sistema poético”, soslayando la evidente orientación gnoseológica en las intenciones de Lezama.

Es el caso de Alina Camacho-Gingerich quien, en un primer abordaje (1985), sostuvo que este sistema poético no pretendía tener ni aplicación ni inmediatez, y que tampoco era un estudio filosófico sobre la poesía (“Los parámetros” 47), mientras Irlemar Chiampi (uno de los más esclarecidos críticos de la obra lezamiana) defendía la noción de sistema, pero circunscribiendo lo poético en oposición a lo racional/filosófico (500).

Otra parte, incluso sus propios colegas y contemporáneos, no ha vacilado en denostarlo. Saúl Yurkievich afirmó en “La risueña oscuridad o los emblemas emigrantes” que la poética de Lezama era regresiva (Méndez, *Valoración* 245), mientras Antón Arrufat subrayaba despectivamente su inspiración medieval (Méndez, *El tiempo* 65). En 1982, Horst Rogmann, profesor de la Universidad de Bonn, afirmaba durante un coloquio sobre Lezama Lima que organizó el Centro de Investigaciones Latinoamericanas de la Universidad de Poitiers:

La construcción de nada menos que una teoría del conocimiento, articulada a través de préstamos filosóficos y culturales oriundos de amplios campos de la erudición universal, supera hoy en día las posibilidades de un solitario, por más genial que sea, porque precisa de la discusión con representantes de las más diversas disciplinas del saber —tan especializadas ya— que un ambiente limitado no puede ofrecer. (Méndez, *Valoración* 413)

No obstante, a principios de esos mismos 80 y sobre todo durante la implementación de un proceso llamado “Rectificación de errores y tendencias negativas”, se terminó en Cuba el Quinquenio Gris y la figura de José Lezama Lima comenzó a rehabilitarse con cierta parsimonia. En 1988 se publicó *Confluencias*, una compilación de sus ensayos, prologada por Abel Prieto Jiménez, quien luego sería ministro de Cultura de Cuba y una de las figuras políticas más influyentes del régimen.

Prieto Jiménez confirmó la reducción del sistema poético del mundo a una visión poética del mundo, aunque su reflexión comienza a salvar el abismo tendido entre la razón y la propuesta lezamiana:

En Lezama hay un deseo de expandir la poesía más allá de las fronteras de un racionalismo que considera estrecho; pero se propone, indisolublemente, enmarcar las conquistas de esa expansión en un sistema cognoscitivo, racional, que incluía un proyecto utópico .... A lo largo de su trayectoria ensayística, vemos continuamente cómo son dinamitadas las estructuras racionalistas que limitan su reflexión Y —al

propio tiempo, en un proceso paralelo— cómo se edifican nuevas estructuras racionalistas. (Lezama, *Confluencias* VIII-IX). En realidad, la intención de Lezama Lima al enunciar su sistema poético del mundo se puede adivinar en una cita del abate Georg Joseph Vogler que el propio Lezama recogió en uno de los textos breves reunidos en *Tratados en La Habana*: “Hacer de tres, no un cuarto sonido, sino un astro” (14). Es decir, el escritor quería saltarse lo previsible, lo acostumbrado, construir lo sorprendente con los materiales de lo conocido.

De ahí que, como expresó en su diario, la poesía fuese para él un ente de la imaginación fundado en lo real o, como aclaró en esa misma frase, un ente de razón fundado en lo irreal (45). Por eso el sistema poético es una concepción del mundo y su imagen (la sorpresa, el descubrimiento, lo desacostumbrado, el astro que sustituye al cuarto sonido, el enigma y su espejo), pero también “las nuevas leyes de la gravitación de la sustancia de lo inexistente” (*Diarios* 157; *Tratados* 355).

Para Lezama la poesía gravitaba sobre el mundo al mismo tiempo que las leyes de la física. Es tan así que el escritor habanero podía imaginar la existencia de la poesía incluso sin poema ni poeta. En una entrevista concedida a Ciro Bianchi Ross, Lezama declaró que sería erróneo afirmar que desde Virgilio hasta el siglo XIII, cuando aparece Dante, no hay poesía en Europa porque no hay grandes poetas. Pero la poesía se manifiesta en otras artes, en otras esferas de la vida, aunque no se asiente en poemas:

Ahí están las catedrales... Se manifestó también en la historia; recordemos que es la época de Carlomagno y en las Cruzadas. Se manifiesta en las leyendas y en la religión, en la vida de los santos. A mi modo de ver eso demuestra que en esa época donde no se movieron grandes poetas ni se escribieron grandes poemas, predominó la imagen y una gran poesía flotó sobre la tierra y sobre las aguas. (*Diarios* 156)

Lezama escribía una frase, por ejemplo: “el cangrejo usa lazo azul y lo guarda en la maleta” (*Cantidad* 25). Según él, si el asombro de esta frase nos llevaba no a intentar analizarla o compararla con nuestra experiencia y la consecuente armazón lógica de nuestro pensamiento,

sino que nos dejábamos llevar por ella, podríamos acceder a otra región (que no es el mundo tal como lo conocemos, pero forma parte del mundo) y de asombro en asombro (como de natural respiración, decía Lezama) vivir en una causalidad (otra) que es un continuo incorporar y devolver, un espacio que se contrae y se expande, distintos de él solo por esa delicadeza que separa a la anémona del agua salada (*Cantidad* 25).

El escritor cubano sabía que luchaba contra la corriente porque el hombre, lo afirmaba Immanuel Kant, es un ser causal, y que la existencia de las categorías del entendimiento y la posibilidad de reconocer en los fenómenos ciertos patrones de comportamiento, como la causalidad, era condición indispensable para la existencia de la conciencia, aunque no de la intuición sensible (*Razón pura*, A90-B123 y B234).

La cosa es que los seres humanos (incluso podía decirse que cualquier ser vivo) actúan en función de las causas y sus efectos. Sabemos que al silbato le sigue invariablemente la figura presurosa del cartero y que de aproximar la mano al fuego no solo se obtiene calor, sino también quemaduras. Las amenazas nos hacen adoptar la postura adecuada para enfrentarlas, y la presencia de alimento desencadena ciertas y específicas reacciones fisiológicas.

Este razonamiento no es nuevo. Hace casi 2500 años, Aristóteles<sup>5</sup> estableció, para la ciencia teórica que, si existen dos fenómenos correlacionados A y B, se puede decir que:

1. A y B son próximos en el tiempo y en el espacio.
2. A ocurre primero en el tiempo que B.

---

<sup>5</sup> Aunque ya existían trazas de causalismo en el atomista Leucipo, quien dijo: “nada sucede por nada, sino que todo ocurre por una causa y por necesidad” (Bohr, *La imagen de la naturaleza* 27-28).



3. Cada vez que ocurre A, ocurre B (*Lógica* 430-431).

José Lezama Lima no estaba conforme con esto. Y fue una de las principales razones que lo llevaron a construir su sistema poético del mundo. Así lo afirmó en una entrevista que concediera a Armando Álvarez Bravo: “Trato en mi sistema de destruir la causalidad aristotélica buscando lo incondicionado poético” (Méndez, *Valoración* 48).

Por supuesto, el escritor sabía que “todo ser es causal, busca ser causal, para diferenciarse de la sucesión en la infinitud. Pero el ser es ser causal, como el árbol es bosque. La causalidad es como un bosque... dominado” (*Cantidad* 7). Pero también sabía que el ser humano está apesado por la causalidad, que lo ciñe y lo extenúa. Por tanto, Lezama no se resignaba a conformarse con una historia que se resuelve en constante o en ritmos, ni tampoco a privarse de aquellas percepciones a las que, como los sentidos no les pueden otorgar una forma, se les niega subsiguientemente toda posibilidad de verificación. Si seguimos pensando que lo que no tiene antecedente tampoco tendrá consecuencia, alertaba Lezama, todo meteorito terminará estrangulado por hastío (*Tratados* 268).

Con respecto a los sinsentidos que se producen al reducir el mundo a una explicación causalista, el escritor apuntaba que en literatura:

Es tan ilusorio hablar de la influencia de Maurice Scève sobre Mallarmé, como de la influencia del Marqués de Saint-Simon o de *Las mil y una noches* en la novela de Proust. Las influencias no son causas que engendran efectos, sino efectos que iluminan causas. Proust hace que se releen las memorias de Saint-Simon o que se vuelva al sentido del relato en *Las mil y una noches*, como una consecuencia de un acto excepcional, pero desgraciadamente los profesores —gendarmes obligados a estos temas— gustan más de las cadenas causales que de las iluminaciones.<sup>6</sup> (*Diarios* 166)

---

<sup>6</sup> En su diario, Lezama reflexionaba que, cuando se dice que “Platón ejerció influencia en San Agustín, cometemos la incalificable traición de afirmar que Júpiter ha ejercido influencia en Jesucristo” (167).

De ahí que, en su intento por liberarse de estas cadenas, Lezama Lima se haya apoyado en la metáfora como punta de lanza contra la costumbre, así como en lo que él llamaba “irradiación de la historia”:

Concurren los puntos de luz a un hecho, a una manifestación fenomenológica, llegada esa contingencia, los puntos vuelven a dispersarse en innumerables refracciones. De acuerdo con esos obstáculos de la luz, la historia tiene una irradiación de constante refracción espacial. La vibración del tiempo histórico en el tiempo luz es un constante recorrido, una incesante verificación. Existen distancias cósmicas para las cuales el tiempo histórico no existe, estamos todavía para ellas en un período geológico de emigraciones, de desapariciones por debajo del mar, de bostezos indescifrables, de chapoteos estelares o de furias calmosas, soterradas, que un hecatonquero lleva al vuelco o al delirio sin deidad acompañante. (*Tratados* 194)

El escritor creía que la imagen era una cantidad hechizada que, a través del mito, podría rellenar los vacíos de la historia, reconstruir lo perdido, arrojar nuevas luces sobre el presente, escudriñar el futuro.

Después que la poesía y el poema han formado un cuerpo o un ente, y armado de la metáfora y la imagen, y formado la imagen, el símbolo y el mito —y la metáfora que puede reproducir en figura sus fragmentos o metamorfosis—, nos damos cuenta que se ha integrado una de las más poderosas redes que el hombre posee para atrapar lo fugaz y para el animismo de lo inerte (*Analecta*).

Por ejemplo, uno de los mayores misterios de la historia de Cuba es el destino ulterior del diario de José Martí luego de la muerte de este. El documento, específicamente la parte que cubre el viaje del prócer cubano desde Cabo Haitiano a Dos Ríos mientras intentaba sumarse a la tercera guerra por la independencia de Cuba, se publicó por primera vez en 1940, 45 años después de la muerte de Martí, como parte de la edición del diario de campaña del generalísimo Máximo Gómez.

El texto martiano estaba manuscrito en una libreta de 28 páginas (donde una quedó en blanco), numeradas consecutivamente por el propio Martí. Sin embargo, al momento de

la publicación faltaban cuatro folios del diario (del 28 al 31, estos inclusive), que se presume correspondían al 6 de mayo, donde (otra presuposición) el héroe cubano habría dado cuenta de la tórrida entrevista que sostuvo con los generales Gómez y Antonio Maceo en el ingenio La Mejorana el 5 de mayo de 1895 (Martí 11-12).

En un texto de *La cantidad hechizada*, José Lezama Lima dice con respecto a este hecho:

De pronto se oyen las reyertas de los reyes en la tienda maldita de Agamenón. Hay una página arrancada. Me detengo absorto ante ese vacío. Pero mi perplejo se puebla, allí están, uno tras otro, los tres negritos de Juana Borrero. La página arrancada ha servido de fondo a la sonrisa acumulativa e indescifrable del cubano. (*Cantidad* 136)

O sea, el escritor intenta solucionar el enigma achacándole las páginas arrancadas a tres niños negros presentes en un cuadro (realizado en 1896) de la pintora cubana Juana Borrero (Cfr. Méndez, *El tiempo* 140). La travesura histórica no puede más que resolverse a través de una travesura pictórica. Lezama Lima reconstruye mediante la imagen poética lo que la Historia no accede a revelar.

### **No referencial, no descriptivo, poético y ¿oblicuo?**

En *La cantidad hechizada*, Lezama cita una parábola de Chuang-tsé, el poeta chino que, al despertar de un sueño, no sabía si era un hombre que había soñado ser mariposa o una mariposa que aún seguía soñando ser un hombre. Cuenta Chuang-tsé en palabras de Lezama que va un hombre caminando por la tierra, pero lo que hace posible la gran prosa china y toda la prosa en general no son los pasos del hombre, sino el vacío entre estos: “es decir, que

el recorrido temporal de la prosa, expresa una distancia, el espacio vacío entre los pasos, dentro de la extensión general la extensión entre dos pasos” (*Cantidad* 90).

De acuerdo con esta pequeña historia, la gran prosa está hecha del vacío, de algo que No Es. Curiosamente, Paul Ricoeur cita este desprendimiento de lo que “sucede” (la variante del Ser que tenemos más al alcance de la mano) como el principal rasgo del discurso escrito y, esencialmente, de la literatura. Señala Ricoeur que la mutación del diálogo (la situación comunicativa por antonomasia) en discurso conlleva una pérdida de la referencia situacional:

Gracias a la escritura, el hombre y solamente el hombre cuenta con un mundo y no sólo con una situación. Esta extensión es un ejemplo más de las implicaciones espirituales de la sustitución del apoyo corporal en el discurso oral por señales materiales. De la misma manera que el texto libera su sentido del tutelaje de la intención mental, libera su referencia de los límites de la referencia situacional. Para nosotros, el mundo es el conjunto de referencias abiertas por los textos o, cuando menos por el momento, por textos descriptivos. (*Teoría de la interpretación* 48-49)

¿Qué es un texto descriptivo? Es aquel tipo de discurso escrito en el cual las indicaciones situacionales características del diálogo (pronombres demostrativos, personales, las marcas que muestran de lo que se habla) son sustituidas por descripciones, y el lector puede acceder a realidades distantes de él en tiempo y espacio sin hacerse presente en ellas.

Ricoeur separa de los textos descriptivos (que al parecer reúnen en un mismo estatus el discurso utilitario, el burocrático legal, el científico, el histórico) el discurso literario, tomando el concepto de función poética que había esbozado Roman Jakobson en su famoso diagrama de la comunicación y defendiendo la idea de que la literatura no solo prescinde de

las acotaciones situacionales, sino que, además, otorga énfasis al mensaje en detrimento de la referencia.<sup>7</sup>

La característica principal que Ricoeur achaca al texto poético es que “no son relatos descriptivos en donde el tiempo narrativo, expresado por tiempos verbales específicos, se despliega por medio y dentro de la narrativa sin ninguna conexión con la singular red espacio-temporal común a la descripción ostensible [la que proviene del diálogo] y la no ostensible [la descriptiva]” (*Teoría de la interpretación*, 49). O sea, que aquí conviven, asombrosamente, *El vizconde demediado* (Ítalo Calvino) con “Viaje a la semilla”, de Alejo Carpentier, y “Tlön, Uqbar, Orbis Tertius” (Jorge Luis Borges), junto a las novelas de Honoré de Balzac y León Tólstoi.

Borges, Carpentier y Julio Cortázar están mucho más lejos que Balzac y Tólstoi del estatus descriptivo no solo por la influencia de la trama en la ordenación de las acciones, sino por la pretensión de verosimilitud (que es diferente de la pretensión de verdad). Borges *et al* no pretenden que sus textos se parezcan a lo que sucede, sino que pretenden negarlo. Es decir, aunque parten del Ser, su intención es describir el No Ser.<sup>8</sup>

Este es un viejo anhelo entre la especie humana, quizá porque la unión del Ser (del que formamos parte) con el No Ser pudiera ser la clave de reintegrarnos a la totalidad, el estatus prediscursivo y prélogico de nuestra existencia. Este deseo dio lugar al mito (lo

---

<sup>7</sup> En análisis posteriores, Ricoeur equipararía el relato histórico al de ficción, diciendo que la única diferencia entre ellos es que el relato de ficción no tiene pretensiones de verdad (*Tiempo y narración* 154-155).

<sup>8</sup> Ya lo decía Edmund Husserl: “[para el empirista] Lo que no es realidad, es imaginación, y una ciencia de la imaginación es, justo, una ciencia imaginaria” (*Ideas relativas* 48). Lo cual tiene su razón, por lo menos en la primera parte del enunciado. La segunda es analizada profundamente en este trabajo. En este sentido sería muy interesante valorar la importancia de los experimentos imaginarios en los desarrollos modernos de la física cuántica y la relatividad.

demuestra Ricoeur) y con él a los rituales que pretendían, en la Antigüedad, salvar la brecha entre sujeto y objeto. Pero Parménides dictaminó la imposibilidad de esta regresión al concluir: el Ser es y el No Ser, no es.

A pesar de todo, la humanidad (encarnada en una minoría) no ha dejado de perseguir este sueño (y hay que ver el impacto que tienen sus resultados en el resto de la especie), aunque deba conformarse con describir el No Ser en términos del Ser. Esta es una paradoja que se trasluce incluso en el lenguaje. Así la palabra utopía (el lugar que no es o no existe), proviene del griego *u*, que significa “no”, y *topós*, “lugar”: no lugar. Y cuando Tomás Moro o Tommaso Campanella hablaban de su *Utopía* o de *La ciudad del sol*, no se referían, en primer lugar, a lo que podría ser o a lo deseable, sino a lo que no tenemos.

De acuerdo con esto habría que hacer una distinción entre los textos que fracturan o dividen la referencia (*Teoría de la interpretación* 49) y que por ello tienen un predominio de la función poética sobre la descriptiva, y aquellos textos cuyo principio no es abolir la referencia (parecería, según Ricoeur, que esto es imposible),<sup>9</sup> pero sí subvertir la esencia de lo que sucede (aunque partan precisamente de dicho punto) e incidir no sobre lo noemático (los productos de la imaginación), sino sobre lo noético (el acto mismo de imaginar).

Bajo el membrete de “contrarrealistas” u “oblicuos” se reuniría tanto la idea de Kafka de que el castigo precede a la culpa (el efecto ocurre antes que su causa) o la obsesión borgiana con modificar nuestras ideas sobre el tiempo (*El fin de las certidumbres* 136), en

---

<sup>9</sup> Al parecer es posible construir mundos divergentes de determinado tipo de lógica, pero quizá el ser humano no puede construir nada absolutamente ilógico. Wittgenstein decía que “Representar en el lenguaje algo que ‘contradiga la lógica’ es tan imposible como lo es en geometría representar mediante sus coordenadas una figura que contradiga las leyes del espacio, o como dar las coordenadas de un punto que no existe” (56; las comillas son del autor citado).

una genealogía que abarca el relato folclórico, el cuento de hadas, la fantasía y lo fantasmagórico. Es decir, intentan la subversión lógica de la realidad: para ampliarla.

José Lezama Lima sería uno de los miembros ilustres de este club de “diseñadores de mundos”. Su sistema poético intenta añadir una nueva dimensión a la realidad, dimensión que, hay que estar claro, es por principio incompatible con las leyes de la realidad. Atendiendo a este rasgo del sistema poético, la mayoría de los estudios lo ha calificado como “irracional”, rasgo que generalmente se ve como peyorativo al ubicarlo junto a “teoría” y “sistema”.

Esta última afirmación podría ser cierta si pensamos que la metáfora lezamiana (la imagen), la cual debería mostrar una semejanza con el mundo, describe algo totalmente opuesto a este. No obstante, ¿qué pasaría si esta metáfora, en vez de mostrar una semejanza, la creara?

## **El reino de la imagen**

En los años noventa, la caída del campo socialista y la subsiguiente crisis que enfrentó el régimen de La Habana luego de perder a su más valioso socio económico y protector militar, trajeron consigo una revalorización del trabajo de Lezama Lima. En 1991 se publicó la segunda edición cubana de *Paradiso*, 25 años después de la primera. Se cuenta que durante la presentación, una multitud enardecida, bajo los gritos de ¡*Paradiso, Paradiso!*!, ahogó las palabras de los presentadores. Y que la novela tuvo que ser comercializada detrás de una rejilla metálica, que protegía a los vendedores de la furia lectora.

También a principios de los noventa, Alina Camacho-Gingerich publicó *La cosmovisión poética de José Lezama Lima en Paradiso y Oppiano Licario*, donde si bien recoge algunos criterios expresados en su trabajo de 1985, comienza a barajar la certeza de que “El sistema poético lezamiano es una concepción de la vida y del universo basada en la imagen y la metáfora” (7).

Subrayo en dicha frase la idea de que la vida y el universo pueden ser descritos a partir de la imagen y la metáfora. ¿Por qué? Porque en esos años Lourdes Rensoli e Ivette Fuentes dieron a conocer en La Habana *Lezama Lima, una cosmología poética*, donde retomaban una idea esbozada en 1948 por María Zambrano (Méndez, *El tiempo* 65-66), respecto al valor filosófico del sistema poético lezamiano:

Este es el caso de José Lezama Lima. Fue un poeta-filósofo digno de ser incluido en un especialísimo catálogo donde figuren, entre otros, Valmiki, Dante, Hesíodo, Pico de la Mirándola, Abelardo, Ronsard, Rilke, Martí, Hölderlin, Nietzsche, Goethe, Beckett, Cavafis. Distintas concepciones filosóficas del mundo, del hombre, del arte, de la vida social y de la trascendencia histórica palpitan en sus obras. Rasgos más valientes y decididos, o menos orientados con el sentido de su época se presentan en sus producciones respectivas. En común, sin embargo, los anima un peculiar mensaje, a veces catalogado de profético, porque el poeta no se limita a *sentir* el mundo, y expresar ese sentir, sino a interpretar, diseccionar, remodelar la realidad, y avizorar, de forma más o menos certera, su devenir. (Rensoli y Fuentes 9; las cursivas son de las autoras citadas)

Aquí, según Aristóteles, hay una contradicción. En su *Metafísica*, este filósofo griego opinaba: “los poetas dicen muchas mentiras” (77). Y luego, en su crítica sobre el platonismo, agregó: “Pero es que tampoco es posible que las demás cosas provengan de las Formas en ninguno de los sentidos usuales de la expresión (‘provenir de’). Y decir, por otra parte, que ellas son modelos, y que de ellas participan las demás cosas, no es sino proferir palabras vacías y formular metáforas poéticas” (111; las comillas son del autor citado).



La relación es clara entre los términos “proferir palabras vacías” y “formular metáforas poéticas”. ¿Son lo mismo? No, y quizá la afirmación de Aristóteles se derive de que, por su propia estructura, la obra literaria solo despliega un mundo con la condición de que se suspenda la referencia del discurso descriptivo (*La metáfora viva* 292-293).

Paul Ricoeur hizo, por los años 70 del pasado siglo, el siguiente razonamiento sobre la metáfora:<sup>10</sup> si el papel del lenguaje (o de cualquier simbolismo) es rehacer la realidad, no hay otro sitio del lenguaje donde esta acción se manifieste con mayor evidencia, por cuanto la metáfora infringe los límites establecidos y establece nuevas relaciones al interior del simbolismo:

La metáfora se presenta entonces como una estrategia de discurso que, al preservar y desarrollar el poder creativo del lenguaje, preserva y desarrolla el poder *heurístico* desplegado por la *ficción* .... la metáfora es el proceso retórico por el que el discurso libera el poder que tienen ciertas ficciones de redescubrir la realidad (*La metáfora viva* 12 y 13; las cursivas son del autor citado).

La idea de la metáfora (y, con ella, de la imaginación) como vía de conocimiento reside en el hecho de que la poesía contiene una concepción tensional de la verdad (*La metáfora viva* 414-415): tensión entre sujeto y predicado, entre interpretación literal y metafórica, entre identidad y pertenencia. Estas tensiones se fusionan en una referencia desdoblada (lo que podríamos llamar “doble sentido”) y culminan en una visión paradójica de la realidad: “ser como” significa, simultáneamente, Ser y No Ser.

Según Ricoeur, el hecho de basar cierta indagación de la verdad a partir de la enunciación metafórica emparenta esta con el pensamiento especulativo, supongo que porque

---

<sup>10</sup> Revolviéndose, de paso, contra el concepto de sustitución y siguiendo a Max Black en la idea de que la metáfora más que identificar una semejanza, la crea (*La metáfora viva* 312).

la poesía supera las dicotomías antes referidas, presentando una visión cósmica anterior a la fractura entre objeto y sujeto.

Desde los años cuarenta del siglo pasado, Lezama Lima comenzó a trabajar en su teoría de que la imagen es una cantidad hechizada que puede completar los intersticios de sentido que la historia deja vacíos. Intuitivamente oponía los términos de “imagen” y “concepto” (Méndez, *El tiempo* 81) al considerar que la primera era fruto, no de la percepción, sino de la imaginación pura y que podía crear lenguaje (30 años antes que Ricoeur); de ahí que el papel de la metáfora simple fuera servir de sustituto al concepto, por lo que actuaba como “falsa imagen”.

En 1949, Lezama Lima se enzarzó en una polémica pública con el ensayista, profesor y político cubano Jorge Mañach, debido a que este último publicó un artículo diciendo que no entendía ni el sentido ni la utilidad de la poesía del grupo Orígenes (y, en lo particular, la de Lezama), a lo que el propio Lezama respondió:

Se ha dicho que el poeta no piensa por conceptos, sino por imágenes. Y, por debajo de la función superficialmente explicativa que antaño se le solía atribuir, ¿qué sentido tiene la imagen, recurso primordial del poeta, sino ese de unir lo disperso, de enlazar lo distinto, de asimilar lo incoherente, como para reivindicarnos la conciencia de la integridad del Ser, tan comprometida por las apariencias y los episodios del mundo? (Méndez, *El tiempo* 113).

Esta idea de completar la historia mediante la imagen llevó a Lezama a enunciar a finales de los años 50, en *La expresión americana*, lo que él llamaba “visión histórica”. ¿A qué se refería?

Es la forma en devenir en que un paisaje va hacia un sentido, una interpretación o una sencilla hermenéutica, para ir después hacia su reconstrucción, que es en definitiva lo que marca su eficacia o desuso, su fuerza ordenancista o su apagado eco, que es su visión histórica. Una primera dificultad en su sentido; la otra, la mayor, la adquisición de una visión histórica. He ahí, pues, la dificultad del sentido y de la visión histórica. Sentido o el encuentro de una causalidad regalada por las valoraciones historicistas.

Visión histórica, que es ese contrapunto o tejido entregado por la imago, por la imagen participando en la historia (*Confluencias* 214; las cursivas son del autor citado).

Hay, según Chiampi, diferencias entre si la visión histórica es eficaz (cuando muestra semejanzas y diferencias entre culturas) o si se limita a mostrar que una cultura es mera repetición de otras (Lezama, *La expresión americana* 14). De acuerdo con esto, el escritor cubano proponía desviar la atención puesta en la historia de las culturas para ponerlo en las eras imaginarias, las diversas eras donde la imago se impuso como historia: la imaginación etrusca, la carolingia, la bretona, entre otras. “Si una cultura no logra crear un tipo de imaginación [sostenía el poeta], si eso fuera posible, en cuanto sufriese el acarreo cuantitativo de los milenios sería toscamente indescifrable” (*Confluencias* 218).

Una de estas eras imaginarias, la carolingia, se explica al examinar *La canción de Rolando*:

Cuando en *La chanson de Roland*, se consigna con gran precisión que en la conquista de Zaragoza, Carlomagno tenía doscientos veinte años; cuando vemos que los sarracenos juran por Apolo y por Mahoma; cuando al vencer Roldán a un árabe se afirma que “le sacó el alma con la punta de la lanza”, son todos hechos gravitados por la era carolingia, por un tipo de imaginación hipostasiada .... son manifestaciones de una era que podemos llamar de la imaginación carolingia, donde la fuerte *liaison* teocrática favorecía los prodigios y las islas de maravillas... El pueblo de Dios tenía la verdad imaginativa de que el elegido, el llamado, no tenía que dar cuenta a la realidad con un causalismo obliterado y simplón (*Confluencias* 218; las comillas y cursivas son del autor citado).

Según Lezama, cuando la técnica histórica no puede devolver resultados precisos es necesario usar la ficción, como una obligación de volver a vivir lo que no se puede definir. Así, si decimos “tradición habsburguesa”, la imaginación “abre un paréntesis, donde caben Ana de Austria y la Contrarreforma y el contemporáneo Hofmannsthal [*sic*] y su escuela de Viena” (*Expresión* 55).

Es aquí donde entra a operar lo que Lezama llamaba “el método mítico”, declarándose deudor de Ernest Robert Curtius<sup>11</sup> y del método mítico-crítico de T. S. Eliot, aunque criticaba el pesimismo de este último cuando sostenía (Eliot) que toda creación fue hecha por los antiguos y que a los contemporáneos solo nos quedaría el juego de las combinaciones. Ante este decadentismo crepuscular, el escritor cubano reveló con ánimo profético: “Todo tendrá que ser reconstruido, invencionado de nuevo, y los viejos mitos, al reaparecer de nuevo, nos ofrecerán sus conjuros y sus enigmas con un rostro desconocido. La ficción de los mitos son nuevos mitos, con nuevos cansancios y terrores”. (*Confluencias* 218).

Esta ficcionalización, a primera vista, arroja resultados vagamente semejantes a los enunciados por Borges en “Things that might have been” (*Páginas escogidas* 83), cuando menciona hechos que no existieron en la historia pero que pudieron haber existido: la victoria de los confederados en Gettysburg, la salvación de Cristo y de Sócrates, el segundo cuerno del unicornio; o a la reescritura del mito clásico en “La casa de Asterión” (*El Aleph* 50-52). Ambas parten de mitos o de situaciones históricas, se entretienen en tergiversar lo ya conocido.

Pero la semejanza es aparente. La intención de Lezama va mucho más allá del juego con el Ser. Lezama aspira a reescribir la realidad no solo desde otro punto de vista (“La casa de Asterión”), la ficción especulativa (*Creación*, Gore Vidal), la ucronía (*La institución Smithsonian*, Gore Vidal) o la parodia (*En vivo desde el Gólgota*, Gore Vidal), sino que

---

<sup>11</sup> Una nota de Irlemar Chiampi (*Expresión* 55-56) aclara que este fue un error de Lezama, porque la técnica de la ficción pertenece a Arnold Toynbee, quien la desarrolló en *A Study of History* (1934).

completa la historia con la historia, entrelazando hechos que a primera vista parecerían lejanos. Lezama crea un mundo a partir de fragmentos dispersos.

Por ejemplo, hay una cita preciosa del texto “Mitos y cansancio clásico” donde el escritor relaciona el Imperio Romano, un lamento de Hamlet y una frase de Rilke a través del concepto de evaporación:

Si subrayamos en Rilke: pues nosotros, cuando sentimos, evaporamos. Si nos encontramos después, en el que es para nosotros el más bello de los monólogos de Hamlet: que este cuerpo sólido, demasiado sólido, no pueda disolverse en rocío. Si después leemos en Suetonio, que el emperador Augusto, para significar que estaba enfermo, consignaba: me encuentro en estado vaporoso. A través de esos enlaces retrospectivos, precisamos la vivencia de la *aporroia* de los griegos, de su concepto de la evaporación, y cómo esa tendencia para el anegarse en el elemento neptunista o ácueo del cuerpo, ha estado presente, con milenios de separación, en un poeta contemporáneo, en un monólogo de Hamlet, en los peculiares modos de conversación de un emperador romano y en los conceptos movilizados casi con fuerza oracular por el pueblo griego (*Confluencias* 219; las cursivas son del autor citado).

En este caso se puede apreciar cómo Lezama, a través de la imagen de la evaporación (método mítico), construye una relación entre culturas separadas por el tiempo. Según el escritor habanero, estos enlaces inesperados operan como una especie de causalidad retrospectiva. En otros ejemplos, aportados por el propio Lezama, la relación se establece no a partir de rasgos comunes a través de la historia, sino desde objetos sin ninguna relación entre sí, pero coincidentes en el tiempo.

Veamos:

Si me noticio que los fósforos fueron invencionados en 1832, consigo apuntalar una capa más al olvido. Pero si lo acompaño con la flecha [“fecha”, según Irleamar Chiampi en su edición de *La expresión americana*] igual de la muerte de Goethe, y su frase ¡más luz!, es difícil que se me vuelva a escapar la diminuta alabanza dática del hallazgo del fósforo. No en balde los alemanes consideran los procedimientos para memorizar como formas del *Witz*, del ingenio (*Confluencias* 219).

¿Cómo se produce este salto? La cita donde Lezama lo explica es bastante ardua, pero vale la pena exponerla en su totalidad:

El dato sorpresivo, sorpresa de chispa en un macrocosmos, que busca ansiosamente su par, que se lanza a completar la extensión de una piel, que la visión no puede ceñir, pero que la memoria del germen nos acostumbra a saludar como un absoluto .... Nos damos cuenta que hay un ansia de paridad en aquella sorpresa que recogía un dato como una golosina incongruente. Ese dato es germinativo, como la memoria que traza en cada flor su palacio de pulimentados cangilones. Ese dato mira como *dramatis persona* [sic], presumiendo que en un fulgurante mutis, las luces van a proyectar sobre él su cara de momentánea *prima donna*, que la verdadera “primera” mirará como una usurpación cuando ya ha desaparecido la impostora pintarrajeada con esa sorpresa de los enlaces, con la magia del análogo metafórico, con la forma germinativa del análogo nemónico, con la memoria sorpresa lanzada valientemente a la búsqueda de su par complementario, que engendra un nuevo y más grave causalismo, en que se supera la subordinación de antecedente y derivado, para hacer de las secuencias dos factores de creación, unidos por un complemento aparentemente inesperado, pero que les otorga ese contrapunto donde las entidades adquieren su vida o se deshacen en un polvo arenoso, inconsecuente y baldío (*Confluencias* 220; las cursivas son del autor citado).

Así cuando Lezama publicó, en 1937, “Muerte de Narciso”, el poema fue recibido con estupor en el rico ambiente literario de Cuba. Ángel Gaztelu, amigo y condiscípulo del poeta, lo defendió como podía diciendo que el texto era una “rauda cetrería de metáforas” (Méndez, *Valoración* 201).

La realidad es que, en su abordaje, Lezama fusionó tres mitos clásicos: el de Dánae fecundada por una lluvia de oro y el de las Danaides Egipcias, con el Narciso enamorado de su reflejo, para recrear una cuarta dimensión: Narciso logra escapar de la contemplación por medio de la misma trampa en que había caído, su belleza (Méndez, *El tiempo* 54): “Así el espejo averiguó callado, así Narciso en pleamar fugó sin alas”.

Esta corrupción de lo tradicional y lo condicionado trajo no pocas dificultades al poeta. Pero Lezama no se detuvo en su carrera contra el causalismo aristotélico y en su empeño por construir un sistema que creara nuevas formas de realidad.

## Atrapando a Lezama Lima

José Lezama Lima tenía la impresión de que “la poesía ve lo sucesivo como simultáneo” (*Diarios* 81), lo cual plantea una visión esférica y traslativa de la realidad, diferente de las explicaciones de tipo causalístico o correlacional en que están basados nuestros paradigmas epistemológicos.

La idea lezamiana de la poesía (base de su sistema poético del mundo) tiene mucho de la verdad tensional explicada por Ricoeur al hablar de la metáfora, pues ve en esta la única capaz de unir lo que la historia ha separado. Lezama explicaba esta agria oposición en las primeras palabras de su ensayo “Introducción a las eras imaginarias” al decir: “Con ojos irritados se contemplan la causalidad y lo incondicionado. Se contemplan irreconciliables y cierran filas en las dos riberas enemigas” (*Confluencias* 270).

El escritor, en una de las anotaciones que solía registrar en su diario como meras curiosidades o con el objetivo de desarrollarlas posteriormente, volvió sobre esta idea y su concepción de que el poeta tenía la posibilidad de salvar dicho abismo:

El poeta puede ser el aprendiz displicente, el artesano fiel e incansable de todas las cosas, pero en su poesía tiene que mostrarnos la tierra poseída, un cosmos gobernado de lo irreal-real.

Ese triunfo de la poesía sobre las repetidas experiencias, o sobre la cultura cuantitativa; ese triunfo sobre lo más inapresable del sujeto. Esa imposición con unidad, forma y desarrollo, donde terminan y empiezan las cosas y los reflejos de las mismas, única excursión de la vida sobre lo desconocido, o sobre la más salvaje alegría. (*Diarios* 29)

El fragmento denuncia la intención de Lezama: reunir el Ser y el No Ser en el reino de la totalidad, cosa que, de ser posible, solo puede lograrse trabajando en la frontera entre ambos mundos a través de la poesía:

Es decir, la poesía partiendo de la metáfora como superadora de la metamorfosis y de la **metancia** del mundo antiguo; de la imagen como proporción y nueva causalidad entre el hombre y lo desconocido; del hillozoísmo poético de la voz penetrando en la harina para sustantivarla; de las horas regladas o productividad del instante poético; de la duda hiperbólica como superadora de la síntesis; de la diferencia entre corpúsculo y germen; de la resistencia del cuerpo de la poesía; de la sentencia poética como unidad de la doble refracción; de la dimensión o extensión como fuerza creadora, es decir, la energía en la extensión tiene que crear el árbol; del **posibiliter** infinito; de la nueva sustancia; de las nuevas leyes de la gravitación de la sustancia de lo inexistente; de la mayor exigencia conocida hecha a la imaginación del hombre; es decir, la resurrección; pueden rendirnos los ordenamientos del nuevo tiempo paradisíaco (*Confluencias* 366; el subrayado es del autor citado).

De ahí que, intentando obtener la visión histórica a través del método mítico, Lezama se lanzara a coleccionar ejemplos que trascendieran la causalidad aristotélica, con el objetivo de completarla. En un primer momento, el escritor se contentó con reunir ejemplos eminentemente literarios (como metáforas o figuras retóricas), luego mediante apreciaciones subjetivistas de la vida diaria; y, finalmente, en hechos o explicaciones que reclaman cierta pretensión de realidad y han llegado a nosotros reflejados por leyendas, mitos y testimonios históricos. Su estudio de las “eras imaginarias” se nutrió de estas recopilaciones:

En los textos chinos, aún los del siglo V a.C., la remembranza de las mutaciones es firme. De una planta sale la pantera, de esta el caballo y del caballo el hombre. Se va creando así un clima de nacimientos fuera de toda causalidad, que prepara la gravitación imaginativa para el alumbramiento sobrenatural de María. (*Cantidad* 66)

El egipcio usufructuó un tiempo en el que no estaba establecida la causalidad ni el ordenamiento terrestre ni en la escala animal, ni en el nacimiento del hombre. Un tiempo especial dentro de la prehistoria, que así viene a complicarse extraordinariamente, es decir, una etapa anterior a la cultura, el nacimiento fuera de la causalidad esperada, y la división entre el hombre y lo divino, el hombre y la naturaleza, no se cumplimentaban. (*Cantidad* 67)



Cuando Lezama afirma que, según los antiguos profetas, basta un soplo [del Espíritu Santo] en la cara para levantar la casa (*Cantidad* 75), la manifestación del Espíritu Santo tiene un doble efecto: fortalece el ánimo de quién ha recibido el don, pero, al mismo tiempo, tiene la potestad de proporcionarle riquezas (levantar su casa).

El refranero popular también fue para él una cantera de descubrimientos luminosos. Lo sorprende la paradoja que encierra un consejo referido a los tratos con la muerte: “Si te llama, huye” (*Tratados* 172-173). O la antigua creencia de que el agua de coco empolla a la lechuza (*Analecta*).

Otras veces el hallazgo suscita reflexiones sobre la naturaleza de estas asociaciones. El 5 de octubre de 1957, Lezama está sentado en un café habanero. Desde una de las mesas escucha decir: “Todo el que tiene una novia china, tiene buena suerte” (*Diarios* 115). Lo deslumbra la asociación de términos al punto de escribir años después en *La cantidad hechizada*: “La novia china y la suerte, ¿en qué región de las emigraciones imaginarias se habían detenido? El epicúreo cálculo pascaliano de las posibilidades venía a resolverse en la imaginaria novia china. Y el azar que allí se busca para fijarlo, aquí venía sonriente a reencontrar la voz que lo aclare” (9).

Pero los ejemplos subjetivos, dependientes de la caprichosa naturaleza humana, no pueden fundamentar una explicación del mundo. Lezama sostenía que la poesía era una matemática inspirada. Y aunque despreciaba las pruebas suministradas por la intuición sensible, sabía que el máximo logro de su sistema sería proporcionar hechos o testimonios (tan concretos como fuera posible) que dieran carta de existencia a esos entes de razón fundados en lo irreal.

Por eso el objetivo de estos hechos, más que un intento de cuestionar el alcance de la razón, son un intento de completar lo perdido. Lezama decía que la imagen como cantidad hechizada no se refiere al tesoro perdido en Esmirna, sino a lo perdido en Esmirna que se encontró en Damasco (*Cantidad* 114):

La metáfora entre dos puntos referenciales para la conducta, tal vez entre el acto primigenio que la incuba y la configuración de su acción que la detiene, es una contrarréplica, un contrasentido. Aclarando todo lo posible en esa dimensión sagrada o aterradora, el acto primigenio actúa en A, supongamos cristales brasileros, para configurarse en B, cuchillos de obsidiana. Es decir, el hombre actuando dentro de esa región del *ethos* se presenta siempre como una vivencia oblicua, como una metáfora que genera un móvil incesante entre A y B, entre acto primigenio y configuración, entre situación simbólica y espacio de encantamiento o hechizo. (*Tratados* 338; las cursivas son del autor citado)

Esta cita introduce y ejemplifica el concepto de “vivencia oblicua”, uno de los términos más importantes del sistema poético del mundo esbozado por José Lezama Lima. Surgida a partir de la acción de la causalidad sobre lo incondicionado, y referida a hechos concretos que se sitúan en la frontera entre el Ser y el No Ser, la vivencia oblicua es el:<sup>12</sup>

Momento culminante de la nueva causalidad, donde un hecho genera otro sin que entre ellos exista ninguna relación lógica de causa y efecto .... Allí, la vertical de la causa ya no cae en ángulo recto sobre la horizontal del efecto: en el espacio poético, los fenómenos se cortan oblicuamente, creando una textura geométrica solo aparentemente caótica: realmente, de urdimbre mucho más cerrada y perfecta (*Confluencias* XVIII).

Pero si ya se ha afirmado que el hombre es un animal casual, y que sin la casualidad tal como la entendemos no sería posible la conciencia humana, ¿de qué habla Lezama cuando se refiere

---

<sup>12</sup> La acción de lo incondicionado sobre la causalidad engendra el súbito, un fenómeno aún más raro y menos estudiado que la vivencia oblicua.

al hecho de que en la vivencia oblicua los fenómenos se cortan oblicuamente? Por suerte, el propio escritor proporcionó los ejemplos concretos a los que se refería su sistema:

Si vemos en la ciudad de Tsuen Cheu-fu, levantar en su centro dos graciosas pagodas, según los datos suministrados por Frazer, para librarse de los maleficios que sobre ella ejerciera la ciudad de Yungchun, nos levanta el perplejo de una causalidad interrogante. Pero presto nos llegan noticias que integran la magia de esa causalidad, tales como la superstición china de la servidumbre formal de una ciudad por otra, cuya forma la destruya por su símbolo, así aquella ciudad con forma de carpa tenía que estar hechizada por otra que tuviera forma de red. Al levantar las dos pagodas, las redes quedaban enmarañadas y rotas y el conjuro de sometimiento formal se volatilizaba. ¿En qué forma mostraba su destreza esa vivencia oblicua? Vemos un imposible engendrando una realidad igualmente imposible, es decir, si extendemos una red sobre una ciudad, la única manera de quebrantar sus cordeles es llevarle a su centro dos rompientes de lanza, donde se cuelguen y destruyan sus ataduras. (*Cantidad 20-21*)

Las fuentes y evolución del estudio de la vivencia oblicua son paralelas a las del sistema poético del mundo. El grueso de los análisis sobre Lezama se ha concentrado en explicar su obra, en hacerla accesible no solo al lector sino a otros especialistas, y en mi opinión son pocos los que se han dedicado a profundizar en las implicaciones gnoseológicas de sus planteamientos.

En *Los parámetros del sistema poético lezamiano*, Alina Camacho-Gingerich se refirió a la vivencia oblicua con el término de “analogía” (52-53): sistema organizado de ciframiento de la realidad inmediata (¡la mimesis aristotélica!), criterio del cual Lezama habría abominado vigorosamente. Camacho-Gingerich intentó, además, justificar el “aparente” caos de la vivencia oblicua: “Estos agrupamientos, sin embargo, pueden parecer caprichosos solo a primera vista, en un análisis superficial, pues en la poética de Lezama las

asociaciones están dictadas y regidas por la imaginación, el intelecto y la excelente memoria del autor” (52-53).<sup>13</sup>

Dos años más tarde, Irleamar Chiampi analizó la vivencia oblicua como un método de adquisición de la imagen, ajustada a objetivos poéticos y no miméticos (contrario a la opinión aristotélica vigente aún hoy)<sup>14</sup> y afirmó, refiriéndose a la apropiación que hace Lezama de un pasaje de *Ifigenia en Taúride*, de Eurípides: “La experiencia de Orestes es la de la vivencia oblicua, que culmina en la forma final (la *gestalt*), propiciada por la serie de rasgos parciales (o simulacros) entretejidos por las metáforas” (497; las cursivas son del autor citado).<sup>15</sup>

No obstante, el propio Chiampi apuntaba que, en el ensayo “La dignidad de la poesía”, Lezama retomó el concepto de vivencia oblicua como un *ethos* de lo “incondicionado” hasta llegar al “contrasentido” (cursivas y comillas son de Chiampi) y luego agregó: “Aquí su teoría apunta a una visión más ‘retórica’ del fenómeno poético, al considerar la vivencia oblicua de la metáfora como liberación de la causalidad y de las analogías reconocibles” (499).<sup>16</sup>

---

<sup>13</sup> En verdad Lezama era bastante caprichoso en el uso de datos y referencias bibliográficas. Escribía a su manera los nombres, lugares y fechas, citaba de memoria (sin cotejar las citas), y no dudaba en inventar cuánta frase o anécdota necesitara para calzar sus afirmaciones (Chiampi 491; y Méndez, *El tiempo* 68 y 84).

<sup>14</sup> Siendo justo, la mimesis aristotélica trata sobre reelaboración y no copia, pues su opinión era que el poeta debe decir lo que ha sucedido o lo que podría suceder, lo posible según la verosimilitud o la necesidad (*Poética* 157); y que si bien, en algunos casos, el arte imita a la naturaleza, en otros el arte completa lo que la naturaleza no puede llevar a término (*Física* 165). Aunque Lezama probablemente entendía que cualquier elaboración que intentara superar o completar la naturaleza debía partir y expresarse obligatoriamente a partir de elementos naturales, intentó evadir esta obligación tanto como le fue posible.

<sup>15</sup> Se refiere al pasaje en que Ifigenia entrega a Pilades (Chiampi lo cita como “Pélope”, hijo del famoso Tántalo, y que en realidad sería el bisabuelo de Ifigenia) una carta que este debía entregar a los familiares de la joven en Argos. En esta carta, Orestes, hermano de Ifigenia, reconoce camuflados pasajes de la vida de su hermana perdida: el sacrificio propiciado por Calcante, la huida a Taúride, etc (Chiampi 497).

<sup>16</sup> Lezama sí habría estado de acuerdo con esta afirmación.

En su prólogo a *Confluencias*, Abel Prieto se refirió, ya lo hemos explicado, a un nuevo tipo de causalidad: “En general, todos los procedimientos reflexivos de Lezama se colocan en el ámbito de una causalidad diferente, donde son posibles las más peculiares conexiones” (VIII), que dio paso a otras interpretaciones sobre este asunto. La opinión más actual sobre lo que es y significa la vivencia oblicua pertenece a Roberto Méndez Martínez, quien afirmó que es: “un nuevo tipo de cadena causal cuya lógica rebasa los análisis vectoriales elementales para incluir peculiares variantes del azar” (*El tiempo* 76).

Decía Karl Popper en *La lógica de la investigación científica* que las “teorías son *redes* que lanzamos para apresar aquello que llamamos ‘el mundo’: para racionalizarlo, explicarlo y dominarlo. Y tratamos de que la malla sea cada vez más fina” (57; las cursivas son mías). Lezama compartía más o menos esta opinión:

Después que la poesía y el poema han formado un cuerpo o un ente, y armado de la metáfora y la imagen, y formado la imagen, el símbolo y el mito —y la metáfora que puede reproducir en figura sus fragmentos o metamorfosis—, nos damos cuenta que se ha integrado una de las más poderosas *redes* que el hombre posee para atrapar lo fugaz y para el animismo de lo inerte. (*Analecta*; las cursivas son mías)

La diferencia reside, en mi opinión, en que mientras las teorías científicas se basan en certezas intersubjetivamente aceptadas, Lezama construía sus teorías con las barajas de nuestra ignorancia, como afirmó en “La dignidad de la poesía”: “es innegable que al lograr la poesía un espacio hechizado, una cantidad mágica, lograba *resistir o sustituir una causalidad*, que regalaba una ópera fabuladora” (354; las cursivas son mías).

También sabemos, por el propio Lezama, que él solía experimentar con el azar, y que quería eliminar todo tipo de dualismo, la causalidad, las categorías kantianas y lo condicionado kantiano (*Diarios* 159); y que no le molestaba trabajar con lo imposible y lo absurdo porque “lo imposible, lo absurdo, crean su posible, su razón” (*Cantidad* 44). Fueron

estas afirmaciones provocativas y un poco juguetonas las que le ganaron el sambenito de irracionalista.

No obstante, hay ciertas pistas que evidencian que el sistema poético del mundo puede parecer irracional hacia el exterior, pero es congruente consigo mismo hacia su interior. Cuando Lezama citaba la frase de Blaise Pascal “un arte incomprensible pero razonable”, se refería a: “La incomprensión que se razona, una desmesura que cobra un tiempo, un humillo a la altura del hombre, es la agujeta que señala la forma tocada. Toda materia tocada despide como un fulgor, su herida de costado, por la que se ve y penetra” (*Tratados en La Habana* 168).

Por otra parte, según Karl Popper, no existe en absoluto un método lógico para tener nuevas ideas, ni es posible una reconstrucción lógica de este proceso:

Puede expresarse mi parecer [aclara Popper] diciendo que todo descubrimiento contiene “un elemento irracional” o “una intuición creadora” en el sentido de Bergson. Einstein habla de un modo parecido de la “búsqueda de aquellas leyes sumamente universales... a partir de las cuales puede obtenerse una imagen del mundo por pura deducción. No existe una senda lógica —dice— que encamine a estas... leyes. Sólo pueden alcanzarse por la intuición, apoyada en algo así como una introyección (*Einfühlung*) de los objetos de la experiencia”. (*Lógica de la investigación* 31-32; comillas y cursivas del autor citado).

La prueba de que, si bien los resultados del sistema poético tienden hacia una interpretación contrapuesta a lo que consideramos racional, su arquitectura es racional, la tenemos en que, por lo menos en el caso de la vivencia oblicua, es un sistema axiomatizable que cumple con estos cuatro requisitos enunciados por Popper (*Lógica de la investigación* 69):

a) El sistema de axiomas está exento de contradicciones (ya sea contradicción interna de ellos o de unos con otros); lo cual equivale a que no es deductible del sistema un enunciado arbitrario cualquiera.

b) El sistema es independiente, es decir, no contiene ningún axioma deducible de los restantes (o sea, que solamente se llamará axioma a un enunciado si no es posible deducirlo del resto del sistema).

Estas dos condiciones se refieren al sistema axiomático como tal. En lo que norma las relaciones del mismo con el conjunto de la teoría, los axiomas han de ser:

c) Suficientes para deducir todos los enunciados pertenecientes a la teoría que se trata de axiomatizar.

d) Necesarios para el mismo fin: lo cual quiere decir que no deben contener supuestos superfluos.

Entonces, si consideramos que la vivencia oblicua se construye en contraposición al causalismo aristotélico, el cual se fundamenta en que si existen dos hechos A y B continuos en el tiempo, se pueden establecer relaciones de causa (A) y efecto (B) mientras:

1. A y B son próximos en el tiempo y en el espacio.
2. A ocurre primero en el tiempo que B.
3. Cada vez que ocurre A, ocurre B (*Lógica* 430-431).

Y que, al mismo tiempo, es incompatible con cualquier proporcionalidad directa entre los fenómenos, es decir, se contrapone a la segunda ley de Newton: “El cambio de movimiento es proporcional a la fuerza motriz impresa y se hace en la dirección de la línea recta en la que se imprime esa fuerza” (*Principios matemáticos* 41).

De ahí que la vivencia oblicua puede axiomatizarse como el conjunto de representaciones con interés por mostrarse como hechos de índole real, testimonial, sustentados por la tradición o explicaciones del mundo donde:

- A) O no hay precedencia de la causa con respecto al efecto.

- B) O no se mantiene la localidad, ni tampoco la irreversibilidad y la univocidad temporal entre uno y otro.<sup>17</sup>
- C) O de la relación está excluido uno de los dos términos (causa o efecto).
- D) O no existe proporcionalidad directa entre uno y otro.<sup>18</sup>
- E) O no existe algo en común que presuma que de alguna causa puede surgir determinado efecto.<sup>19</sup>

---

<sup>17</sup> Esta condición es fundamental, pues, según afirma Popper, “por regla general, en física se restringe el uso de la expresión ‘explicación causal’ al caso especial en que las leyes universales tienen la forma de leyes de ‘acción por contacto’ —o, de un modo más preciso, a la acción a una distancia que tiende a cero, que se formula por medio de ecuaciones diferenciales” (*Lógica de la investigación* 58).

<sup>18</sup> La disyuntiva “o” permite combinar en un mismo caso dos o más de estas condiciones.

<sup>19</sup> Esta condición sobrepasa la causalidad aristotélica y se adentra en la kantiana, quien afirmó: “El que algo suceda, es decir, el que se produzca algo o algún estado que antes no era, no podemos percibirlo empíricamente si no hay antes un fenómeno que no contenga en sí dicho estado” (*Razón pura* A192-B237).



## CAPÍTULO II

### ONTOLOGÍA DE LO FANTÁSTICO

En “Fantasticidad y sobrenaturaleza: confluencias de Lezama y Borges en la esfera de Pascal”, y como añadidura a los estudios anteriores sobre el tema, César Salgado relaciona la obra de José Lezama Lima con lo fantástico atendiendo al “grado en que lo insólito o lo increíble, efecto característico de lo fantástico, interviene cuando se escenifica la irrupción de lo irreal en la ficción lezamiana” (72).<sup>20</sup>

Indudablemente, la vivencia oblicua no pertenece al dominio del realismo, pero su inclusión en lo fantástico genera algunas dificultades. Según Tzvetan Todorov los textos pertenecientes a la literatura fantástica comparten tres rasgos esenciales:

En primer lugar, es necesario que el texto obligue al lector a considerar el mundo de los personajes como un mundo de personas reales, y a vacilar entre una explicación natural y una explicación sobrenatural de los acontecimientos evocados. Luego, esta vacilación puede ser también sentida por un personaje de tal modo, el papel del lector está, por así decirlo, confiado a un personaje y, al mismo tiempo la vacilación está representada, se convierte en uno de los temas de la obra; en el caso de una lectura ingenua, el lector real se identifica con el personaje. Finalmente, es importante que el lector adopte una determinada actitud frente al texto: deberá rechazar tanto la interpretación alegórica como la interpretación “poética” .... La primera y la tercera constituyen verdaderamente el género; la segunda puede no cumplirse (Todorov 44; las comillas son del autor citado).

---

<sup>20</sup> Según Saúl Yurkievich: “Lezama Lima saca su poesía por completo de toda situación de uso, la mantiene totalmente extraña a cualquier restricción empírica, libre de toda situación fáctica. Lo que asombra en Lezama Lima es esa imagen exculpada y extraterritorial que pone en funcionamiento todos los mecanismos de la irrealidad” (Méndez, *Valoración* 245) y añade a continuación:

La poesía de Lezama Lima celebra una mística fantasmática (o simulacro fantasmal). En ella se reencarna el espíritu fantástico. Concebido como un espíritu sutil y situado en el extremo del alma sensitiva, el *fantástico pneuma* recibe las imágenes de los objetos, forma los fantasmas del sueño y en determinadas circunstancias puede salirse del cuerpo para establecer contactos y provocar visiones sobrenaturales. (Méndez, *Valoración* 245)

Cuando Lezama dice: “La vivencia oblicua es como si un hombre, sin saberlo desde luego, al darle la vuelta al conmutador de su cuarto inaugurase una cascada en el Ontario” (Méndez, *Valoración* 49), el lector siente alguna inquietud, pero no porque la situación pueda ser explicada por las leyes de la realidad (lo que Todorov denomina “extraño”) y/o por su pertenencia a un mundo sobrenatural (lo maravilloso), sino porque no puede ser explicada de ninguna de las dos formas.

La discusión de este problema rebasa los límites de la teoría literaria y se adentra en el terreno de la epistemología. Todorov esgrime una concepción positivista (y determinista) de la realidad: cree que el universo es completamente explicable a partir de un puñado de leyes, y que lo que se desvíe de este paradigma pertenece, o bien a lo imaginario, o a lo maravilloso. Sin embargo, el asunto no es tan sencillo.

La ciencia ha construido sus paradigmas sobre un conjunto de leyes, ajustadas a un contexto determinado y a veces despreciando numerosas variables e interferencias. Esta visión explica muchas cosas, pero el mundo de ninguna manera puede ser reducido a dicha interpretación, tal como apunta el físico Emilio Santos, especialista en procesos estocásticos y mecánica cuántica: “Una cosa es la realidad y otra el determinismo con que se describe tal realidad. El determinismo es una propiedad de las teorías que requieren dos condiciones que, en rigor, no se dan nunca en la práctica: los sistemas han de ser suficientemente sencillos y aislados” (Wagensberg, *Proceso* 84).

Así que es necesario entender el hecho fantástico (el conmutador que inicia una cascada) no desde la ambigüedad de interpretaciones (el concepto de Todorov), sino desde su relación con los fenómenos “normales” (estadísticamente considerados probables), la

opinión defendida por Ana María Barrenechea: “la literatura fantástica quedaría definida como la que presenta *en forma de problema* hechos a-normales, a-naturales o irreales. Pertenecen a ella las obras que ponen el centro de interés en la violación del orden terreno, natural o lógico, y por lo tanto en la confrontación de uno y otro orden dentro del texto, en forma explícita o implícita” (“Ensayo de una tipología de la literatura fantástica” en Sardiñas 61; las cursivas son mías).<sup>21</sup>

Tenemos una idea bastante aproximada del Ser: pertenecemos a él, vivimos en él, interactuamos con él a cada instante. No es tan fácil, empero, definir el No Ser y los discursos que lo describen. Rosalba Campra en un rápido sondeo bibliográfico encontró que el término “fantástico” se suele conceptualizar como una oposición a lo existente: imaginario, no real, mera apariencia (Roas 153).<sup>22</sup> En la misma frase Campra manifestó su asombro de que la definición de realidad sea precisamente como negación a la fantasía y la imaginación: en oposición a lo imaginario, aquello que existe o ha existido.

De ahí que Campra (Roas 161), Ana María Morales (Sardiñas 247) y Martha Nandorfy (Roas 243) defendieran una noción fronteriza de lo fantástico (dominio al cual, evidentemente, se adscribe la vivencia oblicua). Lo fantástico es aquello que viola o no pertenece a la realidad, tal como expresó Nandorfy en “La literatura fantástica y la representación de la realidad”:

---

<sup>21</sup> Preferí citar los trabajos recopilados en ambas antologías porque son actualizaciones, realizadas y anotadas por sus propios autores, de los trabajos originales.

<sup>22</sup> Lezama tenía la idea, tomada de Poe, que la originalidad se debía más a la negación que a la creación. Así lo manifestó en uno de los textos de *Tratados en La Habana*: “Poe había adelantado la crisis y conciencia del propio instrumento de la poesía. Cuando nos afirmaba que la originalidad se debía al espíritu de negación más que al de creación” (117).

Todo estudio dedicado a la literatura fantástica implica una oposición, a menudo implícita. Lo fantástico parece destinado a constituir una categoría negativa, proyectada contra lo que se considera normal, natural y objetivo .... Si se asocia a la lógica y al lenguaje “representacional”, la realidad queda recogida en una entidad por completo accesible y acogedora, fuera de la cual se hallan únicamente las cosas y los hechos fantásticos, que “existen” sólo en la fantasía; en otras palabras, la irrealidad, la ilusión, la nada. (Roas 243; las comillas son de la autora citada)

No obstante, aquí se impone otra pregunta, si recordamos la conocida aseveración cartesiana, “la nada no podría producir cosa alguna” (Descartes 183), ¿cómo es posible que pueda no solo representarse algo que No Es, sino que incluso exista todo un género literario que tiene como objetivo hablar de la nada? Pues sí, es perfectamente posible. En sus *Investigaciones Lógicas*, Edmund Husserl explicó la presencia inmanente de objetos que carecen de correlato objetivo, es decir, que no existen fuera de la mente (a los cuales llamaba objetos imposibles):

Si me represento el dios Júpiter, este dios es un objeto representado, está “presente inmanentemente” en mi acto, tiene en él una “in-existencia mental” o como quiera que digan las expresiones —erróneas si se las interpreta en su sentido propio—. Me represento el dios Júpiter quiere decir que tengo cierta vivencia representativa, que en mi conciencia se verifica el representar el dios Júpiter. Descompóngase como se quiera en un análisis descriptivo esta vivencia intencional; nada semejante al dios Júpiter se puede hallar naturalmente en ella. El objeto “inmanente”, “mental”, no pertenece, pues, al contenido descriptivo (real) de la vivencia; no es en verdad inmanente ni mental. Pero tampoco existe *extra mentem*. No existe, simplemente. Mas esto no impide que exista realmente aquel representarse el dios Júpiter, una vivencia de tal índole, una modalidad de estado psíquico de tal naturaleza, que quien la experimenta puede decir con razón que se representa ese mítico rey de los dioses, del cual se cuentan estas y aquellas fábulas. Lo dado es para la conciencia exactamente igual, exista el objeto representado, o sea fingido o incluso contrasentido. No nos representamos a Júpiter de otro modo como que a Bismarck, ni la torre de Babel de otro modo que la catedral de Colonia, ni un polígono regular de mil lados de otro modo que un poliedro regular de mil caras. (*Investigaciones Lógicas II* 495; las cursivas y comillas son del autor citado)

La idea que se expone aquí es que, si bien en la percepción más común existe una diferencia entre el objeto puro y su percepción, pues el objeto puro tiene propiedades físicas, químicas, ocupa una posición en el espacio, cosa que no ocurre con su percepción; en la fantasía, en la

imaginación, aparentemente el objeto percibido no tiene un referente real. El objeto fantástico está construido a partir de las variaciones de lo real, es una reconstrucción del No Ser a partir del Ser.

Este tipo de representación, que Husserl definía como una modificación de neutralidad de la presentificación ponente (o phantasia), tomando en cuenta que no se trata de un tipo de percepción, que no está ocurriendo en el presente como percepción (lo que sí ocurre en el caso del recuerdo) y que, además, ni arrastra consigo un posicionamiento con respecto a su ubicación real (como ocurre en el caso de las rememoraciones), ni la exigencia de ser evaluada como cosa real o no, por lo cual se acepta que, como objeto, no esté en ningún lado, no cuente con ningún correlato objetivo (ni esté ceñida a ningún espacio o tiempo) y, en último caso, es posible que tenga una ubicación indeterminada en un pasado “mítico” o en una realidad distante de la nuestra en el espacio y el tiempo (Katz, “Materia y forma” 348).

Azul Tamina Katz también definió la existencia de esta phantasia (a la cual Husserl llamaba mera phantasia o phantasia pura)<sup>23</sup> a partir de tres condiciones (“Materia forma” 349-352): 1) hay una especie de neutralización de los caracteres del Ser y la creencia que la desconectan del resto de las vivencias ponentes que conforman el flujo de la conciencia efectiva, o sea, impiden que la fantasía naufrague contra las rocas del sentido común 2) es necesario que la conciencia, además de neutralizarse, se duplique (y no como en la rememoración, que actualiza el pasado trayéndolo al presente); pero se distingue de la alucinación en que no toma lo fingido por real, sino que se trata de diferentes niveles de

---

<sup>23</sup> Es preciso establecer un aparato teórico adecuado antes de poder diferenciar los conceptos de “phantasia”, “fantasia” y “fantástico”.

experiencia y en cada uno el yo se sujeta a sus peculiaridades (como ocurre, por ejemplo, al hacer uso de dispositivos de realidad virtual) y 3) se nutre de la asociación no habitual de elementos adquiridos en experiencias previas a través de un tipo de asociación inventiva o poética (Husserl pensaba que la phantasía tenía su origen en la rememoración, aunque no estaba ceñida a esta).

Hay que reconocer en estos rasgos varios detalles interesantes:

1. La neutralización del sentido común que se opera en el primer paso libera la phantasía de las cadenas de la realidad y lo conocido. Es decir, la prepara para aventurarse y describir el No Ser, pues se trata de representarse algo que No Es, a costa de sacrificar la precisión en el proceso de aprehender los elementos hyléticos<sup>24</sup> y la posibilidad de contrastarlos con el objeto trascendente (que no existe). Esta condición respalda su capacidad de exploración, pero la inhabilita para utilizar en su demostración métodos empíricos de investigación (lo que Lezama llamaba “lo cuantitativo”), que hoy son mayoritarios en el paradigma epistémico central.

2. Esta liberación arrastra el problema de que no importa qué tan lejos vaya la conciencia liberada, solo es capaz de describir lo que No Es en términos del Ser, como el Prometeo exculpado que aún arrastraba al final de su tobillo la roca del Cáucaso. Aunque es preciso tomar en cuenta, según Katz (“Génesis y evolución” 146), que si bien la phantasía es reproductiva por cuanto se alimenta de experiencias previas, es productiva porque su sentido

---

<sup>24</sup> En fenomenología los elementos hyléticos son los componentes básicos de la experiencia sensorial: color, textura, sonido, etc.

resultante no es deducible a dichas experiencias previas, como no se puede reducir la conciencia de un centauro a la sumatoria de la figura de un hombre y la de un caballo.

La idea de Katz es que la phantasia se produce a partir de un reordenamiento de la realidad, pero cuidado. Al abordar el tema de la irrealidad de la fantasía como género literario, Nandorfy citaba una explicación de David Bohm (quien, por cierto, tuvo un papel destacado en la investigación de la paradoja de Einstein-Podolsky-Rosen): “La palabra ‘realidad’ deriva de las raíces ‘cosa’ (*res*) y ‘pensar’ (*revi*). ‘Realidad’ significa ‘todo aquello que es pensable’. Y eso no equivale a ‘lo que es’. Ninguna idea puede capturar la ‘verdad’ en el sentido de ‘lo que es’” (Roas 244; las comillas son de la autora citada).

El filósofo austriaco Ludwig Wittgenstein tenía la idea de que la totalidad de los estados existentes engendran los estados de cosas que no existen (52). Por otra parte, se pueden explicar poéticas como las de Kafka y Borges bajo el nombre de “inversiones de la realidad”,<sup>25</sup> pero qué ocurriría en el caso de Lezama, donde si bien la vivencia oblicua y el súbito se expresan mediante los términos de la realidad, ni operan ni guardan ninguna relación proporcional con las reglas del mundo objetivo.

3. El tercer punto, la invención de nuevas relaciones entre los componentes del Ser, se ciñe al concepto de metáfora utilizado por Ricoeur y describe perfectamente el mecanismo que opera detrás del sistema poético del mundo de José Lezama Lima.

---

<sup>25</sup> El castigo precede a la culpa (inversión causal, Kafka); lo fantástico precede a lo material (inversión ontológica, Borges).

El producto obtenido después del proceso descrito por Katz (la phantasia) tiene rasgos singulares, los cuales fueron enunciados en “Imaginación y phantasia en Husserl” (426), un artículo de Marc Richir:

1. Su aspecto proteiforme: ninguna phantasia es algo completamente dado de una vez. Es decir, sus apariciones cambian sin cesar y de forma discontinua. Aquí ocurre (el ejemplo es del propio Richir) algo parecido a como si intentáramos contar las columnas en una fotografía de la iglesia del Panteón o si intentáramos hacer lo mismo a través de la rememoración (del edificio real o de una imagen suya). El resultado será que en el primer caso sí podremos saber el número exacto de columnas y en el segundo no, aunque en ambos casos estemos viendo el mismo Panteón.

Como ya se ha visto, la phantasia está emparentada con la rememoración y comparte con ella la siguiente característica: la intencionalidad imaginativa que recrea el objeto no contiene la intención explícita de observar tal o cual detalle del objeto representado (“Imaginación y phantasia” 422). La phantasia no nos da la certidumbre de sentido que sí puede obtenerse, por ejemplo, con la percepción, donde el objeto dado se encuentra ahí y podemos compararlo constantemente con su percepción.

2. La discontinuidad de su surgimiento: las incursiones del No Ser en el dominio del Ser son breves, relampagueantes. Este rasgo coincide con la idea expresada por Roger Bozzeto:

En la realidad, lo fantástico, ese efecto desordenado que me hace bascular entre el vértigo o el malestar ante la no coincidencia de lo familiar con su representación, existe pero no dura: la razón oscila pero no zozobra. Lo fantástico sólo existe en la realidad en estado incipiente y su existencia es efímera. (Roas 240-241)

Lo cual nos lleva al siguiente razonamiento: si lo fantástico durara en el seno del Ser, o bien habría que extender la noción del Ser para dar cabida a ese objeto, proceso o fenómeno que



no cumple con las reglas del Ser, pero Es (estaríamos hablando aquí de lo Desconocido) o bien el Ser sería trastornado por el No Ser, como ocurre en “Tlön, Uqbar, Orbis Tertitus”, de Borges. De ahí que las relaciones entre el mundo real y el fantástico, como veremos más adelante, pueden ser de cuatro tipos: separación (ambos mundos existen sin tocarse), incursión (en la que el hecho fantástico existe de manera efímera), invasión (uno de los mundos asimila al otro) o estandarización (el intento de asimilación es, a su vez, asimilado).

3. Su intermitencia en el *continuum* temporal: este es un punto difícil de comprender, incluso tal como lo explica Richir: “la aparición de phantasia puede desaparecer por completo tan rápido como surgió pero, desde esa misma fugacidad, volver a resurgir para desaparecer de nuevo, acaso bajo una forma tan sumamente metamorfoseada (carácter proteiforme) que nos lleve a creer que estamos, en un principio, apercibiendo otro ‘objeto’” (“Imaginación y phantasia” 426).

Mi razonamiento parte del axioma saussureano de que cada signo es lo que es porque no es otros signos, lo cual nos lleva a la siguiente conclusión: el lenguaje es algo mucho menos estable de lo que generalmente se piensa.

En lugar de ser una estructura bien definida, claramente delimitada, que contiene unidades simétricas de significantes y significados, comienza a presentarse, cada vez con mayor claridad, como un tejido ilimitado pero irregular donde constantemente hay intercambio y circulación de elementos, donde ninguno de estos elementos es totalmente definible y donde todo se relaciona y explica por todo lo demás. (Eagleton 223)

Si esto ocurre con nuestro (aparentemente) tranquilo y viejo amigo el lenguaje (mediante el cual describimos el Ser y también el No Ser), creo que sería adecuado pensar que cada objeto, proceso y fenómeno fantástico (que es, como veremos después, una categoría dentro de la

phantasía fenomenológica) se construye en oposición al conjunto de los objetos, procesos y fenómenos reales: lo fantástico no es nada de lo que pueda ser colectivamente lo real.

Pero, al mismo tiempo, la fantasía guarda relaciones de coherencia consigo misma: el mundo de Blancanieves es diferente del País de las maravillas, Tlön o la Transilvania del conde Drácula. Cuando estos mundos interactúan entre sí, es el caso del animado *Shrek*, deberíamos hablar de una fantasía de grado superior, pues dicha interacción elimina algunos rasgos de las fantasías particulares, magnifica otros y en general crea lo que se ha llamado propiedades emergentes: surgen en el curso de la interacción, pero no son deducibles de sus componentes por separado.

Esto quiere decir que, a pesar de la fugacidad de lo fantástico, tiende a reaparecer, atrayendo otros objetos (incluso resemantizando cualquier porción de la realidad), procesos y fenómenos de su misma especie hasta completar un sistema fantástico (o fantasía). El hecho de que el *Gillygaloo* pusiera huevos cuadrados, justifica que los leñadores de la Pyramid Forty, cocieran dichos huevos para usarlos como dados (Borges y Guerrero 74-75). El vampiro inmortal no puede ser sensible a las armas y venenos comunes, sino al agua bendita, el ajo y las balas de plata. Una civilización, Tlön, donde el pensar o el querer predominan sobre el ser, no podría basar su lenguaje en el sustantivo, que indica existencia; sino sobre el verbo, que es proceso y discurrir temporal; o sobre el adjetivo: cualificación, mera opinión.

De ahí, creo yo, se nutrió la siguiente opinión de Rosalba Campra: “El género fantástico, pues, se ve, más que cualquier otro género, sujeto a las leyes de la verosimilitud. Que son, naturalmente, las de la verosimilitud fantástica” (Roas 174).

4. La phantasía no tiene correlato objetivo: este cuarto rasgo es evidente. Según la lógica más simple, detrás de lo fantástico no hay un objeto trascendental, existente, dado,

el fenómeno, proceso o ser fantástico no tiene propiedades químicas ni físicas, no se puede someter a experimentos en un laboratorio, no se puede pesar, ni medir con un cinta o balanza. Pero cuidado, a pesar de todas estas razones, la phantasía, en el sentido inmanente, tiene los mismos resultados que la percepción y es susceptible de análisis, juicio e información. De ahí que Ricardo Mendoza-Canales afirmara: “La phantasía es intuición de igual legitimidad que la percepción: es esencialmente igual” (Mendoza Canales, “Phantasía” 161).

Y aunque se ha señalado la no posicionalidad de la fantasía, o sea, que no está ceñida a un determinado espacio-tiempo, la realidad es que la fantasía delimita su propio espacio-tiempo, es congruente hacia su interior. El esciápodo, ser fantástico con un solo y enorme pie, no podría usar un par de botas, ni pantalones tal como los conocemos. Tampoco tendría sentido que Polifemo usara gafas para aclararse una miopía y la misma enormidad de Escila la condenaba a estar varada en un lugar preciso, siempre en las cercanías o dentro del mar.

A partir de esta concepción de lo fantástico como “realidad percibida” de “forma intramente” (por usar dos rasgos que podrían ser contradictorios entre sí, pero sin tener otros que puedan expresar lo que se necesita),<sup>26</sup> este debería ser definido como el objeto, fenómeno o proceso singular que cumple una primera condición:

1. Carece de correlato objetivo, es decir, no existe más que como realidad pensable o discursiva.

Pero es necesaria una segunda condición para aislar lo fantástico dentro del vasto campo de la phantasía husserliana, la cual, por su origen intra mente, debería comprender,

---

<sup>26</sup> En el sentido que percibe (obviando en este verbo la necesidad de un objeto trascendente) algo que No Es pero que puede ser pensado y sujeto a todos los pasos y requerimientos del proceso noético.

por ejemplo, lo que en matemáticas y física se denominan “experimentos de sillón”, aquellos que se ejecutan de manera ideal como una simulación de cómo podrían ciertos fenómenos afectar la realidad. También es necesario distinguir lo fantástico de la ciencia ficción, donde se describen objetos y fenómenos que no existen, pero que están acordes a las leyes de la realidad (son una mera proyección de esta). Esta segunda condición es:

2. Lo fantástico, en su sentido central, no cumple con las leyes del Ser, no se somete a las leyes físicas. Es más, las viola de manera totalmente desproporcionada.

De acuerdo con esto, la fantasía quedaría como el sistema donde se vertebran, de forma coherente, cierta clase de objetos, procesos y fenómenos de naturaleza fantástica.

### **Extraño, maravilloso y fantástico**

Esta definición de “fantástico” y “fantasía” podría ser el inicio de una polémica. Por ejemplo, *Introducción a la literatura fantástica* propugna una división entre el fantástico, lo maravilloso y lo extraño pues, según Roger Caillois, lo que llamamos maravilloso o feérico (el mundo de las hadas):

... es un universo que se añade al mundo real sin atentar contra él ni destruir su coherencia. Lo fantástico, al contrario, manifiesta un escándalo, una rajadura, una irrupción insólita, casi insoportable en el mundo real. Dicho de otro modo, el mundo de las hadas y el mundo real se interpenetran sin choque ni conflicto. (Roas 293)

Esta noción de que la fantasía exige cierta problematización con respecto al mundo real, proviene de la introducción de Sigmund Freud del término *Das Unheimliche* (que se podría traducir como “lo ominoso”, “lo preocupante”, “lo que causa miedo o asombro”) en un artículo de igual nombre publicado en 1919 (Roas 11). Me parece muy interesante que en la

teoría habitual sobre la fantasía, comenzando por Todorov, la pertenencia de un texto a la literatura fantástica está limitada a la capacidad que tenga dicho texto de causar miedo, desazón o asombro en el lector o el narrador de la historia. Es esa la opinión de David Roas:

Así, para que la historia narrada sea considerada fantástica, debe crearse un espacio similar al que habita el lector, un espacio que se verá asaltado por un fenómeno que trastornará su estabilidad. Es por eso que lo sobrenatural va a suponer siempre una amenaza para nuestra realidad, que hasta ese momento creíamos gobernada por leyes rigurosas e inmutables. El relato fantástico pone al lector frente a lo sobrenatural, pero no como evasión, sino, muy al contrario, para interrogarlo y hacerle perder la seguridad frente al mundo real (8).

Todo esto nos lleva a afirmar que cuando lo sobrenatural no entra en conflicto con el contexto en el que suceden los hechos (la “realidad”), no se produce lo fantástico: ni los seres divinos (sean de la religión que sean), ni los genios, hadas y demás criaturas extraordinarias que aparecen en los cuentos populares pueden ser considerados fantásticos, en la medida en que dichos relatos no hacen intervenir nuestra idea de realidad en las historias narradas. En consecuencia, no se produce ruptura alguna de los esquemas de la realidad. Esta situación define lo que se ha dado en llamar literatura maravillosa (9; las comillas son del autor citado).

Eso quiere decir que la pertenencia de un texto a lo fantástico depende de las emociones que este genere en el lector. ¿Qué pasa si la credulidad de un lector tiene un umbral más alto o su tendencia a sentir miedo o asombro es menos probable que en otras personas? Está bien, pongamos que se trata de un lector estándar y parecería que el problema queda zanjado. Pero hagamos otro razonamiento: ¿qué ocurrirá si se trata de un cuento como “Las ruinas circulares”, de Borges, donde se recrea un ambiente por completo mitológico que no cuestiona la realidad? ¿Acaso no es “Las ruinas circulares un cuento fantástico”? ¿O deberíamos admitir que es real que un hombre sueñe a otro hombre, y que este último tenga vida propia y hasta sea capaz de soñar a otros como él?

Sujetar a la reacción probable del lector el estatuto de lo fantástico sería como decidir cuál equipo ganó un juego de béisbol en dependencia de la narración de un comentarista

deportivo o las opiniones de los fanáticos.<sup>27</sup> En la *Alicia...* de Carroll no hay intrusión de lo fantástico en el mundo real, sino por el contrario, intrusión de lo real en lo fantástico. Recordemos en este caso la reflexión de Katz: hay siempre una conciencia duplicada, donde por una parte se cree en la fantasía, pero al mismo tiempo se sabe que lo percibido no es real.

Al entender que dicho mecanismo es común a toda la fantasía, tanto a la que se estudia como fenómeno mental, como a la literaria, es inevitable incluir en lo fantástico los cuentos de hadas (lo feérico), tomando en cuenta que en la realidad ni hay lobos que hablan, ni existe ninguna receta para convertir ratones en caballos, ni varitas o conjuros mágicos pueden transformar en vestido lujoso los harapos de una chica.

Y creo, al igual que Katz (“Materia y forma” 348), que es necesario añadir al campo de lo fantástico aquello que esté contemplado en el pasado mítico (el *Popol Vuh*, por ejemplo) y también los relatos medievales de lo maravilloso cristiano, los cuales fueron excluidos de la fantasía por autores como Ana María Barrenechea considerando que si lo fantástico es “todo lo que en el nivel natural o sobrenatural, físico o metafísico, psíquico o parapsíquico, resulta fuera de lo aceptado socioculturalmente por uno o más grupos en cuestión” entonces estos textos eran considerados normales por la sociedad que los creó (“La literatura fantástica: función de los códigos socioculturales” en Sardiñas 73-74).

Sin embargo, la propia Barrenechea acotó su aseveración al afirmar: “Lo que ocurre es que las creencias de una sociedad no suelen ser homogéneas y lo admitido como normal

---

<sup>27</sup> De ahí mi subrayado a la frase “en forma de problema” presente en el fragmento citado de Ana María Barrenechea.

por unos (especialmente en el ámbito sobrenatural) resulta anormal para otros” (“La literatura fantástica: función de los códigos socioculturales” en Sardiñas 74).

Pero ocurre otra cosa, en las sociedades donde lo sobrenatural comulgaba con lo “normal”, pongamos como ejemplo “las eras imaginarias” de Lezama, la palabra más adecuada para definirlo no era “normalidad” como perteneciente a la realidad, sino “aceptado”, debido al hecho de que los soldados de Carlomagno podían aceptar que su rey tenía 220 años y este era el símbolo de su excepcionalidad (*Confluencias* 218), pero no una cualidad extensible al resto del ejército (de otra forma no sería destacable ni habría quedado registrada en la literatura).

Dice Lezama al respecto:

¡Qué sorpresa cuando nos relatan que la Durandarte, la batalladora espada de Roldán, conde Bretaña, apenas podía ser movida por tres hombres, y que el bastón de Hernán Cortés costaba tal esfuerzo el movilizarlo que sería más bien un ancla que una compañía de marcha! El hombre bajo especie de actualidad, que se zarandea y presume de su *up to date*, piensa que todas esas señales están confundidas por los chisporroteos de lo legendario, y se ríe y deja hacer, convirtiendo en su tranquilo ideal que ninguna mosca descansa en el espejo de su cuarto de baño. Sin embargo, cuántas sorpresas de aquí a cuatro o cinco siglos, cuando ese hombre actual tenga que ser reconstruido con la ayuda de la lupa, el testimonio histórico, la paleografía y el pacífico y renuente archivero. Entonces, empezaría, su segunda vida tan real como la que hoy se desliza como un dormido río de pastoral italiana. (*Tratados* 206; las cursivas son del autor citado)

En otro ejemplo, el escritor cubano afirma que cuando un dios copulaba, no con una diosa, sino con su representación humana, con su hieródula, comenzaba a llover (*Confluencias* 350).

He aquí la “anormalidad”, pues la unión entre dios y sacerdotisa de una diosa no engendraba un ser humano de carne y hueso (como el apareamiento de dos personas comunes y corrientes), ni un dios (entre dos dioses), ni un semidiós (entre un dios y un ser humano), sino un fenómeno cuyo alcance estaba más allá de la simple voluntad humana.

En su más reciente novela, *Maniac*, Benjamín Labatut reseña una conferencia de la historiadora del arte Nelly Posthumus Meyjes en el museo Teylers (Haarlem) donde esta explicaba que para los griegos develar lo irracional era un crimen imperdonable y divulgar este conocimiento era penado con la muerte. Según Nelly, quien curiosamente fue amante del físico Paul Ehrenfest (uno de los adalides de la teoría cuántica y gran amigo de Einstein), hay dos relatos sobre un sabio pitagórico que desafió este mandamiento:

... en uno, el hombre que habría proclamado lo irracional es exiliado de su comunidad, sus amigos cavan una tumba y colocan una lápida con su nombre, como si ya estuviese muerto; en el otro, el sabio es ahogado entre las olas del mar por miembros de su propia familia, o quizá por los mismos dioses encarnados en los cuerpos de su esposa y sus dos hijos. (Labatut 32)

O sea, que en esta sociedad aún no totalmente lógica, en el caso de que uno llegara a descubrir algo que cuestionara el orden natural no se debía hablar de ello (ni siquiera consigo mismo) sino, por el contrario, purgar la memoria, reprimir esos pensamientos e incluso montar guardia sobre los sueños, para evitar, con ello, la ira de los dioses. La armonía de la naturaleza debía ser conservada antes que cualquier cosa, pues era más antigua que los titanes, más sabia que los oráculos, más venerable que el monte Olimpo y tan sacrosanta como la energía que da vida al cielo, la tierra y el inframundo.

Reconocer incluso la mera posibilidad de lo irracional, aceptar su desproporción y su falta de armonía, pondría en riesgo el tejido de la existencia, ya que no solo nuestra realidad, sino cada uno de los aspectos del cosmos —sean físicos, mentales o etéreos— dependen de los hilos invisibles de la red que ata todas las cosas. Este tabú no era solamente una preocupación de los antiguos, explicó Nelly, sino que se halla en el corazón de la civilización occidental: según Kant, la ciencia exige que seamos capaces de pensar en la naturaleza como si fuese una totalidad. (Labatut 33)



Casualmente, Lezama también conocía esta leyenda, o al menos una versión de ella. En su ensayo sobre Garcilaso de la Vega, menciona que el primero de los griegos en nombrar el infinito pereció en un naufragio (*Confluencias* 50). O sea, que había una suerte de cosmos con el cual estos sujetos se relacionaban pero que no pertenecía a su vida diaria, al punto de que con una parte de este cosmos se podía convivir en cierta paz (los dioses olímpicos, por ejemplo), y la otra parte debía ser cuidadosamente invisibilizada (lo totalmente irracional).

Cito a continuación la frase con que Lezama se refiere al asunto, obsérvese la reflexión final:

No sentimos tanto esa frase al enterarnos de la leyenda griega que nos previene que el primero de los griegos que nombró al infinito, pereció en un naufragio. El hombre de hoy siente ese afán, pero en el sentido tosco de limitarse para embellecer, como los antiguos políticos acostumbraban decir: divide y reinarás. Es como una repentina sensación de pobreza que reconoce que primero es necesario limitar, aislar, deshumanizar. *Analecta*

Por otra parte, la creencia en un milagro (recordemos que proviene del latín *mirari* que significa “admirarse” o “contemplar con admiración, con asombro o con estupefacción”) o en un mito, servía (según Mircea Eliade) para buscar analogías entre el macrocosmos y el microcosmos (*Mito y realidad* 59), ayudando al hombre a librarse del tiempo profano-cronológico y a entender el mundo no ya como una masa opaca de objetos amontonados arbitrariamente, sino como un cosmos viviente, articulado y significativo (*Mito y realidad* 60-61). Ambos términos, tiempo profano-cronológico y batiburrillo de objetos amontonados, definen la realidad a la que el mito daba explicación.<sup>28</sup>

---

<sup>28</sup> No obstante, hay una separación entre religión y fantasía con respecto a la pretensión de verdad. El dogma religioso necesita ser aceptado como rigurosamente cierto, mientras la fantasía puede pasar por alto este requisito.

Los dos mundos estaban interconectados, pero no eran el mismo mundo, porque el griego común no podía hacer llover (incluso la usurpación de este poder o siquiera el intento de usurpación, eran castigados de manera horrible, como ocurrió con Edipo en Tebas),<sup>29</sup> ni cualquier pescador galileo podía levantar a un hombre de su tumba o devolver la vista a los ciegos. Esto era solo patrimonio de unos cuantos elegidos y solo a través de la intervención divina, una entidad superhumana que ni se regía ni era lo mismo que la vida diaria.

Creo necesario excluir de lo fantástico aquellos hechos que son improbables (lo extraño), los existentes sin explicación (lo desconocido o inexplicable) y aquellos que no existen, pero que se trata de prolongaciones derivadas de las reglas del Ser (la ciencia ficción). Si bien no es habitual que una persona asesine a otra para enviar un mensaje a un tercero, no hay ninguna ley o limitación causal que lo impida (es el caso de “El jardín de senderos que se bifurcan” y “La muerte y la brújula”, ambos de Borges); como tampoco, visto el progreso científico-técnico de hoy, es imposible que en algún momento se desarrollen autómatas con emociones, como en “El hombre bicentenario”, de Isaac Asimov.

## **Los mundos fantásticos**

La inexistencia de lo fantástico en el mundo real solo tiene dos excepciones: la mental, y la referida a través de la literatura y el arte. Por eso Javier Rodríguez Pequeño, al definir el

---

<sup>29</sup> Tal era la interpretación de Hölderlin: la falta principal de Edipo fue haber usurpado el papel de los sacerdotes, en su intento de evitar el destino revelado por el oráculo (Cfr. Lacoue-Labarthe 74).

género, cita un concepto de Jacqueline Held, “Lo imaginable”, que podría describirse “como ausencia de realidad; es lo que no existe, lo que no es, lo irreal” (146-147).

Pero podría decirse: Todo texto ficcional es irreal, no existe en la realidad. Ciertamente, por eso hay que añadir una segunda condición: la transgresión de las leyes del mundo real objetivo. Así queda el siguiente cuadro: “Por consiguiente, lo fantástico es siempre ficcional, aunque no toda ficción es fantástica, o lo que es lo mismo, lo fantástico es una sección de la ficción determinada por la infracción, por la ruptura, la transgresión” (Rodríguez 146-147).

La concepción de Rodríguez Pequeño se asienta sobre una tipología de mundos esbozada por Tomás Albaladejo Mayordomo en los años 80, donde se explicaba:

El tipo I de modelo de mundo es el de lo verdadero; a él corresponden los modelos de mundo cuyas reglas son las del mundo real objetivamente existente. De acuerdo con estos modelos los productores elaboran estructuras de conjunto referencial que son parte del mundo real objetivo. La producción de los textos de lengua común se lleva a cabo con la constitución por parte del productor de un modelo de mundo del tipo I, la cual realiza mediante la adopción de las reglas del mundo real objetivo, efectivo. Un texto histórico o periodístico, por ejemplo, es expresión de una estructura de conjunto referencial constituida a partir de un modelo de mundo que coincide con la realidad objetiva; ello incluso en el caso de que el texto histórico o periodístico contuviera hechos no verdaderos, pues éstos tendrían tal condición en relación con el mundo real objetivo, efectivamente existente.

El tipo II de modelo de mundo es el de lo ficcional verosímil; es aquel al que corresponden los modelos de mundo cuyas reglas no son las del mundo real objetivo, pero están construidas de acuerdo con éstas. Los productores construyen según estos modelos estructuras de conjunto referencial que, si bien no son parte del mundo real objetivo, podrían serlo, pues cumplen las leyes de constitución semántica de éste. La producción de los textos literarios de ficción verosímil se realiza mediante la construcción por parte del productor de un modelo de mundo del tipo II, para lo cual establece unas reglas que sin ser las del mundo real objetivo son similares a ellas.

El tipo III de modelo de mundo es el de lo ficcional no verosímil;<sup>30</sup> a él corresponden los modelos de mundo cuyas reglas no son las del mundo real objetivo ni son similares

---

<sup>30</sup> O verosímil con respecto a sí mismo, lo fantástico.

a éstas, implicando una transgresión de las mismas. Éste es el tipo de modelos de mundo por los que se rigen los textos literarios de ficción fantástica, cuyos productores construyen según estos modelos estructuras de conjunto referencial que ni son ni podrían ser parte del mundo real objetivo, al no respetar las leyes de constitución semántica de éste. (Albaladejo 26-27)

Nótese en este caso la coincidencia entre los tipos de discursos esbozados por Ricoeur (Cfr. *Teoría de la interpretación* 48-49): la referencia situacional (que está sujeta al diálogo presencial), el discurso descriptivo (con pretensión de verdad sobre el mundo objetivo), el ficcional y, finalmente, nuestra distinción entre la ficción y el cuestionamiento de la realidad.

Para las situaciones en las cuales interactúan dos o tres mundos, Albaladejo enunció la ley de los máximos semánticos: el tipo de modelo de mundo depende de un máximo semántico definido por cinco casos ejemplares:

a) La existencia en una estructura de conjunto referencial de elementos semánticos propios de modelo de mundo de tipo I está implicada por un modelo de mundo de tipo I.

b) La existencia en una estructura de conjunto referencial de elementos semánticos propios de modelo de mundo de tipo I y de elementos semánticos propios de modelo de mundo de tipo II está implicada por un modelo de mundo de tipo II.

c) La existencia en una estructura de conjunto referencial de elementos semánticos propios de modelo de mundo de tipo I y de elementos semánticos propios de modelo de mundo de tipo III está implicada por un modelo de mundo de tipo III.

d) La existencia en una estructura de conjunto referencial de elementos semánticos propios de modelo de mundo de tipo II y de elementos semánticos propios de modelo de mundo de tipo III está implicada por un modelo de mundo de tipo III.

e) La existencia en una estructura de conjunto referencial de elementos semánticos propios de modelo de mundo de tipo I, de elementos semánticos propios de modelo de mundo

de tipo II y de elementos semánticos propios de modelo de mundo de tipo III está implicada por un modelo de mundo de tipo III (Albaladejo 27-28).

Los casos c, d y e pertenecen a la literatura fantástica tomando en cuenta que, aunque en el texto estén presentes elementos de la realidad (una mesa, tazas, la jarra del té) y elementos ficcionales (el personaje llamado Alicia y el Sombrero Loco), los elementos alrededor de los cuales se articula el texto son la Liebre Marceña (un animal parlante) y los cuestionamientos a la pertinencia del discurso (específicamente a la relación entre el lenguaje y las cosas que este pretende describir) porque, según Albaladejo, la situación específica se rige: “por reglas que ni son las de la realidad objetiva ni son equivalentes a ellas, por reglas que pueden suponer infracciones de las leyes generales del mundo real objetivo” (38).

De la relación entre estos tres mundos (a través de sus cinco tipos) es posible inferir una explicación de lo fantástico en la cual se podría incluir todo lo que escapa a la explicación racional: lo sobrenatural, lo extraordinario, lo maravilloso, lo inexplicable, siempre que sigan las dos condiciones ya estipuladas: 1) no tienen correlato objetivo y 2) no cumplen con las leyes de la realidad.

Lo fantástico, entonces, comparte una serie de puntos de contacto con el mundo real y objetivo (el Ser), pero no se ciñe a sus reglas; mientras el resto del mundo ficcional es apenas un tránsito entre aquellos dos (pues No Es, pero cumple con las reglas del Ser). Así que una explicación de lo fantástico debe ser construida a partir de las relaciones entre el Ser y el No Ser, lo cual se manifiesta de la siguiente forma:

1. Lo fantástico se mantiene cerrado sobre sí mismo para construir un mundo donde los objetos, procesos y fenómenos reales conviven con los irreales, pero las leyes fantásticas son mostradas como naturales (Roas 10). Es el caso de *Alicia en el país de las*

*maravillas* (Lewis Carroll), *Los viajes de Gulliver* (Jonathan Swift), *El Señor de los Anillos* (J. R. R. Tolkien), *Las crónicas de Narnia* (C. S. Lewis) y “Las ruinas circulares” (Jorge Luis Borges), pero también el de los cuentos de hadas.

2. Lo fantástico se instala en el mundo real, pero los dos mundos no pueden coexistir por mucho tiempo, así que necesariamente debe ocurrir una de estas tres cosas:

2.1. Lo fantástico toca el mundo real, lo trastoca levemente y desaparece. Es quizá el tipo más común, que se puede ver en “La Metamorfosis”, de Franz Kafka. Fruto de su vida pesada y rutinaria, una mañana Gregorio Samsa se levanta convertido en un insecto. La presión familiar, su propio miedo y asco ante el hecho fantástico ponen fin a esta existencia incongruente con la realidad. La familia vuelve a su vida normal. Algo parecido ocurre en “El disco” (también en “El libro de Arena”, “El milagro secreto” y “El inmortal”), de Jorge Luis Borges, cuando un leñador asesina al portador del disco de Odín, pero nunca puede recuperar el objeto mágico.

2.2. Lo fantástico invade el mundo real y lo convierte en fantástico, como sucede en “Tlön, Uqbar, Orbis Tertius” (Jorge Luis Borges), donde las evidencias de Tlön van llegando a cuentagotas y, sin embargo, dispuestas a sustituir el mundo objetivo por un mundo creado por hombres. Dicho mecanismo se aprecia también en “La noche bocarriba” (Julio Cortázar) cuando el motociclista accidentado, a través del sueño, pasa a convertirse en un guerrero moteca y como tal es sacrificado.

Los casos 2.1 y 2.2 pueden ser agrupados bajo lo que Jaime Alazraki llamaba neofantástico, argumentando que se trata de metáforas que “buscan expresar atisbos, entrevisiones o intersticios de sinrazón que escapan o se resisten al lenguaje de la

comunicación, que no caben en las celdillas construidas por la razón, que van a contrapelo del sistema conceptual o científico con que nos manejamos a diario” (Roas 277).

2.3. Lo fantástico toca el mundo real y es estandarizado. Así ocurre en “Un señor muy viejo con las alas enormes” (Gabriel García Márquez) cuando la iglesia se desentiende del ángel caído porque no comprendía el latín (la lengua de Dios) ni sabía saludar a sus ministros. Como el desconocimiento del latín lo inhabilitaba para ser santo, y evidentemente no era humano, solo quedaba rebajarlo al elemento causante de su irregularidad, las alas, por lo que fue encerrado en un corral con el resto de las gallinas. Al analizar este tipo de situación frecuente en el realismo mágico, David Roas dijo que esta integración y equivalencia absoluta de lo real y lo extraordinario se conseguía “mediante un proceso de naturalización (verosimilización) y de persuasión, que confiere status de verdad a lo no existente” (12).

### **Dioses y hieródulas**

Por ejemplo, una de las más famosas vivencias oblicuas es cuando Lezama afirma: “En alguna de las más antiguas teogonías, cuando un dios copula, no con una diosa, sino con su representación humana, con su hieródula, comienza a llover” (*Tratados* 337).

Aquí el escritor cubano entra a uno de sus ambientes preferidos, el mítico. El esquema básico de esta vivencia oblicua es: A sumado a B engendra C. Tomemos como concepto de hieródula el que brinda Lezama: representación humana de una diosa. Este pequeño detalle separa al ejemplo de otros emparejamientos conocidos: diosa y dios, que da dios; o ser

humano y dios, que da un semidiós. La hieródula se presupone un estadio intermedio entre la mujer común y la diosa, de ahí el resultado imprevisto de su emparejamiento con un dios: produce lluvia.

Según el *Diccionario de símbolos*, de Cirlot (288),<sup>31</sup> la lluvia tiene un primer y evidente sentido de fertilización, por lo tanto está relacionada con la vida. Su parentesco con la luz y la mediación entre sólido y gaseoso, le dan un significado de purificación. En muchas mitologías es considerada símbolo del descenso de las influencias espirituales celestes sobre la tierra.

Entre los mitos griegos con los cuales pudiera relacionarse esta vivencia oblicua está el de los hacedores de lluvia. Eso en cuanto al efecto. Por otra parte, si al efecto lluvia sumamos la causa cópula o reproducción, la otra posible referencia puede ser la historia de Dánae, acerca de la cual dice Robert Graves: “To forestall this fate, Acrisius imprisoned Danaë in a dungeon with brazen doors, guarded by savage dogs; but, despite these precautions, Zeus came upon her in a shower of gold, and she bore him a son named Perseus” (238).<sup>32</sup> Ninguno de los dos, empero, satisface las condiciones planteadas por Lezama: Dios + Hieródula = Lluvia.

Aquí, más que la genealogía mítica de la vivencia oblicua, lo que importa es su estructura. En lo esencial, se mantiene el esquema ya visto de la causalidad ( $A + B = C$ ), pero el resultado, C, no nos permite establecer ningún enlace racional entre la causa y el efecto.

---

<sup>31</sup> Esta interpretación es coincidente con *El diccionario de símbolos y mitos*, de J. A. Pérez-Rioja (234).

<sup>32</sup> “Para contrarrestar dicha profecía, Acrisio encarceló a Dánae en una mazmorra con puertas de latón, la cual estaba guardada por perros furiosos; pero, a pesar de sus precauciones, Zeus cayó sobre ella en forma de lluvia dorada, y Dánae concibió un hijo llamado Perseo” (la traducción es mía).



Es decir, funciona según el principio ya esbozado por Lezama de continuar la sucesión no con un cuarto sonido, sino con un astro.

En cuanto se menciona la palabra “dios” ya sabemos que el resto del discurso no cae dentro de lo explicable racionalmente, así que se da por descontado que pertenece a otro orden. Lo necesario aquí es explicar por qué pertenece a la fantasía y no a la teología, y qué tendría que ver este tipo de vivencia con el sistema poético del mundo esbozado por Lezama.

La formulación de esta vivencia nos remite al pensamiento del teólogo basorí Abu al-Hasan Ali ibn Ismail al-Ash'ari (874-936 d.n.e.), quien afirmaba que la sustancia tenía forma de átomos sin extensión separados por el vacío (condición que compartía con el tiempo, el espacio y el movimiento). Es decir, para él, el tiempo estaba constituido por momentos entre los cuales no existía ninguna relación (Iovchuk, Oizerman y Shipanov 121-122).

De esto se desprende que, para Al-Ash'ari, la sustancia está determinada por los accidentes y no por la causalidad. Un ashari (seguidor de Al-Ashari) podía apreciar que el sol alumbraba y calentaba, y que una gran pérdida de sangre provocaba la muerte, pero justificaba su ocurrencia mediante la voluntad divina, el deseo de Dios de que todo eso ocurriera de esa manera, aunque los milagros demostraban que perfectamente podía suceder lo contrario (Cruz Hernández 28).

Esta teoría prefigura varias de las ficciones que nos son contemporáneas, “El libro de arena” (en el cual uno no podía ver dos veces la misma página y era imposible encontrar el pliego final) o este curioso fragmento de “Tlön, Uqbar, Orbis Tertius”: “Dicho sea con otras palabras: no conciben que lo espacial perdure en el tiempo. La percepción de una humareda en el horizonte y después del campo incendiado y después del cigarro a medio apagar que

produjo la quemazón es considerada un ejemplo de asociación de ideas” (Borges, *Páginas escogidas* 259).

No obstante, es necesario señalar aquí que, en estos ejemplos, si bien se prescinde de la causalidad científica, se mantiene intacto el esquema causa-efecto. Cada cosa que ocurre, ocurre porque así lo quiere Dios.

La explicación de Lezama de este hecho se basaba en que las cosmologías (nombre que daba él a su concepción del mundo a partir de la poesía) “interviene una voluntad oblicua pero poderosísima” (*Analecta*). Es decir que, en la explicación poética del mundo, no podía operar una causalidad directa, sino oblicua, como mismo debía ser la explicación de este mundo, un poco torcida, que es la única manera de atrapar lo inexplicable, el misterio, y lo que falta. De ahí esta frase que aparece en “Introducción a un sistema poético”: “En ese cosmos de paradojas sustitucionales equivalentes, la poesía es hasta ahora la única posibilidad de poder aislar un fragmento, extrayéndole su central contracción o de lograr arañar una hilacha del ser universal” (*Tratados* 29).

El autor de *Paradiso* no está solo en dicha comprensión. Cuenta Marcel Detienne que mucho antes de Hesíodo las musas recibían diferentes nombres, cada uno de los cuales revelaba aspectos esenciales de la función poética. Uno de esos apelativos era *Arché*, que significaba el principio, el original, la realidad primordial (Detienne 24), de ahí que: “la palabra cantada, pronunciada por un poeta dotado con un don de vigencia, es una palabra eficaz, instituye por virtud propia un mundo simbólico-religioso que es lo real mismo” (Detienne 27). Es decir, que la poesía celebra a la vez la hazaña humana (los sucesos ocurridos en determinado tiempo) y la historia de los dioses (Detienne 27).

Por otra parte, las características que Lezama adscribe al dios de su vivencia, uno entre muchos y cierta semejanza con la apariencia y el comportamiento humano, no son las del Dios de la teología cristiana. Según san Anselmo de Canterbury, el Dios de la teología es aquel que comprende lo mayor que pueda pensarse (no puede ser un dios entre muchos), es existente y es impensable dudar de estos dos argumentos (79-80).<sup>33</sup>

La explicación de Dios puede deducirse del entendimiento (Anselmo 79), y en tal caso sería teología,<sup>34</sup> pero para Lezama debía partir de los milagros, o sea de aquello que quizá pueda de cierta manera estudiarse usando la lógica, pero no es reducible a esta, sino a lo que esta no es.<sup>35</sup> Por eso, según Lezama, la *Poética* de Aristóteles señala que:

... es en la región de la poesía donde *este es aquel*, donde es posible reemplazar el escudo de Aquiles por la copa de vino sin vino, este árbol por aquella hoguera. El árbol como sombra de la hoguera petrificada; la hoguera, descuento con el viento, mueve sus brazos como hojas. Igualado el árbol con la hoguera, el este con el aquel, desciende la metáfora, para lograr el nuevo reconocible, en la nueva especie que avanza, como en un presunto *Origen de las metáforas*, desde el helecho hasta la palma, gozosa de su yodada inauguración playera. (*Tratados* 28; las cursivas son del autor citado)

De ahí que Lezama considerara a la resurrección, introducida como dogma por el mundo católico, como la más grande temeridad a la que podía aspirar el hombre. La resurrección era para él la violación absoluta del orden terrenal: “Lo imposible, lo absurdo, crean su posible,

---

<sup>33</sup> Anselmo excluye de Dios ciertos rasgos negativos de la humanidad, como el mentir, corromper o hacer pasar lo verdadero como falso (82).

<sup>34</sup> Recordemos que la demostración cartesiana de la existencia de Dios también parte de la racionalidad humana.

<sup>35</sup> Lezama siempre se asombró de que lo sagrado pudiera ser reducido a lo terrenal. En su concepción ambas cosas podían coexistir, pero perteneciendo a órdenes diferentes. Por ejemplo, en uno de sus ensayos reseña que, en ciertas épocas, un velo podía ser adquirido por una medida de incienso y cien manojos de ajos. He aquí la pregunta de Lezama: “¿cómo el incienso podía ser medido, podía ser convertido en una moneda?” (*Analecta*).

su razón. La imposibilidad de que el hombre justifique la muerte hace que ese imposible convierta la resurrección en un posible” (*Cantidad* 44).

Esta necesidad de penetrar a donde no llegan los ojos de la razón, según Lezama, era característica del ser humano, porque “mientras en el hombre el apetito de conocimiento, es furioso deseo o penetración dolosa en la materia, el ángel se baña tranquilamente en la luz y no tiene que perder tiempo alisando sus alas” (*Diarios* 47).

De ahí que Lezama encontrara una fuente de valor en el pensamiento de Giambattista Vico, quien creía que mediante la poesía el tiempo fabuloso se hace mitología y trenza un ramaje de dioses y hombres en el mismo tronco: “Esa adivinación, ese *Deorum interpretes*, que nos recuerda Vico, hacía de la poesía la línea donde lo imposible, lo no adivinado, lo que no habla, se rinde a la posibilidad” (*Cantidad* 42; las cursivas son del autor citado).

Para Lezama, estas interpretaciones del mundo se encuentran en la base del pensamiento humano y pueden coexistir con el racionalismo más generalizado:

Ahora el seguimiento de ese velo surcado por un escarabajo de oro, imagen hoy demodé, pero todavía muy querida por los simbolistas contemporáneos del cometa Halley, vuelve otra vez a demostrar que lo teogónico y lo mágico, lo infuso y sobrenatural, rondan a la materia en cuanto esta se revela contra las tablas cognoscentes del hombre de cada momento histórico. (*Tratados* 268)

Es decir, hay que separar, en este caso, la explicación teológica del mundo de aquellos milagros que superan y están fuera de la explicación teológica del mundo. En tanto que están fuera de dicha explicación, los milagros son, utilizando una terminología que quizá no sea la más exacta, referencias de hecho y no de derecho. No ocurren según una regla, sino que son la excepción a todas las reglas.

La reacción humana ante este tipo de suceso que supera nuestro entendimiento fue explicada por Lezama en “Preludio a las eras imaginarias”:

Cualquiera de los asombros que el hombre se niega a aceptar es inferior al del unicornio que bebe en una fuente. Un árbol en el desierto es menos asombroso que el hombre por los arrabales, bajo la lluvia, cubriéndose con un periódico. Todo lo acepta el hombre, menos que es un asombro, un monstruo que lanza preguntas sin respuesta. Se asombra del incondicionado de la divinidad, pero se niega a aceptar que él es un incondicionado igualmente asombroso. Encuentra en los desarrollos que le rodean un signo casual, pero si se le obliga a creer que él forma parte de esa causalidad mientras duerme, enmudece. (*Cantidad 15*)

Con todo, esta vivencia oblicua también describe un hecho que no tiene correlato objetivo ni sigue las reglas de la realidad objetiva. De ahí que, según la tipología de mundos de Tomás Albaladejo, se adscriba a un máximo semántico (E), donde los objetos del tipo de mundo I coexisten con los del III, aunque las relaciones entre dichos objetos son las del mundo III. Por lo mismo, dicha relación en esta vivencia oblicua también puede ser explicada en términos como incursión, invasión o neutralización:

1. Invasión: Un dios específico de las antiguas teogonías se llega a la hieródula de una diosa y, fruto de este encuentro, comienza a llover. La diosa consorte, enojada por la suplantación, hace que la lluvia se transforme en diluvio torrencial. Los principales entre el pueblo se alegran por esta bendición que en un principio salva las cosechas. Pero luego, ante la catástrofe, no encuentran más solución que sacrificar a la hieródula para aplacar a la diosa enojada. El ejemplo sirve de escarmiento. De ahí en adelante ninguna hembra humana accederá a copular con los dioses.

2. Invasión: Un dios específico de las antiguas teogonías se llega a la hieródula de una diosa y, fruto de este encuentro, comienza a llover. La diosa consorte, enojada por la suplantación, hace que la lluvia se transforme en diluvio torrencial. Los principales entre el pueblo se alegran por esta bendición que en un principio salva las cosechas. Pero luego, ante

la catástrofe, no encuentran más solución que sacrificar a la hieródula para aplacar a la diosa enojada. Esta, luego de la reparación, termina con las lluvias.

Sin embargo, hasta las más grandes montañas se encuentran bajo agua y son pocos los humanos que han sobrevivido al diluvio. La diosa, como ella no causó la lluvia, se desentiende de lo sucedido. Y ante el sacrificio de la hieródula, el dios también se niega a ayudar. Los sobrevivientes se ven obligados a vivir sobre la superficie de los mares. Y poco a poco se van haciendo más dependientes del agua. Cuando la inundación baja por fin, no queda ninguna criatura que esté adaptada a vivir en tierra.

3. Neutralización: Un dios específico de las antiguas teogonías se llega a la hieródula de una diosa y, fruto de este encuentro, comienza a llover. La diosa consorte, enojada por la suplantación, hace que la lluvia se transforme en diluvio torrencial. Los principales entre el pueblo se alegran por esta bendición que en un principio salva las cosechas. Pero luego, ante la catástrofe, no encuentran más solución que sacrificar a la hieródula para aplacar a la diosa enojada.

Sin embargo, los hombres no se conforman con perder un poder tan fácilmente ganado. Así que disfrazan una vaca inmaculada de hieródula y la sacrifican a la diosa, que aplaca las lluvias. La antigua hieródula es ocultada en una caverna. Cada uno de sus hijos varones es sacrificado apenas nacido, mientras sus hijas son conservadas para ayuntarse con los dioses. De ahí surge una casta sacerdotal: las hacedoras de lluvia.

### **Catarata y conmutador**

Otra muy conocida vivencia oblicua es la que se utiliza comúnmente como definición de este concepto y que ya se ha mencionado en este trabajo: “La vivencia oblicua es como si un hombre, sin saberlo desde luego, al darle vuelta al conmutador de su cuarto inaugurase una cascada en el Ontario” (Méndez, *Valoración* 49).

A diferencia del ejemplo anterior, aquí no estamos hablando de una leyenda o un mito.<sup>36</sup> No se trata de una explicación del mundo. El ambiente es impoluto, eficaz, altamente racional, como en un cuento de Julio Cortázar. Es una inversión del pensamiento de Giambattista Vico: creíble, pero imposible. ¿Por qué?

Tenemos un suceso A (darle vuelta al conmutador) que genera un suceso B (la cascada en el Ontario). A simple vista se mantiene la estructura de la causalidad aristotélica, no obstante, esto es solo en su exterior.

En primer lugar, sabemos que A antecede a B, como está estipulado, pero no sabemos si cada vez que le damos vuelta a ese conmutador aparece la cascada en el Ontario. Probablemente no, porque el agente causal (el hombre) no sabe que su acción no va a producir el efecto previsto (encender la luz), sino otra cosa. En segundo, uno pudiera pensar que el conmutador es el de una represa o que abre una compuerta para liberar una cascada. Pero está el hecho de que es el conmutador de la luz, que el hombre que lo acciona no sabe lo que va a ocurrir, y que no se libera una cascada, porque el verbo “inaugurar” indica otra cosa: que la cascada es completamente nueva, es creada.

---

<sup>36</sup> Pero Lezama mismo, como testimoniante o demiurgo, la señala como vivencia oblicua.

Curiosamente en el documental *José Lezama Lima: Soltar la lengua* (Ernesto Fundora 2018), el crítico de arte y escritor Carlos M. Luis afirma: “Lezama habló de la vivencia oblicua. De la vivencia oblicua él decía que yo al entrar en mi habitación y encender la luz de mi habitación podía a su vez encender la constelación de Orión. O sea, era la misma idea del efecto mariposa. Él tuvo la intuición muchísimos años antes de que se formulara esta teoría”. Probablemente Luis, quien citaba de memoria en su entrevista, se refería en realidad al ejemplo que acabamos de considerar, la catarata y el conmutador.

También en *Cantidades hechizadas y silogística del sobresalto* el académico de la Universidad de Miami, Omar Vargas, encuentra cierta relación entre esta vivencia y la teoría del Caos, atendiendo a la idea de que en ambas (tal como atestigua el efecto mariposa): “...los eventos más pequeños e insignificantes pueden tener las más enormes y decisivas consecuencias” (Vargas 137).

Pero aquí no puede hablarse de lo que en física se denominan variables ocultas, o sea, la ignorancia o desconocimiento de ciertas cualidades físicas que no por invisibles, son menos reales. Además, suponiendo la existencia de estas variables ocultas, la verdad depende de que exista una cantidad de conocimiento demostrable y que, además, sea aceptado universal e intersubjetivamente.<sup>37</sup> Por otra parte, ningún conocimiento puede soslayar el hecho de que el agente causal desconoce el efecto que tendrá su acción (dando por descontado

---

<sup>37</sup> Es una situación parecida a cuando Bohr intentó explicarle a Max Planck que en la mecánica cuántica las coordenadas y los momentos no pueden ser determinados simultáneamente (Principio de Incertidumbre). Se cuenta que Planck contestó: “¡Pero Dios conoce ambas cosas!”, a lo cual Bohr respondió que la física [o podríamos decir “la realidad”] trata solo de aquello que el hombre puede conocer (Wagensberg, *Proceso* 178).



de que se iba a producir otro efecto C), así como que, producto de esto, no hay ninguna relación reconocible entre A y B, entre el conmutador y la cascada recién nacida.

David Hume, en *Investigación sobre el conocimiento humano*, propuso el siguiente razonamiento, cuestionando la persistencia de cierto orden natural en detrimento de otros (posibles o no posibles):

Cuando veo, por ejemplo, que una bola de billar se mueve en línea recta hacia otra, incluso en el supuesto de que la moción en la segunda bola me fuera accidentalmente sugerida como resultado de un contacto o de un impulso, ¿no puedo concebir que otros cien acontecimientos podrían haberse seguido igualmente de aquella causa? ¿No podría la primera bola volver en línea recta a su punto de arranque o rebotar sobre la segunda en cualquier línea o dirección? Todas esas suposiciones son congruentes y concebibles. ¿Por qué, entonces, hemos de dar preferencia a una, que no es más congruente y concebible que las demás? (52)

En 2006, Quentin Meillassoux se preguntaba, refiriéndose al cuestionamiento de Hume, por qué nuestro universo no podría ser sustituido por uno en el cual: “un choque de bolas de billar, en lugar de obedecer a las leyes que rigen nuestro propio universo, hace volar ambas bolas, las fusiona, las transforma en yeguas inmaculadas pero más bien enojadas, en lirios rojos y plateados pero más bien afables, etcétera” (157).

Es el mismo caso que planteaba Lezama. En lo exterior se mantiene la armazón relacional de la causalidad (las bolas de billar engendran yeguas inmaculadas), pero al interior esta armazón está vacía. Entonces, como no conocemos conmutadores que, sin estar hechos para ello, puedan desencadenar una cascada en el Ontario, ni existe explicación racional sobre ello, no tenemos otra alternativa que clasificar este ejemplo de vivencia oblicua como un hecho fantástico, es decir, parte de la fantasía.

Se trataría, en este caso, de un máximo semántico E, según la clasificación de Tomás Albaladejo, en el cual confluyen en un mismo conjunto elementos semánticos propios de un

modelo de mundo tipo I (la habitación, el hombre, el conmutador y la cascada) y de un modelo de mundo tipo III (divergente de las reglas del mundo real): los objetos pertenecen al mundo real pero no se relacionan entre ellos según las reglas del mundo real, ni de manera similar a estas, implicando una transgresión a los principios de la ciencia. Es por ello que aquí no hay analogía posible entre la vivencia oblicua y la representación mayoritaria de la realidad.

El vínculo entre el conmutador y la cascada, además, tiene un carácter proteiforme, quiero decir, a pesar de que excluye una explicación racional, posee al mismo tiempo la suficiente flexibilidad para admitir diferentes explicaciones fantásticas, sin que ninguna de estas viole las condiciones iniciales de la vivencia:<sup>38</sup>

1. Incursión: el conmutador genera una cascada en el Ontario. Varias poblaciones son arrasadas por la crecida espontánea de las aguas. El funcionario encargado de investigar los hechos descubre al conmutador que dio origen a la cascada, pero como no puede replicar el hecho fantástico, se conforma con falsear los informes. La nueva catarata sería el resultado de un error humano o un capricho de la naturaleza. El mundo volvería a la normalidad y el hecho fantástico sería ocultado.

2. Invasión: el conmutador genera una cascada en el Ontario. Varias poblaciones son arrasadas por la crecida espontánea de las aguas. El funcionario encargado de investigar los hechos descubre al conmutador que dio origen a la cascada, aunque no encuentra explicación para este hecho. Tiene la idea de falsear el informe y efectivamente la lleva a

---

<sup>38</sup> He excluido de este análisis el universo cerrado de los cuentos de hadas porque, como evidencia la axiomatización de las vivencias oblicuas, estas últimas tienen cierta pretensión de realidad, se construyen no como entidades aisladas en sí, sino en relación con la realidad objetiva.

cabo, pero cuando va a entregar su reporte, en la China, otra cascada se abre sobre el río Yang-tsé y, una semana más tarde, ocurre lo mismo en el Alto Nilo. Una autoridad muy elevada decide que los conmutadores tienen la posibilidad (baja, pero posibilidad al fin) de en algún momento generar una cascada y arrasar poblaciones enteras. Como el uso de la electricidad se torna inseguro, la humanidad retrocede a la edad de las velas de sebo.

3. Neutralización: el conmutador genera una cascada en el Ontario. Varias poblaciones son arrasadas por la crecida espontánea de las aguas. El funcionario encargado de investigar los hechos descubre al conmutador que dio origen a la cascada, aunque no encuentra explicación para este hecho. Tiene la idea de falsear el informe y efectivamente la lleva a cabo, pero cuando va a entregar su reporte, en la China, otra cascada se abre sobre el río Yang-tsé y, una semana más tarde, ocurre lo mismo en el Alto Nilo.

Una autoridad muy elevada decide que los conmutadores tienen la posibilidad (baja, pero posibilidad al fin) de en algún momento generar una cascada y arrasar poblaciones enteras. Como el uso de la electricidad se torna inseguro, la humanidad retrocede a la edad de las velas de sebo. No obstante, el gobierno también asume las posibles ventajas de esta nueva propiedad de los conmutadores. Se van al espacio y allí, en laboratorios operados por legiones de científicos, hay conmutadores gigantes que, al darles la vuelta, crean (aunque solo se pueden utilizar una vez y provocan efectos impredecibles) continentes, mares y hacen cambiar el tiempo en la Tierra.

Esta vivencia oblicua rompe con los ejemplos anteriores, a pesar de tener el mismo proceso de génesis (la causalidad que incide sobre lo incondicionado). Carece de correlato objetivo y no mantiene semejanza (ni *a priori* ni *a posteriori*) con ningún fenómeno o proceso de la realidad. Ya vimos cómo se manifiesta su carácter proteiforme. Por otra parte, su

explicación trae aparejada la introducción o llegada de otros objetos, fenómenos o procesos fantásticos, por ejemplo, los conmutadores gigantes que pueden generar mares, continentes o cambiar las variables meteorológicas en todo el planeta.

### **Dehuti-Necht y el fellah**

Mientras estaba haciendo su tesis de doctorado, Francisco Javier Fornieles pudo localizar en la Biblioteca Nacional José Martí, de La Habana, un ejemplar de *Cantos y cuentos del Antiguo Egipto*, firmado por el propio José Lezama Lima. La antología había sido realizada por Ortega y Gasset en 1925 para la *Revista de Occidente*, pero este ejemplar en específico fue publicado en 1944. Lezama lo adquirió en mayo de 1946, como consta en una anotación realizada de su puño y letra en el volumen (Fornieles 458).

Lo curioso de este libro, es que uno de sus cuentos, el sexto, inspiró en el escritor cubano la siguiente vivencia oblicua, la cual aparece en “Las imágenes posibles”:

Dehuti-Necht se dirige lentísimo y majestoso a una rama de tamarindo y va a azotarle todos los miembros al agricultor .... El campesino está ya curvado pues en cualquier momento pueden descender los azotes. Supongamos que prolonga su espera curvado: como la relación no es inmediata, aquí los golpes no nacen de la cólera sino de un estilo lentísimo, entre el doliente y el intendente; el campesino se mantiene tieso mientras el intendente yerra por el bosque buscando sin apresurarse el ramo de tamarindo para golpear todos aquellos miembros que esperan. (*Analecta*)

Dehuti-Necht es un personaje del cuento popular egipcio, “Las quejas del Fellah” (Fornieles 458),<sup>39</sup> el sexto en la recopilación hecha por Ortega y Gasset. Sin embargo, hay una ligera diferencia entre el original y la versión hecha por Lezama. Según Fornieles en el cuento dice que:

“Cortó una rama verde de tamarindo, le azotó con ella todos los miembros”; [mientras] en el ensayo de Lezama leemos: “Se dirige lentísimo y majestuoso a una rama de tamarindo y va a azotarle todos los miembros al agricultor”. (Fornieles 459; las comillas son del autor citado)

El fragmento de Ortega y Gasset es concluyente, “azotó”, en tanto Lezama deja la acción en una mera posibilidad, “va a azotarle”. Debido a ese detalle tenemos una vivencia oblicua en la cual una culpa (A) debería engendrar un castigo (B), pero en el interín entre una y otro o bien el tiempo se dilata o el espacio crece infinitamente.<sup>40</sup> La cuestión aquí es que el castigo nunca se produce, porque el agente causal (Dehuti-Necht) se pierde en el cumplimiento de su objetivo.

---

<sup>39</sup> La inteligencia artificial DeepSeek, al consultársele sobre el posible origen del nombre “Dehuti-Necht”, encontró que la elección por Lezama de esta historia en específico quizá pudiera tener un significado más hondo de lo que a primera vista aparece:

Cuando José Lezama Lima menciona “Dehuti-Necht”, se refiere al dios egipcio Thoth (en egipcio antiguo: *ḏḥwty*, transliterado como Djehuty o Dehuti). Thoth es una deidad asociada a la sabiduría, la escritura, la magia y la luna, fundamental en el panteón egipcio. El término “Necht” podría ser una adaptación o invención poética de Lezama Lima, posiblemente derivada de la palabra egipcia *nḥt* (“fuerte” o “victorioso”), funcionando como un epíteto (ej. “Thoth el Victorioso”). Lezama, conocido por su estilo barroco y referencias enigmáticas, combina aquí la raíz del nombre del dios (Dehuti) con un término que evoca fuerza o triunfo, reforzando quizás el papel de Thoth como divinidad creadora y ordenadora del cosmos. (DeepSeek IA, 31/01/2025, <https://chat.deepseek.com/a/chat/s/257c2e47-f430-48f4-b6b0-e871055df67d>)

<sup>40</sup> Aunque no es de lo más conocido de su obra, Lezama solía emplear estos recursos con bastante éxito. Recuerdese esta interpretación suya de la teoría de la relatividad:

La poesía puede mostrar el asombro de su propia ley física. Detiénese el expreso sobre la ancha base pétrea de un puente romano. Impúlsase el tren hasta alcanzar una velocidad incesante en la progresión y en la infinitud, hasta que ya en el vacío podemos reemplazar los rieles por un cordón de seda, pero como a una velocidad infinita, toda tangencia con la tierra es pulverizada, resulta que el tren sobre el cordón de seda iguala la potencia con la resistencia, sin que se desplome por la supresión de la caída en el vacío absoluto... (*Analecta*)

La peripecia de Dehuti tiene cierto parecido con la causalidad de prevención o interferencia enunciada por Benjamin Barros (452). El caso de Barros podría explicarse como una especie de seguro que, una vez activado, impide que se dispare un arma de fuego. Es decir que la negatividad del efecto se constituye ella misma en efecto. Pero en la historia egipcia el efecto queda suspenso, no ocurre nada. Como en las aporías de los eleáticos, el agente causal se diluye en la continuidad infinitesimal del tiempo y del espacio.

En una nota al pie de la *Crítica de la razón pura*, Kant reconoció que las representaciones del mundo son sucesivas, es decir, que uno tiene consciencia de ellas como situadas en una secuencia temporal (B54 [k]). O sea, que al notar en nuestra intuición que algo sucede, uno está obligado necesariamente a relacionarlo con algo que es anterior y distinto. Dicha relación, que podemos llamar de causa y efecto, es una regla donde:

El primero de estos términos determina al segundo en el tiempo como consecuencia, no como algo que sólo pueda preceder en la imaginación (o que pueda incluso no ser percibido en absoluto). Consiguientemente la misma experiencia, es decir, el conocimiento empírico de los fenómenos, sólo es posible gracias a que sometemos la sucesión de los mismos y, consiguientemente, todo cambio, a la ley de la causalidad. Los fenómenos sólo son, pues, posibles, considerados como objetos de la experiencia, en virtud de esta misma ley (Kant, *Razón pura* B234).

Luego de producirse la falta del campesino, los dos efectos previsibles serían: 1) el castigo o 2) el perdón. Dehuti-Necht elige el primero de estos, castigar al culpable, pero el efecto no se produce. Entiéndase bien este mínimo detalle. El castigo, después de elegido, no se desestima (lo cual equivaldría al perdón), ni se aplaza indefinidamente (cosa bastante parecida al perdón, aunque no completamente idéntica), sino que se distiende. Entonces tenemos aquí una situación paradójica: una vez elegido el castigo como efecto que sigue a la falla, al mismo tiempo no se produce el castigo, ni el perdón, ni la eliminación del castigo, ni el aplazamiento de este. El castigo está y no está al mismo tiempo.

Y si bien este caso podría ser explicado mediante una división infinitesimal del tiempo que tarda el castigo en completarse, tal explicación no nos sirve, de acuerdo con Kant:

... ni el tiempo ni el fenómeno en el tiempo constan de partes que sean las más pequeñas y en que, a pesar de ello, al cambiar una cosa, pasa desde su estado primero al segundo a través de todas esas partes como elementos. Ninguna diferencia de lo real en la esfera del fenómeno —como tampoco en la magnitud de los tiempos— es la más pequeña. Por ello surge el nuevo estado de la realidad a partir del primer estado en el cual no existía tal realidad, atravesando cada uno de los infinitos grados de la misma, grados que se distinguen entre sí con unas diferencias todas las cuales son menores que la existente entre cero y a (*Razón pura* A209).

Es decir, que la falla del campesino debería provocar determinado efecto (o muchos efectos repartidos en diferentes universos, según la teoría de los muchos mundos de Hugh Everett III), pero el escritor no dio acceso a ninguno de dichos efectos. Nos encontramos ante un misterio lógicamente irresoluble.

La historia de Dehuti-Necht y el campesino es uno de los ejemplos más radicales que José Lezama Lima imaginara para negar la causalidad. El otro, quizá más ilustrativo que este pero igual de dramático, lo veremos en el próximo acápite.<sup>41</sup> Y aunque no se cumpla totalmente la remoción de la fórmula causal (el efecto debe producirse en algún instante, aunque quizá tarde una infinitud en hacerlo), debemos perdonar a Lezama por no cumplir a cabalidad su propósito.

No se puede prescindir de la causalidad: es un rasgo intrínsecamente humano. Así que la consecución del fin al que Lezama dedicó buena parte de su vida sería la desaparición de la conciencia tal como la conocemos. Y, con ella, de la ciencia, el arte, la literatura, de

---

<sup>41</sup> Otras tentativas de crear sistemas de no causalidad, como el de Meillassoux expuesto anteriormente, tienen, paradójicamente, una estructura causal: A produce a B, aunque dicha relación carezca de correlato objetivo (es el caso de las bolas de billar que se convierten en yeguas).

todas las manifestaciones de la conciencia y la creatividad humana, que son, esencialmente, relatos fundamentados sobre las formas puras de la intuición sensible y el reconocimiento de ciertos patrones fenoménicos. El mundo sin causalidad, me temo, sería un agolpamiento de sensaciones sin significado alguno.

No obstante, la cuasi no causalidad de este ejemplo (que podríamos llamar suspensión indeterminada del efecto), puede ser interpretada desde el punto de vista fantástico. Así podemos establecer que la vivencia de Dehuti-Necht posee un máximo semántico D, en el cual confluyen en un mismo conjunto elementos semánticos propios de un modelo de mundo tipo II (todos los personajes pertenecen al mundo de lo ficcional verosímil) y de un modelo de mundo tipo III (divergente de las reglas del mundo real): los objetos provienen de un mundo literario que originalmente se comportaba como el mundo real, pero que en la vivencia oblicua no se relacionan entre ellos según las reglas del mundo real, ni de manera similar a estas, implicando una transgresión a los principios de la realidad objetiva.

De esta manera el sistema fantástico podría ser desarrollado según las siguientes posibilidades:

1. Incursión: Dehuti-Necht deambula por el bosque en busca de la rama apropiada para castigar al campesino. Cuando por fin la encuentra y vuelve a donde lo espera Fellah, ha pasado un siglo. Ya no es el faraón quien domina el Nilo, sino los romanos de penachos rojos. Pero a la vera del bosque aún el agricultor espera, encorvado, su castigo. Cuando Dehuti le pide que se levante, pues ha cambiado de opinión, el cuerpo se convierte en una miríada de huesos genuflexos.

2. Invasión: Dehuti-Necht deambula por el bosque en busca de la rama apropiada para castigar al campesino. No obstante, la indecisión es uno de los rasgos más prominentes



de la sabiduría. Cada tamarindo le parece al intendente más hermoso y apropiado para el castigo, así que pasa de un árbol a otro sin interrupción.

El bosque, queriendo contentar al intendente, crece al mismo tiempo que sus pasos en árboles cada vez más feroces. Durante años, toda la tierra tocada por Dehuti se puebla de tamarindos. Cuando ya no le resta más geografía por recorrer, los árboles comienzan a crecer sobre los árboles, creando un bosque de varios pisos. El castigo aplazado engendra un infinito de posibles instrumentos de tortura que, por la misma monstruosidad de su número, nunca tocarán la espalda del condenado.

3. Neutralización: Dehuti-Necht deambula por el bosque en busca de la rama apropiada para castigar al campesino. No obstante, la indecisión es uno de los rasgos más prominentes de la sabiduría. Cada tamarindo le parece al intendente más hermoso y apropiado para el castigo, así que pasa de un árbol a otro casi sin interrupción.

Mientras tanto el faraón egipcio es desplazado por los penachos rojos de Roma, y estos por un califato mahometano. Pero la sombra que murmura entre los tamarindos mantiene a los intrusos lejos del bosque. Así una ciudad crece alrededor de los árboles, temiéndoles. Algunos chicos traviesos van de noche a lo que ahora es un denso parque citadino, queriendo ver a la aparición que recorre los tamarindos. No obstante, por mucho que sientan un latigazo de madera sobre los miembros, o una voz que susurra detrás de ellos, nunca pueden ver al causante del misterio.

A la vera del bosque, reclinada sobre sí misma, una estatua de cemento explica la historia original, pero ya nadie recuerda qué significa.

Se mantiene aquí el ambiente mítico ya apreciado en otras vivencias oblicuas. El calificativo de vivencia oblicua, otorgado por el texto de Lezama, presupone la irresolución

del conflicto: Dehuti-Necht nunca regresa a castigar a Fellah. A pesar de haber una causa, el efecto se diluye en el tiempo. Es proteiforme; carece de correlato objetivo (como también las aporías eleáticas, con las que está estrechamente relacionada); y atrae consigo otros conceptos coherentes entre ellos y, al mismo tiempo, divergentes de la realidad.

### **El sueño de los centuriones**

En “Las imágenes posibles”, José Lezama Lima describe una escena enigmática: “... un centurión va cayendo dormido sobre otro centurión, viéndose a hora adecuada para el milagro como la siesta cae intempestiva sobre un gran ejército” (*Analecta*).

Hay que anotar aquí, en primer lugar, que el sueño se apodera del ejército sin que exista explicación alguna. El carácter fuera de lo común del hecho se ve reafirmado por el momento en que sucede, “a hora adecuada para el milagro”, y la forma en que se produce, “intempestivamente”,<sup>42</sup> es decir, sin que nadie lo esperara ni hubiera motivo para ello.

Era de esperarse algo como esto, pues ya Lezama había experimentado con posponer (como forma de sustraerlo) el efecto de una relación causal (en el castigo de Fellah). Pero a mi parecer, este ejemplo es más disruptivo y mejor logrado que el de Dehuti-Necht. Veamos por qué.

Immanuel Kant, en su *Crítica de la razón pura*, sostiene que el tiempo no es más que la condición subjetiva bajo la cual pueden tener lugar en nosotros todas las intuiciones

---

<sup>42</sup> Por otra parte, el sueño no cae de golpe sobre el ejército, sino gradualmente, ya que lo que se describe es un soldado cayendo tras otro. El adverbio “intempestivamente” se refiere a lo sorpresivo de este hecho.

sensibles (A33). No hay manera de pensar un tiempo absoluto (que no es objeto de percepción), ni tampoco un tiempo vacío de sucesos: “Al contrario, los fenómenos mismos tienen que determinar su posición temporal entre sí y convertirla en necesaria” (A200).

Por eso la idea que tenemos del tiempo, según Kant, es la de una cadena compuesta por los eslabones que son los sucesos. La cadena siempre presenta ante nuestra intuición un único y perecedero eslabón. Ese eslabón es el tiempo presente. Pero la percepción de que algo sucede, es decir, que haya un tiempo-eslabón presente que no era pero ahora es, está atada a la noción de que antes hubo un tiempo-eslabón precedente que produjo de alguna manera el estado que ahora mismo percibimos (*Razón pura* B237).

Y aunque no podemos volver atrás la cadena para determinar mediante la aprehensión el tiempo-eslabón precedente (pues hasta ahora ninguna aprehensión retrocede desde el presente al pasado), tampoco es concebible que una realidad provenga de un tiempo vacío o que comience a ser de la nada (*Razón pura* B239 y A194). Por eso:

... la relación causa-efecto, constituye la condición de validez objetiva de nuestros juicios empíricos con respecto a la serie de percepciones y, consiguientemente, la condición de su verdad empírica y, por ello mismo, la condición de la experiencia. El principio de la relación causal en la secuencia de los fenómenos posee, pues, validez con anterioridad a todos los objetos de la experiencia (bajo las condiciones de la sucesión), ya que tal principio es, a su vez, el fundamento de posibilidad de esa misma experiencia. (*Razón pura* A201-A202)

O sea que si tenemos una situación como la descrita por Lezama: hay un ejército formado en la llanura (situación precedente) y de pronto, sin explicación, todos los soldados comienzan a caer bajo un sueño irresistible (situación presente), y sacamos el factor común entre ambas situaciones, los soldados, nos quedaría el sueño generalizado y gradual como el factor que no tiene explicación.

Pero en este caso no existe una regla necesaria (causa) por la cual el sueño gradual y absoluto del ejército tenga que seguir a su vigilia generalizada. La sustitución de un estado por otro, según Kant, se hallaría exclusivamente en la aprehensión, no sería más que una sucesión subjetiva (*Razón pura* A194). Se trataría, entonces, de un juego de representaciones, que no se referiría a objeto alguno. Por lo cual, concluye el filósofo alemán:

Si... el suceso no siguiera necesariamente [o no existiera una acción, fuerza motriz o propiedad que provocara el cambio],<sup>43</sup> una vez puesto lo precedente, tendríamos que tomar tal suceso como un *mero juego subjetivo de nuestra fantasía*. Si, a pesar de todo, nos lo representáramos como objetivo, deberíamos calificarlo de *mero sueño*. (*Razón pura* B247-A202; las cursivas son mías)

Kant es claro: el suceso que describe Lezama no tiene correlato objetivo y no puede reducirse a través de las categorías del entendimiento, por lo cual debe tratarse de un sueño o un juego de la fantasía. Así que por derecho propio puede ser clasificado, según la tipología de mundos de Tomás Albaladejo, como una construcción de máximo semántico E. A pesar de esto, debo reconocer que ha sido particularmente difícil concebir una explicación fantástica al sueño de los centuriones, sin intentar, al mismo tiempo, encontrarle una causa a suceso tan misterioso.

1. Incursión: Mientras un centurión va cayendo dormido sobre otro centurión, el ejército enemigo los observa en silencio desde el lado opuesto de la llanura. Como mismo la siesta invade a unos, a los otros los gana la superstición religiosa. No se atreven a tocar a los romanos caídos, que aún sujetan la espada con una mano y el escudo con la otra, por temor a contagiarse del sueño sagrado. Cuando el ejército imperial despierta se encuentra que sus enemigos, huyendo despavoridos, han recogido sus tiendas, familias y ganados, dejándoles

---

<sup>43</sup> Según el propio Kant esta causa debía manifestar su causalidad durante todo el tiempo que el cambio (el sueño gradual de un ejército) tuviera lugar (*Razón pura* A208).

el terreno libre por muchas leguas. Nunca, al parecer, una victoria se había obtenido a tan bajo precio.

2. Invasión: La táctica de autoinflingirse el sueño sagrado se hace común entre los ejércitos romanos, como antes fue la de sacrificar a sus líderes en medio de la batalla. En Hispania, Britannia y hasta los belicosos partos se repliegan confundidos ante estos soldados durmientes. Pues para todos los pueblos bárbaros los dioses del sueño, hermanos de la muerte, protegen con celo a sus oficiantes y son inclementes.

Pero un día, los ejércitos adentrados en el sueño son, por fin, incapaces de regresar. Lo que antes fueran armaduras bruñidas y filosas gladios, se convirtieron en adornos de raras estatuas que, para los bárbaros, eran ofrendas a los dioses o malas imitaciones de los antiguos pobladores del lugar.

Así que las tribus bárbaras, o sea, todos aquellos incapaces de hablar el latín o entenderlo, se aposentaron en las casas y los prósperos viñedos sin que nadie pudiera impedírselos. En el año 475 de nuestra era, no quedaba ningún ciudadano latino despierto en lo que antes fuera el floreciente Imperio Romano de Occidente.

3. Neutralización: A pesar de haber triunfado en combate y conquistado el país, los soldados de esa legión fueron degradados, eximidos de paga y licenciados del ejército por orden directa del emperador. Nunca se había visto, ni constaba en los registros, que un soldado romano se hubiera quedado dormido durante su tiempo de servicio. Por si acaso, ningún otro ejército fue enviado a esa región. Y a los responsables de mantener en buen estado las carreteras del Imperio se les ordenó retirar de allí todas las piedras de la Vía Apia. Con dichas piedras construyeron un valladar que cerraba el paso a la plaga, el contagio y al

misterio. Se le llamó *Muro Somnia*, que en nuestra lengua significa Muro de los Sueños y también, qué ironía, Muro Despierto.

## CAPÍTULO 3

### LA POESÍA ACUDE EN AUXILIO DE SUS ENEMIGOS

José Lezama Lima alimentaba cierta fama de huraño y elitista. Como ya he dicho, el escritor tenía un pobrísimo empleo en una prisión que le deparaba el exiguo sueldo de 120 pesos al mes, cargo que detestaba por que le obligaba a tratar con delincuentes comunes. Cuenta su colega y amigo Leonardo Acosta que alguien, sabiendo la realidad de su vida, una vez le preguntó: “Doctor, ¿a qué se dedica usted ahora?”, a lo cual Lezama contestó: “me dedico a exportar cisnes y flautas para Australia” (Sánchez 80).

Por su parte, el poeta Gastón Baquero, integrante del grupo Orígenes y uno de los más antiguos colaboradores de Lezama, también formó parte junto a este de la revista *Verbum*, que era subsidiada por Roberto Agramonte, decano de la Facultad de Derecho de la Universidad de La Habana.

—Maestro,<sup>44</sup> por qué usted no le pide colaboración a Agramonte —se atrevió a sugerirle un día Baquero a Lezama.

—No, ese señor, no colabora aquí —fue la respuesta que recibió de parte de Lezama—, porque no tienen nada que ver con nosotros. (Sánchez 43)

---

<sup>44</sup> Desde muy joven sus colegas y compañeros de generación se referían a Lezama como “Maestro”. Hay una anécdota simpatiquísima narrada por Ángel Gaztelu al respecto. Según Ángel Gaztelu: “Un día, Jorge Mañach llegó a La Victoria [una librería a la que Lezama solía asistir con bastante frecuencia] y se encontró allí con Lezama. ‘Así que según dicen por ahí, a usted lo llaman el Maestro’, le dijo. A lo cual Lezama contestó: ‘Mejor es que lo llamen a uno Maestro en broma y no Profesor en serio’” (Sánchez 54).

Y aunque Baquero sabía que Lezama se había ganado la inmortalidad en vida, también estaba consciente de que el poeta: “... aceptó a muchos de nosotros [a los otros miembros de Orígenes, entre los que se encontraban Eliseo Diego, Fina García Marruz, Cintio Vitier, Lorenzo García Vega y el jovencísimo Roberto Fernández Retamar] a regañadientes, porque no tenía a mano a nadie más. Creo que literariamente no nos estimaba en lo más mínimo” (Sánchez 45).

Dadas estas características, son comprensibles sus periódicas desavenencias con colegas como Virgilio Piñera, Cintio Vitier o incluso con Heberto Padilla. Este último caso es especial. Luego de 1959, Padilla atacó varias veces a Lezama y los origenistas desde las páginas del periódico *Lunes de Revolución*, como cuando escribió:

¿Qué alegría puede proporcionarnos la rúbrica *Orígenes* si es el recuento de lo ingrato de nuestro pasado, cuando nos desgarrábamos buscando una voz que querían torcer los cantos bobalicones de unos hombres que ambicionaban constituirse en maestros? La poesía que ha de surgir ahora en un país nuevo no puede repetir las viejas consejas de Trocadero.<sup>45</sup> (Méndez, *Valoración* 405)

Eran acusaciones peligrosas para una época tan convulsa como los primeros años de la Revolución Cubana, donde se libraba una lucha sin cuartel entre diferentes tendencias políticas. La manera habitual de solucionar estos diferendos era a balazos. No obstante, las mayores heridas Lezama las recibió en su imagen pública, dado que sus adversarios insistían en calificarlo peyorativamente, a partir de su estilo a veces oscuro y erudito, como “el Buda de Trocadero”, “el negrito catedrático” o “el boticario de provincias”.

---

<sup>45</sup> En alusión a la calle donde Lezama vivió casi toda su vida.



La respuesta de Lezama fue insólita para lo que se estilaba en el ambiente literario cubano. En 1968 fue nombrado jurado del Premio Julián del Casal de poesía que convocaba la Unión de Escritores y Artistas de Cuba (Uneac). Padilla estaba participando en el concurso con un manuscrito titulado “Fuera de Juego”. Lezama votó y presumiblemente convenció a los otros jurados para que se le concediera el premio a Padilla, premio con el cual la Uneac estuvo en desacuerdo por considerar que el libro era ideológicamente contrario a los principios de la Revolución (Padilla 115).

No debe extrañarnos la actitud de Lezama Lima. Según Cintio Vitier, el creador del grupo Orígenes era en el fondo “un hombre tímido, que se sintió acorralado por las circunstancias y se acostumbró a esas reacciones defensivas, distanciadoras, que muchas veces, como lo descubrimos después, enmascaraba un vehemente impulso afectivo” (Sánchez 38).

Esta marca personal también está presente en su sistema poético del mundo, tal como se ve en este fragmento del diario de Lezama, que más tarde se incluiría en el ensayo “XX”, de *Analecta del reloj*:

La poesía viene hasta en auxilio de sus enemigos. Así cuando Empédocles de Agrigento viene a definir la visión como el encuentro del efluvio que viene de la luz exterior y el rayo ígneo que emana del fuego contenido en el ojo.

Así la física matemática actúa póstumamente sobre las cosmologías y todo el mundo de los jonios, pero después, en su oportunidad de delicias, las cosmologías vuelven a actuar sobre las ciencias, comunicándoles una tensión y una fuerza que prepara el nuevo movimiento saturniano, autofágico, de la física matemática. (Lezama, *Diarios* 55)

El catedrático venezolano Juan Pablo Lupi considera que en ese fragmento Lezama hace una distinción entre “la poesía” y “sus enemigos”, la cual configura una operación dialéctica: el auxilio comprende una superación de ese otro tipo de discurso (el cuantitativo, el enemigo),

aunque el mismo hecho de acudir a su salvamento significa reconocer el valor de tal “enemigo”:

Todo este proceso es violento y en él pueden identificarse dos niveles, uno temático y otro textual. El nivel temático queda esbozado a través de la sucinta descripción que hace Lezama de la evolución histórica de la filosofía natural y las ciencias. Hay una primera fase de actividad de la “física matemática” sobre las “cosmologías”, lo cual podría interpretarse como el paso de las filosofías especulativas de los presocráticos al aristotelismo, seguido luego por la matematización de la filosofía natural que protagonizaron Galileo, Descartes y Newton. Esta fase es seguida de otra inversa en la cual las “cosmologías” actúan sobre “las ciencias” (se cumple así un ciclo “autofágico”) que tal vez se refiera a la formalización de la cosmología a partir del siglo XX. La frase “los átomos como planetas” [aquí no se refiere al diario, sino al ensayo incluido en *Analecta del reloj*] sintetiza estos tránsitos históricos y disciplinarios al condensar las doctrinas atomistas premodernas, la física atómica moderna y la astronomía. “Cosmología” en este contexto se refiere tanto a la disciplina científica moderna como a las especulaciones premodernas sobre la creación y evolución del cosmos y la propia poética de Lezama. (Lupi 26; las comillas son del autor citado)

Omar Vargas, entretanto, encuentra cierta ambivalencia en tal proceder:

Digamos, pues, que lo que se presenta entre Lezama y las ciencias (física, matemática, geometría, cosmología, por ejemplo) es una relación ambivalente: por un lado, se atisba *una mezcla prodigiosa de intuición, comprensión y creativa apropiación de avanzados y actualizados conceptos y teorías*; y por otro, se transpira desencanto, desconfianza y un resuelto afán desmitificador ante la avalancha de los muy ruidosamente difundidos adelantos. (32; las cursivas son mías)

En la cita de Vargas subrayo la frase “una mezcla prodigiosa de intuición, comprensión y creativa apropiación de avanzados y actualizados conceptos y teorías”. Ya Luis y Vargas, en diferentes momentos, habían anunciado una posible relación entre la vivencia oblicua y la Teoría del Caos. En *Cantidades hechizadas y silogística del sobresalto* se afirma, por ejemplo, que el sistema poético del mundo debía ser visto desde dos posiciones: en primer lugar, como un conjunto de principios y reglas según el cual la poesía y toda actividad poética constituyen un alternativo y eficaz recurso en la construcción y difusión del conocimiento; y

en segundo, como un ejercicio de virtuosismo estético cuya posible aplicación concreta es por demás irrelevante (Vargas 2).

En su libro, Vargas rastreó las influencias temáticas y estilísticas del discurso científico en la obra de Lezama. Entre estas se encuentran la teoría de la relatividad, el espacio-tiempo, la teoría de conjuntos y las geometrías no euclidianas. En un texto escrito en fecha tan temprana como 1937 (Lezama contaba con 27 años), se desarrolla la idea de que la geometría no euclidiana y la física del espacio-tiempo dieron lugar al cubismo:

Scheler desarrollando la reiterada idea spengleriana de la morfología de las culturas, “conocer grandes períodos históricos por un detalle y multitudes por un perfil”, nos ha hablado cómo la problemática de la tragedia griega se resuelve en la física matemática francesa de los siglos XVII y XVIII; de las analogías entre el gótico arquitectónico y la escolástica de gran estilo; entre el expresionismo y el pan romanticismo vitalista. La expresión intentada en una de las formas del dominio y de la cultura se resuelven ingravidamente en otras artes. Un gran ejemplo contemporáneo lo tenemos en la transposición de las geometrías no euclidianas (Riemann), y la física del espacio-tiempo, a la perspectiva simultánea y a los planos sometidos a la divagación en la sinusoidal del tiempo, casi realizadas en el cubismo o expresionismo abstracto de Pablo Picasso. Recordemos la afirmación reciente de Chestov de que fue Dostoyewsky, y no Kant, el que escribió *La crítica de la razón pura*. (*Analecta*; las comillas son del autor citado)

Vargas se asombraba no solo por la inquietante apropiación por Lezama de términos e ideas relacionadas con los más importantes descubrimientos científicos de la primera mitad del siglo XX, sino por la habilidad del escritor cubano por salvar las diferencias entre ambos campos de la creatividad humana, tendiendo puentes entre los dos discursos (Vargas 14-15). En este sentido, según Vargas, algunos seguidores de Lezama (y del neobarroco) heredaron esta disposición al diálogo entre ciencia, arte y literatura. Es el caso de Severo Sarduy:

La exposición de Sarduy de la relación entre la figura geométrica de la elipse y el recurso estético de la elipsis, tan presente en la poesía de Góngora, es notable. De esta manera, encuentra puntos de intersección entre artes diversas como la pintura (Caravaggio, El Greco, Rubens, Velásquez), la arquitectura (Borromini) y la literatura (Góngora), así como entre ellas y la cosmología de su tiempo .... A Sarduy le

conmueven las rupturas que a niveles epistemológico, simbólico y ontológico se desprenden de la introducción del concepto de la elipse y su intromisión exuberante en la órbita cultural. (Vargas 131)

Severo Sarduy, a su vez, legó parte de esta herencia al semiólogo Omar Calabrese, quien:

... va más lejos que Sarduy al proponer una búsqueda de signos de la existencia de un gusto contemporáneo que vincula y relaciona no ya simplemente lo científico y lo simbólico, sino los más disparatados objetos. Es legítimo para él ver conexiones entre objetos que son intencionalmente producidos de manera distantes unos de otros. El pato Donald y Dante; la física nuclear y *Seinfeld*; Derrida y el Superbowl .... Detrás de expresiones disímiles y distantes, insiste Calabrese, está el mismo motivo. Así, es posible asociar teorías científicas en boga (catástrofes, fractales, teoría del caos, etc.) con ciertas formas de arte, literatura, filosofía y recepción cultural. (Vargas 190; las cursivas son del autor citado)

### **El problema de las analogías**

Aunque es evidente la relación entre una parte de la obra de Lezama y el discurso científico, la opinión generalizada es que resulta riesgoso ir más allá de cierto límite en este análisis. En primer lugar, porque Lezama era bastante caprichoso en el uso de datos y referencias bibliográficas. Escribía a su manera los nombres, lugares y fechas, citaba de memoria (sin cotejar las citas), y no dudaba en inventar cuánta frase o anécdota necesitara para calzar sus afirmaciones (Chiampi 491; y Méndez, *El tiempo* 68 y 84).

En segundo, los textos de Lezama están compuestos por un “incesante tejido de asociaciones culturales, la metaforización de las ideas y las sensaciones, el sistemático desvío hacia símiles inesperados y el uso frecuente de lo onírico, lo alucinatorio y lo visionario sin previo aviso” (*Paradiso* VI). La frase, de Cintio Vitier, está referida a las dificultades con que se encuentra el lector cuando se adentra en *Paradiso*. No obstante, ciertamente se aplica a toda la obra del escritor cubano.

La dificultad es aún mayor si consideramos, con Margarita Mateo Palmer, que “su manera de adueñarse del texto ajeno no partía de una postura reverencial ni subordinada a la autoridad del discurso del otro, sino que la impronta de su propio pensamiento creador entraba a formar parte esencial del juego de las apropiaciones” (Méndez, *Valoración* 343).

Lezama decía que en toda metáfora existe la intención de lograr una analogía, de tender una red para las semejanzas (*Analecta*). Y es una analogía la herramienta utilizada por Severo Sarduy (él llamaba *retombée*, que en español significa “resonancia”) para establecer correlaciones entre cosmología y arte: “Así, la cosmología asociada con Kepler y con las propiedades geométricas de la elipse le sirve para exponer las características de la poesía de Góngora, de la pintura de Caravaggio, El Greco, Rubens y Velázquez y de la arquitectura de Borromini” (Vargas 191).

Una analogía es básicamente una comparación entre dos términos, uno más conocido y otro menos, con el objetivo de explicar lo desconocido o menos conocido a través de lo más familiar y cercano. Un ejemplo sencillo de analogía es cuando decimos que el sistema circulatorio es como un río, o cuando representamos un átomo a la manera de un sistema planetario. Cuando la metáfora se construye sobre la base de una semejanza, este mecanismo opera bajo las leyes de la analogía.

En la *Crítica de la razón pura* (A180-B222) Immanuel Kant explica que en matemática la analogía es una fórmula que expresa la igualdad de dos relaciones cuantitativas y se constituye de forma que dados tres miembros de la proporción se puede construir el

cuarto.<sup>46</sup> No obstante, Kant aclara que en filosofía las analogías funcionan de manera diferente a las matemáticas, porque no se trabaja con relaciones cuantitativas sino cualitativas: “Es una igualdad en la que, dados tres miembros, puedo simplemente conocer e indicar a priori la relación con un cuarto miembro, pero no conocer este cuarto miembro directamente. Lo que sí poseo es una regla para buscarlo en la experiencia y una característica para descubrirlo en ella” (A180).

Kant se refirió también a la analogía en su *Crítica del Juicio* al explicar la forma en que un símbolo puede exponer conceptos, lo cual ocurre a través de una doble ocupación: “... primero, aplicar el concepto al objeto de una intuición sensible, y después, en segundo lugar, aplicar la mera regla de la reflexión sobre aquella intuición a un objeto totalmente distinto, y del cual el primero es sólo el símbolo” (201). El filósofo de Königsberg ilustra su afirmación de la siguiente manera:

Así, un estado monárquico que está regido por leyes populares internas, es representado por un cuerpo animado; por una simple máquina (verbigracia, un molinillo) cuando es regido por una voluntad única absoluta; pero en ambos casos sólo *simbólicamente*, pues entre un estado despótico y un molinillo no hay ningún parecido, pero sí lo hay en la regla de reflexionar sobre ambos y sobre su causalidad. (*Juicio* 201-202; las cursivas son del autor citado)

Recalco en la afirmación de Kant dos aportes: los elementos que integran cualquier analogía no son idénticos, pero existe entre ellos una relación que nos permite reflexionar sobre ambos y sobre su causalidad. Impulsado en parte por esta idea, el teórico mexicano Mauricio

---

<sup>46</sup> Si  $a/b=x/y$ , entonces  $x=a \cdot y/b$ .

Beuchot propone la utilización de lo que él llama “hermenéutica analógica”, reconociendo que:

... lo análogo es lo que se predica o se dice de un conjunto en un sentido en parte idéntico y en parte distinto, predominando la diversidad; es idéntico según algo, según algún respecto, y diverso de modo simple (*simpliciter diversum et secundum quid idem*); esto es, es diverso de por sí y principalmente, y sólo es idéntico o semejante de modo relativo o secundario.

Por una parte, sobre la hermenéutica se cierne el peligro de los que dicen que todas las interpretaciones son válidas, esto es, los que propugnan un relativismo extremo o absoluto de la interpretación. A ellos se le oponen los que han sostenido que sólo una interpretación puede ser válida (o verdadera). Al primer extremo, el del relativismo, podemos verlo como equivocismo. Al segundo extremo, el de la interpretación única, podemos verlo como univocismo. (*Hermenéutica analógica* 38; las cursivas son del autor citado)

Edwin Barrientos sostiene una visión sutilmente diferente de Beuchot. Según Barrientos, lo análogo no es necesariamente lo intermedio entre lo equívoco y lo unívoco, sino más bien lo probable: “Lo probable no es lo verdadero excluyente y no dialógico y tampoco es lo posible laberíntico e inaprehensible. Resulta necesario refutar lo análogo como el punto intermedio entre lo unívoco y lo equívoco y postular en su lugar lo —racionalmente— probable como aquel diminuto subconjunto entre todo lo —ónticamente— posible” (209).

Tomo de Barrientos la idea de que toda relación analógica es en realidad un tipo de representación “en el sentido más primario y sencillo de estar presente en lugar de algo que no es sí mismo”:

Un representante hace las veces del representado y, aunque en el nivel óntico resulten disímiles, en el aspecto funcional no cabría diferencia alguna. Lo representativo está allí en lugar de todo aquello que puede ser caracterizado por un elemento en común. En síntesis, representar no es más que poner un ser en lugar de otro, en virtud de una característica a partir de la cual es posible establecer cierta similitud mediante una relación analógica. Así pues, afirmamos que al interpretar realizamos una especie de representación que se basa en el establecimiento de relaciones analógicas: accedemos al conocimiento de aquello que no podemos conocer a partir de aquello que sí podemos conocer estableciendo entre estas dos entidades una relación a partir de ciertas características entre las cuales puede insinuarse algún tipo de similitud. (211)

Todd Jones, en “The paradox of the fact from fiction”, afirma que la literatura puede entenderse como una simulación que describe y permite operar con mundos potencialmente existentes. Una de las herramientas para extraer conocimiento de estas simulaciones, es lo que Jones llama “atajos de semejanza”, mediante los cuales: “We could be justified in forming beliefs this way if we have good reasons for thinking that the relevant things in our world are really like those in the fictional world” (37).<sup>47</sup>

Tratando a la literatura como experimento mental, Jones explica el mecanismo de los atajos de semejanza mediante la estructura de la analogía:

A standard way of reasoning by analogy about anything is to start with the observation that some familiar sample item and a lesser-known target each have a set of properties (call them wxy) in common. We know that the sample also has some other property (call it Z) that has some (unspecified) lawful connection with properties wxy. We don't think there are significant differences that would make the target item different in the relevant respects. So it stands to reason that the target will have property Z, too. (37)

Una forma común de utilizar la analogía como herramienta de investigación es observar algo que nos sea familiar y compararla con otra cosa menos conocida para nosotros, tomando en cuenta que ambos tengan un conjunto de propiedades en común que llamaremos “wxy”. Sabemos que la situación que nos es familiar posee otra cualidad, que podemos llamar “Z”, la cual mantiene cierta (inespecífica) relación con wxy. Si no creemos que existan significativas diferencias entre la situación familiar y la otra cosa, entonces esta última debería presentar la cualidad Z también. (la versión es mía)

---

<sup>47</sup> “Podría justificarse la asunción de determinadas creencias [a partir de la lectura] si tenemos buenas razones para pensar que cosas relevantes de nuestro mundo son realmente parecidas a las del mundo ficcional” (la versión es mía).



La dificultad está, según Jones, en determinar cuándo el arte y la literatura están simplemente jugando con lo posible y cuándo muestran un rasgo perceptible, pero aún no completamente asumido, de la realidad:

But it takes much more background information to show that it's physically possible in our world, given its laws or given certain circumstances. It takes still more to show that such a state has actually existed somewhere. (36)

Podría necesitar [el lector o el receptor] una gran cantidad de información de fondo para saber [si lo que la literatura describe] es posible en nuestro mundo, bajo las leyes que conocemos o bajo ciertas circunstancias. Podría llevar mucho más determinar si tal estado pudiera estar existiendo en algún lugar [indeterminado] (la versión es mía).

El argumento de Jones para dudar del valor cognitivo de la literatura es que el mundo real está repleto de detalles, mientras que la ficción es un suave bosquejo que se rellena mediante la información y la imaginación de los lectores. Pero la literatura no es un calco de la realidad, sino un mapa, como lo es la ciencia. Los mapas no pueden ser idénticos al territorio, en primer lugar, porque el territorio es inabarcable y, en segundo, porque la función del mapa es poner en relieve ciertos detalles decisivos, que de otra manera se perderían en la complejidad del sistema.

Así que lo que ahora conocemos como estadísticamente improbable o francamente imposible pudiera ser una regla establecida en el ancho universo. Y no sería vano creer que todo lo que el hombre es capaz de imaginar puede existir no solo en su imaginación, sino también en el mundo real, en primer lugar como añadidura del pensamiento a la realidad y, en este caso específico, como contribución a la totalidad.

No es la primera vez que se trata de interpretar la obra de Lezama a partir de la analogía. En “Los parámetros del sistema poético lezamiano”, Alina Camacho-Gingerich relaciona vivencia oblicua con analogía, afirmando que: “Las analogías, que se desenvuelven en el campo poético de las ‘eras imaginarias’, son sorprendentes, inusuales, excepcionales,

donde se rescatan semejanzas inesperadas o se atraen, por su misma diferencia, elementos opuestos o distantes” (52; las comillas son de la autora citada). Algo parecido dice Irleamar Chiampi en el prólogo a su edición revisada de *La expresión americana*:

Lezama anota en su teorización que no pretende establecer homologías entre hechos de culturas diferentes, apoyándose en una morfología, esto es, en la forma externa, visible, prefiriendo la libertad de la analogía, en la cual el sujeto metafórico prescinde de la visibilidad de lo externo para operar enlaces entre elementos invisibles, marginales o periféricos. (18)

En primer lugar, hay que aclarar: la vivencia oblicua no expresa una semejanza, la crea. El entrelazamiento (concepto que se volverá muy familiar en este capítulo) entre los términos que componen la vivencia oblicua se produce a partir de la voluntad poética y trasciende por sus cualidades emergentes a los términos que lo componen. Es decir, no existe semejanza entre la vivencia oblicua y sus componentes por separado. Por otra parte, no hay analogía *a priori* de la vivencia oblicua con el mundo real porque el fin de la vivencia oblicua es precisamente trastocar las representaciones que tenemos del mundo real. Es decir, *a priori* la vivencia oblicua no se asemeja a nada, es pura creación de lo que la naturaleza no es.

En segundo lugar, si es posible explicar la vivencia oblicua desde el concepto de analogía, esto solo es *a posteriori*. Es decir, años después de enunciados los ejemplos de vivencia oblicua que veremos aquí, otras formas discursivas diferentes de la literatura (como la ciencia o la filosofía) desarrollaron conceptos y teorías que son cualitativamente similares a algunos de estos ejemplos.

Se podría decir: “No importa que la ciencia haya tardado años en desarrollar esas teorías y conceptos, los fenómenos que le dieron origen (y que también pudieron haber inspirado a la vivencia oblicua) ya estaban ahí, así que la vivencia oblicua tiene similitudes con un fenómeno natural anterior a ella”. En ese caso sería oportuno aclarar, de acuerdo con

Kant, que los fenómenos no están en el mundo real, sino que el mundo en sí es incognoscible, y que los fenómenos son representaciones derivadas de la interacción entre el mundo real y nuestros sentidos. Así que la imagen que tenemos del mundo es una construcción intersubjetiva de nosotros los seres humanos apoyada en la experiencia y nuestra intuición sensible.

En todo caso podríamos afirmar y solo como ejemplo que obvia la complejidad del asunto: existen dos maneras de ver el mundo, una de las cuales es aceptada por la generalidad de los seres humanos (ya sea la ciencia, el sentido común, etc.)<sup>48</sup> y otra manera que es minoritaria o considerada altamente improbable (el sistema poético del mundo). Lo que se produce, a través del tiempo, es un solapamiento entre algunas posiciones del discurso mayoritario y el minoritario.

De acuerdo con Beuchot, en este caso habría que hablar de la analogía de proporción impropia, o trópica. Es decir, la analogía metafórica:

La analogía es proporción, es una igualdad proporcional: a cada cual según su porción que le toca, su porción. Y como la metáfora se acerca mucho a la equivocidad, por eso es analogía de proporcionalidad impropia. La analogía misma es análoga. En la analogía metafórica predomina palpablemente la diversidad; pero es también semejanza, tiene su porción de igualdad; y por tanto puede dar conocimiento y provoca *sinapsis* entre el concepto y el afecto, entre el intelecto y la emoción de quien la capta. (*Hermenéutica analógica* 55)

---

<sup>48</sup> Sobre el caso específico que nos ocupa, la causalidad, es válido señalar que Karl Popper pensaba que la causalidad no era un asunto de la ciencia sino de la metafísica pues demostrar que esta “analogía de la experiencia”, como la llamaba Kant, era de alcance universal e independiente de nuestra subjetividad superaba los límites de nuestra experiencia: “¿Está gobernado el mundo por leyes estrictas [se preguntaba Popper], sí o no? Considero esta pregunta como metafísica. Las leyes que encontramos son siempre hipótesis, lo cual quiere decir que pueden quedar siempre superadas, y que posiblemente puedan deducirse de estimaciones probabilísticas...” (*Lógica de la investigación* 59 y 230; los tres puntos suspensivos son míos).

Visto el caso de que la vivencia oblicua solo puede ser explicada mediante una analogía de forma *a posteriori* y únicamente con el objetivo de mostrar que el No Ser puede alimentar al Ser al mismo tiempo que cambia las reglas de cómo nos representamos lo que Es, es hora de revelar cómo pueden los ejemplos de vivencia oblicua relacionarse con el discurso científico.

### **El experimento de Bacon**

Para hacer una experiencia térmica [afirmaba Lezama], el canciller Bacon, destruye una gallina, y la cubre de hielo granizado, días más tarde recibe una divinidad, la pulmonía, que lo rinde. Fulminante causalidad rendida por la imagen del hielo, por lo semejante de la crueldad, es decir, el canciller objeto él mismo de experiencias por un demiurgo. (*Tratados* 352)

Esta entrada fue publicada en 1956. Se refiere al importante filósofo Francis Bacon, a quien Bertrand Russell reconoció como el “fundador del moderno método inductivo y como precursor del intento de sistematización del procedimiento científico” (162). Bacon, quien fuera lord canciller del Imperio Británico, fue removido de su cargo por la acusación de aceptar regalos de los litigantes, y pasó cuatro días preso en la Torre de Londres. Y, efectivamente, murió en 1626 de una gripe que había pescado mientras hacía experimentos con un pollo relleno de nieve (Russell 163).

La relación causal se establece entre un agente A que traba contacto con un objeto B para ejercer sobre él una acción C que redunde en el efecto D. Lo interesante es que C no solo afecta a B para causar D, sino que el efecto también repercute en A.

En *La rama dorada* James Frazer afirma que este tipo de relación es la que se da en la magia simpática, a la cual divide en dos tipos:

1. Magia imitativa o homeopática: se guía por el principio de semejanza, es decir, que lo semejante produce lo semejante o, también, que los efectos se parecen a sus causas (Frazer 34).

Cuenta Frazer que los campesinos de Perche, en Francia, creen que los espasmos prolongados del vómito se deben a que el estómago se ha descolgado y por tal motivo llaman a un curandero para que devuelva el órgano a su lugar original. Luego de escuchar al enfermo, el curandero descuelga su estómago a través de espantosas convulsiones, y luego vuelve a retornarlo a su sitio, para alivio del enfermo. El curandero recibe cinco francos por su trabajo (Frazer 39-40).

Este ejemplo de magia homeopática se basa en el simple parecido entre los síntomas de la enfermedad, primero, y, segundo, el deseo de que el estómago del enfermo imite el proceso de curación escenificado por el curandero. Otros casos registrados por Frazer implican la violación de la continuidad temporal o espacial de la causalidad: “Del mismo modo, entre los ainos de la isla Sajalín, una mujer embarazada no debe hilar ni retorcer cuerdas desde dos meses antes del parto, pues si lo hiciera, las entrañas de la criatura se enredarían de modo semejante a las cuerdas” (44).

A continuación, se describe un caso de magia homeopática donde el efecto se produce a larga distancia de la causa:

Tampoco se sacrificará ningún animal macho en la casa de un soldado malgache mientras esté en la guerra, ante el temor de que la matanza del animal implique la del hombre. Por último, el soldado malgache evitará comer riñones, pues en el lenguaje malgache la palabra riñón es la misma que "disparo" y seguramente recibirá un disparo si come riñones. (Frazer 46; las comillas son del autor citado)

2. Magia contaminante o contagiosa: se basa en el principio de contacto o contagio, en el cual estipula que todo lo que se haga a un objeto material se revertirá sobre la

persona que estuvo en contacto con el objeto. Es decir, que las cosas que estuvieron en contacto seguirán relacionadas aún después de haber sido cortada toda relación física (Frazer 34 y 63). De este tipo de magia no creo que sea necesario dar muchos detalles pues son de sobra conocidas los ritos que se hacen sobre el cabello, las uñas o la sangre de algunas personas con el objetivo de causarle daño o protegerlas del mal.

Dice Frazer que ambas ramas de la magia simpatética responden al principio de que las cosas se actúan “recíprocamente a distancia mediante una atracción secreta, una simpatía oculta, cuyo impulso es transmitido de la una a la otra por intermedio de lo que podemos concebir como una clase de éter invisible no desemejante al postulado por la ciencia moderna con objeto parecido, precisamente para explicar cómo las cosas pueden afectarse entre sí a través de un espacio que parece estar vacío” (35).

Esta creencia [agrega Frazer] en la influencia simpatética recíproca entre personas y cosas a distancia es esencialmente mágica. Sean cuales fueren las dudas que pueda tener la ciencia sobre las posibilidades de actuación a distancia, la magia no las tiene: la fe en la telepatía es uno de sus primeros principios. Un moderno creyente en la influencia a distancia de una mente sobre otra no encontraría dificultad en convencer a un salvaje; el salvaje lo cree de antiguo y, lo que es más, actúa en esa creencia con una lógica perseverante que no tiene aún su civilizado hermano en la misma fe ni la muestra en la conducta, al menos que nosotros sepamos. El salvaje está convencido, no sólo de que las ceremonias mágicas afectan a personas y cosas lejanas, sino de que los actos más sencillos de la vida diaria pueden también hacerlo del mismo modo. (46)

Según el antropólogo escocés, la magia homeopática puede presentarse sola, pero la contaminante suele venir aparejada a la otra. Este es el caso. La gallina (B) mantiene un vínculo secreto con Bacon (A), por lo cual el hiello (C) engendra una semejanza en el canciller: la pulmonía (D).

A pesar de la valiente defensa de Frazer con respecto a la localidad,<sup>49</sup> la ciencia contemporánea también contempla casos de partículas relacionadas que violan dicha presuposición. Es el caso del entrelazamiento cuántico, donde dos partículas mantienen una relación tan estrecha que, estando ubicadas en lugares opuestos del universo, cualquier acción que se ejerza sobre una repercutirá inmediatamente sobre la otra sin importar cuánta distancia que las separe (Kumar 498).<sup>50</sup>

En *Cantidades hechizadas* Omar Vargas ha mostrado el interés de Lezama por los avances de la física-matemática en los primeros años del siglo XX. No obstante, es improbable que el escritor estuviera al tanto del asunto de la no localidad. Por los años en que Lezama publicó “La dignidad de la poesía” (1956), el trabajo donde aparece esta vivencia oblicua, las paradojas de la no localidad eran un secreto muy bien guardado por la élite de la teoría cuántica: Einstein, Bohr, Heisenberg, Born y Pauli.

Buena parte de los físicos ni siquiera entendía de qué iba la cosa. Tal es así que, en 1967, cuando John Clauser decidió estudiar el tema, su tutor en la Universidad de Columbia (Nueva York) le dijo despectivamente que “ningún experimentalista que se precie perdería tiempo con este tema” (Kumar 452).<sup>51</sup> Esto se debía a “la aceptación casi universal de la

---

<sup>49</sup> “Requisito según el cual no existe acción a distancia, y causa y efecto ocurren en el mismo lugar. Para que un acontecimiento A cause otro en B, debe haber suficiente tiempo entre ambos como para permitir que algún tipo de señal atraviese el espacio que separa A de B a la velocidad de la luz. Cualquier teoría que posea localidad es calificada como una teoría local” (Kumar 495-496).

<sup>50</sup> Más adelante se matizará esta argumentación pues, considerando que ambas partículas forman un sistema único a pesar del espacio que las separa, es como si se anulara la distancia entre ellas, manteniendo incólumes las restricciones de la relatividad.

<sup>51</sup> Algo parecido le ocurrió al francés Alain Aspect cuando fue a visitar a John Bell en Ginebra. Como Clauser, Aspect estaba interesado en realizar unos experimentos basados en la desigualdad de Bell con el objetivo de dilucidar el asunto de la no localidad. “¿Tiene usted un trabajo permanente?”, le preguntó Bell, y cuando Aspect le respondió que no era más que un estudiante de doctorado, Bell respondió: “Muy valiente me parece” (Kumar 454). En 2022, dichos experimentos le valieron a Aspect el Premio Nobel de Física.

teoría y de la interpretación de Copenhague como si del evangelio se tratase —escribió Clauser posteriormente—, sin el menor interés en cuestionar, por más levemente que fuese, los fundamentos de la teoría” (Kumar 452).

Por eso es más admirable la visión de José Lezama Lima. El escritor conocía al dedillo *La rama dorada*<sup>52</sup> (de ahí extrajo, por ejemplo, el caso de las dos ciudades chinas), sabía que en el capítulo dedicado a la magia simpatética hay un testimonio de Bacon defendiendo el principio de contigüidad: “Está constantemente admitido y testimoniado —dice Bacon— que el untamiento del arma que hizo la herida curará la herida misma” (Frazer 67).

Sabía también que Bacon era uno de los fundadores del método científico, ese mismo que no creía en la “acción a distancia”. “Si la poesía viene hasta en auxilio de sus enemigos...” (*Diarios* 55), una frase que a Lezama le encantaba citar, no estaría de más pensar que la poesía, también, podría acudir a vengarse de sus enemigos. El canciller Bacon fue, en este caso, una víctima propiciatoria en la lucha entre la causalidad y lo incondicionado.

## **San Jorge y el dragón**

Cuando un entrevistador pide a Lezama una definición de vivencia oblicua, este le responde:

Podemos poner un ejemplo bien evidente. Cuando el caballero o San Jorge clava su lanza en el dragón, su caballo se desploma muerto. Obsérvese lo siguiente, la mera relación causal sería: caballero-lanza-dragón. La fuerza regresiva la podríamos

---

<sup>52</sup> Además, en la obra de Lezama hay otros ejemplos de magia simpatética, algunos de los cuales no provienen de *La rama dorada*, como este: “Un adolescente furioso se calmará leyendo las inscripciones en las banderolas de combate de la caballería árabe” (*Tratados* 70). O sea, la vista de la ira mayor calmará la menor. Nótese que, por su índole subjetiva, no incluí este caso entre las vivencias oblicuas estudiadas aquí.



explicar con la otra causalidad: dragón-lanza-caballero; pero fíjese que no es el caballero el que se desploma muerto, sino su caballo, con el que no existe una relación causal sino incondicionada. (Méndez, *Valoración* 49)

El fragmento pertenece a una entrevista publicada en 1966, como parte de la *Órbita de Lezama Lima*.<sup>53</sup> No obstante, hay otro ejemplo quizá mejor perfilado. Este aparece en una serie de encuentros que mantuvieron el autor de *La cantidad hechizada* y Ciro Bianchi Ross durante los años 1969, 1970 y 1975. Dada la manía autocorrectora de Lezama, es muy probable que había estado más conforme con la versión de la historia que se muestra a continuación:

Cuando San Jorge mata al dragón que había secuestrado a la virgen, lo primero que cae muerto es el caballo. Allí está la vivencia oblicua que destruye la causalidad aristotélica caballero-lanza-dragón o dragón-lanza-caballero. No cae muerto el dragón; cae muerto el caballo: una relación incondicionada. (*Diarios* 158)

Aquí, al igual que en el ejemplo del canciller Bacon, existe un agente causal (A) que ejerce una acción (B) sobre un cuerpo (C) para causar un efecto (D). El problema es que el efecto (D) no se materializa sobre C sino en otro cuerpo E. Hay un vínculo secreto entre C y E, debido a lo cual la acción que se realiza sobre el primero, repercute inmediatamente sobre el segundo. Es decir, C (dragón) y E (caballo) están entrelazados.<sup>54</sup>

El entrelazamiento, un concepto esbozado en los años 20 por Erwin Schrödinger, se hizo famoso en 1935, luego de que un artículo publicado por Albert Einstein, Boris Podolsky y Nathan Rosen (en lo adelante EPR) procuraba demostrar la incompletitud de la mecánica cuántica y el Principio de Incertidumbre a través de un experimento mental que:

---

<sup>53</sup> La entrevista original quizá se publicó en fecha anterior a 1966. Pero la versión más antigua que he encontrado es esta que Armando Álvarez Bravo recogió en la *Órbita*.

<sup>54</sup> Otra interpretación posible fuera que estuvieran entrelazados el caballero y el caballo. Las conclusiones finales, para lo que nos incumbe, serían las mismas.

... implicaba a un par de partículas correlacionadas, A y B, tan separadas que resultaba imposible que hubiese, entre ellas, interacción física alguna. EPR suponían, en consecuencia, la imposibilidad de que cualquier medida llevada a cabo sobre la partícula A perturbase físicamente a la partícula B. Y, puesto que cualquier medida sólo afecta a una de las partículas, EPR creían poder refutar la afirmación de Bohr de que el acto de medida provoca una “perturbación física”. Y, puesto que las propiedades de ambas partículas están ligadas, el artículo afirmaba que, midiendo una propiedad de la partícula A como la posición, por ejemplo, es posible conocer la propiedad correlativa de la partícula B sin provocar, en ella, perturbación de ningún tipo.<sup>55</sup> (Kumar 435; las comillas son del autor citado; Cfr. Aczel)

EPR fue publicado en febrero de 1935 y cayó como un mazazo sobre la Interpretación de Copenhague, al punto que Bohr decidió suspender todos sus trabajos hasta no encontrar una explicación al problema que le había planteado Einstein. En octubre de ese mismo año, apareció la respuesta, en la que el físico danés argumentaba que: “el par de partículas se hallaban tan estrechamente entrelazadas que, independientemente de lo separadas que estuvieran, formaban parte de la misma unidad. Si se mide, por tanto, una, también se estará, en cierto modo, midiendo la otra” (Kumar 435).

¿De qué se habla aquí?

Son dos cuestiones que Lezama abordó en sus escritos. La primera es el problema del realismo: ¿son las propiedades de las cosas características intrínsecas de estas cosas o solo una descripción que hacemos del mundo? La opinión de Einstein era que el mundo existe de forma independientemente de que estemos o no observándolo, y de que cuando medimos una

---

<sup>55</sup> Con el objetivo de, por una parte, conseguir una medición precisa de la posición y el momento de las partículas, algo que el Principio de Incertidumbre no permite; o, por la otra, probar que si hay comunicación entre ambas partículas estas señales deben viajar a velocidades más altas que la luz, cosa que la relatividad prohíbe. En ambos casos la Interpretación de Copenhague de la mecánica cuántica se mostraba como una teoría incompleta.

propiedad de ese mundo, es porque esa propiedad existe de forma real. Por otra parte, para Bohr y la Interpretación de Copenhague:

... los objetos microfísicos, como el electrón, por ejemplo, no existen hasta el momento en que se ven observados o medidos. Y, entre una medición y la siguiente, tampoco existen más allá de las posibilidades abstractas implícitas en la función de onda. Sólo cuando se lleva a cabo una observación o una medición, uno de los estados “posibles” del electrón se convierte en su estado “real”, momento en el cual la probabilidad del resto de las alternativas pasa a ser cero. (Kumar 488; las comillas son del autor citado)

De esto se deriva en lo práctico el asunto de la localidad, la segunda cuestión. ¿Puede haber comunicación instantánea entre dos cuerpos separados entre sí por un universo? Einstein decía que no, porque dicha comunicación debía ser a velocidades que superan la de la luz, contradiciendo los presupuestos de la relatividad.

La muerte del canciller Bacon y del caballo de San Jorge evidencian la posición de Lezama al respecto. De estos ejemplos se infiere el entrelazamiento entre la gallina y el filósofo, así como entre el dragón y el caballo. Por eso la acción ejercida sobre uno de los términos se revierte, en general, sobre el otro. Pero hay un par de diferencias. En la vivencia del canciller el efecto está espaciado en el tiempo y se produce sobre el agente causal, que es al mismo tiempo uno de los cuerpos entrelazados. Y, por otro lado, en el caso de San Jorge, el agente causal no resulta afectado, y muere primero el caballo (cuerpo entrelazado) que el dragón (quien había recibido la acción directamente).

Aunque salió a la luz en 1935, EPR era un experimento mental. O sea, en ese momento nadie había obtenido un par de partículas entrelazadas (fue en 1957 que David Bohm y Yakir Aharonov demostraron que el entrelazamiento existía y que la relación entre las partículas entrelazadas no desaparecía con la distancia). Hubo que esperar a 1969 para

que un grupo de físicos, apoyados en la desigualdad de Bell, diseñaran un experimento que pudiera probar, o no, los resultados de EPR.

En ese momento, 1969, había comenzado en Cuba el cerco a Lezama, debido a su decisión de otorgar el premio Julián del Casal, de la Uneac, a Heberto Padilla. Es improbable que Lezama se hubiera enterado de lo que se estaba moviendo en las altas esferas de física, contra y más que muchos físicos encopetados estaban ajenos al asunto.

Finalmente, en 1972, John Clauser y Stuart Freeman presentaron pruebas de que el entrelazamiento existe realmente y que en la mecánica cuántica se producen fenómenos no locales (Aczel). Es decir, que cualquier acción que se realice sobre una partícula entrelazada tiene repercusiones instantáneas sobre la otra, sin importar la distancia que las separa.

Ya en ese entonces sobre Lezama se había cernido el silencio oficial, luego del Caso Padilla, y ni siquiera se le permitía viajar fuera del país. Así que, quizá su muerte en agosto de 1976, le evitó la ¿tristeza? de saber que lo que él había diseñado como juego mental (la pedrada que un chiquillo podría haber lanzado contra las murallas del discurso oficial de la ciencia) o interpretación poética del mundo, se había convertido en verdad. Por esa vez, la poesía no solo había acudido en auxilio de sus enemigos, sino que se había transformado en ellos.<sup>56</sup>

No obstante, hay dos consecuencias derivadas del entrelazamiento, aún como verdad de la ciencia, que se habrían ganado un guiño socarrón por parte de Lezama. En los años 90 el físico suizo Nicolás Gisin montó un experimento con fibra óptica con el cual demostró

---

<sup>56</sup> Einstein, por cierto, llamaba a la no localidad del entrelazamiento “acción fantasmal a distancia” (Aczel).

que, si una señal viajara de una a otra partícula entrelazada, debería hacerlo a una velocidad diez millones de veces la de la luz (Aczel).<sup>57</sup> Y, en diciembre de 1997, un equipo austríaco dirigido por Antón Zeilinger logró teleportar el estado cuántico de una partícula entrelazada a la otra, cosa que también realizó exitosamente poco después un grupo italiano (Kumar 486).<sup>58</sup>

### **Lagartija y dragón**

El ejemplo que sigue no puede ser más diferente que el anterior tanto en su historia, como en su utilización por parte de Lezama. Se apoya en la llamada proporcionalidad inversa (o correlación negativa). Robert Boyle la aplicó en el siglo XVII para definir la ley que lleva su nombre: mientras se mantiene fija la temperatura, el hecho de doblar la presión de un gas reduce a la mitad su volumen (Kumar 438). También había sido empleada por Newton para probar que la fuerza de gravedad es inversamente proporcional al cuadrado de la distancia a la que se encuentran los objetos, y hasta Arquímedes pudo haber dado con ella al encontrar que mientras mayor es la densidad de un cuerpo menos probable es que pueda flotar.

Lezama la ilustra en forma de entrada de un bestiario mitológico:

En una leyenda brasilera la cabeza del dragón rueda cortada por la cola de la lagartija. De ahí se desprenden como pedúnculos urdicantes, graves afirmaciones del *ethos*, que

---

<sup>57</sup> No está muy claro el asunto de por qué el entrelazamiento genera reacciones instantáneas sin enviar mensajes a mayor velocidad que la de la luz.

<sup>58</sup> Según afirma Amir D. Aczel en *Entrelazamiento. El mayor misterio de la física* para teleportar un objeto es necesario caracterizar este mediante “sus propiedades, que en física clásica pueden determinarse mediante la medición. Para hacer una copia de ese objeto en un lugar distante no se necesitan las partes y piezas originales; todo lo que se necesita es enviar la información ‘escaneada’ de modo que pueda usarse para reconstruir el objeto”.

parecen partir de una negatividad. ¿Sabía la lagartija el encuadramiento frontal del dragón frente a ella? ¿Conocía la absorción devoradora del dragón? ¿Con la simple festinación de su cola se decidió a salirle al paso al dragón? Es decir, ¿presumía la lagartija de la leyenda brasilera que tenía un destino, que ese destino era implacable, que para cortar cabezas de dragón no se pueden emplear colas de lagartijas? Sale entonces en alegre ronda matinal, pestañeando el destello de su casulla verderol, desconocida del gran *rôle* que le ha sido asignado, penetra en la confusión boscosa que favorece al dragón, sin que la sorpresa la arredre, suelta su pequeña cola, más que frente al dragón, a un misterio que la invita, y ve caer la cabeza del monstruo, adivinando tal vez, como paseante que ve rodar a su vera la copa de un árbol, que no ha sido el liberador de los hechizos que malgastan la ciudad. (*Tratados* 337; las cursivas son del autor citado)

En lo esencial se trata de un fenómeno A (la lagartija) que al variar su valor (el corte de la cola) ocasiona en B (el dragón) un efecto inversamente proporcional (la pérdida de la cabeza). Lezama la recrea con un leve tono humorístico. Ciertamente esta forma de causalidad es curiosa porque, aunque cumple con los principios aristotélicos y con la segunda Ley de Newton (hasta determinado punto, pues la relación entre la causa y el efecto, si bien proporcional, no es directa sino inversa), el sentido común no acepta muy bien que para acrecentar algo haya que disminuir ese otro algo que lo causa. Lewis Carroll la usó en *A través del espejo*, cuando la rosa parlante le aconseja a Alicia que para llegar a dónde está la Reina Roja debe ir en dirección contraria a donde esta se encuentra (Carroll 72).

Además de la anécdota del lagarto y el dragón, Lezama utilizó en muchas otras ocasiones esta relación causal ampliamente explicada por la ciencia pero, al igual que Carroll, por lo general le daba forma de paradoja. De esa manera explicó una frase de san Pablo:

“Cuando me siento más débil es que soy fuerte” (*Tratados* 86), y el misterio que significó el último viaje de su tocayo José Martí, Héroe Nacional de Cuba.<sup>59</sup>

Y José Martí a medida que quiere más acompañar se hace aún más invisible, y al pasar saludando en la tierra de todos, desde las algaradas del Alto Aragón hasta la última cerca de piedra, o en el campamento donde relata el cronicón inmediato, se hace tan invisible, como los reyes misteriosos del período de Numa Pompilio, vueltos más invisibles a medida que penetraban más en el estudio de las claridades del fuego, en el centro concurrente de la luz en el plato de bronce. (*Tratados* 18)

Las paradojas lezamianas de este tipo siguen un mismo modelo: A y B se funden en un solo sujeto/objeto (los reyes etruscos, san Pablo, Martí) y así cualquier acción de este sujeto/objeto genera la superposición<sup>60</sup> de dos estados contrapuestos entre sí, pero a la vez necesarios para describir la existencia del sujeto/objeto. José Martí no intenta acompañar y de golpe se hace invisible, sino que es un proceso simultáneo: mientras más quiere acompañar más invisible se hace.

## El templo egipcio

En 1948 Norbert Wiener publicó *Cybernetics, or Control and Communication in the Animal and the Machine* (*Cibernética o el control y la comunicación en animales y máquinas*; la

---

<sup>59</sup> Existe otro ejemplo en *Paradiso*, el centurión Flaminio, de quien sus subordinados sabían que “su destreza y su valor disminuían, paradójicamente, la posibilidad de la muerte” (*Paradiso* 348).

<sup>60</sup> Esto se debe a que la causa no actúa de una vez para producir el efecto sino que, siguiendo a Kant, la causa “no produce el cambio repentinamente (de una vez o en un instante), sino en un tiempo, de modo que, así como aumenta el tiempo desde el instante inicial A hasta su completud en B, así también la magnitud de la realidad (B-A) se produce a través de sus grados menores contenidos entre el primero y el último. El cambio es, pues, posible únicamente a través de una acción continua de la causalidad” (*Razón pura* A208-A209).

versión es mía), donde define el término *feedback* (o retroalimentación), considerando que se trataba de uno de los fenómenos más complejos y menos estudiados en su época:

This informative feedback and the examples we have given of feedback with compensators are only particular cases of what is a very complicated theory, and a theory as yet imperfectly studied. The whole field is undergoing a very rapid development. It deserves much more attention in the near future. (Wiener 155)

La retroalimentación informacional y los ejemplos que hemos brindado de retroalimentación a partir de compensadores son solo casos particulares de una teoría muy compleja y, como teoría, imperfectamente estudiada aún. Este campo en su totalidad está sujeto a un ritmo de desarrollo acelerado, lo cual exigirá mucha más atención en el futuro próximo. (la versión es mía)

Wiener estudió la retroalimentación en el terreno de la tecnología, las organizaciones y la biología. En este último campo la relacionó con la homeostasis, o sea, el mecanismo que permite la autorregulación e impide la transformación de un sistema ordenado en uno caótico:

A great group of cases in which some sort of feedback is not only exemplified in physiological phenomena but is absolutely essential for the continuation of life is found in what is known as homeostasis. The conditions under which life, especially healthy life, can continue in the higher animals are quite narrow. A variation of one-half degree centigrade in the body temperature is generally a sign of illness, and a permanent variation of five degrees is scarcely consistent with life. (Wiener 156)

Un importante número de casos en los cuales algún tipo de retroalimentación es no solo un ejemplo de fenómeno fisiológico, sino que parece un factor absolutamente esencial para el mantenimiento de la vida, puede encontrarse en lo que se conoce como homeostasis. Son bastante reducidas las condiciones en las cuales pueden sobrevivir, especialmente de manera exitosa, los animales superiores. Una variación de medio grado centígrado en la temperatura corporal es generalmente signo de que algo anda mal, y una variación permanente de cinco grados es apenas compatible con la vida. (la versión es mía)

El 18 de noviembre de 1962<sup>61</sup> el famoso *Journal of Atmosphere Sciences* recibió un artículo que fue publicado en marzo del siguiente año. Se titulaba “Deterministic Nonperiodic Flow”

---

<sup>61</sup> Detallo las fechas exactas porque como decía Karl Popper siempre es útil “intentar averiguar qué han pensado y dicho otros acerca del problema en cuestión, por qué han tenido que afrontarlo, cómo lo han formulado y



y estaba firmado por Edward N. Lorenz. En él se afirmaba que cierto tipo de ecuaciones no lineales podían utilizarse para describir flujos hidrodinámicos disipativos:

Solutions of these equations can be identified with trajectories in phase space. For those systems with bounded solutions, it is found that nonperiodic solutions are ordinarily *unstable* with respect to small modifications, so that slightly differing initial states can evolve into considerably different states. (“Deterministic” 130)

Las soluciones de dichas ecuaciones pueden ser identificadas con trayectorias en espacios de fase. Para esos sistemas con soluciones definidas, se ha encontrado que las soluciones no periódicas son inestables con respecto a pequeñas modificaciones<sup>62</sup> y que, por tanto, una mínima diferencia en el estado inicial puede generar una considerable diferencia en el futuro. (la versión es mía)

La reacción de estos flujos ante una pequeña variación en sus condicionales iniciales podía ser tan devastadora que en 1972 el propio Lorenz, mientras dictaba una conferencia en el hotel Sheraton de Nueva York, acuñó la frase que se convertiría en la metáfora del Caos: ¿Puede el aleteo de una mariposa en Brasil provocar un tornado en Texas? (“Predictability” 2).

En 1969 Ludwig von Bertalanffy, creador de la Teoría General de Sistemas, regresó al concepto de retroalimentación de Wiener destacando la noción de circularidad (169),<sup>63</sup> y añadiendo la existencia de la causalidad de instigación:

Desde el punto de vista energético, en este caso no encontramos “causalidad de conservación” (*Erhaltungskausalität*), donde vale el principio *causa aequat effectum*, sino “causalidad de instigación” (*Anstosskausalität*) (Mittasch, 1948): un cambio energéticamente insignificante en  $p_s$  [el disparador] provoca un cambio considerable en el sistema total. (Bertalanffy 73; las comillas y cursivas son del autor citado)

---

cómo han tratado de resolverlo” (*Lógica de la investigación* 17), además de ser útil para determinar cómo las ideas se van abriendo paso en sus contextos específicos.

<sup>62</sup> He aquí el principio del aparato teórico que actualmente se utiliza para predecir el comportamiento del clima y el curso de los huracanes

<sup>63</sup> Entendida como el hecho de que el bucle estímulo-respuesta característico de la retroalimentación engendra un sistema de causalidad circular.

Wiener, Lorenz y Bertalanffy<sup>64</sup> encontraron sucesivamente que los efectos podían influir sobre las causas para corregirlas, que una diferencia en las condiciones iniciales en el origen de ciertos fenómenos podía generar diferencias desproporcionadas en sus trayectorias posteriores, que estos procesos se producían de forma circular y que en su interior podían encontrarse variables capaces de alterar la proporcionalidad causa-efecto. Es decir que es posible una disimetría (tanto positiva como negativa) entre la causa y el efecto. De ahí que el concepto de retroalimentación positiva defina que: “la dirección del cambio es la misma en ambos casos: a más, más; o a menos, menos. Por eso es positivo, es decir, reforzador. En estos procesos un cambio pequeño se alimenta a sí mismo. Es el efecto ‘bola de nieve’” (Ossa 398).

Lezama reflejó el primero y segundo de estos rasgos en un texto publicado el 14 de agosto de 1956, donde narraba la siguiente anécdota referida a Juan Sebastián Bach:

Cuando [Bach] pasea por aquellas calles, le rodean los mendigos. Suelta unas cuantas monedas, pequeños murmullos, desentonos. Aumenta las monedas, las voces se cierran y crecen. Juan Sebastián ha comprobado el *crescendo* de las lamentaciones, el aumento tonal de las voces progresando en la dimensión de la ofrenda. Los gritos de la mendicidad le han enseñado, en su arte de fuga, a perseguir un *crescendo*. (*Tratados* 166; las cursivas son del autor citado)

Obsérvese el hecho de que la entrega de las monedas incrementa las peticiones de los mendigos, lo que a su vez genera una dádiva más generosa y, asombrosamente, no la

---

<sup>64</sup> Nótese que la retroalimentación de Wiener es un proceso meramente conservativo (para contrarrestar cambios en el medio o corregir errores operacionales) y que ya en Bertalanffy se ve este proceso como un amplificador de ciertas condiciones iniciales.

satisfacción de los mendicantes, sino su mayor queja.<sup>65</sup> Usando el método mítico, Lezama justifica con este suceso el nacimiento del peculiar estilo musical de Bach.

Otra vivencia es aún más radical en sus proposiciones. En 1948, el mismo año que salió el libro de Wiener, se publicó en la revista *Orígenes*, que dirigía el propio Lezama, el ensayo “Las imágenes posibles” donde resalta este fragmento: “Se abren aquellos templos y empezamos a caminar con luz granizada las salas hipóstiles . . . . Qué luz de topacio de esas puertas al abrirse en otras puertas y engendrar en las últimas sucesiones un gran navío” (*Analecta*).

Aquí el escritor se refiere a un templo egipcio donde el visitante, mientras recorre las salas, va descorriendo un velo de luces tras otro. Cada puerta, como en el famoso cuento de Kafka, “Ante la ley,” desemboca en otras puertas y la acumulación de iluminaciones (la repetición de una causa) engendra una consecuencia inesperada: la aparición de un gran navío. Es decir, el asalto repetitivo de la luz provoca un salto cualitativo que convierte la energía (luz) en materia (un barco). Esta vivencia oblicua, y no otra, es la que puede ser relacionada con el efecto mariposa, dada la circularidad de su mecanismo, la repetición de una misma causa y, finalmente, el salto cualitativo final.<sup>66</sup>

La idea de Lezama, antes de que este tipo de relación causal fuera desarrollada como teoría científica, era que:

---

<sup>65</sup> Afirma Maurice Halbwachs que el concepto de feedback pudiera derivarse de la *Wechselwirkung* dialéctica de Hegel (Bunge et al 39), aunque describe la relación como circular, que no es el término más exacto porque indicaría que la influencia es simétrica y mantiene constante ambos términos de la relación. Quizá esta idea de Hegel pudo haber inspirado a Lezama en su búsqueda.

<sup>66</sup> Obsérvese que, de la misma forma que ocurre en el efecto mariposa, en la vivencia oblicua del templo egipcio no se muestran los resultados parciales de la relación causal sino el final, es decir, el salto cualitativo.

Esa concurrencia —causalidad que deja de ser saturniana, incondicionado hipostasiado—, que ofrece la poesía, es hasta ahora el mayor homúnculo, el doble más misterioso creado por el hombre. Crea un devenir espacial, que al volcarse sobre el hombre, deviene el mayor posible conocido. Hace de ese espacio, por la poesía, el incondicionado más propicio a la contracción de su masa y expresión; crea el centro de la causalidad más misteriosa, visible mágico o cinegética de devorador final, pues en la poesía el hombre es el único para el cual parece creado ese espacio incondicionado, que al actuar sobre la causalidad mágica del hombre sobre el espacio incondicionado, hace de este último un condicionante muy poderoso. Pero lo más fascinante es que ese encuentro, esa batalla casi soterrada, ofrece un signo, un registro, un testimonio, una carta, donde el hombre causalidad, me reitero para ofrecer más precisión, penetra en el espacio incondicionado, por el cual adquiere un condicionante, un *potens*, un posible, del cual queda como ceniza, el vestigio, el recuerdo, en el signo del poema. La maravilla de la poesía está en que ese combate entre la causalidad y lo incondicionado se puede ofrecer y transmitir como el fuego. (*Cantidad 16*; las cursivas son del autor citado)

### **Julio César y los muchos mundos cuánticos**

Para Aristóteles el tiempo significa, junto al espacio, uno de los baluartes de su explicación de la causalidad: el tiempo es justamente el número de movimiento según el antes y el después (*Física* IV 219b). No obstante, el filósofo previó cierta complicación para analizarlo. El caso es que, según Aristóteles, el tiempo “no es totalmente, o que es pero de manera oscura y difícil de captar, lo podemos sospechar de cuanto sigue. Pues una parte de él ha acontecido y ya no es, otra está por venir y no es todavía, y de ambas partes se compone tanto el tiempo infinito como el tiempo periódico. Pero parece imposible que lo que está compuesto de no ser tenga parte en el ser” (*Física* IV 218a).

Kant resolvió esto de una manera sutil, definiendo el espacio y el tiempo como formas puras de la intuición sensible. En su explicación, Kant afirma que el tiempo no posee más que una sola dimensión: “tiempos diferentes no son simultáneos, sino sucesivos (al igual que espacios distintos no son sucesivos, sino simultáneos)” (*Razón pura* B47). Por otra parte, el

concepto de cambio y el de movimiento (como cambio de lugar), solo son posibles en la representación del tiempo y a través de ella (*Razón pura* B49), porque cuando admitimos que algo sucede estamos presuponiendo que algo lo antecede y que a ese algo sigue lo que sucede conforme a una regla (*Razón pura* A195):

Ocurre aquí lo mismo que en el caso de otras representaciones puras *a priori* (por ejemplo, las de espacio y tiempo): únicamente podemos extraerlas de la experiencia como conceptos claros por haberlas puesto antes en ella, de modo que si hemos obtenido la experiencia misma ha sido gracias a ellas. (*Razón pura* A196; las cursivas son del autor citado)

Para Kant, necesariamente el tiempo debía ser irreversible, pues mediante él, como sentido interno, es posible reunir todas las representaciones del sujeto —en tanto solo ese sujeto puede contarlas— en la identidad de “sí mismo” y, por lo tanto, comprenderlas bajo la expresión general “Yo pienso” como enlazadas sintéticamente en una apercepción (*Razón pura* B136 [k] y B138). Es decir, el tiempo tiene una dirección,<sup>67</sup> y este es un rasgo imprescindible en la unidad de la conciencia y la existencia de la identidad.

En 1955 Albert Einstein escribió una carta de pésame a la viuda de su amigo Michelle Besso donde manifestaba: “Michele ha dejado este mundo extraño justo antes que yo. Esto no tiene importancia. Para nosotros, físicos convencidos, la distinción entre pasado, presente y futuro es una ilusión, si bien una ilusión persistente” (Wagensberg, *Proceso* 27). Einstein murió tres semanas después de esa carta, pero este fragmento no ha dejado de ser debatido entre los científicos.

---

<sup>67</sup> En el sentido que se le puede dar, por ejemplo, a la ordenación de las representaciones de niño, adolescente, adulto, etc. La unidad de estas representaciones y su subsunción bajo un único concepto, es lo que hace posible que nos reconozcamos como un sujeto único.

¿Se refería acaso al hecho enunciado por la teoría de la relatividad de que la duración de un proceso depende de la posición del observador que mide el tiempo?

La incógnita resulta más compleja si añadimos que, cuando Einstein cumplió setenta años, se compiló un volumen donde algunos de sus más destacados colegas proporcionaron valoraciones sobre su obra. Una de las más llamativas fue la de Kurt Gödel quien, en su texto “Una observación sobre la relación entre la teoría de la relatividad y la filosofía idealista”, afirmaba que la relatividad:

... provee una prueba inequívoca de la concepción de los filósofos que, como Parménides, Kant y los idealistas modernos, niegan la objetividad del cambio y consideran que el cambio es una ilusión o una apariencia debida a nuestro especial modo de percepción. (Piñeiro 124 y 126)

Ese mismo año (1949), Gödel había publicado otro trabajo en la *Review of Modern Physics* titulado “Un ejemplo de un nuevo tipo de soluciones cosmológicas a las ecuaciones einstenianas del campo gravitatorio” donde describía, a partir de los trabajos de Einstein, un universo en rotación, homogéneo, estable y con líneas de tiempo cerradas que permitían, teóricamente, viajes en el tiempo (Piñeiro 124).<sup>68</sup>

Ilyá Prigogine cuenta que Gödel incluso hizo los cálculos para determinar el costo energético de un viaje al pasado. Pero la respuesta de Einstein fue desconcertante al decirle:

“Bien, como físico, su propuesta no me parece demasiado verosímil, no creo que sea posible telefonar a nuestra propia historia”. Y añadió una frase que nunca he olvidado [afirma Prigogine]: “... los procesos irreversibles juegan un papel fundamental en la construcción del mundo físico ...” (Wagensberg, *Proceso* 156 y 209).

---

<sup>68</sup> Según Gustavo Piñeiro en ese universo el tiempo no existiría “en el sentido que habitualmente lo entendemos, ya que pasado y futuro serían indistinguibles” (124).

En *Analecta del reloj* (1953), José Lezama Lima se refería al problema del tiempo, cuando escribió: “Preocupado, como los vihuelistas del siglo XVI, porque el sonido de la tecla no volviese a su anterior, había que secuestrar del verso sus deseos de reingresar en el acto que lo exhaló” (*Analecta*). La idea que aquí se propone es la del tiempo como una esfera donde las cosas no ocurren de forma direccional, sino simultánea; por lo cual la voluntad de los vihuelistas debe trabajosamente impedir que el sonido musical regrese al movimiento que lo engendró.<sup>69</sup> La voluntad humana actúa así, es la explicación que daría Kant, para representarse el mundo de una forma coherente.

En un artículo publicado en septiembre de 1957, “Incesante temporalidad”, José Lezama Lima explica cómo sería un mundo reversible y plurívoco:

Como ningún hecho integra la serie de sus puntos concluyentes en una forma estática e irreproducible en el tiempo luz, el eterno retorno se desinfla en la imposibilidad de soldar de nuevo la concurrencia de sus átomos. *Lo que ha sucedido, no volverá a suceder, sino, por el contrario, está sucediendo de nuevo propagado por la dimensión, alanceado por la luz, en el pestañeo del lince de una refracción incesante.* Un hombre muerto en accidente de viaje deleitable, está haciendo de nuevo sus maletas, en una dimensión de los años luz; en otra, oye relatos risibles en su viaje. Va a desembarcar en un peñón donde se aposentan las guitarras, de pronto, *recuerda, muy vagamente, pasándose el pañuelo inquieto por la frente cómoda y afianzada, que está muerto.* (*Tratados* 195; las cursivas son mías)

Destaco en este fragmento dos aspectos. En primer lugar, la frase: “Lo que ha sucedido, no volverá a suceder, sino, por el contrario, está sucediendo de nuevo propagado por la

---

<sup>69</sup> Maurice Halbwachs sostenía una idea interesante al respecto: “Tendremos que distinguir entre todos los factores [de la causalidad] el que es esencial, y enunciar el criterio de este carácter ‘esencial’. En todo caso tendremos razones para rechazar la anterioridad como criterio fundamental de la causalidad física. Esto parece un carácter distintivo del dominio físico con respecto a otros muchos dominios, como la biología o la psicología. El criterio esencial de causalidad, es decir, de explicación, no es histórico” (Bunge 32; las comillas son del autor citado).

dimensión, alanceado por la luz, en el pestañeo del lince de una refracción incesante”. Es decir, no es que el tiempo sea o no irreversible. No, el tiempo no tiene dirección porque, según Lezama, es simultáneo. Y la segunda cosa: hay una dimensión (¿universo?) donde el hombre está escuchando chistes de su viaje terminado, es decir, no ha muerto en el accidente. Pero el hombre debe erigir, para tranquilidad de sí mismo, una versión definitiva del mundo.<sup>70</sup> Así que no es el mundo quien recuerda al personaje que está muerto, sino el personaje quien se lo impone a sí mismo, porque como sostenía Lezama y habíamos apuntado aquí: “todo ser es causal, busca ser causal, para diferenciarse de la sucesión en la infinitud” (*Cantidad 7*).

En 1952 el físico Hugh Everett III discutió una tesis de maestría con el título “Sobre los fundamentos de la mecánica cuántica”<sup>71</sup> en la que explicaba la posibilidad de tratar cada uno de los posibles resultados de un experimento cuántico como si todos estos resultados pudieran coexistir en el mundo real:<sup>72</sup>

Según Everett, para el gato de Schrödinger atrapado en su caja esto significaría que, en el momento en que la caja se abriera, el universo se dividiría, dejando un universo en el que el gato estaba muerto, y otro en el que todavía estaba vivo. (Kumar 463)

En 1985, como parte de la misma charla donde se discutió la interpretación de Gödel de la relatividad,<sup>73</sup> se habló de la teoría de Everett. El cosmólogo Peter Landsberg la explicó de la siguiente manera:

---

<sup>70</sup> Obsérvese que es el pañuelo inquieto quien recorre la frente cómoda y afianzada, como dando a las intranquilidades de la existencia un lugar secundario, pero necesario.

<sup>71</sup> Nos referimos a esta teoría en el capítulo anterior en relación a “El jardín de senderos que se bifurcan”, un texto del escritor argentino Jorge Luis Borges.

<sup>72</sup> El trabajo se hizo público en 1957 en la revista *Reviews of Modern Physics* bajo el título “Relative State Formulation of Quantum Mechanics”.

<sup>73</sup> Como dato curioso aporoto que este encuentro fue organizado por la Fundación Dalí y las palabras de apertura estuvieron a cargo del propio Salvador Dalí.



Existe una teoría según la cual el universo se descompone en diferentes universos en cada transición cuántica, de modo que la comunicación entre los diversos universos no es posible (la idea de Everett antes mencionada). Este punto de vista incorpora millones de universos actualmente existentes, los cuales cubren todas las ocurrencias concebibles. En algunos de ellos no ha ocurrido el reciente terremoto de Méjico, en otros la vida no existe. (Wagensberg, *Proceso* 29)

Luego de su explicación, Landsberg dijo que no creía en el modelo de Everett (Wagensberg, *Proceso* 36). ¿Por qué? La razón era que, en ese momento (1985),<sup>74</sup> se defendía la concepción irreversible y unívoca del tiempo, definida por la flecha direccional del incremento de entropía en el universo. El abanderado de dicha idea era el ya mencionado Ilyá Prigogine, quien abordó el problema de la siguiente forma:

... cuando hablo de la naturaleza, ya estoy introduciendo a priori esta diferencia entre pasado y futuro (diferencia que, de hecho, introdujo ya Aristóteles). No creo que exista otra alternativa, la naturaleza tiene la simetría truncada (nosotros mismos somos una manifestación distante de ello), y leyes con simetría truncada así la propagan. No hemos hecho más que empezar a comprender esa clase de leyes. Eso es muy natural, ya que llevamos tres siglos estudiando sistemas periódicos sencillos, pero creo que he dado suficientes ejemplos como para convencer de que ya existen resultados importantes en este sentido. (Wagensberg, *Proceso* 211)

No obstante, en julio de 1999, durante un congreso sobre física cuántica celebrado en la Universidad de Cambridge, solo 4 de los 90 especialistas encuestados votaron por la Interpretación de Copenhague, mientras 30 lo hacían por los muchos mundos cuánticos (Kumar 464-465).<sup>75</sup>

---

<sup>74</sup> Lezama había muerto en 1976 y Everett en 1981, a los 51 años. Su teoría tomó mucho tiempo en ser tomada en cuenta.

<sup>75</sup> Es importante señalar el hecho de que 50 físicos eminentes marcaron la casilla “ninguna de las anteriores o indeciso” (Kumar 464-465).

El problema aquí es que la Interpretación de Copenhague, como habíamos visto, exige la intervención de un observador externo para que colapse la función de onda de las entidades microfísicas. Es decir, estas no existen antes de la observación, ni después, más allá de las posibilidades abstractas de su función de onda. La medición u observación es la que hace a la entidad transformarse en algo real y convertir en cero al resto de sus alternativas.

Si aplicamos este razonamiento al universo en su totalidad, ¿quién sería en ese caso el observador externo?

... puesto que no hay ninguno —excepto Dios—,<sup>76</sup> el universo jamás llega a la existencia, sino que permanece para siempre en una superposición de múltiples posibilidades. Este es el problema de la medida del que tanto se ha escrito. (Kumar 464)

Debido a esta situación, la teoría de los muchos mundos cuánticos va abriéndose paso entre los cosmólogos cuánticos como una forma de saltarse el problema de la medida, ya que:

No hay, en la interpretación de los múltiples mundos de Everett, necesidad de observación o medida para colapsar la función de onda, porque todas y cada una de las posibilidades cuánticas coexisten como una realidad en un conjunto de universos paralelos. (Kumar 464)

Si revisamos el pasaje de Lezama donde narra la historia del hombre muerto en un accidente, no podremos dejar de notar el uso que hace de términos como átomos, dimensión, años luz y, sobre todo, de que en una de esas dimensiones el hombre está escuchando relatos risibles de su viaje, de su viaje ya terminado. O sea, que en una de las dimensiones de las que habla

---

<sup>76</sup> Lezama, como veremos más adelante, también tomó en cuenta esta posibilidad.

el texto —una de las bifurcaciones posibles de la historia—, el accidente nunca ocurrió y el hombre, ahí, no está muerto.

Lezama también se refirió, tangencialmente, al problema de la simultaneidad y plurivocidad del tiempo, en este otro fragmento de *Tratados en La Habana*:

Después que la luz o el tiempo dimensión rebasaron el obstáculo en su potencial negativo, vuelve a buscar nuevos puntos de reconstrucción, que fraccionan de nuevo al hecho para volverlo a unir en una nueva serie de puntos luz. Si los avances de la luz llegan a un hecho, la muerte de Julio César, por ejemplo, comienza al llegar esa luz a la refracción del hecho, en los diversos instantes que en los años luz se van integrando, a fragmentarse en nuevas diversas unidades fenomenológicas. De acuerdo con esos años luz, en los distintos planetas en donde ese hecho se consume, estarán cumplimentándose en cada uno de sus fragmentos. En algún tiempo de esa luz dimensión, estarán deteniendo la litera donde César se dirigía al Senado; estará la hechicera deteniéndola para recordarle la fecha señalada como infausta, en otro momento de esa dimensión. El tiempo se encamina para engendrar un hecho y después volviéndolo a reconstruir al fragmentarse esa cantidad de tiempo luz. La poesía recoge esas bromas temporales, ese hecho que se compone y se pulveriza ante la luz, en señalados *Limerick*, semejante a las bromas silogísticas de los megáricos. (*Tratados* 194; las cursivas son del autor citado)

Obsérvese que aquí Lezama reincide en términos como “años luz”, “refracción” (entendida como dispersión a partir de un punto central), “serie de puntos luz” (¿fotones?), “luz dimensión”, entre otros. Llama la atención su formulación de que cada hecho ocurrido se compone y se pulveriza ante la luz y, comparándolo con los *limerick* (composición burlesca característica de la cultura anglosajona), los define como bromas temporales recogidas por la poesía.

Lezama utiliza también, a semejanza del anterior ejemplo, la fragmentación temporal de un hecho en sus componentes, y la plurivocidad del tiempo (aunque aquí no se muestran bifurcaciones importantes de la historia, como sí ocurría con el hombre accidentado). Creo que estos tres ejemplos (los vihuelistas, el accidente y la muerte de Julio César) en la obra del escritor cubano bastan para recalcar su noción de un tiempo reversible y plurívoco que el

sujeto cognoscente tenía que dominar a pura voluntad para darle un sentido coherente al mundo.

Hay otro asunto que también quisiera señalar: el hecho de que el propio Lezama, quien tan seriamente defendió su sistema frente a todo tipo de presión social y artística, en algunas ocasiones le considerara una broma apenas creíble en un ámbito poético, evidencia lo distante de sus concepciones con respecto a las ideas imperantes en aquella época, y los desmesurados esfuerzos que debió hacer este escritor para, en su decisión creativa, mantenerse a salvo de las invasiones del sentido común y lo canónicamente aceptable.

### **San Mateo: la difusa causalidad negativa**

Cuando Lezama intenta aclarar el tema de la vivencia oblicua, propone:

... vayamos en busca de algún texto de san Mateo, el alcabalero, el cobrador de cuentas. Eso nos hace pensar que en su función de medidor de conductas, no pueden ser candorosas sus aproximaciones, engendrando sus versículos perplejos e indescifrables. Dice: Siego donde no sembré y recojo donde no esparcí. He aquí un rompimiento de toda causalidad en la conducta, del que se escapa para adquirir relieve un imperativo, una ordenanza que fabrica su gravedad en la causalidad de las excepciones. (*Tratados* 338-339)

En este caso tenemos un efecto B (segar) que se produce después de una causa A (sembrar). No está clara la distribución de A y B en el espacio, ni tampoco la magnitud de tiempo que separa a ambos, aunque existe cierta relación entre los términos “sembrar” y “segar” (al menos cognitiva). El problema aquí es que B solo se produce cuando A es negativa: cuando no siembro es que puedo segar.

El ejemplo pertenece a las Santas Escrituras y Lezama lo reseña en un ensayo publicado en 1956. Se trata de un tipo no demasiado conocido de relación causal (la llamada

causalidad negativa) que solo comenzó a estudiarse por los años 70 del siglo pasado,<sup>77</sup> cuando empezaba a considerarse, según David Lewis, que “to explain an event is to provide some information about its causal history” (Barros 455).<sup>78</sup>

Un ejemplo posible de causalidad negativa es el de la persona que se olvida de regar una planta y esta muere por falta de agua (Barros 453). Benjamin Barros se refiere a este tipo de relación causal como de “omisión” o “ausencia”:

I use “omission” to refer to cases where the initial negative involves a human being (or other agent). I use “absence” to refer to cases where the initial negative does not involve a human or other agent. I make this distinction between omissions and absences because, as noted above, our moral intuitions about culpability may shape our intuitions about causation in cases involving human conduct. While we should be mindful of this potential problem in any causation scenario involving people, the problem may be particularly acute in omission cases, where there is no positive act on which to focus moral responsibility. The term “omission” is widely used to discuss failure-to-act cases in moral and legal philosophy, and I maintain this association of the term with human conduct here. (454)

Utilizo el término “omisión” para referirme a los casos donde la negativa inicial involucra a un ser humano (u otro agente). En cambio, uso “ausencia” para referirme a casos donde la negativa inicial no involucra a un ser humano ni a otro agente. Hago la distinción entre omisiones y ausencia porque, como explicamos arriba, nuestras concepciones morales acerca de la culpabilidad pueden influenciar nuestra percepción de la causalidad en aquellas situaciones donde está involucrada la conducta humana. Aun cuando deberíamos estar alertas ante este problema en cualquier escenario causal que involucre a seres humanos, dicha cuestión puede ser particularmente sensible en casos de omisión, donde no existe un acto positivo [en el sentido de real] sobre el cual fundamentar la responsabilidad moral. El término “omisión” es ampliamente usado para discutir los casos de actos fallidos en filosofía moral y legal, y yo mantengo aquí esta asociación del término con la conducta humana. (la versión es mía)

---

<sup>77</sup> El artículo de Davis Lewis que se menciona aquí data de 1986, diez años después de la muerte de Lezama.

<sup>78</sup> “... explicar un evento es proporcionar alguna información sobre su historia causal” (la versión es mía).

No obstante, el ejemplo de Barros tiene un rasgo central: no existe una conexión física entre la causa y el efecto. Por el contrario, las teorías más conocidas<sup>79</sup> sobre la causalidad están fundamentadas en este presupuesto, tal como apunta Jonathan Schaffer:

First, there is the idea that causation requires transference, of a property, or more specifically of energy-momentum. This idea has been developed by such philosophers as Jerrold Aronson (1971), David Fair (1979), and Hector-Neri Castaneda (1984).

Secondly, there is the idea that causation requires processes. This idea traces back to Bertrand Russell (1948). It was developed by Wesley Salmon (1984), who characterizes a causal process as a continuous qualitative persistence that is capable of transmitting a mark, of propagating structure. This idea was further developed by Phil Dowe (1992, 1995, 2000; see also Salmon, 1994, 1998), who characterizes a causal process as the world-line of an enduring conserved-quantity-bearing object.

Thirdly, there is the idea that causation requires an intrinsic tie. This idea has been developed by J. L. Mackie (1974). Douglas Ehring (1997) specifies this tie as the persistence line of a trope, and Max Kistler (1998, 2001) further develops this thought, while bringing it closer to Dowe's view, by restricting the persisting tropes to those of conserved quantities. (Schaffer 203)

En primer lugar, hay una idea de causalidad que requiere una transferencia de propiedades o, más específicamente, de energía o momento. Esta idea ha sido desarrollada por filósofos como Jerrold Aronson (1971), David Fair (1979) y Hector-Neri Castaneda (1984).

En segundo lugar, está la presuposición de que la causalidad requiere la existencia de un proceso. Esta idea data de Bertrand Russell (1948), y fue desarrollada por Wesley Salmon (1984), quien caracteriza el proceso causal a partir de una persistente continuidad cualitativa que es capaz de transmitir una marca o una estructura. Phil Dowe luego amplió esta consideración (1992, 1995, 2000; ver también Salmon, 1994, 1998), al describir el proceso causal como una línea de mundo que produce un objeto partiendo de la conservación de una magnitud o propiedad.

En tercer lugar, está la idea de que la causalidad requiere un enlace característico. Tal concepción fue desarrollada por J. L. Mackie (1974). Douglas Ehring (1997) explicó dicho enlace como una propiedad o cualidad que persiste a lo largo del proceso, mientras más tarde Max Kistler (1998, 2001) desarrollaría esta noción hasta acercarse a las concepciones de Dowe, restringiendo la persistencia de las propiedades a solo aquellas que conservan determinadas magnitudes. (la versión es mía)

---

<sup>79</sup> Estas teorías justifican su valor porque permiten trazar la historia de los eventos partiendo de la relación visible entre causas y efectos (Cfr. Barros 458).

Es evidente por el fragmento citado que la necesidad de un vínculo entre la causa y efecto fue la idea dominante en las teorías sobre la causalidad a lo largo de toda la segunda mitad del siglo XX. Pero en José Lezama Lima, por ejemplo, no siempre existe esta conexión física. No la hay en la frase de san Mateo, ni tampoco en vivencias oblicuas como la cascada y el conmutador, el castigo de Fellah, ni en la siesta de los centuriones. En el caso del alcaballero este solo tiene permitido segar donde no sembró: el No Ser de algo es lo que permite el Ser de otra cosa.<sup>80</sup>

Hay otro ejemplo en que Lezama describe una situación semejante a la del alcaballero. Dice en *La cantidad hechizada*: “Si dos jinetes desconocidos coinciden, si la impulsión que los atenace es diversa, uno de ellos, al llegar a la higuera, destruye al otro antes de galopar cada una de las penetraciones en el desierto” (11). La consecución de un mismo fin, la existencia del mismo camino, hace que la llegada de un primer jinete inmediatamente elimine de la carrera al otro, como ocurre en cualquier competición deportiva. O sea, el jinete no. 2 solo puede alcanzar su objetivo si el jinete no. 1 no lo hace.

El asunto abordado en este acápite tiene cierta relación con la no localidad, que habíamos tratado en los casos del canciller Bacon y San Jorge. La no localidad permite la transmisión a distancia de una acción (vale aclarar, de forma instantánea), mientras la causalidad negativa hace posible que ocurra un efecto sin que se haya ejecutado una acción que pueda ser medida experimentalmente. En el caso de la muerte de la planta, esta ocurre precisamente porque no se ha ejercido determinada acción sobre ella (regarla).

---

<sup>80</sup> Una idea que, como ya hemos visto, el propio Lezama había apreciado en el poeta chino Chuang-Tzu.

Con el advenimiento del siglo actual comenzó a tomar forma, aunque de forma minoritaria aún, la idea de que “causation may well be objective, but it does not require physical connection” (Schaffer 203).<sup>81</sup> El texto que cito fue publicado en forma de capítulo en un libro de 2004. En la introducción de dicho capítulo, Jonathan Schaffer, su autor, comienza diciendo que la causalidad negativa es una relación causal genuina, o que al menos eso es lo que él pretende demostrar a partir de que:

First, negative causation is supported by all the central conceptual connotations of causation, including counterfactual, statistical, agential, evidential, explanatory, and moral connotations. Secondly, negative causation features in paradigm cases of causation including heart failure, gun firings, and all voluntary human actions, and is considered causal by the law and by ordinary language. Thirdly, negative causation is required by the most useful theoretical applications of causation, including applications to the theories of reference, decision, and perception. And, fourthly, negative causation is routinely recognized in scientific practice, including the practice of psychologists, biologists, chemists, and physicists. (Schaffer 203)<sup>82</sup>

En primer lugar, la causalidad negativa está respaldada por todas las connotaciones conceptuales centrales de la causalidad, incluyendo las connotaciones contrafactuales, estadísticas, agenciales, evidenciales, explicativas y morales. En segundo lugar, la causación negativa describe casos paradigmáticos de causalidad, incluyendo fallos cardíacos, disparos de armas y todas las acciones humanas voluntarias, y es considerada una explicación causal tanto por la ley como por el lenguaje ordinario. En tercer lugar, la causalidad negativa es considerada una de las más útiles aplicaciones teóricas de la causalidad, incluyendo su utilización en la teoría de la referencia, la decisión y la percepción. Y, en cuarto lugar, la causalidad negativa

---

<sup>81</sup> “... la causalidad bien puede ser objetiva sin requerir ninguna conexión física” (mi propia versión).

<sup>82</sup> El trabajo de Schaffer se basa fundamentalmente en casos donde una causa negativa suprime el efecto. Por ejemplo, si tenemos un terrorista con un detonador en una mano y hay una bomba ubicada en alguna parte:

Whichever way the detonator is wired [afirma Schaffer], the explosion is *counterfactually dependent* on the pressing. That is, the following counterfactual conditional is true: if the terrorist had not pressed the button, then the bomb would not have exploded. Such counterfactual dependence is sometimes thought to be constitutive of causation, and serves as the standard test for causation used in the legal system. (198; las cursivas son del autor citado)

La explosión de la bomba es *contrafactualmente dependiente* de que se presione el detonador, sea cual sea la forma en que esto se produzca. Así podemos afirmar que la siguiente condición contrafactual es verdadera: si el terrorista no presiona el detonador, entonces la bomba no explotará. Tal dependencia contrafactual puede ser asumida como una relación causal entre ambos hechos, y puede ser asumida como prueba de responsabilidad en el sistema legal. (la versión es mía)



es reconocida rutinariamente en la práctica científica, como por ejemplo en la práctica de psicólogos, biólogos, químicos y físicos. (la versión es mía)

Muy parecido es el programa que defendía Benjamin Barros en su publicación de 2013. En el resumen del trabajo, este autor explicaba:

In this paper, I argue that concerns about negative causation can be addressed in the context of causal explanation generally, and mechanistic explanation specifically. The gravest concern about negative causation is that it exacerbates the problem of causal promiscuity—that is, the problem that arises when a particular account of causation identifies too many causes for a particular effect. (449)

En este artículo, doy razones relativas a la inclusión de la causalidad negativa en el marco de la teoría causal, de forma general, y específicamente en el de su explicación mecánica. La gran dificultad con la causalidad negativa es que esta pudiera conducirnos al problema de la promiscuidad causal —o sea, el problema de que una explicación causal pueda achacar más de una causa a un efecto en particular. (la versión es mía)

Barros establece una diferenciación entre la causalidad positiva y la negativa, de acuerdo a la siguiente tabla:

<b>Tabla No. 1: Tipos de causalidad expresada por relación entre causa y efecto.</b> <b>(Barros 452)</b>		
Cause	Effect	Category
Positive	Positive	Positive causation
Positive	Negative	Prevention/interference
Negative	Positive	Omission/absence
Negative	Negative	Prevention or interference by omission or absence

Lezama habría tomado como vivencia oblicua tanto al segundo como al tercer caso. Ambos expresan cierta inconsecuencia racional, es decir, van contra el sentido común. El ejemplo de san Mateo se refiere a lo que Barros llama una “omisión”, pues se trata de un

sistema humano, no de un fenómeno o proceso natural. Este sistema es artificial (como el ajedrez o las leyes del tránsito), un conjunto de reglas derivadas de la antigua ocupación del santo, recaudador de impuestos:<sup>83</sup> recoge beneficios allí donde él no los ha cultivado.

Aquí la analogía es aún más intrincada que en los ejemplos anteriores. Aunque hay una relación entre la vivencia oblicua y, al menos, una teoría en estudio, no está presente (al contrario de las vivencias oblicuas ya examinadas) la noción de causalidad como proceso. El enlace entre el sembrar y el segar (se cosecha el fruto de alguna siembra) es cognitivo (entre dos términos relacionados por el sistema de la lengua), no factual. A la relación unívoca entre el campo sembrado y cosechado por un mismo sujeto, este caso presupone la relación entre el segador y un número bastante grande de campos no sembrados por él.

---

<sup>83</sup> El oficio de Mateo es crucial en este fragmento. Lezama nos advierte que nunca debemos pensar que sus palabras son candorosas, porque el mismo ejercicio de alcahalero (“medidor de conductas”) lo lleva a hablar de una forma elíptica y, por lo tanto, indescifrable.

## CAPÍTULO 4

### EPISTEMOLOGÍA DE LO FANTÁSTICO

Aquí se nos presenta un problema muy interesante. José Lezama Lima crea un sistema basado en presupuestos poéticos para oponerse a la ciencia de su tiempo. En el momento en que es construido este sistema puede ser catalogado como perteneciente a la fantasía debido a que ninguno de los hechos, fenómenos y procesos que lo integran existen en la realidad, ni cumplen con las leyes de esta. Pero, con el paso del tiempo, las leyes de la realidad se extienden y dan cabida a ideas, interpretaciones y teorías que tienen alguna semejanza con el sistema que se construyó en oposición al discurso científico.

Es una situación verdaderamente curiosa, pero no inexplicable. Decía Irene Bessièrre que la literatura fantástica se corresponde “con la formulación estética de los debates intelectuales de un período, relativos a la relación del sujeto con lo suprasensible o con lo sensible; y presupone una percepción esencialmente relativa de las convicciones y de las ideologías del momento, aplicadas por el autor” (Roas 85).

Y esto introduce lo que podríamos llamar las mutaciones en el concepto de fantástico, a las cuales se refirió Javier Rodríguez Pequeño:

... hay que tener en cuenta que ciertos elementos que hoy consideramos fantásticos eran tenidos en otras épocas por elementos pertenecientes al mundo real, a nuestro mundo, en cuyo caso su presencia en una obra no la convertía en fantástica, de la misma forma que en otros tiempos consideraban sobrenaturales ciertos hechos como las tormentas, los rayos, etc., que hoy son perfectamente razonables y aceptados como tales en nuestro mundo. (152-153)

Con respecto al primer caso ya se hizo una distinción entre lo que podría ser considerado “normal” (empleando la clasificación de Barrenechea) y lo que es “aceptado” pero evidentemente es “anormal” (la lluvia generada por la cohabitación entre un dios y la hieródula de una diosa).

En 1895, H. G. Wells publicó *La máquina del tiempo*, donde aseguraba, contrario a la ciencia de su época, que el tiempo era una dimensión como cualquiera de las espaciales y que, por consiguiente, también era posible desplazarse a través de él. Diez años más tarde, Einstein publicó su famoso artículo sobre la electrodinámica de los cuerpos en movimiento, la llamada “relatividad especial”, donde criticaba el enfoque absoluto del tiempo, pero habría que esperar hasta 1919 para que el astrónomo inglés Arthur Eddington comprobara la teoría de Einstein y, con ella, la suposición de Wells: la gravedad también atrae la luz y el tiempo es una magnitud relativa, es posible desplazarse a través de él.

O sea, que en ese preciso 1919, el libro de Wells dejó de ser fantástico para convertirse en ciencia ficción: aún no tenemos la máquina para viajar en el tiempo pero, al menos teóricamente, es posible hacerlo (aunque en una sola dirección: hacia el futuro). Actualmente, la máquina de Wells no viola ninguna de las leyes del Ser.

Imaginemos por un momento que en el siglo XIX se hubiera escrito un cuento donde, al desplazarse a determinada velocidad, los objetos se contrajeran y se incrementara su masa. Antes de conocerse el experimento de Michelson-Morley, la teoría de Einstein o la célebre contracción de Lorentz, perfectamente se habría catalogado este texto como fantástico. Y

ahora mismo deberíamos preguntarnos: ¿es nuestro sentido común conciliable con las nociones de infinitos y las figuras llamadas hipercubos?<sup>84</sup>

Mi punto es el siguiente: no es que la literatura fantástica se construya a partir de las preguntas de cada época, sino que su sistema conceptual se levanta precisamente en la frontera entre el Ser y el No Ser, porque dichas preguntas no solo abarcan al No Ser, sino también a lo Desconocido (Es y es inexplicable), lo Posible (No Es pero puede ser explicado) y lo Extraño (Es y es explicable, aunque estadísticamente improbable). Sin embargo, hay que hacer notar algo: la literatura fantástica solo compete al No Ser.

Esto ocurre porque el Ser está definido, en primer lugar, por la información que recibimos a través de nuestros sentidos, y luego por las abstracciones que podemos obtener a partir de dicha información sensorial y los resultados de nuestra interacción con la realidad. De ahí que cada vez que podemos aprehender algo que No Es lo integramos a nuestra noción del Ser, alterando las reglas de este último para dar cabida a lo que antes se consideraba extraordinario.

Lo interesante es que el No Ser no se disminuye por estas pequeñas cesiones al Ser.<sup>85</sup> El No Ser parece ser infinito, como infinitos pueden ser sus préstamos, al punto de que Martha Nandorfy, al analizar la obra de Cortázar, se expresó de la siguiente manera: “lo fantástico también está ubicado en los límites de la realidad, pero en lugar de ocupar un

---

<sup>84</sup> Recordemos la frase de Werner Heisenberg que identifica ciencia con sentido común: “Los conceptos de la física clásica son simplemente un refinamiento de los términos de la vida diaria, y constituyen una parte esencial del lenguaje en que se apoya toda la ciencia natural” (*Física y filosofía* 22).

<sup>85</sup> Una preocupación expresada por Ana María Barrenechea en “Ensayo de una tipología de la literatura fantástica”: “porque el ámbito de lo desconocido se reduce cada vez más con los avances de la ciencia, porque el psicoanálisis ha acabado con ciertos tabús que alimentaban lo fantástico, porque la creciente laificación del mundo está reduciendo el campo de lo religioso, que en una época fundó el mito, lo maravilloso y luego lo fantástico” (Sardiñas 68).

espacio reducido y marginal constituye la mayor parte de ésta” (Roas 258; las comillas son de la autora citada).

Lo otro es que, a pesar del tiempo transcurrido, el causalismo de Aristóteles y la segunda ley de Newton (con sus respectivas acotaciones y actualizaciones) se mantienen como núcleo de nuestra concepción causalística, relacional y sucesiva (desde el punto de vista cronológico) de la realidad.<sup>86</sup> Eso no ha variado desde la época del propio Estagirita, según el cual, cuando sus contemporáneos veían una tragedia sabían perfectamente que estaban ante hechos que no eran lo que se llamaba verdad, aunque podían generar un cierto conocimiento sobre la realidad.

Es una consecuencia previsible de los rasgos que definen la manera en que nuestros sentidos acopian información sobre la realidad, y de las consiguientes limitaciones que, consecuentemente, arrastra la abstracción como método de conocimiento. Abstraerse, en general, significa prescindir de las características individuales de los fenómenos para encontrar su esencia. Pero la poesía opera de forma diferente:

En el mundo de la *poesis* [decía al respecto Lezama], en tantas cosas opuesto al de la física, que es el que tenemos desde el Renacimiento, la resistencia tiene que proceder por rápidas inundaciones, por pruebas totales que no desean ajustar, limpiar o definir el cristal, sino rodear, romper una brecha por donde caiga el agua tangenciando la rueda giradora .... Comparada con la resistencia la morfología es puro ridículo. Lo que la morfología permite, realización de una época en un estilo, es muy escaso en comparación con la resistencia eterna de lo no permisible. (Lezama, *El coche musical* 28; las cursivas son del autor citado)

---

<sup>86</sup> Por eso aún es posible definir lo fantástico, según Frieda Grafe, como un “acontecimiento que está más allá de toda posibilidad de interpretación, fuera de todo contexto. Un punto cero, otra mancha blanca, una brecha en la cadena de la causalidad” (Roas 141).

El fragmento establece, como otros textos de Lezama, la oposición entre los métodos de la ciencia y los de la poesía (vista esta última, según el escritor cubano, como fuente de la creatividad). El discurso científico avanza gota a gota (parecido al recuerdo de Husserl,<sup>87</sup> mirando hacia el camino recorrido y presagiando los pasos futuros), pero la poesía no aspira a las transparencias, sino a quebrar muros y limpiar por inundación como hizo Hércules con los establos de Augías. Las diferencias entre una y otra visión del mundo, entre una y otra metodología son constantes en Lezama:

Es como una repentina sensación de pobreza que reconoce que primero es necesario limitar, aislar, deshumanizar. Mientras que la perfección hipostática proviene de la cantidad necesaria de fuerza ciega, sin necesidad de exigir un factor muerto experimentable. (*Confluencias* 50)

Según Lezama el abordaje del No Ser solo puede realizarse desde la poesía y como una imposición al método científico y a la simpatía humana de mirarlo todo con los ojos de la razón cuantitativa. Aunque el No Ser se expresa en el mismo lenguaje que el Ser, no se deja aprehender por los ojos de este:

El poeta puede ser el aprendiz displicente, el artesano fiel e incansable de todas las cosas, pero en su poesía tiene que mostrarnos la tierra poseída, un cosmos gobernado de lo irreal-real.

Ese triunfo de la poesía sobre las repetidas experiencias, o sobre la cultura cuantitativa; ese triunfo sobre lo más inapresable del sujeto. Esa imposición con unidad, forma y desarrollo, donde terminan y empiezan las cosas y los reflejos de las mismas, única excursión de la vida sobre lo desconocido, o sobre la más salvaje alegría. (*Diarios* 29)

---

<sup>87</sup> Tomando una melodía para ejemplificar lo que Husserl llamaba “recuerdo” (y que es diferente de la rememoración, una actualización del pasado) vemos que sobre cada nota “ahora-presente” de la melodía (la nota que se está escuchado) gravitan las notas “ahora-pasado” que le precedieron, lo cual en fenomenología se denomina “recuerdo primario” o “retención”, pero también presagia la “expectativa de su sucesión” de la melodía, las protenciones (Mendoza Canales 81). Es decir que, sobre cada punto del presente, convergen los pasados y posibles futuros como un orbe de elementos que rotan sobre su centro temporal mientras se trasladan por los caminos del tiempo, concepto asombrosamente parecido al que Lezama expresó en una frase anotada en su diario: “la poesía ve lo sucesivo como simultáneo”.

El fragmento debe leerse con los ojos de Juan Pablo Lupi: la poesía y la “cultura cuantitativa” son “enemigas”, pero aquella “rescata” a esta (“La ciencia de Lezama Lima” 27). Y entonces la pregunta sería: ¿Cómo pueden la poesía o el arte rescatar a la ciencia? ¿Cómo puede un discurso imitativo (empleando un término aristotélico) salvar a otro cuya única pretensión es la verdad?

Esta pregunta tiene una respuesta muy sencilla: que la poesía, es decir, la fantasía, también sea verdad.

La constante mención de Aristóteles (tanto en el acuerdo como en la disputa) no es gratuita, pues este, en su *Poética*, dijo que el poeta es un heraldo de lo que puede suceder, o sea, de lo que no ha sido o de lo que podría ser (157). En dicho sentido sostenía que la poesía era más elevada y filosófica que la historia, pues la primera se ocupaba de lo general, mientras que la segunda estaba atada a lo particular (158). Y en la *Física*, afirmó que “en algunos casos el arte completa lo que la naturaleza no puede llevar a término, en otros [el arte] imita a la naturaleza” (165).

Esta última idea fue ampliada por Kant en su *Crítica del Juicio*. Según Kant, la imaginación trabaja a partir de lo que la naturaleza le da y, al mismo tiempo, se las arregla para entregar productos que superen la propia naturaleza:

Semejantes representaciones de la imaginación [explica el filósofo de Königsberg] pueden llamarse *ideas*, de un lado, porque tienden, al menos, a algo que está por encima de los límites de la experiencia, y así tratan de acercarse a una exposición de los conceptos de la razón (ideas intelectuales), lo cual les da la apariencia de una realidad objetiva; de otro lado, y principalmente, porque ningún concepto puede ser adecuado a ellas como intuiciones externas. El poeta se atreve a sensibilizar ideas de la razón de seres invisibles: el reino de los bienaventurados, el infierno, la eternidad, la creación, etc... (172-173)



No obstante, si bien la fantasía tiene como propósito huir de cualquier exigencia de realidad (objetivo que, según Wittgenstein, es imposible de conseguir), al comparar sus resultados (en el sentido inmanente) con los de la percepción, Edmund Husserl sostuvo en *Ideas para una fenomenología pura...* (157): “Hay razones por las cuales en la fenomenología, como en todas las ciencias eidéticas, pasan a ocupar las representaciones y, para hablar más exactamente, la libre fantasía un puesto preferente frente a las percepciones, incluso en la fenomenología de la percepción misma, aunque excluida la fenomenología de los datos de la sensación”.

Para ejemplificar su afirmación, Husserl mencionaba el trabajo del geómetra, quien debe usar mucho más cierto tipo de fantasía que la percepción, y junto a quien deberían figurar muchas profesiones y oficios relacionados con la física cuántica, el diseño e incluso la propia fenomenología pues:

... la fantasía tiene la incomparable libertad de dar las formas que quiera a las figuras fingidas, de recorrer formas posibles que se modifican unas en otras sin solución de continuidad, en suma, de engendrar un sinnúmero de figuras nuevas; libertad que le abre literalmente el acceso a los espacios de las posibilidades propias de las esencias con sus infinitos horizontes de conocimientos esenciales. Así se puede decir realmente, si se aman las paradojas, y decir con estricta verdad, con tal de que se entienda bien el equívoco sentido, que la “*ficción*” constituye el elemento vital de la fenomenología, como de toda ciencia eidética; que la ficción es la fuente de donde saca su sustento el conocimiento de las “verdades eternas”. (Husserl, *Ideas relativas* 158; las comillas y cursivas son del autor citado)

## **Mapas mentales**

Visto que de la fantasía se puede extraer cierta clase de conocimiento, queda pendiente el problema de cómo y bajo qué condiciones esto pudiera ser posible.

En su análisis del fragmento anotado por Lezama, Juan Pablo Lupi explicó la existencia de verdad en el discurso literario a través de una teoría subsidiaria de la filosofía cognitiva, según la cual la literatura funciona de manera similar al experimento mental en ciencia y filosofía, por lo cual puede ser utilizada como instrumento para conocer el mundo:

... la literatura es potencialmente un laboratorio: allí se plantean escenarios hipotéticos a partir de los cuales el escritor diseña lo que efectivamente pueden designarse como “experimentos” y éstos eventualmente producen resultados que corresponden a un conocimiento “no ficcional” del mundo. De acuerdo a todo lo anterior Lezama parece estar usando un dispositivo retórico muy peculiar precisamente en la medida que arroja campos apartados como la filosofía, las ciencias y la literatura y que, más aún, en principio aspira posibilitar una síntesis entre ficción y conocimiento. (Lupi 31-32; las comillas son del autor citado)<sup>88</sup>

Nancy Nersessian, “In the theoretician’s laboratory”, ofrece una explicación muy atinada de qué son y qué puede esperarse de estos “experimentos mentales”:

The original thought experiment is the construction of a dynamical model in the mind by the scientist who imagines a sequence of events and processes and infers outcomes. She then constructs a narrative to describe the setting and sequence in order to communicate the experiment to others, i.e., to get them to construct and run the corresponding simulation and presumably obtain the same outcomes. Although language is used to construct that simulation, the operations thought experimenters perform in executing the experiment are not on linguistic representations, but are on the model the narrative has enabled them to construct. (Nersessian 292)

El experimento mental originario es la construcción en la mente, por parte del científico, de un modelo dinámico como parte del cual se imagina una secuencia de eventos y procesos, y se infieren las consecuencias de estos. A partir de ahí se construye un relato que muestra la configuración y el orden de secuencias apropiado para describir el experimento a otras personas, con el objetivo de que estas puedan reconstruir y ejecutar la simulación correspondiente y, presumiblemente, obtener los

---

<sup>88</sup> Vargas, siguiendo a Lupi, afirma:

La publicación de los resultados y estudios de estos problemas, y en general de cualquier tipo de experimento científico, se hace a través de discursos teóricos en los cuales sobresalen elementos retóricos y tropos que constituyen textos literarios por derecho propio. Las operaciones asociadas con los experimentos mentales —el uso de la imaginación y el despliegue de una retórica cuidadosa, persuasiva e incluso preciosista— constituyen de suyo la materia prima del quehacer poético, por lo que no sorprende que sea uno de los motivos recurrentes al que acude un escritor como Lezama. (79-80)

mismos resultados. Aunque el lenguaje es utilizado para construir esa simulación, las operaciones mentales que se ejecutan como parte del experimento no son representaciones lingüísticas. No obstante, es el modelo narrativo quien permite su construcción. (la versión es mía)

Cool y Verheyen ejemplificaron varios temas en los cuales la literatura puede ofrecer algún tipo de conocimiento: por ejemplo, sobre la condición humana o determinados períodos históricos (Cool y Verheyen 1). Pero otros trabajos han ido más allá. Peter Swirski, uno de los teóricos que Lupi utilizó para apoyar su trabajo, cree que la literatura puede generar conocimiento fiable y que nuestra aptitud para imaginar otros mundos forma parte de nuestras habilidades de adaptación (6-7):<sup>89</sup>

Stories are adaptive tools to help us navigate more efficiently —or more colorfully, imaginatively, and memorably, which deep down still comes down to more efficiently— our time on earth. Philosophic and scientific counterfactuals, that is, propositions that map consequences of events that by definition did not occur, generate knowledge as part of their field-specific hunts for knowledge. My contention is that a significant chunk of narrative fiction generates knowledge in a similar manner and, at least in part, for similar reasons. (Swirski 6)

Las narraciones son herramientas adaptativas que nos ayudan a navegar de forma más eficiente —o más colorida, imaginativa y memorable, lo cual, en el fondo, redundaría en aún más eficiencia— nuestro tiempo de vida. Las hipótesis supuestas que la filosofía y la ciencia utilizan para modelar las consecuencias de determinados eventos que, por definición, no ocurren, son métodos de investigación utilizados para generar conocimiento en estos campos. Estoy seguro de que una parte significativa de la literatura de ficción genera conocimiento de esta manera y, al menos en parte, por las mismas razones. (la versión es mía)

Swirski va mucho más allá que Nersessian, pues no solo cree que el discurso es la base tanto de los experimentos mentales (en cuanto comunicables) y la literatura, sino que la construcción y manipulación de modelos mentales sigue más una estructura narrativa que las

---

<sup>89</sup> Eso sin detenernos en una de las proposiciones del *Tratado lógico-filosófico*: “El pensamiento contiene la posibilidad del asunto que piensa. Lo que es pensable también es posible” (56).

leyes del análisis formal: “Not only do we remember stories better than theorems, but we tend to think in stories, not theorems” (111).<sup>90</sup>

Ludwig Wittgenstein afirmaba que el lenguaje solo podía decir cómo era una cosa, no lo que la cosa era (60). O sea, el lenguaje es un medio limitado para describir el mundo, pero si nos guiamos por dos de las aseveraciones del filósofo austríaco: “El pensamiento es la proposición con sentido” (70) y “La totalidad de las proposiciones es el lenguaje” (70), no existe una herramienta más apropiada para describir la realidad. Es necesario conformarse con sus imprecisiones.

El lenguaje, y con él una de sus usufructuarias, la ciencia, es una representación, un mapa que describe un territorio mucho más vasto y, por lo mismo, inaprensible totalmente con palabras. Esta limitación, que pareciera ser desfavorable (hasta cierto punto es lo contrario), genera un fenómeno muy interesante: la metaforización de la realidad.

Es difícil para un científico, especialmente un científico físico [afirma el historiador de la ciencia David Galaty], no creer que con las matemáticas se ha descubierto una estructura inherente a la naturaleza, una estructura, por consiguiente, no descrita metafóricamente. Y a pesar de todo, la matemática aplicada es uno de los más fructíferos recursos de metáforas de la ciencia.

En un nivel básico, las fórmulas matemáticas son metáforas, porque escribir una ecuación de tipo general, implica que el fenómeno descrito es como otros fenómenos también descritos por ese tipo de ecuación. Si, por ejemplo, un conjunto de fenómenos está descrito por una ecuación lineal, esta ecuación los enlaza con todos los fenómenos que pueden ser descritos similarmente por una ecuación lineal.... En la metáfora, sin embargo, la metáfora matemática es producida primero por parecidos físicos. Cuando los científicos al principio intentaron comprender la electricidad, pensaron que esta debía ser un fluido. (Vega, Maldonado y Marcos 84)

---

<sup>90</sup> “No es solo que nosotros recordamos mejor las narraciones que los teoremas, sino que tendemos a pensar a través de narraciones, no de teoremas” (la versión es mía).

De acuerdo con esto, nuestra visión de la realidad se basa en modelos, mapas, que son, generalmente, una suerte de analogía. Durante mucho tiempo se pensó que esta, la analogía, era el principio de funcionamiento de la metáfora: describir algo a partir de una cosa que se le asemejara y que fuera más cercana al observador. Pero aquí entran a jugar las ideas de Ricoeur y Lezama Lima: la metáfora puede, en vez de reflejar una semejanza, crearla.

Recordemos la visión de Katz acerca de la phantasia como reordenamiento de los elementos ya conocidos de la realidad. Sin embargo, lo fantástico como metáfora no puede ser apriorísticamente una analogía del mundo, sino una paradoja (o un retrato divergente) de este. Debido a ello posee la capacidad de infringir los límites de la realidad y establecer nuevas relaciones al interior de lo conocido, es decir, imaginar mundos posibles a partir de lo que Es.

### **Las paradojas del No Ser**

Recordemos que en “The paradox of the fact from fiction”, Todd Jones afirmaba que la literatura puede entenderse como una simulación que describe y permite operar con mundos potencialmente existentes, y se refiere al uso, para lograr tal fin, de los “atajos de semejanza” y las analogías.

Pensemos, por ejemplo, en un animal, un ave, que por la mañana es gallo, canta al salir el sol, se pelea con los otros habitantes del patio; y por la tarde es gallina, cacarea, pone huevos, guía una estela de pollitos. La situación es parecida a la de una novela de Robert Louis Stevenson, *El extraño caso del Dr. Jekyll y Mr. Hyde* (publicada en 1886), un ser que para nosotros se manifiesta de dos formas diferentes (aunque nunca al mismo tiempo).

Ambos ejemplos, la novela y el animal imposible, describen una situación que la física solo aceptó como válida en 1927, hace menos de un siglo, al darse de bruces contra el hecho de que la luz, dependiendo del método experimental, se comportaba unas veces como onda y, en otras, como partícula:

De modo que dichas distintas imágenes [la dualidad onda-corpúsculo, por ejemplo] son verdaderas en cuanto se las utiliza en el momento apropiado, pero son incompatibles unas con otras; por lo cual se las llama recíprocamente complementarias. La indeterminación intrínseca a cada una de tales imágenes, cuya expresión se halla precisamente en las relaciones de indeterminación, basta para evitar que el conflicto de las distintas imágenes implique contradicción lógica. Estas indicaciones permiten, incluso sin ahondar en la matemática de la teoría cuántica, comprender que el conocimiento incompleto de un sistema es parte esencial de toda formulación de la teoría cuántica. (Heisenberg 18)

En 1941, Jorge Luis Borges escribió uno de sus más famosos cuentos “El jardín de senderos que se bifurcan”, en el cual establecía una metáfora de la creación literaria (y del tiempo) como un jardín laberíntico: múltiples senderos que se entrecruzan, donde cualquier elección conduce a futuros que pueden parecer inesperados de acuerdo a las condiciones de partida del sujeto. Este texto revela inusitados parentescos (Lay 271) con los diagramas de Feynman (publicados en 1942), utilizados para describir la colisión entre ciertas partículas elementales, y también con la ya mencionada Interpretación de los muchos mundos de la mecánica cuántica, esbozada por Hugh Everett III (en 1957) y luego popularizada por Bryce DeWitt.

Los ejemplos antes expuestos revelan cierta precedencia de la literatura, en este caso la fantasía (aunque el cuento de Borges quizá no pertenezca a esta categoría), con respecto a la física en la introducción de algunos conceptos de frontera.

Ya se ha mencionado la dificultad, explicada por Jones, para determinar el grado de fiabilidad del conocimiento acerca de la realidad que se puede extraer de la literatura. En *Ideas sobre la complejidad del mundo* (161-162), Jorge Wagensberg definió los rasgos del

arte y de la literatura como fuente de conocimiento (aunque no se refería precisamente a eso, sino a las condiciones en las cuales la ciencia se volvía inoperante):

- No puede separar el sujeto del objeto del conocimiento: el observador altera la observación, y el creador no puede dejar de influir en lo creado.
- La complejidad no se deja descomponer en partes que explican su globalidad, y no siempre hay forma de identificar cadenas de causa-efecto.<sup>91</sup>

Wagensberg se preguntaba: ¿Qué hacer si no hay experimento ni modelo para enfrentar? Y su pregunta, que quizá pretendía recalcar que la literatura no trabaja mediante experimentos y modelos, podría ser respondida de la siguiente manera: la obra de arte es, al mismo tiempo, un experimento y un modelo, y estas dos cosas son las únicas certidumbres acerca del mundo que el arte puede brindar.

Decía el físico y complexólogo español que el arte es el conocimiento elaborado bajo estas condiciones, lo que él llamaba “comunicabilidad de complejidades ininteligibles”:

[En el arte] no se trata de que la complejidad sea inteligible, sino aproximadamente recuperable. Recuperable ¿para quién? [indagaba Wagensberg] Los términos recuperable o rededucible se refieren, claro, a mí mismo. Tal conocimiento tiene la misión de activar, a modo de señal, mis mecanismos internos que *llaman* de nuevo a la complejidad original. Se trata, pues, en principio y fundamentalmente, de una autocomunicación: he elaborado una imagen a través de la cual mi mente se comunica consigo misma. (*Ideas sobre la complejidad* 108; las cursivas son del autor citado)

## **Fantasía, evolución y epistemología**

---

<sup>91</sup> No por gusto Lezama Lima afirmaba que “la poesía ve lo sucesivo como simultáneo” (81).

Según Wagensberg el arte es una forma de conocimiento porque “elabora imágenes de sucesos del mundo” (*Ideas sobre la complejidad* 109) y decía que, al compararlo con el conocimiento científico, se aprecia que el arte está menos constreñido que este para alcanzar ciertos resultados. Ya vimos en los párrafos anteriores lo que esto significa. Lo cual no es una ventaja o un demérito, sino una diferencia.

Así que pudiéramos utilizar la fantasía como un laboratorio mental donde (recordemos a Richir cuando afirmaba que no es posible contar las columnas en una rememoración del Panteón) nos quedaría un espacio de experimentación donde se pueden enfocar la generalidad o los detalles (pero no ambas cosas a la vez), donde los objetos, fenómenos y procesos estudiados no poseen un correlato objetivo, ni tienen efecto las reglas de la realidad, y el sujeto cognoscente está plenamente consciente de todo esto.

Peter Swirski afirma que mucho del trabajo que se realiza en las ciencias sociales no está ligado a la recogida y el análisis de datos, sino que se produce en esta especie de laboratorios mentales. Un ejemplo de ello son los antropólogos y los sociólogos, a lo cual agrega Swirski: “But even if in literature the process is more diffuse, instinctive, and incomplete than in philosophy or science, the structure and global strategy of the thought experiments all three employ are not always that different” (123).<sup>92</sup>

Por eso, al analizar los casos de Lezama, Lewis Carroll o H. G. Wells como avanzadas del pensamiento humano (o incluso los casos menos drásticos de Kafka o Borges), resulta prudente seguir el consejo que brinda Mendoza-Canales en “Fenomenología de la

---

<sup>92</sup> “Pero incluso si el proceso, en literatura, es más difuso, intuitivo e incompleto que en la filosofía o la ciencia, no es tan diferente la estructura y la estrategia global de los experimentos mentales empleados en los tres casos” (la versión es mía).



imaginación. Variaciones y perspectivas”: “es necesario desplazar la concepción de la imaginación de la fantasía desde su sentido corriente —ligado a la imagen visual como objeto de representación—, al abordaje de su rendimiento cognitivo y epistemológico, esto es de las formas como la imaginación se manifiesta y, sobre todo, interviene en nuestra experiencia empírica y conocimiento del mundo” (“Fenomenología” 234).

Cualquier tipo de representación (la fantasía está entre ellas), según Aristóteles y también Husserl, puede hacer posible la aprehensión de esencias, es decir, de conceptos universales y sus posibles consecuencias. De ahí que, era la opinión del filósofo austríaco (*Ideas relativas* 411-412), mediante la concordancia entre la experiencia física pura y la fantasía física pura es posible recorrer un campo coherente e infinito de experiencia real que funciona como una cuasi-experiencia del que toda investigación (Husserl se refería al caso específico de la antropología y la biología, pero hoy también puede extenderse al resto de los campos del conocimiento humano) ha de servirse, debido a los diferentes enfoques posibles y la aspiración de acceder a cierta totalidad gnoseológica (Husserl quería equiparar las ciencias humanas y biológicas a la exactitud de la física, cosa que hoy sabemos no es posible ni siquiera en la propia física).

Wagensberg apuntaba que la mayor diferencia del conocimiento que puede proporcionar el arte con respecto al que podemos obtener de la ciencia, estriba en que el arte no pretende brindar una representación única de la complejidad investigada (*Ideas sobre la complejidad* 108). Pero, a cambio, puede, en el caso de lo que Es y también de lo Desconocido (de lo que sabemos que Es, pero no podemos explicarlo), propiciar nuevas formas de abordaje:

The narrative technique that directly maps onto the *angle of entry* is the point of view. Approaching a problem from different angles frequently fosters different perceptions.

These, in turn, foster cognitive Gestalt shifts, quite in the manner of the perceptual shifts studied by psychologists early in the twentieth century .... Brecht's *Verfremdungseffekt* is, in fact, a cogent theory of how an estranging point of view inclines the spectator to see things new – and more deeply. (Swirski 118; las cursivas son del autor citado)

Cuando hablamos de punto de vista nos referimos a la técnica narrativa que determina el ángulo bajo el cual se observa una situación específica. Aproximarnos a un problema mediante diferentes ángulos de visión frecuentemente arroja percepciones distintas. Estas, a su vez, provocan cambios cognitivos del tipo Gestalt, muy parecidos a los cambios perceptivos estudiados por los psicólogos a principios del siglo XX .... El distanciamiento de Brecht es, de hecho, una teoría convincente de cómo un punto de vista poco común inclina a los espectadores a ver las cosas de forma novedosa — y más profundamente. (la versión es mía).

Por otro lado, Nancy Nersessian defendía la importancia de los experimentos mentales para obtener resultados en aquellos sistemas que “cannot be integrated into consistent models of the physical world” (299).<sup>93</sup> Esto ocurre porque el Ser está definido, en primer lugar, por la información que recibimos a través de nuestros sentidos, por las abstracciones que podemos obtener a partir de dicha información sensorial y por los resultados de nuestra interacción con la realidad.

El caso es que los paradigmas alimentados por los datos derivados de la observación, el experimento y la pretendida objetividad del discurso científico, si bien han resultado muy útil para entender el Ser (lo que podemos tocar, medir y predecir), tropieza con las propias paredes de su fortaleza para comprender el No Ser, la parte de la totalidad que no existe (ahora mismo no la podemos tocar, ni medir, ni predecir) ni sigue las reglas enunciadas por la ciencia y el sentido común.

Es aquí donde entra a jugar su papel el arte, la literatura y, especialmente, la fantasía.<sup>94</sup>

---

<sup>93</sup> “... no pueden ser integrados dentro de los modelos consistentes del mundo físico” (la versión es mía).

<sup>94</sup> Gert-Jan van der Heiden también es de la opinión que:

For the literary experiment, however, truth and existence themselves are at stake, exactly because —to phrase it in Kant’s vocabulary—<sup>95</sup> literature creates fundamentally new forms of experience of existence that do not depend on the experiences offered by nature. (Heiden 49)

Para los experimentos literarios, sin embargo, la verdad y la existencia en sí misma son una apuesta, exactamente porque —utilizando las palabras de Kant— la literatura se trata de crear nuevas formas de experimentar la existencia que no dependen de las ofrecidas por la naturaleza. (la versión es mía)

Es una propuesta en la que convergen no solo la fenomenología, la filosofía cognitiva y la filosofía de la ciencia, sino también los estudios literarios, pues según Rosie Jackson en “Lo ‘oculto’ de la cultura”: “La fantasía ha articulado siempre un anhelo de unidad imaginaria, es decir, un anhelo de unidad en el reino de lo imaginario” (Roas 150).

---

By the creation of a new world or nature, the literary imagination thus offers new, lively ways of experiencing the world, ways that nature itself cannot provide. In this sense, literature can be considered as a space in which the human mind conducts experiments that create other worlds in order to experience the world in new ways and at other levels than nature itself provides. (48)

Con la creación de nuevos mundos o realidades, la imaginación literaria ofrece nuevas y vitales formas de experimentar el mundo, en una forma que la realidad en sí misma no contempla. En este sentido, la literatura puede ser considerada como un espacio en el cual la mente humana ejecuta experimentos que pueden crear otros mundos con el objetivo de percibir el mundo de otras formas y en otros niveles que aquellos que la realidad en sí misma ofrece. (la versión es mía)

<sup>95</sup> Se refiere a la idea ya citada de que la imaginación utiliza la materia que le proporciona la naturaleza para crear productos que superan la propia naturaleza.

## CONCLUSIONES

Si ubicamos las diez vivencias oblicuas abordadas en una tabla, donde además se refleje el momento en que fueron enunciadas por Lezama, los conceptos científicos con los que pueden ser relacionados mediante la analogía, el año en que estos se generalizaron (es decir, la fecha en que estos comenzaron a generalizarse) y al campo científico al que pertenecen, es evidente que (Tabla No. 2):

<b>Tabla No. 2: Resumen de las vivencias oblicuas.</b>					
No.	Vivencia oblicua	Año de publicación	Concepto	Año de generalización	Campo
1	Catarata y conmutador	1966	—	—	Fantástico
2	El Dios y la hieródula	1956	—	—	Fantástico
3	El castigo del Fellah	1948	—	—	Fantástico
4	El sueño de los centuriones	1948	—	—	Fantástico
5	El templo egipcio	1948	Retroalimentación positiva	1969	Teoría General de Sistemas
6	Lagartija y dragón	1956	Proporcionalidad inversa	Siglo XVII	Mecánica clásica
7	Bacon y la gallina	1956	No Localidad	1972	Física cuántica
8	San Jorge y el dragón	1966	Entrelazamiento cuántico	1972	Física cuántica
9	La muerte de César	1957	Interpretación de los muchos mundos de la mecánica cuántica	1973 <sup>96</sup>	Física cuántica

---

<sup>96</sup> A partir de la publicación del libro *The Many-Worlds Interpretation of Quantum Mechanics*, de Bruce DeWitt y Neil Graham.

10	San Mateo, el alcahalero	1956	Causalidad negativa	2004	Filosofía
----	--------------------------	------	---------------------	------	-----------

De las diez vivencias oblicuas, cinco de ellas se refieren a desarrollos muy complejos en la ciencia y la filosofía concomitantes o posteriores a los escritos de Lezama. Una sexta, la que se refiere a la proporcionalidad inversa, era conocida en vida de Lezama, aunque hay que hacer con ella tres salvedades: no pertenecía al dominio de las teorías científicas más populares, no era usual que se empleara como recurso literario y, más importante, Lezama tendía a usar dicha proporcionalidad de una forma novedosa (a través de paradojas). Las cuatro vivencias oblicuas restantes caen dentro de la fantasía. Es decir, ni tienen correlato objetivo, ni cumplen con las reglas de lo que conocemos como realidad.

Lo notable es que por los años en que Lezama enunció estas vivencias oblicuas (1948-1966), sus presupuestos fueron tachados de irracionales. No lo entendían sus contemporáneos, ni sus colegas. Por otra parte, estrictamente hablando, la mayoría de estas vivencias, excepto la leyenda de la lagartija y el dragón (y esta solo después de un análisis que, en mi opinión, trascendía las posibilidades de la época), debían ser etiquetadas como surrealistas, fantásticas, o irreales.

Pero ahora vemos que no, que las ideas de Lezama tocan problemas claves de la ciencia y la filosofía en el siglo XX, no en un caso, sino en seis de diez. Y que esa relación no se estableció de forma apriorística (es decir, de forma anterior a su enunciación), sino de forma histórica, incluso, mucho tiempo después de la muerte del autor de dichas vivencias.

¿Cómo se produjo este corrimiento?

Si concordamos con Kant que el mundo en sí es incognoscible y que todo lo que tenemos de él son las representaciones que construimos a partir de la intuición sensible, deberíamos aceptar también que el mundo, en tanto lo intuimos nosotros, es una

construcción, un sistema de representaciones adoptado de forma universal e intersubjetiva por nosotros los seres humanos.

Pero este no es el único sistema de representaciones que pretende describir el mundo. Hay otros muchos —incluso dentro de aquel aceptado de forma consensuada—, que son minoritarios. Aquellos que han adoptado el sistema mayoritario ven estos otros sistemas de representaciones como errados, deficientes, mal fundamentados y opuestos al sistema considerado como el único correcto.

La última característica, la de oposición, es la que comúnmente más se cita entre el discurso científico y el artístico. La verdad es que la ciencia y el arte no son opuestos, sino vecinos muy próximos. La frontera entre ambos es la que marca la diferencia entre lo que pensamos que Es y lo que pensamos que No Es. En la frontera entre ambos mundos existen pequeños estados: lo Desconocido (Es y es inexplicable), lo Posible (No Es, pero puede ser explicado) y lo Extraño (Es y es explicable, aunque estadísticamente improbable).

Entonces, cada vez que algo inexplicable es explicado; o se encuentra lo explicable, pero hasta ese momento inexistente; o se generaliza lo estadísticamente improbable; el Ser se apropia de una parte de la frontera, donde vuelven a surgir otros países de lo Desconocido, lo Posible y lo Extraño. Es un proceso que no tiene fin, y al parecer el No Ser no se achica ante esta depredación gnoseológica, sino que la frontera de nuestras certidumbres, al crecer, amplía la vastedad de lo que no sabemos.

Durante este proceso de anexión intersubjetiva, el sistema de representaciones mayoritario tiende a ampliarse hacia lo que él no es: los abordajes minoritarios. Así que cuando Lezama imaginaba un sistema poético opuesto al causalismo aristotélico, un sistema aparentemente irracional pero coherente hacia su interior, en verdad estaba sentando las bases

de un sistema posible (concebible y no contradictorio en sí mismo), pero que aún no podía ser refrendado por la experiencia ni la intuición sensible.

La prueba es que si bien entre 1948 y 1966 Lezama pensó que estaba construyendo un valladar contra el cientificismo (enemigo de la poesía), en realidad estaba marchando más o menos por el mismo camino que los científicos más importantes de su época: Norbert Wiener, Edward Lorenz, Bohr, Einstein, Hugh Everett y John Bell. Para 2004, fecha en que Schaffer comienza a defender la causalidad negativa como una explicación válida para ciertos fenómenos, seis de las diez vivencias oblicuas se habían convertido en analogías, aproximaciones, en centelleantes imágenes de otras seis teorías científicas explicadas y demostradas experimentalmente.

Creo haber mostrado a lo largo de estas páginas cómo fue que José Lezama Lima vertebró su sistema poético del mundo a través del caso específico de la vivencia oblicua, cómo debería ser la definición axiomática de una vivencia oblicua, como estas (dada su formulación apriorística a partir de condiciones que excluyen la existencia de un correlato objetivo y cualquier relación con las leyes de la realidad) pueden verse como textos fantásticos; y, en último lugar, cómo pueden las vivencias oblicuas ser relacionadas con algún tipo de conocimiento científico.

Para conseguir este resultado, el poeta tiene sobre el científico algunas ventajas:

- No necesita que sus suposiciones sean confirmadas por la experiencia, aunque sí es necesario que sean coherentes (como sistemas) hacia su interior.
- Como no depende de un correlato objetivo, el poeta tampoco está atado a una conveniencia metodológica, ni al canon teórico. Su sistema de

representaciones es lo suficientemente maleable como para saltarse cualquier exigencia procedimental.

- La propia coherencia interior del sistema resultante tiende a incorporar más elementos a sí mismo, extendiéndose, incluso, a costa del Ser.

No por gusto Kant otorgó a la poesía (es decir, a la literatura) el primer lugar entre las Bellas Artes, argumentando que daba libertad a la imaginación para que, dentro de los límites de un concepto dado (entre la ilimitada diversidad de posibles formas que con él concuerdan), ofrece la que enlaza la exposición del mismo con una abundancia de pensamientos a la cual ninguna expresión verbal es enteramente adecuada, elevándose así, estéticamente, hasta ideas (*Juicio* 182). De esto se desprende que la poesía tiene la posibilidad de considerar la naturaleza y juzgarla como fenómeno según aspectos que la naturaleza no ofrece por sí misma ni para el sentido ni para el entendimiento y que, por consiguiente, no son comprobables mediante la experiencia, pero sí pueden conformar un esquema de lo suprasensible.

Por tanto, es explicable que, si bien Lezama no se propuso anticipar cierta visión científica de la realidad (tal como ocurrió con H. G. Wells, Stevenson o Borges), uno de los destinos de la literatura consiste en construir mundos posibles y añadirlos a la realidad conocida. José Lezama Lima quizá presentía esto cuando hablaba sobre Pascal y la poesía, pero en verdad se refería a la voluntad de poeta que lo había animado a resistir donde muchos otros se dieron por vencidos:

Vivir en la visibilidad de la conducta y en el misterio de la extrañeza de las alianzas. El contacto de los infusos círculos de la sangre de que descendemos, que de pronto afloran, según Pascal, para expresar la infinitud que está en el otro extremo de la doble naturaleza, de una visita que se esboza, del encuentro como forma de conocimiento, una conversación, fuera de la causalidad, en la que inopinadas preguntas y respuestas, se enlazan, se corresponden, se hacen imprescindibles. (*Tratados* 169)



Su intención de martillar el causalismo aristotélico para refundirlo y crear un marco donde se establecieran nuevas reglas de causalidad e, incluso, prescindir de esta (y todo eso a partir de la metáfora, el mito, la especulación literaria) es quizá el proyecto más ambicioso en la literatura latinoamericana, pues la idea de utilizar las herramientas de la poesía para descubrir verdades (y con ello regresarnos a la totalidad, describir el No Ser a través del Ser, reunirlos a ambos en la noción de totalidad), es una idea que ha sido vapuleada desde la filosofía presocrática, cuando la poesía pasó a considerarse como un engaño opuesto a la verdad.

Quizá por eso el sistema poético del mundo apareció precisamente mientras el determinismo positivista hacía aguas ante el embate de la física cuántica, las paradojas matemáticas y las dos guerras mundiales. Este sistema poético no solo adelanta conceptos que luego desarrollarían las Ciencias de la Complejidad y la Teoría General de Sistemas (entre otras teorías científicas), sino que es capaz de brindar una visión humanística de objetos y procesos, que puede ser plenamente justificada, como también se ha mostrado aquí, por las diversas corrientes de la filosofía.

La cosa es que, según Denise Najmanovich, la lógica clásica y el pensamiento dicotómico “achatan” el espacio cognitivo humano. Para este tipo de paradigma, explicaba la filósofa argentina, las paradojas son intolerables porque desbordan los límites supuestamente inquebrantables que los principios de identidad, no contradicción y tercero excluido pretendieron fijar al pensamiento (14).

Pero las paradojas tienen un papel importante para los seres humanos. Cada vez que tropezamos con una:

... “chocamos” contra los límites de nuestro paisaje cognitivo, ya se trate de un paradigma, un modelo, una teoría, o una cosmovisión. El «golpe» nos da la oportunidad de cuestionarnos lo que hasta ese momento era considerado como algo dado, obvio, evidente. Al chocar con los límites se hace visible el territorio del

pensamiento y las dimensiones sobre las cuales construimos el edificio del conocimiento. Al mismo tiempo, se nos presenta la oportunidad de ampliarlo o, mejor aún, de reformatearlo o reconfigurarlo completamente. Es por ello que podemos considerar que las paradojas son “compuertas evolutivas”. (Najmanovich 14)

Por eso creo que, si bien los métodos de Lezama tienen un gran componente irracional, funcionan en un marco totalmente racional pues, como se ha repetido aquí, los seres humanos solo podemos expresar el No Ser a través del Ser. Así que esta lectura del escritor cubano, la mía, propone abrir nuevas vías para el entendimiento a partir de una nueva causalidad que generaría nuevos universos artísticos y literarios y, a través de ellos, una nueva comprensión de la totalidad (el Ser y el No Ser), en tanto se considera al discurso artístico y científico no como opuestos, sino como complementarios.

Creo que, de esta forma, estaremos expandiendo las fronteras de la experiencia humana. Y que, al recrear un escenario (o experimento mental) donde presionando un conmutador se pueda desatar una cascada en el Ontario, se está contribuyendo a preparar a la humanidad para sobrevivir en un universo que hoy nos es desconocido casi por completo.

## BIBLIOGRAFÍA

Aczel, Amir D. *Entrelazamiento: el mayor misterio de la física*. Crítica, 2009. ebook.

Albaladejo Mayordomo, Tomás. *Teoría de los mundos posibles y macroestructura narrativa*.

*Análisis de las novelas cortas de Clarín*. Publicaciones de la Universidad de Alicante, 1998.

Aristóteles. *Física*. Gredos, 1995.

—. *Metafísica*. Gredos, 1994.

—. *Poética de Aristóteles*. Gredos, 1999.

—. *Tratados de Lógica. Organon*. Vol. 2. Gredos, 1981. 2 vols.

Badia Cabrera, Miguel A. "Descartes y Hume: Causalidad, temporalidad y existencia de Dios". *Diálogos* (1997): 203-204.

Barrientos Rey, Edwin. "Interpretación y analogía". *Análisis: revista de investigaciones humanísticas* 71 (2007): 191-246.

Barros, Benjamin D. "Negative causation in causal and mechanistic explanation". *Synthese* 190 (2013): 449–469.

Beebe, Helen, Christopher Hitchcock y Huw Price. *Making a difference. Essays on the philosophy of causation*. Oxford University Press, 2017.

Bennett, Jonathan. *Locke, Berkeley, Hume: temas centrales*. Universidad Nacional Autónoma de México, 1988.

Berkeley, George. *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*. Alianza Editorial, 1992.

- Bertalanffy, Ludwig von. *Teoría general de los sistemas: fundamento, desarrollo, aplicaciones*. Fondo de Cultura Económica, 1976.
- Beuchot, Mauricio. "Elementos esenciales de una hermenéutica analógica". *Diánoia* LX.74 (2015): 127-145.
- . *Tratado de hermenéutica analógica: hacia un nuevo modelo de interpretación*. Itaca, 2000.
- Bohm, David. *Causalidad y azar en la física moderna*. Dirección General de Publicaciones (Universidad Nacional Autónoma de México), 1959.
- Bohr, Niels. *La teoría atómica y la naturaleza*. Alianza Editorial, 1988.
- Borges, Jorge Luis. *El Aleph*. s.f.
- . *Páginas escogidas*. Fondo editorial Casa de las Américas, 2006.
- Borges, Jorge Luis y Margarita Guerrero. *Manual de zoología fantástica*. Fondo de Cultura Económica, 1971.
- Born, Max. *La teoría de la relatividad de Einstein y sus fundamentos físicos*. Calpe, 1922.
- Bunge, Mario et al. *Las teorías de la causalidad*. Ediciones Sígueme, 1977.
- Camacho-Gingerich, Alina. *La cosmovisión poética de José Lezama Lima en Paradiso y Oppiano Licario*. Editorial Capiro, 2017.
- . "Los parámetros del sistema poético lezamiano". *Revista Iberoamericana* 51.130-131 (1985): 47-72.
- Campbell, Joseph. *Los mitos en el tiempo*. Emecé Editores, 2000.
- . *Los mitos. Su impacto en el mundo actual*. Editorial Kairós, 1994.
- . *Tú eres eso. Las metáforas religiosas y su interpretación*. Emecé Editores, s.f.

Canterbury, San Anselmo de. *Proslogión. Con las réplicas de Gaunilón y Anselmo*. Tecnos, 2009.

Cardona, Carlos. *René Descartes: Discurso del método*. Editorial Magisterio Español, 1975.

Carroll, Lewis. *A través del espejo y lo que Alicia encontró del otro lado*. Alianza Editorial, 2010.

Chávez Arvizo, Enrique. *El principio de causalidad en la Tercera Meditación*. s.f. 24 de Septiembre de 2023.  
<<https://repositorio.uca.edu.ar/bitstream/123456789/13036/1/principio-causalidad-tercera-meditaci%C3%B3n.pdf>>.

Chiampí, Irleamar. "Teoría de la imagen y teoría de la lectura en Lezama Lima". *Nueva revista de filología hispánica* 35.2 (1987): 485-501.

Cirlot, Juan-Eduardo. *Diccionario de símbolos*. Labor, 1995.

Cohen, Bernard. *La revolución newtoniana y la transformación de las ideas científicas*. Alianza Editorial, 1983.

Cool, Arthur y Leen Verheyen. "The cognitive value of literary fiction. An introduction". *Aesthetic Investigations* 3.1 (2019): 1-8.

Cruz Hernández, Miguel. *La filosofía árabe*. Revista de Occidente, 1963.

DeepSeek IA. Consultado: 31/01/2025, <https://chat.deepseek.com/a/chat/s/257c2e47-f430-48f4-b6b0-e871055df67d>

Descartes, René. *Biblioteca de grandes pensadores: Descartes*. Gredos, 2011.

Detienne, Marcel. *Los maestros de la verdad en Grecia*. Taurus Ediciones, 1983.

Eagleton, Terry. *Una introducción a la teoría literaria*. Editorial Arte y Literatura, 2012.

Einstein, Albert. *Sobre la teoría de la relatividad especial y general*. Ediciones Altaya, 1998.

- Eliade, Mircea. *Mito y realidad*. Editorial Labor, 1991.
- Espinosa, Carlos. *Cercanía de Lezama Lima*. Editorial Letras Cubanas, 1986.
- Eurípides. *Tragedias*. Ediciones Adagio, 2010.
- Fornieles Ten, Francisco Javier. "El -Otro- que sigue caminando. La poesía como metáfora de la resurrección en José Lezama Lima". Tesis de doctorado. 2009.
- Fuentes, Carlos. *La gran novela latinoamericana*. 2011. 20 de Octubre de 2023. <<https://juliocortazaryvos.files.wordpress.com/2015/10/fuentes-carlos-la-gran-novela-latinoamericana.pdf>>.
- Gibb, H. A. R., E. Lévi-Provençal y J. Schacht. *The encyclopaedia of Islam*. J. E. Brill, 1986.
- Heiden, Gert-Jan van der. "Literature as experiment. The ontological commitment of fiction". *Aesthetic Investigations* 3.1 (2019): 47-64.
- Heisenberg, Werner. *Física y filosofía*. s.f. <<https://www.macrolibrarsi.it/>>.
- . *La imagen de la naturaleza en la física actual*. Seix Barral, 1969.
- Hitchcock, Christopher. *Contemporary Debates in Philosophy of Science*. Blackwell Publishing, s.f.
- Hume, David. *Investigación sobre el conocimiento humano*. Alianza Editorial, 1988.
- . *Tratado de la naturaleza humana*. Albacete: Libros en la red, 2001. <[www.dipualba.es/publicaciones](http://www.dipualba.es/publicaciones)>.
- Husserl, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Fondo de Cultura Económica, 1949.
- . *Investigaciones Lógicas 2*. Alianza Editorial, 1999.
- Iovchuk, M. T., T. I. Oizerman y I. Y. Shipanov. *Historia de la filosofía*. Vol. 1. Editorial Progreso, 1978. 2 vols.

Jones, Todd. "The paradox of fact from fiction. What fiction can or can't tell us about the real world". *Aesthetic Investigations* 3.1 (2019): 28-46.

José Lezama Lima: *soltar la lengua*. Dir. Ernesto Fundora. 2018.

Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Alfaguara, 1998.

—. *Crítica del Juicio*. Editorial de Ciencias Sociales, 1990.

—. *Historia general y teoría natural del cielo*. Lautaro, 1946.

—. *Principios formales del mundo sensible y del inteligible*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, s.f.

Katz, Azul Tamina. "Génesis y evolución del concepto de "fantasía" en la fenomenología de Husserl". *Tópicos, Revista de Filosofía de Santa Fé* 66 (2023): 119-151.

—. "Materia y forma de la fantasía: elementos de una fenomenología husserliana de la invención". *Escritos* 30.65 (2022): 337-356.

Kauffman, Stuart. *Investigaciones: complejidad, autoorganización y nuevas leyes para una biología general*. Tusquets Editores, 2003.

Kumar, Manjit. *Quántum: Einstein, Bohr y el gran debate sobre la naturaleza de la realidad*. Kairos, 2011.

Labatut, Benjamín. *Maniac*. Anagrama, 2023. ebook.

Lacoue-Labarthe, Philippe. *La imitación de los modernos*. Ediciones La Cebra, 2010.

Laplace, Pierre Simon de. *Ensayo filosófico sobre las posibilidades*. Ediciones Altaya, 1995.

Lay, Yandrey. "La vez que Borges conoció a Ilyá Prigogine". *Inti: revista de literatura hispánica* 83-84 (2016): 267-277.

Lezama Lima, José. *Analecta del reloj: ensayos*. Letras Cubanas, 2010.

—. *Confluencias: selección de ensayos*. Letras Cubanas, 1988.

- . *Diarios <1939-1949/1956-1958>*. Ediciones Unión, 2010.
- . *El coche musical*. Letras Cubanas, 2000.
- . *La cantidad hechizada*. Letras Cubanas, 2010.
- . *La expresión americana*. Fondo de Cultura Económica, 2004.
- . *Paradiso*. Letras Cubanas, 2002.
- . *Tratados en La Habana*. Letras Cubanas, 2009.
- Lorenz, Edwar N. "Deterministic Nonperiodic Flow". *Journal of Atmospheric Sciences* 20.2 (1963): 130-141.
- . "Predictability: Does the flap of a butterfly's wings in Brazil set off a tornado in Texas?"  
Ed. 139th Meeting American Association of Advancement of Science. 1972.  
[http://eaps4.mit.edu/research/Lorenz/Butterfly\\_1972.pdf](http://eaps4.mit.edu/research/Lorenz/Butterfly_1972.pdf).
- Lotman, Iuri M. *La semiosfera. Semiótica de la cultura y el texto*. Vol. 1. Ediciones Cátedra, 1996. 3 vols.
- . *La semiosfera. Semiótica de las artes y de las culturas*. Vol. 3. Ediciones Cátedra, 2000. 3 vols.
- Lotman, Yuri M. *Estructura del texto artístico*. Ediciones Istmo, 1982.
- Lozano Díaz, Vicente. *Hermenéutica y fenomenología. Husserl, Heidegger y Gadamer*. Edicep C.B., 2006.
- Lupi, Juan Pablo. "La ciencia de Lezama Lima". *Chasqui: revista de literatura latinoamericana* 38.2 (2009): 20-36.
- Martí, José. *Diarios de campaña*. Centro de Estudios Martianos, 2014.
- Medina Estévez, Jorge. *Anotaciones de Metafísica: Siguiendo a Aristóteles y a Santo Tomás de Aquino*. Universidad de Santo Tomás, 2005.



Meillassoux, Quentin. *Después del finitud. Ensayo sobre la necesidad de la contingencia*.

Caja Negra Editora, 2015.

Menacho, Mónica Isabel. "El principio de causalidad formal o eminente en las perspectivas

cartesianas sobre la interacción del alma y el cuerpo". 29 de Abril de 2011. VIII

Jornadas de Investigación en Filosofía. 24 de Septiembre de 2023.

<<http://jornadasfilo.fahce.unlp.edu.ar/viii-jornadas-2011>>.

Méndez Martínez, Roberto. *El tiempo dorado por el Nilo. Otra lectura de José Lezama Lima*.

Capiro, 2020.

—. *Valoración Múltiple: José Lezama Lima*. Fondo Editorial Casa de las Américas, 2010.

Mendoza Canales, Ricardo. *Edmund Husserl: Phantasia e imaginación. Estudio sistemático*

*del rol y la evolución de las presentificaciones intuitivas en el tránsito hacia la*

*fenomenología trascendental (1898-1913)*. Tesis para optar al grado de Doctor en

Filosofía. Barcelona: Universidad Autónoma de Barcelona, 2015.

Mendoza-Canales, Ricardo. "Fenomenología de la imaginación. Variaciones y perspectivas".

*Anuario Filosófico* 51.2 (2018): 229-239.

Miller, David. *Popper. Escritos selectos*. Fondo de Cultura Económica, 1995.

Nersessian, Nancy J. "In the Theoretician's Laboratory: Thought Experimenting as Mental

Modeling". *PSA: Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science*

*Association*. Vol. 2. The University of Chicago Press, 1992. 291-301.

Newton, Isaac. *Principios matemáticos de la filosofía natural*. Tecnos, s.f.

Ortiz Millán, Gustavo. "Hermenéutica analógica, verdad y método". *Diánoia* LX.74 (2015):

155-163.

- Ossa O., Carlos Alberto. *Teoría general de sistemas. Conceptos y aplicaciones*. Universidad Tecnológica de Pereira, 2016.
- Ponte, Antonio José. "Lezama en los archivos de la Stasi". *Letras Libres* 2012. 19 de mayo de 2025. <<https://letraslibres.com/revista-espana/lezama-en-los-archivos-de-la-stasi/>>
- Popper, Karl R. *La lógica de la investigación científica*. Tecnos, 1980.
- Prigogine, Ilya. *El fin de las certidumbres*. s.f.
- Prigogine, Ilya y Isabelle Stengers. *La nueva alianza. Metamorfosis de la ciencia*. Alianza Universidad, 2004.
- Rahman, Aatur. *Contribution of al-Ash'ari to Islamic Thought & His influence on the later 'Il al-Kalam*. Thesis submitted for the Degree of Doctor of Philosophy. Aligarh Muslim University. Aligarh, 2002.
- Rensoli, Lourdes y Ivette Fuentes. *Lezama Lima: una cosmología poética*. Letras Cubanas, 1990.
- Richir, Marc. "Imaginación y phantasia en Husserl". *Eikasa* 34 (2010): 419-438.
- Ricoeur, Paul. *Finitud y culpabilidad*. Trotta, 2004.
- . *La metáfora viva*. Trotta, 2001.
- . *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*. Siglo XXI Editores, 2003.
- . *Tiempo y narración: configuración del tiempo en el relato de ficción*. Vol. Tomo 1. Siglo XXI Editores, 1995.
- . *Tiempo y narración: configuración del tiempo en el relato histórico*. Siglo XXI Editores, 1995.
- . *Tiempo y narración: el tiempo narrado*. Siglo XXI Editores, 1996.
- Roas, David (comp). *Teorías de lo fantástico*. Arco/Libros, 2001.

Rodríguez Pequeño, Javier. "Referencia fantástica y literatura de la transgresión". *Tropelías* 2 (1991): 145-156.

Ronde, Christian de, Nahuel Sznajderhaus y Romina Zuppone. "Objetividad y realidad física en el pensamiento de Wolfgang Pauli o Pauli (Schopenhauer) contra Bohr (Kant)". *Epistemología e historia de la ciencia* 18 (2012).  
<<https://rdu.unc.edu.ar/bitstream/handle/11086/4088/27%20-%20Objetividad%20y%20realidad.pdf?sequence=1&isAllowed=y>>.

Salgado, César A. *Fantasticidad y sobrenaturaleza: confluencias de Lezama y Borges en la esfera de Pascal*. Tercer Coloquio Internacional de Literatura Fantástica, 2001.

Sánchez Montejo, Eduardo (comp.). *José Lezama Lima: un poeta contado por sus anécdotas*. Ediciones Áncoras, 2019.

Sardiñas, José Miguel. *Valoración Múltiple: Teorías hispanoamericanas de la literatura fantástica*. Fondo Editorial Casa de las Américas, 2007.

Swirski, Peter. *Of literature and knowledge. Exploration in narrative thought experiments, evolution, and game theory*. Routledge, 2007.

Todorov, Tzvetan. *Introducción a la literatura fantástica*. Tiempo Contemporáneo, 1972.

Turing, Alan. "Maquinaria computacional e inteligencia". se, 2010.

Válcarcel, Eva. "La vivencia oblicua, fragmentos sobre una lectura de José Lezama Lima". *Anales de Literatura Hispanoamericana* 28 (1999): 1255-1263.

Vargas, Omar. *Cantidades hechizadas y silogística del sobresalto. La ciencia secreta de José Lezama Lima*. Purdue University Press, 2021.

Vega, Margarita, Carlos E. Maldonado y Alfredo Marcos. *Racionalidad científica y racionalidad humana. Tendiendo puentes entre ciencia y sociedad*. Universidad de Valladolid, 2001.

Wagensberg, Jorge. *Ideas sobre la complejidad del mundo*. Tusquets Editores, 1998.

—. *Proceso al azar*. Tusquets Editores, 1986.

Wiener, Norbert. *Cibernética y sociedad*. Editorial Sudamericana, 1986.

Wittgenstein, Ludwig. *Tratado lógico-filosófico*. Tirant Humanidades, 2016.