

Mariano Arias Páramo y el escriba sagrado: proyecto vital versus “cuidado de sí mismo”: Vitalidad, alma, espíritu.

Alberto Hidalgo Tuñón. Universidad de Oviedo

1.- Notas para un *Tombeau*.

Mariano Arias Páramo, natural de Oviedo, ha fallecido el domingo, 14 de mayo, del 2017, a las 3 de la madrugada en el Hospital Monte Naranco de su ciudad natal. Su cadáver fue velado con cariño por familiares, amigos filósofos, poetas, escritores y artistas en la capilla ardiente número dieciséis del tanatorio de “Los Arenales” de la misma ciudad. Todos los que le conocimos le recordamos con cariño y lamentamos la interrupción de su *proyecto vital*. En uno de los acompañamientos que le hice en su breve hospitalización terminal, le pregunté, sin esperar que la intensa sedación a la que estaba sometido, le permitiera responder: ¿Cómo cuándo y por qué razón dejaste de “cuidar de ti mismo”?

¿Cómo evocar el espíritu filosófico de Mariano Arias ante la presencia de su *cuerpo externo*, sin que su *cuerpo interno*, sedado y ausente, pueda certificar o rebelarse contra las inevitables interpretaciones que deberá sufrir la producción que nos ha dejado? ¿Cómo traerlo aquí, reducirlo otra vez a letra impresa, para que su imagen se dibuje en sus rasgos esenciales? ¿Qué recursos utilizar para que este asedio final resulte honroso, a la par que verdadero? Para honrar a los muertos como se debe, hay que empezar por comprenderlos, lo que implica adentrarse en sus visiones particulares, que ya sólo no son accesibles a través de lo que se expresa en su producción.

Nacido el cinco de mayo de 1951 de un parto doble, compartió lo que los griegos llamaban *psiqué* con su madre y su inseparable hermano gemelo, Lorenzo Arias Páramo, que le sobrevive con una pena indescriptible. De ahí que pueda parecer temeraria mi pretensión de componer esta pieza destacando el perfil filosófico de los proyectos que culminó uno solo de los gemelos antes de su muerte fisiológica. Me

consta que la identificación anímica con su inseparable *Sýzygos* (en términos de Mani) se remonta a los estudios de *Maestría Industrial* que ambos compartieron durante cinco largos años, mediante los que ambos adquirieron una amplia serie de habilidades quirúrgicas y técnicas. También se apoyaron mutuamente para rebelarse contra los designios de su padre, que les llevó a matricularse en la Facultad de Filosofía y Letras. Solo tras emanciparse y licenciarse en Historia, sus trayectorias se bifurcaron y mientras Lorenzo se dedicó al prerrománico asturiano, Mariano se decantó hacia la filosofía empujado por las lecturas del famoso escritor del compromiso Jean-Paul Sartre y por el impacto que tenía Gustavo Bueno en Oviedo durante los setenta.

Como anécdota personal, recuerdo que durante el *Primer Congreso de Teoría de la Ciencia* en abril de 1982, en cuya logística ambos gemelos colaboraron conmigo, se parecían tanto aún físicamente que me costaba distinguirlos. Sin embargo, ya entonces Mariano llevaba la voz cantante en filosofía, no sólo asociándose a la Sociedad Asturiana de Filosofía (SAF), sino promocionando literariamente la actividad. De ahí que quepa afirmar que sin menospreciar sus habilidades manuales como diseñador gráfico, ni su sensibilidad artística como fotógrafo, la vocación que cultivó con cierta asiduidad fue la de escritor. Sus biografías destacan que fue finalista del Premio Nadal de Novela con *El silencio de las palabras* (1991) y Premio Juan Rulfo de Relatos en 1992 con *Il finimondo*. Colaborador asiduo de varias revistas literarias, en particular, en la *Revista Clarín*, deja a su muerte una serie de inéditos, como relatos, cuentos cortos y ensayos de crítica literaria, de los que él mismo había seleccionado bajo el título de *Memorias del Cielo* un volumen de unas 250 páginas. Hay una novela de los años 90, *Hombre Mudo*, de unas 300 páginas que envió a editoriales pero sin una respuesta o promesa firme de publicación. Sin embargo, la última obra ensayístico literaria que había preparado *Imagina bosque imagina*, de unas doscientas páginas está en trance de publicación¹. Más allá de la narrativa, ensayó la crítica literaria, pero si hemos de hacer caso del trasfondo de sus temas hay una constante antropológica que se remonta a 1983, a su celebrada tesis de licenciatura

¹ Su hermano Lorenzo Arias ha logrado sacar con la editorial Trea de Gijón un libro que respeta el diseño original de Mariano Arias (2017)

La antropología filosófica de Jean-Paul Sartre. No es casualidad que su interés por el Sartre, indivisiblemente filósofo y literato, haya sido una constante en su obra.

De ahí que su fallecimiento haya afectado a diferentes círculos o gremios (*Tribuna Ciudadana, Asociación de Escritores, Sociedad Asturiana de Filosofía...*), lo que puede despistar acerca de la profunda unidad de todos sus proyectos. ¿Deberíamos entonces extrañarnos de que, enfrascado en sus proyectos, hubiese ignorado el cuidado de sí mismo hasta el extremo de no atender al galopante deterioro de qué fue víctima? ¿No tendrá algo que con la intensa pasión que su *Leibkörper* abrazaba todo lo que hacía? En los últimos tiempos vivía de, por, para, con y en el libro que definitivamente acabó titulando *El Escriba Sagrado. Filosofía del origen de la Idea de Escritura*. Volverá más tarde sobre el título².

Por eso mismo es necesario entender porqué Mariano el pasado mes de abril ante un informe médico que diagnosticaba una heptamegalia con múltiples y grandes lesiones focales con apariencia típica de metástasis, ignoró olímpicamente ese dato y empezó a interesarse por el significado de la palabra “achalasia”, cuya presencia en el esófago le diagnosticaba el mismo informe. ¿Cómo interpretar esta manifiesta despreocupación por su salud corporal, que culmina en este episodio, pero que el empedernido y ensimismado fumador, que era, ya manifestaba desde un año antes al menos que yo recuerde? ¿Cómo entender ese extraño comportamiento de *indiferencia ante su propio cuerpo* y de extremada y obsesiva atención a los matices de las palabras? ¿No forma la *achalasia* parte de la familia de palabras formadas con un “alfa” privativa, como *ataraxia, afasia, apraxia*, etc. que predicen siempre la ausencia de alguna perturbación corporal o anímica? ¿No sería la achalasia, que permite evitar bolos alimenticios corporales, una suerte de perfección vital?

¿Acaso el fumador recalcitrante había elegido existencialistamente aceptar el destino inexorable asociado por la *vox populi* a tal conducta o simplemente estaba convencido como el Sartre de *El Ser y la Nada* de que la muerte no es una posibilidad susceptible de elección, sino una *contingencia externa* que nos asalta desde fuera de nuestra situación inopinadamente? Pero Mariano Arias no sufrió físicamente una muerte sartreana, súbita, ni tampoco hizo una previsión o performance alguna como Sófocles o Gustavo Bueno que acompañase el trance con un acorde final. No

² Mariano Arias (2016) *El Escriba Sagrado. Filosofía del origen de la Idea de Escritura*. Brumaria, Madrid,

obstante, su muerte fue muy francesa, absolutamente laica y ajena a toda parafernalia ritual, a la manera de esos genios incomprendidos que, abandonados a la inmisericordia de los sistemas públicos que defendieron, aguardan una gloria futura en tiempos más audaces y maduros.

En realidad, hacía tiempo que su *vitalidad* se iba apagando sensiblemente, al tiempo que la llama de su espíritu brillaba cada vez más con ese extraño parpadeo entre la subconsciencia y la lucidez de los fenómenos trascendentales. Recuerdo que su último cabreo indignado que afectó a su *psiqué* (que ya dijimos compartía con su hermano), más que a su cuerpo o a su espíritu, fue provocado por un iletrado informe anónimo que denigraba con absoluta incomprendición sus descubrimientos sobre los orígenes de la escritura, alegando su *no coincidencia* con el *saber filológico consagrado* para justificar burocráticamente su *no publicación* a costa del erario de la Universidad de Oviedo. Con la ayuda de tan perspicaces linceos el desastre ecológico e institucional de las sociedades académicas está garantizado antes de que acabe el siglo. Por mi parte, en vano traté de disuadirle de la insignificancia espiritual del acto administrativo. Para él se había mancillado el honor del espíritu investigador de la verdad, que debería presidir las instituciones académicas.

¿No me proporcionaban estos últimos episodios vitales pistas suficientes para responder a la cuestión de porqué había descuidado tan ostensiblemente el cuidado de sí mismo? ¿Acaso tal descuido no estaba directamente relacionado con las condiciones de espiritualidad que exige el acceso a la verdad? ¿No era obvio que su pretensión investigadora por desvelar los orígenes del lenguaje había distorsionado la jerarquía de las formas y objetos del conocimiento para él? Pero en ese caso, ¿no estaría preso de los planteamientos cartesianos para los que el conocimiento de un dominio de objetos ha suplantado completamente al conocimiento de sí mismo de estirpe socrático-platónica?

Esta línea argumental, sin embargo, no se compadece bien con el hecho de que Mariano había privilegiado la figura del escriba en sus investigaciones sobre la escritura. ¿No implicaba ello primar las averiguaciones socio-psicológicas que obligan a reconstruir situaciones y épocas de la vida de los escribas y de las sociedades huéspedes de las que a menudo no conocemos más que los rastros materiales de su producción? Enfrascado en la improba tarea de descubrir la génesis

de la escritura en tanto que producción humana, ¿no estaba él mismo obligado a *regresar más allá* del propio periodo helenístico romano en el que se consolidaron las relaciones del sujeto con la verdad? ¿Hasta qué punto esta trayectoria regresiva no le obligaba a olvidarse del problema de cuidado de sí mismo como una mera circunstancia incidental de un proceso mucho más amplio en el que se habría producido la *homoiosis to theo* platónica (*Teeteto*, 176 a-b), inconsciente y espontáneamente, de forma que el propio Dios, cuya conexión se busca como tabla de salvación, dependería en última instancia de la escritura misma? ¿Acaso el escriba no constituye la figura institucional determinada en el que se funden la triple determinación del conocimiento del objeto, el acceso a la verdad y la idea misma de salvación, que no es otra cosa que el cumplimiento de la relación consigo mismo que a través de la escritura no puede ser ya distinta de la *salvación del otro* vinculados entre si ya indisolublemente por esas relaciones significativas que nos trascienden?

2.- El Escriba que no cuidaba de si mismo

Andaba yo enfrascado en estas cavilaciones cuando me llegó la invitación de Roberto Menéndez a participar en *las IV Jornadas de Filosofía del Occidente de Asturias*, dedicadas este año a reflexionar sobre “¿sociedad enferma o hipocondríaca?”. Roberto Menéndez, que ha logrado con pocos medios y mucha voluntad (es decir, espíritu) unos encuentros filosóficos itinerantes en el más prístino espíritu de la *Sociedad Asturiana de Filosofía* en su comarca de origen, planteaba precisamente este año un problema que no está circunscrito, porque ataña a la encrucijada entre sociología y psicología. La pregunta sobre si la sociedad actual está enferma o deben atribuirse sus males más bien a la hipocondria colectiva que padecen sus componentes individuales, ejecuta una limpia transición entre dos ámbitos de estudio distintos, dos conceptografías diferentes que cubren ese espacio incierto, pero real, que fractura o disocia internamente lo que Gustavo Bueno marcaba ontológicamente como M2, que se compone tanto de “lo” político como de “lo” catártico, incluidos dolores y sentimientos concomitantes. No en vano la filosofía nació en Grecia al disociar los problemas morales que el teatro ventilaba públicamente en el espacio público de la *polis*. Al recuperar, en compañía de María

Herrero, los “cafés filosóficos” como espacio de reflexión, Roberto Menéndez invita a sus ponentes a que hagan diagnósticos sobre la situación espiritual del presente sin hacer ascos a ningún enfoque híbrido: « ¿Cuáles serían las causas de una posible hipocondría del espíritu en nuestros días?» —se pregunta en la presentación de sus jornadas. Y responde develando sus intenciones: «Nos parece imprescindible que en nuestro contexto social la filosofía haga valer la pertinencia de su quehacer, de su perspectiva y de su modo de enfocar los fenómenos de la vida cotidiana. Los problemas que se proponen distan de estar cerrados».

Pero lo que me animó a proponerle que el caso del colega recientemente fallecido podría resultar paradigmático en este contexto, fue su planteamiento de someter a examen los «discursos y prácticas terapéuticas que exceden lo puramente médico y se encaminan en la dirección de una metafísica del Bienestar». ¿Acaso la temática del “cuidado de sí mismo”, suscitado con tanto éxito por Michel Foucault en los *Cursos del Collège de France* no habían resucitado el interés por las tecnologías y narrativas del yo y por el estudio de nuestras formas de sexualidad, trabajo, ocio, salud, comunicación, etc. que pivotan sobre esa “metafísica del bienestar”? ¿No son meros capítulos de la *hermenéutica del sujeto* la batería de conceptos nuevos que inscriben nuestros esquemas vitales en el pregnante ámbito de la bio-política? ¿Y no estaba la preocupación objetivista de Mariano Arias por las cristalizaciones institucionales y materiales de la escritura en los antípodas antropológicos de los libros de autoayuda, de autoestima, de inteligencia emocional, de superación y crecimiento personal, de conocimiento y cuidado de sí mismo tan de moda? Sigue Roberto Menéndez caracterizando el nuevo *paradigma de la sociedad hipocondriaca* como una mezcla del «cultivo de la vida interior con una exigencia de reconocimiento en sociedad, especialmente en un mundo en el que a las relaciones clásicas se han superpuesto aquellas vinculadas a las redes sociales, donde es necesario administrar nuestros múltiples perfiles públicos. La tensión entre el cultivo de la vida interior (mediante la meditación, la relajación, etc.) y la promoción de una vida social activa (empatía, habilidades sociales, inteligencia emocional) supone hoy una exigencia que genera en muchos casos malestar, inquietud, stress». Y en este contexto, puesto que Mariano Arias estaba más preocupado por resolver el enigma de la escritura con una ambición sistemática que por alcanzar cotas de reconocimiento social, ¿no era

evidente que para él la filosofía avanzaba platónicamente más por el camino de la *desubjetivización* que por el de la *subjetivización* paranoica que anida en el fondo del “cuidado de sí mismo” postmoderno? ¿Y no era ese el fondo del debate suscitado desde la caída del proyecto socialista de la URSS sobre cuyo vigor y vigencia universal reposaban demasiado plácidamente las conciencias de las izquierdas tradicionales? La filosofía, al ocuparse y preocuparse por el escriba sagrado ¿no hacía girar el pensamiento de Mariano Arias hacia la fuente originaria del que dependían críticamente todas las variantes culturales ligadas al cultivo del yo, cuya subjetivización dependía, a su vez y no menos críticamente, de la capacidad de leer y escribir? Y, si tal era el caso, el enigmático desenlace de Mariano ¿no abría un doble interrogante sobre nuestras cabezas que afectaba al papel diacrítico de la filosofía? En realidad, la filosofía ¿abona y profundiza el cuidado de sí mismo o enseña que la liberación de la esclavitud a la que nos somete nuestro *cuerpo externo* (*soma*=cuerpo, *sema*= sarcófago) pasa por las viejas fórmulas helenístico romanas de la *ascesis*, la *ataraxia*, la *afasia* y, en última instancia su recién descubierta “*achalasia*”, que conformaba ese nudo en la boca del estómago que le impedía la alimentación de su organismo fisiológico?

Para aclarar esta problemática me pareció oportuno en mi conferencia acudir a Michel Foucault, por ser el autor que con más asiduidad y pericia exegética ha rescatado en el siglo XX el concepto de “cuidado de si” como organizados del quehacer filosófico, mostrando las múltiples técnicas, procedimientos y finalidades del sujeto ético desde Platón, al helenismo y desde el cristianismo hasta el siglo XIX con el nacimiento del “sujeto revolucionario” como una suerte de consagración ciudadana de la Revolución Francesa de 1879, que es el sujeto que la postmodernidad está tratando de enterrar definitivamente. Foucault regresa con sagacidad hermenéutica a los textos antiguos griegos y romanos (en particular, los de Séneca) para mostrar cómo el “conócete a ti mismo” de Sócrates forma parte del más amplio “cuidado de sí mismo” como una práctica médica, terapéutica, que se remonta a la Grecia arcaica y a los ritos de purificación anteriores a los oráculos de la Pitia en Delfos. Foucault hace también una contraposición entre el momento griego clásico, el del *Alcibiades* de Platón, por ejemplo, que se pregunta por si él será un candidato para dirigir la ciudad (el *cuidado de sí mismo* en sentido colectivo en función de la

ciudad) y el momento romano, por ejemplo, en los estoicos Seneca o Epicteto, donde el cuidado de si es subjetivo, individual, concerniente a la naturaleza humana misma y que sólo incidentalmente (incluso en Marco Aurelio) redonda en beneficio de la ciudad. «Trato de situar allí —explica refiriéndose a los siglo I y II— la enorme transformación que, creo, es de todas maneras esencial para comprender qué es la filosofía, qué es la verdad y qué son las relaciones del sujeto con la verdad, enorme transformación que intento estudiar... según el eje de “filosofía de la espiritualidad”»³. Resume Foucault su tesis de la inversión producida en el período helenístico—romano en torno a la noción espiritual de *salvación* en estos términos: «¿“Salvación de sí” y “salvación de los otros” están definitivamente desconectadas o, para emplear una vez más el vocabulario neoplatónico, lo político y lo catártico están definitivamente disociados?... me parece que se trata de una inversión de la relación. Como recordarán, para Platón, la salvación de la ciudad envolvía, en concepto de consecuencia, la salvación del individuo. O bien, para decir las cosas con un poco más de precisión— aunque siempre de una manera muy global y esquemática—, en Platón uno se preocupaba por sí mismo porque tenía que ocuparse de los otros. Y cuando salvaba a los otros, al mismo tiempo se salvaba a sí mismo. Pues bien, me parece que ahora la relación es inversa: hay que preocuparse por sí mismo porque uno es uno mismo y simplemente para sí. Y el beneficio para los otros, la salvación de los otros, o esa manera de preocuparse por otros que permitirá su salvación o los ayudará a salvarse por sí mismos, pues bien, vendrá a título de beneficio complementario o, si lo prefieren, se derivará en calidad de efecto — efecto necesario, sin duda, pero simplemente conexo— de la inquietud que uno debe depositar en sí mismo, de la voluntad y aplicación que pone para alcanzar su propia salvación»⁴

Está claro que a través de sus análisis sobre la concepción epicúrea de la amistad (así como de la *parrhesia*, que Epicuro reivindica como *phisiólogo*), las pláticas con que Epicteto estimula a sus alumnos sobre los deberes o del ejercicio del Imperio en Marco Aurelio y su similitudes y diferencias con las actitudes que descubre en las cartas de Séneca, Foucault logra dibujar el ambiente espiritual intimista que propició, no ya el advenimiento, sino el triunfo espiritual del cristianismo al aprovechar la

³ Michel Foucault (1982): *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France*, Seuil/Gallimard, Paris, 2001, (Traducción de Horacio Pons, editorial akal, Argentina/España/México, 2005, p. 187)

⁴ *Ibid.* pp. 187-88

20

Febrero 2018

vena mística del neoplatonismo que identificaba la salvación individual con la ascensión intelectual hacia el Uno. Ahora bien, más que en la *inversión de las actitudes* que caen del lado de la subjetividad, el materialismo filosófico ha subrayado más bien la *inversión teológica* que cae del lado del objeto conocido que le ha permitido a Gustavo Bueno entender el proceso moderno mediante el cual el sujeto humano, el *Cogito* cartesiano acaba ocupando la posición del Dios monoteísta. Cabe imputar a ese *objetivismo gnoseológico* tanto la potencia reductora como las virtualidades hiper críticas que siempre acompañaron a la filosofía de Gustavo Bueno, de la que Mariano Arias era deudor cuando inició su investigación sobre el escriba sagrado. De hecho, su propósito inicial era aplicar las coordenadas del *espacio antropológico* para explicar el origen de la escritura. Ahora bien, del mismo modo que Foucault intenta definir una tercera vía entre la *epistrophe* platónica y la *metanoia* cristiana para caracterizar la manera en que Plutarco, Epicteto, Séneca y Marco Aurelio se observan a sí mismos, Mariano Arias, al confrontar el problema de la escritura desde la perspectiva materialista de la *Idea de producción*, se ve abocado a entender el proceso mismo de la escritura con su producción humana de una manera que va un paso más allá de la constitución misma del eje angular del espacio antropológico. Dice Foucault que «el pensamiento epicúreo, el pensamiento cínico, el pensamiento estoico, etcétera, trataron de pensar la conversión —y creo que lo lograron— sin apelar al modelo de la *epistrophe* platónica. No obstante, en la época a la que me refiero, en ese pensamiento helenístico y romano, tenemos un esquema de conversión que no es el de la *metanoia*, esa *metanoia* cristiana que se organiza en torno al autorrenunciamiento y la conmoción súbita, dramática, del ser del sujeto»⁵. Por su parte, Mariano Arias vindica para el escriba sagrado una posición que *no es* la del “sujeto trascendental”, en cuyos vericuetos gnoseológicos se extravían las últimas reflexiones de Gustavo Bueno tras la caída de la URSS, pero que va más allá de la posición típica de los escritores del compromiso al estilo de Sartre, quienes practican un *situacionismo hiper-empírico* que impide toda solidificación estructural.

A propósito de Sartre, Mariano se plantea el problema central de su propia trayectoria vital: *los fosos y los nexos entre literatura y filosofía*, o lo que es lo mismo entre ficción y realidad. Una de las últimas cosas que ha escrito al respecto apareció

⁵ *Ibid.* p. 212

en la revista Clarín. «Ficción y realidad en Jean-Paul Sartre (A propósito del centenario de su nacimiento»⁶. Tras asumir que el método desarrollado es el *psicoanálisis existencial*, tal como se menciona al final de *El Ser y la Nada*, resume allí su tesis del siguiente modo: «Pero si queremos desvelar el lugar que ocupa la ficción como deseo de alcanzar el conocimiento del hombre, su modo de ser y de actuar, su singularidad y universalidad (como así lo expresa el propio Sartre en *Las Palabras*, o en los estudios sobre Gênet y Flaubert) debemos introducirnos en el laboratorio que sintetiza sus deseos literarios. Dos obras serán las que consideremos, a nuestro juicio, claves en esta trayectoria y que ya hemos anunciado: *Las Palabras*, estudio del propio Sartre, centro de la investigación de su infancia; y *El Idiota de la Familia*, biografía de un escritor, Flaubert, sobre el cual recae ser el referente inicial de la novela contemporánea. Pero ambas han sido empresas emprendidas con idéntico método y variables resultados: el denominado por el mismo Sartre al final de *El Ser y la Nada* (1943) "Psicoanálisis existencial". En *Las Palabras*, Sartre discute con él mismo, alcanza la madurez intelectual y personal: dirige sus críticas hacia el Sartre de *La Náusea*, el de los primeros años del apogeo existencialista, considera su pasado desde la irreversibilidad del tiempo... Muestra, sin complacencia, en el más cuidado estilo de la tradición literaria francesa, el descubrimiento del mundo mediando esas cosas-signos que son esencia y constituyentes de los libros, las palabras. Y también sin complacencia reconoce como había creído descubrir en la literatura el medio privilegiado de apropiarse del mundo y justificar su propia existencia. En cierto modo, puede creerse, *Las Palabras* es la antítesis de *El Idiota...* su complemento».

Si el escriba sagrado *no es un sujeto gnoseológico trascendental*, pero tampoco un mero sujeto corpóreo comprometido con la situación concreta en la que surge, sugiero resumir la contribución de Mariano Arias al análisis de su figura con la que el propio Descartes atribuyó al *Cogito* en relación al ambiente teológico del que se desmarca. Así como Descartes ejecuta su *inversión teológica* al decir que Dios había sido establecido por la razón humana y no al revés, Mariano Arias demuestra fehacientemente que es la producción humana a través de la construcción de la escritura quien estatuye el nacimiento de los dioses y culmina la materialización del espacio antropológico, de modo que no es ningún sujeto trascendental *divino* quien

⁶ Revista Clarín, nº 60, 2005

hizo a los hombres mortales, sino que son los hombres organizados socialmente quienes construyeron el *eje angular*. No son los númenes quienes forjaron el eje angular, sino la experiencia fenomenológica de los escribas la que estatuyó las denominaciones, tanto a los animales como a los dioses y los representó gráficamente. Al lograr establecer conexiones precisas entre las pinturas rupestres y la escritura sumeria y entre esta y el *tetra-gramaton* divino al dinamizar el propio espacio antropológico mediante el *artilugio anamórfico* de los epiciclos y la excéntricas, Mariano Arias da una vuelta de tuerca más a la *inversión teológica* de Descartes y la modernidad, no mediante su rectificación, como pretende la postmodernidad, sino mediante la profundización hiperbólica que las producciones gráficas y pictográficas que colocan el nacimiento de los dioses antes de la construcción misma de la matemáticas y del nacimiento de la geometría

3.- Vitalidad, alma y espíritu en el contexto español.

Ahora bien, ¿justifica esa tesis y la obsesión de Mariano Arias por su demostración, que se haya descuidado de sí mismo hasta desembocar en el fatal desenlace que intento glosar en este *tombeau*? ¿Acaso el cultivo intensivo de la filosofía es incompatible con el cuidado de sí mismo y las obsesiones hipocondriacas de nuestra sociedad un mero síntoma del carácter antifilosófico de nuestra época? ¿O más bien lo que resulta pertinente en este contexto tiene que ver, no tanto con la filosofía, cuanto con la producción misma de la escritura? ¿Es el caso de Mariano Arias paradigmático o constituye una singularidad?

Por mi parte y a la luz del conocimiento que he tenido la fortuna de acumular sobre la evolución de su obra, (antes y después de la defensa de su tesis) me parece que la singularidad de Mariano no es tan peculiar que resulte inanalizable en términos de ninguna filosofía, pero que no por ello podemos ignorar un suceso particular que singulariza su experiencia fenomenológica. Me parece que sin llegar a suscribir la tesis orteguiana de que «el hombre no tiene naturaleza, tiene historia», veía el papel de la filosofía de una manera bastante paralela a la del maestro del erial español. No resulta inadecuado, por tanto, ver su evolución en los mismos términos de la tripartición con los que el primer Ortega y Gasset, más vitalista, caracterizaba a

los pueblos, las épocas y los individuos. Desde esa tripartición, lo que predominó siempre en Mariano Arias fue su alta y positiva *vitalidad* que se fue apagando ante nuestros ojos en aras del *espíritu*, del *eidos*, que se apoderó de él a partir del *encontronazo simbólico* que tuvo con el escriba sagrado. La vitalidad, que podríamos llamar “intracuerpo” para evitar el germanismo de *Leib-körper*, que es el personaje invariable que interviene en todas las escenas de nuestra vida hasta el desenlace final, tiene tal potencia que nos hace olvidar sistemáticamente su parte negativa, su finitud, la fatalidad de que debemos morir⁷. Karl Kerényi ha estudiado muy bien la sublimación religiosa y las tretas usadas por esa base vital para perpetuarse en su *Dionisios: raíz de la vida indestructible*⁸. La vitalidad antecede con exuberancia al espíritu, que, según Hegel, era un «desalmado» y es el núcleo del pensar. Ortega lo define como «el conjunto de actos últimos de los que cada cual se siente autor y protagonista». Mariano Arias murió con la satisfacción de sentirse autor y protagonista del *Escriba Sagrado*, no me cabe la menor duda.

Pero Ortega y Gasset *contrapone* ese centro último y superior, lo más cimero que es el espíritu, al alma, que, confinada en ese espacio intermedio entre la vitalidad y el espíritu, vive encerrada en sí misma, abismada en su «recinto privado», en su *retrete* que decían los clásicos, víctima de sus apetencias, inclinaciones y deseos que la zarandean, obsesionada por el «cuidado de sí misma», pero de espaldas al mundo. Testigo como he sido de sus veleidades amorosas, nunca fijadas volitivamente, puedo decir que desde su encontronazo simbólico con el escriba sagrado, Mariano Arias se puso a pensar. «Pensar —dice Ortega y Gasset— es salir fuera y diluirse en la región del espíritu universal», región en la que Mariano Arias se topó definitivamente con la Escritura como Idea y con el escriba como personaje. Pero ¿por qué el escriba se consagra y se hace sagrado? No seré yo quien pretenda soslayar el hecho indiscutible de que la filosofía desde una perspectiva histórico-cultural no es más que *un tipo de escritura*, cuyos problemas fueron anticipados por otros géneros literarios y que solo aparece en estadios bastante tardíos de la producción escritural.

⁷ Ortega y Gasset (1924). *Vitalidad, alma, espíritu* (*Espectador* V, Espasa-Calpe, Madrid en O.C. Vol. II, Revista de Occidente, Madrid en la que se incluye un resumen)

⁸ Karl Kerényi (1998): *Dionisios. Raíz de la vida indestructible*, Herder, Barcelona

En el año 2.000, tras realizar los cursos de doctorado, presentó Mariano Arias conmigo un trabajo de suficiencia investigadora titulado, *“Por un análisis antropológico de la escritura”* de clara resonancia francesa, pero muy alejado de las tesis fuertes que vamos ver aparecer en este último texto. Incluso la tesis doctoral que leyó en 2009 y de la que yo cuento algunos detalles en el “Prólogo” de este último libro, se titulaba ya *El escriba sagrado*, pero el subtítulo más militante, si se quiere, era todavía *Antropología materialista del origen e implantación de la escritura*. No hará falta advertir al lector avisado de la desaparición del adjetivo y de la adscripción disciplinar en favor de la nueva caracterización filosófica del objeto de estudio: *La Idea de Escritura*. Una Idea es siempre anterior a una disciplina y, por más que esté ensortijada con otras Ideas, no necesita estar articulada de forma sistemática. La noción de Idea que Mariano Arias aprendió en el taller filosófico de Gustavo Bueno sigue la pista kantiana que la contrapone por su textura dialéctica a los conceptos del entendimiento y a las categorías científicas. Pero por su estructura sintética y complejidad, las ideas han alcanzado un uso mucho más extenso. Entre nosotros Ortega y Gasset contrapone las *Ideas* a las *creencias*. Su sistema, construido desde abajo, no considera a las Ideas meros constructos sintéticos de la razón pura, sino al revés, creaciones de ese instrumento poderoso y sutil que el hombre utiliza para pensar las cosas mismas. Las ideas son las cosas que nos pasan por la cabeza, que nosotros elaboramos sin creer demasiado en ellas. Provienen de una necesidad de alteración mundana que, aunque fraguan en el ensimismamiento, están destinadas a la acción. No tienen el grado de realidad de las creencias, que para Ortega «son el continente de nuestras vidas», el ámbito en el que estamos; pero las creencias fueron primero ideas-soluciones, que al ser incorporadas por la acción del tiempo al *mundo de la vida*, deviene auténtico fundamento de nuestro «*quehacer vital*». Pero cuando se produce un cambio esencial, las creencias sustituyen o suplantan a la realidad y empiezan a perder su credibilidad. Debemos entonces echar mano de nuevas ideas, que, aunque son productos imaginarios de la mente humana, constituyen respuestas de un preguntar forzoso ante el hueco dubitativo que la realidad misma abre bajo nuestros pies. Mariano Arias no pregunta, así pues, por la realidad de la escritura, sino por ese hueco de la realidad que hubo de ser rellenado con la Idea misma de Escritura.

Antes he citado su artículo sobre Sartre que nos proporciona una de las claves del vínculo íntimo que para Mariano Arias tenía la ficción y la realidad a través del proceso mismo de materialización de la escritura. Pero vincular antropología y escritura sería una trivialidad subjetiva, si no fuese porque desde tiempos inmemoriales los entornos sagrados de las religiones reservaron para sí el mundo de los signos grabados tanto pictográficos como jeroglíficos. Que el nacimiento de los dioses tuvo lugar al tiempo que cristalizaron los primeros sistemas de escritura es tesis promocionada por arqueólogos y poli-políglotas (y defendida con solvencia entre los asiriólogos por Jean Bottéro), pero el recorrido que llevará a Mariano Arias a sostenerla tiene una urdimbre filosófica diferente. Desde finales del siglo XX, pero sobre todo en el siglo XXI son muchos los especialistas que, sin renunciar a su formación, se han visto incitados en los territorios que en vano trataban de reservar para sí los filósofos en virtud tanto de su excesiva generalidad como de su extraordinaria complejidad. En particular, historiadores y lingüistas muy capacitados que intentan penetrar en las sabidurías antiguas son cada vez más conscientes de la diferencia existente entre *conocimiento* y *sabiduría*. Sin embargo, son los grandes divulgadores quienes han escrito libros muy vendidos y editado programas de televisión populares quienes han contribuido con más eficacia a hacer que la *historia de las Ideas* una disciplina muy difundida fuera del ámbito estrictamente académico. Un típico ejemplo es la obra *Ideas: Historia intelectual de la Humanidad* (2004) de Peter Watson quien trata de dilucidar algunas de las candidatas para figurar entre las Ideas más importantes de la historia entre las cuales figuran no sólo la escritura, el lenguaje o el alfabeto, sino el fuego, los dioses, el arte, etc.

La noción de idea que usa Watson es más la de James Thrower, que ha intentado reconstruir una historia alternativa a la expuesta por Arthur O. Lovejoy en su famosa obra *La Gran Cadena del Ser*. Sin embargo, a efectos de divulgación el *Journal of the History of Ideas* desde su fundación en 1940, y de la que el propio Lovejoy fue su primer director, ha ido ampliando progresivamente el significado del término "Ideas", al incluir bajo su dominio, las historias no solo de la filosofía, sino de la ciencia, la religión y la teología, las artes, la educación, la sociología, el lenguaje, el folclore y la etnografía, la economía, la política, la literatura y la sociedad. Mariano Arias al abordar el problema de los orígenes de la Idea de escritura amplió la noción

de Idea en la misma dirección sin abandonar la tradición hispana de Gustavo Bueno y Ortega y Gasset, que constituye su ámbito de creencias. Solo considerando la escritura como una Idea cabe reconstruir el hueco en la realidad que exigía su nacimiento, así como la constelación de Ideas que constituían el suelo vital de creencias en el que se asentaba. No es casual que los sistemas de escritura no hayan podido surgir *de facto* más que en aquellos lugares donde ya estaba consolidada la revolución neolítica. Como dice Watson, a esta respecto, al hablar de Ideas en este contexto no es relevante hacer distinciones entre «*the history of Ideas*», la «*Begriffsgeschichte*», la «*Geistesgeschichte*», la «*Ideengeschichte*», la «*Wörtergeschichte*», y la «*Verzeitlichung*». Desde esta perspectiva amplia hay «consenso entre los paleontólogos y los arqueólogos en que hasta hace sesenta mil o cuarenta mil años el *Homo sapiens* arcaico y el *Homo neanderthalensis* no poseían comportamiento simbólico y tenían una capacidad bastante limitada para plantear cosas con anticipación»⁹.

Mariano Arias era perfectamente consciente (no en vano era historiador de formación) de la necesidad de estudiar tanto los acontecimientos como las Ideas de forma secuencial, pero anamórfica. En particular, en el § 5 de la Parte IV, titulado cervantinamente «en donde se estudia la Idea de escritura en cuanto “institución simbólica” en relación con la *Figura Institucional determinada*» del escribiente, tras distanciarse del naturalismo, que anida tanto en el estructuralismo como en el evolucionismo, al estilo de André Leroi-Gourhan, explica su concepción del problema como «la posibilidad latente históricamente, en el curso del proceso de hominización (presuponiendo un no-origen humano, si seguimos la concepción evidenciada por Heidegger, o tal como Aristóteles concibe la *techné*), de una actividad extra-somática activada por la acción *significativa* y simbólica»¹⁰. Niega, así pues, Mariano Arias que la escritura sea una creación individual o la mítica revelación de seres sobrenaturales, pues su idea surge en el marco de una serie o sistema de creencias consolidadas que asociados a la Idea técnica de producción constituyen la realidad vital de comunidades organizadas. En ese sentido fue decisiva la aportación de las fichas o *bullae* que Denise Schmand-Basserat cataloga categorialmente como el primer antecedente de la escritura. Mariano Arias le da la

⁹ Peter Watson (2004)

¹⁰ *El escriba sagrado*, op. cit. p 257

razón en su polémica contra los ortodoxos, porque la secuencia de estas abundantísimas piezas de barro que aparecen en aldeas neolíticas diseminadas ilustra a la perfección el concepto de “pictograma”, independiente de cualquier estructura fonética, pues implica retroactivamente un alto desarrollo comercial de productos agrícolas y ganaderos, que permite articular el arte mueble y rupestre con el grafismo.

Que el lenguaje humano es ya una institución simbólica compartida colectivamente por la comunidad de singulares es una idea que Mariano Arias toma de Richir a través de las lecturas que de él hizo entre nosotros Ricardo Sánchez Ortíz de Urbina¹¹, pero la interpretación que hace del caso de la escritura suena de forma peculiar: «En la medida en que la *Figura institucional determinada de orden simbólico* está referida al conjunto equilibrado y factual de acciones y estados del *ser escribiente* concernientes al estatuto social, religioso o técnico, como venimos subrayando, (es por lo que) la escritura, como tal *institución simbólica* acoge específicas condiciones respecto de otras instituciones simbólicas definidas siempre respecto a *lo humano*. No es posible, a nuestro juicio, cuestionar su dinámico estatuto: está ahí, ni *fuerza* ni *dentro* (no hay un *fuerza* de cuerpo-escrito ni un *dentro* escrito: hay *conciencia del ser*) de las estructuras simbólicas del tejido social, político, económico, etc. Impregna con su implantación el orden lingüístico, técnico y *humano* como constitución aprehensible de las concepciones del individuo y del grupo. Nadie la ha creado con intención o voluntad, pues queda establecida cuando ya ha sido institucionalizada en el campo o territorio de la intersubjetividad. Por ello no se puede emprender la investigación de su origen ni tampoco de su futuro sino desde un presente anamórfico. Sería vano afirmar cuándo y en qué momento “nace” el universo simbólico de la grafía, por más que se pueda rastrear desde el presente (y solo desde el presente, es decir, “etic”) los *epiciclos* de la evolución en el *regressus*. La *institución simbólica* disuelve el azar y la contingencia de la grafía; permite reconsiderar inteligiblemente, al igual que sucede cuando hablamos del origen de la geometría (tal como es estudiada por Edmund Husserl y reinterpretada por Jacques Derrida), las líneas de demarcación con otras instituciones simbólicas. Es justamente cuando se borran las estructuras internas a las que se acoge el estructuralismo (...) cuando se abre el horizonte del *ser escriba* en su

¹¹ Cita a este respecto las obras de referencia en la nota 158 que aparece en la página 258

desnudez total y libre»¹². “Ser escriba en su desnudez total y libre”. Retengo esta expresión porque Mariano Arias, toca con las manos en este párrafo extraordinario el objetivo de sus sueños, la obsesión en la que estaba empeñado su espíritu en detrimento de su alma y de su vitalidad.

A pesar de la dureza de la terminología, que no se ajusta con docilidad a las referencias fenomenológicas aludidas, Mariano Arias logra sacar adelante la forma específica en la que, a propósito de la escritura cabe entender la dialéctica anamórfica entre *contexto determinante* y *figura institucional determinada*, que yo mismo había aplicado en mi tesis doctoral de 1989. En particular, logra conectar esta dialéctica con la *Rückfrage*, la pregunta retrospectiva que Husserl mismo sostiene titánicamente en su investigación sobre los orígenes de la geometría con la idea richiriana de la institución simbólica, del que cita explícitamente el “Prefacio” que hizo para la obra de Marc Gronen sobre Leroi-Gourhan: «Nadie en particular crea la institución simbólica, pero todo el mundo trabaja en ella y con ella»¹³. Destaco aquí este párrafo que, como tantos otros, no aparecen en la tesis doctoral de referencia, porque es la demostración más fehaciente del impacto que el trabajo filosófico extra de investigación filosófica que lleva a cabo la *Sociedad Asturiana de Filosofía* y la *Revista Eikasia* tiene sobre el trabajo espiritual de Mariano Arias. El escriba alcanza así el anonimato a través de la escritura entendida como institución simbólica, de modo que se hace ajena al hombre y alcanza esa independencia y ese poder extraño que tiene la famosa paradoja de que podemos sacar al hombre de la escritura, pero no podemos sacar la escritura del hombre. En el siguiente § 6 se explica significativamente «cómo la estructura institucional de la escritura preexiste al propio sujeto-escriba y donde se advierte el proceso de inmersión de los escribas en su formación». En su *corpus* aparece un gráfico completamente nuevo destinado a ilustrar el modelo de confluencia entre el sujeto operatorio y la figura institucional determinada (p. 261) en términos de un *esquema de identidad* y se arriesga la siguiente concreción empírica: «La escritura, pues, históricamente queda formada en el *tempus* de su tradición oral, cuando se consolidan las necesidades emergentes en el seno de las sociedades agrarias del medio Oriente (las denominadas *Fase 3 de Uruk* y *Fase 4*); y

¹² *El escriba sagrado* (2016) op.cit. pp.257-8

¹³ Marc Richir (1996). «Préface. La question de l’hominalisation» en Marc Groenen, *Leroi-Gourhan. Essence et contingence dans la destinée humaine*, p.36, apud *El escriba sagrado*, op. cit. p.259

desde una tradición que supone etapas largas en el tiempo y en el espacio antropológico, cuyos ejes (en tal contexto) delimitan el *material antropológico* que hacia el 4.000 a.n.e. hacen posible, *sensu stricto*, la aparición de la escritura en cuanto *figura institucional determinada*. No puede ser de otro modo, en tanto que (como veremos) el proceso de instauración del paradigma “escriba”, el proceso por el cual el hombre añade un eslabón más a su configuración como ser humano queda definido por el proceso largo en su constitución como tal (que rebasa las pautas o etapas tenidas hoy por fronteras o límites de la Historia). Proceso desde luego que alcanza al hombre, incluso al referido a los orígenes mágicos, sagrados, mitológicos, o rituales en la terminología de James Frazer»¹⁴.

En resumen, Mariano Arias logra en su libro, en la Parte IV, desbloquear los prejuicios que le impedían entender al escriba sagrado en su *realidad desnuda*, sin necesidad de endiosarlo, ni mitificarlo, haciendo buena la sentencia de Quintiliano de que *Summi sunt, hominis tamen*, porque no hay hombres superiores, ni inferiores, de modo que la igualdad no es un decreto divino, sino un constructo humano, comunitario, forjado históricamente. Mediante procesos prolepticos que son los que culturalmente vendrán a marcar las diferencias y las desigualdades sociales y políticas, pero desde otros parámetros que se cruzan en la constitución misma del escriba sagrado, Mariano Arias muestra cómo las operaciones manuales destinadas al control del trabajo y la producción se van ritualizando poco a poco hasta convertirse en ceremonias institucionalizadas.

29

Febrero
2018

4.- El tropezón simbólico de Mariano Arias

Pero si la escritura es una construcción o producción humana y ello basta para cerrar el círculo de la hominización, ¿por qué entonces el escriba llegó a ser sagrado? ¿Qué tiene la escritura que provoca esa admiración y ese pasmo cuando se presenta con todo el poder que la acompaña como figura institucional determinada?

En la presentación del libro que estamos citando, *El Escriba Sagrado*, que Pelayo Pérez realizó en la Librería Cervantes de Oviedo a principios de año, señaló que la

¹⁴ *El escriba sagrado*, op. cit. p 262, en cuya nota 159 se citan las obras de *La rama dorada* de Frazer y la de Mircea Eliade sobre *Lo sagrado y lo profano* en busca de la esencia de la religiosidad.

obra no era el resultado de su tesis doctoral, sino al revés, la tesis no era más que otro episodio más del encontronazo simbólico que Mariano Arias había tenido con el personaje de sus desvelos. La observación puede generalizarse porque tengo por costumbre aceptar doctorandos que tengan ya una idea definida del tema que quieren profundizar. Si no me equivoco, la primera vez que Mariano Arias tropezó con un “escriba sagrado” fue a través de la ficción literaria. En su narración *Los 99 nombres de Dios* aparece un hombre llamado Horeb que es conocido «*no por magias ni vanas lucubraciones sino por sus profundos conocimientos sobre el pensamiento y la medicina antiguas (árabe y judía), pero estricto y serio con la tradición científica*»¹⁵. Un escritor llamado Alejandro Ficino, residente en Fez, que desaparece sin dejar más rastro que una carta a su editor catalán Jordi Salgado cuenta en ella cómo acudió a la consulta de este sabio aquejado de una dolencia que define como «*un decaimiento, un malestar profundo, un estado del alma difuso, flotante*», (en el que —prosigue describiendo las afecciones del alma casi 17 años antes de morir—) «*con frecuencia, la vista se me nublaba, la pesadez del cuerpo anulaba la voluntad, la inquietud derivaba en peligrosa inercia ya no hacia la melancolía sino hacia la depresión*». Pues bien, el susodicho sabio, experto en escrituras, le pidió que le dijese una palabra sincera por la que tuviese un afecto especial. Al recibir como respuesta el término “Luz”, después de validarla en un libro, hizo un cataplasma o emplasto, la tradujo al árabe (النور, El Nur) y le puso un vendaje alrededor del cuerpo, recitando «Yo te he conocido por tu nombre». Al cabo de tres semanas de tratamiento, dudando de la magia del escriba, pero seducido por las palabras, Alejandro Ficino entró en la espiral de los 99 nombres divinos, algunos de los cuales le resultarían fatales. La narración concluye trágicamente:

«Aún ahora conservo el último vendaje, el último intento, sin embargo temo recibir su llamada, temo el instante de la horrible transformación del nombre de Dios; cuando tal mutación acontezca en mi cuerpo... oh, Dios clemente y misericordioso... De hecho mis ojos pierden visión cada día, a duras penas puedo escribir y los dolores son insufribles...»

¿No tiene este texto algo de premonitorio? ¿Acaso Mariano Arias sospechaba (o amaba) el trágico destino del escritor cuando se percataba del poder material inscrito en el proceso mismo de la escritura?

¹⁵ Revista Clarín, nº 27, 2000

Paralelamente a este texto de ficción, Mariano Arias, como filósofo, emprende una investigación sobre la *Antropología de la escritura* (2000, 2005), que, si bien despoja su tratamiento de los misterios teológicos que bordean el relato de ficción, al percibirse de que la clave del signo se halla en el proceso mismo que conduce a su producción estructural, no por ello deja de asentarse, en los mismos estratos gnoseológicos y ontológicos que el relato de ficción. En efecto, en la ficción, Horeb, el escriba sagrado, es el objeto referente del escritor enfermo, Alejandro Ficino, quien, a su vez, nos es presentado por su editor catalán Jordi Salgado, quien en lugar de hablar de su edición sobre *El Baladío del sabio Merlín*, dedica su lección en el curso a la lectura de esta misteriosa carta. Dejando de lado el juego de significantes que trascienden los cambios del editor, un *sujeto operatorio* (s1) con muchos poderes materiales sobre los textos, la narración está hecha en primera persona, lo que indica que el *sujeto operatorio* (s2) último, el autor, no sólo no renuncia a su presencia en el texto, sino que lo concluye o “cierra” con un *post scriptum* en negrita en el que revela la inspiración del relato que le viene de un escritor gallego (s3) quien le contó una historia de emplastos y meigas, que habría proporcionado la base antropológica germinal del relato.

No es mi propósito ahora entrar en una interpretación de toda la amplia obra de Mariano Arias, sino únicamente subrayar la última aproximación que con la publicación de su libro hizo a la “figura institucional” del escriba sagrado en tanto que materialización de la Idea misma de escritura. Basta comparar la versión del texto presentado como tesis doctoral con el libro publicado por Brumaria en 2016 para percatarnos no sólo de la ampliación de contenidos que sufre la *Cuarta Parte*, en torno a esta figura, sino también del aterrizaje filosófico que se fuerza en la Parte V^a, totalmente nueva y significativamente titulada “El nombre de Dios y el logos de la escritura griega”. Esa novedad precisamente centró las preguntas e intervenciones que se hicieron en las presentaciones públicas del libro, que Mariano pudo realizar en vida, ambas en febrero de este mismo año, la primera, ya citada de Pelayo Pérez en la *Librería Cervantes* y la segunda, a mi cargo, en el *Club de Prensa Asturiana*. Pero no por llamativos, polémicos o “revolucionarios”, en particular los desarrollos en torno a la *Tablilla-Yahvé*, objeto del impresionante esquema que aparece en la figura de la página 169 (al que volveré), o las interpretaciones que sugiere del *Gorgias* y del

Fedro de Platón, este final es la parte más original de su producción. En realidad, tales desarrollos son posibles porque Mariano Arias ha trabajado a fondo previamente una Idea antecedente que posibilita la propia construcción del Escriba Sagrado: *la Idea misma de producción*.

A esa idea antecedente quiero dedicar esta reflexión final sobre la obra de Mariano Arias, porque es la idea fuerza que es la que nos permite catalogarlo como materialista. Es una idea que subtiende toda su trayectoria y unifica las múltiples facetas de su personalidad, pero que pasará desapercibida para quien vaya buscando en el libro otras cosas, como, por ejemplo, su filiación respecto al espacio antropológico de Gustavo Bueno, o la resolución a sus cuitas espiritualistas sobre el origen de la religión o más modestamente del politeísmo. También pasará desapercibido a quienes, presos de problemas lingüísticos, sintácticos o semánticos, vuelvan a poner el énfasis en el viejo problema de las relaciones entre oralidad y escritura. El caso de la escritura cuneiforme es sin duda la mejor demostración de cómo un mismo sistema de escritura subtiende la mutación oral que supone pasar de una lengua y sus soportes étnicos, el *sumerio*, a otra bastante diferente en ambos aspectos, el *acadio*.

Y es que lo que trasparece inequívocamente por detrás de la escritura es la intencionalidad humana por perdurar *significativamente* más allá de las inexorables limitaciones del espacio y el tiempo al que están sometidos nuestros cuerpos y nuestras almas. El gesto del escriba sentado consiste en parar el tiempo, inmortalizar el instante, fijar en un signo perdurable la aspiración humana a la atemporalidad. La primera versión que Mariano Arias trajo de su escrito a mi despacho, reproducía en portada la célebre estatuilla egipcia del escriba sagrado, quien como señala el poeta Javier Almuzara, su amigo más lírico, levanta acta de su desnudez en este poema del mismo nombre:

« La mano prevenida, el cuerpo inerte,
esgrimiendo las armas del oficio,
ajeno a todo excepto a su servicio,
escriba ahora al dictado de la muerte.

¿Quién fue? ¿Quién es? ¿Qué escucha al otro lado?
¿Hombre o dios? ¿La minucia o el portento?
¿De qué deja constancia en el atento

papiro entre sus piernas desplegado?

Notario de los días del desierto,
da fe de que aún hay vida en lo que ha muerto»

La estatua del escriba sentado, que reposa en el Museo del Louvre y ha sido datado a mediados del tercer milenio (2.480-2.350 a.n.e.), es sin duda anterior a la estatua acéfala del rey Gudea de Lagash (2.150 a.n.e.), sentado en una especie de trono y con una túnica estampada con signos de escritura cuneiforme, pero para Mariano Arias ambos pertenecen a esa fase en la que hay ya escuelas de escribas especializados, que suponen como contexto el nacimiento de las ciudades y el desarrollo del comercio a gran escala en los grandes valles del Eúfrates, el Nilo, pero también del Ganges, el Indo o el Amarillo. Es cierto que su libro se ocupa de la confluencia de las imágenes pintadas, los jeroglíficos, los signos y las letras como núcleos significantes en busca de significado. Sin embargo, Mariano Arias para reconstruir *el origen de la Idea de escritura* no sigue la senda de la evolución de las escrituras jeroglíficas egipcias ni tampoco el de los cuerpos especializados chinos, asociados a grandes imperios, sino la de la escritura cuneiforme, inventada por los sumerios de la baja Mesopotamia durante el cuarto milenio, que se convirtió en el instrumento de la comprensión internacional que adoptaron otras civilizaciones como la hitita, la hurrita, la de los urarteos y la de los elamitas. En 1975 aparecieron más de 4.000 tablillas en el lugar en que estuvo emplazada una ciudad llamada Ebla, que parece haber sido un gran centro financiero. Como si fueran el equivalente de la piedra Rosetta, estas tablillas permitieron la traducción de 2.500 palabras sumerias y dispararon los estudios arqueológicos orientales.

Hay una diferencia esencial que permite entender el privilegio que se da a la escritura cuneiforme en la investigación de Mariano Arias. Y es que, como explica René Labat «quien dice escritura cuneiforme dice, antes que nada, *tableta de arcilla*. Es este sustrato material el que explica no solamente la forma que tomaron los signos primitivos, sino asimismo el extraordinario destino de esta escritura»¹⁶, que siguió usándose casi hasta la era cristiana. La razón es el clima, donde ni la madera ni el

¹⁶ René Labat (1963) «La escritura cuneiforme (y la civilización mesopotámica)» en *L'écriture et la psychologie des peuples*. Edición original en Armand Colin, París, traducido por Juan Almela en 1978, para siglo XXI editores, p. 69

pergamino perdurarían. «Por el contrario, la arcilla del escriba, abundante y poco costosa por añadidura, era prácticamente imperecedera. Sobrevivía a los incendios, al desplome de los templos y de los palacios. Guardaba intactos, por siglos y siglos, los testimonios que los hombres le confiaron. Los sumerios, y los acadios aún más, tuvieron conciencia de esta perennidad de la tableta de arcilla y de la escritura que portaba. De ahí —al menos en parte— el profundo respeto que tenían hacia todo lo que estaba escrito, y la confianza que ponían»¹⁷

Ahora bien, el gran René Labat, que, como todos los orientalistas, conocen las razones económicas y sociales que concurrieron en el cuarto milenio para explicar la *necesidad* del nacimiento de la escritura trabajo y reconoce la importancia esencial de la arcilla, incurre en idealismo cuando reflexiona sobre el origen de la Idea misma de escritura: «Su verdadero origen resultó probablemente de dos o tres observaciones fortuitas de algún decorador de vasos que, grabando por ejemplo una espiga de cebada o una cabeza de buey, pensó: “Esta espiga me representa la cebada, esta cabeza de buey me representa un buey. Este esfuerzo de abstracción y el dibujo elemental, más o menos simplificado o que representa la parte por el todo —el *pictograma*—, están en el fundamento de la escritura cuneiforme. Las condiciones sociales y las necesidades económicas hicieron que el procedimiento fuera adoptado. La “burocracia” precisó y generalizó su empleo, como “señal” o “marca” en un pedazo de arcilla que podía ser conservado o transportado. Poseemos tabletas muy viejas que ilustran esta etapa primitiva de la escritura»¹⁸

¿Da cuenta la teoría de la *representación* del origen de la escritura? ¿Hace falta ese genio al que se le “ocurre” o “piensa” el pictograma como representación significativa para explicar el origen de la escritura? ¿No es esta idea de escritura tan subjetiva, psicológica y aleatoria que Labat acaba necesitando apelar a la “burocracia” (compleja organización social que implica, no ya solo una economía comercial, sino poder político centralizado, dominio del derecho —códigos, leyes y litigios—, templos, reyes, religiones, etc.) para dotar al dibujo del carácter de “señal” o signo? Labat conoce en los años 60 el conjunto de datos empíricos que permiten entender la evolución y los usos del cuneiforme, que para él refleja con precisión casi

¹⁷ *Ibid.* pp. 69-70

¹⁸ *Ibid.* p.73

todos los aspectos de la civilización mesopotámica y no la desnuda representación pictográfica. De hecho, su versión del origen de la escritura ha sido objetado tanto desde el materialismo que ven una incongruencia entre el origen de la representación con imágenes y el privilegio de la arcilla como materia privilegiada para inscripciones lineales no figurativas, como desde el idealismo que reconoce la existencia de un abismo entre la imagen y el pensamiento. No voy a reproducir las controversias categoriales que Mariano Arias hubo de sortear para conectar los dos planos paralelos que requiere para explicar el origen de la escritura, a saber el plano del número y complejidad de los signos y el plano del fonetismo.

Pero en su regreso a los orígenes de la Idea de escritura Mariano Arias no hubiese podido avanzar si no hubiese aceptado hasta el fondo y con todas las consecuencias la interpretación de Denise Schmandt-Besserat que ya conocimos en 1978 en un artículo publicado en la revista *Investigación y Ciencia*: «Mi investigación sobre los primeros usos de la arcilla en el Próximo Oriente, en estos últimos años, sugiere que diversas características del material de Uruk ofrecen claves importantes para saber qué tipos de símbolos visibles precedieron realmente a los textos sumerios arcaicos. Dichas claves incluyen: la elección de la arcilla como material para documentos, el perfil convexo de las tablillas de Uruk y la apariencia de los caracteres que figuran en las mismas»¹⁹. Y es que, su pretensión de superar la dialéctica entre *fonocentrismo* y *gramacentrismo* le exigía regresar más atrás de las disciplinas que a la hora de abordar el fenómeno de la escritura «eluden los elementos precursores, los antecedentes», llega a decir en la *Introducción*, porque para estas disciplinas científicas especializadas tales precedentes «parecen ocupar un lugar de menor interés dentro de una escala en la que el determinismo alcanza a la manifestación última y evidente de la escritura alfabética. Sin embargo, son las distintas escalas (y no solo una) las que habrá que aclarar y manifestar, por cuanto la historia teleológica parece incumplir en este caso la valoración objetiva de los instrumentos de escritura y su campo histórico de actuación y supervivencia»²⁰. Por eso la arcilla y los cálamos de sección troncopiramidal son tan esenciales en el *regressus filosófico* de Mariano Arias, pues la primera es la *materia prima* sobre la que

¹⁹ Denise Schmandt-Besserat (1978), «El primer antecedente de la escritura», *Investigación y ciencia*, nº 23, Agosto, Cfer. la bibliografía citada también en la nota 122 de *El escriba sagrado*, op. cit. p. 208

²⁰ *El escriba sagrado*, op. cit. pp. 36-7

se montó un sistema de contabilidad que fue adquiriendo una complejidad y extensión inmensa entre el 11.000 y el 5.000 a.n.e. y los segundos son los instrumentos que los sujetos operatorios fraguaron para refinar las técnicas y adaptarlas a su morfología.

5.- *Regressus al taller materialista de la Idea de producción: una metonimia.*

La secuencia de Labat es evolucionista, mientras la de Mariano Arias es *anamórfica*; admite avances y retrocesos, ensayos y errores, titubeos que parpadean entre el ojo y la mano, triangulaciones en las que el “yo pienso” no encuentra un soporte rocoso, sino la flexible continuidad de la materia arcillosa trabajada: «Desencadenada por el deseo de obtener algo más manejable y más preciso — sentencia el sabio francés—, esta evolución es acelerada por la *generalización progresiva* de la escritura. Partiendo de la economía, conquista sucesivamente otros dominios: el *notarial* primero, hacia 2.600, para contratos de venta y de compra, o más exactamente de cambio; luego, hacia 2.400, el *dominio del derecho*, en forma de juicios, de procesos, de promulgaciones de leyes, de exposición de litigios. Al mismo tiempo, desde la época de Fara, aparecen algunas *dedicatorias* o breves inscripciones *históricas*. El dominio *religioso* y propiamente *literario* es el último que los escribas conquistaron a la tradición oral. De fines del tercer milenio poseemos aún nada más algunos himnos y un número reducido de documentos literarios, en tanto que de la misma época se han hallado por centenares inscripciones dedicatorias, y por decenas de miles tabletas económicas y administrativas. Pero de ahí en adelante el movimiento es irresistible. En la primera mitad del segundo milenio, más de mil años antes de que fuese redactada la Biblia o compuestas la Iliada y la Odisea, florece ya en Sumeria toda una literatura escrita: comprende mitos y epopeyas, himnos y lamentaciones, colecciones de proverbios, de fábulas y de ensayos ...»²¹

Obviamente no es el deseo lo que explica el proceso escritural desde las *bullae* a la escritura alfabetica. Pero ¿por qué Mariano Arias utiliza, por un lado la

²¹ René Labat (1963) *art. cit.* p. 74

metodología del *regressus* para acceder a las unidades gráficas que designan las diferentes escrituras (ideogramas, jeroglíficos, caracteres, glifos, runas, etc.), pero por otro lado, al tomar en consideración el proceso de neolitización, acaba privilegiando la escritura cuneiforme como lugar de confluencia entre lo gestual y lo pictórico? ¿En qué medida la metodología del espacio antropológico y la teoría de la religión de Gustavo Bueno le obligaron a elegir la cultura mesopotámica como molde para dar coherencia al aluvión de los datos empíricos y trenzar de forma sistemática los elementos teóricos que articulan los ejes *radial* (la arcilla) y *circular* (los ciudades y aldeas) con el *angular* (templos y dioses)?

Los asiriólogos son una casta de adustos investigadores que han logrado desenterrar una parte sustancial de una de las civilizaciones más próximas a los orígenes de nuestros ancestros culturales. Ellos mejor que nadie conocen el carácter no lineal del proceso. Pero son reacios a llenar con la imaginación las enormes lagunas que el azar de las excavaciones arqueológicas va sacando a la luz poco a poco desde hace menos de doscientos años de investigación. Quizá por eso están menos impresionados por la actual barbarie del Estado Islámico, pues saben que las fuerzas destructivas que asolan la historia, nunca han logrado cumplir su amenaza de retrotraernos a la *Stone Age*. Al contrario, la civilización cuanto más avanza más posibilidades tiene de reconstruir con exactitud su propio pasado. Por cien veces que operan la barbarie y el olvido, hay doscientas replicas repartidas por doquier, cuya recuperación cada vez está más a la mano. Cada vez sabemos más y mejor quién fue Gilgamesh (rey de Uruk en la primera mitad del III milenio antes de nuestra era) y como se construyó su divinización y su leyenda gracias a la producción de tablillas de arcilla (de las versiones antiguas registradas a principios del II Milenio hasta la versión Ninivita completa y definitiva que data de finales del II milenio). Gracias a la producción sistemática de tablillas de arcilla con escritura cuneiforme sabemos que había una versión antigua de las proezas de este rey de Uruk que gobernó hacia el 2650 antes de nuestra era y que desde principios del segundo milenio hay una trasmisión escrita de la Epopeya y de sus distintas aventuras que va enriqueciéndose

hasta la versión ninivita, clásica y definitiva que data de finales del segundo milenio y que ha podido ser reconstruida por Jean Bottéro²².

Pues bien la Idea de producción que el libro de Mariano Arias enfatiza como premisa y que en el *Prólogo* que hice para el libro apenas ocupa el espacio de un saludo de pasada, es lo que permite el *regressus* a los orígenes de esta escritura. En efecto, en la III^a parte de su libro dedica Mariano Arias el § 8 «a defender la proposición de que la Idea de producción está en el fundamento de la constitución de la escritura»²³. Sus 17 páginas constituyen uno de los capítulos más densos y conceptuales de toda la obra y se dedican a regresar desde los entornos geográficos y los zigurats como *materia trabajada* en cuyo seno cristaliza la *figura institucional determinada de la escritura* hasta los distintos componentes del espacio antropológico y que concluye argumentando que «la evidencia categorial (aportada) apunta en la dirección de privilegiar el planteamiento materialista sobre el carácter determinante, en última instancia (la materia de trabajo) de los procesos de producción, incluyendo en tal concepto no sólo los productos del trabajo (objetos de intercambio), sino también las praxis operatorias de los objetos y organizaciones humanas implicados»²⁴.

En cuanto al saludo de pasada al escriba sagrado que yo hago en mi *Prólogo* solo citaré aquí el párrafo en el que señalo cómo el *productor* de signos pictográficos incorpora en ellos lo numinoso, materializándolo físicamente: «Ese otro demiurgo, el *zôografon* que viene después del *grammateus*, sombra de segundo grado que ya no guarda ningún lazo con lo que da origen e ilumina y, por tanto, no puede participar de su verdad, ese «obrero que pasa tras él, artesano que no artista», ese operario que trabaja la piedra, el barro, la madera o *materia*, cuyo «ejercicio de análisis, de separación y de empobrecimiento» despoja a los significantes de su significado, de «todo lenguaje sobreañadido, de toda leyenda y comentario», el que restaura la imagen desnuda del trazo, del corte o la incisión, porque se limita a refinar su técnica con el objeto de reproducir monótonamente las mismas marcas en su apariencia sensible, sin más, ese productor de *bullae* milenarias, inconsciente del prestigio asociado a lo originario, ese es el *escriba sagrado* a cuyo nacimiento pretende asistir

²² *La epopeya de Gilgamesh. El gran hombre que no quería morir*, Edición de Jean Bottéro para Gallimard, Paris en 1992 (traducción de Pedro López Borja de Quiroga, Akal, 1998)

²³ *El escriba sagrado, op. cit.* pp. 218-235

²⁴ *Ibid.* p.235

Mariano Arias. Un escriba que cuanto más se descentra más se enriquece y cuanto más regresa a los orígenes y se despoja del boato de la complejidad y la jerarquía, más enigmático y extraño se convierte en su concreta aleatoriedad esquemática»²⁵

Pues bien, una de las singularidades más impactantes de *El Escriba Sagrado* son las 150 figuras que acompañan el texto, a todo color y de una factura, más que cuidada, mimada por el autor del libro. No se trata sólo de que las figuras jalonen la argumentación de la tesis como ocurre en muchos libros que apoyan en pruebas arqueológicas sus demostraciones, al estilo, por ejemplo, de *Dionisos* de Karl Kerènyi, una obra que el gran experto en religión y mitología griegas mandó a la imprenta por segunda vez también casi en el lecho de muerte²⁶. La tesis de 2009 que contenía menos ilustraciones tenía una intención probatoria más explícita y prestaba más atención al argumento evolucionista. Se trataba allí de forzar la confluencia de las producciones neolíticas hacia el fértil creciente, poniendo las ilustraciones al servicio de conceptos más abstractos como el de “neolitización” o el “regressus-progressus” representado mediante círculos epicíclicos. En cambio, las figuras del libro de Mariano siete años después (sean fotografías, ilustraciones, esquemas, detalles o reproducciones como los cálamos de la figura 3, que repiten las de la tesis) han sido minuciosamente re-elaborados por el autor, a veces asistido técnicamente por su hermano gemelo Lorenzo. Quiero destacar este hecho, porque en él se hace patente la importancia que para él tenía idea de producción no solo teóricamente, sino como praxis vital.

Para ilustrarlo, traeré a colación la producción que él mismo seleccionó en una de sus últimas intervenciones públicas, a las que yo asistí. Me refiero a su intervención en el Seminario de Filosofía Vidal Peña el pasado 7 de diciembre de 2016 con el título «Filosofía de la idea de escritura», en donde adelantó algunos de los contenidos del libro, cuyas galeradas estaban ya impresas por Brumaria. De forma muy relajada y con la presencia de amigos como el poeta Javier Almuzara, Mariano Arias, quien por aquel entonces era profesor del IES El Batán (su último destino) tuvo a bien regalarnos al organizador del Seminario Javier Gil y a mí una de esas composiciones que elaboraba con gran maestría con la fotografía de la Tablilla XI de la *Epopeya de*

²⁵ Ibid. p

²⁶ Dionysos (1967) op cit.

Gilgamesh, denominada tablilla del diluvio, y que aparecerá como Figura 19 (p. 81) del futuro libro con una referencia tópica a Noé.

«*A quoi bon?*» me pregunté entonces, no sin darle las gracias, pero sin sospechar, ni por lo más remoto, que estaba asistiendo a uno de sus últimos esfuerzos. De hecho, tanto Javier Almuzara, como yo realzamos algunas de las virtudes de su trabajo que él mismo no había destacado con suficiente énfasis. No nos percatamos de que ya en aquella conferencia Mariano Arias estaba en una fase nueva, hasta que quedamos anonadados cuando se produjo su precipitado desenlace poco después. A toro pasado es fácil advertir algunos mensajes subliminales: ¿Por qué Mariano Arias seleccionó esta tablilla como ilustración de su conferencia sobre la *Filosofía de la escritura*? ¿Era simplemente porque se trata de una de las tablillas mejor conservadas o por el contenido mismo del canto XI? Al destacarla, ¿no estaba suscribiendo la tesis de Labat de que «el cuneiforme es la conclusión normal del lineal y del pictograma, y su forma característica se explica a la vez por el material que empleaba el escriba —arcilla y cálamo de caña— y por la extraordinaria difusión que conoció»²⁷?



Dos reproducciones de la tablilla XI: la del British Museum y la del libro de Mariano Arias : una foto amañada por él que anota con precisión el tamaño exacto de las piezas arqueológicas al objeto de que nos percatemos de la escala humana que tienen estas producciones culturales: Largo: 15,240 cm., ancho 13,330 cm; espesor., 3,170 cm.

Y si no era el caso, ¿qué mensaje nos intentaba trasmitir? En realidad, lo que cuentan las incisiones significantes de ese trozo de arcilla es el acto final, el desenlace

²⁷ Labat (1963), art. cit. en el coloquio.

de la historia de Gilgamesh, que no es la de Noé. Para obtener la inmortalidad viaja hasta los confines del mundo para preguntarle a Utanapishtî cómo logró la inmortalidad después de haberse salvado del diluvio gracias a un chivatazo del Dios Enki/Ea, que lo había elegido para sobrevivir a la catástrofe. Protegido por los dioses artesanos Utanapishtî cuenta a Gilgamesh la historia del diluvio y el secreto de la vida sin final, que en su caso es debida a una disputa entre los dioses que le favoreció a él, pero que ya no se repetirá. Al verse condenado a morir, Gilgamesh, protegido por la esposa de Utanapishtî, trata de encontrar la planta de la juventud en su regreso a Uruk, acompañado de UrShanabi, el Barquero, a quien tras este último fracaso muestra orgulloso su ciudad. Así, con este fracaso, termina el canto XI, que es también el final del poema, pues la tablilla XII es otra versión de la muerte de Enkidu:

«Sube UrShanabi, /Camina sobre la muralla de Uruk; contempla este zócalo,/ escudriña sus cimientos. / ¿No está hecho (todo esto)/ en ladrillo cocido?/ ¿No pusieron acaso los cimientos / Los Siete Sabios (en persona)? Trescientas hectáreas de ciudad, /otro tanto de jardín, /otro tanto de tierra virgen: /Tal es el patrimonio del templo de Isthár, / (Con estas) mil hectáreas abarcas con la mirada / los (enteros) dominios de Uruk »²⁸

41

Febrero
2018

Producto y pilar de la civilización al mismo tiempo, la escritura, como el poema de Gilgamesh, guarda el secreto del *dialelo antropológico* que avanza y se reproduce en su propia circularidad épíclica. Mariano Arias renuncia explícitamente a dar el nombre o a identificar al inventor de la escritura, porque en el flujo de las culturas orales, donde se forjaron los mitos que ella misma fija y perpetua mediante las habilidades artesanales de los que hacen inscripciones decorativas y fabrican objetos (ladrillos cocidos para las murallas, columnas de cedros, mobiliario suntuario, hachas y armas para los guerreros, etc.), se produjo la escritura como un tipo de operaciones que se consolidaron institucionalmente gracias a un gremio cada vez más diferenciado. Si la escritura se consolidó como instrumento de civilización por antonomasia, ¿no fue acaso porque demostró su mayor perdurabilidad? ¿No era más poderosa frente al tiempo que todo lo arrasa a su paso, que los templos más sumptuosos, que los palacios más lujosos y que las murallas más ciclópeas?

Pero para ilustrar la importancia de la idea de producción y el descubrimiento de Mariano Arias al respecto voy a referirme, por metonimia, no al origen de la

²⁸ La epopeya de Gilgamesh, op cit. p. 201

escritura, sino a otro descubrimiento mucho más preciso y perfectamente documentado, que ha venido a darle mayor extensión a la propia escritura: el origen o descubrimiento de la imprenta en Europa que se suele despachar con una genérica alusión a Gutenberg. Tomando como referencia la confluencia de factores que concurrieron entre Estrasburgo, Colonia y Maguncia desde 1439 a 1457, podremos hacernos una idea del trabajo que Mariano Arias tuvo que enfrentar materialmente para llegar a las conclusiones que pudo extraer al respecto para centrar sus esfuerzos en seguir la secuencia que conduce de las *bullae* de Denis Schmandt-Besserat a la escritura cuneiforme en Sumeria. Tres innovaciones inmediatas tuvieron lugar para producir la imprenta europea: los tipos móviles de metal fundido, la tinta grasa y la prensa. Entre los profesionales precursores de este acontecimiento están los *orfebres*, como el propio Gutenberg, que hacían sellos para adornar las cubiertas de cuero de los libros, los fabricantes de peltre, que usaban cuños; los fundidores de metal del siglo XIII que sabían cómo usar punzones para crear moldes de arcilla y grabados en relieve para las inscripciones de los escudos de armas; los acuñadores de monedas, los copistas y editores de libros clásicos, que vendían ejemplares a los estudiantes en las universidades, etc.

Entre el año 1439 cuando Gutenberg, orfebre en Estrasburgo con el nombre de Johann Gensfisch, tuvo un primer pleito con los dos socios con los que trabajaba en secreto Hans Riff y Andreas Heilmen, cuando murió un tercer socio Andreas Dritzen y sus herederos quisieron recobrar el capital hasta que instalado en Maguncia en la década de 1440 estuvo en condiciones de imprimir las famosas biblia con otro socio capitalista Fust, que acabó quedándose con el negocio con la ayuda de su yerno Schoeffer, que había sido copista cuando era estudiante en la Universidad de Paris, sabemos cómo en vez de utilizar las habituales tablillas de madera, que se desgastaban con el uso, Gutenberg confeccionó moldes en madera de cada una de las letras del alfabeto y posteriormente rellenó los moldes con hierro, creando los primeros «tipos móviles». Tuvo que hacer varios modelos de las mismas letras para que coincidiesen todas con todas, en total más de 150 «tipos», imitando perfectamente la escritura de un manuscrito. Tenía que unir una a una las letras, que sujetaba en un ingenioso soporte, sistema mucho más rápido que el grabado en madera e infinitamente más resistente al uso.

Como plancha de impresión, amoldó una vieja prensa de uvas, a la que sujetaba el soporte con los «tipos móviles», dejando el hueco para letras mayúsculas y

dibujos. Éstos, posteriormente, serían añadidos mediante el viejo sistema xilográfico y terminados de decorar de forma manual. Como quiera que la impresión mediante bloques de madera se usaron en China por Feng Dao, un alto funcionario que entre 932 y 953 que imprimió la mayoría de los clásicos cuando la dinastía reinante no pudo financiar los clásicos en piedra, podemos seguir su evolución anterior. Así los tipos móviles fueron ensayados en el siglo XI por el herrero y alquimista Bi Sheng, quien uso una pasta blanda endurecida al fuego, que podía ser reutilizado. Se usaron para crear tipos maderas duras, plomo, cobre y estaño, sin demasiado éxito. La impresión con tipos móviles evolucionó con más rapidez en Corea, donde se crearon unos cien mil tipos un siglo antes de la invención de Gutenberg. En este caso es fácil entender por qué la imprenta con tipos móviles prosperó más rápida y eficazmente en un tipo de escritura.

Como se ve, más que lo impreso el negocio de la imprenta fue una cuestión técnica, donde los materiales, la financiación y la cantidad de ejemplares venales era más decisivo que los contenidos. Eso explica que los autores de las obras no cobrasen nada de la venta de sus ejemplares al principio y que su participación en el negocio fuese simbólica y sigue siéndola. Pues bien, argumentando *a pari*, lo más importante en la invención de la escritura es la existencia de artesanos y escribas sagrados que trabajaban en el taller. Importaban las copias, así pues, más que el original. El gremio de los artesanos eran unos técnicos que habían aprendido un arte maquinal, cuyo sentido globalmente se les escapaba. No hay nada extraño, pues en que la invención de la escritura haya sido un proceso lento, trabajoso e inconsciente y que el mérito de la interpretación de Mariano Arias Páramo es estrictamente filosófico e incluso fenomenológico. La pregunta retrospectiva (la *Rückfrage* como diría Husserl) por los orígenes de la escritura, aunque se apoya en constataciones empíricas es, en realidad, una pregunta filosófica que no puede tener una respuesta categorial, sino trascendental. De ahí que su modelo epicíclico se ajusta al caso sumerio porque los primeros escribas tuvieron establecer los principios básicos que ahora damos por supuestos. Solo regresando desde nuestra comprensión actual de la escritura alfabetica podemos acceder a los problemas que la humanidad sumeria hubo de resolver para que a partir de esa primera vez la escritura como sistema eficaz de

comunicación y representación quedase consolidado. El caso sumerio resulta así pues, un *caso ejemplar*.

Que el sumerio como escritura haya podido ser reconocido como tal antes de ser descifrado y de que se pudiese reconstruir hipotéticamente los sonidos de una lengua asociados obliga a poner por delante de su eidética la intencionalidad misma de los objetos, de las tablillas. ¿Cómo reconstruimos esa intencionalidad y qué debemos suponer dado trascendentalmente para su constitución? Si suponemos que la escritura nació como una transcripción de sonidos idiomáticos, los problemas a resolver serían insolubles para ningún pueblo aislado, salvo que tuviese modelos que copiar. Esa inmensa dificultad explica el éxito que en el pasado tuvieron las teorías que explicaban la escritura como una revelación divina: ¿Cómo descomponer una expresión continua en unidades de habla, sin tomar en cuenta que esas unidades se descomponían en palabras, sílabas o fonemas? ¿Cómo aprender a reconocer el mismo sonido o unidad de habla en todas las variaciones normales en cuanto a volumen, tono, velocidad, énfasis, agrupamientos de frases, por no hablar de las peculiaridades individuales de pronunciación? ¿Cómo y quién podía tomar la decisión de ignorar todas esas variaciones y consensuar un sistema gráfico para representarlo? ¿En qué podrían basarse al inventar fórmulas para representar sonidos mediante símbolos? Es imposible explicar este salto en el vacío, sin presuponer una serie de prácticas útiles consolidadas, cuya utilidad como medios e instrumentos para el control de ganado y mercancías para el intercambio o para garantizar el pago de tributos, etc. Las *bullae* y su enorme difusión desde el sexto milenio hasta el tercero son una realidad que demuestra la existencia de tales prácticas contables.

Por ensayo y error este medio de comunicación eficaz puede pasar por encima de la pluralidad lingüística y de las variaciones de los pueblos que entraron en contacto en el Fértil Creciente. Desde miles de años antes de que cuajara la escritura, la población de las aldeas agrícolas de la zona utilizaban fichas de arcilla como registro del número de ovejas o de la cantidad de grano que transaban. En los últimos siglos antes del 3.000 antes de nuestra era el formato y los signos contables evolucionó rápidamente a los primeros sistemas de escritura para lo fue decisivo el uso de tablillas de arcilla planas como superficies prácticas para escribir, el

perfeccionamiento de utensilios puntiagudos para hacer marcas regulares y la adopción de una serie de convenciones tales como la alineación de los signos en filas y columnas, el orden de lectura o descifrado, luego que los signos fuesen fácilmente reconocible. En los alrededores de Uruk aparecen cientos de tablas con signos de objetos reconocibles (aves, peces, etc.) y signos numerales que pueden interpretarse fácilmente como informes contables sin elementos gramaticales. No es una suposición gratuita, pues está atestiguada por las imágenes de los sacerdotes sumerios y de los distintos escritores y funcionarios, la existencia de una casta de escribas que usan, producen y enseñan en templos, escuelas y ciudades. A los gremios de escribas contables y administradores, vinculados a la organización de templos y ciudades llama Mariano Arias *Escriba Sagrado*, una entidad colectiva de miles de especialistas que operaban sobre la materia trabajada sin constituir un sujeto trascendental reflexivo

6.- Imagen, símbolo y realidad del monoteísmo.

Pero si los escribas no fueron conscientes de su trascendencia ¿por qué llamarlos “sagrados” y no simplemente “sentados”? Mariano Arias hace una serie de aportaciones decisivas a la teoría de los *númenes* como contenido decisivo del *eje angular*, según la interpretación de *El animal divino* de Gustavo Bueno²⁹. En el oficio del escriba sagrado confluyen la capacitación técnica en el manejo de los signos y la representación de dioses especiales con misteriosas funciones cultuales desde las ceremonias mortuorias a las filacterias y desde las curaciones con piedras pulimentadas a las inscripciones mántricas: «Pero el *numen* considerado como *escritura*, como entidad sagrada y animal asimismo como objeto de veneración es representado en la civilización egipcia como un babuino, que correspondería al dios Thoth, el creador de la escritura. Aunque con distinta veneración, pero con características divinas similares el dios Nabu (hijo de Marduk) en la mitología sumeria y acadia representaría al creador de la escritura y en la medida en que el destino estaría en su poder, el destino de los hombres desde luego, que verían en su imagen la representación tanto de sus deseos como de su manifiesto poder. Su

²⁹ Gustavo Bueno (1985), *El animal divino*, Pentalfa, Oviedo, 2^a edición. 1996

representación tanto figurativa como literaria está inscrita en el panteón de los dioses sumerios (la piedra Kudurru del segundo milenio donde aparecen Istar, Nabu y Sin con sus símbolos animales), con la figura de Marduk, síntesis de las divinidades tal como es descrito en el Himno a Marduk”»³⁰.

La arquitectura del libro de Mariano Arias es muy compleja. Consta de seis partes, de las que la Primera es una obertura (cuestiones proemiales) y la Sexta una evaluación filosófica de los resultados, que, en consecuencia, no puede cerrar. Entre medias, las cuestiones categoriales de la segunda parte dan pie a los desarrollos de la tercera, siendo la cuarta parte el núcleo de su tesis sobre el origen de la escritura, en la que el escriba es categorizado como «figura institucional determinada» de un contexto determinante al que se regresa *anamórficamente* en toda su complejidad. Más allá de su tesis doctoral sobre la Idea de escritura, quizá, sino su mayor contribución, sí la última, aparece en la Parte V, titulada “el nombre de Dios y el Logos de la Escritura griega” (pp. 339-460). En ella se centra con mucho detalle en la transición del politeísmo mesopotámico, tan bien estudiado por el gran Labat y Jean Bottéro³¹, hasta el monoteísmo judío, al demostrar cómo el famoso nombre divino YHWH (el célebre e impronunciable *tetragramaton* divino) tuvo un significado polisémico y sufrió una evolución histórica perfectamente rastreable que va desde el tercer milenio, pasa por Abraham en el siglo XVII a.n.e., cuyo Dios no es todavía plenamente monoteístas y desemboca en Moisés (en el siglo XIII a.n.e.), cuyo monoteísmo queda grabado en las tablas de la Ley como un Dios prototípico de las religiones terciarias, a veces llamadas del libro: «La escritura semítica desde este punto de vista ha permitido la instauración, desde las entrañas del politeísmo de la religión monoteísta, hasta la creencia en un Dios abstracto, último eslabón del tetragrama YHWH (יהה), palabra que nace del infinito, identificado, por ejemplo, para los cabalistas con el texto mismo, la *Torah* (ver la Parte II); Dios no sería entonces sino el mismo texto, impronunciable fonéticamente, ausente de vocales en el texto bíblico. Solo en una época tardía, hacia el siglo XIII se comenzó a leerlo intercalando en la construcción consonántica del tetragrama <*ywh*> las vocales de un

³⁰ *El escriba sagrado*, op. cit. pp. 108-9

³¹ J. Botterro (1986) *Naisance de Dieu*, Gallimard, Paris. Pero Mariano Arias cita más (1989) *Lorsque les dieux faisaient l'homme: mythologie mésopotamienne*, Gallimard, Paris (Hay traducción española : *Cuando los dioses hacían de hombres*, Akal, Madrid, 2004)

apelativo genérico, *'ădonāy* ("mi señor") del que se deduce */jehowa(h)/*. Y ello aún teniendo presente la prohibición absoluta de alterar o modificar una sola de las letras de la escritura del nombre divino, no pudiendo aparecer en su integridad, mutilando su grafía para que el referente perdiése en su valor y ganase en autoridad divina»³².

Este argumento del nombre de Yahvé es archisabido y ha sido explicado por una multitud de especialistas en lenguas semíticas desde distintas perspectivas. Tampoco constituye una aportación original de la indagación de Mariano Arias en este abrupto territorio categoral e ideológicamente crítico los datos que destaca sobre la evolución de los signos en las escuelas de escribas, ni el prestigio social de los profesionales de la escritura que les llevó a escalar las más altas legislaturas en sociedades muy complejas, ni que en tiempos de los asirios y de los babilonios el número y diversidad de los escribas no dejó de aumentar o que los cananeos poseían un alfabeto más simplificado que permitía abreviar el antiguo sistema de la escritura cuneiforme, etc. Es obvio, por otra parte, que la clave de bóveda de esta compleja arquitectura no es un principio teológico, es decir, las partes del libro de Mariano Arias o el mapa topográfico de las distintas etapas o ciclos de la escritura que dibuja no están diseñadas para confluir en la V^a Parte, por más que el nombre de Dios hebreo haya derivado de las triadas sumerias a través del cananeo ¿Por qué entonces, insisto, llamar *escriba sagrado* a lo que no es más que un constructo antropológico? ¿Por qué *escriba sagrado*, si Mariano Arias insiste en su constitución materialista, no sólo por destacar el carácter técnico de la actividad escritural, la materia sobre la que trabaja (la arcilla) o la Idea misma de producción que antecede a la propia Idea de Escritura, o su importancia social, sino sobre todo en la constitución material del propio cuerpo del escriba? «Pero determinar el estatuto técnico y social – remacha Mariano en las conclusiones – impone la necesidad de analizar *el cuerpo del escriba*, ..., la *materia*; el sujeto operatorio en su proceso de *escribidor*, de escriba descubriendo su propia corporeidad; más en concreto hay que recorrer la sinuosa línea capaz de verificar su condición como tal sujeto corpóreo en el orden de los sentidos y en la morfología: el oído, el ojo y la mano en los sucesivos ciclos de preferencia y

³² *Ibid.* pp. 404-5

ponderación de uno sobre otro en el trascurso de formación de los diferentes estatutos de escritura, finalmente de la *figura institucional determinada*»³³.

Desde el punto de vista del materialismo filosófico, al que se jacta de pertenecer Mariano Arias, se entiende perfectamente esa insistencia en la *corporeidad* del escriba que le convierte en un operador intermediario a través del cual los propios signos y la arcilla producen interna y simultáneamente la realidad y la Idea de escritura al margen y más allá de los fines, programas y proyectos de los escribidores en cuya praxis confluyen los tres ejes del espacio antropológico. Pero ¿por qué poner el *eje angular* como emblema distintivo de la actividad de los escribas, que no solo eran sacerdotes, sino gobernadores, embajadores, administradores, oficiales, altos funcionarios, contramaestres y hasta monarcas? ¿Al destacar su corporeidad no nos da a entender que la ciencia del escriba depende de sus destrezas corporales, atribuyéndole así carácter demiúrgico e independencia socio-cultural de los entornos que precisan de sus servicios, de modo antes que hombres religiosos, se nos aparecen los escribas como verdaderos humanistas?

Dice Mariano Arias al final de su libro que su aportación al materialismo filosófico consiste en haber materializado el concepto de *anamorfosis* al explicar el carácter prácticamente simultáneo de la realidad y de la idea de escritura. Y es bien cierto que si entendemos bien los argumentos de su libro, parece que superan la dicotomía entre idiografía y fonografía, por una parte, mientras por otra cobra nuevo sentido y proporciona una nueva explicación a la dualidad que los historiadores han observado siempre entre largos períodos de evolución lenta en los que un tipo de escritura se mantiene durante siglos con leves modificaciones que parecen obedecer a causas estéticas, psicológicas o sociológicas y breves períodos de convulsiones y sacudidas que registran profundas transformaciones durante los que cobran protagonismo factores técnicos y materiales de los que resultan un rendimiento superior, una eficacia mayor de la escritura y una extensión superior de sus capacidades. El esquema de los epiciclos resume bien esos ritmos evolutivos anamórficos: «el fundamento operativo de los *epiciclos* no responde, desde nuestro punto de vista, a un proceso subjetivo en el cual los sujetos fuesen conscientes del mecanismo epicíclico, por el contrario será su inconsciencia la que permita el

³³ *Ibid.* p. 468

desarrollo significativo del proceso escritural. Proceso que alcanza incluso al dominio de la escritura alfabetica, no solo fenicia sino griega: el alfabeto griego fue desarrollado desde la *inconsciencia*, desde el desconocimiento de la escritura cuneiforme, e incluso del fenicio. Puesto que en puridad la única conciencia que llegaron a tener los griegos de ese proceso fue una conciencia mítica, transmitida y reflejada en la mitología y precisamente en tanto el mito es el logos de aquello de lo que no se tienen datos suficientes para envolverlo en marcos racionales»³⁴.

Ahora bien, ni siquiera el acceso final al marco lógico alfabetizado cierra todas las cuestiones planteadas por la escritura. En particular queda abierta la cuestión que concierne al enigma del significado que cabe atribuir al título elegido por Mariano Arias. ¿Por qué el escriba es *sagrado*, si la escritura es una producción antropológica? Este es el enigma que provocó el encontronazo simbólico que hizo que Mariano Arias se olvidase de si mismo absorbiendo su vitalidad. Y es que su contribución filosófica, en tanto que saber de segundo grado, no es tanto deudora del materialismo filosófico, cuya caja de herramientas utiliza Mariano Arias a fondo hasta desgastarla, cuanto de la *inversión teológica* atribuida a Descartes, pues más allá del *Cogito* que hizo depender a la divinidad del pensamiento humano, al identificar a Dios con la razón matemática humana, la investigación sobre la escritura permite entender el nacimiento de los dioses y el modo cómo los escribas consolidaron el *eje angular* del espacio antropológico. Como resumo al final del epígrafe segundo: «Al lograr establecer conexiones precisas entre las pinturas rupestres y la escritura sumeria y entre esta y el *tetra-gramaton* divino al dinamizar el propio espacio antropológico mediante el *artilugio anamórfico* de los epiciclos y la excéntricas, Mariano Arias da una vuelta de tuerca más a la *inversión teológica* de Descartes y la modernidad, no mediante su rectificación, como pretende la postmodernidad, sino mediante la *profundización hiperbólica* que las producciones gráficas y pictográficas que colocan el nacimiento de los dioses antes de la construcción misma de la matemáticas y del nacimiento de la geometría».

49

Febrero
2018

La Goleta, 21 de septiembre de 2017

³⁴ *Ibid.* p. 470