

Los símbolos y las múltiples realidades

No podríamos vivir sin los símbolos; viviríamos aún dentro de la caverna de Platón ¹, confinados en los límites de nuestras necesidades biológicas o de los intereses pragmáticos. ¿Cómo podríamos acceder sin los símbolos a la confortante experiencia del arte, de la religión, de la filosofía? Y ¿puede el hombre vivir una vida plena sin algún tipo de estas experiencias? Vivir con los símbolos es vivir ante una realidad que no vemos ni conocemos bien, pero sin la que no es posible vivir. Los símbolos son los guías de toda vida llena de sentido ². Los símbolos tienen un poder misterioso: un poder revelador —y después de Freud—, sabemos que también transformador de la realidad psíquica. Participan de la realidad de lo representado y, de ese modo, nos descubren niveles de realidad que permanecerían para siempre ignotos sin el poder relevante de los símbolos. Ni el lenguaje científico ni el filosófico pueden alcanzar esas hondas capas de la realidad (por ejemplo, poética o religiosa). ¿Cómo podría el gran poeta Vicente Aleixandre haber penetrado en ese mundo de lo elemental cósmico, telúrico y humano (el mundo del «amor como destrucción» y el de las «espadas como labios») sin valerse del poder de sus imágenes visionarias y del prodigioso despliegue de sus símbolos que tan cumplidamente estudió C. Bousoño? ³

1. Cfr. E. CASSIRER, *Antropología filosófica*, México, Fondo de Cultura Económica, 1945, final del cap. II, pág. 85.

2. Cfr. K. JASPERS, *Psicopatología*, Buenos Aires, Beta, 1970, pág. 3,988.

3. Cfr. C. BOUSOÑO, *La poesía de Vicente Aleixandre*, Madrid, Gredos, 1968, especialmente a partir del cap. XIV.

Y si penetra el poder del símbolo los hondos niveles de la realidad, ello quiere decir que, correlativamente, tiene poder para penetrar igualmente las profundas capas del alma, de la realidad interior. Estas capas han de corresponder a la realidad exterior de tal modo que el poder de los símbolos «hacen a la vez perceptibles la realidad exterior y la del alma»⁴. ¿Cómo podrían, sino, los grandes místicos de todas las épocas hablar-nos de «lo que no se puede hablar» sin el auxilio del poder de los símbolos?. Todo ello es así porque los símbolos nos hablan desde los fondos pre-conceptuales o, como felizmente dice Ricoeur, desde le «plein du langage»⁵. En el caso de las experiencias poéticas, se puede apreciar bien esto y muy particularmente después de ocurrida «la más grande revolución que ha habido en la poesía desde los tiempos de Homero⁶»: la revolución del irracionalismo llamada también del simbolismo.

Pululan en la poesía actual a consecuencia de esta revolución simbolista, formas de expresión irracionales, ilógicas y pre-conceptuales que no pretenden transmitir al lector significado lógico alguno, sino simplemente «una emoción sin inteligibilidad». Hasta Baudelaire, los lectores de poesía primero entendían y después de esto —y precisamente por ello— se emocionaban. Contrariamente, en la nueva poesía simbolista e irracionalista, primero nos emocionamos (eso pretenden hacernos los mejores poemas de Guillén, Cernuda, Lorca, Alexandre), y luego «si acaso entendemos (cosa que, por otra parte, es desde el punto de vista estrictamente poético innecesaria por completo)»⁷.

Si atendemos ahora al lenguaje del discurso religioso, comprobaremos igualmente cuál omnipotente y poderoso es el símbolo. Sin el lenguaje, la experiencia religiosa resultaría ciega

4. Cfr. PAUL TILlich, *Teología de la cultura*, Buenos Aires, Amorrortu, 1974, pág. 57.

5. Cfr. PAUL RICOEUR, *Herméneutique des symboles et réflexion philosophique* en "Le conflict des interprétations. Essais d'herméneutique". Paris, Seuil 1969, pág. 283.

6. Cfr. BOUSOÑO, *La poesía...*, pág. 21.

7. Cfr. C. BOUSOÑO, *Irracionalismo poético*, Madrid, Gredos, 1977, pág. 38.

y confusa. Pero esa experiencia no es conmesurable con el lenguaje conceptual, en modo alguno; este lenguaje sólo *media*, articula y comunica dicha experiencia. Sin embargo, la mayor parte de las veces en las que el hombre religioso se sirve del lenguaje, no usa el lenguaje del discurso lógico, sino un lenguaje pre-conceptual, simbólico y, en cierta medida, alógico (piénsese en el lenguaje de la plegaria, de los ritos, el de los místicos). Incluso del lenguaje teológico (del que se esperaría fuese una teo-«lógica», esto es, más lógico que simbólico), nos dice un gran teólogo del siglo XX que únicamente el enunciado «Dios es «esse ipsum» o el Absoluto no es simbólico. «Una vez que se ha dicho esto, ya no puede decirse nada acerca de Dios, en tanto que Dios, que no sea simbólico»⁸. Y en general, el lenguaje de la fe es un discurso mixto de símbolos y conceptos tomados a préstamo de la filosofía neoplatónica, estoica y gnóstica, primero, y del aristotelismo después. Es un lenguaje que tiene sus propios criterios: al tener como referente una realidad invisible, es claro que no podrá invocar el criterio empírico⁹. Pues bien: a ese nivel pre-conceptual del discurso religioso y poético se le puede denominar simbólico.

De los anteriores ejemplos habrá quedado claro que no hablamos aquí sólo de los símbolos-palabra, en su sentido primario o simbolismo de primer grado, sino, más bien, de los símbolos-frase que son símbolos de segundo grado o derivados. Estos últimos aparecen, a veces, articulados en forma de relato ocurrido en un espacio y tiempo imaginarios y no identificables críticamente. A estos símbolos de segundo grado, tal vez conviniese llamarles, como hace Ricoeur¹⁰, mitos, los cuales no vienen a ser otra cosa que símbolos encadenados. En otros términos que se irán explicitando a lo largo de este artículo: para rescatar la realidad del símbolo —su innovación semántica, la

8. Cfr. PAUL TILlich, *Systematic Theology*, I, Chicago, Chicago University Press, 1969, pág. 239.

9. Cfr. J. LADRIÈRE, *L'articulation du sens*, I, Paris, Du Cerf, 1984, pág. 227.

10. Cfr. *Finitud y culpabilidad*, Madrid, Taurus, 1969, passim; por ejemplo, los llama explícitamente mitos en la pág. 256.

cual es el objeto de este estudio—, nos será más provechoso el adoptar la estrategia metodológica del símbolo-discurso o símbolo-frase y no la del símbolo-palabra.

Así pues, el *plan de este trabajo* será el siguiente: en la primera sección, veremos cómo el símbolo es un enigma o «cifra»¹¹ de lo trascendente que precisa, por ello, de «desciframientos». Examinaremos dos de los «desciframientos» más recientes que se han hecho: el de la hermenéutica existencialista y el de la escuela estructuralista. Las insuficiencias de estas dos interpretaciones nos harán buscar otra vía hermenéutica más conducente a la realidad del símbolo. Comenzaremos examinando ese fenómeno tan singular de la conciencia humana (que Husserl denominó «Paarung»), en virtud del cual, un dato intuitivamente dado es emparentado con otro que no nos es originariamente dado, y queda así co-presentado a la conciencia, y origina una realidad nueva, una «innovación semántica». Preseguiremos después con el análisis de ese dinamismo productor de nuevas realidades, y encontraremos que la mejor estrategia para entender esa «innovación semántica» que operan, mediante el «Paarung», los símbolos es analizar el poder de la imaginación y de su producto natural: la metáfora. Concluiremos viendo cómo ocurre la «apropiación hermenéutica» de las múltiples realidades.

11. Empleamos este término en un sentido muy próximo al de K. JASPERS, pero no necesariamente idéntico al de él. Las «cifras» (chiffren) fulguran —dice Jaspers— en el fondo de las cosas. No son conocimientos: lo que en ellas se piensa es visión e interpretación” (pág. 151). “Las representaciones, imágenes y pensamiento en el medio de la conciencia... y en lo que escucho en el lenguaje de la transcendencia, lo denominamos “cifras” de la transcendencia” (pág. 155) “Las cifras son una *realidad* espiritual de nuestro lenguaje en la filosofía, en la poesía y en las artes, pero no son nunca la mismidad (Leibhaftigkeit) (pág. 163), cfr. *La filosofía ante la revelación*, Madrid, Gredos, 1968. Para lo referente a la esencia, la equivocidad y las relaciones de las cifras con la ontología, véase *Filosofía*, II, San Juan de Puerto Rico, Universidad de Puerto Rico, 1959, págs. 495-535.

I. EL SIMBOLO COMO ENIGMA Y LOS INSUFICIENTES «DESCIFRAMIENTOS»

La primera dificultad que se nos presenta al intentar movernos en esta región no conceptual, sino simbólica, es que no vemos bien. Pronto nos quedamos envueltos en una niebla de polisemias y ambigüedades, a veces, muy espesa. Los símbolos que tanto revelan y tanto penetran en el enigma de la realidad y de nuestra propia alma, al fin ellos mismos se nos tornan enigmáticos y parecen envolvernos en la misma oscuridad que desvelan. ¿Para qué queremos entonces los símbolos? ¿Qué hacer con ellos? Los símbolos nos construyen soberbios edificios del lenguaje poético o religioso, pero ocurre como si nuestra mente no pudiese habitarlos.

1. *Necesidad de la interpretación de los símbolos*

Lo que, cuando menos, nos aparece claro es que los símbolos son estructuras de doble sentido (muestran y velan); son un lenguaje indirecto¹² (dicen, dicen mucho, pero eso que nos dicen lo oímos indirectamente, a través de «mediums» o como en ecos de voces profundas), pero la profundidad e identidad de la voz permanece oculta, enigmática. En suma, en este plano del lenguaje pre-conceptual o simbólico necesitamos —más que nunca— de una hermenéutica, que, por un lado, nos ayude a pasar de los ecos a la voz; esto es, a oír en los ecos la voz. Y, sobre todo, necesitamos de una disciplina hermenéutica¹³ que nos impida caer en los peligros de las reificaciones, idolatrificaciones y literalismos del símbolo. Un peligro excesivamente real entre los creyentes¹⁴.

12. Cfr. PAUL RICOEUR, *Existence et Herméneutique* en "Le Conflict...", pág. 16.

13. "Yo identifico hermenéutica con el arte de descifrar significados indirectos", dice Ricoeur en *From Existentialism to Philosophy of Language* en "Philosophy Today", 17 (1973), pág. 91.

14. Sobre las "reificaciones" e "idolatrificaciones" de lo sagrado, así como sobre los diferentes tipos de literalismo en la interpretación de los símbolos, que desfiguran el poder religioso de éstos, a la vez que presentan

2. Interpretaciones insuficientes del símbolo

Se han hecho ya varias ofertas para esta perenne necesidad que nos plantean los símbolos. Entre otras, señalemos las interpretaciones alegóricas y moralizantes, la existencialista y la estructural. Las primeras cayeron en inadmisibles trivializaciones de la enorme seriedad y majestad de los símbolos. Digamos, pues, algo más detallado de las últimas.

2.1. La hermenéutica existencialista

Los hermeneutas existencialistas se confiaron demasiado pronto y en excesiva medida del pensamiento existencialista, particularmente del de Martin Heidegger. Creían estos hermeneutas, sobre todo los teólogos, que la filosofía existencialista regalaba a los intérpretes del simbolismo religioso con toda suerte de instrumentos conceptuales para el «desciframiento» del sentido existencial de los símbolos y mitos antiguos. Lo que no pensaron fue en aplicarse el consejo de Laocoonte a los troyanos: desconfía de los existencialistas aún cuando nos hagan regalos. El resultado fue que, como los troyanos, fueron víctimas en este caso, del subjetivismo e irracionalismo¹⁵. Consiguientemente, su hermenéutica se resintió gravemente y corrió serios peligros de la «desimbolización» y «desmitización». En este peligro sucumbe, a veces, Bultmann que nos ha dejado, por otra parte, admirables interpretaciones del Nuevo Testamento. Bultmann acaba hablándonos tranquilamente tanto de «desimbolizar» como de «desmitificar».

Estos excesos fueron pronto contestados, y se empezó a diferenciar primeramente en la desmitologización esa «lógica» que envuelve a las genuínas imágenes simbólicas con toda suerte de conceptos precientíficos, legendarios y, normalmen-

fáciles flancos a las hermenéuticas reductoras (Marx, Nietzsche, Freud), véase nuestro estudio *Hermenéutica de los símbolos y crisis del lenguaje religioso*, en "Ciencia Tomista", 111 (1984), especialmente págs. 518 y ss, así como el esquema sinóptico de la pág. 540.

15. Cfr. J. MACQUARRY, *Twenty-Century Religious Thought: 1900-1980*, Nueva York, Scribner, 1981, pág. 369.

te, sobrenaturalistas. Todo este ropaje es una cosa y otra muy diferente son las imágenes simbólicas genuínas que tal vez encierre tanta *mitologización*. Desmitologizar sería entonces «desliteralizar», pero nunca «desimbolizar», al contrario: se afirma vigorosa y ahincadamente que un símbolo «ES» un símbolo y nunca es un enunciado literal¹⁶. Estructuras simbólico-mitológicas como las de la Historia del Paraíso o cualesquiera narraciones de las interacciones humano-divinas son simbólicas «per se» y, por ello, han de ser siempre aceptadas como símbolos o mitos. He ahí el punto de permanente validez de las hermenéuticas desmitologizadoras: no nos permiten mezclar los símbolos genuínos con los conceptos del lenguaje precientífico o moral en que aquéllos se muestran. En cambio, si lo que se pretende descartar son precisamente esas formas necesarias y permanentes de la conciencia humana, y diluirlas en paráfrasis del lenguaje de Heidegger o cualquier otro filósofo, la desmitologización es inaceptable¹⁷. Dejaríamos entonces a la religión sin su lenguaje propio; quedaría irremediablemente inexpressada la experiencia de lo sagrado.

Además, una hermenéutica que elucide el símbolo «desimbolizándolo» tampoco nos interesa a nosotros que queremos todo el poder revelador y misterioso de los símbolos. Si la hermenéutica existencial no nos place, se nos ofrece también la elucidación semiológica del estructuralismo.

2.2. *Intepretación estructuralista*

La dificultad que encontramos en la escuela estructuralista es que, dentro de ésta, nadie ve misterio alguno en el lenguaje simbólico. Para los estructuralistas, el lenguaje es un sis-

16. A medida que progresa el lector en las siguientes páginas, es de esperar que esta aparente perogrullada deje de serlo y aparezca el poder revelador y transformador del símbolo. El propósito de este estudio es, precisamente, elucidar cómo la estructura simbólica no es una estructura significativa entre otras, sino que opera una revelación de sentido.

17. Cfr. PAUL TILICH, *Dynamics of Faith*, Nueva York, Harper, 1957, pág. 50.

tema cerrado, sin «fuera» trascendente o misterioso; sólo tiene un «dentro» de esa estructura sincrónica de la «langue», la cual viene a ser una combinatoria de elementos y parejas de oposiciones. Pero ocurre que el símbolo, más bien que ser hablado (o conceptualizado, explicado) *por* los hombres, es él el que habla *a* los hombres desde las hondas capas de la realidad y del alma. Pues bien: para los estructuralistas, nadie habla en el lenguaje: no hay, pues, autorreferencia (referencia al sujeto); tampoco hay referencia al mundo extralingüístico (a la cosa misma en su dimensión ontológica). Todo queda encerrado en ese «dentro» de la estructura de la lengua.

Seguramente que a todos nos es preciso pasar por el rigor de la escuela estructuralista, pero ¿cómo aceptar sin graves reservas esa «clôture» de su sistema de lengua cerrado, sin referencias al mundo de la vida? ¿No consiste el lenguaje precisamente en decir algo (referencia ideal) sobre algo (referencia real)? ¿No era el lenguaje esencialmente mediación, esto es: apertura a otra cosa-que-no-es-lenguaje? Los estructuralistas fueron, sin duda, rigurosos maestros que nos enseñaron a superar el persistente psicologismo del que adolecieron la filosofía y las ciencias humanas. Nos supieron curar también del narcisismo mentalista y nos llevaron del plano de la semántica superficial a una semántica profundamente centrada, no en nosotros, los lectores, sino en el texto. Sin embargo, estos rigurosos maestros nos encerraron indebidamente en la «langue» de modo que nos hicieron difícil el oír a la «parole», esto es, el decir del lenguaje¹⁸.

Hay que añadir que, ya en nuestros días, estos rigores exclusivistas así como la «clôture» en la «langue» han sido considerablemente rebajados por la fuerte corriente post-estructuralista, dentro de la cual, la «parole» vuelve a recuperar sus prerrogativas. Es detectable esta corriente ya en las obras de Jacques Derrida: «L'écriture et la différence» y «De la gram-

18. Hemos discutido ya estos extremos en nuestro trabajo *De la hermenéutica semiológica a la semántica, El camino de Paul Ricoeur*, en "Estudios Filosóficos", 34 (1985) especialmente págs. 125 y ss.

matologie»¹⁹, en las cuales evalúa y, ocasionalmente, ataca (por ejemplo, en Lévi-Strauss) los postulados estructuralistas. En un segundo movimiento, Gilles Deleuze prosiguió la revisión de estos postulados en su obras «Différence et répétition» y «Logique du sens»²⁰. Por eso, en estos días post-estructuralistas, ya apenas nos sorprende esta proclamación programática de Paul Ricoeur; es necesario —dice—: «produire l'acte de la parole dans le milieu même de la langue»²¹. Pues bien: el simbolismo es uno de esos actos privilegiados de la palabra. Su primordial función es referencial, esto es: decir más allá de sí mismos. Su misión es, pues, trascender la «clôture» de los estructuralistas.

Tenemos, así, que es preciso *elucidar* el enigma de los símbolos, verdaderas «cifras» de lo trascendente: es preciso «descifrar» su «ciframiento». Para esta tarea, precisaremos de algún saber, de alguna disciplina que nos guíe. Acabamos de ver que el saber semiológico que nos enseñan los estructuralistas no nos sirve; como tampoco nos era muy útil el de las hermenéuticas alegorizantes y moralistas; ni siquiera la admirable tentativa que llevó a cabo la hermenéutica existencial nos pareció suficiente. ¿Dispondremos aún de guías? ¿Nos quedará aún abierta alguna vía de interpretación? Lo que sigue tratará de desbrozar un poco la vía de la hermenéutica filosófica que creemos podría acercarnos considerablemente al enigma de los símbolos.

II. LOS SIMBOLOS COMO «A-PRESENTADORES» DE REALIDAD

Para poder llegar a la comprensión del otro (de las mentes ajenas), se les hacía imperativo a los fenomenólogos cambiar el

19. La primera obra fue publicada en París por Edit, du Seuil, 1967; la segunda se publicó también en París por Edit, du Minuit, 1967.

20. La primera obra se publicó en Press Universitaires de France, en 1968; la segunda por Edit, du Minuit en 1969.

21. Cfr. *La structure, le mot, l'évenement* en "Le conflit...", pág. 86.

dinamismo de su poderoso instrumento metodológico: la intencionalidad. Ya no puede ésta operar directamente. ¿Cómo podría tener yo la experiencia directa de otro «ego» que no es parte de mi propio mundo, que es una existencia como la mía, pero ajena a la mía? Es éste el punto cimero al que, a su vez, llega Husserl al final de su Cuarta Meditación Cartesiana. Si en las primeras cuatro meditaciones asume la enorme tarea que le planteó la radicalización del «cogito» de Descartes (la tarea del solipsismo trascendental), y si la fenomenología es la eludicación del mí-mismo (una egología), ¿cómo entonces el otro, la mente ajena, justificará su alteridad? En otros términos: ¿cómo llegar a constituir la objetividad de un mundo común a todos los egos, a todos nosotros? He ahí el punto en que finaliza la Cuarta Meditación y toma su arranque la Quinta: ¿Habrà una respuesta a estas cuestiones que aparecen casi insolubles y son, como reconoce Husserl, «muy graves»? ²².

1. La «a-presentación» según Husserl

Las precedentes aporías llevaron al fundador de la fenomenología a considerar un nuevo tipo de experiencia en la que el otro esté co-presente. Esta nueva experiencia es posible gracias a una cualidad general de nuestra conciencia, que Husserl denomina «apercepción analógica» o «a-presentación». «Se trata —dice— de una suerte de hacer «co-presente», de una suerte de «a-presentación» ²³. En realidad, esta a-presentación no es más que uno de los tipos —quizá el caso más primitivo— del «Paarung» o emparejamiento ²⁴. A su vez, el «Paarung» es «una forma originaria de aquella síntesis pasiva que, por oposición

22. “Cuando yo, el yo que medita, por de la “èpokhé” fenomenológica, me reduzco a mi absoluto “ego” trascendental, ¿no me he convertido por ello en un “solus ipse”, y no lo sigo siendo mientras, bajo el título de “fenomenología”, efectuó una consecuente explicitación de mi mismo?. ¿No habrá, pues, que estigmatizar como solipsismo trascendental a una fenomenología que pretenda resolver los problemas del ser objetivo y se presenta ya como filosofía?”. Cfr. *Meditaciones cartesianas*, Traduc. de M. A. Presas, Madrid, Ediciones Paulinas, 1979, pág. 149.

23. *Ibid.*, pág. 175.

24. Cfr. *Meditaciones...*, pág. 178.

a la síntesis pasiva de la *identificación*, designamos como *asociación*»²⁵.

Otros fenomenólogos, muy particularmente Alfred Schutz²⁶, retienen y prolongan esta doctrina de Husserl que encuentran muy útil para destacar el común denominador de todas las relaciones significativas, en general, y del símbolo, en particular²⁷. Todas estas relaciones significativas vienen a ser casos especiales de «apercepción analógica» o «apresentación», mediante el emparejamiento o «Paarung». Gracias a este fenómeno que Husserl detectó en nuestra conciencia, los términos intuitivamente dados a la percepción inmediata, plano del «apresentador» (A), son emparejados o asociados a otro término en el plano «apresentado» (B), y ambos planos se tornan en unidad de significación.

Husserl nos advierte que esta a-percepción no es, sin embargo, una inferencia por analogía²⁸, pues no es un acto de pensamiento. No vamos a discutir ahora ni los análisis husserlianos ni el especial tipo de verificación del procedimiento del «Paarung» que nos ofrece Husserl en el parágrafo 52²⁹.

Todo el variopinto panorama del lenguaje indirecto pudiera ordenarse en la secuencia de estructuras significativas por «a-presentación» que propone Schultz, a saber: señales, marcas, indicaciones (Anzeichen), signos y símbolos. Esta secuencia articula jerárquicamente las diferentes expresiones del lenguaje indirecto y, a la vez, las unifica bajo un epígrafe husser-

25. Cfr. *Ibid.*, pág. 178.

26. Alfred SCHUTZ (Viena 1899-Nueva York, 1959) visitó regularmente a Husserl hasta su muerte en 1938. Aunque discípulo del fundador de la fenomenología, apenas hizo uso de la reducción ni de la fenomenología trascendental. Su interés fundamental fue establecer un riguroso fundamento para la metodología de las ciencias sociales. PETER BERGER y TH. LUKMANN reconocen en su prólogo a *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu 1979, haberse beneficiado grandemente de las enseñanzas y escritos de Schutz.

27. Cfr. ALFRED SCHUTZ, *Collected Papers*, I, La Haya, Nijhoff, 1962, pág. 294.

28. Cfr. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie* en Husserliana, Baud III: 1 La Haya, Nijhoff, 1976, pág. 177. Traducción de José Gaos, Méjico, FCE, 1949, págs. 129-131.

29. Cfr. págs. 180-183.

liano: todas son formas de «a-presentación» o «percepción análoga». Común a todas las formas es el implicar una suerte de transcendencia. Así un objeto, hecho o evento (A), directamente percibido es conexionado con otro objeto, hecho o evento (B) que no es percibido, sino creído. En este «Paarung» no le damos particular importancia al miembro (A) aunque nos sea familiar y directamente visto; este miembro no nos interesa «de suyo» —no es un «yo» para nosotros— su valor es sólo ancilar: lo apreciamos porque nos despierta para (B), porque nos e-voca (B) y nos ayudará de este modo trascender de (A) a (B).

2. *Algunas diferenciaciones entre realidad y ficción. Redefinición del símbolo*

En ese trascender de (A) hacia (B) alcanzamos la realidad del símbolo, pero ¿qué realidad? La dimensión ontológica del símbolo nos resulta en este punto insoslayable. Pese a las objeciones corrientes que tachan al símbolo de irrealidad y de ser algo evanescente, cabría replicar: ¿hay en algún sitio una realidad absoluta que fuese principio evaluador de las demás realidades, y gracias a la cual sabríamos en qué medida el símbolo está «falto» de realidad? La respuesta de Husserl en el famoso párrafo 55 de sus *Ideen zu reinen Phänomenologie* es taxativa: «Una realidad absoluta (Eine absolute Realität) es exactamente lo mismo que un círculo cuadrado»³⁰. Aunque nos aconseja tener algunas precauciones en el uso de las palabras, Husserl creyó que puede decirse: «Alle realen Einheiten sind *Einheiten des Sinnes* (todas las unidades reales son unidades de significación)»³¹. Hablar, por consiguiente, de una realidad o de un mundo real, equivale a usar meramente rótulos para designar *ciertas unidades* de sentido. De lo único absoluto que cabría hablar es de la conciencia que da el sentido, pero ella misma no existe más que por un acto de dar sentido (Sinngebung) anterior. Ella misma es, más bien, el campo de la donación del sentido (Feld der Sinngebung).

30. Cfr. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie...* pág. 120; traducción de Gaos, págs. 129-131.

31. Cfr. al comienzo del párrafo 55, traduc. pág. 129.

No podemos, pues, hablar tranquilamente de realidad y, menos aún, fallar en su nombre contra los símbolos. El concepto de realidad adolece, sobre todo, tras el paso de las filosofías empiristas y positivistas, de una anfibología casi irremediable. Lo primero que hicieron los empirismos y positivismos fue mutilar y estrechar tanto este concepto de realidad, que acabó no habiendo sitio alguno para la realidad de los símbolos. Si se «construye» un universo de realidad en términos de cantidad y en el que todas las verdaderas cualidades acaban siendo traducidas a magnitudes sujetas a verificación sensible, la realidad de los símbolos que no tienen magnitudes había de resultar necesariamente «falta de realidad» y aparecer, a lo más, como aproximaciones a la realidad, aproximaciones imprecisas y «poéticas» que acabarían siendo arrumbadas una vez que la ciencia con su paso inexorable accediese a esas realidades por el momento nebulosas (simbólicas) y las tornase en conceptos claros y distintos ³².

Es una ironía histórica que tuviera que ser Sigmund Freud, un positivista de toda la vida, el que hubiese de re-descubrir —¡con una teoría positivista de la psique!— la realidad de los símbolos. Descubrió que los símbolos, particularmente los oníricos, no eran meras segregaciones del cerebro, sino que ostentaban una poderosa realidad operativa en la constitución de la personalidad y de la cultura misma. Algo similar hizo Durkheim en el campo social ³³. Es claro que la realidad simbólica nada tiene que ver con la realidad empobrecida de los positivistas y empiristas. Con lo que ciertamente sí tiene que ver es con nuestra vida emocional y activa. Cualquier cosa —decía William James— que excite nuestra vida o nuestros intereses, es real ³⁴.

32. Hemos expuesto estas actitudes positivistas (factolatría, aversión por toda metafísica, cientificismo, confianza ilimitada en la bondad del método etc.) en nuestro libro *El retorno a la experiencia en psicología*, Salamanca, S. Esteban, 1985, págs. 55-61.

33. Cfr. GREGORY BAUM, *Religion and Alienation*, Nueva York, Paulist Press, 1975. Es muy interesante el cap. VII: "The Discovery of the Symbolic: Freud and Durkheim". Hay traducción española en Edic. Cristiandad.

34. "In its inner nature, belief or the sense of reality is a sort of feeling more allied to the emotions than to anything else", decía William James en

¿La realidad vinculada a las emociones e intereses? Muy contrariamente, la filosofía moderna la vinculó con dos grandes conceptos a los que mezcló tan inextricablemente con su concepto de realidad, que sólo excepcionalmente han vuelto a aparecer en su primitiva diferencia. Son los conceptos de *cosa* como objeto del pensamiento, y la *cosa* en su sentido pleno: como objeto definido y con autonomía, con eficacia, como algo permanente e independiente³⁵. Tocante a la última nota, obsérvese que la independencia de la cosa no puede ser la esencia de la realidad, ¿cómo hablar entonces de la realidad de los actos reales de un sujeto?.

Para moverse en esta desordenadísima cuestión, habría que empezar haciendo unas cuantas diferenciaciones-clave, por ejemplo: las que hizo Husserl, que es probablemente el filósofo que más ahondó en este terreno. Hay que distinguir las «Existenzialprädicationen» (predicados de existencia) de los «Wirklichkeitsprädicationen» (predicados de realidad). Habría que diferenciar igualmente la realidad (Wirklichkeit) de aquellos fenómenos que tienen pretensiones de ser reales (Wirklichkeitsphänomen)³⁶. Nótese igualmente que la realidad de los fenómenos de realidad (es decir, de aquéllos que tienen pretensiones de realidad y que son dados a la conciencia), siempre es absolutamente cierta³⁷; mientras que la realidad de los fenómenos no-subjetivos (es decir, de los que no nos son dados a la

el capítulo XXI de sus "*Principles of Psychology, II*, Nueva York, Dover, 1950, pág. 283.

35. Cfr. A. LALANDE, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, París, PUF., bajo la entrada "Réel", Critique, págs. 881-882.

36. Objetar como han hecho los fenomenistas, que los "fenómenos de realidad" son una contradicción en los términos, ya no es válido, a no ser que se siga profesando el viejo prejuicio de la separación entre fenómeno y realidad. Ya va siendo hora de que se arrumbe definitivamente este pertinaz prejuicio de los que creen que los fenómenos son como una película —una película llena de "eidola"— que bloquean el paso directo a la realidad misma. Realidad y fenómeno no son excluyentes: puede que no todo fenómeno sea realidad, pero, desde luego, lo que es real se nos presenta en su misma realidad. Es a ese presentarse o manifestarse a lo que los fenomenólogos llaman fenómeno.

37. Es desde este nivel desde donde debe entenderse la doctrina de William James a la que ya hemos aludido, y de la cual seguiremos aprovechándonos en el resto de este estudio.

conciencia) es siempre dubitable. Pero obsérvese de paso que lo dubitable no niega necesariamente la realidad. Así resulta que los fenómenos no-subjetivos no son dudosos en principio, sino sólo dubitables. Para sintetizar el régimen de incompatibilidades de estos fenómenos tal vez ayude al lector el considerar estos binomios de oposiciones:

LO CONTRARIO DE (1) los predicados de existencia
SON (2) los predicados de inexistencia
(Existenzialprädicationen)

LO CONTRARIO DE (3) los predicados de realidad
SON (4) los predicados de irrealidad o ficción
(Wirklichkeitsprädicationen)

No es, pues, correcto oponer (4) a (1) ni (2) a (3). La ficción es irreal pero no necesariamente inexistente. Los diversos mundos de la ficción, por ejemplo, los que vivía Don Quijote, pueden coexistir con el mundo de la realidad cotidiana en tanto que aquéllos mantengan su estructura lógica o su consistencia, esto es, en tanto que puedan mantener sus predicaciones de existencia y no-existencia. Don Quijote puede seguir imaginando como existentes a gigantes, a encantadores, a princesas. Y todos podemos hacer estos predicados de existencia de cualesquiera entidades con consistencia lógica en tanto que no sean contradichos³⁸. Por eso, la tesis de William James de que «todas las proposiciones (atributivas o existenciales) son creídas por el mero hecho de que son concebidas, a no ser que éstas choquen (clash with) con otras proposiciones que también son creídas al mismo tiempo que aquéllas»³⁹, cobra pleno sentido ahora. En suma: pensamos que una cosa es irreal sólo cuando esa cosa es contradicha por otra cosa en la que creemos más firmemente. Dicho más simplemente y con la contundencia del estilo de William James: «Cualquier objeto no contradicho (anything object which remains uncontradicted) es,

38. Cfr. A. SCHUTZ, *Collected Papers*, I, pág. 238.

39. Cfr. *Principales of Psychology*, pág. 290.

«ipso facto», creído y propuesto como absoluta realidad (believed and posited as absolute reality)»⁴⁰. Así pues, lo contrario de la creencia no es la increencia, sino la duda y la exploración (inquiry).

Serán necesarios criterios con arreglo a los cuales podamos diferenciar la realidad (Wirklichkeit) de los fenómenos con pretensiones de realidad⁴¹. Pero aunque estos criterios puedan ser útiles, creemos con William James, que toda la cuestión de la diferencia entre lo real y lo irreal se cifra en estos dos hechos mentales: «first, that we are liable to think differently of the same; and second, that when we have done so, we can choose which way of thinking to adhere to and which to disregard» (primero, que estamos sujetos a pensar diferentemente sobre la misma cosa; y, segundo, que una vez que lo hemos hecho así, podemos elegir a qué modo de pensamiento nos adherimos y cuál descartamos)⁴². Bajo esta óptica, se nos abren múltiples realidades u órdenes infinitos de realidad que William James denomina «subuniversos». Toda nuestra cuestión, tal como nos interesa aquí sólo para dilucidar la realidad de los símbolos, se nos torna en una psicología de la creencia, la increencia y la duda. Con ello no proponemos un psicologismo ya muchas veces refutado desde que lo estigmatizó Husserl en sus «Investigaciones lógicas». Lo que queremos decir es que la fuente y origen de la realidad de los símbolos somos nosotros mis-

40. Cfr. *Ibid.*, págs. 288-289.

41. Los fenomenólogos señalan los criterios siguientes: es real un fenómeno que 1) es "ya ahí", 2) que aparece y desaparece, 3) ofrece apertura estructural, es decir, el fenómeno nos aparece abierto en la dirección de otras estructuras más allá del campo perceptual; 4) tiene profundidad estructural, lo cual viene a ser lo mismo de lo que otros fenomenólogos llaman perspectivismo (particularmente, en los objetos de tres dimensiones, los cuales nos dan indicaciones de estructuras escondidas más profundas y no accesibles inmediatamente); 5) criterio de la no dependencia, la cual, como se dijo más arriba, no es una nota esencial de la realidad, pero sí una propiedad muy importante; finalmente, 6) fenomenólogos como Max Scheler señalan la resistencia que los objetos oponen a la conciencia. Para lo relativo a estas diferenciaciones así como sobre los criterios de realidad, véase el excelente y profundo ensayo de H. SPIEGELBERG, *Phenomenon of Reality and Reality*, en H. SPIEGELBERG, *Doing Phenomenology*, La Haya, Nijnhoff, 1975, págs. 146-149.

42. Cfr. *Principles...*, pág. 290.

mos. Nuestra realidad, el sentido de nuestra propia vida que a cada instante poseemos, como decía W. James, «is the ultimate of ultimates for our belief»⁴³. Cualquier cosa que tenga una íntima y constante conexión con mi vida, es una realidad de la que no puedo dudar.

Creemos igualmente que Spinoza no estaba demasiado lejos de esta posición cuando en la Proposición XVII de la II Parte de su «*Ética*» escribía: «Si el cuerpo humano experimenta una afección que implica la naturaleza de algún cuerpo exterior, el alma humana considerará dicho cuerpo exterior como existente en acto o como algo que le está presente hasta que el cuerpo experimente una afección que excluya la existencia o presencia de ese cuerpo»⁴⁴. Un ejemplo del mismo Spinoza matizará tal vez esta sorprendente redefinición de realidad: si un niño imagina un caballo con alas y no percibe nada que excluya la existencia de semejante caballo, ese niño «considerara necesariamente el caballo con alas como presente y no podrá dudar de su existencia»⁴⁵. Don Quijote en su primera expedición, antes de ser «desengañado» por las realidades que encuentra en sus andanzas, vive en un mundo de caballerías perfectamente habitable, coherente e imperturbado. Lo que diluye esas creencias en los caballos con alas o el mundo de la caballería es esa «ultimate law»⁴⁶ de nuestra constitución intelectual que nos hace volver a repensar lo que anteriormente pensamos. Cuando este nuevo y segundo pensamiento introduce incompatibilidades con el primero, hemos de elegir: ya no podemos seguir pensando contradictoriamente. Don Quijote elige a los «encantadores» como nuevos garantes de realidad y con ellos resuelve la incompatibilidad de sus pensamientos; el niño, por su parte, mucho menos quijotesco, optará por pensar que los caballos, al menos los que pacen por los prados cerca de su casa, no tienen alas.

43. *Ibid.*, pág. 297.

44. Cfr. *Ética*, Edición preparada por Vidal Peña, Madrid, Editora Nacional, 1975, pág. 135.

45. *Ibid.*, II, 49, Escolio, pág. 174.

46. Cfr. WILLIAM JAMES, *Principles...*, pág. 290.

Esta doctrina, particularmente la de William James, nos parece hoy que adolece de psicologismo. Este filósofo parece confundir sin más al sujeto de conocimiento con el sujeto psicológico. Es un psicologismo que nosotros hoy, gracias a la epistemología genética de Jean Piaget, ya podemos superar fácilmente. Ello nos será aún más fácil, si consideramos, siguiendo a Husserl, que la realidad no se constituye en virtud de alguna estructura ontológica de los objetos, sino en virtud del significado de nuestras experiencias. Realidad y mundo no son realidades ontológicas (unidades reales), sino, como vimos, unidades de sentido (*Einheiten des Sinnes*)⁴⁷. Este psicologismo de W. James no presentará, pues, un obstáculo demasiado serio; pero si lo salvamos, su doctrina de las múltiples realidades nos resultará de gran utilidad para, de algún modo, conceptualizar esa trans-migración o trans-cendencia que operan los símbolos.

Redefinamos, según eso, el símbolo como la relación de a-presentación entre dos entidades que pertenecen, al menos, a dos dimensiones (que W. James llama «subuniversos» y nosotros llamaremos «provincias») del significado. De esas dos dimensiones o provincias del significado, una de ellas (la entidad a-presentadora) ha de pertenecer al mundo empírico de la realidad cotidiana, al mundo de la calle (*world of the street*)⁴⁸. Nos interesa ahora saber cómo se pasa o emigra de la realidad cotidiana (en la que se aloja el «a-presentador (A)») hacia las múltiples realidades. Y, sobre todo, quisiéramos saber en virtud de qué dinamismo llevamos a cabo esa transmigración. A la primera pregunta contestaremos explicando cómo hay una experiencia de «shock» o colisión semántica que moviliza nuestros pasos hacia la superación de la realidad cotidiana en otros mundos de realidad. Con relación a la segunda cuestión, analizaremos los dinanismos de la imaginación productiva (metafó-

47. Cfr. HUSSERL, *Ideem...*, parágrafo 55, pág. 129.

48. La idea clave de esta definición es que ha de haber un paso o emigración de la realidad cotidiana o mundo del trabajo en que vivimos incluso cuando soñamos o nos dejamos transportar por la magia de los símbolos, hacia otra realidad no empírica. Cfr. SCHUTZ, *Collected Papers*, pág. 343.

rica) que es la que nos parece que moviliza toda la transnigración simbólica. De todo ello nos ocuparemos en la III Parte de este estudio.

III. EL SIMBOLO, LA IMAGINACION y LA REALIDAD

1. *Dinamismo del símbolo y recuperación de la imaginación*

De acuerdo con la equiparación que hicimos antes, esperamos que los dinamismos de la metáfora sean también los que operen en el símbolo. El mecanismo que opera en la metáfora es, según Ortega y Gasset, el siguiente: primero, hay una aniquilación de la cosa real (el presentador (A)), la cual se consigue asociando ésta (mediante el «Paarung» que vimos anteriormente) con otro objeto con el que tenga alguna semejanza real (con el objeto presentado (B)). En un segundo momento, emerge un nuevo objeto con nuevas cualidades⁴⁹, que es el objeto propiamente metafórico. Se da aquí una colisión semántica, como un desplazamiento de la denotación: se suspenden las diferencias descriptivas (ostensivas) y emerge como una denotación de segundo rango, que es una nueva realidad o, si usamos la terminología de Husserl, una nueva unidad de sentido. Se crea así una tensión radical y vivificadora entre el plano (A) y el (B), una tensión que símbolo y metáfora han de preservar a toda costa. La tensión no es fácil de soportar. Muy particularmente, en el campo de los símbolos religiosos, muchos creyentes se niegan a suspender las referencias directas de la realidad (A), se niegan —o no saben— hacer el desplazamiento o reemplazamiento semántico, no ven la colisión semántica entre los planos (A) que es empírico y (B) que es imaginario, y quedan así atrapados en un literalismo empirista o en la «reificación» de los símbolos⁵⁰. En estos casos, al símbolo se le des-

49. Cfr. *Ensayo a manera de prólogo*, Obras completas, VI, Madrid, Revista de Occidente, págs. 258-259.

50. Hemos expuesto ya en otro lugar estas "reificaciones" de los símbo-

virtúa todo su poder transportador de nuevas realidades, y lo que resulta son, más bien, gruesos absurdos para la lógica y para el sentido común.

Contra todos los literalistas de todos los tiempos, es preciso proclamar enérgicamente que sólo a partir de las ruinas de la realidad (A), emergerá transfigurada una segunda realidad (B): el mundo del símbolo en el que la conciencia se amplía y se conforta. Pero ¿en qué consiste ese poder metamorfoseante o metaforizante que tienen los símbolos? Sin duda que es un poder que procede de la imaginación; es el tremendo poder que produce la innovación semántica: un poder capaz de percibir instantáneamente las semejanzas entre realidades, y de esquematizar una nueva pertinencia o vinculación semántica; es el poder de experimentar con nuevos valores e ideas; el poder de jugar libremente con posibilidades múltiples (y de hacer aquello que llamaban los fenomenólogos «variaciones en la imaginación»). No hay inconveniente en atribuirle este enorme poder a la imaginación, si hacemos en ella algunas diferencias.

1.1. *La imaginación en descrédito*

Esta «loca de la casa» que es la imaginación ha vivido largamente con mala reputación entre los filósofos, pese a la rehabilitación que de ella hizo Kant. Por lo que toca a los psicólogos, el trato que éstos dieron a la imaginación no ha sido más amable. Llegaron incluso a proscribir su presencia en la pública discusión psicológica, y se la metió en el armario de los trastos viejos. Fue preciso esperar la llegada del nuevo mentalismo de los recientes psicólogos cognitivos para que se la sacase del armario y se encontrase en ella nada menos que «una de

los de lo sagrado. En el fondo, se trata de extrapolaciones o reducciones del doble misterio que circunda nuestras vidas: o bien se reifica convirtiéndolo en un ídolo el misterio radical de nuestras raíces o bien el misterio de nuestros destinos, cfr. JOSE MARIA GARCIA PRADA, *Hermenéutica de los símbolos y crisis del lenguaje religioso*, en "Ciencia Tomista", 111 (1984) págs. 537-542, especialmente la sinopsis de la pág. 540,

las llaves que abre a la psicología el estudio de la vida mental ordinaria»⁵¹.

Ya empieza por no tener casa propia donde alojarse. Su campo semántico es de lo más variopinto y polisémico que darse cabe: en él conviven las imágenes propiamente dichas que evocan cosas ausentes mediante *cosas presentes*; y también los *sueños* y los *delirios* y los cuentos se asocian a la imaginación, ya que éstos también evocan cosas ausentes aunque lo hagan mediante otras cosas también ausentes; incluso, se la confunde con las *alucinaciones* que son las imágenes más descarriadas de todas: aquéllas que asocian las cosas ausentes e inexistentes con las presentes. Ante tan promiscua situación, los filósofos hubieron de entrar en contacto con la imaginación desde sus vecinos: la sensación y el concepto⁵². Pero mírese desde donde se mire, la «pobre» imaginación aparecerá de modo similar a sus parientes próximos, los símbolos: como algo falsa o, cuando menos, como «falta de verdad». Si, por ejemplo, se la mira desde la función sensorial, la imaginación se ofrece como la función psicológica de la ausencia de la cosa sentida y percibida; consiguientemente, aparecerá algo flaca de realidad, como una función débil, como una cuasi o quizá pseudo-impresión, comparada con las «verdaderas» y «auténticas» impresiones sensoriales.

Si, en cambio, se la mira desde la función conceptualizadora, la imaginación no da la talla y aparece irremediablemente como algo insuficiente: como algo pre-conceptual o no conceptual en absoluto; como algo simplemente figurativo y, las mas de las veces, algo insidioso. La imaginación era además, pervertidora de las criaturas del pensamiento, los conceptos, los cuales deberían, por ello, vivir y crecer puros y fuertes en el reino de la razón, bien separados de las degeneradas imaginaciones. A éstas se las consigné, por tanto, al reino de las ficciones y se

51. Cfr. J. L. PINILLOS, *Principios de psicología*, Madrid, Alianza, 1977, pág. 411.

52. MARY SCHALDENBRAND, *Metaphoric Imagination*, en CH. REAGAN (ed.) "Studies in the Philosophy of Paul Ricoeur", Atenas, (Ohio) Ohio University Press, págs. 59-60.

las puso bajo el régimen de la ilusión. Como nota J. Marías, en todas las lenguas romances, menos en el castellano, ilusionarse es engañarse. Los hispanohablantes, al parecer, no han sido tan injustos con la función imaginativa, y, desde el siglo XIX, forjaron un hermoso vocablo: «ilusionarse» como algo no negativo y engañoso. «Ilusionarse», «vivir con la ilusión de» o decir de algo que «me hace ilusión», contrariamente al resto de las lenguas hermanas, es en el castellano la manera de expresar alegría y felicidad experimentadas por la posesión o la esperanza de algo. La ilusión es, pues, una instalación positiva en la existencia, es «como un temple vital posible»⁵³.

1.2. *Recuperar la imaginación*

A las precedentes visiones empequeñecedoras de la imaginación, hay que reprocharles el que confunden la función reproductora de la imaginación con su función productiva. No es lo mismo la imaginación que esas imágenes que son residuos de la percepción y que, inevitablemente, aparecerán como impresiones debilitadas. La imaginación productiva, en cambio, no hace réplicas de las cosas ausentes, sino que esboza nuevas síntesis, gracias a su «esquematismo» en el sentido kantiano. Es eso lo que constituye el núcleo de la imaginación y lo que hace que ésta se torne en la matriz de las síntesis categoriales. Ricoeur destaca tres funciones del poder de la imaginación: primeramente, es esquematizadora, luego, juega libremente con las posibilidades sin «ligarse» con lo real (poder de no compromiso con lo real), y, finalmente, tiene la imaginación el poder de la resonancia, en el sentido de E. Minkowski (es ese poder para reanimar experiencias anteriores, reactivar recuerdos dormidos y regar los campos sensoriales y adyacentes)⁵⁴. Desde este enfoque ricoeuriano de estirpe kantiana, podremos ya entender las relaciones entre el símbolo, la imaginación (metafórica) y la realidad (o el problema de la referencia).

53. Cfr. *Breve tratado de la ilusión*, Madrid, Alianza, 1984, pág. 64.

54. Cfr. P. RICOEUR, *Poética y simbólica*, en B. LAURENT y F. REFOULE, *Iniciación a la práctica de la teología*, Madrid, Cristiandad, 1984, pág. 57.

2. *El camino hacia lo real y la recuperación de la metáfora*

Los anteriores análisis nos han rescatado a la imaginación de la postergación a la que la sometieron empiristas y positivistas; nos queda ahora por rescatar a su mejor vástago, la metáfora viva⁵⁵, la cual, aunque es un dinamismo lingüístico metamorfoseador y generador de nuevas formaciones vivas de la lengua, permaneció paradójicamente ligada durante siglos a una disciplina muerta, la retórica. Es preciso hacer el rescate de la metáfora porque ella es la estrategia del discurso que mejor permite ver en qué consista la innovación semántica, y, sobre todo, porque, desde nuestra perspectiva, la metáfora es el *núcleo semántico* del símbolo. Y, justamente, lo que estamos explorando ahora es un camino, un pasadizo por el cual podamos salir del encierro en que lingüistas y estructuralistas habían sometido al símbolo, y alcanzar, por fin, su referente, esto es, la realidad del símbolo.

Es, por otra parte, permisible tomar este pasadizo hacia la semántica «vía metáfora» porque tanto símbolo como metáfora son estructuras significativas del doble sentido en las que hay colisión semántica y de las que resulta la innovación semántica. Además, el estudio de la metáfora no sólo reportará beneficios semánticos, sino también otras ventajas no semánticas: si consideramos que el símbolo no es sólo «logos» sino también, y antes que eso, «bios», la metáfora nos mostrará igualmente el arraigo del símbolo en el suelo pre-lingüístico. Tal es el enorme poder de la metáfora que no supieron ver Aristóteles ni las retóricas de él derivadas. De modo parecido a lo ocurrido con la física, la cual hasta que Galileo no la liberó de Aristóteles no demostró su fecundidad, así también ahora necesitamos rescatar la metáfora de Aristóteles y los retóricos para que aquélla despliegue sus insospechados poderes de desvelamiento tanto semántico como no semántico (el poder de su arraigo preverbal en las capas hondas del psiquismo donde tienen sus raíces los sueños y los mitos).

55. Cfr. P. RICOEUR, *La métaphore vive*, Paris, Seuil, 1975, especialmente el premier Etude, págs. 13-62 y el IIIe etude, págs. 88-128.

En un estudio posterior indagaremos estas raíces no semánticas, pre-verbales en los dominios de la psicología profunda; en este estudio vamos a limitarnos a tratar de alcanzar la verdad semántica del símbolo, es decir, el referente extralingüístico. Trataremos, pues, de la transición de la semiología del símbolo a su semántica ⁵⁶.

2.1. *El camino hacia el referente: la frase (Frege), el discurso (Benveniste) y la «chose du texte» (Ricoeur)*

Ante la cuestión del referente, podemos situarnos en dos niveles diferentes: en el nivel *semántico* (la referencia se dirige a entidades del discurso en el rango de la frase), y el *hermenéutico* (la referencia se dirige a unidades más amplias que la frase). Como nosotros, que vivimos días postestructuralistas, queremos recuperar los campos abandonados por aquéllos, y devolver al lenguaje su triple mediación (del hombre consigo mismo, del hombre con los demás hombres, y del hombre con la realidad), puesto que queremos abrir el camino hacia la realidad (al referente extralingüístico) ⁵⁷, nos sentimos más interesados por el enfoque hermenéutico, que ve, más que frases, discursos. Pero ¿cómo pasar de la semántica de la frase a la del discurso? Necesitaremos para este difícil paso de algún guía. Ricoeur ha dado ya ejemplarmente este paso y reconoce la valiosa guía que le ofrecieron Frege y, sobre todo, Benveniste, el gran lingüista francés con el que tiene —dice— una «dette immense» ⁵⁸.

56. Para la cuestión de la referencia o el "énoncé" *metaphorique sur la réalité*", véase a P. Ricoeur, *La métaphore...*, Septième Etude, p. 273 y ss. Para las cuestiones implicadas en el paso de la hermenéutica semiológica a la semántica, puede verse nuestro trabajo *De la hermenéutica semiológica a la semántica* en "Est. Fil.", 34 (1985) especialmente las págs. 130 y ss.

57. Todo esto había sido puesto entre paréntesis por las escuelas lingüísticas danesa y vienesa, no tanto por negligencia, cuanto por sus postulados metodológicos, a saber: 1) postulado de la diferenciación "parole/langue"; 2) postulado de la diferenciación sincronía/diacronía; 3) estudiarán sólo las relaciones de dependencias mutuas que serán analizadas 4) es un sistema cerrado donde sólo hay un "dentro" no un "fuera". Cfr. P. RICOEUR, pág. 450.

58. Cfr. *La fonction herméneutique de la distanciation*, en G. ANTOINE et alii, *Exégèse*, Paris, Delachaux et Niestlé, 1975, pág. 203.

A Frege pertenece la clásica diferenciación entre «Sinn» y «Bedeutung». «Sinn» es el sentido u objeto ideal de la proposición; es un sentido aún inmanente al discurso, no hay aún contacto o referencia con la realidad; las palabras *refieren* a otras palabras que están, no en la realidad, sino en el diccionario. En cambio, «Bedeutung» (aquello sobre lo que se dice el sentido) sí tiene pretensiones de realidad; «Bedeutung» es la referencia o denotación que se aplica a la realidad. Mientras que «Sinn» era «ce que dit la proposition», la referencia o denotación, «Bedeutung» es, más bien, «ce sur que est dit le sens»⁵⁹.

Ahora bien: si Frege aplica esta clara diferenciación «a los nombres, y más precisamente: a los *nombres propios*»⁶⁰, ¿por qué no aplicarla igualmente a la frase entera, que es el campo más propio de la semántica. E. Benveniste no encontró objeciones serias para hacer esta aplicación, y con ello abrió, por fin, la lingüística hacia la realidad. Este es el primer paso; todavía Ricoeur dió un paso más hacia la referencia, y condujo la cuestión hasta la hermenéutica del texto, a la obra, es decir, a la «*chôse du texte*», como a él le gusta repetir. El camino desde la semiología hacia la semántica queda así expedito. Las operaciones que abren este camino son precisamente las que constituirán el saber hermenéutico cuyas categorías más generales van a ser: discurso como obra, escritura, mundo del texto, apropiación, etc... El pasadizo lo encontró Ricoeur en el *discurso*, ya que «palabra, frase, texto y obra caen (tom-bent) bajo la misma categoría: el discurso»⁶¹. Será, pues, en la dimensión del discurso más que en la de la palabra o frase, donde se operen con más claridad esas colisiones e innovaciones semánticas en las que consiste todo símbolo.

El situar el símbolo al nivel del discurso, no debe traernos insalvables dificultades a nosotros que ya anteriormente diferenciábamos los símbolos de primer grado (símbolos-palabra) de

59. Cfr. *La métaphore vive*, pág. 274.

60. *Ibid.*, pág. 275. El subrayado es de Ricoeur.

61. Cfr. P. RICOEUR, *La métaphore et le problème central de l'herméneutique*, en "Revue Phil de Louvain", 70 (1972), pág. 94.

los de segundo grado (símbolos-frase o discurso). Nuestro interés central está más que en la «apropiación» de los símbolos del primer grado, en la comprensión y apropiación hermenéutica de los de segundo grado, que son los símbolos articulados en forma de relato o discurso ocurrido en un espacio y tiempo no identificable críticamente. Se pensaría que los símbolos de primer grado habrían de ser más accesibles al análisis que los símbolos secundarios o narrativos (los mitos); sin embargo, curiosamente no es así, debido a que, al perder hoy los mitos su función explicativa —etiológica— ha quedado al desnudo su función simbólica. Por eso, hermeneutas, como Ricoeur, no vacilan en seguir esta vía de acceso: llegar a los símbolos primarios a través de los secundarios o mitos. Lo cual llevó a cabo brillantemente en su «Simbólica del mal».

2.2. *La innovación semántica en la metáfora y en el símbolo*

Tomamos el símbolo como estructura narrativa o discurso, pero ahora resulta que igualmente, la metáfora ofrece también estas cinco propiedades que son típicas de todo discurso: 1) acontece en la realidad, 2) tiene siempre un locutor, 3) está abierto a la realidad extralingüística, 4) ofrece una triple referencia: a la cosa, al locutor y al destinatario, y, finalmente, 5) es un acto de habla performativo e ilocucionario según la terminología de Austin y Searle⁶². Más aún: en la metáfora, debido a la interacción de sus campos semánticos, se nos ofrece una inigualable oportunidad para estudiar la innovación semántica y explicitar su dinamismo productor. Como, por otra parte, en el símbolo operan muy claramente esos mecanismos de la innovación, nos resulta que la metáfora es el núcleo semántico del símbolo. Es, consiguientemente, una buena estrategia metodológica «buscar en el funcionamiento de la metáfora el secreto de su aptitud para *producir* el sentido»⁶³. En ambos casos, me-

62. Véase un cuadro sinóptico de las propiedades de la lengua, y del discurso en nuestro estudio *De la hermenéutica semiológica a la semántica*, en la pág. 136.

63. Cfr. *Poética y simbólica*, pág. 58. El subrayado es de Ricoeur.

táfora y símbolo, hay una construcción nueva, que reposará sobre índices o pistas (clues) contenidos en el texto mismo; ambos nos hablan de algo. ¿De qué? De un mundo que no es el mundo del lector, ni siquiera el del autor, sino el mundo de la obra. En otros términos: metáfora y símbolo nos abren el camino hacia la realidad, la «chose du texte», y apuntan hacia una fusión de horizontes (Horizontverschmelzung) como la gusta denominarla a Gadamer⁶⁴ en la que ocurre, finalmente, la apropiación del sentido, la «Aneignung»: el hacer suyo lo que era de otro. La apropiación final no será más que la contrapartida de la apertura (ouverture) y desvelamiento (découverte)⁶⁵ efectuadas por la innovación semántica que, a su vez, ha sido llevada a cabo por el poder del símbolo y de la metáfora.

2.3. *Las condiciones de la innovación semántica*

Señalemos brevemente tres de las condiciones necesarias para que ocurra la innovación. Primeramente ha de haber una predicación insólita, no pertinente, gracias a la cual, un sentido empírico choque con otro inusual o patentemente absurdo (música callada, soledad sonora). Ante un hecho contradictorio como éste, «nuestro espíritu —dice Ortega y Gasset— pierde su equilibrio. Al pensar que A es B, se le fuerza a corregirse y pensar que A no es B; pero apenas se ha trasladado a esta nueva opinión, tiene que volver a la primera, y así perennemente»⁶⁷. Es preciso, no obstante, mantener el equilibrio aún cara al absurdo, que es la forma más extrema de la no pertinencia semántica. De lo contrario, la metáfora, viva inicialmente, muere: pierde su tensión. ¿A quién le azora ya hablar de la pata de la silla o del lecho de un río? Estas son metáforas sin colisión, sin conflicto semántico, es decir, muertas. En cambio, oír llamar a los surtidores de las fuentes «lanzas de cristal»,

64. Cfr. *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, págs. 370 ss.

65. Cfr. P. Ricoeur, *La métaphore et le problème central de la l'herméneutique*, en "Revue Phil de Louvain", 70 (1972) pág. 108.

66. Cfr. en *Poética y simbólica...*, págs. 56 y 56.

67. Cfr. *Los dos grandes metáforas*. (En el segundo centenario de Kant), en "Obras competas", II, Madrid, Revista de Occidente, 1946, pág. 389.

nos causa —dice Ortega— una deleitable sorpresa porque «la metáfora empieza a irradiar belleza donde su porción verdadera concluye»⁶⁸.

La segunda condición constituye propiamente el momento creador: es la emergencia de una nueva pertinencia por obra de una semejanza no previa a la predicación metafórica, sino constituida en el proceso mismo del «Paarung» o percepción analógica. El forzado vaivén a que la contradicción o choque semántico de la no pertinencia nos ha sometido, «marea el intelecto, le impide toda quietud y descanso... El palo en el agua es recto y no es recto ¿en qué quedamos?»⁶⁹ El intelecto entonces reacciona y, sobre las ruínas de la predicación no pertinente, construye otra predicación asimilativa logrando así hacer sentido del no-sentido mediante la captación de semejanzas⁷⁰. En la metáfora «fuentes como lanzas de cristal», encuentra Ortega entre las muchas diferencias de eso que arriba llamamos no-pertinencia, tres elementos abstractos que sí son pertinentes y hasta idénticos, a saber: el color, la forma y la dinamicidad, los cuales «son los mismos en el surtidor y en la lanza. Afirmar esto —añade— es un hecho rigurosamente científico, es expresar un hecho real: la identidad entre parte del surtidor y parte de la lanza»⁷¹. Es, creo, sobre esas partes sólidas de identidad sobre las que se capta —y se construye— la nueva predicación asimilativa.

La última condición de la innovación semántica es esa nueva pertinencia —esa identidad o asimilación de las partes—, gracias a la cual, nace una nueva creatura, una «unidad nueva

68. Ibid., pág. 387. El ejemplo de las lanzas de cristal está tomado de Lope de Vega, en su *Silva a la ciudad* (Logroño) citado por Ortega en pág. 383.

69. Cfr. *Las dos grandes metáforas*, pág. 389.

70. Hay que notar que esta captación no ocurre con antelación a la colisión semántica, sino en el momento mismo en que se efectúa la nueva predicación asimilativa. Esto no deja de ofrecer ciertas dificultades: ¿cómo la captación de la semejanza puede ser a un tiempo una "verbal invención"? ¿Cómo el elemento icónico ha de ser incluido en el proceso predicativo mismo? Sobre estas cuestiones, cfr. P. Ricoeur, *Creativity in Language, Word, Poiesmy and Metaphor* en "Philosophy Today", 17 (1973) págs. 106-107.

71. Cfr. *Las dos grandes metáforas...*, pág. 384.

de sentido», como diría Husserl. Emerge entonces una nueva realidad, el mundo de la obra o texto, que es el término final de la referencia, aquello acerca de lo cual habla el símbolo, la metáfora; aquello de lo que, finalmente, me apropio.

3. La «apropiación» de la realidad del símbolo

Tenemos así, al concluir este trabajo, tres elementos bajo nuestra consideración, a saber: 1) unas realidades (múltiples) que, 2) gracias a esa sorprendente ley de correspondencia de la imaginación (a la poética del discurso responde la poética de la existencia), posibilita 3) la apropiación del símbolo. Del elemento (2) acabamos de hablar, ya sólo resta decir algo de (1) y (3). Comencemos con las múltiples realidades que genera la poética del discurso simbólico.

3.1. Acento de realidad y las múltiples realidades

Cuando el niño del ejemplo de Spinoza, que analizamos más arriba, deja de ver caballos alados y empieza a ver caballos con sólo cuatro patas, ¿qué ha ocurrido? Que, en virtud de la ley del pensamiento a la que aludíamos antes, el niño cambió su *estilo cognitivo* y con ello, ha cambiado el *acento de realidad* acerca de los caballos. Estos utilísimos conceptos que popularizó Schutz nos permitirán fijar las diferencias entre las provincias del significado o los subuniversos de realidad, como los denominaba William James. Si tomamos como modelo el conocimiento de la realidad de base o realidad cotidiana, aparecerán cinco notas en el conocimiento y en el acento de esta realidad⁷². Son las características básicas que, según Schutz, definen el estilo de conocimiento de la realidad sensorial, a saber: 1) la conciencia mantiene una especial tensión en un estado de alerta a lo que pasa (*wide-awakeness*); la atención a la vida («*attention à la vie*» de la que hablaba Bergson) es plena; 2) hay una «epojé» o suspensión de la duda; 3) hay una forma

72. Esta poética de la existencia no es otra cosa que la imaginación, cfr. P. RICOEUR, *La fonction herméneutique de la distanciation...*, pág. 228.

73. Cfr. A. SCHUTZ, *Collected Papers...*, págs. 230-231.

prevalente de espontaneidad en el obrar caracterizada por un proyecto y la intención de cumplirlo mediante el despliegue de movimientos en el obrar; 4) hay también una específica forma de sociabilidad por la que se opera tanto la comunicación intersubjetiva como la acción social; 5) hay, finalmente, una perspectiva temporal que consiste en la intersección de la «durée» y el tiempo cósmico.

Cuando quiera que conozcamos la realidad con un *estilo de conocimiento* caracterizado por estas cinco notas, cargaremos sobre ese conocimiento el *acento de realidad* el cual le conferirá el rango de lo real, lo «really real». Pudieran aplicarse esas cinco notas a la realidad que vivió D. Quijote, especialmente en su primera salida; o a ciertas realidades que viven los niños o vivimos todos cuando leemos una novela y, sobre todo, cuando, al salir de ella, «nos parece que emergemos de otra existencia y que nos hemos evadido a otro mundo incomunicante con el nuestro»⁷⁴; o cuando nos dejamos seducir por la magia con la que pintores como Velázquez logran esa increíble metamorfosis y «nos fuerzan a acercarnos a otra realidad que nos trae la gracia de lo inverosímil»; incluso cuando soñamos convivimos con las creaturas de nuestros sueños, de las que decía Juan Ramón Jiménez: «...esa mentira de los sueños / más verdadera que la verdad misma»⁷⁵. En todos estos casos, se carga el acento de realidad sobre esas respectivas realidades, que se nos tornan —al menos, por unas deliciosos momentos— en nuestra realidad. Pero en donde cae el acento de realidad más contundente y permanentemente es en la realidad cotidiana (la del «Lebenswelt»), la realidad sensorial que William James llamaba «paramount reality».

Es sobre esta realidad cotidiana sobre la que basamos lo que Husserl llamó «actitud natural» la cual es tan perlinaz a nuestros hábitos de vida, que nos resistimos fuertemente a

74. Cfr. *Reviviscencia de los cuadros, Temas velazqueños*, en «Obras completas». También «Meditaciones sobre el Quijote e ideas sobre la novela», en o. c., I, Madrid, Revista de Occidente.

75. Cfr. *Eternidades*, n.º 41: ¡«Este afán, esta pena...!» en *Libros de poesía* de Juan Ramón Jiménez, Madrid, Aguilar, 1959, pág. 589.

abandonarla. Esta «attention à la vie», (Bergson), estos «acentos de realidad» (Schutz) y esta «actitud natural» (Husserl) los vivimos tan espontáneamente que la realidad que de todo ello resulta nos parece ser la realidad «natural» y la erigimos en criterio evaluado de las demás realidades. Sabemos muy bien —a no ser que seamos miopes sensualistas— que hay otras realidades, por ejemplo, la realidad de las relaciones abstractas, la de las «cosmovisiones», la realidad de los sueños, la poesía, los mitos, la realidad de los variados mundos del enfermo mental, etc.⁷⁶, pero todas ellas nos aparecen como realidades segundas o derivadas de esta realidad de base.

El símbolo —religioso y poético— tiene como misión precisamente el arrancarnos de esa realidad a la que tenazmente nos apega nuestra «actitud natural» y *transportarnos* a otros subuniversos de realidad o provincias del significados. Y ese transporte sólo se efectuará si precede un cambio en el *estilo de conocimiento* de la realidad y un desplazamiento del *acento de realidad*. Finalmente, nos queda aún por decir algo sobre cómo se efectúa el acto de la apropiación de la realidad del símbolo, la falta de espacio sólo nos permitirá ofrecer aquí líneas mayores de la cuestión.

3.2. *La «apropiación» hermenéutica. Las aporías de Heidegger y Gadamer*

Con la «apropiación» llegamos al momento de la verdad (un momento, como vamos a ver pronto, inevitablemente ontológico). Guiados por la «comprensión» hermenéutica, alcanzamos la apropiación que es un comprender *en verdad* para existir *en verdad*. Esta es la «ratio essendi» y centro de gravedad de toda hermenéutica, que será siempre un proyecto de mejora y aclaración de la vida (Existenzerhellung). Es un proyecto que nos remite a la vieja cuestión de las relaciones entre razón y vida o del «esprit de la géométrie» que delinea las estructuras

76. Para una más detallada exposición de estos diferentes mundos, véase nuestro libro *El retorno de la experiencia en psicología*, Salamanca, San Esteban, 1985, págs. 269-277.

objetivas del sentido y el «esprit de finesse» que es la sensibilidad para el sentido⁷⁷. Si el hermeneuta es algo más que un erudito, no se conformará sólo con desvelar sentidos validados por la simple corrección del procedimiento metodológico-científico, sino que se esforzará por liberar de su trabajo un sentido en el que brille la verdad, un sentido que nos haga una propuesta de nueva realidad o de un mundo nuevo en el que se iluminen nuevas posibilidades de existencia y pueda vivir un «yo» más libre, más autocomprendido.

Esta operación de la «apropiación» que parece la más obvia e inmediata, es, sin embargo, la última y tal vez la más complicada de todas las operaciones hermenéuticas. Es el momento en el que interviene la subjetividad del lector que responde al texto como proposición de realidad. Ha de decidirse por un sentido, pero ello sólo podrá hacerlo con seguridad razonable si antes se ha dejado invadir por las posibilidades nuevas o por los «figuratifs» de liberación que el texto propone a la imaginación⁷⁸. Hay que repetir enérgicamente que esas posibilidades de liberación las *pro-pone*, las *pro-yecta* el texto sobre el lector, y no a la inversa, como han propendido a hacer las hermenéuticas románticas. Los riesgos de malas apropiaciones (por efecto de la ilusión y de la ideología) son demasiado grandes. Después de haber oído a Nietzsche, Marx y Freud, ya no podemos entregarnos a la faena de la apropiación del sentido de los textos sin serias precauciones, a como si fuese la primera tarea y no la última de toda hermenéutica.

El camino que hasta hoy ha llevado la hermenéutica muestra varios tramos que oscilan entre la epistemología y la ontología. Fue Schleiermacher el que propiamente inició esta andadura de los hermeneutas al convertir los esfuerzos filosóficos y exegeticos en «Kunstlehre», en una doctrina u operación central que unificaba la diversidad de saberes hermenéuticos. El

77. Cfr. H. SECRETAN, *Herméneutique et vérité* en G. ANTOINE y otros, *Exégèses* Paris, Delachaux et Niestlé, 1975, pág. 169.

78. Cfr. P. RICOEUR, *Herméneutique philosophique et herméneutique biblique*, en G. ANTOINE y otros. *Exégèses*, Paris, Delachaux et Niestlé, 1975, pág. 227.

siguiente tramo lo marcó Dilthey al tratar de aplicar la «Crítica de la razón pura de Kant a las Geisteswissenschaften; condujo de este modo a la hermenéutica hacia un nuevo campo de conocimiento en el que se laboraba epistemológicamente por conferir a las ciencias humanas una respetabilidad idéntica a la que ya tenían las ciencias naturales. El camino gira resueltamente hacia la ontología con Heidegger, que radicaliza la pregunta de Dilthey y plantea, no ya la hermenéutica como una teoría de conocimiento de las ciencias humanas que rivalice con las ciencias naturales, sino que se pregunta más ontológicamente: ¿cuál es el modo de ser de ese ser que sólo existe comprendiendo?

La respuesta es que ese modo de ser no es ningún atributo que se toma o se deja, sino que pertenece a la constitución óptica de la existencia del hombre, el cual es un «ser-en-el-mundo» inteligente. Comprender, pues, no es algo segundo que se origine, por ejemplo, de los actos de la interpretación; al revés: primero comprendemos y sólo después de comprender —como una refundición o explicitación del comprender— interpretamos. El comprender es originario. Antes de la cesura comprender/explicar, que tanto preocupaba a Dilthey, y sigue siendo la «crux» de los epistemólogos, ya existe una pre-comprensión originaria de la cual aquélla deriva. En suma: observamos que los fundamentos ontológicos de la interpretación y apropiación hermenéuticas los encuentra Heidegger, no en la relación al otro (esquemas de comunicación, como en Dilthey) sino en el «ser-en-el-mundo» (esquema de producción de sentido). Con esto se opera otro avance en el camino de la hermenéutica. El avance que Dilthey significó con respecto a Schleiermacher era evidente: de la «ingenuidad» de la apropiación por «equiparación» (y afinidad afectiva con el autor) en la que ocurría el «momento adivinatorio» (que era un proyección de la pre-comprensión) se pasó a una apropiación epistemológica y crítica que tenía pretensiones de ser tan objetiva como el conoci-

79. Cfr. *Ser y tiempo*, especialmente el párrafo 31. Méjico, FCE. Trad. de José Gaos, págs. 165 y ss.

miento de las ciencias naturales. Pero precisamente aquí se escondía aún un cierto psicologismo e «ingenuidad». Heidegger supera ambas cosas y lleva la cuestión hermenéutica al campo ontológico.

El momento ontológico inevitable y las aporías de Heidegger. Este filósofo que había leído a Nietzsche era ya incapaz de la inocencia de Dilthey, el cual aun creía que el objeto de las «Geisteswissenschaften» (el ser-con) era un objeto más conocido y accesible que el de las ciencias naturales. Heidegger que ha asimilado ya las hermenéuticas de la sospecha, sabe muy bien que es precisamente en ese «ser-con» donde ocurren más frecuentemente las «disimulaciones» e ilusiones; es en el ser-con donde más frecuentemente se encuentran los modos de existencia inauténtica. Esta constatación obliga a Heidegger a situar la reflexión ontológica no sobre el «ser-con» sino sobre el «ser-en» (el ser-en-el-mundo). El mundo, pues, sustituye a el «otro» de la hermenéutica diltheyiana, y así «al mundanizar la comprensión, la despsicologiza»⁸⁰. Este giro está, a su vez, en consonancia con lo que es ya hoy una convicción de la semiología y hermenéuticas modernas: el sentido ya no se puede entender bajo esquemas de *comunicación* (como si hubiese una idea escondida en la mente del autor y de la que el lenguaje sería su vehículo), sino bajo esquemas de *producción* (el sentido es inmanente al texto; se hace en el texto y tiene la consistencia de un objeto producido).

Queda de este modo localizado tanto el discurso como la cuestión hermenéutica en la estructura del ser; la cuestión se torna de epistemo-lógica en onto-lógica: de una lógica del conocimiento que un ente tiene del ser se pasa a una lógica del ser como conocimiento. Sin embargo, ¿no hay algo excesivo en este giro del ente del ser? ¿No queda el ente con todos sus reales problemas ónticos demasiado olvidado, demasiado inaccesible, de modo tal que sólo resulta ya pensable desde el plano

80. Cfr. *La fonction herméneutique...*, pág. 192.

81. Cfr. E. CORETH, *Cuestiones fundamentales de hermenéutica*, Barcelona, Herder, 1972, pág. 196.

ontológico?⁸¹ Pero, por otra parte, ¿no nos enseñó el mismo Heidegger que sólo podemos pensar el ser a partir del ente, pues es el ente el «locus» donde yo encuentro al ser que me sale al encuentro y se me revela? Pero romper esos lazos entre ente y ser ¿no situó a Heidegger ante difíciles aporías como la de ver que el ser se divorcia del ente, y se diluye en mero acontecer histórico-lingüístico inasible? Puede ser exagerado e injusto el reproche que se le hace a Heidegger de haber escrito textos con densa maraña de jerga inútil y pseudoproblemas⁸², pero ante sus lucubraciones quedará siempre la decisiva pregunta: ¿esas afirmaciones heideggerianas «aciertan» la cosa? La impresión, a veces, es que su pensamiento del ser (ontología) no regresa al ente, a la cosa, *tal como*⁸³ ella es y se nos muestra.

Así resulta que su filosofía tardía no cesa de practicar exploraciones en la dirección de los fundamentos ontológicos, pero, roto el diálogo con las ciencias (un defecto que han sabido evitar cuidadosamente hermeneutas posteriores como Ricoeur y Habermas), su filosofía se dirige sólo a sí misma, lo que significa que queda en un solipsismo sin saber dar cuenta de la cuestión crítica y proporcionar un estatuto a las «Geisteswissenschaften». La aporía que Heidegger legó a la hermenéutica posterior fue, pues: cómo dar cuenta de los fundamentos *ontológicos* del comprender (Verstehen) y a la vez proporcionar un estatuto *epistemológico* a las ciencias humanas. Es la aporía que heredará Gadamer y que Heidegger no podría resolver por razones estructurales⁸⁴.

Distancia y participación: la aporía de Gadamer. El camino de la hermenéutica vuelve con Gadamer a entrar —o intentar entrar— en el tramo epistemológico. Había que mencionar antes a R. Bultmann, que lleva el debate hermenéutico a intere-

82. Cfr. G. STEINER, *Heidegger*, Méjico, FCE., 1983, págs. 13 y ss.

83. Esa relación *tal como pertenece* a la esencia específica de la verdad, que «en Heidegger se pierde, y con ello también la distinción entre lo verdadero y lo falso», cfr. E. CORETH, *Cuestiones...*, pág. 201 en donde cita los «cuidadosos análisis de E. TUGENDHAT» que demuestran cómo en Heidegger la función del concepto de verdad se pierde cada vez más.

84. Cfr. *La Fonction herméneutique...*, pág. 196.

santes aplicaciones al mito, aunque se queda aún dentro de los confines de las «objetivaciones» e ignora aún las complicaciones que traerá el «giro lingüístico» a la hermenéutica. Ignoró, además, el hecho de que en sus desmitologizaciones el lenguaje del mito es reemplazado por otro lenguaje (cosa que preocupaba a Ricoeur y a Betti)⁸⁵. Gadamer es el heredero de Heidegger, y aunque se esfuerza por superar sus aporías y reconducir la hermenéutica desde la ontología hacia la epistemología, acaba siendo su heredero hasta el final. Sin embargo, ya en el título de su libro principal «Verdad y método» deja bien clara su intención de recuperar a Dilthey (Método) sin perder a Heidegger (Verdad). Pero, a la postre, de la lectura del libro se saca la impresión de que hay en él más preocupación por la verdad (Heidegger) que por el método (Dilthey), pese a tomar muy en serio la cuestión central de este último.

Comparte Gadamer con Heidegger su concepto de verdad como «aletheia», pero, en vez de situarla en la historia (casi mítica) del ser, la entiende como un acontecer en la «Wirkungsgeschichtliches Bewusstsein (palabra por palabra, conciencia de la historia de los efectos). Ello es así porque la verdad —y esta tesis es igualmente de Heidegger— no se revela en sí, sino que «ocurre» en el encuentro entre objeto y sujeto, o entre el hoy y el ayer. Es en esas relaciones recíprocas y de mediación donde se realiza la «fusión de horizontes». Toda la obra de Gadamer está colmada de muy interesantes y sugestivos análisis e incitaciones, pero toda ella está igualmente cruzada por la aporía: distancia-participación. La experiencia central de la que toda la obra brota es, sin duda, la de la distancia o «alienación» en que se encuentran las ciencias humanas, las cuales no sólo debieran comprender textos, sino que en ellas se deben «adquirir perspectivas y conocer verdades». El objetivo de «Verdad y método» es precisamente «rastrear la experiencia de la verdad»⁸⁶. Una verdad que Gadamer toma «no en el sentido que

85. Cfr. J. BLEICHER, *Contemporary Hermeneutics*, Londres, Poutledge and Kegan, 1980, pág. 107.

86. Cfr. *Ibid.*, pág. 87. El subrayado es de Gadamer.

decide la crítica histórica (...) sino una verdad en la que hay que lograr *participar*»⁸⁷.

Pero, por otra parte, para participar hay que lograr antes superar los presupuestos ontológicos de las ciencias que exigen una «*Verfremdung*» o alienación o distancia tan radical —una «tan brutal reducción»⁸⁸— que pelagra o llega a romperse la primordial «*Zugehörigkeit*» o participación en la verdad que esas ciencias pretenden ofrecernos. Gadamer escribe cientos de páginas en «*Verdad y método*» para hacernos ver cómo es imposible con la actitud de extrañamiento (o distancia) comprender el arte, la historia y el mismo lenguaje. Toda la Parte III de «*Verdad y método*» es una defensa e incitación para el diálogo que nosotros somos, y para la comprensión preliminar que nos sustenta⁸⁹. Pero si las ciencias exageran la distancia ¿no exagerará Gadamer la participación? Su obra tan rica en análisis y argumentaciones en favor de la co-pertenencia, es pobre en el análisis de estas tres fundamentalísimas realidades: el trabajo, el poder y el lenguaje. Entiéndase el lenguaje en sus relaciones con el poder y el trabajo; Gadamer habla extensamente del lenguaje (toda la III Parte de su «*Verdad y método*»). Por no haber visto esta tríada y sus relaciones —con frecuencia, dramáticas— es difícil de excusar a Gadamer.

Al reafirmar la co-pertenencia a las voces del pasado, Gadamer rehabilitó la tradición, la autoridad e incluso el prejuicio que, en polémica con la versión de la Ilustración y del romanticismo⁹⁰, declara que ambos son ellos mismos prejuicios⁹¹. En cambio, para él, el prejuicio es la condición misma de la

88. *Ibid.*, pág. 26.

89. Cfr. *La fonction herméneutique...*, pág. 197.

90. Gadamer demuestra cómo tanto los ilustrados como los románticos comparten el esquema básico de la superación del «*mithos*» por el «*logos*». Sólo que mientras que los ilustrados erigen a la razón contra todo prejuicio y tradición («Lo que está escrito no necesita ser verdad. Nosotros podríamos llegar a saberlo mejor»), los románticos, en cambio, comparten el prejuicio y se limitan a invertir su valoración «intentando hacer valer lo viejo como viejo», cfr. *Verdad y método*, págs. 339-340.

97. *Ibid.*, pág. 343.

comprensión⁹², el cual queda así junto con la tradición, y la autoridad rehabilitados.

3.3. *El distanciamiento (momento crítico), condición de la apropiación*

Gadamer rehabilita el prejuicio, pero ¿cómo negar que es precisamente en el prejuicio donde ocurren las distorsiones y alienaciones más frecuentes de la conciencia histórica? Y, por lo que toca al lenguaje, ¿no queda éste alienado cuando se le desvincula de las relaciones que guarda con el trabajo y el poder? Un ejemplo muy claro de esta alienación: el lenguaje sexual fuertemente coloreado por la dominación masculina. ¿Sería difícil encontrar similares ejemplos de lenguaje alienado por la dominación de castas religiosas o políticas? Gadamer nos ha enseñado que co-pertenece a un mundo lingüístico de cosas articuladas por las grandes voces creadoras del discurso de la tradición que nos precede y posibilita nuestro propio discurso. Pero ¿basta con esta co-pertenencia? ¿Y si el lenguaje al que co-pertenece es mendaz y alienado? ¿Mentiremos y nos alienaremos con él al ejecutar una «ingenua» apropiación? Habermas protesta —y con razón— contra esa doctrina gadameriana. A nosotros nos es igualmente difícil excusar a Gadamer por la omisión de esa tríada (poder, trabajo y lenguaje) porque sabemos que las tres cosas pueden muy fácilmente ser víctimas de la corrupción: se corrompen muy fácilmente los poderes políticos y religiosos —y filosóficos—, se corrompe el trabajo cuando se torna en instrumento del egoísmo de unos pocos a expensas de la miseria de muchos, y se corrompe, como no podía ser menos, el lenguaje que se desvía de sus legítimas referencias, se falsifica, se hace mentiroso por estar al servicio (acrítico) de ciertas relaciones de poder. Definitivamente: no podemos «apropiarnos» de la tradición por simple co-participación, como nos aconseja hacer Gadamer.

92. Ver *ibid.*, págs. 344-353 en las que se rehabilitan igualmente la autoridad y la tradición.

En algún punto es imperioso introducir el momento crítico (esto es, en algún punto hay que introducir el distanciamiento en la participación). Si bien se las mira, se observará ya que en las mismas categorías fundamentales de la hermenéutica de Gadamer que busca ante todo la «Zugehörigkeit» (la participación), se esconde un elemento de distanciamiento. Así nos habla Gadamer de la «conciencia de la historia de los efectos», pero hay que advertir que con esa categoría no conseguiremos ningún método de participación, sino sólo la conciencia de ese método⁹³. Dígase lo mismo de las otras categorías, tales como la «fusión de horizontes»: ¿no se esconde bajo esta categoría la idea del distanciamiento de lo próximo y lo lejano? Pues no vivimos en ningún horizonte único ni cerrado sobre sí; ¿no entraña la «fusión de horizontes» una dialéctica interna entre lo propio y lo extraño? Y, finalmente, la co-pertenencia a la «lingüística» de nuestra condición humana (la «Sprachlichkeit») ¿no es ya una mediación, como advierte Ricoeur, que opera sólo si los interlocutores se anonadan (s'effacent) ante las cosas dichas que guían el diálogo? Y ¿dónde aparecen más claramente esas cosas dichas que cuando la «lingüística» deviene «textualidad» (cuando la «Sprachlichkeit» deviene «Schriftlichkeit»)? O en otras palabras: cuando la mediación del lenguaje deviene mediación por el texto⁹⁴. Llegamos así a esta importantísima conclusión: la apropiación de los símbolos —sobre todo, de los de segundo grado o narrativos— ocurre más fácilmente cuando se opera sobre los textos. Ello es así porque en el texto se nos ofrecen más nítidas que en ninguna otra parte las modalidades distanciadoras que la «textualidad» del discurso escrito opera sobre el discurso hablado.

He aquí esas modalidades distanciadoras del texto⁹⁵: 1) la *fijación del texto* que confiere a éste una triple autonomía (del autor, de las condiciones psicológicas y sociales en que

93. Cfr. *La fonction herméneutique...*, pág. 199.

94. *Ibid.*, pág. 200.

95. Hemos expuesto ya estas tres modalidades del distanciamiento de los textos, en *De la hermenéutica semiológica a la semántica*, en "Estudios Filos., 34 (1985), págs. 136-147.

surgió y de la audiencia original); 2) la distancia suprime también las *referencias «ostensivas»* (de primer orden) y al fijar el texto, crea las condiciones de posibilidad de un mundo nuevo más allá del mundo de objetos manipulables al que nos llevaban las referencias ostensivas. Como ya vimos anteriormente, se produce aquí por obra de la «mímesis» como «poiesis» (no como copia o duplicado de la naturaleza, un mundo nuevo, un mundo coherente y original en el que, ya libres de las referencias ostensivas del mundo empírico, nos movemos dentro de los únicos límites del poder de la imaginación... y nos apropiamos de este mundo en el que refulgen nuevos sentidos y posibilidades de ser hombres o de ser mujeres. Las doctrinas de Heidegger⁹⁶ sobre la existencia auténtica o el problema de la verdadera humanidad y de la conquista del «sí mismo», pudieran ser aquí muy esclarecedoras. Obsérvese que en esta segunda modalidad distanciadora la apropiación no va ya desde lo próximo a lo lejano, sino del mundo real o empírico al mundo ideal.

Finalmente, otra modalidad distanciadora: 3) *la autocomprensión*. A través de ella, la apropiación salva ahora la distancia que media entre un sujeto y las potencialidades de «sí mismo». Obsérvese aquí la *única* subjetividad de que cabe hablar en la apropiación: quien se apropia es, desde luego, un *sujeto*. La apropiación es una hermenéutica *subjetiva*, pues ¿qué otra cosa podría ser? Adviértase, pese a ello, que esa subjetividad autocomprendida es de la mayor objetividad que cabe darse, es la más opuesta a un subjetivismo cruzado de proyecciones, de ilusiones y autoengaños. Hoy entendemos la apropiación como la operación invertida de la apropiación romántica: ellos creían apropiarse de un sentido oculto en la mente del autor, un sentido que, gracias a la «equiparación», aparecería en el «momento adivinatorio» con más claridad que al autor mismo⁹⁷. Nos-

96. Cfr. *Ser y tiempo*, trad. J. Gaos, págs. 307 y ss.

97. Aunque ante esta pretensión romántica, instintivamente reaccionamos negándola, cabe aun decir que entendemos a un autor mejor de lo que él mismo se entendió: Gracias a las operaciones hermenéuticas, sabemos hoy efectivamente mejor que él: los cambios semánticos y las nuevas maizacio-

otros, contrariamente, creemos que nuestra apropiación ha de dar, con frecuencia, un largo rodeo a través de los signos y símbolos en los que se hicieron las objetivaciones estructurales del texto. El texto se nos torna de ese modo, no en algo enojoso a la hora de apropiarnos de un sentido más allá —o detrás— de él, sino que, muy al contrario, el texto es nuestro «medium» de apropiación. Gracias a sus tres funciones de distanciamiento que acabamos de ver, nos propicia las condiciones de posibilidad de la apropiación.

En la apropiación ya no proyectamos ni constituimos sentido alguno. Justo lo contrario: es el texto el que proyecta sobre nosotros un mundo nuevo, un mundo propuesto; y es nuestro «yo» el que es constituido por la «chose du texte»⁹⁸. El texto nada recibe de mí, salvo ese trabajo hermenéutico preliminar de desbrozamiento y limpieza de distorsiones y excrecencias; soy yo el que recibe de él un «yo» más genuino y más libre. En suma: gracias al previo distanciamiento de los grandes símbolos, gracias a su des-apropiación (de proyecciones, ilusiones y toda suerte de distorsiones literalistas), es como puedo llevar a cabo su apropiación por pertenencia a una tradición que ciertamente es más yo que yo mismo.

JOSE MARIA GARCIA PRADA

nes inadvertidas por el autor en el sentido de su obra, sabemos cuáles han sido sus repercusiones, los entrelazamientos o los transfondos y presupuestos no tematizados por él, cfr. E. CORETH, *Cuestiones fundamentales...*, pág. 156.
98. Cfr. *La fonction herméneutique...*, pág. 214 y s.