

Hermenéutica filosófica

*"En el lenguaje se basa el que los hombres
tengan mundo"* (H. D. GADAMER)

0.—*Presentación*

Intento a continuación ofrecer un abreviado recuento pedagógico del itinerario hermenéutico contemporáneo, reflejo al mismo tiempo de mi propio viaje y vía hermenéutica¹. La importancia del movimiento hermenéutico no se reduce al lenguaje académico, sino que se infiltra en el propio lenguaje de la vida. Cabe aquí recordar la apertura que significará para nosotros, escolastizados alumnos universitarios de los años 60. Se trataba de interpretar la realidad no como en-sí, absoluta, dada o de-suyo, sino como realidad «nuestra», en cuyo proceso y constitución tomamos parte y cuyo mundo es el nuestro. Podríase denominar a una tal concepción hermenéutica de la realidad como lenguaje: «ecohermenéutica»; ahora observador y observado eran a su vez reobservados por un perspectivístico *interlenguaje* que vaga, para decirlo con Foucault, entre las palabras y las cosas. La libertad de interpretación quedaba al mismo tiempo ofrecida y ofrendada a la nueva divinidad del lenguaje que, cual «alma del mundo» y Hermes psicopompo, tejía y destejía, dialécticamente, el texto-textura del mundo. Pero

1. Puede consultarse para toda la problemática hermenéutica mi *Comunicación y experiencia interhumana*, Desclée, Bilbao 1977, así como: "Hermenéutica", en *Diccionario de Filosofía contemporánea*, Salamanca, 1976.

el lenguaje representaba ahora un puente-río desde el que poder bañarse en el flujo y reflujo de la realidad viviente: puente-río, barquilla de ida y vuelta, estación nómada («una estación que viaja con nosotros»: H. Lindo). El mundo no estaba dictatorializado por un Dios opaco: podíamos inmergirnos en las aguas, interpretar sus signos, cambiar el curso cual discurso, abrir nuevos canales, desobturar pozos y lagunas. Para ello ofrecía el propio lenguaje el artificio de sus recursos mitopoiéticos, así como de sus funciones metafóricas y redes proyectivas: era empezar a ver el mundo a través de símbolos y señas, indicios y mitologemas. Con la hermenéutica se aliaban la semiología o semiótica, la simbología y la mitología comparada, las filosofías del lenguaje, la teoría de la comunicación y el estructuralismo polémico. Se trata de una gigantomaquia en torno al Sentido que ocupa el sillón vacante del Ser en excedencia. El policromo resultado de este abigarrado camino no es, desde luego, definitivo, pero ha mostrado una amplificación de nuestras reductivas visiones del mundo y una síntesis aún en movimiento, pero también otra sensibilidad más sutil y el horizonte de una nueva axiología. Por otra parte, lo que parecía irreductible caos de imágenes, símbolos y mitos, está siendo interpretado por Escuelas que, como la de Eranos, trabajan interdisciplinariamente ².

Hoy no se puede arribar a la filosofía y las ciencias humanas sin tener en cuenta la Hermenéutica. Y, aunque diferentes investigadores han puesto de manifiesto la inmiscuencia de la interpretación y el lenguaje hermenéutico en toda ciencia y conciencia, nosotros delimitaremos nuestras reflexiones, salvo paréntesis necesarios, al ámbito susodicho de la Hermenéutica en relación con la filosofía y las ciencias humanas. Este es nuestro explícito punto de inflexión y reflexión.

2. Ver al respecto, Varios, *Símbolos, mitos y arquetipos*, Ed. La Gran Enciclopedia Vasca, Bilbao, 1980.

1.—*Los orígenes hermenéuticos*

En los textos y tradiciones más arcaicas la interpretación del hombre sobre la (su) realidad aparece como «interpenetración»: parte filial del cosmos, el hombre no se distingue de la naturaleza sino muy rudimentariamente. Los fenómenos de introyección de las realidades en su interior cual fantasmas, espíritus y demonios antropomorfos, originan una confusión de objeto y sujeto que sirve de base al misticismo panteísta. Puede hablarse de hilozoísmo como visión de una realidad material «animada» por el flujo y reflujo de númenes inmanentes. La indiferenciación, empero, es relativa; pues mientras el animal no se entera de semejante cosmos, el hombre es capaz, en estadios muy primitivos, de «interpretar» el mundo. Lo que ocurre es que dicho mundo suele hacerse coincidir con el propio mundo, y viceversa: el propio mundo es el mundo. Como ha mostrado F. Cornford, la naturaleza coincide aquí con la sociedad, mientras que la realidad coincide plenamente con la propia cultura, e. d., con la realidad «cultivada» o en proceso de enculturización³.

La *physis* indeterminada es interpretada, apalabrada y configurada *como* (relación, relato, modo) un conjunto que emerge, delimitándose poco a poco, del caos ilimitado. La visión del conjunto y su simbolización cual «Gran Madre» representa ya una cierta delimitación: se trata de una concepción mística del universo como animal vivo que alberga en su seno la energía numinosa (*mana*). He aquí que la Diosa Madre, personificación de la vida, contiene en su cuerpo los arquetipos, tipos real-ideales y espíritus que evolutivamente se realizarán y desprenderán de su magma originario. Creo que no puede entenderse en absoluto el origen de la filosofía y su racionalización de la realidad como «ser» sino bajo esta simbología oculta: el Ser no es originariamente sino un concepto-tipo filial subsumido bajo la Gran Madre Natura. En efecto, el Ser no es sino el modo —esente, estante— de la Diosa, hasta que empieza a desligarse de dicho omnímoda realidad como una especie de apéndice fálico.

3. Ver de F. Cornford, *De la religión a la filosofía*, Barcelona 1984.

Dicho en mitología, el *Ser* no es metafóricamente sino el *hijo-paredro de la Gran Madre*, otrora confundido con ella y desde Parménides emergente, aunque aún bajo dicha Diosa Natura o Destino. Este proceso de emergencia, desocultamiento e independencia del Ser respecto a sus orígenes matriarcal-naturalistas se afianzará con Aristóteles, en quien el ser se individua o desliga de su mítica proveniencia y define a la realidad novedosamente como formalizada (forma entitativa versus materia caótica). El Ser aparece así como un auténtico ascenso —ascensión heroica— de la razón o consciencia masculina por sobre la inconsciencia matriarcal-comunalista.

La vieja Diosa Tierra-Naturaleza o Moira del espacio ecobiológico da paso a sus vástagos: demonios, diosecillos, númenes filiales, al principio al servicio de dicha Diosa como sus potencias fertilizantes (así todavía en Creta), se reconvierten en la Grecia clásica en poderes individuados, autónomos, distintos. El Ser no es, de esta guisa, sino el originario «hijo» de la Gran Diosa, aunque racionalizado y traducido en idea (de aquí su permanente carácter mítico-mágico). El ser, en efecto, se define como la «virtud» fertilizante-fecundizante de los seres o entes —entes y enseres que son precisamente al tacto y contacto cuasi místico con el Ser (ha sido Heidegger quien ha llevado hasta sus últimas consecuencias dicha mitología filosófica). Por eso el Ser es el trasunto patriarcal-racionalista de la Moira: ésta significó Espacio del Destino ecobiológico (ámbito de los cuatro elementos), éste significa ahora Espacio del Destino racionalizado como de-finición o de-limitación. Mientras que Moira dice primero el cerco-cercado del bosque sagrado —naturaleza— de la Diosa, en la metafísica reaparecerá como cerco-cercado de una realidad definida como naturaleza entitativa. Lo mismo pasa con el tiempo: originariamente representado por la diosa Rea como fluyente e influyente, acabará siendo subsumido por Cronos como cronométrico ⁴.

4. Pueden consultarse las obras de la genial J. Harrison, maestra de Cornford (especialmente *Themis*), así como las correspondientes de E. Neumann (especialmente *Historia originaria de la consciencia*); para ello ver *Símbolos, mitos y arquetipos*, o. c.

La primigenia razón de la vida interpretada como *mater-materia* daimónica o animada por un Alma ctónica será desplazada por la «vida de la razón» interpretada como eidético, formal, racional modo de vivir bajo la razón como fin en sí misma (Aristóteles). Pero, sobre todo, la vieja Alma del mundo que habita en el Hades catactónico será reemplazada por un nuevo Espíritu del mundo que habita en la Patria de las Ideas como soporte eidético de éstas (de Platón a Hegel). La ley universal de la «simpatía cósmica», basada en el originario «totemismo matriarcal-naturalista», será barrida de la cultura, exiliándose en antroposofías y religiones, reapareciendo dicha ley en el Tao, el Dharma o el Amor Universal (Agape) del Cristianismo. Pero, sobre todo —por lo que a nuestro objeto hace— quedará desmitologizado el lenguaje mítico y simbólico, por cuanto expurgado de su «alma», «sentido» y razón vital común, siendo reducido clásicamente a instrumento, accidente o mero aparato subsidiario. Veamos este relevante aspecto antihermenéutico en la Metafísica de Aristóteles.

2.—*La Metafísica antihermenéutica de Aristóteles*

El proceso de abstracción reseñado es un proceso de ascensión-ascendencia partiarcal-racionalista e individualista por sobre el viejo fondo hermenéutico matriarcal-naturalista y comunalista: Hermes, otrora hijo de las Madres, se reconvierte ahora en hijo de los Padres Olímpicos. La primitiva hermenéutica que inquiere los orígenes mater-materiales de las cosas en el Destino matriarcal indefinido (cíclico) es desplazado por una hermenéutica que inquiere «el formador y padre del Universo» (Alejandro de Afrodisia), determinando detenerse —«es preciso pararse»: Aristóteles— en la razón final o idea-límite (eidos) como razón inmanente al ser detentor-detenido: el orden y la belleza de las cosas no proviene, según el Estagirita, de la tierra o los elementos, ni del azar o la fortuna, sino de una inteligencia causa del «concierto» y «enlace» de las cosas (Libro I). Aquí está la nueva palabra mágica: concierto o enlace, relación o forma, orden o estructura, razón o idea, coherencia o

armonía, de-limitación o de-finición, entidad, sustancia o esencia, ser o logos (pero con ello se aherroja el sinsentido, el vacío, el no-ser, la nada y el desconcierto a la noche oscura de los tiempos interpretados negativamente como matriarcales !). La realidad, todo lo que es, dice perfección, conformación, consolidación (lo que «no-es» dice disolución, caos, deformación, accidentalidad). Lo perfecto es la «entelequia»: lo que tiene en sí mismo su propio fin: por eso Aristóteles se permite en el Libro V de la Metafísica la macabra pero sintomática broma de proponer a la *muerte* (!) como paradigma de la perfección, puesto que representa, sin duda, el inmanente fin intrínseco de la vida (nótese bien que Aristóteles habla nominalmente de la muerte, ni siquiera verbalmente de morir accidentado y, muchos menos, del cadavérico efecto material de dicho morir, juzgado en el Libro VII como negativa disolución del ser)⁵. Y aunque Aristóteles afirmará al final de su Metafísica que la muerte no es el buen fin de la vida, por lo que Dios no muere, su posterior definición de Dios como paralítico Ser puro —motor inmóvil— coincide plenamente con la paralización o detención-retención (=represión) de la realidad interpretada como Ser. Aristóteles funda una metafísica que representa a la realidad como flujo detenido, entidad muerta, ser sin devenir: la representación aristotélica de la realidad, que subyace a toda filosofía y cultura occidentales, consiste en una representación representativa o desrepresentativa. Recuperando para nuestro objeto lo que E. Fink decía de la Fenomenología, la representación metafísica del mundo como entidad recubre una hermenéutica mortífera (atómica !) del mundo como desvitalizado, atomizado y repoblado de esencias irreales, espíritus fantasmales y ficciones abstractas. El Ser es la máscara de la muerte: parálisis de una realidad desrealizada⁶.

5. Aristóteles relaciona lo cadavérico-material-disolutivo con los informes "menstruos" femeninos, a los que opone el "esperma" masculino como conferidor de realidad; el Aquinate traduce así al Estagirita: *vir est principium mulieris et finis* (I, 93, 4 ad 1).

6. Ver al respecto A. Dartigues, en: *Actes XVIII Congrès Philosophie française*, Strasbourg 1980, p. 159 ss.

Lo que el Ser expulsa se llama terminológicamente: lo *accidental*. Los accidentes recuperan mitológicamente en la Metafísica de Aristóteles todos los atributos de la destronada Gran Madre: el azar, la indeterminación, lo informe-deforme, la relación existencial, el carácter caótico, material o confuso, la ilimitación e indefinición, el no-ser o devenir, lo no-absoluto o relativo, lo metamorfósico. Pero acaso lo más llamativo del Libro VI de la Metafísica es la correlación propuesta por Aristóteles entre los accidentes y el lenguaje: según el Estagirita los accidentes tendrían una especie de «existencia nominal», por lo que puede hablarse de una realidad sofística de los accidentes desechados por el Socratismo Occidental (recuérdese que los sofistas hablaban y hablaban no del Ser sino del Devenir o no-ser, de lo fluente-fluyente-influente, de la *realidad accidentalada*). Frente al Ser verdadero definido como inmóvil y captado por la razón formal, los accidentes representan lo móvil, siendo captados por el *lenguaje*: y es que la razón capta las «causas», mientras que el lenguaje captaría (articularía) meramente el «caso» (sensible) y el «acaso» (azar) ⁷.

Esta es la impresionante metafísica antihermenéutica que subyace al pensamiento oficial occidental. A la altura de nuestro tiempo podríamos decir que precisamente lo desechado por Aristóteles —el lenguaje y los accidentes— ocupan hoy el sujeto y objeto, respectivamente, de la nueva Hermenéutica que inspira la Filosofía y las Ciencias Humanas. Efectivamente, los accidentes y accidencias de una realidad interpretada como «lenguaje» son hoy nuestro objetivo: el espacio y el tiempo, las relaciones y relatos, las acciones y las pasiones, la situación y las hábitos. Podríamos decir que somos nuestros accidentes y accidencias y aún «ocurrencias» (=accidentes lingüísticos!). Se trata de un intento de reganar el desechado lenguaje materialista, redefiniendo el sentido emergente a través de un lenguaje como *sentido accidentalado*. Frente al Dios imposable

7. Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, Madrid 1980, trad. P. Azcárate (que trae ya el zubiriano término "de-suyo" como definidor de la realidad como realidad de por sí o entitativa).

de Aristóteles⁸, la vieja Diosa pasible de Knossos y Eleusis: el sentido como relación-relato de la pasión, muerte y resurrección de su hijo (Dionisio), la realidad como vivencia o convivencia mito-lógica, la vida como lenguaje dialéctico y la dialéctica como lenguaje de la vida. Precisamente la Hermenéutica es así capaz de convertirse, sin presunciones falsas, en conciencia de la ciencia y en un lenguaje articulador de los accidentes que circundan todo sentido, significación y significado, ofreciendo así el *contexto mitológico* de toda ciencia y conciencia. Pero vayamos por partes.

3.—*Transición: Cristianismo y Fenomenología hermenéutica*

Precisamente el Cristianismo significa la *accidentación* de la razón, el logos y el sentido: el Verbo se encarna y accidenta, toma carne y sangre, padece (de aquí la com-pasión como nuevo criterio revalorizador de la simpatía o empatía universal). Como logos-palabra-sabiduría preexistente en Dios, el Verbo aparece recuperando el viejo carácter matriarcal-femenino desechado por el pensamiento griego clásico: un tal verbo-sofía se proyectará en la figura del Espíritu o, mejor, Animo-Anima Santo (conocida es su simbología como aliento incubador o procreador, medium mater-material, fuerza-spiramen y gloria inmanente a la creación)⁹. La resurrección del inconsciente matriarcal-femenino, así como de su accidentado lenguaje encarnatorio, es obvia. Pero suele olvidarse el otro extremo: la insurrección de un pensamiento mitológico, gnóstico o simbólico en el Cristianismo (segundo eje hermenéutico).

En efecto, si, por una parte, el logos se hace carne, la carne deviene —accidente !— logos, lenguaje, gnosis, cardo salutis, quicio de revelación, materia transparente, sentido consentido. Esto es lo que se indica con la fe o el amor como nuevas acti-

8. El Dios aristotélico, como ya vió Ravaisson, aparece sin un poder infinito, por cuanto la *infinitud* es el atributo de la *mater-materia* primordial y, a su través, de la Diosa Madre (cfr. el Libro XII de la *Metafísica*).

9. Cfr. Jung, *Obras Completas*, Tomo XI, Olten 1979; J. Evola, *Metafísica del sexo*, Madrid 1981.

tudes fundantes de una nueva relación con la realidad: la realidad no es «ser» sino «valor», no es cósmica sino simbólica, no es opaca sino abierta, no es sustancia sino accidente (es decir, *historia* de salvación), del mismo modo que el nuevo conocimiento es *gnosis*, es decir, conocimiento salvador. No se trata, pues, de conocer entitativamente la realidad —nuestra realidad— sino de salvarla o redimirla: por éso la realidad reaparece en el Nuevo Testamento como transfigurada, transustanciada, transignificada. Dicho drásticamente, conocer es aquí ya interpretar —interpretar la realidad como signo-símbolo, palabra-lenguaje e historia-accidente del Logos de Dios (es decir, del Sentido !). Hay un dicho apócrifo, paralelo del canónico «quien pueda entender, entienda», que resume bien esta nueva posición hermenéutica: «El que encontrare la interpretación de estas palabras no gustará de la muerte» (*Evangelio de Tomás*). ¿Qué quiere decir este Logion gnóstico?

Quiere decir que todo auténtico conocimiento es conocimiento soteriológico o salvador: el nuevo conocimiento de una realidad transida del Logos salvador es un conocimiento salvador, vivificador o revivificador de dicha realidad (cfr. la «revivencia» o *Erlebnis* en Dilthey !). Ahora el conocimiento, frente al mortífero conocimiento aristotélico (ver supra), es un conocimiento vivificador, pues trata de sonsacar el sentido simbólico de que está preñada la realidad. He aquí que conocer es interpretar e interpretar «salvar» el sentido de la realidad; por ésto toda interpretación saca de la muerte o regenera un texto en cuestión (la Hermenéutica como intérprete-intermediaria de la vida). Viceversa, no encontrar la interpretación es dejar muerto o morir: ello quiere decir que, cuando cesa la interpretación, cesa la vida, la vida ajena (texto) y la propia. Finalmente, pues, cuando dejamos de interpretar, morimos: pero entonces la Palabra nos interpretará y reinterpretará cual Magna Mater mítica; ser interpretados, ser nombrados, ser apalabrados, significa de nuevo ser regenerados por el lenguaje reinterprelativo de la vida. Es el arcaico tema del nombre que salva, de la memoria acumulada, de la tradición revivida, del lenguaje como articulación de vivencias y convivencias. Como dice el

peculiar Orfeo de Schuré: «A esta voz me desperté. Aquél nombre, dado por un alma, había transformado mi ser»¹⁰.

La animación de la realidad pasa, pues, por el lenguaje y sus «accidentes» históricos y personales, y ya no por la razón y su filtraje momificador. Un tal lenguaje-intérprete de una realidad viva es un lenguaje mitológico: Jesús, Palabra de Dios, no es sólo el Jesús histórico sino el Cristo de la fe (creencia, amor), es decir, la Palabra-intérprete paradigmática o arquetípica de la vida y de la muerte, de la realidad en su accidentado sentido y sinsentido, del Hombre en su pasión, muerte y resurrección. Por éso el Lenguaje inaugurado por el Cristianismo es un lenguaje arquetípico, cuyo sentido emerge a profundos niveles de infraconsciencia antropológica. Mientras que las Ideas-Arquetipos platónicas habitan el Cielo u Olimpo (Patria de las Ideas), el Logos cristiano no sólo se accidenta en la tierra sino que se «hunde en su ocaso» hasta tocar fondo (cfr. los tres días simbólicos pasados por Jesús tras su pasión y muerte en el Hades, inframundo o inconsciente)¹¹.

Al tomar conciencia del *inconsciente lenguaje inmanente* a la realidad, el Cristianismo ha significado una decisiva toma en cuenta de la *protorelatividad* de la realidad —inmensa consciencia hermenéutica que posibilitará una nueva visión del mundo como mundo humanizado y realidad encarnada. La realidad será vista por primera vez no ya como en-sí o de-suyo, sino como *nuestra* realidad: una realidad humanada. Aquí se inscribirá la revisión de la vieja objetividad griega como objetividad en relación a una subjetividad y, finalmente, como «intersubjetividad». Una tesis emergente ya explícitamente en el judeo-alemán *E. Husserl*. Mientras que en su Fenomenología lógica definirá aún la idea de dolor como no-dolorosa (subjetiva) sino verdadera (objetiva), en «La crisis de las ciencias europeas» aparece una tímida Fenomenología hermenéutica en la

10. *Los grandes iniciados*, México 1979, p. 287; también E. Pagels, *Los evangelios gnósticos*, Barcelona 1982.

11. Véase sobre el necesario «hundirse en el ocaso» propio del creador: F. Nietzsche, *Así habló Zaratrusta*, Madrid 1983.

que «habla» de la «constitución intersubjetiva del mundo» (*Wir sprechen (!) von der intersubjektiven Konstitution der Welt*). Se trata, pues, de un «hablar» de la intersubjetividad de lo real que, sin embargo, no ha tomado consciencia expresa de ese «hablar» o lenguaje constitutivo precisamente de dicha intersubjetividad. Ciertamente que el mundo es cuasi-semíticamente descrito aquí como «Horizonte de valideces», «Subjetividad anónima», «Mundo de la experiencia y de la vida», «Lo experienciable intersubjetivamente», «Contexto vivo» y «A priori pre-lógico», «Realidad-para-nosotros», «Autoobjetivación de la Subjetividad trascendental», «Fenómeno trascendental» y «Socialización interpretativa» (así traduciría su expresión «Vergemeinschaftung» referida a «Wechselverstehen») ¹². El mundo como «configuración de sentido a partir de intencionalidades elementales». Pero había que esperar a un fenomenólogo heterodoxo—H. G. Gadamer— para plasmar estas intuiciones a través del replanteamiento heideggeriano.

4.—*La Hermenéutica en persona: H. G. Gadamer*

Si tuviera que sintetizar en dos sentencias ya clásicas la Hermenéutica de Gadamer, seleccionaría éstas de «Verdad y Método»:

- *Alles Verstehen ist Auslegen*: Todo entender es, ya, un interpretar.
- *Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache*: El Ser, en cuanto puede ser entendido, es lenguaje.

La pacífica revolución hermenéutica de Gadamer se reconcentra bien en estas dos sentencias. En la primera se enuncia el radical y universal programa de la Hermenéutica como disciplina fundamental; pues, si todo entendimiento o comprensión de algo dice ya —o implica automáticamente— una *interpretación*, entonces el quehacer interpretativo de la Hermenéu-

12. E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften* (Ges. Werke), passim.

tica se inmiscuye desde la ciencia hasta la conciencia, es decir, desde ámbitos técnicos hasta ámbitos cotidianos. Nada parece escapar a la interpretación que se instituye, así, en telar de tejer y destejer, en tela de araña o en la presencia del Otro, *velis nolis*. Esta primera sentencia no sólo trajo aires frescos a los momificados conocimientos filosóficos clásicos o neoclásicos, sino que significó una relativización de presuntos conocimientos puros, puritanos o pretendida-pretenciosamente objetivistas. Frente al viejo «distinguo» del conocimiento (objetivo) y de las interpretaciones (subjetivas), que refleja el encarquecido dualismo de «hechos» y «teoría» o «valoración», he aquí que todo conocer es implícitamente un interpretar (coimplicidad del sujeto en el objeto). La posibilidad de tomar conciencia de nuestras proyecciones interpretativas resulta así un conocimiento cuasisalvador —salvador del objeto y su relativa y correlativa independencia, pero salvador también de nuestra neurótica manía absolutista de conocer desde el ojo aperspectivístico de Dios (visión panóptica). La paralelidad entre el dicho gadameriano y el método psicoanalítico practicado en las últimas décadas sobre la necesidad de retrotraer a nosotros mismos nuestras proyecciones sobre lo(s) otro(s) o, al menos, de tomar conciencia crítica de dichas proyecciones (así como de las correspondientes contraproyecciones del otro), salta a la vista: en este sentido se preconiza en ambos «métodos» o, mejor, modelos, una especie de dialéctica de ida y vuelta, así como una posterior inmersión de ambos (sujeto y otro u «objeto») en un *lenguaje intersubjetivo común profundo*, desde el que poder interpretar y reinterpretar el mundo (o un mundo). Dicho lenguaje profundo es, en el caso del psicoanálisis, el *lenguaje subconsciente o universal arquetípico*, mientras en el caso de Gadamer es el *lenguaje materno o natural-ordinario*, considerado como protolenguaje y metalenguaje de todo lenguaje, es decir, como *interlenguaje* dialógico-consensual. Pero, finalmente, en ambos casos se trata de interpretar: frente al ingenio aprehender o mero entendimiento directo, inmediato, cósmico, objetivista o entitativo, la Hermenéutica preconiza una *doble relacionalidad*, una reflexión, un dialéctico acercamiento y,

sobre todo, un tomar en relación y correlación correctora o amplificadora tanto el propio lenguaje y sus accidentes como el otro lenguaje y sus accidencias sobre el báremo de un *lenguaje-pivote* que nos constituye, interpenetra y, finalmente, interpreta (se trata de tomar consciencia última de la relatividad y correlatividad que representa dicha articulación —Sprachlichkeit: lingüicidad— del mundo). Incluso la Ciencia pretenciosamente «objetiva» precisa proyectar constructos para interpretar —no fotocopiar— la realidad (tal es el modelo atómico): «los átomos se reducen a *parámetros* especiales en forma de números cuánticos que el físico *introduce* para estructurar los resultados de ciertas medidas sobre ciertos procesos mundanos»¹³. La teoría física se define como un lenguaje métrico-operativo: «el mundo de la física es un conjunto de *relaciones* entre conceptos, que representan coordinaciones de los resultados de medidas» (H. Dingle). No podemos salirnos del lenguaje (Habermas retomará después esta presencia lingüística para formular su teoría y praxis consensual de la verdad). Con ello entramos en el segundo aforismo: «Todo Ser, en cuanto puede entenderse, es ya lenguaje».

Con esta sentencia, Gadamer reinterpreta el viejo Ser sustantivo como lenguaje accidentado: automáticamente la vieja pretensión de la verdad sustantiva (absoluto, irrelata) queda suplantada por una teoría y praxis de la verdad en proceso, desenvolvimiento y perspectivización. Hasta cierto punto, hay un cierto intento de superar la ortodoxa teoría de la verdad como «evidente» o «adecuada» por una verdad lograda dialógicamente (cfr. su continuación en Habermas), al tiempo que el sentido parece usurpar el puesto de la verdad (cfr. el desplazamiento de la verdad como sentido en P. Ricoeur). O el lenguaje como medium.

Ahora bien, permítaseme una breve acotación a la grave sentencia gadameriana. Pues de entenderse e interpretarse como una afirmación del «ser lingüístico» de todo lo «inteligible», decaeríamos en la antigua jerga escolástica según la cual el ser

13. J. Echarrri, *Humanismo científico y humanismo natural*, Bilbao 1979.

dice verdad y la verdad es el carácter de lo inteligible (*verum est intelligibile*); con ello volveríamos a reducir la realidad a ser, e. d., a ser lógico, coherente, armonioso. Pero si de algo sirve la Hermenéutica es para superar el viejo «ser racional» por el *lenguaje*: se trataría de interpretar la razón por el lenguaje, y no, al revés, el lenguaje por la razón (como hacen Sócrates-Platón al final del «Cratilo»). La diferencia es obvia: no es lo mismo reducir la realidad a ser y el ser a lo inteligible que implicar incluso lo ininteligido o ininteligible en la articulación humana del mundo. La hermenéutica debe readmitir en su lenguaje complejo lo que expurgó la vieja guardia racionalista: lo irracional, el sinsentido, el dolor y la muerte, el silencio y el acallamiento, la nada y el vacío. Se trata de fundar una razón lingüística o comunicativa capaz de interpretar lo incomunicado y excomunicado. Por ello corregiríamos la sentencia de Gadamer afirmando que es ya lenguaje todo ser por cuanto puede ser interpretado (y, así, salvado-liberado de su inconsciencia, detención o sinrazón). *Allí donde falla la razón, adviene el lenguaje*: tal sería nuestra propia divisa, significando con ella la diferencia entre el impasible racionalizar y el pasible interpretar o articular lo desarticulado. Pues todo tiene un sentido u otro, también el sinsentido: para captar y asumir —integrar— éste es preciso, empero, recuperar el tacto y contacto perdido por el racionalismo con el destino, el azar y la necesidad, e. d., con la Moira, Láquesis o Tyje y Anagke.

Un tal lenguaje hermenéutico e intérprete de todo lo humano, divino y demoníaco encuentra su criterio de validez en su propia capacidad de *apalabramiento*: logos de lo ilógico y sin logos, el lenguaje hermenéutico se hace abogado no sólo de causas a priori perdidas (porque hay «casos» que no tienen «causas») sino que intenta articular el mundo asumiendo los factores emotivos, pre- o posracionales, ilógicos, causales, sentimentales¹⁴. Con ésto estamos ya en una perspectiva más amplia.

14. Para el lenguaje y su dialogía-dialéctica como baremo mediador, ver H. G. Gadamer, *Verdad y Método*, Salamanca 1977; también ad hoc escritos de K. O. Apel (especialmente *Transformation der Philosophie*).

5.—Cassirer y Heidegger

Para profundizar en dicha perspectiva «irracional» o «prelógica» es necesario, paradójicamente, retrotraerse a dos autores que subyacen al pensamiento gadameriano: E. Cassirer y M. Heidegger. En ellos encontramos más explícitamente que en aquél el carácter *mito-lógico* del lenguaje hermenéutico.

Es mérito de E. Cassirer († 1945) haber situado el lenguaje filosófico-hermenéutico *entre* el mito impuro y el logos puro. En su monumental «Filosofía de las formas simbólicas», así como en el agudo librito «Lenguaje y mito», el maestro Cassirer expone el nacimiento mítico del lenguaje: el lenguaje, enhebrado en el *mythos* o vivencia vital-subjetiva, logra desligarse de dicho magma hasta afirmarse como «diálogos» inter-subjetivo y, finalmente, posibilitar desde sus estructuras sintácticas la aparición del logos abstracto. El lenguaje queda así situado entre la vida equívoca pre-lingüística y la razón unívoca poslingüística como una especie de razón análoga dialógica: exactamente el lenguaje representa el lugar de paso del mito al logos y, viceversa, lugar de conjunción y disyunción de mito y logos. He aquí al lenguaje que *une y separa* a un tiempo, relaciona y relativiza, mitologiza y racionaliza (o el lenguaje en función de alejamiento visual para poder acechar con el oído atento)¹⁵. Las consecuencias del planteamiento Cassireriano son importantes, y apenas si se han tenido en cuenta: el lenguaje hermenéutico, al tiempo que *fija* (articula) lo volátil (lo mítico), *desfila o disuelve* (remitifica) lo fijo (lo lógico). De este modo, el quehacer hermenéutico estaría, a nuestro parecer, en el descubrimiento del *logos* subyacente a todo *mythos* y, viceversa, del *mythos* subyacente a todo logos.

Pero si aquí nos interesa el planteamiento fecundo de Cassirer es porque ha sabido situar sintomáticamente el lenguaje filosófico-hermenéutico en el exacto lugar de inflexión y reflexión de mito y logos: entre *mythos* y logos el lenguaje queda

15. A este conocimiento melancólico de la Hermenéutica parece referirse Camoens en su saudoso verso: "Quanto mais me alongo, mais me achego".

definido como *mito-lógico*, e. d., como irracional-racional, pre-lógico-lógico, matriarcal-patriarcal (podríamos hablar de la simbología *fratriarcal* y *andrógina* inherente a tal lenguaje). Desde este momento, el sentido que emerge de un tal lenguaje hermenéutico es *mito-lógico*: o el sentido como sentido consentido, *mythos* compartido, vivencia o convivencia (cfr. Dilthey).

Resulta fascinante observar ahora cómo las posrománticas definiciones del Ser-Sentido emergentes del Lenguaje hermenéutico heideggeriano pueden interpretarse precisamente como la coimplicación de *mythos* y *logos*, e. d., como complicidad *mito-lógica*. En efecto, el Ser-Sentido en Heidegger es definido como reunión de contrarios, intersección de lo mítico y lo lógico. Por eso el Lenguaje del Ser —lenguaje hermenéutico paradigmático— dice *Sage*, e. d., leyenda, palabra legendaria, *Saga* mitopoiética, así como *Zeige*, e. d., mostración simbólica. Más en concreto, la transversal definición lingüístico-hermenéutica del Ser-Sentido por Heidegger remite al simbolismo del *Mandala* que, como es sabido, significa la complejión de los opuestos reunidos en totalidad significante: he aquí que el Ser es descrito por los símbolos del «círculo» (*Ring*, *Gering*) y el «cuadrado» (*Ge-Viert*) —pero el mandala prototípico es el cuadrado en círculo o en rotación (la cuadratura del círculo)¹⁶. El Ser, que simboliza la «juntura» de la *tierra* (lo ctónico) con el *mundo* («lógico» humano) y viceversa, aparece distendido entre *mythos* y *logos* en un intento de superar dicha dicotomía en una nueva «hierogamia». En su excelente libro sobre Heidegger, R. Schérer y A. L. Kelkel han sintetizado así el carácter *mito-lógico* que recorre la heideggeriana obra sobre el origen de la obra de arte: «La *tierra*, gracias a la obra de arte, se enfrenta con el *mundo*. A partir de este enfrentamiento se revela el ser y la verdad del mundo. Dicho de otro modo: la obra reinstala

16. Mientras que el Ser como «círculo» hace referencia a su circularidad, comunicación y apertura reuniente (anillo circundante), el cuadrado hace referencia a «tierra, cielo, mortales y divinos». Sobre el Mandala, cfr. las obras de C. G. Jung al respecto; sobre todo ello: Schérer-Kelkel, *Heidegger*, Madrid 1975, así como V. Vicinas, *Earth and Gods*, La Haya 1961.

el mundo sobre la tierra. Sólo entonces aparece el mundo como «suelo natal» (heimatlicher Grund), como morada y abrigo» (o. c., p. 89-90).

O el Ser como obertura entre el subsuelo ctónico materno (*Boden*) y el suelo lógico paterno (*Grund*): una excelente caracterización mito-lógica del Ser como *Lenguaje*. Desde aquí captar el Sentido (Ser) es interpretarlo como Lenguaje: como lenguaje mito-lógico. El Ser y el Sentido se nos revelan lingüísticamente, simbólicamente, mitológicamente. Tal es la visión final del último Heidegger (cfr. «De camino hacia el lenguaje»).

6.—*Hermenéutica simbólica de Eranos: G. Durand*

Es necesario continuar nuestro recorrido hermenéutico hasta la Escuela de Eranos que, bajo el espíritu de Jung, Kerényi, Eliade y G. Durand, fundara una importante Gnosis filosófico-antropológica aún en curso (Cfr. sus *Anuarios*).

Si destacamos aquí a G. Durand es por la metodología que ha elaborado en torno a una Hermenéutica simbólica, logrando concretar el «Esquematismo trascendental» kantiano a través de las imágenes arquetípicas. Es un modo de tomar en serio el lenguaje mitológico del Ser (Sentido).

Frente al modelo agnóstico de Kant, según el cual la relación entre fenómeno no da el numen o númeno (el sentido), Durand se alía con la nueva Gnosis científica, es decir, con los nuevos científicos «gnósticos» que, como D'Espagnat, postulan tras el simbolizante un sentido o semantividad como lenguaje de intercomprensión del fenómeno en cuestión. De este modo se postula un terreno común de la comprensión o *terreno* hermenéutico entre observador y observado, con lo que reaparece un nuevo gnosticismo o postulación de un sentido (mythos, gnosis) tras simbolizantes y estructuras (de aquí el «estructuralismo figurativo» que descubre la sincronía de la diacronía en constelaciones no reductibles a dos términos, sino triádicas o dialécticas»¹⁷.

17. Cfr. G. Durand, *Mito, símbolo e mitología*, Lisboa 1982.

Durand ha podido hablar de un imperativo mitológico o mitogénico en el Hombre. Su «mitanálisis» consiste en descubrir mitologemas (esquemas míticos): se trata de una búsqueda de actitudes, estilos y —para usar la expresiva categoría hispanoportuguesa— «camadas» hermenéuticas. El propio autor ha llevado a cabo una tripartición arquetipológica de dichas camadas mitosimbólicas en torno a tres «régimenes» básicos: la simbólica descendional, *mística* o antiheroica (nocturna), la ascensional, *heroica* y solar-racional y, finalmente, la simbólica *sin-tética* o equilibradora de las anteriores. Si representamos al régimen *nocturno* o regresivo (matriarcal) por el arquetípico animal-monstruo (dragón), al régimen *diurno* o heroico por un hombre con una espada y al régimen vinculativo o *dialéctico* (intermediador) por el equilibrio entre dragón y héroe (intermediados e. g. por agua o fuego), obtendremos un cuadro plástico del lenguaje mitológico universal. A partir de este encuadre hermenéutico cabe situar textos, personas o contextos sea como «místicos», «heroicos» o «dialécticos». El propio grupo de Durand ha realizado un plausible ejercicio o test hermenéutico que, basado en dicho cuadro o encuadre, posibilita interpretar las actitudes fundamentales o talentos ante la vida. A tal fin se ofrecen 9 elementos arquetípicos con los que pintar un sencillo dibujo interpretativo; dichos elementos a dibujar son: un monstruo devorante, una espada, un hombre, agua, fuego, un ave o pájaro, un refugio o casa, un desnivel de terreno y un elemento cíclico (algo que se desenvuelve, gira o da vueltas). La experiencia muestra que, con estos elementos y el dibujo realizado sin prejuicios, es posible indicar cierta actitud hermenéutica ante la vida. El «heroico», espada en mano, mata al dragón, lo que significa una obvia adaptación, típicamente occidental, al mundo patriarcal vigente, pero una represión de lo animal matriarcal-femenino (el dragón es la naturaleza y/o parte instintiva de nosotros mismos); el «místico» y contracultural o «pasota» deja el monstruo de lado y se refugia (regresión) pasivamente en su albergue, lo cual, aparte de ofrecer una simpática actitud orientalizante antiheroica, no deja de tomar la vida con excesiva facilidad; finalmente, el

«dialéctico» sería la figura más rica y compleja por cuanto se enfrenta al monstruo, que no es sino parte del «sí mismo», de un modo coimplicativo (hombre y naturaleza animal en equilibrio estático o, mejor, dinámico). Incluso no falta el caso del «esquizo» incapaz de articular en un dibujo unitario los 9 elementos señalados, o el del psicótico (o en fase de profunda depresión) comido cruelmente por el monstruo. Jung diría que no es bueno matar al dragón-naturaleza (inconsciente) ni ser devorado por él: se trata de un equilibrio dinámico entre hombre y naturaleza, cultura y animalidad, logos y eros (en todo caso podría hablarse de una coimplicidad natura-cultura: comer y ser comido, asunción y consunción, complexio oppositorum). La exposición del lenguaje hermenéutico *entre* mythos y logos no es, pues, meramente metodológica sino que tiene una intencionalidad filosófica: el *sentido* como «mandala» complejo de los opuestos¹⁸.

Si ahora nos dirigimos al estructuralismo formalista de Lévi-Strauss, las diferencias son claras. Tomamos un ejemplo máximo: el famoso mito Pawnee. Según él, un muchacho recibe poderes hechiceros extraordinarios, por lo cual es embrujado por el viejo shamán oficial con su pipa sagrada, resultando «embarazado»; apartado al bosque con los animales, éstos lo deshechizan y desembarazan, volviendo al poblado y matando al viejo hechicero, colocándose en su lugar (*Antropología Estructural*, cap. XII). Nos encontramos con un ininteligible relato precisado de hermenéutica. Aquí el sentido común no vale, ni tampoco el expediente de considerar ilógico e incoherente el pensamiento primitivo (cfr. el etnocentrismo de Lévy-Brühl). Una exégesis existencialista podría hablar del absurdo inherente al embarazado-embarazoso lenguaje de la vida, mientras que la hermenéutica marxista y la psicoanalítica verían una ejemplificación de la lucha de clases y del conflicto edípico (respectiva rivalidad entre el «desposeso» joven y el poseso-

18. Para el test, ver Y. Durand, en: *Cahiers intern. symbolisme* (1963) II, p. 61 ss. Para una hipotética formalización, L. Apostel, *Cahiers intern. symbolisme* (1964) 5, p. 7.ss.

poseosor shamán, así como entre el muchacho-hijo y el simbólico padre-patrón). La propia interpretación del Lévi-Strauss se sitúa a nivel del logos, significando en las relaciones del joven y el viejo las correlaciones entre lo *natural* (indiferenciado) y lo *cultural* (diferenciado). Finalmente, y desde la perspectiva de Eranos, podríamos hablar de las relaciones entre el régimen matriarcal-regresivo, representado por el muchacho, y el régimen patriarcal-agresivo, representado por el hechicero viejo. Podríase hablar de una arquetipología mítica: he aquí el eterno retorno de lo mismo, la violencia como eje de *la* (o *nuestra*) cultura, la dialéctica de la vida y la muerte. Mientras que Lévi-Strauss se coloca, como hemos dicho, al supernivel interpretativo del logos, desde la Hermenéutica simbólica nos colocamos al subnivel de lo mito-arquetípico.

Ahora bien, es posible dar un paso más y preguntarnos por lo que *quiere decir*¹⁹ dicho mito a un nivel de interlenguaje o *sensus communis* crítico (que es el nivel ya no lógico-científico ni mítico, sino propiamente filosófico: cfr. Gadamer). Y bien, creo que dicho mito quiere decirnos muchas cosas a nivel de lenguaje ordinario: narra una vivencia o convivencia fundamental cual es la dialéctica de natura y cultura, joven y viejo, animal y humano, desorden y orden, *mythos* y logos; pero nos lo narra dramáticamente a través de la violencia, la muerte y la agresión mutua. Una tal agresión se realiza sintomáticamente a expensas del lenguaje, e. d., en ausencia de éste. En efecto, cabría preguntarse sobre si la fatal dialéctica entre el joven y el viejo hechicero no sería *precisamente* solucionable a través de un *lenguaje* (fratriarcal) de ida y vuelta: el hechicero viejo, a través de dicha mediación lingüística, podría dar a fumar al joven la pipa de la paz, mientras que el joven podría ofrecer al viejo su cercanía iniciática a las fuentes de la vida.

...O el lenguaje como *consensus* y real coimplicación de los contrarios: una nueva lógica generativa (E. Morín) que rege-

19. Con Blondel podríamos hablar de la voluntad o "querer queriente", mientras que en la tradición hermenéutica recuperada por Jung se trata del sentido como *Hermes-Mercurio* atrapado en la materia muda (logos espermático) a liberar.

nera, transmuta y reorganiza las relaciones entre naturaleza y cultura; lógica viviente o de lo vivo, lógica metabólica o metamórfica fundadora de una «transyunción» axiológica o de valores. En definitiva, una lógica de la vida y de lo vivo, y no de la muerte y de lo muerto: ello implica una nueva teoría y praxis, otro lenguaje, otro relacionamiento entre hombre, hombre y mundo ²⁰.

7.—*Conclusión: Hermenéutica y lenguaje*

R. Rorty ha explicado en el contexto anglosajón el sentido de la revolución hermenéutica como desplazamiento del viejo modelo del conocimiento especular-especulativo por el nuevo paradigma del lenguaje como mediación de realidad e idealidad ²¹.

Aquí nos ha interesado subrayar, de un modo más global y en referencia a la filosofía y las ciencias humanas, cómo el lenguaje dice experiencia de vida: síntesis de *mythos* y *logos*. Entre el cuerpo de la realidad y el espíritu (*logos*) del hombre, el lenguaje funge simbólicamente —mito-lógicamente— de alma o ánima intermediadora («el ánima dice función relacional»: Jung). Relación y relato de sujeto y objeto, el lenguaje dice correlación objetivo-subjetiva (Amor Ruibal). Las consecuencias epistemológicas han sido sólo parcialmente reseñadas: ahora resulta que una Subjetividad llevada hasta sus últimas consecuencias —Subjetividad trascendental— no sólo no se opone sino que se propone como Objetividad máxima, por cuanto toca al común fondo objetivo-subjetivo de nuestro subconsciente colectivo con su arquetipología universal. O dicho desde el lenguaje común ordinario, objetividad y subjetividad se articulan en la intersubjetividad propia de un interlenguaje dialéctico. El lenguaje reaparece como concreación del mundo por el hombre: la hermenéutica, desde Schleiermacher, trata de entender a un autor mejor de lo que el propio autor se entendía a sí mismo. El lector como coautor.

20. De E. Morín, ver: *Ciencia con consciencia*, Barcelona 1984.

21. R. Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid 1983.

Responder a la esencia concreativa del lenguaje es, así, rehacer el mundo, recrearlo, decir lo indecible, comunicar lo in-comunicado por excomunicado o excomulgado, apalabrar el deseo informe, la deforme locura, el dolor selvático, la caótica muerte. Asimismo responder al carácter intersubjetivo del lenguaje como interlenguaje, es realizar labor interdisciplinar, una labor de trasvase de métodos y de correlación de lo irrelato y desarticulado, perteneciente empero a un mismo y diferenciado mundo-del-hombre. Interpretar el mundo, ha dicho Gadamer, es «ejecutarlo» —ejecución mortífera en la tradición aristotélico-escolástica (cfr. supra) o ejecución artístico-musical en la tradición platónico-cristiana y gnóstico-hermenéutica. Hay que recuperar la antigua concepción de la filosofía cual música que redime el alma de su «empecatamiento» a través de la conscienciación de lo inconsciente y la recreación de lo alienado (enajenado).

Al proponer al lenguaje como inquilino de la deshabitada morada del ser, tratamos de «potenciar las unidades intermedias»²². Intermedias, intermediadas e intermediadoras: para poder acceder al logos, al sentido y la verdad es preciso descender erráticamente al infierno, el error y el sinsentido. El lenguaje dice, según Wittgenstein, «forma de vida», conformación vital: no es posible acceder a su sentido, gnosis o vivencia sin una previa reconciliación con los demonios (*eu-daimonía* como un estar a bien —articulación— con los propios demonios). So pena de una recaída del lenguaje en la vieja racionalización de lo racional-razonable (noésis noéseos: pensamiento que se piensa a sí mismo), un auténtico lenguaje hermenéutico trata de articular e interpretar —y, así, salvar-liberar— la otra cara del espejo, lo otro y diferente, lo discorde y el disenso, lo no-dicho y lo silenciado, lo reprimido y oprimido (en nosotros mismos y en los demás). De este modo obtiene el lenguaje una doble función crítico-hermenéutica: por una parte, dicción o racionalización de lo mítico, y, por otra parte, reedición mito-

22. E. Trías, *La filosofía del futuro*, Barcelona 1983, p. 100.

lógica o remitificación de un lenguaje dogmatizado en logos²³. Se trataría, finalmente, de desvelar la doxa o creencias inherentes a toda supuesta agnóstica razón, así como de ofrecer las razones que se esconden y agazapan tras las más sagradas creencias de la tribu y sus tribuneros.

APENDICE

(En colaboración con Luis Garagalza)

Nuestras anteriores disquisiciones nos han llevado a afirmar la accidentalidad del sentido —*accidentalidad* que proviene del propio accidentado lenguaje hermenéutico que sirve de mediación a la interpretación. Si Husserl acabó afirmando la dimensión pragmática de la intersubjetividad (lingüística), su discípulo Heidegger radicará el sentido (el ser) en la intersección o reunión de mundo y hombre (objeto y sujeto). De este modo, se abre una consideración del lenguaje hermenéutico, que articula la interpretación del sentido, como «metafórico»: tal es la tesis gadameriana *metaforismo fundamental* del lenguaje o de su metaforicidad y transicionalidad *mito lógica* en Cassirer.

La interpretación —el lenguaje hermenéutico del sentido antropológico— dice transignificación, *metáfora*, figuración,

23. Cfr. Th. Mann, *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*, Barcelona 1984: se trata de la doble intención de justificar la vida por el mito (definido como *vita vivida*), al par que rejustificar a la vida vivida como cita o lenguaje (p. 242-3). Para el tema general del lenguaje, ver A. Gehlen, *El hombre*, Salamanca 1980.

símbolo, dinamismo de la significación: aquí se sitúa la posición clásica de P. Ricoeur, expuesta en «La metáfora viva». El lenguaje hermenéutico intenta precisamente «preservar el dinamismo de la significación que el concepto fija e inmoviliza»²⁴. La hermenéutica no reprime lo metafórico sino que lo asume y, aprovechando su poder de «presentación», tomando en serio su pretensión —*protensión!*— de verdad, obliga al concepto a «pensar más»: en el trasfondo y origen del pensamiento y lenguaje lógico-referencial hay una metafórica soterrada. El originario sentido figurado es des-figurado, desecado o delimitado (fijado) por el sentido propio o literal o sustantivo-sustancial.

Según Ricoeur, en el discurso metafórico se lleva a cabo una auténtica «transgresión categorial» que crea sentido: aquí el lenguaje se despoja de su función descriptiva directa para acceder al nivel mítico en el que se libera su función de descubrimiento. La «impertinencia semántica» del lenguaje metafórico libera ahora el poder de sugestión de la palabra (resonancia afectiva), que está ligado a la evocación de imágenes. El sentido (verbal) se fusiona con la *imagen* (no verbal). El «decir» es así un «ver como», a sea, una visión a través de las imágenes proyectadas vívidamente. Podría entonces afirmarse que la «ilusión» adquiere poder ontológico: la metáfora sirve de modelo pro-creativo del descubrimiento de la realidad. En la predicación metafórica (e. g. «el tiempo es un mendigo), el «es» significa a la vez «no es» (*no-ser*, diferencialidad) y «ser como»: es el reino de la semejanza, en el que captamos lo mismo, dice Ricoeur, pese a las diferencias (o, como nosotros diríamos, en el que captamos las diferencias —el *no ser* o *ser accidentado*— pese a las identidades esencial-sustanciales o eidético-abstratas).

Con ello, la imaginación recobra un lugar adecuado en cuanto ámbito de emergencia del sentido figurativo: las palabras, despojadas de su designación unívoca (denotación), liberan

24. P. Ricoeur, *La metáfora viva*, Madrid 1980, p. 408.

su poder de connotación, convirtiéndose en *símbolos*: en la imagen simbólica no «es» (estáticamente) el sentido, sino que el sentido deviene, se accidenta, llega a ser, se genera. El horizonte de esta generación de un sentido en cuanto «imagen-de-sentido» (Sinn-bild: símbolo), está constituido no por un consenso abstracto-conceptual, sino por un *con-sentimiento* convivido: el sentimiento se constituye, así, unamunianamente en baremo de la verdad ya que, frente a Hegel, la realidad verdadera es irracional. Se trata de una visión según la cual las ideas quedan engarzadas en la vida a la que sirven como actos incoados o abortados —ideas-fuerza— (Fouillée). O la vida como criterio de la verdad ²⁵.

¿A dónde nos conduce este planteamiento, implícito en nuestro precedente estudio y explicitado por Ricoeur? A la redefinición del lenguaje hermenéutico como un interlenguaje que constela un mundo intermedio entre sujeto y objeto. Pero este lenguaje-mundo intermedio es el ámbito accidental del devenir. «Ser», como decíamos, significa ser y *no ser*, dinamismo de la significación transitiva, *dialéctica*: «presentar a los hombres como actuado y a las cosas como en acción podría muy bien ser la función ontológica del discurso metafórico» (Ricoeur). De esta guisa, la metáfora viva, a diferencia de la muerta o lexicalizada, nos devuelve a la originaria visión o experiencia «matriarcal» recubierta por la posterior racionalización (cfr. «El libro del filósofo» de Nietzsche). El lenguaje hermenéutico intermedia, así, concepto y metáfora: abrevia, por así decirlo, al concepto en la metáfora como fuente de que mana la innovación del sentido, aunque manteniendo una distancia crítica, mediata y mediadora. Ahora bien, mientras que el agnosticismo racionalista e. g. estructuralista, como vimos

25. Antes que Ortega, Unamuno en: *Del sentimiento trágico de la vida*, passim. Es la imagen mitológica —o el símbolo arquetípico— la que da cuenta de la accidentalidad de la vida, por cuanto representa lo general no abstracto sino concreto y concretizado (cfr. e. g. el arquetipo de la Diosa vasca Mari en: *El inconsciente colectivo vasco*, Txertoa, San Sebastián 1982). Y es que «la imaginación (o el amor, o la simpatía, o un sentimiento en general) hace conocer» (H. Corbin, *L'imagination creatrice dans le soufisme*, París 1958, p. 5).

más arriba, detiene la metáfora y la interpreta a partir de un presunto logos, estructura o lógica subyacente, el gnosticismo hermenéutico al que nos atenemos, viceversa, interpreta el concepto a partir de la esencial metafóricidad —y ello dice: *mitologicidad*— constitutiva de todo lenguaje²⁶: se trata de comprender todo metafóricamente o, mejor, *catafóricamente* (por cuanto buscamos *tras* todo logos el subyacente *mythos*, gnosis o sentido catafórico camuflado). Mientras que el logos es analítico y disgregador, la imaginación hermenéutica integra y totaliza: o el *sensus cordis* tras el *sensus mentis*.

Pero si esto es así, entonces nuestra Hermenéutica se auto-define como una *remitologización crítica* de las realidades culturales o, si se prefiere, como una «reinterpretación catafórica» del mundo (lo que, por cierto, hemos tratado de verificar en «Símbolos, mitos y arquetipos»). Ver el mundo mitológicamente parece querer decir verlo acientíficamente, mas no es así. Como ha mostrado la Hermenéutica gnóstica de Eranos, y más en concreto G. Durand, no solamente se está tratando de reinterpretar la realidad física a partir de modelos mitológicos clásicos (cfr. el famoso libro «El Tao de la Física») sino que la propia Ciencia está echando mano actualmente, por encima de las viejas categorías filosófico-mecánicas o racionalistas, de las construcciones míticas: tal es el paradójico y relevante caso de la concepción actualizada por las ciencias de las categorías de espacio y tiempo, reinterpretadas científicamente tal y como lo hiciera la arcaica mitología, al concebir el espacio ecobiológicamente (ecosistema) y el tiempo cualitativamente como reversible (neguentrópico); se trata, en efecto, de *aprioris material/matriarcales* en cuanto «matrices» de experiencia cualitativa del mundo²⁷.

26. Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*, voz «Metáfora».

27. Frente a la ciencia cuantitativo-mecanicista y su filosofía analítica-racionalista del pasado, los modelos de la actual ciencia parecen entrar paradójicamente en mejor concordancia hermenéutica con los arcaicos modelos vivos de la mitología y su inherente visión cualitativa de la realidad: ver G. Durand, *Eranos* 1982.

Quiero finalizar con una última consideración brevísima sobre la coimplicidad de interpretación y transformación del mundo. Frente al viejo dualismo de interpretar /o/ transformar, hoy estamos al parecer de acuerdo en que interpretar dice transformar, transponer, transmutar (*metá-fora*). De acuerdo con un viejo concepto hermético-hermenéutico, diría que proyectamos nuestros conflictos en las cosas; al transformar a éstas, nos transformamos nosotros y, viceversa, al transformarnos transformamos el mundo. No parece que andemos alejados de la concepción que Unamuno tenía del verbo o lenguaje como ámbito de «accidencia» del mundo y, al mismo tiempo, como lugar de encuentro vivo o de «incidencia»:

«Llave del ser, fué en un principio el verbo
por el que se hizo todo cuanto muda
y el verbo es la cadena con que anuda
Dios los dispersos granos de su acervo».

(*La palabra*).

Llave del ser, el verbo dice interpretación creadora y recreadora del mundo: pero —como afirma H. Corbin del originario verbo matriarcal-femenino en la mitología mística árabe— dicho verbo crea el ser del que él mismo es creado²⁸. El verbo es creado por el mismo ser del que él mismo es creador: o el lenguaje como interpretación activo-pasiva de una realidad que «resulta» *nuestra* realidad.

El lenguaje intermediario al que la Hermenéutica del sentido se atiene, queda finalmente proyectado como lenguaje *extático*: un tal lenguaje, mediador de lo sensible y lo inteligible, recrea simbólicamente la realidad en su sentido (concebido mítico-místicamente como Espíritu o Angel de la palabra): «Cada cosa sensible tiene un Espíritu creado por el que se

28. O. c., p. 128. Sobre la figura simbólica del Espíritu Santo como sentido (amor) iconizado matriarcal-femeninamente en/por María (cfr. su correspondiente en la Fátima árabe de chiitas e ismaelianos), ver la teología que va de los ortodoxos rusos a L. Boff, Mühlen y el movimiento carismático actual.

constituye su forma; como Espíritu de esta forma, él es respecto a ella como el Sentido en relación a la palabra» (A. K. Jili). La simbólica historia de Mahoma que ve el Angel Gabriel en la figura bellísima del joven Dahya, mientras que sus compañeros sólo ven a un pulcro adolescente, sitúa bien la importancia e interés de una Hermenéutica instauradora de sentido y transmutadora de la realidad bruta en carne arquetípica (la función simbólica del «pensar más» en Ricoeur o el hacer transparentes las cosas). Por cierto, y para terminar, que el Angel Gariel, prototipo del mensajero o mediador entre Dios (el Espíritu Santo) y María en la encarnación/transfiguración del logos-sentido, es el correlato cristiano del arcaico dios Hermes, bifronte intermediador de lo divino y lo humano y dios de la Hermenéutica. La androgínica belleza de ambos (Gabriel media Dios y María, Hermes es padre del Hermafrodita y numen alado) da cuenta de la fascinación ejercida sobre lo masculino por lo femenino y su misterio (sentido): aquí el conocimiento racional-masculino se convierte en inteligencia (imaginación) femenina (*cardiognosis*).

Andrés ORTIZ-OSES