

LA INTERPRETACIÓN Y SU CORRELATO. LA COMPRENSIÓN COMO ELEMENTO CONSTITUTIVO DEL SER HUMANO: SER HERMENÉUTICO, SIMBÓLICO Y LINGÜÍSTICO

Nicanor URSUA
Luis GARAGALZA

I. INTRODUCCIÓN

La tradición filosófica occidental se ha interesado clásicamente por la búsqueda de la verdad y de la ciencia (*episteme*), a las que concebía como dotadas de un valor universal, pero apenas se ha preocupado por el fenómeno de la interpretación, el cual ha ido quedando relegado como un caso marginal e irrelevante de conocimiento al que se recurriría en casos problemáticos de duda, de indefinición, de falta de elementos de juicio, de errores de transcripción, etcétera. Ha habido que esperar prácticamente hasta el siglo XX para descubrir la importancia filosófica y antropológica que tiene la interpretación en toda su gama de significados, que abarca al menos los tres siguientes: *a*) expresión, exposición o explicación del sentido de un texto, *b*) traducción de una lengua a otra que torna comprensible lo inicialmente ininteligible (*hermeneutés* era el que entendía las lenguas de los bárbaros, siendo capaz de decir lo mismo en griego), y *c*) ejecución (de una obra musical) o escenificación (de una obra de teatro) en la que la obra se realiza efectivamente, acontece o tiene lugar, adquiriendo así una existencia de la que de otro modo carecería.

Pues bien, la hermenéutica se desarrolla a lo largo de todo el siglo XX como un movimiento filosófico que se organiza en torno al problema de la interpretación, a la reflexión sobre el lenguaje y al descubrimiento del simbolismo como “fundamento” de ambos. La interpretación, el lenguaje y el simbolismo se convierten así en el punto de partida desde el que la hermenéutica propone una renovación del pensamiento filosófico.

Dos filósofos alemanes, Martín Heidegger (1889-1976) y su discípulo Hans-Georg Gadamer (1900-2002), se encargaron de sacar del “trastero” filosófico en el que estaba semiolvidado ese viejo “arte de la interpretación”.

Su propósito era elaborar una teoría filosófica capaz dar cuenta de lo que de hecho ocurre cuando interpretamos y convertir el problema de la interpretación en el punto central a partir del cual replantear toda la problemática filosófica. Tras el fracaso de Husserl en su proyecto de instaurar, siguiendo el planteamiento tradicional de la metafísica, la fenomenología como fundamento de todos los saberes, Heidegger propone renunciar al proyecto mismo de fundamentación que ha caracterizado toda la historia de la metafísica occidental, y asumir ese fracaso como algo insuperable. Se trataría de asumir la imposibilidad de alcanzar un fundamento absolutamente sólido que garantizase la validez de nuestra ciencia y nuestra conciencia. La consecuencia de la asunción de este fracaso no es un mero hundimiento en las aguas oscuras del relativismo, el escepticismo y la arbitrariedad, como auguraban los defensores de la metafísica, sino más bien el surgimiento de una nueva conciencia, a la que podríamos llamar conciencia hermenéutica. Esta nueva conciencia se mantiene apegada a la existencia aceptando su contingencia y reconoce en la necesidad de interpretación no un mero defecto a superar mediante la conquista de un conocimiento puro, sino una característica constitutiva de la existencia humana y de la realidad que en ella se da.¹

En la hermenéutica el problema de la interpretación comparece en su conexión con el lenguaje y el simbolismo y se presenta como un problema universal que afecta a toda nuestra experiencia, a nuestro conocimiento del mundo y a la comprensión de nosotros mismos y del otro. Dicho problema puede servir, por tanto, como hilo conductor para recorrer el universo del discurso humano en su totalidad y como guía en la reflexión sobre el ser humano y su mundo.

Cabría decir que el universo cultural humano es un tejido de símbolos, palabras, metáforas, modelos, conceptos, teorías, hipótesis, es decir, de interpretaciones, que media entre el ser humano y la realidad y en el interior

¹ La obra de referencia para toda la hermenéutica contemporánea es Gadamer, H. G., *Verdad y método* (1960), Salamanca, Sígueme, 1977, así como los estudios de Ricoeur, P., *El conflicto de las interpretaciones: ensayos de hermenéutica*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2003; Vattimo, G., *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, Barcelona, Gedisa, 2000, y *Más allá de la interpretación. El significado de la hermenéutica para la filosofía*, Barcelona, Paidós, 1995 y de Grondin, J., *Introducción a Gadamer*, Barcelona, Herder, 2003, y *¿Qué es la hermenéutica?*, Barcelona, Herder, 2008. Para todo el contexto hermenéutico y su recepción en el ámbito hispano-americano se puede consultar Ortiz-Osés, A. y Lanceros, P. (dirs.), *Diccionario de Hermenéutica*, Bilbao, Universidad Deusto, 1997 (4a. ed. ampliada y revisada, 2004) así como Garagalza, L., *Introducción a la hermenéutica contemporánea*. Barcelona, Anthropos, 2002 y Beuchot, M. y Arenas-Dolz, F., *Hermenéutica en la encrucijada. Analogía, retórica y filosofía*, Barcelona, Anthropos, 2008.

del cual ambos (ser humano y realidad) adquieren configuración y determinación correlativa. Pues bien, la hermenéutica estudia precisamente esa *relación* interpretativa entre el hombre y lo real, y la toma como punto de partida para llevar a cabo un replanteamiento de toda la filosofía.

La hermenéutica filosófica se presenta como una “teoría general de la interpretación”.² *Interpretación*, por su parte, mienta no un mero modo de conocer, un tipo particular de conocimiento que coexistiera junto a otros, sino el *modo de ser* propio del ser humano que vive en (con, desde, de, contra...) sus propias interpretaciones del mundo y de sí mismo. No ha de ser, pues, entendida la hermenéutica como una reflexión sobre el método, ni tampoco como la propuesta de un método concreto de interpretación *adecuado* o *correcto*. Lo que pretende es precisamente lo contrario: poner en cuestión, con una radicalidad probablemente no alcanzada por ninguna otra filosofía de nuestro siglo, la primacía que el pensamiento moderno había concedido al método y al conocimiento, reivindicando la validez, legitimidad e incluso prioridad de la experiencia de sentido que acontece fuera de sus estrechos límites. Con esta intención Gadamer va a formular y desarrollar en todas sus implicaciones una pregunta filosófica: ¿qué es lo que realmente (nos) ocurre cuando interpretamos?

La pregunta por la interpretación ha ido mostrando su extraordinaria fecundidad hasta llegar a emplazarse como un foco o un hilo conductor que permite replantear la problemática filosófica en su totalidad, sustituyendo así a la antigua cuestión del ser y a la cuestión moderna del sujeto. La interpretación no es un procedimiento especial al que se recurre cuando no es posible entender o conocer algo directamente. No es tampoco el modo de conocimiento particular de las ciencias humanas, como pretendió Dilthey. En este sentido, la hermenéutica desborda la parcialidad de la cuestión metódica en las ciencias humanas y pretende interpelar “al conjunto de la experiencia humana del mundo y de la praxis vital”:³ más allá del planteamiento epistemológico, la interpretación, (y su correlato: la comprensión) es, como ya hemos indicado, un elemento constitutivo del ser humano como humano, un factor originario de su peculiar modo de ser. El hombre comparece así como un animal hermenéutico, simbólico, lingüístico (y no exclusivamente *racional*) que, en vez de estar adaptado a un *entorno* fijo y determinado, vive (podríamos decir, con la biología más reciente, que *ex-aptado*, no meramente *ad-aptado*) en un *mundo* que es en gran parte resultado

² Cfr. Gadamer, H. G., *op. cit.*, y Heidegger, M., *Sendas perdidas*, Buenos Aires, Losada, 1960.

³ Gadamer, H. G., *op. cit.*, p. 12.

o producto de su propia interpretación (tanto teórica, lingüístico-simbólica, como práctica, mediante el trabajo).⁴

Sería, pues, la propia existencia humana la que tendría un carácter hermenéutico. Y como esa existencia es finita, la interpretación resulta ser una tarea infinita, circular pero impansivo-expansiva, en el interior de la cual no se da observador neutral alguno ni, por tanto, objetividad pura, sin que ello implique, empero, una recaída en el subjetivismo: ahora observador y observado pertenecen a un tercer horizonte que los engloba y la interpretación se ofrece como una *fusión de horizontes* que acontece en el seno del lenguaje. El lenguaje se presenta así como el proceso mismo en el interior del cual alguien puede ponerse *como alguien* al tematizar algo *como algo*, y así ambos darse como tales.

De este modo el lenguaje adquiere una dignidad tanto gnoseológica como epistemológica. Por un lado se pone en cuestión, siguiendo a Hamann, Herder y Humboldt, la clásica concepción instrumental que reduce el lenguaje a ser un mero objeto exterior al servicio de la transmisión de un pensamiento o de los informes de una realidad que se suponen ya dados previamente o adquiridos con independencia del propio lenguaje. Ahora éste va a ser visto más bien como un órgano de conocimiento y pensamiento que, por más que pueda ser criticado, revisado y, en ciertas condiciones, abandonado, no es neutro o traslúcido por cuanto que contiene una *acepción del mundo* (véase la noción de *Weltanschicht* en Humboldt). Por otro lado, aunque correlativamente, se viene a afirmar que, lejos de ser mera representación (*Vorstellung*), copia o reflejo de una realidad independiente de él, el lenguaje sería la *exposición* (*Darstellung*) original y originaria de lo real. Dicha *exposición* es concebida como realización de lo real, y para ello se toma como modelo la *escenificación* teatral y la *ejecución musical* (en las que acontece —mejor o peor— y *es* la propia obra), así como el juego y la fiesta (ambos caracterizados como sucesos en los que se realiza un suceder originario). Todas estas nociones nos remiten a una realidad dinámica cuyo modo de ser es la misma realización, a una realidad que sólo es en sus interpretaciones. Podríamos decir, pues, que si nuestro pensamiento y conocimiento se constituyen lingüística e interpretativamente es porque el propio ser es ya lenguaje.⁵

⁴ Para la noción de “exaptación”, acuñada por J. Gould y E. Vrba para referirse a aquellas estructuras que si bien han surgido en el proceso de adaptación a unas determinadas condiciones posteriormente evolucionan en un sentido que no coincide con su función originaria, *cf.*: Bocchi, G. y Ceruti, M., *El sentido de la historia*, Madrid, Debate, 1994, pp. 220 y ss.

⁵ Gadamer, H. G., *op. cit.*, p. 567. Para la discusión en torno a esta famosa tesis *Cf.*: VV. AA. *El ser que puede ser comprendido es lenguaje: homenaje a Hans-Georg Gadamer*, Madrid, Síntesis, 2003.

Gadamer reincorpora de este modo al discurso filosófico actual la palabra *hermenéutica*, renovándola y sacándola de su reclusión en el ámbito especializado de la filología o de la exégesis. Esta palabra pertenece a la herencia del romanticismo y su origen se remonta a través de la tradición humanista hasta la figura mítica de Hermes, el dios griego del lenguaje y de la comunicación entre los contrarios. Clásicamente la hermenéutica se ha centrado sobre el problema de la interpretación de lo expresado mediante el lenguaje y, en particular, de lo fijado como texto, ya sea sagrado o literario. Aquí interpretar significa comprender el sentido del texto, aprehenderlo, asimilarlo o, dicho de un modo metafórico, *alimentarse* con él, es decir, *comerlo*. El texto en su materialidad remitiría a algo distinto de esa su materialidad, a un *sentido* que no se encuentra *más allá* del texto, sino *más acá*: podríamos decir que el sentido no es más allá sino que *acontece* más acá, *entre* el texto y el intérprete, en el lenguaje, en la interpretación, que ahora va a ser vista como una *fusión de horizontes*. El sentido, que no es propiamente, acontece en la interpretación, se recrea o regenera entre el texto y el intérprete, desbordando toda fijación externa ya sea dogmática o metódica: tiene un estatuto ontológico similar al de la conversación auténtica, el juego y la fiesta, que sólo existen cuando se celebran y en sus celebraciones. La interpretación adquiere entonces la misma categoría realizativa que tiene la *ejecución* de una partitura musical o la *escenificación* de una obra teatral. Así entendida como exposición (*Darstellung*), la interpretación no es mera repetición o copia de una realidad entitativa que ya existiese previamente sino realización efectiva.

Al descartar la posibilidad de una aprehensión inmediata y directa de la realidad que sirviera de fundamento último a nuestro conocimiento, Gadamer pone en cuestión, al mismo tiempo, que la función primaria del lenguaje sea la comunicativa. El lenguaje no es primariamente un instrumento, un signo que sirve para expresar o comunicar una información o un conocimiento alcanzados previa e independientemente de él, sea por la razón, por la experiencia o por la revelación; no se trata de una *copia* más o menos imperfecta, sino de un *original*. Más que como un instrumento el lenguaje reclama ser visto como un órgano u *organismo* que media entre sujeto y objeto instaurando un *mundo intermedio* (*Zwischenwelt*, Humboldt): es originariamente símbolo instaurador de sentido, metáfora poética que va perdiendo luego esa pregnancia y se va convirtiendo en signo que sólo refiere o remite a un significado. Así distendido entre el carácter simbólico, originario e instituyente, y el carácter sígnico, originado e instituido, el lenguaje instaura una tensión insuperable entre ellos en la que se despliega la vida tanto individual como social.

II. HERMENÉUTICA Y COMPRENSIÓN

La filosofía hermenéutica de H.G. Gadamer se nos ofrece en estos momentos como una crítica serena de la ideología filosófica dominante en nuestro mundo, que, según Heidegger, se caracteriza por el “dominio planetario de la técnica”.⁶ Heredera del legado de los humanistas del Renacimiento y de las inquietudes culturales del Romanticismo, la hermenéutica no considera adecuada la sumisión de la filosofía a las pretensiones de los diversos científicismos que ven en el conocimiento científico, caracterizado por su rigor metódico y su racionalidad abstracta, el único y auténtico *administrador* de la verdad. Gadamer defiende que existen experiencias extracientíficas de índole muy diversa (sean de tipo ético, poético, mítico, estético, etcétera) que reclaman y merecen el título de auténtico conocimiento.⁷ Frente a la reducción de la filosofía a teoría de la ciencia, Gadamer proclama la necesidad y legitimidad de un discurso hermenéutico encargado de reflexionar sobre nuestros discursos o de interpretar nuestras interpretaciones. Para esta alternativa hermenéutica, tanto el concepto moderno de método como el ideal de una verdad objetiva que se expresa en el modelo nomológico-deductivo de la explicación científica, quedan relativizados y desposeídos de su presunta universalidad. El conocimiento científico, sin ser en ningún momento despreciado, es considerado por este autor como un modo secundario de conocimiento por cuanto que presupone y se deriva de una relación o comprensión previa que acontece en el mundo de la vida (*Lebenswelt*: Husserl).

La presentación de la hermenéutica como una teoría filosófica de la comprensión representa una toma de postura filosófica: no se trata de establecer una preceptiva o una metodología de la comprensión, sino de dar cuenta de lo que realmente acontece cuando se comprende e interpreta, y ello para que la conciencia científica reconozca sus propios límites y reconozca que la experiencia de la verdad (o del sentido) más originaria acontece fuera de sus dominios.

⁶ “En el imperio planetario del hombre técnicamente organizado alcanza la subjetividad humana su cúspide suprema, a partir de la cual él se establecerá en la llanura de la uniformidad organizada y se instalará allí. Esta uniformidad pasará a ser el instrumento más seguro del dominio completo, esto es técnico, del hombre sobre la Tierra”. Heidegger, M., *Sendas perdidas*, Buenos Aires, Losada, 1960, p. 97.

⁷ Conviene tener en cuenta aquí que el título de la obra fundamental de Gadamer es *Verdad y método* viene a insinuar que la experiencia de verdad del ser humano no se reduce, ni mucho menos, al limitado ámbito del conocimiento metódicamente regulado y establecido.

Este concepto de *comprensión* tematizado por la hermenéutica no puede identificarse, sin más, con el concepto homónimo, elaborado por las ciencias del espíritu del siglo XIX en su esfuerzo para justificar su autonomía metodológica en relación a las ciencias de la naturaleza (*cf.* Dilthey). Pues también aquí se adoptaba una actitud objetivista, suponiendo que hay un sujeto (el investigador) enfrentado a una realidad objetiva y radicalmente separada, de la que habría que dar cuenta evitando poner en juego los prejuicios subjetivos, lo cual implica ya de antemano una restricción metódica de la experiencia originaria de la realidad. Y es precisamente a esta experiencia originaria que trasciende lo metódico a la que se refiere la neohermenéutica con el término *comprensión*.

La pregunta filosófica que elabora la hermenéutica [afirma Gadamer] no se le plantea sólo a las ciencias del espíritu; ni siquiera se le plantea a la ciencia y a su forma de experiencia: su interpelado es el conjunto de la experiencia humana del mundo y de la praxis vital. Por decirlo kantianamente, pregunta cómo es posible la comprensión. Es una pregunta que, en realidad, precede a todo comportamiento de la subjetividad, incluso al comportamiento metodológico de las propias ciencias comprensivas, a sus normas y a sus reglas.⁸

Criticando la dualización de sujeto y objeto que subyace a la filosofía moderna (y también a los diversos científicismos), Gadamer trata de recuperar un visión dialéctica en la que la verdad comparece como objetiva y subjetiva al mismo tiempo (como sentido intersubjetivo o interpersonal), reganando una perspectiva en la que la teoría del conocimiento y la ontología se muestren en su mutua pertenencia o mediación hermenéutica. La auto-comprensión del hombre, la comprensión del otro y del mundo, no puede ser considerada, en opinión de nuestro autor, como un mero modo de conocer sino, en todo caso, como un conocimiento que comporta un modo o manera de ser, una forma de vivir: “La comprensión no es uno de los modos de comportamiento del sujeto, sino el modo de ser del propio ser humano”.⁹

Así ubicada al margen de las disputas epistemológicas precedentes, la hermenéutica filosófica no se reduce a ser una mera reflexión sobre el conocimiento que se dedicase, según la metáfora de Hegel, a *afilarse el cuchillo*

⁸ Gadamer, H. G., *op. cit.*, pp. 11 y 12.

⁹ Gadamer, H. G., *op. cit.*, p. 12 “[...] al romper con los debates de método, se inscribe de entrada en el plano de una ontología del ser finito, y reconoce en él el comprender no ya como un modo de conocimiento, sino como un modo de ser [...] La pregunta: ¿cuáles son las condiciones necesarias para que un sujeto cognoscente pueda comprender un texto, o la historia misma?, se sustituye por esta otra pregunta: ¿qué es un ser cuyo ser consiste en comprender? [...]”, Ricoeur, P., *op. cit.*, p. 11.

(hermenéutico) pero sin llegar a *cortar* nada en concreto. Pues la misma hermenéutica filosófica conlleva una filosofía hermenéutica o interpretación explícita de la realidad (*ontos on*) como realidad interpretada. Ahora estamos ya introducidos de lleno en la paradójica problemática de lo que se ha dado en llamar el *círculo hermenéutico* o la circularidad de la hermenéutica: no podemos hablar de lo real como algo que fuera *en sí*, separado e independiente del conocimiento (interpretación), ni de un sujeto sin mundo que se conociese a sí mismo; no podemos tampoco distinguir absolutamente el conocimiento (como algo objetivo) de la interpretación (subjetiva), ni las ideas (*logos*) de las creencias (*mythos*). Todos los pares de opuestos que constituyen el universo del discurso humano aparecen ahora como interrelacionados, mostrándose en su mutua correlatividad en tanto que manifestaciones contrapuestas de la misma realidad compleja y emergente.

Nos encontramos así con que todo entendimiento humano, todo conocimiento explícito y temático, viene precedido por una interpretación o comprensión previa, implícita y más o menos inconsciente, sobre la que se recorta, por un *suelo* o *humus* compuesto por creencias y prejuicios que actúan aunque no nos demos cuenta de que están actuando, de tal modo que lo que a primera vista puede parecer una visión inmediata del objeto es ya el resultado de una interpretación previa que lleva a cabo un primer filtrado, una selección y una valoración. Nada, por tanto, más lejano a la actitud hermenéutica que la pretensión de lograr un conocimiento sin prejuicios o supuestos, incondicionado, absoluto, universalmente válido. No se trata de trascender o superar los límites de nuestra condición finita y de nuestra contingencia sino de asumirlos reflexivamente. Asumir los límites de la racionalidad y de la autoconciencia quiere decir reconocer que fuera de su control se dan una serie de procesos interpretativos espontáneos que configuran la primera visión del mundo, quedando ciertos aspectos de la realidad subrayados o destacados mientras que otros quedan acallados u ocultados. Una tal visión discriminativa que podríamos calificar como inconsciente o preconsciente constituye la *materia prima* de toda otra interpretación racional y temática, pero en cuanto tal sólo se manifiesta a través de lo no dicho por éstas, a través de aquello que es tenido por evidente y que se da por supuesto. Se trataría del subsuelo existencial-afectivo en el que se encuentran entretejidos los prejuicios y valores, constituyendo paradójicamente los pilares sobre los que se edifica la visión lógico-conceptual, racional o científica del mundo y de la vida.

Reconocer la existencia de un círculo hermenéutico en el que nos encontramos implicados, lo queramos o no y lo sepamos o no, es un acto de humildad, de honestidad y de autolimitación. Ello no implica, sin embargo, defender que todo es relativo o que toda interpretación es arbitraria, por lo que no

habría la posibilidad de confrontar o comparar las diversas interpretaciones. Esta objeción que se suele plantear con frecuencia contra la hermenéutica no está a su vez libre de prejuicios: es fácil detectar en ella, efectivamente, un prejuicio generalizado contra el pensamiento filosófico porque se da por supuesto como modelo o paradigma de conocimiento el rigor ideal que, presuntamente, poseen las matemáticas. Partiendo de aquí, las diferencias de opiniones y las maneras contrapuestas de abordar los problemas fundamentales de la existencia son consideradas como mera palabrería carente de verdadera significación, porque cada cual sólo expresa su punto de vista según su propio gusto, cuando no dice lo primero que se le pasa por la cabeza.

Pues bien, esta tesis hermenéutica que afirma la implicación de la interpretación en todo conocimiento humano, no ha de ser entendida, por tanto, como una epistemología (teoría del conocimiento) autónoma y libre de toda carga ontológica (filosófica). Al contrario, Gadamer la presenta en continuidad solidaria y en coimplicación con una subyacente filosofía hermenéutica. Al decir que toda aprehensión de la realidad es ya interpretativa, no se está apuntando a la mera contingencia e imperfección del conocimiento humano. Esta tesis se prolonga, y se fundamenta, en una concepción de la realidad como originariamente interpretada, es decir, en la consideración del ser como lenguaje y en una visión dialéctica de la verdad no como un estado, sino como un acontecimiento, como un proceso continuado. No se trata ya de una realidad (y de una verdad) que sería primariamente *en sí* y sólo derivativa e imperfectamente sería *a otro* (como apariencia o aparición, interpretación, representación o lenguaje). Ahora la relación es lo primario y original, de tal modo que lo real sólo acontece en la mediación representativa (es decir, en la interpretación, en el lenguaje), alcanzando ahí su auténtico modo de ser cuasidramático y/o teatral. Pero veamos como desarrolla Gadamer esta tesis en relación a las ciencias humanas y, en particular, al conocimiento del pasado que se da en la historia.

III. HERMENÉUTICA E HISTORIA

El interés que la conciencia filosófica comienza a mostrar a lo largo del siglo XVIII por la comprensión del pasado y por la historicidad del ser humano es visto por Gadamer como un síntoma de que el restringido concepto cartesiano de la racionalidad metódica (en el interior del cual no hay lugar para la comprensión de la historia —facticidad pura—, la cual queda

así como el límite alógico del conocimiento auténtico de la física y la matemática) se encuentra en vías de experimentar una beneficiosa ampliación.¹⁰

Con la conciencia histórica el hombre occidental adquiere un nuevo grado de reflexión sobre sus propias opiniones y sus propios valores, reconociendo que éstos se encuentran marcados por una radical historicidad y relatividad. Se asume que en relación a un mismo asunto puede haber una pluralidad de puntos de vista relativos y no necesariamente excluyentes. Cualquier texto del pasado es abordado ahora con una actitud de desconfianza hacia su verdad inmediata. La conciencia moderna adopta una posición reflexiva y crítica respecto a toda “voz” proveniente del pasado, tratando de ubicarla en su contexto originario y en la situación histórica concreta en que tuvo su origen, para descubrir el valor y la significación que le conviene. Se hace así explícito el comportamiento interpretativo que interviene en toda apropiación del pasado:

Se ha tomado conciencia de que todo lo que ya no está de una manera inmediata en su mundo y no se expresa en él (es decir, toda tradición) se encuentra despojado de su sentido originario y referido a un espíritu que lo descubra y lo medie, espíritu al que con los griegos dieron el nombre de Hermes, el mensajero (intermediador) de los dioses.¹¹

Gadamer valora, pues, positivamente, el surgimiento de la conciencia histórica y considera que aporta una compensación respecto al racionalismo cartesiano, aunque también reconoce que es una pesada carga para el hombre contemporáneo. Valora, empero, negativamente, el tratamiento estricto y sistemático que esta actitud histórica recibe a lo largo del siglo XIX hasta configurarse como una corriente filosófica en el historicismo. Aun concediendo al historicismo el mérito de haber intentado liberar a las ciencias humanas del sometimiento a la metodología explicativa de las ciencias de la naturaleza en nombre de una metodología hermenéutico-comprensiva, considera que finalmente queda entrampado en una serie de aporías irresolubles.

El historicismo se formula como un intento de proporcionar al conocimiento y comprensión del pasado una fundamentación epistemológica y metodológica propia. Se trataba de construir la historia (*Geschichte*) como una ciencia positiva y libre de prejuicios metafísicos, basada en la investiga-

¹⁰ Cfr. al respecto Gadamer, H. G., *El problema de la conciencia histórica*, Madrid, Tecnos, 1977, pp. 15 y ss. Así como Gadamer, H.G. y Koselleck, R., *Historia y hermenéutica*, Barcelona, Paidós, 1977.

¹¹ Gadamer, H. G., *Verdad y método*, *op. cit.*, p. 218.

ción objetiva de la tradición con una metodología propia que dejase hablar a los hechos por sí mismos. Con esta intención fundamental el historicismo se dirigió hacia la hermenéutica para reconvertirla en nuevo fundamento de las entonces llamadas “ciencias del espíritu”. La historia (*historie*) es concebida así como un gran texto cuyo sentido ha de ser comprendido desde sí mismo y apoyándose en la relación entre las partes y el todo. De este modo se pretende evitar toda interpretación teleológica desde un punto final o exterior a la propia historia. Pero ya en este planteamiento se encuentra contenida, en opinión de Gadamer, una dificultad fundamental, pues el texto de la historia no es nunca un conjunto acabado de sentido, sino que tiene para cada presente un carácter fragmentario, inconcluso o abierto. Tal será el problema fundamental que se le plantea al historicismo y del que, en opinión de Gadamer, no se consigue salir sino para entrar en nuevas aporías.

Pues bien, la propuesta gadameriana en relación al historicismo consiste en radicalizarlo hasta sus últimas consecuencias, para que se haga patente su intrínseca historicidad y relatividad. Se trata de que la conciencia histórica caiga en la cuenta de sus propios límites, no intentando escamotearlos o trascenderlos sino asumirlos. Mas con ello, surge un relativismo a su vez relativizado, un *relativismo relativo*. Estamos así ante lo que podríamos denominar una nueva *figura de la conciencia*: la conciencia hermenéutica.

Una tal asunción de los límites, alcanzada a través de la reflexión sobre los fundamentos del conocimiento histórico, hace que la ilusión de pureza epistemológica sobre la que se edificaba el historicismo al pretender contemplar el pasado tal como fue, es decir, en su propio ser y desde su propio horizonte histórico, se desvanezca por inoperante e ingenua. Pues incluso suponiendo que el historiador lograra alcanzar el utópico deseo de liberarse de todos los prejuicios y conceptos que le afectan en el presente en tanto que individuo, miembro de la sociedad e historiador, lo único que habría conseguido sería socavar el *suelo* que precisamente posibilita la comprensión histórica.

Para nuestro autor, sin embargo, la posibilidad de conocer el pasado comprendiendo su sentido radica en que entre los dos polos, el pasado del ser histórico y el presente del conocimiento, presentados por el historicismo bajo la dicotomía de sujeto y objeto, no existe una dicotomía absoluta, una barrera o un vacío. De algún modo ambos están ya interpenetrados en virtud de un vínculo originario: el sujeto que comprende, en tanto que “ser histórico”, no es completamente ajeno a la historia, sino que está integrado dentro de ella, ligado a ella por una relación de pertenencia. He aquí que entre pasado y presente, entre ser (historia) y saber (interpretación) se introduce ahora un tercer término intermedio e intermediador que garantiza su

coimplicación. Dicho término intermedio queda apalabrado por nuestro autor bajo el concepto de historia “efectual” o “eficacia de la historia” (*Wirkungsgeschichte*): con él se refiere al hecho, olvidado por el historicismo, de que cada interpretación de la historia es, a su vez, histórica y, viceversa, de que cada fenómeno histórico no queda recluso o encerrado en el momento en que acontece sino que lo trasciende, proyectando su influencia en el futuro y permaneciendo en sus efectos, entre los que se encuentran las interpretaciones que provoca a lo largo del tiempo. En este sentido afirma Gadamer: “Cuando intentamos comprender un fenómeno histórico desde la distancia histórica que determina nuestra situación hermenéutica en general, nos hallamos siempre bajo los efectos de la *historia efectual*. Ella es la que determina por adelantado lo que nos va a parecer cuestionable y objeto de investigación”.¹²

Así pues, la comprensión histórica es presentada por Gadamer como un proceso de la historia efectual, como un hacer de la realidad misma “padecido” por el intérprete. El conocimiento será, por tanto, un momento del ser (historia) que se despliega a sí mismo a través del comportamiento interpretativo de la intersubjetividad, independientemente de que ésta se dé cuenta expresa o no. Dicho comportamiento estaría ya previamente condicionado por la eficacia histórica de aquello que se está interpretando, dándose, en consecuencia, una interpenetración entre el movimiento de la tradición y el movimiento de la interpretación. La interpretación de un texto del pasado implica su integración en un acontecer, igual que para un evento su propia continuación. Por ello, “toda actualización en la comprensión puede entenderse a sí misma como una posibilidad histórica de lo comprendido”.¹³ Ahora ya no cabe distinguir claramente entre un conocimiento objetivo de los hechos del pasado y un conocimiento o comprensión valorativa y subjetiva de su sentido. Pues, como dice nuestro autor: “En la medida en que el verdadero objeto de la comprensión histórica no son eventos sino sus significados, esta comprensión no se describe correctamente cuando se habla de un objeto en-sí y de un acercamiento del sujeto a él”.¹⁴

Todo conocimiento histórico es, pues, una interpretación comprensiva del pasado en su significación actual y el intérprete, en tanto que pertenece a la historia, está ya siempre introducido en un círculo del que no puede salirse para contemplar el pasado desde *fuera*. Lo que se expone a través del hacer interpretativo (o mejor diríamos, del “dejar hacer” o posibilitar) accede a su representación es precisamente el sentido del pasado en su conjuga-

¹² *Ibidem*, p. 371.

¹³ *Ibidem*, p. 452.

¹⁴ *Ibidem*, p. 401.

ción actual, en su aplicación al momento presente de la interpretación. Así, el conocimiento de un texto de la tradición, por ejemplo, no consistirá en saber repetirlo en su literalidad, ni en reconstruir el hipotético sentido originario que tuvo en su momento, lo cual podrá ser, en todo caso, un momento secundario, derivado y abstracto. Conocerlo es comprender su sentido interpretándolo desde el presente vivo y revisor (revidente, reivindicante), desde la situación y el horizonte propios del intérprete. Pues lo que se transmite en la tradición es la experiencia de sentido condensada o apalabrada en el texto y, además, entre el texto y el sentido hay siempre una tensión: lo que el texto *quiere decir* no se reduce a lo que de hecho *dice*, ni a lo que el autor tenía *en mente* cuando lo escribió, ni a lo que interpretaron sus contemporáneos. Por ello la comprensión del texto plantea a cada presente y a cada intérprete una tarea peculiar, específica e irreductible, y lo que es la tradición viene a confundirse con la historia de las sucesivas interpretaciones que provoca, con la historia de sus *efectos* en la historia. Mientras que el texto en su materialidad es algo cerrado y perfectamente delimitado, su sentido está, por el contrario, siempre abierto: el sentido “sólo se concreta y se completa en la interpretación”, interpretación que, por su parte, “se mantiene enteramente atada al sentido del texto”.¹⁵

Así pues, la pertenencia o comunidad entre la conciencia del intérprete y la tradición está sometida a un proceso de continua formación. Por ello, el acceso a la comprensión no se plantea, en opinión de Gadamer, como un trasponerse del hermeneuta al horizonte histórico del pasado hasta renunciar a su propio horizonte, sino más bien como un proceso de fusión de estos presuntos horizontes “para sí mismos”.¹⁶ La visión de lo real condensada en el texto sólo emerge en cada momento “tomando de prestado”, por así decirlo, el horizonte en el que vive el intérprete, su situación hermenéutica concreta. La verdad apalabrada por el texto, es decir, su sentido, sólo acontece a través del horizonte del intérprete o, más precisamente, en la transformación que dicho horizonte experimenta (“fusión de horizontes”) al atender al texto respetando su alteridad crítica. El texto como pasado (muerto, inoperante) se convierte en tradición (viva, activa) cuando una subjetividad se presta a experimentar en sí misma la transformación que acontece al actualizar lo que el texto dice, aplicándolo crítica y reflexivamente a su presente. A este respecto podríamos señalar la semejanza existente entre este planteamiento y el de un pensador del ámbito islámico como Shorawardi, quien ya en el siglo XII proponía la siguiente prescripción herme-

¹⁵ *Ibidem*, p. 405.

¹⁶ *Ibidem*, p.377.

néutica: “Recita el Corán como si no hubiera sido revelado más que para tu propio caso”.¹⁷

Tal es, en efecto, la máxima que implícitamente parece estar siguiendo Gadamer cuando concibe el modo de ser de la tradición como algo que, al igual que la obra de arte, sólo existe en sus sucesivas interpretaciones (exposiciones, conjugaciones, recreaciones de sentido), como algo que sigue siendo lo mismo a través de las diferentes apropiaciones y reproducciones en sucesivos presentes y por distintos sujetos, como algo que sólo es regenerándose. En este sentido, el tiempo queda como exorcizado: ya no es algo que deba ser salvado, ya no es una barrera causante de división y de lejanía por impedir el conocimiento del sentido auténtico de la tradición (como sucedía en el historicismo, al que el tiempo se le aparecía como un *monstruo devorador*). Ahora, la distancia en el tiempo aparece más benévolamente como algo que no precisa de ser superado sino asumido conscientemente, por lo que se reconvierte en “una posibilidad positiva y productiva del comprender”, que ya no es “un abismo devorador, sino que está cubierta por la continuidad de la procedencia y de la tradición, a cuya luz se nos muestra todo lo transmitido”.¹⁸ “Sólo la distancia en el tiempo hace posible resolver la verdadera cuestión crítica de la hermenéutica, la de distinguir los prejuicios verdaderos bajo los cuales comprendemos de los prejuicios falsos que producen malentendidos”.¹⁹

Esta eufemización imprimida por Gadamer al concepto de *tiempo* va a hacerse extensiva también al concepto de la *situación hermenéutica* en que se encuentra el intérprete y, correlativamente, al concepto de *prejuicio* (entendido ahora como juicio previo), que para el pensamiento de la Ilustración son como la *bestia negra* a combatir para alcanzar el auténtico conocimiento. La situación en que uno vive, que se caracteriza por el hecho de que nos encontramos en ella y de que influye en nosotros ya antes de que tomemos conciencia de ella (de ahí la imposibilidad de que sea totalmente objetivada ni completamente iluminada por la reflexión), ya no es vista como algo exclusivamente negativo, como un cáncer que tuviera que ser extirpado. Ya hemos dicho que la conciencia hermenéutica, como conciencia de la determinación histórica, se constituye en tal precisamente por asumir su radical finitud, su irremediable historicidad, en un proceso de toma de conciencia de la situación en la que de hecho se encuentra. El concepto de *situación* vie-

¹⁷ Cfr. al respecto Corbin, H., “De l'épopée heroïque a l'épopée mystique”, *Eranos Jahrbuch*, num. 35, Leiden, Brill, 1966.

¹⁸ Gadamer, H. G., *op. cit.*, p. 367

¹⁹ *Ibidem*, p. 369.

ne así a significar, negativamente, la limitación de las posibilidades de ver. Pero al mismo tiempo comporta una faceta positiva, en tanto que constituye el horizonte propio del intérprete, es decir, “el ámbito de visión que abarca todo lo que es visible desde un determinado punto”.²⁰

En esta ambivalencia, que consiste en que sea precisamente aquello que limita mi visión lo que la posibilita, es en la que se mueve siempre la hermenéutica, sabedora de que toda mediación implica una cierta opacidad: *omnis determinatio est negatio*: toda determinación (por ejemplo, un lenguaje) es delimitación negativa, sí, pero también positiva por posibilitadora (*cf.*: el lenguaje como perspectiva en Humboldt). Podemos ver claramente, por tanto, la diferencia y la contraposición entre la neohermenéutica gadameriana y la filosofía ilustrada. Para ésta última el ideal sería un conocimiento absolutamente luminoso, claro y distinto, expurgado de toda oscuridad y penumbra, de cualquier afirmación que no estuviera racionalmente justificada y demostrada. Dicho conocimiento habrá de ser buscado mediante un combate purificador contra las tinieblas encarnadas en la tradición y en el mito como ámbitos en los que el sujeto se encuentra privada de su soberanía y sometido a un poder autoritario, dogmático, oscurantista y dominador. El resultado de tal combate, en caso de ser victorioso, se supone que consistiría en la emergencia heroica del puro logos, con lo que se cumpliría la divisa *post tenebras lux*. Por el contrario la divisa hermenéutica podría quedar formulada con un más modesto *in tenebris lux*.²¹

La hermenéutica abandona así tanto la actitud dualista propia del pensamiento ilustrado, para la que *mythos* y *logos*, creencias y razón, son radicalmente contrarios y excluyentes, como la concepción lineal de la historia en evolución progresiva hacia un futuro esplendoroso. Ahora el círculo o, mejor, la espiral, pasa a un primer plano, viniendo a expresar la reciprocidad de *mythos* y *logos*, la imbricación de prejuicios y razón crítica, la coimpliación de pasado y futuro en el presente de la interpretación: los extremos contrarios quedan así correlativizados por referencia a su mutua interconexión como lo primario.²²

²⁰ *Ibidem*, p. 372.

²¹ Para un desarrollo de esta interpretación simbólica del pensamiento ilustrado *Cf.*: DURAND, G., *L'ame tigrée*, París, Denöel, 1980, p. 161.

²² *Cf.* al respecto el planteamiento hermenéutico de E. Cassirer, quien concreta explícitamente esta circularidad entre *mito* y *logos* por la mediación del lenguaje. CASSIRER, E., *Antropología filosófica*, México, FCE, 1977 (se puede consultar también SKIDELSKY, E., *Ernst Cassirer: The Last Philosopher of Culture*, Princeton University Press, 2008.

IV. EL SER, EL LENGUAJE Y EL SENTIDO

La interpretación no es, pues, una mera copia o reflejo de lo dado, ni tampoco una pura creación de la subjetividad, sino una traducción o trasposición de lo dicho, lo visto o lo sentido al lenguaje del intérprete, una “copia teñida de subjetividad” (A. Schaff), una fusión de horizontes, un juego a conjugar y, en definitiva, un proceso que ninguna de las partes implicadas domina completamente por cuanto que se va realizando precisamente *entre* ambas, en su “puesta en relación”.²³ De este modo la *mimesis* y la *poiesis* quedan correlacionadas como los dos aspectos de un mismo proceso hermenéutico en el cual el ser es *apalabrado*, es decir, accede al lenguaje ganando en él su representación y realización concreta. Dicho ser no podrá quedar definido, en consecuencia, como algo estático, inmutable, sino como algo *en relación* a otro, como algo constitutivamente abierto a nuevas representaciones o interpretaciones puesto que sólo en ellas es.

El lenguaje adquiere así un rango ontológico: la lingüisticidad no impregna únicamente nuestro conocimiento sino que también atraviesa y ahueca al propio ser. De este modo, el ser es liberado de la interpretación absolutista clásica para reaparecer interpretado como lenguaje. Ahora resulta que el ser mismo es lenguaje. Se trata de una concepción dinámica de lo real, y del propio ser humano, no como pura esencia, sino usando una comparación musical, como una partitura a ejecutar, o como un texto a interpretar. La verdad, en consecuencia, tampoco podrá ya ser concebida como un *estado* metódicamente alcanzado y descubierto sino como un proceso inmanente al discurso mismo en el que los interlocutores intentan ponerse de acuerdo.

En el pensamiento de Gadamer cabe destacar, por tanto, algunos de los rasgos que caracterizan a la posmodernidad, especialmente la aligeración impresa al viejo ser por su redefinición como lenguaje. Al presentar al ser como ya desde su origen impregnado por la palabra (interpretación), aquél deja de ser visto como un sólido fundamento inmóvil, iniciándose así un proceso de dispersión o diseminación. De ahí la importancia que en el pensamiento actual ha cobrado la imagen, el *simulacro*, la máscara, la diferencia o, en terminología gadameriana, exposición (*Darstellung*). Gadamer toma como paradigma a este respecto la obra teatral (o la musical) en la que descubre una realidad que sólo existe o se realiza en cuanto tal en sus repre-

²³ Schaff, A., *Ensayos sobre filosofía del lenguaje*, Barcelona, Ariel, 1973.

sentaciones interpretativas (escenificaciones o ejecuciones).²⁴ Por generalización a partir de este caso particular llegamos a una concepción dinámica de la realidad en su continuo devenir a través de la diferencia (de versiones).

Ahora bien, este rechazo del concepto clásico del ser (o del sentido-sustancia) no implica para Gadamer que detrás del “reino de la representación” (el “escenario”) se encuentre una nada absoluta. En la hermenéutica no tiene cabida un sentido sustancialmente concebido, pero tampoco caben las versiones del sentido como mero “efecto de superficie”. Hermenéuticamente el sentido es algo infraestructural, radical, subterráneo por cuanto que emerge ya de un modo preconsciente en la vivencia. El ser es lenguaje, sí, pero lenguaje simbólico y no mero signo convencional. Aun cuando todo sea interpretación, no hay que olvidar que para Gadamer la interpretación explícita exige y presupone una implícita comprensión previa (prejuicio) inmanente al propio lenguaje (o, como quería Dilthey, a la *vivencia*).

Vemos que de este modo Gadamer evita una posible recaída en el ficcionalismo: para él la escritura es ya siempre una lectura y la interpretación es una reinterpretación de un fondo previo, es decir, articulación explícita de una red de relaciones implícitas, *cultivo* de afinidades virtuales, configuración de un sentido presentido y consentido. Ahora bien, en nuestra opinión, esta afirmación gadameriana no ha de ser malinterpretada como una constatación de hechos o verdad empírica, en cuyo caso se convertiría en una mera legitimación de lo realmente dado, del estado de cosas. Dicha tesis sería más bien una verdad hermenéutica que vendría a expresar una actitud fundamental para enfrentarse con la realidad y con la vida, un deseo y una exigencia que posibilitan la crítica y la trasgresión de lo dado. Mas, ¿en nombre de qué podría tener lugar semejante *revisión*? No en nombre de algo meramente presente y cósmicamente existente, sino de algo ausente, latente y diferido como lo sería para Gadamer el sentido. Un sentido al que no hay modo de acceso en *directo*, pues sólo recreándose perdura. Con todo ello no se está negando ingenuamente la existencia en este mundo de *simulacros* puramente superficiales. Se aboga precisamente por la distinción entre *simulacros*, atendiendo a un criterio que ni puede ser meramente subjetivo ni puede pasar por la noción clásica de la verdad como adecuación. Dicha noción de sentido desborda por tanto a subjetividad y objetividad en dirección a una intersubjetividad ganada en el interior de un lenguaje comunalmente convivido y compartido.

²⁴ Hay que tener en cuenta a este respecto que en alemán el verbo *spielen* significa tanto jugar (a un juego) como tocar (música) y representar (una obra de teatro).

Una tal concepción hermenéutica podría ser caracterizada, finalmente, como una subversión o reversión del platonismo. En efecto, frente a la hipóstasis platónica del sentido como un luminoso supramundo celeste (poblado de estáticas esencias racionales independientes en su existencia absoluta e inmutables ante las imperfectas copias que en el mundo del devenir suscitan), nos encontramos ahora con que el rastro o la huella del sentido nos remite a un oscuro *fondo sin fondo* que encierra modelos latentes o germinales dotados de una existencia cuasireal o surreal por cuanto que sólo existen en sus realizaciones o emergencias interpretativas.

Pues bien, este repaso a los rasgos más significativos de la hermenéutica gadameriana bastará para nuestro actual propósito que consiste en apuntar ciertos paralelismos y hasta complementaridades entre esta corriente filosófica y los planteamientos que se derivan de las investigaciones actuales sobre el simbolismo.

V. EL SIMBOLISMO

El siglo XX amaneció en el mundo occidental provisto de una confianza aparentemente inquebrantable en el poder de la ciencia y de la técnica para resolver todos los problemas y responder a los retos que tenía planteados la humanidad. Hasta el marxismo, que se había erigido en representante de la izquierda revolucionaria, se pretendía científico, y, en nombre de la ciencia, desacreditaba como infantiles las utopías concretas de los socialismos y anarquismos *románticos*. Todo lo que no encajara en la perspectiva *oficial* del progreso de la ciencia quedaba descalificado como iluso, regresivo, decadente o reaccionario. En este contexto el pensamiento simbólico se evaluaba por comparación con el flamante modelo del pensamiento científico elaborado a partir de la física clásica, con lo que se ofrecía como un subproducto de la mente humana, como un fruto caótico y arbitrario que engendra la imaginación cuando no está dirigida y controlada por la razón metódica o como un resto atávico o un islote en el interior de la civilización en el que aún persiste la *mentalidad primitiva*.

Al ser visto como algo irracional, gratuito, superfluo o, en el mejor de los casos, meramente decorativo, el simbolismo propio del mito, del arte, de la religión y del lenguaje se contraponía al prestigio del concepto, portavoz oficial de la verdad conquistada por la ciencia en su sobria investigación objetiva, metódica y rigurosa. Se creía que la realidad estaba siendo despojada por fin de los velos tejidos por la ignorancia, el miedo y la superstición y que ya pronto podría ser contemplada en su desnudez por la mirada objetiva de

la ciencia desprovista de cualquier prejuicio mítico, metafísico, religioso e incluso ético. El simbolismo estaría, pues, condenado a extinguirse o a recluirse en la *reserva* de lo decorativo, disipándose su voz en el tumulto de la metrópolis lo mismo que el grito desgarrado de Nietzsche, que anunciaba la inanidad en la que nos estábamos instalando, se perdía en el fragor de la locura.

Sin embargo, el desarrollo de las ciencias y las filosofías a lo largo del siglo ha comportado el abandono de la concepción positivista dominante en el siglo anterior. Una de las claves para comprender este fenómeno radicaría en la revaloración del simbolismo que ha tenido lugar en ámbitos diversos ámbitos de la cultura, en los que pasa a ser considerado como algo digno de estudio por cuanto que resulta, cuando menos, psicosocialmente eficaz, es decir, *real* de algún modo. Podemos hacer un recuento esquemático de esta revalorización del simbolismo que estaría en la base del “nuevo espíritu científico” considerándola desde cuatro campos del saber: el de la etnología, el de la psicología, el de la física y el de la filosofía.²⁵

Al empezar a confrontarse con el simbolismo de los pueblos primitivos la etnología tuvo que superar un prejuicio poderoso que estaba doblemente potenciado por el cristianismo y por la modernidad. Se trata del prejuicio de la superioridad y de la validez universal de la concepción occidental del mundo. Este etnocentrismo, que afecta a autores tan importantes como Lévy-Bruhl y Frazer, impedía atender a la pretensión de sentido propia de las manifestaciones del alma primitiva y obligaba a considerarlas como pseudofenómenos privados de alcance gnoseológico y ontológico. La mentalidad primitiva era equiparada a los engendros de la imaginación infantil, la cual quedaba así mismo devaluada como una oscura y obnubilada prehistoria de la madurez del adulto instalado en la racionalidad y en la auténtica realidad (es decir, en la realidad sancionada por el consenso social dominante en esa época).

La psicología, por su parte, que empieza su desarrollo por el estudio de la patología, se encuentra con graves problemas al intentar reducir la fenomenología de la enfermedad mental a causas puramente fisiológicas. El fracaso en este intento reductivo inspirado en la metodología positivista que tan notable éxito había obtenido en el ámbito de las ciencias naturales, en particular en el de la mecánica, obligó a reconocer la autonomía de la psique (al menos para engendrar síntomas o símbolos patológicos) así como a postular la existencia de una zona de la personalidad distinta de la conciencia e irreductible a ella.

El simbolismo sale de esta doble experiencia científica reforzado con el estatuto de una *realidad psicoantropológica*: es reconocido como un tipo pecu-

²⁵ Bachelard, G., *Le nouvel esprit scientifique*, París, PUF, 1991.

liar de realidad que, aun no siendo fácilmente detectable con los métodos empíricos convencionales, sería lo que más inmediatamente aprehende y en lo que propiamente vive el ser humano. El hombre queda así desarraigado de la realidad exterior, ya sea cósmica, natural o social, y va a ser visto como un ser implantado o reimplantado en un mundo culturalmente formalizado, lingüísticamente mediado y simbólicamente interpretado (del que es responsable en gran parte *su propia industria*).

Por otro lado, a comienzos de este siglo la física logra penetrar en el ámbito de lo subatómico donde se encuentra, por ejemplo, con la imposibilidad de decidir sobre la naturaleza ondular o corpuscular de la luz. La propia física comienza así a reconocer que su conocimiento de lo real no es absoluto, como se había pretendido, sino que se apoya sobre hipótesis o modelos lanzados hacia lo desconocido. Las descripciones del mundo subatómico son sólo modelos de algo que no podemos ver ni tocar y sobre lo que no podemos saber nada salvo en términos de esos modelos.²⁶ Las teorías físicas dejan de ser vistas como copias neutras que reflejan la realidad tal como es en sí misma, es decir, de un modo neutro, *sin tocarla ni mancharla*. En tanto que los modelos de esas teorías son instrumentos que tienen un valor heurístico y en cierto modo creativo. A través de ellas se entabla una relación peculiar con la peculiar realidad que ellas mismas configuran, lo cual permite operar sobre su objeto y predecir su comportamiento de un modo, por cierto, probabilístico. La física reconoce, pues, que su conocimiento es simbólico.

De este modo la vanguardia de la ciencia natural rompe con el influjo de una tendencia ancestral profundamente arraigada en el ser humano en general, y en particular en la mentalidad del siglo diecinueve, que le hace creer que su experiencia del mundo, ya sea científica, cotidiana o religiosa, tiene el valor de un conocimiento auténtico y absoluto. Este prejuicio hace que el ser humano identifique el contenido psicomental que la experiencia provoca en él, pero que en última instancia él mismo coengendra, con la realidad misma, es decir, hace que uno confunda de un modo ingenuamente realista sus propias imágenes e ideas con lo real tal como es en sí mismo (cosa que ya ocurre, por ejemplo, cuando se interpreta literalmente el mito tomándolo como si fuera la *historia* de unos hechos reales acontecidos en el tiempo histórico). En cualquier caso, a partir de la teoría de la relatividad se desvanece la ilusión positivista de que la física, concebida como una mera prolongación y elaboración de los datos acumulados en la observación directa, puede dar

²⁶ Cfr. D'Espagnat, B., *En busca de lo real. La visión de un físico*, Madrid, Alianza, 1983.

cuenta totalmente del cosmos en su totalidad. “La física [dice N. Bohr] nos habla de lo que podemos saber sobre el universo, no de cómo es”.²⁷

En el campo de la filosofía podemos señalar a Nietzsche como uno de los precursores que prepara de un modo intuitivo la formulación de la problemática gnoseológica, ontológica, ética y cultural que se deriva de la toma en consideración del papel que ejerce el simbolismo en la vida del ser humano.²⁸ Ya en pleno siglo XX el neokantiano Ernst Cassirer, reuniendo los resultados acumulados por las últimas investigaciones científicas, consigue plantear, de un modo más formal, toda la problemática del simbolismo desde el seno de la propia tradición filosófica oficial.²⁹ Para ello le va a servir de puente la doctrina kantiana que ve en la actividad espontánea del espíritu un factor esencial tanto del conocimiento teórico como de la acción ética y del juicio estético. El trabajo de elaboración teórica que realiza la ciencia al despegarse de la experiencia primaria de lo real a través del concepto y elevarse hacia la universalidad comparece ahora como un proceso de simbolización.

La visión científica del mundo ya no podrá, pues, ser considerada una copia más o menos perfecta de una realidad absoluta, sino como el resultado de una captación, asimilación y elaboración de un material empírico que se realiza a través del simbolismo lógico-teórico. Ahora bien, para Cassirer el simbolismo lógico-teórico no es la única modalidad del simbolismo: junto a él, distingue el simbolismo lingüístico y el simbolismo mítico. Mito, lenguaje y ciencia constituyen las tres formas simbólicas fundamentales a través de las cuales el ser humano entra en contacto con la realidad. El material empírico del que parte la ciencia no se da inmediatamente a los sentidos; es más bien algo que ha sido *puesto* por el espíritu en su actividad espontánea: el resultado de un trabajo realizado de un modo más o menos consciente a través del símbolo lingüístico y del símbolo mítico. No vamos a entrar ahora a considerar las relaciones que mantienen entre sí la ciencia, el lenguaje y el mito. Nos bastará con retener la tesis fundamental sobre la que se sustenta la filosofía de las formas simbólicas de Cassirer: el hombre entra en relación con lo real y conjuga su relacionalidad proyectando un mundo intermedio de símbolos que se entrelazan constituyendo urdimbres de experiencia, pudiendo esa proyección llevarse a cabo de formas diversas que son autónomas e irreductibles entre sí.

²⁷ Harpur, P. *El fuego secreto de los filósofos*, Barcelona, Atalanta, 2006, p. 107.

²⁸ Cfr. Nietzsche, F., “Sobre verdad y mentira en sentido extramoral”, *El libro del filósofo*, Madrid, Taurus, 2000.

²⁹ Cfr. Cassirer, E. *Filosofía de las formas simbólicas*, vol. I, *El lenguaje*; vol. II, *El mito*; vol. III, *La ciencia*, México, Fondo de Cultura Económica, pp. 1973 y ss.

Basten estas breves indicaciones como muestra de que el siglo estuvo abocado a un redescubrimiento del símbolo, símbolo que, en nuestra cultura greco-cristiana, había sido abandonado a un olvido progresivo en una serie de oleadas entre las que se pueden destacar la del conceptualismo aristotélico de la sustancia, la del literalismo dogmático y legalista cristiano y la del nominalismo subjetivista moderno.³⁰ Las consecuencias psicosociales de este redescubrimiento parecen estar empezando a manifestarse, pero su alcance sólo podrá ser determinado por el futuro.

VI. SIMBOLISMO Y PSICOLOGÍA

Pese a que la obra de Jung esta animada principalmente por un interés psicoterapéutico (de tal modo que todo lo que en ella concurre queda orientado en esta dirección) es preciso insistir en que las reflexiones jungianas, además de anclarse en su experiencia profesional, tienen también una inspiración y una serie de consecuencias filosóficas no siempre explicitadas.³¹ En este sentido, consideramos que se puede apuntar una cierta convergencia con la hermenéutica de Gadamer, pudiéndose establecer un paralelismo entre la concepción gadameriana del ser como *lenguaje* y la consideración jungiana de la realidad como *símbolo*.

Jung rehuye, explícitamente, el planteamiento de las cuestiones ontológicas por resultar indiferentes a su intención terapéutica. Para ello recurre a una estrategia metodológica, afirmando que a él como psicólogo no le preocupa la realidad “en cuanto tal” sino su influencia sobre el hombre concreto, que él no investiga la realidad “en sí misma” sino en relación al individuo, que no persigue la verdad pura sino la verdad psicológica. Cabe citar a este respecto, como ejemplo límite, su actitud ante Dios. Cuando el psicólogo habla de Dios no pretende estar haciendo teología, no investiga la naturaleza de Dios, sino que se está refiriendo a un símbolo y al influjo que éste ejerce sobre la psique.

³⁰ Para un estudio detallado de estas oleadas véase al respecto DURAND, G., *La imaginación simbólica*. Buenos Aires, Amorrortu, p. 1976.

³¹ G. Durand, *Lo imaginario*. Barcelona, Ediciones del Bronce, 2000. El autor ha tendido un puente entre el universo jungiano y la filosofía, aunque no en concreto con el pensamiento de Gadamer (véase al respecto Garagalza, L. *La interpretación de los símbolos*. Anthropos, Barcelona, 1991). Para una consideración de la obra de Jung que viene a desembocar en una hermenéutica simbólica cfr. Ortiz-Osés, A., *C. G. Jung. Arquetipos y sentido*, Universidad de Deusto, Bilbao, 1988. Véase así mismo una perspectiva global en Mardones, J. M., *El retorno del mito*, Madrid, Síntesis, 2000.

Al margen de que se trate efectivamente de un recurso metodológico, el caso es que semejante planteamiento viene a coincidir con la actitud típicamente hermenéutica que Gadamer desarrolla desde el campo de la ontología. En terminología hermenéutica diremos que entre la realidad y el ser humano se interpone siempre un lenguaje u otro, puesto que el propio ser es lenguaje; en terminología jungiana habría que decir que entre lo real y el sujeto se encuentra un *tercer mundo*, una compleja red de símbolos que es con lo que propiamente entramos en contacto, una *realidad psíquica* que no es objetiva pero que tampoco meramente subjetiva. Hay que tener esto en cuenta para comprender a Jung cuando afirma que tan “real puede ser el miedo a un fantasma como el temor al fuego”. Independientemente de su origen, lo que nos afecta es la imagen psíquica, la transcripción simbólica sea de procesos objetivos sea de procesos subjetivos. La realidad, nuestra realidad, la realidad que nosotros vivimos, concluye el psicólogo, se encuentra siempre cargada con una significación humana u otra, tiene una íntima coloración imaginaria, es ya una realidad simbólica.

Ahora bien, el símbolo no se identifica sin más con el signo, pues a diferencia de éste, no es algo meramente convencional o arbitrario. Tampoco es mera copia o reflejo de lo objetivo, ya que le imprime una distorsión que podríamos calificar de subjetiva a condición de matizar que dicha distorsión respondería en última instancia a una subjetividad trascendental. No es de extrañar el encontrarnos en este contexto con un término de la filosofía kantiana, pues Jung recurre con frecuencia a terminologías y esquematismos kantianos a los que atribuye una significación antropológica. Así, en la interpretación jungiana la subjetividad trascendental kantiana queda anclada en las profundidades del psiquismo humano, donde lo individual se imbrica con lo común. Así pues, frente a la realidad *pura o desnuda*, el símbolo vendría a ser una realidad humanamente contaminada, una realidad configurada en conformidad con los imperativos humanos. Esos imperativos no serían, a su vez, meramente subjetivos o individuales sino que, en última instancia, comparecen como transindividuales en tanto que están enraizados en el inconsciente colectivo. La interpretación o configuración de la realidad es una recreación que tiene lugar a través de ciertos factores aprióricos inscritos en nuestra común naturaleza humana. Pero convoquemos al propio Jung para que nos relate su tesis: “Todo lo que está en contacto con nosotros no es sólo lo que es, sino que al mismo tiempo es un símbolo. La simbolización nace primariamente porque todo hombre tiene contenidos inconscientes y segundo porque toda cosa tiene en sí algo desconocido”.³²

³² C. G. Jung, *Psicología y simbólica del arquetipo*, Paidós, Barcelona, 1983, p. 94.

Así, mientras que el concepto o el signo convencional es un instrumento de comunicación elaborado conscientemente, y conscientemente comprobado y controlado, que tiene un carácter referencial; el símbolo sería más bien una expresión espontánea de la personalidad entera, es decir, que en él se expresa tanto la personalidad consciente como la inconsciente, tanto “las funciones espirituales más altamente desarrolladas” como “los movimientos más bajos y primitivos”, por lo que siempre contiene algo desconocido, inatrapable, misterioso, inabarcable.³³ “Ningún símbolo es simple. Simples no son más que el signo y la alegoría. Pues el símbolo oculta siempre una realidad compleja, tan fuera de toda expresión verbal que no es posible expresarla en el acto”.³⁴ La reflexión consciente no agota, pues, la riqueza del símbolo, que engloba también lo inconsciente, no puede traer al lenguaje, poner en palabras, el sentido que impregna y anima al símbolo en cuanto tal, es decir, al símbolo vivo. Si un símbolo se puede verter totalmente en palabras es porque ya no es un símbolo: o bien ha dado ya todo lo que llevaba dentro, muriendo de *muerte natural*, o bien el ímpetu del pensamiento que pretendía penetrarlo con la lógica lo ha *matado*, reduciéndolo.

En el símbolo tiene lugar el engranaje entre lo objetivo y lo subjetivo. La imagen entra en concordancia con los contenidos inconscientes que sobre ella se proyectan, quedando así cargada de energía psíquica y revestida con un sentido aún sin tematizar explícitamente. Así, mientras que para Gadamer el sentido acontecía, como hemos visto, en el entrecruzamiento circular del texto con los prejuicios del hermeneuta a través del lenguaje, para Jung dicho acontecimiento tiene lugar en el símbolo (*Sinnbild*: “imagen de sentido”): el sentido emerge primariamente a través de la mediación de la imagen en el lugar de intersección entre la conciencia y lo inconsciente, en la vivencia.

Resulta así que la misma cuestión del sentido que en la obra de Gadamer quedaba planteada a un nivel filosófico en la obra de Jung comparece en su aplicación concreta a la vida humana, como una cuestión de relevancia capital para la propia supervivencia del ser humano (la enfermedad

³³ Jung, C. G., *Tipos psicológicos*, Barcelona, Edhasa, 1994, p. 559. Jung diferencia la fantasía pasiva, que sería la mera irrupción de contenidos inconscientes, de la fantasía activa que es desencadenada por una actitud expectante, “intuitiva”. “La fantasía pasiva necesita siempre de una crítica consciente, si no se quiere que haga valer unilateralmente el punto de vista del opuesto inconsciente. En cambio, la fantasía activa, producto por un lado, de una actitud consciente no contraria a lo inconsciente y, por otro, de procesos inconscientes que no tienen un comportamiento opuesto a la conciencia, sino un comportamiento meramente compensador, no necesita de esa crítica, sino sólo de comprensión”, p. 511.

³⁴ Hostie, R., *Del mito a la religión en la psicología de C.G. Jung*, Buenos Aires, Amorrortu, 1977, p. 53.

psíquica como pérdida de sentido o asimbolia). Correlativamente, la reversión del platonismo que entresacábamos de las tesis gadamerianas reaparece ahora de un modo aún más pregnante: el fondo sin fondo donde latía un sentido en preemergencia se convierte ahora en una oscura región inconsciente poblada por arquetipos en los que se condensa la energía psíquica. De este modo las ideas platónicas trascendentes descienden hasta los bajos fondos de la humanidad donde lo espiritual y lo instintivo se confunden o aún no se distinguen. Los arquetipos jungianos no gozarían, pues, de la existencia separada que caracteriza a las ideas platónicas y sin embargo insisten pertinazmente sobre la humanidad, no desde fuera sino desde dentro, es decir, de un modo immanente.

Cabe afirmar, pues, que la psicología jungiana puede servir para que la abstracta filosofía hermenéutica gadameriana *toque tierra* y se cargue con una antropología concreta. La imagen jungiana del ser humano es, en efecto, plenamente hermenéutica: el ser humano en tanto que ser que se autointerpreta interpretando el mundo.³⁵ El proceso de humanización en el que se va deviniendo uno mismo se nos muestra así como un proceso hermenéutico: la *individuación* como *hermeneusis*. El ser humano no es para Jung una realidad estática sino un prolongado devenir hacia *sí-mismo*. El lugar central que la modernidad concedió al *yo* y a la conciencia queda ahora desocupado a cargo de un *sí mismo* (*selbst*) siempre diferido.

VII. CONCLUSIÓN

Este desplazamiento del centro de gravedad de la psique desde el *yo* como centro inmóvil hasta el *sí mismo* como centro-descentrado puede ser puesto en correspondencia con la propuesta gadameriana de trasladar la

³⁵ Intentaremos ilustrar esta afirmación con un caso concreto: la alquimia. Jung se resistía a ver en los intrincados simbolismos alquímicos una mera prehistoria de la química. Sus investigaciones en este campo le llevaron a postular que la laboriosa búsqueda de la *pedra filosofal* no era ni un conocimiento objetivo (como el que pretende la química) ni tampoco una mera manipulación y transformación de la materia (obtención de oro a partir del plomo). Tras el proceso alquímico es posible vislumbrar el universal proceso de humanización: el encuentro entre la conciencia y el inconsciente. Habida cuenta de que la conciencia no puede acceder directamente a su propio inconsciente, la puesta en relación entre ambos se lleva a cabo a través de un tercer elemento (en este caso la materia) sobre el cual quedan proyectados los contenidos inconscientes. En virtud del mecanismo de la *proyección* el trabajo sobre la materia implica al mismo tiempo una transformación en el alma del alquimista (véase al respecto Jung, C.G., *Psicología y alquimia*, Barcelona, Rueda, 1977). Este caso de la alquimia podría servir como paradigma para la simbolización en general como proceso en el que la imagen queda impregnada por un sentido aún inconsciente.

preponderancia concedida por la modernidad a la razón metódica (técnico-instrumental) hasta el lenguaje. La razón abstracta y la actitud metódica son presentadas por Gadamer, sin que ello implique una descalificación, como fenómenos secundarios (“superestructuras” podríamos llamarlos usando la terminología marxista) que se levanta sobre un *suelo* constituido por las interpretaciones y valoraciones previas que se condensan en el llamado *lenguaje natural o materno*. En este sentido Jung y Gadamer coincidirían en el diagnóstico de la unilateral exaltación en la cultura occidental de un modelo de racionalidad excesivamente restringido en el que las ciencias humanas, por ejemplo, sólo consiguen entrar a duras penas y como de prestado. Esa exaltación acarrea, como contrapartida de los innegables progresos materiales a corto plazo, la represión, descalificación, olvido o exclusión de otros factores o modalidades de racionalidad que serían los encargados de responder a las necesidades culturales y simbólicas más elementales del ser humano, como es la del sentido.

El éxito alcanzado por la modernidad en su prometeico esfuerzo de racionalización siguiendo las sendas abiertas por la física mecánica habría sido, según estos autores, a costa del sacrificio de otras formas de vida y de experiencia de la realidad, que han quedado relegadas a un segundo plano, cuando no olvidadas o confundidas con lo irracional. Se trataría, pues, de recuperar compensatoriamente lo reprimido, de entablar un diálogo entre lo racional y lo irracional, entre lo consciente y lo inconsciente, entre el espíritu y la vida, entre *animus* y *anima*, entre *logos* y *mythos*. Que este encuentro comporta ciertos riesgos es algo que no admite discusión, pero también es cierto que escamotearlo resultaría aún más arriesgado. No se trataría por lo demás de arrojarse acriticamente al mar tempestuoso del irracionalismo sino de sonsacar una racionalidad (y una personalidad) más amplia, más abierta e integrada, capaz de articular interpretativamente (traducir, configurar) lo irracional de un modo *no represivo*: una nueva racionalidad que estaría representada por el lenguaje (simbólico) como instancia intermedia que penetrando en los opuestos los relaciona y articula conservando sin embargo su diferencia.

En una entrevista divulgativa realizada en un programa de televisión por E. Punset, Juan Luis Arsuaga hacía una distinción entre los neandertales y “el hombre moderno”, diciendo que mientras aquél depende todavía completamente de los genes, en éste lo que importa son las ideas, los mitos, que es lo que sirve como elemento de unión. Cuando el entrevistador le pregunta si sería correcto afirmar en este sentido que el cromagnon desbancó

al neandertal porque alucinaba, Arsuaga responde lo siguiente: “Porque veía cosas que no existen y creía realidades basadas en mitos que no son verdad. Y atribuía a los animales cualidades humanas. De alguna forma sacralizaron la naturaleza. Creer ese delirio nos hizo como somos”.³⁶

En este punto el arqueólogo parece coincidir con la perspectiva hermenéutica según la cual, lo que estaría a la base del proceso de humanización del ser humano sería la visión simbólico-metafórica, que consiste en ver en algo que está presente algo ausente, que no está dado, en ver una cosa como otra. De este modo la concepción clásica del hombre como *animal racional* estaría sufriendo una ampliación: ahora la razón, la visión científica y conceptual, sería uno de los modos de ver lo que no hay, pero no el único ni el básico. Con E. Cassirer podemos afirmar ahora que la creatividad de la razón aparece como un aspecto de una creatividad más profunda, que actúa en todas las formas de la cultura humana. “La razón es un término muy insuficiente con el que comprender las formas de la vida cultural humana en toda su riqueza y diversidad, pero todas estas formas son formas simbólicas. Por tanto, en lugar de definir al hombre como un animal lógico, deberíamos definirlo como un *animal symbolicum*”.³⁷

³⁶ www.rtve.es/tve/b/redes/semanal/prg251/entrevista.htm.

³⁷ Cassirer, E., *Antropología filosófica*, *op. cit.*, p. 54.