

UNIVERSITAT POLITÈCNICA DE VALÈNCIA
FACULTAT DE BELLES ARTS
MÁSTER OFICIAL EN PRODUCCIÓN ARTÍSTICA

TRABAJO FIN DE MÁSTER
TIPOLOGÍA 1

FRAGMENTOS DE TOTALIDAD.
ELEMENTOS PARA UNA HERMENÉUTICA
SIMBÓLICA

POR:
JUAN FELIPE MARTÍNEZ BUENO
TUTOR: PROF. DAVID PÉREZ

VALENCIA
JULIO
2018



MÁSTER en
PRODUCCIÓN ARTÍSTICA
Universitat Politècnica de València



FACULTAT DE BELLES ARTS DE SANT CARLES



UNIVERSITAT
POLITÈCNICA
DE VALÈNCIA

RESUMEN

El presente trabajo aborda la necesidad y la emergencia de la simbología dentro de las condiciones de la modernidad actual, incidiendo en la dimensión existencial propuesta por la hermenéutica filosófica. Para tal efecto se plantea un recorrido histórico y conceptual de los elementos constitutivos del símbolo y de la hermenéutica, con el objetivo de analizar ideas imprescindibles a la hora de asumir tanto lo simbólico como cualquier experiencia humana, en relación a nociones que tienen que ver con la finitud, el sentido y la comprensión. Nuestro estudio se apoya básicamente en el enfoque de la escuela del Círculo Eranos y la hermenéutica simbólica contemporánea.

Palabras clave:

Simbolismo, hermenéutica filosófica, hermenéutica simbólica, Círculo Eranos

ABSTRACT

The present study addresses the need and emergence of symbolism in the midst of the conditions of current modernity, with special emphasis on the existential dimension proposed by philosophical hermeneutics. For this purpose, a historical and conceptual itinerary of the constitutive elements of the symbol and hermeneutics is proportioned, with the aim of analyzing the essential ideas concerning both, to symbolic and to any other human experience. All of that, in relation with notions of finitude, sense and understanding. Our study is basically founded on the approach of the Eranos Circle and contemporary symbolic hermeneutics.

Key words:

Symbolism, philosophical heremeneutics, symbolic hermeneutics, Eranos circle,

AGRADECIMIENTOS

Quiero agradecer a todas las personas sin las cuales esto no hubiera ocurrido y que deberían comparecer conmigo bajo el título, en ese espacio que deja de ser trivial cuando se comparte, al menos simbólicamente, con aquellos que generosamente me han brindado su ayuda para escribir, como en un piano, a varias manos esta corta melodía. Especialmente a mis padres, Omaira y Fabio, por haber creído en mí y haberme apoyado sin dudar desde el otro lado del océano; a mi tutor, el Prof. David Pérez por acompañarme de este lado con su oportuna guía, paciencia y enriquecedor consejo; a mi maestro, por ser el símbolo que me conecta con el centro de la vida; a la Diosa Madre, origen, intermedio y punto final.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN: OBJETIVOS Y METODOLOGÍA	5
1. EL SÍMBOLO: UNA INVITACIÓN A LA RECONSTRUCCIÓN DEL TODO	12
1.1. El simbolismo en los tiempos del signo	13
1.1.1. El imperio de los signos	15
1.1.2. Hacia una noción difusa del símbolo	16
1.1.3. La experiencia simbólica	18
1.2. La simbología en el siglo XX.....	22
1.2.1. El Círculo Eranos.....	23
1.2.2. Mircea Eliade y la apertura simbólica del cosmos.....	24
1.2.3. Carl Gustav Jung y los símbolos de lo inconsciente.....	26
1.2.4. Henry Corbin y el <i>mundus imaginalis</i>	28
1.3. La reutilización artística del símbolo	30
2. LA HERMENÉUTICA: ENTRE LA FINITUD, LA BÚSQUEDA Y EL OLVIDO 32	
2.1. La hermenéutica de la finitud.....	33
2.1.1. Hermes y los sentidos de la hermenéutica	33
2.1.2. Hitos y antecedentes históricos	37
2.1.3. La búsqueda del sentido y la comprensión	43
2.1.4. Prejuicio, tradición y círculo hermenéutico	47
2.1.5. La finitud que no termina.....	50
2.2. Heidegger y el olvido del Ser	55
2.2.1. De la metafísica o la historia del olvido del Ser	56
2.2.2. De la técnica al peligro	60
2.2.3. El humanismo y la desacralización del mundo.....	64
3. LA HERMENÉUTICA SIMBÓLICA: EMERGENCIA Y NECESIDAD DE	
HORIZONTE	69
3.1. Pensar el símbolo en medio de la técnica	72
3.2. La fusión de los horizontes: lo finito ante lo infinito.....	75
3.3. El mundo como texto. El texto como símbolo	78
3.4. La emergencia del sentido más allá de los opuestos.....	81
CONCLUSIONES	86
BIBLIOGRAFÍA	92

**INTRODUCCIÓN:
OBJETIVOS Y METODOLOGÍA**

El presente Trabajo de Fin de Máster, *Fragmentos de totalidad. Elementos para una hermenéutica simbólica*, supone un esfuerzo por reactivar y ahondar la relación que, como calles entrecruzadas, tiene para el autor la simbología y la filosofía, en aras de fundamentar conceptualmente el trabajo plástico que se ha decantado hacia el simbolismo como lenguaje artístico personal.

La elección del tema se debe principalmente al contacto y diálogo del autor con el simbolismo, específicamente en lo relacionado a la producción pictórica, escultórica, fotográfica y poética. Aunado a esto, los estudios previos realizados en el área de la simbología tradicional y el arte junto con la práctica religiosa individual, motivan la preparación de este escrito con la intención de que se asienten unas bases investigativas en la obra plástica que he desarrollado en los últimos años y que pretende extenderse en el futuro.

Por otra parte, profundizar en el simbolismo actualiza, dentro de la investigación artística, este campo de estudio experimental previendo las fecundas implicaciones que tiene enlazar la reciente exploración académica de la simbología en general con la creación o *poiesis* contemporánea, con ningún otro objetivo que el de renovar –y revivificar– el lenguaje artístico.

Y es que el simbolismo ha conquistado progresivamente un espacio entre los estudios académicos después de haber sido descartado por el positivismo emergente de la modernidad. La antropología, la psicología, la historia y la filosofía, han sido responsables de su retorno. Pero más allá de su lugar en la academia, el símbolo ha permeado desde siempre las expresiones de la humanidad dotándolas de un sentido vinculado a las concepciones del Ser que no pueden quedar reducidas a ningún otro tipo de manifestación que no sea básicamente la simbólica.

Prueba de lo anterior se halla en la expresión artística que con sus continuas remisiones a la simbología –en su forma mítica, arquetípica o lingüística– nutre de sentido a la historia del arte. Sin embargo, lo que da cuenta de nuestra época actual, según Heidegger, es la continua desmitificación del mundo y la concomitante avanzada del signo, manifestación de un tipo de lenguaje sin mayor profundidad semántica ni ontológica que se presta al consumo masivo. En la sociedad de la transparencia y de la

información pulula el riesgo de perder la profundidad del pensamiento y la sensibilidad humana.

Esta es la razón por la que resulta indispensable retomar los estudios sobre el simbolismo. Por un lado, para mantener vigentes las alternativas (tanto artísticas como filosóficas) al lenguaje dominante que normaliza nuestra experiencia del mundo, sesgando y parcializando la basta riqueza de sentido que duerme en las expresiones que no pueden verse reducidas a comunicación simple y a intercambio. Y, por otro, porque si atendemos a la escuela eranosiana, las estructuras simbólicas nos anteceden, atraviesan y configuran, y por lo tanto, ignorarlas no contribuye a que desaparezcan, dado que lo que con ello se fomenta es el desconocimiento de nosotros mismos.

Multiplicidad de disciplinas inciden en lo simbólico, y hacen necesario su estudio previo, aunque aquí se citan apenas para efectuar una mera aproximación a los fundamentos del simbolismo, toda vez que esperamos una aplicación posterior en áreas más precisas del arte, cuestión que deseamos plantear en investigaciones futuras, especialmente vinculadas al doctorado.

En todo caso y partiendo de ese escenario, la pregunta que intenta responder esta investigación se cierne sobre las posibilidades de la simbología en la actualidad:

¿Cuáles son las implicaciones que el estudio de la hermenéutica simbólica tiene en la época técnica de los signos?

La respuesta a esta pregunta requiere igualmente el desarrollo de un cuestionamiento previo por la hermenéutica filosófica, capaz de descifrar y aclarar lo que se muestra y se oculta cuando tratamos de interpretar un símbolo. La hermenéutica, por sí sola, ya constituye una tradición del pensamiento independiente entre cuyos mayores aportes se cuenta su preocupación por el sentido. No basta entonces el conocimiento superfluo de la simbología si no podemos adentrarnos en los caminos que no están a simple vista y que se develan mediante la disposición existencial hacia la interpretación del sentido.

Esa sería la tarea de la hermenéutica filosófica y de la hermenéutica simbólica que ocupan parte de la presente investigación, una labor que permite desentrañar las características existenciales del símbolo, tanto en lo relativo a su potencial para la comprensión del mundo, como en lo concerniente a sus posibilidades para suturar las rupturas que la tradición occidental arrastra como producto de la metafísica.

La pregunta se restringe entonces al período de la técnica que, de acuerdo con Heidegger, coincide con el siglo XX, por ser el momento de la consumación fáctica del ideario metafísico-moderno, un período que, no hay que olvidarlo, llega hasta nuestro tiempo actual. Resaltamos por lo mismo el hecho de que fue justo en ese siglo cuando se reinició la preocupación por la simbología en el interior del Círculo Eranos y se gestó el desarrollo de la hermenéutica filosófica, generando la tensión entre opuestos (olvido/recuerdo, aparición/ocultamiento) que caracteriza todo lo simbólico.

Ello hace que para responder a nuestra pregunta de investigación nos hayamos planteado los siguientes objetivos:

A. General:

- x Reflexionar sobre la pertinencia y necesidad del simbolismo en los estudios contemporáneos de la filosofía y el arte.

B. Específicos:

- x Establecer las diferencias ontológicas entre las nociones de símbolo y signo.
- x Explorar algunos de los aportes teóricos del Círculo Eranos en lo atinente a la simbología en el siglo XX.
- x Analizar la evolución histórica de la hermenéutica hasta su consolidación como modo existencial y universal de comprensión.
- x Estudiar los conceptos de círculo hermenéutico, finitud y sentido.
- x Reflexionar sobre el “olvido del Ser” propuesto por Heidegger en relación con la pérdida de sentido.
- x Profundizar en los sentidos ofrecidos por la hermenéutica simbólica, especialmente en su modalidad de reconciliación de los opuestos.

La metodología por la que hemos optado para desentrañar la hermenéutica del símbolo consiste en un sistema de estudio cualitativo del cuerpo teórico. De modo que nos ocupamos del análisis de las fuentes bibliográficas fundamentales para analizar los conceptos principales y la reconstrucción histórica de algunas de sus ideas transversales. Asimismo se plantean paralelismos discursivos para equiparar, identificar y contrastar los aportes de las dos corrientes que se unen en la hermenéutica simbólica.

Si bien en este ámbito se han dado cita variados autores, representando disciplinas como la psicología (Carl Gustav Jung), la historia de las religiones (Mircea Eliade) y la islamología (Henry Corbin), son fundamentales para el desarrollo del TFM tanto los planteamientos del pensador Martin Heidegger, como los más recientes del filósofo español Andrés Ortiz-Osés.

Además, la estructura de la investigación obedece al itinerario usualmente propuesto por las investigaciones de la hermenéutica simbólica que se basa en separar el proceso en tres etapas: la primera explica el símbolo, la segunda se ocupa de la hermenéutica filosófica y la tercera se destina a la explicitación de la hermenéutica simbólica como metasíntesis dialéctica de las dos vertientes anteriores.

En ese sentido, el presente TFM está dividido en tres grandes bloques que sintetizan los contenidos. Para tal efecto, el decurso planteado sigue una ruta que va posicionando progresivamente los elementos que son relevantes, y que en ese movimiento paulatino se engranan dentro de un panorama más general que engloba los temas citados.

Así, en el primer capítulo “El símbolo: una invitación a la reconstrucción del todo”, se reflexiona sobre la noción del símbolo a partir de la dilucidación filosófica de su contenido en oposición al signo. A continuación se explora la idea de la experiencia simbólica como aquella situación en la que se realiza el potencial del símbolo al permitir un conocimiento participativo, implicacional. Esta aclaración permite pasar a analizar el simbolismo tal como fue entendido por algunos de los participantes del Círculo Eranos.

Con Carl Gustav Jung nos introducimos en la psicología profunda y en el símbolo entendido como arquetipo. Su importancia reside en vehicular los contenidos de lo inconsciente hacia la conciencia a través de los sueños, hecho que resuena en la idea de

una hermenéutica adecuada para capturar el correcto sentido del contenido onírico. Con ello, asimismo, sale a relucir el carácter universal de los símbolos, dado que aunque no pertenecen a los individuos, no obstante estos deben apropiarse de ellos particularmente.

Con el historiador de las religiones, Mircea Eliade, abordamos uno de los aspectos más relevantes del símbolo al considerarlo ontológicamente. El mundo cuando se reconoce sagrado, con una estructura espacio temporal que rebosa de significado, se manifiesta por medio de los símbolos. Así pues, el símbolo nos da acceso a las estructuras profundas del ser.

Finalmente, Henry Corbin, islamólogo, nos permite entender el carácter trascendente de la simbología al hablarnos de su “floración espontánea” que acontece en el *mundus imaginalis*, estadio intermedio de la conciencia, que como todo lo simbólico, requiere de una hermenéutica específica que es vista como un camino de comprensión.

Acto seguido, en la segunda parte, “La hermenéutica: entre la finitud, la búsqueda y el olvido”, realizamos un recorrido conceptual por dos aspectos esenciales en la filosofía contemporánea. En primer lugar, el giro hermenéutico de la tradición filosófica, y paralelo a aquél, la propuesta heideggeriana sobre la técnica y el olvido del Ser.

En cuanto a la hermenéutica, presentamos una introducción a las ideas principales de esta escuela. Proponemos, por ello, varias lecturas sobre lo que significa la hermenéutica para, a continuación, anotar algunos de sus hitos en su desarrollo histórico: desde la antigüedad griega con el dios Hermes, pasando por los tres modelos de interpretación tradicionales, hasta la evolución de la hermenéutica historicista, hecho que nos permite desembocar en el punto crucial de la hermenéutica de la facticidad.

Ahora bien, a la hora de hablar del estado actual de la hermenéutica, vista en su carácter típicamente existencial, tratamos tres conceptos que resultan indispensables para la comprensión de la *hermeneia*. Estos son el sentido, en su doble faceta de significación y horizonte; el círculo hermenéutico como estado de precomprensión; y la idea radical de la finitud como límite fáctico.

En lo relativo a Heidegger, efectuamos lamentablemente un recorrido parcial e incompleto, teniendo en cuenta la naturaleza, profundidad y complejidad del pensamiento del filósofo alemán. Para llevar cabo esta aproximación partimos de

algunas de sus ideas centrales que están asociadas al símbolo. A su vez, el olvido del Ser nos permite abordar la crítica heideggeriana a la metafísica. La técnica nos advierte sobre el peligro del oscurecimiento de la esencia de lo humano por la proliferación de un solo y exclusivo modo de experimentar el mundo a expensas de la diversidad del Ser. Todo ello repercute en la idea sobre la huida de los dioses que aquí asociamos con la huida de la experiencia simbólica.

Finalmente, el capítulo “La hermenéutica simbólica: emergencia y necesidad de horizonte” se propone como una anticipación de las conclusiones porque la hermenéutica simbólica de Ortiz-Osés se comporta aquí como la síntesis y evolución entre la corriente eranosiana y la escuela filosófica de Heidegger y Hans-Georg Gadamer. Así pues, se conectan las ideas de los capítulos precedentes.

Lo anterior se materializa en la conjunción de cuatro puntos: el pensamiento simbólico en medio de la época técnica explicada previamente en el capítulo sobre Heidegger; la fusión de los horizontes simbólicos y filosóficos de comprensión; la simbolización del mundo con su correspondiente labor interpretativa; y, por último, la propuesta ortizoseana de encontrar un sentido reconciliatorio entre los opuestos.

Finalmente, se presentan las conclusiones de la investigación y las referencias bibliográficas.

1. EL SÍMBOLO: UNA INVITACIÓN A LA RECONSTRUCCIÓN DEL TODO

Ay, ¿quién de veras podría ayudarnos? No los ángeles, no los hombres, y ya saben los astutos animales que no nos sentimos muy seguros en casa, dentro del mundo interpretado.

R. M. Rilke
Elegías de Duino

1.1. El simbolismo en los tiempos del signo

La sensación de inseguridad y de extrañeza dentro del mundo interpretado –por la razón– no es exclusivamente una sensación romántica, si bien fue el romanticismo quien se encargó de denunciar algunos de los derroteros de la ilustración mientras se entregaba a otros de sus ofrecimientos y dádivas. Pero más allá de eso la extrañeza no es la de Rilke y su época únicamente, sino que es un espectro que nos alcanza y que nos obliga a encarar el vaciamiento del sentido por la sobresaturación del mismo¹. Un exceso de información sobrecoge el entendimiento. Un exceso de transparencia y determinación unidireccional son la regla en nuestros días.

Nos vemos rodeados por una superabundancia de especializaciones que no por ello proporcionan tranquilidad cuando nos asomamos a un mundo demasiado conocido, demasiado explícito, demasiado pornográfico para traer a estas páginas las palabras de Han y la necesidad contemporánea de no esconder nada tras los signos². En ese sentido explicaba también Jean Baudrillard en *La transparencia del mal* que el arte:

“Ha desaparecido como pacto simbólico por el cual se diferencia de la pura y simple producción de valores estéticos que conocemos bajo el nombre de cultura: proliferación hacia el infinito de los signos”³.

El extrañamiento sufrido en el interior de la casa del Ser, del lenguaje, cuando no somos los pastores de la palabra, sino que nos encaminamos a dominar el mundo, lo hemos (de)formado para que se asemeje a las expectativas de nuestro interés mediático: la expansión de lo obvio, del signo y de la regla. Ese es el escenario propicio donde el símbolo reaparece continuamente, míticamente, para girar la rueda, para tratar de generar un espacio a lo inefable dentro de la arquitectura ontológica de la vida actual.

¹ Cfr. Rodríguez, Ramón, *Del sujeto y la verdad*, Síntesis, Madrid, 2004, p. 39.

² Cfr. Han, Byung-Chul, *La sociedad de la transparencia*, Barcelona, Herder, 2013, p. 12.

³ Baudrillard, Jean, *La transparencia del mal*, Anagrama, Barcelona, 1991, p. 20.

Lugar que ha coincidido con la esfera del arte, si bien lo simbólico no le es ajeno a nada por su condición transversal en relación a la existencia humana. Puesto que si un día fue lo sacro –en sus distintas dimensiones– el tema predominante en la producción artística, la desacralización del mundo desde los albores de la modernidad ha llevado a la deriva del símbolo hacia otros escenarios⁴.

No es casual, por ello, que el desencantamiento del mundo del que habló la Escuela de Frankfurt por boca de Adorno y Horkheimer, haya obligado a las opiniones divergentes de la espiritualidad a reunirse progresivamente en torno a la expresión artística. En especial si tenemos en cuenta la feroz arremetida, inicialmente en Europa, contra las prácticas y cultos religiosos por parte de una ilustración que veía con incomodidad epistémica y ontológica la existencia de un mito que no fuera la razón. Así pues, no es de extrañar la existencia de un romanticismo con visos de panteísmo, con una marcada nostalgia por lo absoluto, que llegará incluso hasta un Kandinsky que elucida, por su cercanía con la teosofía, *sobre lo espiritual en la obra de arte*.

Sin embargo, por encima de las discusiones en torno a los contenidos confesionales del simbolismo, admitiendo que ha florecido principalmente desde el seno histórico de las religiones, hasta su desperdigamiento en los estudios de las sociedades ocultistas y, más recientemente, en la reapropiación dentro del movimiento de la *new age*, lo que el símbolo propone, ante todo, es una remisión a lo esencial, no como una esencia necesariamente, sino como cuestionamiento fundamental –usando las palabras de Heidegger⁵–. Este cuestionamiento no es otro que el vinculado con los planteamientos ontológicos y con el misterio de la *unidad de la experiencia*.

Es por lo anterior que es posible que incluso en el budismo, una tradición eminentemente anti-esencialista, se hayan desarrollado tantos símbolos para la transmisión de su enseñanza: la rueda del *Dharma*, de la vida, la interdependencia, etc. Todos ellos hablan sobre la insustancialidad de la realidad y como en todos los posicionamientos complejos –por no decir profundos– frente al mundo, a través del símbolo se encara y encarna la pregunta sobre el Ser. Esta cuestión la encontramos en la propia filosofía europea, ya que Nietzsche, a través del ermitaño de la montaña,

⁴ Cfr. Eliade, Mircea, *Lo sagrado y lo profano*, Paidós, Barcelona, 1998, pp. 16 y 148.

⁵ Cuestionamientos como el que sigue el discurso sobre la cuestión fundamental de la metafísica en Heidegger: “¿Por qué el ente y no mejor la nada?”, en Heidegger, Martin, *Introducción a la metafísica*, Gedisa, Barcelona, 1999, p. 11.

anticipándose en ello a la moderna crítica a la tradición trascendentalista, efectúa una declaración antimetafísica pero no por ello menos simbólica:

“¡Malvadas llamo, y enemigas del hombre, a todas esas doctrinas de lo Uno y lo Lleno y lo Inmóvil y lo Saciado y lo Imperecedero! ¡Todo lo imperecedero no es más que un símbolo! Y los poetas mienten demasiado. De tiempo y de devenir es de lo que deben hablar los mejores símbolos; ¡una alabanza deben ser y una justificación de todo lo perecedero!”⁶.

Resuenan allí, en las palabras de Zaratustra, el *río* y el *fuego* de Heráclito. El símbolo es, entonces, una flecha lanzada a la última diana en el horizonte porque apunta hacia lo que no somos, a un *espacio* que nos desborda. Por eso no deja de ser paradójica la metáfora de la sobreoferta inmobiliaria de las ciudades, con sus edificios vacíos, en un tiempo en el que no nos sentimos en casa.

1.1.1. El imperio de los signos

Parte de la extinción del sentido se debe justamente, tal como ya hemos anotado, a la demarcación del mundo por parte del signo. Gilbert Durand escribió que los signos son “refugios destinados a economizar, que remiten a un significado que puede estar presente o ser verificado”⁷. Y ello desde las señales de tránsito hasta las obras de arte que son explicadas plástica y conceptualmente, vulnerando el silencio de la obra y de la experiencia. Y si el “el símbolo alude a una realidad abierta difícil de presentar y que por lo tanto sólo puede ser referida de forma simbólica”⁸, tenemos por tanto que el signo es, por oposición, ese dato inmediato y convencional, que por su intensidad y contenido, se presta al uso explícito del consumo y funcionalidad pragmática. Impidiendo, por lo mismo “la transracionalidad del sentido tiene que ver con la trascendencia que expresa frente al significado inmanente”⁹, es decir, el significado expés del signo y la semiótica.

⁶ Nietzsche, Friedrich, *Así habló Zaratustra*, Edaf, Madrid, 1998, p. 103.

⁷ Durand, Gilbert, *La imaginación simbólica*, Amorrortu, Buenos Aires, 1987, p. 10.

⁸ Altamirano, Blanca, “Gilbert Durand, imagen y símbolo o hacia un nuevo espíritu antropológico”, en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, vol. LVI, núm. 211, enero-abril, 2011, p. 4.

⁹ Vergara Henríquez, Fernando, “Introducción a la hermenéutica simbólica”, en *UC Maule Revista Académica*, núm. 43, diciembre, 2012, p. 15.

La proliferación de la semiótica que simplifica la realidad, que la vuelve información en vez de abrir campo al sentido y a la interpretación, es ni más ni menos que otro de los lugares donde opera la tecnificación del lenguaje en el sentido heideggeriano, es decir, donde el texto, el mundo generador de sentido, como podría ser una obra de arte, deviene en simple objeto presto a la disponibilidad que se le designe sin cuestionar ni transformar los contextos de los circuitos que recorre (la crítica, las galerías, el comercio), ni el resto de escenarios que se nutren de la creatividad artística.

Yendo en la dirección contraria o simbólicamente paralela del mundo de la información, de la acumulación de datos y palabras, el símbolo apunta a la renovación del misterio, esto es, a la mistificación y oscurecimiento de un mundo desnudado hasta sus simientes por la técnica. Y lo simbólico, por su *condición limítrofe* ofrece nuevos horizontes en un mundo que muchas veces se ha dado por clausurado y conocido.

1.1.2. Hacia una noción difusa del símbolo

Pese a que el símbolo carece de una determinación definitiva más allá de la tensión que genera, apuntaremos algunos elementos sobre el misterio que supone la experiencia que puede ser reconstruida más allá de los conceptos. Lo anterior, en lugar de convertirse en un problema cognoscitivo y más bien apoyándose en la plasticidad de lo oculto, es esa fortaleza donde hace radicar su capacidad generadora de sentidos, dado que puede *implicar* (tema de la hermenéutica simbólica de Ortiz-Osés¹⁰) incluso las contradicciones que la lógica racional no puede resolver al encontrarse ligada a los lineamientos radicales de la metafísica de la verdad¹¹.

La hermenéutica simbólica, como la hermenéutica filosófica en general, se abstiene por sus propios supuestos de proporcionar axiomas, de buscar lecturas definitivas, de tener la última palabra¹², sin que por ello deje de arriesgarse a plantear algunos sentidos, lecturas inspiradas –reveladas– en la proximidad del símbolo.

¹⁰ Cfr. Ortiz-Osés, Andrés, *Amor y sentido. Una hermenéutica simbólica*, Anthropos, Barcelona, 2003, p.10.

¹¹ Algunos de las cuales son las leyes formales de la lógica, la adecuación, la veracidad, etc.

¹² Cfr. Rodríguez, Ramón, *op. cit.*, pp. 191 y ss.

Así pues, tenemos que, etimológicamente hablando, el símbolo nos retrotrae a Grecia, de modo que para zanzar los orígenes históricos, se sabe, siguiendo a Gadamer que el símbolo es una

“palabra técnica de la lengua griega y significa «tablilla de recuerdo». El anfitrión le regalaba a su huésped la llamada *tessera hospitalis*; rompía una tablilla en dos, conservando una mitad para sí y regalándole la otra al huésped para que, si al cabo de treinta o cincuenta años vuelve a la casa un descendiente de ese huésped, puedan reconocerse mutuamente juntando los dos pedazos. Una especie de pasaporte en la época antigua; tal es el sentido técnico originario de símbolo. Algo con lo cual se reconoce a un antiguo conocido”¹³.

Eugenio Trías, por su parte, abre *La edad del espíritu* con una sentencia clara: “el símbolo es una unidad que supone una escisión”¹⁴. Dicha ruptura es la que da origen al drama, a la tensión, a la búsqueda de unificación de los dos trozos separados. “El símbolo, *sýmbolon*, expresa la conjunción (*sym, cum* en latín) entre dos fragmentos (de moneda o medalla inicialmente escindidos)”¹⁵, apunta Trías. Esos fragmentos corresponderán al simbolizante, que estará en manos de un testigo, y lo simbolizado, que, sin pertenecerle, hará coincidir para restituir la fractura.

Se deriva de aquí un doble movimiento latente en la simbología, un ir y venir, una ruptura que intenta casi inmediatamente su correspondiente sutura. La unión de ambos fragmentos conducirá a la experiencia simbólica, de la que emanarán una serie de comunicaciones que darán lugar, a su vez, a los posibles sentidos derivados de los símbolos en particular, toda vez que el símbolo deberá ser siempre interpretado ya que esa es la manera de interpelar su lenguaje que no es unívoco como el del signo.

Sin embargo, la hermenéutica no se limita a la comprensión conceptual, ni meramente lingüística de la experiencia simbólica sino que intenta que sea una experiencia integral, al decir de Panikkar¹⁶, incluso meta-racional, que integre y supere la consabida separación del sujeto y el objeto, puesto que así se pueden englobar las experiencias simbólicas visionarias, la experiencia de las obras de arte o los sueños.

¹³ Gadamer, Hans Georg, *La actualidad de lo bello. El arte como juego, símbolo y fiesta*, Paidós, Barcelona, 1991, pp. 83 y 84.

¹⁴ Trías, Eugenio, *La edad del espíritu*, Destino, Barcelona, 1994, p. 23.

¹⁵ *Ibidem*, p. 26.

¹⁶ Cfr. Panikkar, Raimon, *De la mística. Experiencia plena de la vida*, Herder, Barcelona, 2008, pp. 94 y ss.

Dentro del conglomerado de símbolos es muy probable que todos tengan o hayan tenido en algún momento una interpretación sacra¹⁷, dentro de un contexto cultural religioso, y que también cuenten con una manifestación artística plástica mucho más reciente. De modo que símbolos tales como la geometría básica, usada tradicionalmente en el budismo Zen sea el principio formal del suprematismo y el neoplasticismo; el símbolo del árbol o la columna, tan presentes en las culturas alrededor del orbe por representar al eje que sostiene y conecta los mundos se encuentre igualmente en Chagall; la tierra que puede ser a la vez cueva, soporte de la vida y descanso para la muerte sea el medio y el escenario predilecto para el *land art* y así, por esta vía, hallaríamos una larga serie de otros símbolos, que pueden ser leídos fuera de sus connotaciones poéticas para ser abordados como anclajes en el planteamiento de cuestiones ontológicas.

Al respecto, si nos atuviéramos a la concepción sagrada de la que habla Eliade, la activación de cualquier símbolo conlleva la actualización misma del cosmos por la participación que se tiene del Ser a través de la experiencia simbólica¹⁸.

1.1.3. La experiencia simbólica

Si, de acuerdo con Luna, el símbolo posee una estructura trinitaria –simbolizante, símbolo y simbolizado¹⁹– ninguno de sus elementos puede ni debe definirse del todo so pena de encerrarlos en estructuras semióticas²⁰. Por una parte el símbolo no es un algo, en el sentido reificado u objetual. No es una cosa a pesar de estar soportado materialmente en una obra o en un gesto. Digamos que posee una dimensión tonal que corresponde al *basso ostinato* según Trías, un elemento matriz, material o tangible que haciendo de soporte para el resto de los pisos alcanza el sentido que sobrepasa a las notas más altas. Y tampoco puede ser adquirido por alguien, dado que ese alguien es superado por lo inabarcable del sentido. Pero en el contacto con el símbolo, ante la presencia del mismo opera la experiencia de la completud: puesto que “el otro

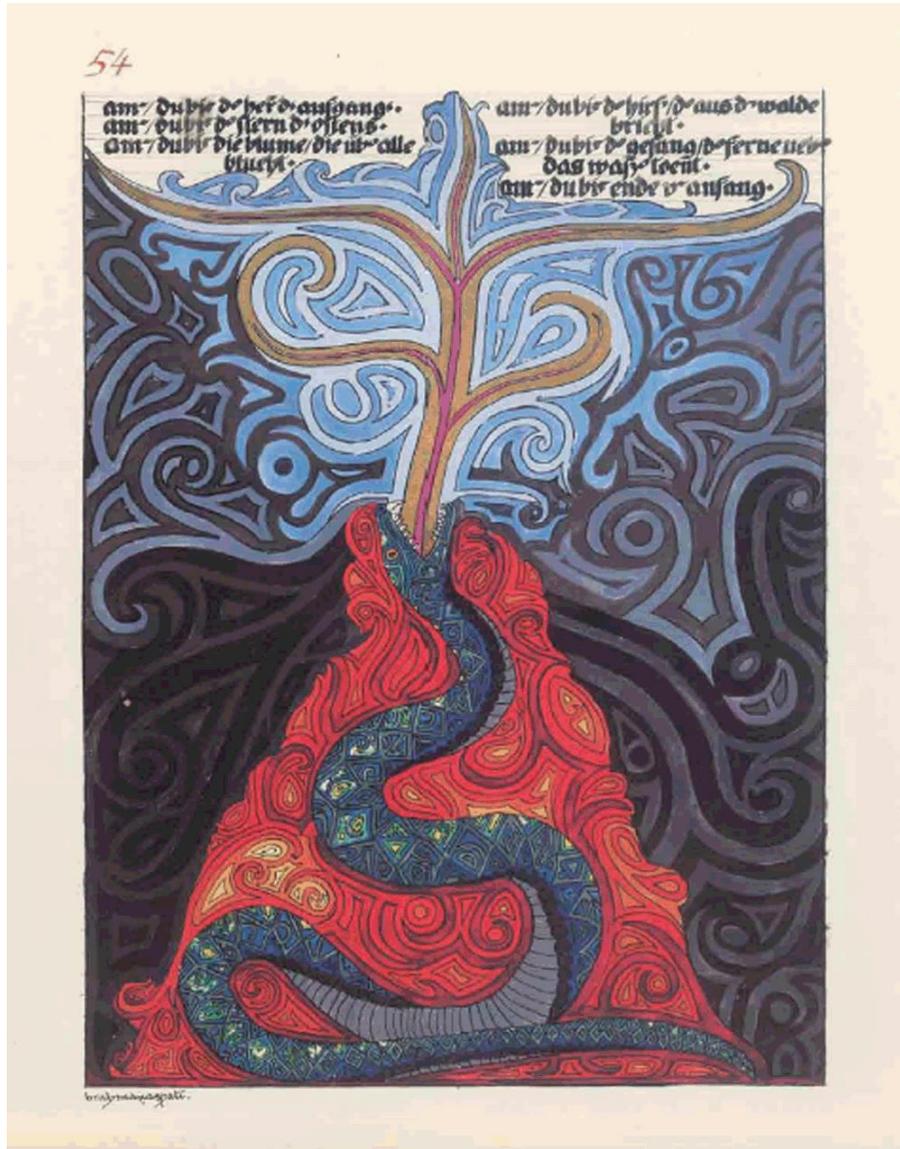
¹⁷ Cfr. *Ibidem*, p. 27.

¹⁸ Cfr. Eliade, Mircea, *op. cit.*, p. 154.

¹⁹ Luna, José Luís, “La hermenéutica de Eranos: una exploración simbólica del sentido”, en *Análisis*, vol. 47, núm. 87, julio-diciembre, 2015, p. 398.

²⁰ Más bien esa estructura triple y siempre transitoria permite una aproximación que redefine progresivamente las estructuras que la historia del pensamiento –desde el realismo filosófico hasta la explosión/implosión de las subjetividades–, nos ha legado como testimonio de la ruptura con lo circundante, para ser suturadas en la unidad del símbolo.

fragmento, siempre buscado [...] complementará en un todo nuestro propio fragmento vital”²¹, aclara Gadamer.



La ilustración forma parte de *El libro rojo* de Carl Gustav Jung. El texto publicado póstumamente recoge sueños y narraciones profundamente simbólicas datadas entre 1914 y 1930.

Como el sentido que permite lo simbólico es, por su propia definición, algo que nos es ajeno hasta que ocurre, no es predecible. Asimismo, tampoco se entiende que el símbolo sea el transmisor de un mensaje pre-establecido. De ahí la importancia del conocimiento

²¹ Gadamer, Hans Georg, *op. cit.*, p. 85.

participativo de Panikkar y de la crítica de Gadamer²² hacia el arte como mero transmisor de un mensaje previo. Visto así, el arte excede la esfera de la simple producción autorreferencial y se plantea como vehículo del conocimiento en tanto que aporta algo que sólo puede ser conocido por el arte, y en este caso, por el arte simbólico.

La *conjuntio*, el *maithuna*²³, o la unión de la experiencia simbólica se obtiene entonces cuando se logra hacer coincidir los dos extremos del símbolo. Y dado que el símbolo no dirige hacia otro lugar (la metáfora o la alegoría), sino que en sí mismo sustituye o, incluso, re-representa con todas sus facultades aquello que es simbolizado, el símbolo permite un acrecentamiento del Ser y es por ello, según Gadamer, por lo que la obra es irrepetible²⁴. Y lo es porque permite la unión en tanto que presencia real o hierofánica del símbolo. Esto hace que adquiera sentido la experiencia que narra Raimon Arola a propósito de la reacción que tuvo el pintor y escritor Louis Cattiaux ante la presencia del fuego de una estufa en la iglesia de Limal, en Bélgica, un fuego que por tomarlo por la presencia de lo divino, provocó que el artista se arrodillara en señal de reverencia antes de hacer lo mismo frente el santo sacramento²⁵.

Esta experiencia simbólica se verifica además continuamente en la consagración de las imágenes y objetos de culto religioso. Piénsese en los íconos bizantinos, en las *thangkas* tibetanas o en las *murtis* del hinduismo, que desde su creación, valiéndose de parámetros establecidos por la tradición, están llamados a contener la fuerza de aquello que representan y de ahí la selección de los materiales, los procedimientos y sobretodo, la preparación del hacedor que, al concluir la pieza, hará que ésta pase a ser el recipiente de la veneración dejando de actuar como un mero objeto, y así enlazar a los testigos con las experiencias íntimas de sus credos.

“Tal era el sentido del símbolo y de lo simbólico: que en él tiene lugar una especie de paradójica remisión que, a la vez, materializa en sí mismo, e incluso garantiza, el significado al que remite. Sólo de esta forma, que se resiste a una comprensión pura por medio de conceptos, sale el arte al encuentro –es un impacto que la grandeza del arte nos produce–; porque siempre se nos expone de improviso, sin defensa, a la potencia de una obra convincente. De ahí que la esencia de lo simbólico consista precisamente en

²² *Ibidem*, p. 87.

²³ Trías, Eugenio, *op. cit.*, p. 39 y Panikkar, Raimon, *op. cit.*, p. 96.

²⁴ Gadamer, Hans Georg, *op. cit.*, p. 91.

²⁵ Arola, Raimon, *El símbolo renovado. A propósito de la obra de Louis Cattiaux*, Herder, Barcelona, 2013, p. 19.

que no está referido a un fin con un significado que haya de alcanzarse intelectualmente, sino que detenta en sí su significado”²⁶.

De este modo el símbolo es ese fragmento de Ser que completa, en el encaje, a la otra parte. Asimismo, debido a su doble necesidad de apertura y presencia de lo inmediatamente ausente –el significado o la idea misma–²⁷, el símbolo actúa como mediador a través de la unión y la reconciliación hermenéutica y translingüística de los que se consideran como opuestos. El yo/otro, obra/espectador, sujeto/objeto, dionisiaco/apolíneo y otras tantas dualidades binarias se encuentran en el reconocimiento de su compartida contingencia conceptual y no en la superación o anulación de uno por el otro. Es decir, se encuentran en la experiencia sobrecogedora de la unidad. Debido a ello participamos del símbolo en tanto que el símbolo participa de nosotros: “cuando miras largo tiempo el abismo, el abismo también mira dentro de ti”, dirá Nietzsche²⁸.

En esa apertura se dará la *aletheia* o desvelamiento de lo oculto, pero a la vez opera el ocultamiento del *lugar* de origen de lo enviado en la develación. Puesto que el símbolo no renuncia al misterio, sino que invita a experimentarlo en su integridad previniéndonos del deseo de apropiación como si de algún objeto se tratara. El símbolo se resiste a convertirse en signo y en agotarse como el resto de palabras.

Lo cual nos remite de nuevo a esas esferas desbordantes de sentido que el presente siglo parece negarnos, dado que no se corresponden simplemente con las donaciones del Ser ya que, en la actualidad, las mismas se circunscriben a la dialéctica metafísica convencional del espíritu/materia, a la oposición cultura/naturaleza, al conflicto ser-cómo-presencia/la nada, o a la lucha política sin más de izquierdas y derechas, cerrando el círculo a la amplitud que ofrece el símbolo vivido, esto es, la unidad del todo, el Uno.

Y es que el Uno, destino experiencial de la simbología antigua, se corresponde simbólicamente a un *mar sin costas* y no como comúnmente se piensa, al emplazamiento de una verdad, un sentido o una dirección única, sino a la posibilidad de la coexistencia de todos los posibles²⁹. El Uno es, hermenéuticamente hablando, la

²⁶ *Ibidem*, p. 95.

²⁷ Luna, José Luis, *op. cit.*, p. 400.

²⁸ Nietzsche, Friedrich, *Más allá del bien y del mal*, Alianza, Madrid, 1972, p. 114.

²⁹ Ortiz-Osés, Andrés, *op. cit.*, p. 15.

apertura absoluta³⁰ y, en términos herméticos, es el centro que puede erigirse en cualquiera de sus lados con igual consistencia y profundidad. De este modo, en la medida en que los símbolos se direccionan a esa experiencia simbólica, abren dentro de su rango de acción el sentido de lo que muestran y a la vez ocultan, llevando a lo inefable, lo impensable, el abismo.

1.2. La simbología en el siglo XX

Desde los estudios de Ernst Cassirer dentro de la antropología y la filosofía, hasta los estudios posteriores de Durand, la simbología ha suscitado un renovado interés en diversas áreas del pensamiento, dada su plasticidad para abordar dimensiones tanto culturales como conceptuales que no caben en el uso ordinario de las ideas.

A la imagen, que ha estado estrechamente ligada con cierto tipo de representaciones simbólicas, se le han dado varios tratamientos dependiendo de la aproximación con que se tome. Así, por ejemplo, Didi-Huberman la verá como un evento de la historia natural, que se escabulle y migra como el aleteo de una mariposa, aunque podemos encontrar en ella el aspecto que todavía no se *ha enfriado*:

“Saber mirar una imagen, sería, en cierto modo, volverse capaz de descubrir allí donde ella quema, allí donde su eventual belleza conserva el lugar de un *signo secreto*, de una crisis no apaciguada, de un síntoma. Allí donde la ceniza no enfrió”³¹.

A su vez, Warburg, uno de los maestros de Didi-Huberman que fue más próximo a Jung, tomó la imagen desde las conexiones psicológicas que establece, teniendo en cuenta la impresión que deja en la memoria. La imagen, en su potencia, y desde la memoria donde ha quedado almacenada, desata las fuerzas psíquicas que luego configuran lo consciente o se repiten en la historia, cuestión que se dejará notar en la pervivencia de las imágenes paganas en el arte renacentista. Esta imagen de poder intenso podría ser tenida como el símbolo.

Sin embargo, el presente capítulo quiere delimitar su alcance a los planteamientos de una corriente de pensamiento que formuló, partiendo de las especializaciones de sus

³⁰ Argullol, Rafael, *El héroe y el único*, Destino, Barcelona, 1990, p. 84.

³¹ Didi-Huberman, Georges, “La imagen quema”, en *Revista La Puerta FBA*, núm. 3, junio, 2008, p. 65.

integrantes, unas definiciones que en último grado se conectan. Se trata del Círculo Eranos, que propuso desde los estudios interdisciplinarios las correspondencias –y por tanto, las semejanzas– de los símbolos en los estudios comparados de las religiones, la psicología, la antropología, etc.

1.2.1. El Círculo Eranos

El Círculo Eranos fue inaugurado en 1933 en Ascona, Suiza, por Olga Kapteyn. Su nombre fue inspirado por el fenomenólogo de la religión y autor de *Lo sagrado*, Rudolph Otto, y significa la cofradía que se reúne en torno a un evento gastronómico, dirigido a la celebración del conocimiento compartido, en referencia a *El banquete* de Platón.

Expone Luna que el Círculo se reunió

“ininterrumpidamente durante cincuenta y cinco años y se ocuparon, en clave interdisciplinar y con una mirada universalista, de establecer un puente entre clásicos contrarios como filosofía y ciencia, *mythos* y *logos*, Oriente y Occidente, con el propósito de ofrecer una mirada holística del hombre contemporáneo”³².

Por su parte, explica Ortiz-Osés que el objetivo eranosiano estuvo, o está, ya que se ha reabierto, centrado en el interés filosófico de

“la búsqueda de una sabiduría holística y unitaria, capaz de auscultar y sonsacar fenomenológicamente urdimbres de sentido, estructuras simbólicas, arquetipos y *pattem* de conducción o conducta de la realidad que arriba al hombre”³³.

Entre sus más destacados miembros, que han sido reconocidos autónomamente, en lugar de por su pertenencia al grupo, podemos encontrar al psicólogo C. G. Jung, al historiador de las religiones Mircea Eliade, al antropólogo Gilbert Durand, así como una larga lista de especialistas como Karl Kerényi, Henry Corbin, Joseph Campbell, Paul Tillich, Erwin Schrödinger, Heinrich Zimmer. Como se puede constatar, los integrantes

³² Luna, José Luis, *op. cit.*, p. 396.

³³ Neumann, Erich *et al.*, *Los dioses ocultos. Círculo Eranos II*, Anthropos, Bogotá, 1997, p. 10.

del grupo reunían disciplinas tan variadas como las ciencias naturales, las religiones comparadas, la mitología, el orientalismo y la psicología.

Estos encuentros tuvieron, de acuerdo con Ortiz-Osés, tres momentos: la fundación, dedicada a la mitología comparada; la posguerra, donde se ahondó en la antropología cultural y la etapa final, dedicada a la hermenéutica del símbolo³⁴. Partiendo de ello, deseamos llevar a cabo una breve revisión centrada en tres autores: Mircea Eliade, Carl Gustav Jung y Henry Corbin, dado que los tres toman al símbolo como eje en sus aproximaciones académicas.



Los participantes del Círculo Eranos reunidos en la sede de Ascona, Suiza.

1.2.2. Mircea Eliade y la apertura simbólica del cosmos

Mircea Eliade fue un historiador de las religiones nacido en Rumania. Desde sus estudios, que quisieron abordar la experiencia integral del *homo religiosus*, se comprende que existe una clara distinción entre la experiencia del hombre profano, hipermoderno y genérico, en contraposición con el hombre arcaico o religioso. Así, por ejemplo, Eliade anota que si ³ para la experiencia profana, el espacio es homogéneo y

³⁴ Luna, José Luis, *op. cit.*, p. 396.

neutro: ninguna ruptura diferencia cualitativamente las diversas partes de su masa”³⁵, para la experiencia del *homo religiosus* se dan rupturas en la realidad que posibilitan la ordenación del mundo gracias a la imitación de las imágenes primordiales. Sin embargo, aun cuando haya esta oposición entre el caos y lo sacro “ Cree siempre que existe una realidad absoluta, lo sagrado, que trasciende este mundo, pero que se manifiesta en él y, por eso, lo santifica y lo hace real”³⁶.

El cosmos o la unidad de lo real posee un sentido que se revela al hombre en tanto que el hombre se conoce a sí mismo y está, mediante los actos rituales, en comunicación con los dioses. Cada elemento que participa de la existencia humana cobra un sentido adicional, abierto y dirigido al plano de lo cósmico, que se adiciona a la experiencia inmediata. Por lo tanto, “todo fragmento cósmico es *transparente*; su propio modo de existencia muestra una estructura particular del Ser”³⁷. Es decir, revela al Ser desde su particularidad, otorgándole un *sobre-sentido*. Debido a ello, las herramientas, la casa, el templo, el arte, las estaciones o el tiempo, no son sólo utensilios, edificios, cambios de temperatura, arte o mera transformación.

No obstante lo anterior, son los símbolos los que permiten dilucidar ese alcance: “gracias a los símbolos, el mundo se hace *transparente*, susceptible de *mostrar* la trascendencia”³⁸, explica Eliade. Ahí radica la importancia del pensamiento simbólico y también la pérdida en las sociedades modernas, que si bien no abandonan del todo su conexión con el símbolo, sí amputan una parte importantísima con la cual se experimenta la realidad:

“El pensar simbólico no es haber exclusivo del niño, del poeta o del desequilibrado. Es consustancial al ser humano: precede al lenguaje y a la razón discursiva. El símbolo revela ciertos aspectos de la realidad –los más profundos– que se niegan a cualquier otro medio de conocimiento. Imágenes, símbolos, mitos, no son creaciones irresponsables de la psique; responden a una necesidad y llenan una función: dejar al desnudo las modalidades más secretas del Ser”³⁹.

³⁵ Eliade, Mircea, *op. cit.*, p. 15.

³⁶ *Ibidem*, p. 147.

³⁷ *Ibidem*, p. 102.

³⁸ *Ibidem*, p. 97.

³⁹ Eliade, Mircea, *Imágenes y símbolos*, Taurus, Madrid, 1955, p. 12.

Tal sentido, no se restringe a la inteligencia ni a la captación conceptual, sino que abarca la integridad del ser humano. De ahí el nexo entre la simbología en Eliade y los símbolos de la psicología profunda de Jung.

Pero cabe aclarar que pese a que los símbolos son ese portal de acceso a los sentidos de la realidad del Ser, por ello mismo, al expresar la realidad última de las cosas, se manifiestan de un modo contradictorio y no conceptual. Por lo tanto el símbolo o la imagen primordial lo es en tanto que *haz de significaciones*, horizonte abierto y polivalente⁴⁰, en contraposición al uso del signo y su significado unívoco.

Aparejado a esto se encuentra entonces una hermenéutica del símbolo que trata de descifrar esas imágenes dado que, de acuerdo a Eliade, existe una lógica simbólica, que muestra a los símbolos coherentemente encadenados entre sí⁴¹, tal como se observa en los símbolos acuáticos o los relativos a la idea del centro. Esto proporciona un sentido que la tradición se encarga de ayudar a construir o transformar valiéndose del arte.

Por otra parte, para Eliade, los símbolos sin ser necesariamente históricos, pues poseen un estatuto de ser distinto al del tiempo, se desarrollan en la historia pudiéndose rastrear sus múltiples y diversos desarrollos, cambios y apariciones⁴². Desde esta perspectiva las genealogías en lugar de deslegitimar su fuerza lo que hacen es confirmar la aparición inconexa de un mismo elemento en distintas culturas, en distintos tiempos y lugares, hecho que permite poner de relieve su existencia universal que tiene apropiaciones y desarrollos locales. De este modo, el hombre, que también es símbolo, por medio de los símbolos se reconoce como antro-po-cosmos y accede a lo universal, haciéndose a su vez, unidad, universo, apertura hacia sí mismo.

1.2.3. Carl Gustav Jung y los símbolos de lo inconsciente

La psicología analítica desarrollada por C. G. Jung, quien en un principio fue discípulo de Freud, plantearía una ampliación de las tesis del maestro, o que le llevaría a sustentar sus postulados en los arquetipos y lo inconsciente. De acuerdo con él la importancia de los símbolos y su influencia psíquica serán claves no sólo para entender los

⁴⁰ *Ibidem*, p.15.

⁴¹ *Ibidem*, p. 40.

⁴² *Ibidem*, p.13.

comportamientos y la antropología humana, sino para adentrarse en los aspectos oscuros de la conciencia.

Uno de los métodos que desarrolló Jung, siguiendo a Freud, pero aplicando otra aproximación y tratamiento a los relatos, fue la exploración onírica, exploración que tomará como punto de partida que los contenidos no se verán como simples elementos reprimidos en el subconsciente, sino como la floración dentro de la conciencia de lo inconsciente:

“Como se sabe, uno de los principios de la psicología analítica es que las imágenes oníricas han de entenderse simbólicamente: que no deben tomarse al pie de la letra, y si suponerles un sentido oculto”⁴³.

Los símbolos de lo inconsciente conformarán un lenguaje onírico cuya principal composición y expresión se efectuará por medio de “imágenes no verbales cuya complejidad y vividez presentan variaciones más señaladas que las correspondientes experiencias del hombre despierto”⁴⁴. Como uno de los miembros más influyentes del Círculo Eranos, Jung realizó una intrincada hermenéutica onírica basándose para ello en los estudios comparados de las religiones, la mitología y el simbolismo tradicional del hermetismo y la alquimia.

Estos símbolos que algunas veces han sido llevados incluso a la interpretación sacra⁴⁵ y otras a la expresión plástica, comprenden también cuestiones psíquicas como las esquizofrenias, las paranoias y otros trastornos de la mente.

Tal como los símbolos poseen una condición que supera lo particular, asimismo, el inconsciente cobija a los individuos. El inconsciente individual “descansa sobre otro más profundo que no se origina en la experiencia y la adquisición personal, sino que es innato: lo llamado inconsciente colectivo”⁴⁶. Este inconsciente además, y para salir de dudas, constituye el fundamento anímico e naturaleza supra personal existente en todo hombre. Dicho inconsciente actúa como fuente de imágenes y de arquetipos que a

⁴³ Jung, Carl Gustav, *Símbolos de transformación*, Paidós, Barcelona, 1963, p. 31.

⁴⁴ Mattoon, Mary Ann, *El análisis junguiano de los sueños*, Paidós, Buenos Aires, 1980, p. 59.

⁴⁵ Trías, Eugenio, *op. cit.*, p. 27.

⁴⁶ Jung, Carl Gustav, *Arquetipos e inconsciente colectivo*, Paidós, Barcelona, 1970, p. 10.

diferencia de las ideas platónicas serán parte de la naturaleza psíquico-evolutiva⁴⁷ del hombre y no de la ontología de las ideas⁴⁸.

Curiosamente, salta a la vista la labor del hierofante de los templos antiguos y la del terapeuta que a través de la indagación onírica arriesgará una fórmula, una interpretación, una hermenéutica, que pueda tratar la enfermedad del paciente, sea psicológica, física o espiritual. “El sueño relata, de alguna manera, la conexión personal entre el mundo de lo inconsciente y la materialidad”,⁴⁹ explica Pettis, haciendo énfasis además, en esa labor simbólica de conectar los opuestos –materia/espíritu– en tanto que la base inconsciente posee un “aspecto conservador y regenerador” que será la fuente de los sueños y, a su vez, un elemento propicio para la recuperación del cuerpo y la conciencia.

1.2.4. Henry Corbin y el *mundus imaginalis*

La tercera aproximación que deseamos abordar está relacionada con la metafísica del símbolo. Henry Corbin fue un islamólogo que perteneció al Círculo de Eranos, siendo durante un tiempo su director. A él le debemos el término del *mundus imaginalis*, es decir, el espacio intermedio donde ocurren las visiones y al que se accede por medio de la imaginación, que, aclara él, no tiene que ver con la fantasía, sino con la capacidad de percepción sutil que se describe en las tradiciones religiosas. Allí, en el *mundus imaginalis* “la imaginación activa percibe directamente, sin ayuda de los sentidos, los acontecimientos, las figuras, las presencias”⁵⁰.

Corbin asumirá, entonces, el afloramiento del símbolo o la imagen como un envío del *mundus imaginalis* al mundo ordinario. De ahí que posea un poder vinculante con esa otra realidad que vive entre nosotros. En ese sentido la imagen no puede sino descender al mundo como ocurre en la visión del profeta o con Hildegarda von Bingen, la mística alemana del siglo XII que pintó sus visiones y escribió las canciones inspiradas durante el trance. Por el contrario, el ascenso a los planos superiores exigiría un cierto

⁴⁷ Jung, Carl Gustav, *El hombre y sus símbolos*, Paidós, Barcelona, 1995, p. 23.

⁴⁸ Stein, Murrya, *El mapa del alma según C. G. Jung*, Luciérnaga, Barcelona, 2004, p. 120.

⁴⁹ Pettis, Jeffrey, “Earth, Dream, and Healing: The Integration of Materia and Psyche in the Ancient World”, en *Journal of Religion and Health*, vol. 45, núm. 1, primavera, 2006, p. 125.

⁵⁰ Corbin, Henry, *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn Arabí*, Destino, Barcelona, 1993, p. 57.

vaciamiento para contener posteriormente las imágenes, pero también, para superarlas, apoyándose en la *WDL* hermenéutica de los símbolos. Esta última “presupone la floración de los símbolos, el órgano de la imaginación activa que simultáneamente los hace aflorar y los percibe”⁵¹.

Al respecto, nos recuerda Corbin, con un lenguaje próximo a la tradición sufí:

“El símbolo no es un signo artificialmente construido; aflora espontáneamente en el alma para anunciar algo que no puede expresarse de otra forma; es la única expresión de lo simbolizado como realidad que se hace así transparente al alma, pero que en sí misma trasciende toda expresión”⁵².

Esa no artificialidad del símbolo apunta, en primer lugar, contra la ominosa manera moderna de pretender la dominación, desde lo cognoscitivo, de todos los contenidos de la conciencia. El afloramiento espontáneo nos redirige nuevamente a la apertura simbólica que actúa bajo sus propias reglas y que, al hacerlo, desborda los caminos pretendidos por el lenguaje humano en cualquiera de sus dimensiones. El símbolo quiere revelarse pero, al mismo tiempo, se oculta simultáneamente para llamar al continuo desciframiento y al peregrinar por el mundo de la imaginación:

“El símbolo propone un plano de conciencia que no es el de la evidencia racional; es la *cifra* de un misterio, el único medio de expresar lo que no puede ser aprehendido de otra forma; nunca es *explicado* de una vez por todas, sino que debe ser continuamente descifrado, lo mismo que una partitura musical nunca es descifrada para siempre, sino que sugiere una ejecución siempre nueva”⁵³.

Lo que es imprescindible de anotar y resaltar es que el viaje hacia el interior de la experiencia simbólica, que está asociada a un peregrinaje, hacia la *meqqa* ubicada en el corazón y no en el edificio, constituye un *tránsito hermenéutico*, un continuo avanzar entre las capas de sentido que provee la *experiencia de lo imaginal*: “La travesía será esencialmente una hermenéutica de los símbolos (*ta'wîl, ta'bîr*), un modo de comprender que transmuta en símbolos (*mazâhir*) los datos sensibles y los conceptos racionales, suscitando el tránsito”⁵⁴.

⁵¹ *Ibidem*, p. 27.

⁵² Corbin Henry, *Avicena y el relato visionario*, Paidós, Barcelona, 1995, p. 43.

⁵³ Corbin, Henry, /DLPDJLQDFLyQop, cit., p. 26.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 221.

Nos enfrentamos, por ello, a un dejar *que las cosas vengan a nosotros deseosas de transformarse en símbolos*, y una vez vienen lo que nos reclaman es una interpretación, ya que no tienen un sentido premeditado ni único. Así es que sumergirse en el símbolo es enfrentarse a un viaje esotérico, es decir, abrirse a un camino opuesto a la vía exterior del dato, la razón y de lo obvio. Un camino en el que la imaginación creadora se encarga de entender sin llegar, como se ha dicho, a agotar lo recibido.

1.3. La reutilización artística del símbolo

La actualidad, mediada por los nuevos aparatos, sistemas y juegos de percepción/interpretación –tanto cosmológicos, ideológicos, económicos, informáticos, y un largo etc.–, se nos presenta compleja, diversa e impredecible, puesto que puede ser vista desde una posición satelital que engloba variables nunca antes imaginadas. Ello hace que la misma también se perciba como esa potencia masificadora, unificadora, industrializadora –técnica dirá Heidegger–, que provoca un encuentro con el mundo, con el Ser, reducido a mera disponibilidad objetual, hecho que descarta la riqueza de los horizontes abiertos y de las preguntas sin respuesta definitiva.

Encontrarnos lejos de la Nada, del silencio, dentro del ruido de la *polis*, quizá sea el símbolo que caracterice nuestro tiempo, si entendemos nominalmente a esa nada como aquello que no nos pertenece –ni siquiera como objeto ni como experiencia– justamente debido a que nos es enteramente desconocido.

Los símbolos renuevan, reciclan y transgreden las estructuras sociales para situarnos, o mejor, reconocernos sobre la balsa construida por un puñado de significados, conceptos, ideas, signos, obras, cuerpos e historias, con las que vamos atravesando el espacio vacío al que no queremos entregarnos, pero al que tampoco queremos renunciar. Porque el símbolo nos recuerda a la noche, ese mito pre-ilustrado que habla constantemente sobre lo estrechas que son nuestras murallas y que el símbolo salta periódicamente para que no nos quedemos atrapados en sus márgenes.

Así llamaba el nietzscheano eremita de la montaña a sus oyentes:

“Hermanos míos: estad atentos a las horas cuando vuestro espíritu quiera hablar mediante símbolos: ahí está la fuente de vuestra virtud. Es entonces cuando vuestro

cuerpo se eleva y resucita; cuando arrebatada al espíritu con su felicidad para que llegue a hacerse creador, para que valore y ame, para que sea el bienhechor de todas las cosas”⁵⁵.

Ya nos advertía Heidegger a través de Hölderlin, con la profética visión propia de los poetas, que “allí donde crece el peligro, crece también lo que nos salva”. Y esta parece ser la brújula que en ningún momento nos aparta de encarar los acontecimientos contemporáneos, sino que nos alienta a hurgar en ellos, a levantar hermenéuticamente las piedras, los plásticos, el asfalto, a abrir los muros de concreto, para mirar dentro y fuera de los edificios tantas veces levantados y derrumbados por las ideas modernas y, al advertir la presencia del símbolo, salir hacia su encuentro bajo cualquier circunstancia. De ahí el *telos* del arte en el mundo contemporáneo como bastión de resistencia ante la avanzada del signo.

Por eso, la tarea del arte quizá, basándose en el símbolo, sea la de invertir la balanza permitiendo que el mundo se nos aparezca de nuevo lleno de sentidos, superabundante como el espacio sacro de Eliade, y que al igual que el testigo del que habla Trías, se desnude de sus suposiciones y juicios para aprender de nuevo. Asistir al origen del mundo, en sentido simbólico, no supone retrotraerse a un evento astrofísico o a un lejano suceso mitológico, sino acudir a la comparecencia, al testimonio de la actualización cotidiana de la conjunción con el misterio, a la connivencia con el silencio, al deseado ensombrecer del día cuando no le tememos a la noche. Así podremos retornar a casa. Vivir, como dicen los sufíes, de forma extraordinaria la vida ordinaria para ver quizá, con Blake, “el mundo en un grano de arena” o la eternidad en una de estas tan repetidas y a veces post industriales *horas* modernas.

⁵⁵ Nietzsche, Friedrich, *Así habló Zaratustra...*, *op. cit.*, p. 96

2. LA HERMENÉUTICA: ENTRE LA FINITUD, LA BÚSQUEDA Y EL OLVIDO

2.1. La hermenéutica de la finitud

La hermenéutica puede entenderse como la búsqueda de la comprensión de los sentidos que, en principio, pueden ser lejanos u ocultos¹. Y el plural redefine la idea de lo que es la hermenéutica en la actualidad, puesto que desde Heidegger, en contraposición con las hermenéuticas antecesoras o precursoras, la interpretación intenta esclarecer, y ello sin agotar jamás las posibilidades o caminos que pueden gestarse dentro del ejercicio hermenéutico o interpretativo del mundo.

Como típicamente moderno, el pensamiento hermenéutico se distancia de las visiones omniabarcantes que predicán una total identidad comprensora entre el mundo y su testigo proponiendo un diálogo siempre activo, apoyado en la historia, con las imágenes del mundo que nos llegan. Heredera de la modernidad, la interpretación sólo es posible cuando se entiende al mundo en tanto que imagen o re-presentación² y se hace de la reflexión histórica una herramienta invaluable para ejercer la conciencia crítica del presente, al establecer los límites de la comprensión que nos impone la existencia.

Hoy en día la hermenéutica, como propuesta de filosofía universal, engloba el pensamiento de varios filósofos entre los que podemos mencionar principalmente a Hans Georg Gadamer (1900-2002), Paul Ricoeur (1913-2005), el pensamiento inicial de la hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot (1950), o la hermenéutica débil de Gianni Vattimo (1936).

2.1.1. Hermes y los sentidos de la hermenéutica

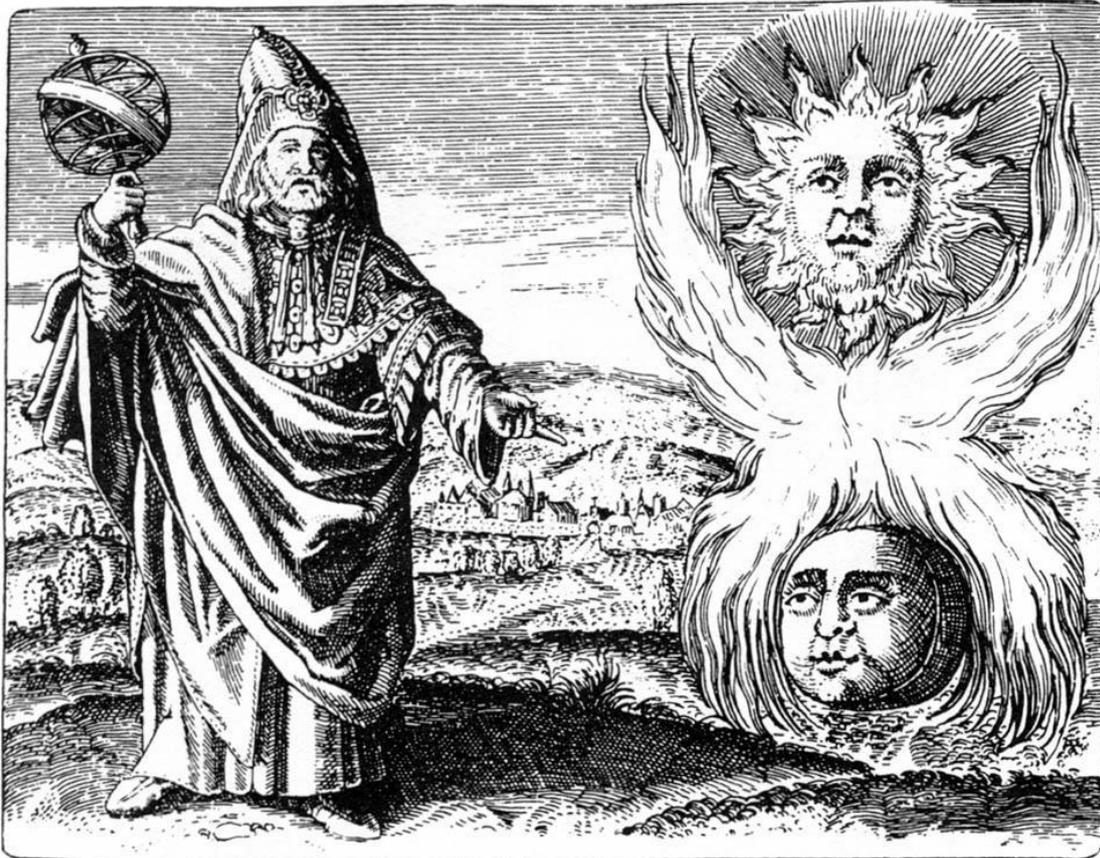
Pese a que la hermenéutica tiene un alcance pretendidamente universal en cuanto a su condición existencial, en la antigüedad había un uso más reducido pero no por ello menos importante. El vínculo de la hermenéutica con el dios griego Hermes si bien no es etimológico, como explica Garagalza, sí lo es en un sentido simbólico: “descrito por Homero como mensajero de los dioses, Hermes traslada-traduce la voluntad de los dioses a un lenguaje accesible a los hombres”³. Así pues, la transmisión de un mensaje, o por lo menos, la mediación entre los extremos de lo divino y lo humano, es uno de los

¹ Grondin, Jean, *Introducción a la hermenéutica filosófica*, Herder, Barcelona, 1999, p. 44.

² Heidegger, Martin, “La época de la imagen del mundo”, en *Caminos del bosque*, Alianza, Madrid, 1995.

³ Garagalza, Luis, *Introducción a la hermenéutica contemporánea*, Anthropos, Barcelona, 2002, p. 5.

antecedentes que participa del objetivo de la hermenéutica cuando reflexiona sobre sí misma.



Grabado medieval representando a Hermes Trismegisto donde se observa la conjunción de los opuestos representados por el sol y la luna.

Este acercamiento de lo extraño hacia lo familiar, que permite el acceso a la comprensión ya no de los dioses únicamente sino de todo aquello que puede –y deber– ser comprendido, como lo puede ser un texto, un contexto, un saber, una obra, por mencionar algunos ejemplos, es el puente simbólico tendido por Hermes. Este dios griego, o Toth, como fue conocido en Egipto, se le ha asociado además con Hermes Trismegisto, el tres veces grande, maestro fundador de las órdenes iniciáticas donde se enseñaban los misterios⁴, siendo uno de los orígenes de la cadena áurea, o cadena de transmisión del conocimiento en la alquimia.

⁴ Así se puede hablar de las casas de la vida en el antiguo Egipto, los misterios eleusinos, la escuela pitagórica, etc.

La alquimia, vale sea decirlo de paso, fue muy prolífica en la elaboración de sistemas de símbolos, tal como atestigua la amplia producción artística que se vio influenciada por ella y por su consiguiente hermenéutica. Fue, por tanto, una fuente o baluarte simbólico que exploró el psicólogo Jung en sus estudios sobre el inconsciente. De modo que una vez más nos sale al encuentro la proximidad entre la necesidad de interpretar propia de la hermenéutica y los misterios que por estar ocultos al saber exotérico, u ordinario, debían seguir un proceso de develación fraguado por el símbolo.

Volvamos, no obstante, al estudio hermenéutico de la filosofía tradicional. El infinitivo griego *hermeneuein*, que es la base etimológica de la palabra actual, tiene tres definiciones que pueden rastrearse por el uso dado en épocas griegas en diferentes lugares de su literatura. *Hermeneuin* está relacionado con el *decir*, el *aclarar* y el *traducir*. En las tres acepciones resalta la función mediadora de la hermenéutica.

El primero de sus sentidos tiene que ver con *expresar*. La hermenéutica es aquello mediante lo cual *se dice* algo. Se anuncia o se traslada a las palabras aquello que estaba en el interior, según Aristóteles en su obra *Peri hermeneias*, que ha sido traducida como *Sobre la interpretación*, perteneciente al Organon⁵. La palabra o la oración expresada es entonces la mediadora entre el interior-exterior y sobre ella recae la capacidad de ser verdadera o falsa, propia del *logos apofanticós*, del enunciado o proposición.

Palmer, por su parte, explica que *el decir* de la *hermeneia* es la forma mediante la cual se anuncia algo que estaba en silencio hasta que es interpretado, como cuando se interpreta una partitura o se anuncia, mediante la poesía, la palabra inspirada por los dioses en las epopeyas de Homero⁶. Aquí la palabra, o lo dicho, se aproxima al acontecimiento del lenguaje donde su *enunciación* es también una *anunciación* de sentido.

En la segunda variante, la *hermeneia*, tiene que ver con el *explicar*. Aquí ocurre el movimiento contrario. Si con el decir se expresa trayendo del interior algo hasta la palabra, en la *explicación* la hermenéutica intenta aclarar aquello que ya ha sido dicho, tratando de llevar hacia el interior de la comprensión aquello que estaba afuera en el texto, en la palabra, en el mundo. Hacer inteligible el sentido de algo oculto, entendiendo por esto último, aquello que se halla oculto porque no puede generarse una

⁵ Cf. Grondin, Jean, *op. cit.*, p. 45.

⁶ Palmer, Richard, *Teoría de la interpretación en Schleiermacher, Dilthey, Heidegger y Gadamer*, Arco/Libros, Madrid, 2002, p. 41.

explicación autoevidente o directa de lo que quiere decir, y de ahí que se requiera de una explicitación que aclare sus sentidos.

Ello hace que surja aquí la necesidad de esclarecer los pasajes de las escrituras o de interpretar, a través del legado de Hermes, el sentido de los mensajes divinos; o, en un sentido más próximo a la filosofía contemporánea, la explicación entendida como el diálogo permanente y siempre abierto entre las distintas lecturas que pueden realizarse en torno a un tópico medianamente específico. Lo anterior, dado que, desde la arremetida contra las nociones duras de la metafísica de la verdad, no puede haber una coincidencia perfecta entre el conocimiento –lo enunciado, lo dicho– y lo conocido –el mundo–.

Por último, el tercer sentido de la *hermeneia* tiene que ver con *traducir*. Los griegos veían en el *hermeneutes* o hermeneuta al intérprete, que gestaba la mediación entre las lenguas bárbaras, exógenas y su lengua materna, familiar y propia. Visto así, la hermenéutica es un puente tendido entre la mismidad y la alteridad⁷.

Las tres nociones demuestran entonces que existe una triple distancia entre el interior del locutor y el exterior, que asume la forma de palabra o acto; entre ese mundo de palabras –sobre todo escritas– y actos, y el hermeneuta –dentro de un contexto de proximidad–. Y, por si fuera poco, una tercera distancia entre la identidad y la diferencia radicalizada hasta el punto de otro, que es extranjero, pero que debe habitar la comprensión para que exista un diálogo.

Esta triple escisión, que incluso podría seguirse y ampliarse hasta el fraccionamiento del espectro del interior que se expresa⁸, hace decir a Garagalza que resulta filosóficamente relevante dado que comprendemos que

“no nos encontramos en una supuesta relación originaria de correspondencia o identidad inmediata entre el lenguaje, el pensamiento y el Ser; que esa unidad ha estallado; que se ha tomado conciencia de que, por ejemplo, cabe decir lo que no pensamos (mentir), cabe pensar lo que no es (errar), pensar algo que no decimos (callar), decir lo que no es o falta (crítica)”⁹.

⁷ Cfr. *Ibidem*, p. 37.

⁸ Así la división entre lo consciente y lo inconsciente, o cualquier otra propuesta sobre la „anatomía del interior humano.

⁹ Garagalza, Luis, *op. cit.*, p. 6.

La hermenéutica intentará no solventar esa ruptura del todo, puesto que eso sería asumir que existe o pueda existir un estado ideal de coincidencia pura, pero sí proponer caminos enlazados dirigidos a la comprensión y tendientes a disminuir el impacto de la triple distancia. Por eso, en este diálogo permanente,

“el hermeneuta es [...] el mediador de un intermediario, el mediador de una *hermeneia*, una función que se puede extender al infinito, puesto que siempre hay más por decir y por mediar de lo que se puede verter en palabras en cada momento”¹⁰.

La hermenéutica se presenta entonces como un diálogo interminable y polidireccional del hombre consigo mismo y dentro de toda esfera que implique la movilización e intercambio de un contenido de sentido con el mundo.

2.1.2. Hitos y antecedentes históricos

La hermenéutica ha sufrido una transformación en cuanto al campo semántico que posee, pasando de ser una *tekné*, una técnica de interpretación de sentidos excepcionales, como lo es el caso de las lecturas de los oráculos y textos sagrados, hasta convertirse, desde Heidegger, en el modo esencial para la comprensión del mundo. Pero como bien aclara Ferraris, no se puede hablar de *una* historia de la hermenéutica¹¹, puesto que una conceptualización de esta índole supondría un desarrollo discursivo dominante que depende de lo que asumamos por la *hermeneia*, hecho que, al obviar en su curso cualquier otro significado no resulta todo apropiado para un pensamiento que busca la pluralidad antes que el univocismo¹².

Dependiendo de la noción que utilicemos de hermenéutica se pueden establecer diferentes reconstrucciones históricas que conduzcan a un determinado punto o sigan un hilo discursivo. Por el ejemplo, la hermenéutica historicista veía en la historia de la *hermeneia* el sucesivo progreso de los mecanismos de interpretación y su implementación como método predilecto en las ciencias del espíritu. Según lo cual habría un desarrollo epistemológico continuado y teleológico en la teoría de la

¹⁰ Grondin, Jean, *op. cit.*, p. 47.

¹¹ Ferraris, Maurizio, *La hermenéutica*, Alfaguara, México D.F., 1998, pp. 20 y ss.

¹² El univocismo, según el filósofo mexicano Mauricio Beuchot se contraponen al equivocismo. Siendo ambas posiciones extremas que corresponden, la primera a la verdad única y absoluta, y la segunda al relativismo. La hermenéutica analógica propuesta por él tendría que moverse entre los dos extremos.

interpretación del saber que alcanzaría su cumbre en la modernidad y en la reflexión hermenéutica de Dilthey.

En otro sentido Gadamer planteará una ruptura con esa *tekné* para articular su hermenéutica universal alejándose de los espacios de uso habituales, lo que supondría que la hermenéutica fuera contemplada como necesaria en todos los escenarios de comprensión. Así pues, la hermenéutica debe romper con los escenarios del pasado, casi negando su validez estrecha, para pensarse y proponerse como universal y necesaria.

Debido a ello, nos proponemos dilucidar un par de sus posibles historias apoyándonos en dos criterios usados por Jean Grondin, reconocido discípulo de Gadamer, fundador de la hermenéutica tal como la conocemos hoy, con sus respectivas *reconstrucciones parciales*. Podemos situar entonces, siguiendo a Grondin, los antecedentes de la hermenéutica contemporánea o bien en varios momentos ubicados entre la antigüedad y la modernidad, en los que la crisis de sentido exigió un desarrollo práctico de los elementos hermenéuticos; o bien, reconstruir el discurso a partir de tres instantes asociados ya no a la historiografía, sino a la conciencia hermenéutica como tal, es decir, la conciencia que puede tener la interpretación en general para valorar sus propios alcances, objetivos y medios.

El primero de los criterios que podemos citar, sin pretender ser exhaustivos, alude a los momentos de *crisis epistémica* en los que fue necesaria la utilización de la *ars interpretandi* o de la interpretación para aclarar los elementos de la tradición que debían ser ensamblados en los contextos histórico-geográficos donde se exigía que se *explicaran* y actualizaran algunos de sus contenidos. Es, siguiendo ese filtro, como podemos reconocer en la antigüedad tardía el surgimiento de los tres ámbitos o escenarios donde por excelencia surgió y se desarrolló la *tekné* de la interpretación. Estos son el filológico, el religioso y el jurídico.

Como uno de los primeros antecedentes tenemos que con ocasión de la expansión de Alejandro Magno, se vio la necesidad de crear una metodología histórico gramatical llamada filología helenística, surgida en Alejandría entre los siglos III y II a. C., para enmendar y hacer inteligibles mediante glosas o comentarios, los lejanos pasajes de

Homero¹³. Con posterioridad sobrevino toda una visión alegórica que actualizaría el sentido de las palabras de Homero de acuerdo a los nuevos conocimientos de la escuela de Pérgamo y los estoicos. Fue el caso de la *alegóresis*, que tras la filosofía racionalista y aristotélica adaptará los viejos mitos, encontrando en ellos las resonancias de su conocimiento actual para evitar, por un lado, lo escandaloso de las narraciones literales, y por otro, para demostrar que la interpretación racional era compatible con el mito¹⁴.

Ambas escuelas trocaron con el hebraísmo y, dada su conexión con la palabra escrita del Antiguo Testamento, se vieron obligadas a actualizar sus sentidos para entrever, ante el crecimiento del cristianismo dentro del imperio, el advenimiento de Jesús entre los pasajes de la historia sagrada de los judíos. De modo que la interpretación se hizo sacra. A su vez, la interpretación profética de los textos asumió progresivamente un tiempo distinto, un tiempo visto como el tiempo del advenimiento, de la profecía. Un tiempo lineal que apuntará hacia el futuro y no hacia el tiempo circular y redundante de los clásicos y todavía paganos griegos.

A tal dirección se dirigieron los esfuerzos de Filón de Alejandría (15 a. C.-45 d. C.) y Orígenes (185-253), quienes encontraron en las escrituras un total misterio, queriendo ver detrás de cada palabra una alegoría que debía ser diseccionada para hallar su sentido real, es decir, el sentido que debía importar a quienes estaban interesados en encontrar el alma y no la letra¹⁵. Esta localización de los movimientos hermenéuticos tardo antiguos coincidió además con el desarrollo de la interpretación de las codificaciones jurídicas romanas que requirieron, por lo mismo, de una suerte de instrumentos de exégesis e interpretación para implementar su aplicación en los diferentes espacios del imperio¹⁶.

Ahora bien, después del surgimiento de la hermenéutica sacra, filológica y jurídica, el uso de la interpretación se extendió sin muchas variaciones durante los siglos sucesivos dentro de los límites de esos respectivos campos. Durante el medioevo la patrística propondrá unos criterios de interpretación más sólidos, canónicos, toda vez que desde San Agustín (354-430), y a diferencia de Filón y Orígenes, las Escrituras sólo hallarán una necesidad interpretativa en los pasajes ambiguos. El *verbum* humano, histórico y condicionado, se encuentra respaldado por el *verbum* divino que expresa el sentido

¹³ Cfr. Ferraris, Maurizio, *op. cit.*, p. 8.

¹⁴ Cfr. Grondin, Jean, *op. cit.*, p. 52.

¹⁵ Cfr. Ferraris, Maurizio, *Historia de la hermenéutica*, Siglo XXI, México D.F., 2002, p. 21.

¹⁶ Cfr. Ferraris, Maurizio, *La hermenéutica*, *op. cit.*, p. 8.

moral y alegórico del texto. A la comprensión de este último se intenta llegar mediante la hermenéutica¹⁷.

Una vez se da comienzo al movimiento humanista en el Renacimiento y se toma la distancia suficiente para que la tradición hermenéutica del pasado pueda ser reevaluada sin el peso obligatorio del continuismo medieval, es cuando se abre un escenario propicio para que surja la hermenéutica de la Reforma. Lutero expondrá el principio de la *sola scriptura* sosteniendo que la Biblia contiene todo lo necesario para ser interpretada sin recurrir para ello a la autoridad de la Iglesia o de la tradición, puesto que en el texto se encuentra la llave de su propia comprensión¹⁸.

Este hecho tendrá fuertes repercusiones en el futuro debido a que la interpretación de las Sagradas Escrituras, que hasta el momento había sido canónica, no dependerá exclusivamente de la filiación a un credo específico, apelando a la fe como sentido último de comprensión, sino del contacto del lector con el texto, iniciando con ello, la postulación progresiva de un pensamiento ilustrado que hará de la hermenéutica un proceso laico para la interpretación general de lo antiguo y de los textos. No obstante, la *hermeneia* se hallaría subordinada a la razón moderna debiendo seguir en su rol secundario.

Con el desarrollo de la Ilustración se pasa de un estudio hermenéutico limitado a lo religioso a una consolidación progresiva de la idea de una hermenéutica general. Es el caso de Danhauer, quien usó por primera vez la palabra hermenéutica para el título de su obra dedicada a la hermenéutica *generalis* en 1654.

Con ese prelude, podemos ahora aplicar el segundo de los criterios para no asumir, como se ha dicho, que hay un desarrollo teleológico operando desde la retaguardia de la historia hermenéutica. Asimismo, don ello podemos resaltar los diferentes objetos que siguen hoy interesando a la hermenéutica, enlazándola de este modo con los desarrollos posteriores al siglo XVII.

Según Grondin, los elementos enunciados anteriormente podrían incluirse dentro de la primera etapa de la hermenéutica correspondiente a lo que se entiende como el arte de la interpretación de los textos. Esto incluiría el arte profano de la filología y el derecho y el arte sacro de las Escrituras. Su función sería plenamente normativa, es decir, que

¹⁷ Cfr. Grondin, Jean, *op. cit.*, pp. 61 y ss.

¹⁸ Cfr. *Ibidem*, p. 11.

propondrían “reglas, preceptos o cánones, que [permitirían] interpretar correctamente los textos”¹⁹.

En ese uso normativo, la hermenéutica fue una herramienta auxiliar para el esclarecimiento de los pasajes ambiguos u oscuros como se planteó en el caso de Agustín. Posteriormente, la hermenéutica, desde Friedrich Schleiermacher (1768-1834), pero sobre todo, desde Wilhelm Dilthey (1833-1911), se convierte en “una reflexión metodológica sobre la pretensión de verdad y de estatuto científico de las ciencias del espíritu”²⁰. Por tanto, durante este período, la hermenéutica busca legitimar el estatuto epistemológico de las ciencias que no se dedican al estudio de la naturaleza.

Ante el auge del positivismo (de Mill y Compte) y el metodismo de las ciencias exactas, fundamentado filosóficamente por Kant, Dilthey traza la distinción entre la *explicación* y la *comprensión* para demarcar el campo de acción de las ciencias del espíritu. Si a través de la explicación se describen y explican los fenómenos naturales mediante leyes generales, las ciencias de espíritu, y hablamos aquí de la historia y la filología específicamente, tratarán de “comprender una individualidad histórica a partir de sus manifestaciones exteriores”²¹.

Si a la hermenéutica le corresponde comprender las manifestaciones vitales de un individuo, será justamente a través esa ventana que se ha abierto para indagar por la existencia humana como se comprenderá, más adelante, que “la vida se articula a sí misma”²², provocando que el enfoque de la hermenéutica se extienda para asimilar que no sólo dentro de los estudios del espíritu ocurre o acontece la necesidad de darle sentido a la vida, sino que es la vida misma, la existencia, el posicionamiento inicial desde el cual se desprenden las interpretaciones que damos al mundo.

El movimiento de Dilthey hacia la vida es la antesala a la tercera etapa caracterizada especialmente por el nuevo alcance de la hermenéutica: así pues, en la hermenéutica de la existencia los pensadores encontrarán una filosofía universal de la interpretación. Como respuesta y superación al metodismo de la segunda etapa que reducía la hermenéutica a la epistemología de las ciencias del espíritu, la *hermeneia* estará enraizada, de acuerdo con este planteamiento, en la vida misma. *Vivir es un continuo*

¹⁹ Grondin, Jean, *¿Qué es la hermenéutica?*, Herder, Barcelona, 2008, p. 17.

²⁰ *Ibidem*, p. 18.

²¹ *Ibidem*, p. 39.

²² Dilthey, Wilhelm, cit. en Grondin, Jean, *¿Qué es la hermenéutica?*, *op. cit.*, p. 42.

comprender y comprenderse. Es por esto que los condicionamientos de la vida se trasladan, sin que eso sea un menoscabo, a la labor del conocimiento. La opacidad que sostenemos con respecto de nosotros mismos, la finitud de nuestra existencia, el hecho de estar siempre situados, son elementos, entre otros, que no pueden ser desconocidos si queremos ser coherentes con las ideas que surgen y desaparecen en los discursos; incluyendo en ello la idea que tenemos de la discursividad misma y su aplicación tanto en lo cotidiano como en los estudios de otras épocas.

Con todo, la hermenéutica de la existencia tendrá en Martin Heidegger su representación fuerte al hablar de la hermenéutica de la facticidad, si bien el vitalismo de Nietzsche aportó la fuerza de una agudización radical al afirmar que “no existen hechos sino sólo interpretaciones”, apoyadas a su vez, en la voluntad de poderío. Si bien es cierto que los pensadores más importantes de la hermenéutica actual, como Paul Ricoeur y Hans George Gadamer se encontrarán por una exploración más cercana a la tradicional, no dejando de lado los avances en cuanto al reconocimiento de la condición existencial que atraviesa la hermenéutica cuando se piensa como ejercicio universal que apunta a los textos (Ricoeur) o a la historia (Gadamer).

De cualquier modo, es con Heidegger con quien la hermenéutica tendrá una transformación en tres aspectos. En primer lugar, su objeto ya no serán los textos sino, como se ha anotado, la vida misma. En cuanto a su vocación, dejará el metodismo para encontrar una continuación del objetivo fenomenológico destinado a esclarecer, destruyéndolas, las ideas que asumimos pasiva e inconscientemente cuando comprendemos. Por último, la tercera transformación hará que la filosofía no se base o funde en las herramientas interpretativas, sino que la interpretación sea el ejercicio filosófico por excelencia²³.

Es por lo mismo que conservando la atención en unos planteamientos esenciales como son la idea del sentido, la finitud y el círculo hermenéutico, profundizaremos en ellos para *explicar* el peso que pueden ejercer sobre la todavía más actual, hermenéutica simbólica de la que nos ocupamos en el último apartado.

²³ *Ibidem*, p. 45.



Martin Heidegger y Hans-Georg Gadamer en 1923

2.1.3. La búsqueda del sentido y la comprensión

Se anotó al principio de este capítulo que la hermenéutica tiene como propósito u objeto la comprensión de los sentidos. A este respecto hallamos que en el interior de la hermenéutica hay dos posibilidades fuertes en lo que atañe al sentido, que bien podrían ser dos momentos complementarios en el ejercicio interpretativo. El primero tiene que ver con el tratamiento habitual que le damos a la palabra sentido: una significación específica dentro de un campo de comprensión o contexto interpretativo. El segundo, tiene que ver con lo que Heidegger establece como horizonte de sentido, o trasfondo de significación.

Así pues, el sentido que la hermenéutica quiere conocer está asociado a todos los elementos que intervienen en la significación de un texto-contexto: ¿qué es lo que se quiere decir, o, qué es lo que efectivamente se dice, cuando se dice algo? Para responder a esa interrogante bien podrían ser útiles las herramientas de la hermenéutica como las relativas a la intencionalidad del autor, el contexto histórico, la interacción con los elementos que constituyen la obra, al diálogo y a la implicación existente entre el intérprete y su interpretación, etc.

Las herramientas y alcances dependerán entonces del enfoque de la hermenéutica que se esté aplicando, lo cual incluye variaciones tanto en su metodología, como puede ser el caso de la hermenéutica analógica de Beuchot que opera desde la descontextualización a la recontextualización²⁴; como en su alcance ontológico (caso de Heidegger o Gadamer). De modo que podríamos diferenciar entre la hermenéutica que se entiende a sí misma como filosofía del lenguaje hermenéutico, no pudiendo profundizar más allá del lenguaje como ontología máxima –es el caso de Gadamer–, para quien “el Ser que puede ser comprendido es el lenguaje”, y la hermenéutica simbólica, que tendrá una dimensión que no se agota en la palabra, si bien se apoya en ella para expresarse. Ortiz-Osés apunta al respecto:

“Toda existencia contiene una esencia cuasi secreta, y se trataría de secretarla o expresarla: ésta es la labor de una hermenéutica profunda. Por eso me interesa lo oscuro más que lo claro, lo profundo más que lo superficial, lo implícito o implicado bajo lo explícito o explicado. Lo intrigante de un texto o contexto es lo no dicho, la captación del sentido latente, para lo que se precisa un acercamiento simbólico y no cósmico”²⁵.

Ahora bien, a partir de *Ser y tiempo*, publicada en 1932, la hermenéutica se fundamenta como pensamiento filosófico propiamente dicho que apunta al esclarecimiento del sentido como horizonte. Y pese a que Heidegger dejará de lado los planteamientos iniciales de este texto para dedicar su esfuerzo a elucidar la pregunta por el Ser y la historia de la metafísica, los cuestionamientos fenomenológicos para la comprensión del ser humano, o mejor como lo llama Heidegger el *Dasein* o ser-ahí, permitieron avizorar el nuevo estatuto que cobra la interpretación.

²⁴ Cfr. Beuchot, Mauricio, *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 2011, p. 34.

²⁵ Ortiz-Osés, Andrés, *Amor y sentido. Una hermenéutica simbólica*, Anthropos, Barcelona, 2003, p. 7.

En *Ser y tiempo* explica Heidegger que la apertura provocada por el humano en su esfuerzo por conocerse dentro y a partir del mundo en el que está eyectado, en su calidad de ser-en-el-mundo, es el esfuerzo hermenéutico por comprender su facticidad existencial, sus condicionamientos originales o existenciales que, fenomenológicamente hablando, propuso Heidegger para distanciarse, aunque no del todo, de los postulados modernos de la subjetividad monádica que ve en el humano un sujeto separado de su entorno. Además, de ese autoesclarecimiento ontológico depende la posibilidad de ser de los entes que vienen a cobrar sentido cuando salen al encuentro de lo humano, puesto que sólo ante lo humano y su lenguaje revelador, los entes son²⁶.

Por ende, el giro lingüístico que cobra el pensamiento con Heidegger para explicar cómo las cosas son lo que son, puede notarse cuando Garagalza explica que

“podríamos caracterizar de un modo general a la hermenéutica del lenguaje como un esfuerzo para contestar, si no definitivamente, sí al menos afirmativamente, a la pregunta universal por el VHQWLGRGHOV²⁷HQWLGR´

La pregunta por el “sentido del sentido” nos abre entonces a un espacio de comprensión previo y subrepticio, puesto que se pregunta aquí por el Ser que puede dotar de sentido, por su trasfondo, al sentido más fluido que normalmente tratamos de descubrir en lo dicho. Este mundo de significatividad previo es el sentido entendido como horizonte. Heidegger lo define de la siguiente manera en el parágrafo 65 de *Ser y tiempo*:

“Sentido significa el fondo sobre el cual se lleva a cabo el proyecto primario, fondo desde el cual puede concebirse la posibilidad de que algo sea lo que es. En efecto, el proyectar abre posibilidades, es decir, abre aquello que hace posible algo”²⁸.

¿Cómo algo –un ente, una cosa– es lo que es y no otra? El trasfondo de sentido, el horizonte, no está inmediatamente disponible a la comprensión directa porque, de acuerdo con Heidegger, ya nos movemos, y esto desde siempre, en un contexto de significación que se nos oculta. Nos movemos habitualmente y para aclararnos con un ejemplo, dentro de una tradición metafísica que no percibimos fácilmente y que hunde sus postulados incluso en el realismo de la ciencia que pretendidamente intenta negar el Ser al mismo tiempo que lo afianza, pero con otros ropajes, al sostener su búsqueda de certezas y leyes en los –presumidos como reales– objetos de la naturaleza.

²⁶ Cfr. Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, Trotta, Madrid, 2009, p. 170.

²⁷ Garagalza, Luis, *op. cit.*, p. 11.

²⁸ Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, *op. cit.*, p. 339.

Estamos *lanzados* o *proyectados en el mundo*, dirá el filósofo alemán, y no como sujetos independientes y autónomos que desde una posición aséptica conocemos o proyectamos, sino como seres que nos desplazamos dentro de un entramado de sentidos que se nos anticipan, pero que se aclaran y cobran su significatividad plena, es decir, su Ser, a través del *Dasein* que se apropia hermenéuticamente de las posibilidades de comprensión para no entregarse ciegamente a ellas.

“La interpretación de algo en cuanto algo está esencialmente fundado en el haber previo, en la manera previa de ver y en la manera de entender previa. La interpretación no es jamás una aprehensión, sin supuestos, de algo dado”²⁹.

Pero la comprensión o entendimiento en Heidegger, sin embargo, no es sólo el resultado de la interpretación como podría creerse, un resultado inteligible o teórico, sino que se trata de un *poder-hacer* o *poder-realizar* las posibilidades dentro de un horizonte. Es la anticipación pre-lingüística o pre-teórica que ejercemos en el mundo dada la familiaridad y también el grado de orientación que tenemos sin llegar a enunciarlo inteligiblemente.

En función del cuidado de sí, el *Dasein* se procura una maniobrabilidad entre los entes anticipándose al sentido en el que descansan, sin llegar a cuestionar siempre su fondo último de sentido³⁰. Y por lo tanto, si lo asumimos, incluso inconscientemente como un *a priori*, la hermenéutica se encargará de aclararlo para develar la significación última, y con ella el campo de sentido sobre el que se desplazan las posibles interpretaciones pudiendo fortalecer la comprensión o la efectiva ejecución de las posibilidades que dejando de ser un abanico cerrado de opciones restringidas, le abren para reconocer la diversidad de caminos que pueden ser recorridos por lo humano.

Es el caso de los objetos próximos y la casi inconsciente relación que sostenemos con ellos, en tanto que herramientas sobre las que ya no cuestionamos su significado ni su utilización, sino que de manera indiferente a su representación usamos, y en su empleo agotamos su sentido. Cobra aquí relevancia el arte, dado que puede actualizar el sentido mediante la apertura a eso que ya dábamos por supuesto y finiquitado. Por ello son valiosos los comentarios que Heidegger realizó sobre una pintura de Van Gogh centrada

²⁹ *Ibidem*, p. 169.

³⁰ Cfr. Grondin, Jean, *¿Qué es el Dasein?*, pp. 140 y 141.

en los zapatos de un campesino, unos comentarios mediante los que trata de develar en la obra, el ser de la misma, algo que no se agota en la simple objetualidad de la cosa³¹.

De este modo según Heidegger, además del *Dasein* que está introyectado en un horizonte, también descubrimos que “el ente intramundano [la cosa] en general es proyectado hacia un mundo, es decir, hacia un todo de significatividad a cuyos respectos remisionales la ocupación, en cuanto estar-en-el-mundo, se ha ligado de antemano”³². Así pues, en el diálogo permanente con el mundo se fusionan los horizontes y se renuevan las palabras.

2.1.4. Prejuicio, tradición y círculo hermenéutico

“Toda experiencia de verdad es una articulación interpretativa de una precomprensión en la que nos encontramos por el hecho mismo de existir como seres-en-el-mundo”³³. Heidegger, de este modo, sintetizaba la idea que se había planteado anteriormente sobre la anticipación del movimiento comprensor llevado al punto de condicionar o marcar radicalmente la existencia en general.

Imposibilitados para liberarnos de los condicionamientos contextuales y más bien, apropiándonos de este recaudo de sentidos que nos vienen dados, como podría ser la lengua o lenguas con las que crecemos o nos comunicamos, es como avanza la hermenéutica en la tarea de hacerse coherente consigo misma mientras conoce al mundo, puesto que el pretendido estatuto del sujeto cognoscente puro que llegó hasta la fenomenología de Husserl, resulta no sólo imposible (ya que no hay manera de anular la intromisión de lo individual en los procesos cognitivos, como ha sido asumido desde el siglo pasado, entre otras ciencias, por la física cuántica), sino también el legado de una metafísica que encumbra al ente –en este caso lo humano en su faceta subjetiva– que luego será criticada por los discursos posmodernos.

Por eso, lo que se trata es de asumir que no podemos conocer el mundo desde una posición privilegiada, o desde un punto cero en el que no se cuenten intromisiones contextuales, de ahí que lo importante sea entender que esos elementos no son

³¹ Cfr. Heidegger, Martin, “El origen de la obra de arte”, en *Caminos del bosque*, Alianza, Madrid, 1995.

³² Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, op. cit., p. 154.

³³ Heidegger, Martin, cit. por Garagalza, Luis, op. cit., p. XII.

contaminantes de la verdad, sino más bien sus posibilitantes. Esa será la apuesta de la hermenéutica por cambiar la perspectiva sobre la petición de principio, que a grandes rasgos consiste en suponer la conclusión desde el principio o depositarla en las premisas sin llegar a demostrarla. Una apuesta que llevará, a su vez, a plantear la cuestión del llamado círculo hermenéutico, es decir, del lugar existencial que inevitablemente habitamos y desde el que proyectamos el mundo que también nos atraviesa.

Precomprendemos algo y nos precomprendemos ante ese algo, de ahí que nos situamos ante y desde esa precondition para comprenderlo y autocomprendernos. Desde esta nueva comprensión, reiniciamos el ciclo puesto que precomprendemos nuevamente al realizar otra aproximación. De modo que el círculo no tiene un principio claro y se retroalimenta de las múltiples interpretaciones que hacemos.

Ahora bien, el círculo, que podría ser vicioso, ya había sido propuesto inicialmente en la hermenéutica romántica para la comprensión de los textos y es retomado por el filósofo alemán de tal manera que Heidegger, ante las dificultades que implica reconocer este principio fáctico dirá que “lo decisivo no es salir del círculo, sino entrar en él en forma correcta”³⁴. Esto es asumido más radicalmente en la hermenéutica posterior de Gadamer, cuyo eje principal es el lenguaje, en tanto que, de acuerdo a la inevitabilidad del círculo, “la comprensión en general acontece en (y viene condicionada por) el lenguaje de cada presente, en el seno del cual el sentido de lo real accede a su representación o realización efectiva”³⁵.

Esta aproximación no metódica a la vida, que tiene un claro antecedente para su superación además de en Dilthey, en Husserl, nos muestra que estamos siempre inmersos en un acontecer histórico, al que accedemos principalmente por el lenguaje, que nos supera y también nos conforma. Tanto las nociones de subjetividad como de objetividad forman parte del horizonte en el que estamos ya inmersos y se transforman dinámicamente coimplicándose en la labor del hermeneuta.

La fusión de los horizontes que se deriva de la aproximación de un intérprete y su propio círculo de precomprensión con el objeto, que puede ser un texto o contexto que integra a la vez el propio círculo histórico, es lo que dinamiza la tarea de la verdad, que ya no intentará una adecuación exacta sino una comprensión en marcha, performativa,

³⁴ Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, *op. cit.*, p. 171.

³⁵ Garagalza, Luis, *op. cit.*, p. 20.

que se actualizará según avance en el descubrimiento y ocultamiento de los contenidos de la interpretación.

En consecuencia, Arráez, Calles y Moreno de Tovar, anotan algo que, si es relacionado con el simbolismo, parece arrojar luces sobre las interpretaciones que se dan en el seno de las tradiciones. El círculo hermenéutico sería la semilla, abonada por Heidegger, pero desarrollada por Gadamer, para sustentar su defensa de los prejuicios en la medida que,

“entender el mundo, es también conciencia histórica del orden que se produce entre las tradiciones y de la distancia que se da entre ellas, como parte de una determinada realidad histórica y social. Esto supone que cualquier conocimiento de las cosas viene mediado por una serie de prejuicios, expectativas y presupuestos recibidos de la tradición, que determina, orienta y limita la comprensión”³⁶.

Debido a que el círculo hermenéutico nos sitúa, aun cuando no lo queramos, dentro de una tradición histórica y un prejuicio precomprensivo; es a partir de esa base que se formulan las posibles interpretaciones continuistas o reformadoras, pero que en ningún caso pueden anular el contexto que las hace viables. Roldán afirma en este sentido que “se trata, finalmente, de advertir que no es la historia la que nos pertenece sino que, a la inversa, nosotros pertenecemos a la historia”³⁷.

Por lo tanto es necesario conservar la tradición en tanto que horizonte legítimo, incapaces como somos, por existir-en-el-mundo, de llegar a vivir desde una transhistoricidad metafísica. Esta postura marca un distanciamiento con el continuo progresismo y futurismo de la modernidad, pero sin caer presos en los dogmas del pasado.

“La defensa de la tradición que hace Gadamer no se refiere, pues, a un corpus sistemático de verdades dogmáticas, cerrado, definido y completo, que hubiese que aceptar acríticamente. Se trata, más bien, de la transmisión viva o vivida de algo incompleto que sólo se realiza concretamente en la revisión y transformación (recreación) del que la recibe, interpretándola conforme a su propia experiencia personal y a la situación particular. La conservación, en este sentido, sólo es posible en coimplicación con la renovación o regeneración de lo transmitido y, en consecuencia,

³⁶ Arráez, Morella; Calles, Josefina; Moreno de Tovar, Liual, “La hermenéutica: una actividad interpretativa”, en *Sapiens*, vol. 7, núm. 2, diciembre, 2006, p. 178.

³⁷ Roldán, Alberto, “La reivindicación del prejuicio como precomprensión en la teoría hermenéutica de Gadamer”, en *Enfoques XIV*, núm. 1, otoño, 2012, p. 23.

tradicionalismos y progresismos comparecen así en su correlatividad y mutua referencia”³⁸.

Debido a ello, si con Gadamer se puede asegurar que “los prejuicios de un individuo son, mucho más que sus juicios, la realidad histórica de su ser”³⁹, la validez de la tradición a la hora de acercarse a cierto tipo de contenidos simbólicos no deja de ser vinculante y necesaria para aproximarnos a su horizonte, propiamente simbólico. Siempre dados a la apertura del sentido por la facticidad que nos atraviesa, la posibilidad de releer la historia simbólica, mítica, es, por lo dicho antes, un derivado de esos mitos, lo cual los actualiza y no necesariamente los engrana obligatoriamente en un pensamiento que se cierra sobre sí mismo. De nuevo, el dios Hermes visita a los mortales para compartir renovados sentidos a los mensajes.

2.1.5. La finitud que no termina

La hermenéutica de la facticidad pretende averiguar la manera en la que el *Dasein* se comprende a sí mismo y al Ser a partir no de proposiciones teóricas, sino de la existencia misma en su continuo despliegue. Entre las características que cabe destacar hay un rasgo definitorio de nuestra existencia comprensora, que para Heidegger y sus sucesores, es la finitud.

La situación hermenéutica se puede entender si preguntamos por el lugar desde el que se mira, la dirección hacia la que se mira y por el horizonte que delimita hasta dónde llega la mirada y dentro del cual se mueve todo aquello que la mirada aspira a ver. Nuestra condición finita estaría, a nuestro parecer, asociada a esos elementos, definiéndolos y sobre todo, dándoles la gravedad que afecta la comprensión. Lo anterior desemboca, por su propio peso, en tres consecuencias principales: la finitud soporta la apertura del *Dasein* hacia la comprensión existencial de sus posibilidades; la finitud actúa como elemento de localización, y por tanto, como *transparentación* del conocimiento en relación a sus condicionamientos existenciales; y, finalmente, la finitud permite, asimismo, la alternancia y sucesión de las tradiciones o de las interpretaciones que hacen de la hermenéutica un ejercicio inacabado.

³⁸ Garagalza, Luis, *op. cit.*, pp. 35 y 36.

³⁹ Roldán, Alberto, *op. cit.*, p. 23.

La finitud sería experimentada en un primer momento como la mortalidad. Resalta aquí el hecho de que para Heidegger la muerte podría ser esa posibilidad a la que siempre nos remitimos, dado que no podemos esquivar. El *Dasein* es un ser-para-la-muerte. Esto hace que la podamos considerar como la imposibilidad por excelencia. La finitud, que en principio no tiene rasgos fatalistas, es el recuerdo de que fuera de ese rasgo común, trágico e ineludible, el resto de posibilidades están abiertas y que, en mayor o menor medida, se flexibilizan en nuestro proyectarnos hacia ellas al procurar su realización.

Aquí los caminos existenciales se despliegan como posibles interpretaciones, ya no de un texto, vinculado a uno u otro campo de conocimiento, sino como interpretación del *Dasein* que en su autocomprensión comprende al mundo y viceversa. Son caminos que se trazan para que sean recorridos sin que eso signifique que se atravesen efectivamente, porque a medida que el *Dasein* se proyecta a sí mismo como temporalidad activa, es decir, como proyectado hacia la futura ejecución de sus posibilidades, esos caminos pueden cambiar interminablemente porque cambiamos en ellos.

Ello hace que el resultado sea cíclico o, si se prefiere, en espiral, porque al cambiar el individuo cambian las posibilidades que reasume. Por eso el círculo hermenéutico no sólo es un instrumento epistemológico, sino un rasgo del ser del *Dasein*. Una categoría existencial que nos define sin ser una idea, sino el descubrimiento que el *Dasein* realiza sobre sí mismo en clave fenomenológica (y con ello se quiere decir que lo hace yendo “hacia las cosas mismas”; en este caso, lo humano se dirige a su propio ser).

Ahora bien, la finitud, aparte de servirnos como horizonte último de factibilidad existencial, nos localiza ante las posibilidades de conocimiento mismo. Como rasgo que condiciona todos los esfuerzos cognoscitivos que intentamos, la finitud los dimensiona en proporciones fácticas, humanas. Veamos. Si como se ha mencionado antes el objetivo del historicismo en el siglo XIX era consolidar un método que pudiera escapar del condicionamiento de su propia época para estudiar la historia, partiendo de su respectivo momento histórico sin las afectaciones del presente; en otras palabras, si la búsqueda consistía en lograr un punto de vista objetivo frente a la historia, lo cierto es que se desconoció, por ejemplo, que esa pretensión de objetividad metafísica tenía un marcado sello positivista, y con ello, también histórico⁴⁰. Y pese a que no se logró

⁴⁰ Cfr. Grondin, Jean, *¿Qué es el Dasein?*, p. 166.

definir el método, si se hubiera hecho, éste habría estado a su vez enmarcado o contaminado por las concepciones filosóficas de su historicidad como las derivadas del positivismo, impidiéndole su pureza.

Incluso, las posteriores reapropiaciones de la hermenéutica que tomaron el “no hay hechos, sino sólo interpretaciones” de Nietzsche, en los discursos posmodernos para hacer hincapié en los orígenes y condicionamientos filosófico y socio culturales de las doctrinas modernas de la verdad, como las que sostienen las ciencias para mostrar que no se puede hablar de Verdad, ponen de relieve que quien la pronuncia está atravesado y hasta es un producto de múltiples verdades históricas.

Este tipo de aclaraciones permiten hacernos conscientes, al menos en el citado ejercicio historicista, de la transmisión histórica de las tradiciones y pensamientos, así como de la manera en las que estamos sujetos a ellos, no pudiendo, por lo tanto, intentar esfuerzos que pretendan salirse totalmente de su control como los protagonizados en su momento por el objetivismo o por la idea empirista de la *tabula rasa*. Ramón Rodríguez asegura, por lo anterior, que “el retroceso desde la verdad como concordancia o adecuación [...] hacia una *verdad* más originaria, ligada a nuestro estar histórico en un mundo ya dado, es el núcleo de la reflexión hermenéutica”⁴¹. Núcleo que se sustenta en la finitud para posicionarse en el interior de las tradiciones que nos atraviesan permanentemente.

Siguiendo con esa línea argumentativa, lo anterior nos permite decir, con Diana López, que “la conciencia de la *historia efectual* (*Wirkungsgeschichte*) es la expresión filosófica más inconfundible de la propia finitud”⁴². Conciencia que actúa como una garantía contra la implantación de axiomas o ideas puras en la medida en que siempre nos transparenta la condición limitada y localizada de nuestro entendimiento dentro de los horizontes mayores del lenguaje y la historia.

La tercera consecuencia se sigue como efecto de las dos anteriores. Si estamos limitados por la mortalidad y por esto mismo nuestro conocimiento está siempre situado en un trasfondo de sentido, el despliegue del conocimiento sólo puede ser visto como una sucesión de interpretaciones limitadas o finitas que se suceden, heredan y reemplazan interminablemente.

⁴¹ Rodríguez, Ramón, *Del sujeto y la verdad*, Síntesis, Madrid, 2004, p. 145.

⁴² López, Diana, “Herencia, interpretación y entendimiento. La función creadora de la historia en la hermenéutica de H.G. Gadamer”, en *Tópicos*, núm. 12, 2005, p. 159.

Gianni Vattimo, asegura en su libro *Más allá del sujeto* que una de las tres vertientes del pensamiento abiertas por Heidegger está relacionada estrechamente con la finitud:

“La de una definición del hombre en términos de *mortalidad*: sólo la finitud temporal de la existencia, el efectivo sucederse de las generaciones, y por tanto la muerte entendida no sólo *ontológicamente*, sino también *ónticamente* (en la terminología de Heidegger), funda la posibilidad de la historia como transmisión de mensajes, como acontecimiento no accidental, sino ontológicamente relevante, de la alternancia de las interpretaciones”⁴³.

Si hay una finitud en el intérprete la hay también en sus mensajes. Esto prefigura, por el mero cambio, una transformación en los horizontes y en las interpretaciones generadas, puesto que cósicamente hablando, los hombres mueren como también lo hacen las ideas. La finitud expresada en la muerte –de la idea– de Dios, es experimentada como transmisión de algo que se acaba porque no es eterno. Aquí ya no tienen validez las ideas de Platón, y los contenidos no se eternizan más allá de lo que logran en su intento de ser mensajes; sin lograr recuperar el estatuto de una Verdad inalterable. De ahí la alternancia de las interpretaciones, de la cual, la historia de las ideas filosóficas es testigo, entre muchos más, del sucesivo cambio en los pensamientos de las generaciones.

Vattimo piensa en términos de desfundamentación, retomando la tarea “destructora” o “deconstructiva” de Heidegger al revelar en su proyecto de la historia del Ser, la historicidad de las verdades, señalando entonces que esa finitud de los pensamientos es la base para hablar de un mundo sin pretensiones metafísicas:

“Pero el significado es el mismo, por lo menos en el sentido que la finitud del ser-ahí era teorizada, en *Sein und Zeit*, no como base para un improbable retorno a lo absoluto o infinito, sino como reconocimiento de la constitución esencialmente *ab-gründlich* (si así podemos decir), abismal-infundada, de la existencia”⁴⁴.

Garagalza, por su parte, basándose en la misma cualidad desfundamentadora de la finitud, establece entonces que la tarea hermenéutica estará siempre por acabar, siempre en movimiento, actualizándose continuamente sin agotar lo que se puede decir:

⁴³ Vattimo, Gianni, *Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*, Paidós, Barcelona, 1992, p. 8.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 97.

“La interpretación lejos de ser un modo de conocimiento entre otros constituye el peculiar (modo de ser) del hombre vinculado a su finitud. Tal sería la condición hermenéutica de la existencia humana, cuya finitud hace de la interpretación una tarea infinita, circular pero impansivo-expansiva, en el interior de la cual no se da observador neutral alguno (ni fenomenólogo ni positivista) ni, por tanto, objetividad pura, sin que ello implique, empero, una recaída en el subjetivismo”⁴⁵.

La fusión de los horizontes que acontece en el interior del lenguaje abre la posibilidad para que se configuren continuamente, sin agotarse, los “algos” que pueden ser tenidos como esos “algos” y los “quienes” que dialogan de acuerdo al trasfondo de sentido que los soporta. No obstante ello, la hermenéutica de la finitud se hace una tarea diferida hacia lo infinito porque, según Grondin, “ninguna palabra o signo puede tomarse como la presencia definitiva de un sentido. Es simplemente señal, *différance*, si se quiere, o el diferir hacia algo otro que sólo se puede indecir”⁴⁶.

En esta acción aparecerá una tensión, que no puede ser sino romántica, entre un deseo de perseguir algo que se escapa a las capacidades humanas. El saber si bien es movido por seres finitos, se extiende a lo infinito porque no puede darse jamás por terminado ni en una versión definitiva. Pero tampoco puede estancarse: la finitud obliga, por la facticidad de los relevos generacionales, por los distintos momentos en los que nos enfrentamos a los “mismos” elementos, a preguntar cada tanto por el sentido de lo que llega y nos es dado.

Gadamer dice, sobre esta relación finito/infinito que: “Todo hablar humano es finito en el sentido de que en él yace la infinitud de un sentido por desplegar e interpretar”⁴⁷. De este modo, hace de la mortalidad la oportunidad para acceder a lo inagotable. Y es que dialogamos hermenéuticamente, tratando de averiguar el significado detrás de un texto/contexto porque efectivamente el autor ha muerto o no está con nosotros; porque son diversos los horizontes y porque el tiempo ha pasado y no podemos más que hurgar en sus huellas para recrear o cocrear un nuevo significado que entrará en la espiral para renovarse indefinidamente.

⁴⁵ Garagalza, Luis, *op. cit.*, p. 19.

⁴⁶ Grondin, Jean, *QWURGXFLLyQDQD&it.*, p. 195.

⁴⁷ Gadamer, Hans Georg, recogido por González, María Antonia, “Gadamer y la ontologización del lenguaje”, en *Cuestiones hermenéuticas. De Nietzsche a Gadamer*, Facultad de Filosofía y Letras UNAM, México D.F., 2006, p. 91.

2.2. Heidegger y el olvido del Ser

Heidegger fue uno de los pensadores más decisivos del siglo XX. Resulta difícil no encontrar un filósofo que no haya en lo sucesivo entrado en un diálogo con sus planteamientos, para negarlos o secundarlos en algún grado. Tanto los filósofos propiamente hermenéuticos, como las corrientes postestructuralistas, existencialistas, la crítica habermasiana y hasta el nuevo realismo de Ferraris y el realismo especulativo de Marcus Gabriel, le deben a Heidegger redimensionar la filosofía. Fue un pensador prolífico cuyas ideas abrieron varios campos de estudio y renovaron otros que fueron reincorporados al actual ámbito de las preocupaciones humanas. En este sentido, consideramos que las corrientes feministas, el ecologismo, la literatura y el arte tienen deudas con sus planteamientos por asuntos tan diversos como la importancia de la experiencia fáctica individual, la identidad y la desproporcionada relación de la técnica con la naturaleza.

Una de esas actualizaciones y transformaciones radicales fue la pertinente recuperación de la pregunta por el Ser que marcaría y atravesaría sus disquisiciones principalmente en su segundo periodo.

El pensamiento de Heidegger posterior a la *Kehre* o giro, título además de una de sus conferencias, se preocupa más por adentrarse en el proceso deconstructivo de la historia del Ser antes que el proyecto de aproximación fenomenológica al *Dasein*, que fue el propósito principal de *Ser y tiempo*, lo cual determina la acentuación de un enfoque virado hacia la ontología y la búsqueda de ese momento originario de sentido asociado al alumbramiento, el acontecimiento o *Lichtung*, que en nuestro contexto actual, surge irreversiblemente de la mano de la técnica.

En la hermenéutica de la facticidad, como se vio, Heidegger parte de su inmersión en el pensamiento fenomenológico moderno que se preocupa por entender críticamente su presente, esto es, preguntando por las condiciones de posibilidad de su saber, su veracidad, autenticidad y alcance, las cuales están estrechamente ligadas a la conciencia histórica de los individuos y las colectividades. De acuerdo con la hermenéutica allí fundada, precedida por el esfuerzo vitalista de Dilthey y la fenomenología de Husserl y el mundo de la vida, siempre estamos situados en un horizonte de comprensión desde el

cual proyectamos nuestras posibilidades. En otras palabras, un horizonte que soporta los límites mismos de nuestro entender y actuar en el mundo.



Martin Heidegger en su casa del Bosque Negro. Allí vivió luego de retirarse de la docencia en 1958.

2.2.1. De la metafísica o la historia del olvido del Ser

Asumiendo esta urgencia por averiguar lo que se encuentra tras los bastidores del ejercicio comprensivo, la hermenéutica o el pensamiento que se separa de sus condicionantes más próximos, lleva al segundo Heidegger a avizorar lo que la historia nos ha legado como pensamiento y tradición metafísica. Mediante la comprensión de la historia del Ser se realiza lo que en *Ser y tiempo* se previó como una destrucción:

“Esta tarea es lo que comprendemos como la destrucción, hecha al hilo de la pregunta por el Ser, del contenido tradicional de la ontología antigua, en busca de las

experiencias originarias en las que se alcanzaron las primeras determinaciones del Ser, que serían en adelante las decisivas”⁴⁸.

La hermenéutica, en tanto que posición existencial fundamental para el conocimiento y por su condición de saberse a sí misma como un conocimiento contingente, originada históricamente, no puede hacer otra cosa que intentar transparentar su propio desarrollo histórico –y el del pensamiento en general– y eso se logra rastreando en el espectro de la historia de la metafísica los residuos de los grandes enunciados axiomáticos, o esas *primeras determinaciones del Ser* que arrastran al momento de habérselas consigo misma y con algo tan general como lo es el mismo Ser que intenta conocer para optar por otras vías de conocimiento.

Dejando en manos de Gadamer la tarea de pensar la hermenéutica y abandonando toda pretensión de sistematicidad teórica, propia de las doctrinas metafísicas y arriesgando sólo *camino*s, Heidegger quiere proponer senderos para que el pensamiento pueda hablar-decir-expresar el Ser sin caer dentro de los corredores de lo que ya ha sido pensado metafísicamente. Para lo cual, Heidegger reavivará la pregunta por el sentido del Ser –que no es lo mismo que el Ser sin más–, y en lo que aquí nos interesa, tratando de aclarar dos movimientos: uno que pertenece al esclarecimiento de su desarrollo histórico, y otro, que a partir de la diferencia ontológica y otros planteamientos sobre la develación de la verdad pretende dejar hablar al Ser, arriesgando propuestas diferentes a las que había proporcionado el pensamiento en sus miles de años de evolución endogámica con posterioridad a los presocráticos.

En cuanto al primero, y puesto que el presente tópico reviste una complejidad que rebasa nuestra investigación, podemos decir muy brevemente que, de acuerdo con Ramón Rodríguez, Heidegger encuentra en la metafísica la historia del olvido del Ser en beneficio de la entronización de lo ente como máximo ámbito de comprensión del mundo. Dice Rodríguez que, desde *la esencia de la verdad*, texto de Heidegger,

“La Metafísica aparece [...] como un bloque conceptual e histórico, que tiene por objeto el ente en cuanto tal y que justo por ello deja fuera de su consideración ese iluminar oculto del Ser, gracias al cual los entes aparecen”⁴⁹.

⁴⁸ Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, op. cit., p. 43.

⁴⁹ Rodríguez, Ramón, *Heidegger y la crisis de la época moderna*, Síntesis, Madrid, 1987, p. 134.

Si, como se revisó con anterioridad, el sentido proporciona la base de comprensibilidad, la filosofía se centrará en mayor medida, según Heidegger, en los entes dentro de sus horizontes dados, es decir, se preocupará por estudiar las cosas que se asumían o cuestionaban como reales o pertinentes y no por el porqué del sentido de su realidad o pertenencia a un determinado modo de comprensión del Ser. En pocas palabras, la filosofía no se preguntó por su horizonte sino que lo asumió.

Así, por hacer un repaso a vista de pájaro, esta aceptación se produjo no sólo con la consideración del Ser entendido como realidad transmundana en las ideas platónicas (que aunque trascendentes soportaron teóricamente discursos que hablaban de la eternidad a costa del mundo) o con el paso aristotélico a las sustancias y el posterior estudio escolástico del *ens* o ente supremo (Dios asumido como ente con atributos propios: campo de especialidad de la ontoteología), sino también con la progresiva llegada de la ciencia (que se ocupa de los objetos partiendo del ente denominado sujeto) o, incluso, con la entificación de la voluntad en Nietzsche (conocida como voluntad de poder). Todo lo reseñado nos llevará a una metafísica concebida como coagulación del Ser. De ahí que ésta, en la medida en la que es ontología, se alejará progresivamente de los espacios de emergencia de sentido –del Ser– para hablar exclusivamente de los entes, puesto que aunque cambien los supuestos que los definen, para la metafísica los entes –Dios, el hombre, las cosas, las fuerzas naturales– *son todo lo que es* y eso basta.

De ese modo, la historia será deconstructiva. Heidegger realiza entonces, y partiendo de la inspiración nietzscheana, una genealogía mediante la cual indagará en el origen de los prejuicios metafísicos que prediscursivamente asumimos y cómo estos pueden devenir en el Ser entendido como existencia y como estatuto ontológico de los seres humanos. Ahora bien, mediante esta tarea deconstructiva también se desea tornar consciente la forma en la que nos anticipamos al mundo desde la perspectiva moderna, un estado que ya ha superado los alcances previstos por los filósofos y que conduce al olvido de la esencial pregunta por el Ser. Sobre este asunto afirma Heidegger en la *Carta sobre el humanismo*:

“El desterramiento [del hombre] así pensado reside en el abandono del Ser de lo ente. Es la señal del olvido del Ser, a consecuencia del cual queda impensada la verdad del

Ser. El olvido del Ser se anuncia indirectamente en el hecho de que lo único que el hombre considera y vuelve siempre a tratar es lo ente⁵⁰.

Estamos sumergidos entre los entes como uno más. La preocupación y apertura hacia el Ser ha sido sustituida por lo ente de manera que hablar de la verdad –y con esto, se está hablando de las condiciones de posibilidad del conocimiento– se debe hacer teniendo en cuenta que históricamente la metafísica ha ligado dicha verdad con una determinada forma de ontología. Así, nos aparece que coincide con el sostenimiento de una verdad entendida como adecuación de un juicio a la una determinada concepción de lo ente⁵¹.

Para ejemplificarlo, si la verdad de un juicio descansa sobre la veracidad de sus premisas, y la verdad de aquéllas en su adecuación a lo fáctico, habría que observar con detenimiento de qué manera se consideran *hechos* a los hechos de lo fáctico o cómo se reconoce la veracidad de las premisas, pudiendo ser una estructura de lenguaje gramatical, lógica o de cualquier otra índole, la que garantice la misma. En todo caso, estas derivas ya descansan como supuestos dentro de un horizonte específico: el que asume al *hecho* como dado o como una construcción, es decir, el que ve en la lógica una estructura indispensable y suficiente. Todo lo cual conduce a un tipo de pensamiento específico dentro de la tradición metafísica.

Heidegger quiere separarse de esa corriente y ya en *Ser y tiempo* propone la idea de la *diferencia ontológica* para esclarecer la distinción entre el Ser –como sentido– y el ente. En síntesis, Rodríguez Suárez explica esta diferencia como aquella que define “que el Ser no es un ente, que el Ser no es un predicado real”, y continúa ratificando: “el olvido de esta diferencia constituye, según el pensador alemán, la propia historia de la metafísica occidental, a la que caracteriza por ello como historia del olvido del Ser⁵²”.

Olvido que hace posible la enajenación del conocimiento científico en sus objetos de estudio. Olvido, asimismo, que agota las posibilidades humanas en ciertos sistemas económicos que promueven la acumulación de entes llamados bienes, de modo que la relación de los humanos entre sí deriva un el intercambio que hace degenerar lo humano

⁵⁰ Heidegger, Martin, *Carta sobre el humanismo*, Alianza, Madrid, 2000, p. 52.

⁵¹ Sobre este punto explica Heidegger: “Tres son las tesis que caracterizan la concepción tradicional de la esencia de la verdad y la opinión vigente acerca de su primera definición: 1. El «lugar» de la verdad es el enunciado (el juicio). 2. La esencia de la verdad consiste en la «concordancia» del juicio con su objeto. 3. Aristóteles, el padre de la lógica, habría asignado la verdad al juicio, como a su lugar originario, y puesto en marcha la definición de la verdad como «concordancia»”. En Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, *op. cit.*, p. 231.

⁵² Rodríguez Suárez, Luisa, “Diferencia ontológica y constitución de sentido en Heidegger”, en *Stvdivm*, núm. 11, 2005, p. 217.

en mera cosa, utensilio o recurso, ya que en todos estos casos se predica algo como si fuera el Ser mismo cuando apenas se trata de una de sus formas de sentido.

En lugar de esa adecuación o concordancia del juicio, que supongamos puede hacer un individuo que se tiene por sujeto y que hace predicados de la realidad con el método científico, Heidegger asume el horizonte abierto y a la verdad entendida como *aletheia*, esto es, como un develamiento de sentido, de ahí a lo que apunte su proyecto sea a un entendimiento del momento originario de la verdad como desocultamiento del Ser.

El Ser se devela y al hacerlo funda un modo de relacionarse y presentarse. Las sucesivas donaciones de sentido –que el Ser sea esto o aquello– han proporcionado el escenario ontológico que actúa como trasfondo del olvido. Si bien Heidegger quiere que nos acerquemos al Ser como sus pastores, porque “el hombre no es el señor de lo ente. El hombre es el pastor del Ser”⁵³, lo cierto es que en la época de la consumación de la metafísica, el Ser se nos revela técnicamente y nuestro pretendido enseñoramiento del mundo es parte del peligro que conlleva anteponer lo ente al Ser, porque en ello nos perdemos a nosotros mismos.

2.2.2. De la técnica al peligro

Pese a lo que comúnmente se piensa, vivimos en el auge de la metafísica. Si nos planteamos heideggerianamente el suceso de la verdad y nos asomamos al evento que desde lo oculto proyecta, dona o arroja la verdad en el curso de su desvelamiento y entendemos, por lo tanto, que la verdad es el horizonte sobre el que se da sentido a determinado espacio de comprensión, es decir, donde algo viene a ser como ese algo, debemos preguntarnos por el modo de desvelamiento actual, que para Heidegger sería la técnica. En *La época de la imagen del mundo*, escrito en 1938, Heidegger explica que cada época está determinada por su propia metafísica:

“La metafísica fundamenta una era, desde el momento en que, por medio de una determinada interpretación de lo *ente* y una determinada concepción de la verdad, le procura a ésta el fundamento de la forma de su esencia. Este fundamento domina por

⁵³ Heidegger, Martin, *UWVREU*, p. 57.

completo todos los fenómenos que caracterizan a dicha era, y viceversa: quien sepa meditar puede reconocer en estos fenómenos el fundamento metafísico”⁵⁴.

Entendiendo esto sabemos, al inquirir por la constitución de nuestro tiempo, que seguimos viviendo en tiempos modernos. Es más, de acuerdo con Heidegger nos encontramos en la consumación de la modernidad, no porque estemos en su momento de finalización, sino de su agudización máxima. La época de la técnica nos envuelve y nos define. Por lo tanto, para explorar brevemente tres ideas que conciernen al estado actual de la conciencia histórica y sus resonancias con la conciencia simbólica en medio de lo técnico, nos referiremos brevemente a la distinción entre la técnica y la esencia de la técnica, que desemboca en la idea de la *Ge-stell*, para terminar con la advertencia del peligro de nuestro tiempo.

Según Jorge Linares, hay dos etapas del pensamiento heideggeriano sobre la técnica: la técnica como instrumento vinculado a la mano y la técnica, pensada en su esencia, como un emplazamiento o llamada de la *Ge-stell*, entendida como fuerza global de transformación de la naturaleza y del hombre⁵⁵. La primera de estas etapas corresponde, en parte, a ese Heidegger de *Ser y tiempo* que se pregunta por los entes intramundanos y la relación que establecemos con ellos de manera preteórica (los instrumentos y herramientas que tuvimos oportunidad de mencionar antes). Este pensamiento evoluciona en los posteriores escritos del filósofo hacia una filosofía de la técnica.

Es, en dicha evolución, cuando Heidegger aborda el problema de la técnica desde una dimensión ontológica. De ahí su preocupación por entender la esencia de la técnica, cuestión que no respondería a nada técnico. Si bien la técnica puede ser tenida como un instrumento para un fin, o como el instrumento en sí, quedarse en esos ámbitos sería obviar o pasar por alto sus implicaciones ontológicas. Dice Heidegger que “la técnica es un modo del desocultar. La técnica presencia en el ámbito en el que acontece [el] desocultar y desvelamiento, *aletheia*, [la] verdad”⁵⁶. Es decir, la técnica, ontológicamente hablando, es un modo de mostrarse la verdad y no un simple medio porque funda un mundo –de sentido–, tal y como también como ocurre durante la construcción de un templo o en la elaboración de una obra de arte.

⁵⁴ Heidegger, Martin, “La época de la imagen...”, *op. cit.*, p. 63.

⁵⁵ Linares, Jorge, “La concepción heideggeriana de la técnica: destino y peligro para el Ser del hombre”, en *Signos Filosóficos*, núm. 10, julio-diciembre, 2003, p. 17.

⁵⁶ Heidegger, Martin, “La pregunta por la técnica”, en *Filosofía, ciencia y técnica*, Universitaria, Santiago, 1997, p. 122.

Ahora bien, éste ha sido un fenómeno que no sólo ha ocurrido en los tiempos modernos, porque en el pasado los artesanos también producían, creaban, fabricaban y manifestaban al Ser en sus respectivos espacios. Sin embargo, la técnica antigua, de la que Heidegger quiere establecer una distancia cuando habla de la técnica moderna, suscita de un modo contrario el ejercicio de la *poiesis*, o producción, porque si bien ambas coinciden en el crear, la segunda tiene la *producción constante* como su rasgo diferenciador, puesto que es incluso capaz de absorber al hombre en su desarrollo técnico. Así pues, Heidegger radicaliza la hondura de su cuestionamiento para comprender nuestra era, la cual toma la técnica como

“automatización, tecnología, cálculo y planificación [que] alcanza dimensiones planetarias. Y dicha movilización total significa: la huida de los dioses, [la] destrucción total de la tierra, [la] masificación del hombre, [la] odiosa sospecha contra todo lo creador y libre”⁵⁷.

Entendida así, la técnica, en tanto que modo de desocultamiento del Ser, es llevada a una escala propia del hombre que aspira al señorío del mundo. Es entonces cuando aparece la *Ge-stell* (o conminación) como la característica de la técnica moderna, la cual se define, todavía más, por su carácter provocador:

“El desocultar de la técnica moderna se muestra como provocación o conminación (*herausfordern*) que impone a la naturaleza la exigencia de liberar y suministrar su estructura interna para ser racionalizada y luego utilizada, almacenada y explotada”⁵⁸.

La liberación durante el desocultamiento del Ser en forma de recursos es un hecho, para nosotros, más que cotidiano, sobre todo cuando ya se perciben los efectos de la sobreexplotación de la naturaleza y el cambio climático. No obstante, el hombre está navegando, por no decir que está siendo arrastrado, en el curso del destino del Ser que se muestra por medio de la técnica en la época moderna. Esto quiere decir que la técnica no está al servicio del hombre como tal, sino que el hombre, incapaz de liberarse de ella, obra casi como un instrumento en el continuo desvelamiento de la técnica misma:

“El hombre no tiene a su disposición la técnica como objeto de manipulación, sino que, más bien, cumple una función dentro del esquema del desocultamiento, pues él mismo está compelido por la esencia misma de la técnica para desocultar la realidad. La técnica

⁵⁷ Miranda, Ángela Luzia, *Técnica y ser en Heidegger: hacia una ontología de la técnica moderna*, Universidad de Salamanca, Salamanca, p. 133.

⁵⁸ Linares, Jorge, *op. cit.*, p. 31.

se convierte en el poder de desocultar que proviene del Ser mismo, que emplaza al hombre a conminar la realidad natural para transformarla, acumular su materia y su energía en la forma de una gran reserva, para explotarla”⁵⁹.

El emplazamiento es denominado *Ge-stell*, que puede ser traducido al castellano como *disponer* o *disposición*, términos que permiten, al igual que en el alemán, enfatizar la capacidad de desplazar el lugar de la naturaleza hasta transformarla en disponibilidad. La *Ge-stell* consiste, pues, como rasgo técnico, “en la postura solicitadora, provocante del hombre frente a las cosas. En ella ocurre el *descubrimiento*, que *desvela* lo real en cuanto *existencia*”⁶⁰. Y la existencia entonces ya no es asumida como un rasgo metafísico, al decir de la escolástica, como un rasgo de permanencia de la sustancia, sino, todo lo contrario, como la simple disponibilidad de, por ejemplo, un producto que en el supermercado ha agotado sus unidades disponibles, sus existencias.

Dado que tendemos a la tecnificación del Ser, entendiéndolo todo como objeto de consumo masivo –consumo que no se reduce a devorar sistemáticamente *las existencias* de los recursos que provee la naturaleza, sino que absorbe todo aquello que puede ser utilizado como gran reservorio para el suministro masivo y *constante*– se incluye, por ello, al capital humano dentro del catálogo de artículos. El que estemos en una época en la que el Ser es asumido como mera disponibilidad para el servicio, no deja dudas sobre los alcances de la metafísica que ha transformado efectivamente en objeto al mundo para el consumo de sí misma.

De esta situación es de donde surge el peligro para el hombre. Por una parte se autofagocita llevando la actitud conminadora de la *Ge-stell* hacia la cultura a tal punto que provoca la huida de los dioses y de lo sagrado:

“Como Heidegger intentará mostrarlo en sus textos posteriores, lo *Ge-stell* ha modificado el carácter de muchas de las cosas humanas: no sólo hemos provocado e interpelado a la naturaleza sino, también, nuestra cultura, el lenguaje, el pensamiento, la mundanalidad misma, el sentido del tiempo, del habitar y el peculiar sentido que teníamos para lo sagrado. En este mundo técnico parece que los dioses han huido porque hemos transmutado las formas libres de relación con el Ser por las formas tecnificadas de relación con lo ente”⁶¹.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 32.

⁶⁰ Miranda, Ángela Luzia, *op. cit.*, p. 174.

⁶¹ Linares, Jorge, *op. cit.*, pp. 35 y 36.

Y ello, a su vez, también porque en el desenfreno de la técnica moderna el hombre pierde de vista su posición fundamental como pastor del Ser, como lugar privilegiado en donde se manifiesta la verdad –como sentido–; asunto que fue tratado en la fenomenología del *Dasein* y que ante el panorama avasallador de la técnica hace que el horizonte se estreche para no avizorar otras posibilidades.

Jorge Acevedo explicita esa advertencia cuando hablando de la apertura pastoril del *Dasein* dice que “esta dimensión de lo humano es lo ocultado por la esencia de la técnica al erigirse como único modo de develamiento, no viéndose siquiera como tal – un develar. Así constituye el peligro”⁶². Un peligro que es el perder al Ser por el olvido, perder al hombre existente al convertirlo en combustible de la gran máquina que pensó Günther Anders, y perder, asimismo, al mundo natural que se encuentra exhausto debido al desgaste provocado por la técnica.

2.2.3. El humanismo y la desacralización del mundo.

Entre las características que definen nuestro tiempo en *La época de la imagen del mundo*, fuera de la ciencia, la estetización del arte y la tecnificación como máxima expresión de la modernidad, tenemos que en último lugar, pero no menos importante, se encuentra la huida de los dioses:

“Un quinto fenómeno de la era moderna es la desdivinización o pérdida de dioses. Esta expresión no se refiere sólo a un mero dejar de lado a los dioses, es decir, al ateísmo más burdo. Por pérdida de dioses se entiende el doble proceso en virtud del que, por un lado, y desde el momento en que se pone el fundamento del mundo en lo infinito, lo absoluto, la imagen del mundo se cristianiza, y, por otro lado, el cristianismo transforma su cristiandad en una visión del mundo (la concepción cristiana del mundo), adaptándose de esta suerte a los tiempos modernos. *La pérdida de dioses es el estado de indecisión respecto a dios y los dioses*. Es precisamente el cristianismo el que más parte ha tenido en este acontecimiento. Pero, lejos de excluir la religiosidad, la pérdida de dioses es la responsable de que la relación con los dioses se transforme en una vivencia

⁶² Acevedo, Jorge, “Introducción a «la pregunta por la técnica»“, en Heidegger, Martin, *Filosofía, ciencia..., op. cit.*, p. 99.

religiosa. Cuando esto ocurre es que los dioses han huido. El vado resultante se colma por medio del análisis histórico y psicológico del mito”⁶³.

La indecisión puede asumirse como aquel distanciamiento de la previa inmersión que tenía la conciencia humana en lo sagrado. Y en tanto que separado de ella, puede apreciarla como imagen total de mundo. Y es que hablar sobre *La época de la imagen del mundo* quiere decir que vivimos en una época que es capaz de pensar el mundo como imagen, como representación posible para un ente reflexivo, que *observa*. El mundo es mundo en la medida en que lo es para alguien. Ese alguien es el sujeto que detenta los rasgos cognitivos, volitivos y ontológicos únicos, autofundantes, que le permiten al resto de entes ser lo que son. En la constitución de la subjetividad moderna tenemos que todo lo que es, se remite al sujeto para ser (como idea, percepción, etc.).

El sujeto, metafísicamente hablando, se desliga del mundo para estudiarlo como su objeto: el mito y la historia, como también el resto de disciplinas que extienden sus tentáculos hacia el mundo para disponer (*Ge-stell*) de él, desocultándolo como producto humano. La técnica, la ciencia y el pensamiento moderno serán los vehículos para aproximarse sin dejarse poseer por el mundo de los dioses.

Un mundo sin dioses es un mundo humano, demasiado humano, si se nos permite el guiño nietzscheano. De ahí la crítica en la *Carta sobre el humanismo*, que ve en el antropocentrismo el más peligroso de los destinos del hombre por provocar el olvido sobre su posición constitutiva: la de dejar ser al Ser, la de ser un pastor y no un señor de los entes. En esta vía, Heidegger criticará fuertemente su tiempo y deconstruirá la historia para situar incluso a Nietzsche dentro del espectro de la metafísica. Porque, según Heidegger, se ha malentendido todo si creemos que el pensamiento de Nietzsche sería, por su posición transgresora y perspectivista, un verdadero posicionamiento filosófico alternativo para el Ser que ha cosificado la historia.

Si Nietzsche atacó fuertemente el modelo de sujeto del idealismo y las nociones duras de la religión, la eternidad y pureza de la verdad de la tradición filosófica, no por ello pudo extraerse de sus postulados últimos. Lo que hizo, más bien, fue desplazar su centro de gravedad desde la subjetividad a la voluntad, de la verdad al valor. Dice Heidegger: “La expresión *voluntad de poder* nombra el carácter fundamental del ente; todo ente que

⁶³ Cursivas nuestras. Heidegger, Martin, “La época de la imagen...”, *op. cit.*, p. 63.

es, en la medida en que es, es voluntad de poder”⁶⁴. Esto significa que el Ser ya no será con respecto al sujeto, sino con respecto a la voluntad que conoce, modifica y decide sobre el mundo en términos de valor.

Visto así, el mundo como narración, creación, interpretación o lectura de Nietzsche y sucesores, reproduce la metafísica de la verdad en tanto que el criterio de certeza y la capacidad de sostener y sustancializar el mundo ya no será simplemente la racionalidad, sino que lo asumirá la voluntad de poder en la medida en que puede inaugurar, instaurar, expandirse y crear lo que quiere. De ahí que nuestro mundo sin dioses esté atravesado por esa voluntad que ha ido hilvanando las “construcciones del mundo” a su antojo. Una voluntad que ve en todas direcciones relatos humanos y nada más que eso. El sujeto, entonces, deviene individuo empoderado para crear y recrearse según su voluntad. Y con ello el mundo pierde de nuevo su horizonte por perseguir los entes que se han creado en el curso de los relatos.

La indecisión de lo humano con respecto a lo sagrado, que no puede dejar de controlar su historia utilizando la técnica planetaria, o la filosofía, la historiografía, las humanidades y las ciencias, sería la marca de fuego que dejaron los dioses en su huida. Así, florece el nihilismo como contraparte del voluntarismo excesivo. Porque el nihilismo de nuestra época no corresponde con que no se crea en nada, cuando de hecho creemos en mucho –esa es la paradoja de la sociedad de la información–, sino que no podemos preguntarnos por la esencia o sentido del Ser, y con ello, renunciamos a nuestras hondas capacidades de sentido.

Entendiendo esto se puede comprender que uno de los sentidos de la huida de los dioses no corresponde con el distanciamiento de esos entes o figuras mitológicas, sino con la incapacidad de abrirnos a eso que no controlamos. Abrirnos a lo que no podemos pensar ni como objeto ni como sujeto, ni dentro de las categorías tradicionales del pensamiento.

De este modo, no poder preguntar por el Ser –como horizonte–, porque incluso hemos olvidado la nada (puesto que, como dice Rodríguez, “el *olvido del Ser* es completo; ni siquiera puede aparecer como olvido, como conciencia de una falta”⁶⁵), no poder preguntar, repetimos, por el Ser constituirá nuestro nihilismo, nuestro templo vacío y la

⁶⁴ Heidegger, Martin, *Nietzsche I*, Destino, Barcelona, 2000, p. 31.

⁶⁵ Rodríguez, Ramón, *op. cit.*, p. 35.

zozobra de nuestro tiempo: el enajenamiento en nuestros productos técnicos. Así pues, la técnica y la desacralización van juntas de la mano por el mismo sendero del olvido del Ser. Incapacitados de desocultar el Ser de otra manera que no sea la técnica, el horizonte se estrecha demasiado para que los dioses permanezcan en el mundo:

“El espectro del nihilismo y de la técnica difícilmente pueden ser considerados la morada de los dioses o el ámbito hacia el cual se dirigen. Son, antes bien, la constelación del nihilismo y la técnica el detonante de su huida y su destierro, y de que no sea posible un fulgor de lo divino”⁶⁶.

De modo que hablar de la huida de los dioses es hablar también de la huida del hombre sobre su verdadero humanismo. Nuestro tiempo, antropocéntrico, es particularmente poco humano en términos heideggerianos y lo es demasiado en términos metafísicos. En *Carta sobre el humanismo*, Heidegger aborda la relación que incluye la pérdida de lo divino y la pérdida humana:

“Pero lo sacro, que es el único espacio esencial de la divinidad, que es también lo único que permite que se abra la dimensión de los dioses y el dios, sólo llega a manifestarse si previamente, y tras largos preparativos, el Ser mismo se ha abierto en su claro y llega a ser experimentado en su verdad. Sólo así comienza, a partir del Ser, la superación de ese desterramiento por el que no solo los hombres, sino la esencia del hombre, vagan sin rumbo”⁶⁷.

Así visto, el olvido del Ser logrado por la provocación de la técnica, aunado al abandono de los dioses que ya no son mundo, constituye la pérdida del horizonte. Sin embargo aquí, como se ha dicho antes, el mayor de los riesgos es perdernos a nosotros mismos. Y si bien el destino del Ser corresponde a la acentuación cada vez más agresiva del olvido, parece que en medio del trágico –por inevitable– abandono de los dioses, se puede aún preparar su retorno por medio del pensamiento y el arte:

“La filosofía no puede realizar ningún cambio inmediato en el estado actual de las cosas del mundo. Esto no es válido sólo de la filosofía sino de todo sentimiento y aspiración meramente humanos. Sólo un dios puede aún salvarnos. A nosotros nos queda la única

⁶⁶ Santiesteban, Luis César, “Heidegger: el pensar del ser y el último dios”, en *Signos Filosóficos*, vol. IX, núm. 17, enero-junio, 2007, p. 20.

⁶⁷ Heidegger, Martin, *Carta sobre...*, op. cit., pp. 51 y 52.

posibilidad de, con el pensamiento y la poesía, preparar una disponibilidad para la aparición del dios o para su ausencia en el ocaso”⁶⁸.

La poesía, como gran voz del Ser deviene en el espacio artístico por excelencia para la *poiesis* o producción. Es el develamiento que no fuerza a la fuente, y que cuando habla de lo sagrado regenera la palabra. En este sentido el poeta, pero también el artista en general, está en la constante búsqueda de las huellas de los dioses sin pretender apoderarse de ellos. Por eso la poesía puede aún preparar el retorno de los dioses. Dice Heidegger, en *¿Y para qué poetas?*:

“El elemento éter, eso en lo que la propia divinidad está todavía presente, es lo sagrado. El elemento del éter para la llegada de los dioses huidos, lo sagrado, es el rastro de los dioses huidos. Pero ¿quién es capaz de rastrear semejante rastro? Las huellas son a menudo imperceptibles y, siempre, el legado dejado por una indicación apenas intuida. Ser poeta en tiempos de penuria significa: cantando, prestar atención al rastro de los dioses huidos. Por eso es por lo que el poeta dice lo sagrado en la época de la noche del mundo”⁶⁹.

La poesía, decimos hoy, habla de lo sagrado entendido como horizonte del Ser en medio de la noche del mundo. En la noche que es el olvido. Ser poeta, añadimos, es hablar del símbolo visto como fuente inagotable de sentido. Porque, quizá, el dios que pueda aún salvarnos es un símbolo.

⁶⁸ Rodríguez, Ramón, *Heidegger y la crisis...*, *op. cit.*, pp. 182 y 183.

⁶⁹ Heidegger, Martin, “¿Y para qué poetas?”, en *Caminos del* , *op. cit.*, p. 201.

3. LA HERMENÉUTICA SIMBÓLICA: EMERGENCIA Y NECESIDAD DE HORIZONTE

Como hemos tenido la oportunidad de señalar, la hermenéutica filosófica encuentra en la existencia el soporte inmanente (e inmediato) para desarrollar su programa y ve en el lenguaje mucho más que una expresión exclusivamente lingüística o vehicular, para resaltar su estatuto ontológico por antonomasia¹. El lenguaje soporta las posibilidades del mundo que somos en tanto que lo habitamos mediante el sentido. De modo que somos, esencialmente, un diálogo abierto que parte del “mundo de la vida” y que a él regresa para retroalimentar el círculo hermenéutico, aquella anticipación que dota de sentido pre-reflexivo a la existencia².

Y es debido a la necesidad expansiva del sentido que la hermenéutica convencional trata de asumir por medio de la captación e interpretación, los significados y los horizontes muchas veces escondidos. Aquellos fueron inicialmente restringidos a los campos textuales de la filosofía tradicional como son la ciencia, la subjetividad o la historia, por lo que ocurre que, actualmente, “la neohermenéutica viene a desembocar en la orilla del *mar* del simbolismo” en su búsqueda de nuevas fronteras de comprensión³.

El simbolismo provee entonces, como también se mostró en el primer apartado, un campo de exploración donde los ejercicios filosóficos y artísticos pueden asentarse sin riesgo de agotar sus contenidos, especialmente porque los libera de los condicionamientos metodológicos y los objetos desgastados de la metafísica entre los que se incluye la tradición estética moderna:

“De aquí surgen las labores fundamentales de la hermenéutica: la transferencia de sentidos, la interpretación de los sentidos y la comprensión de sentidos contenidos en formas simbólicas más allá de las modernas aspiraciones epistemológicas y determinaciones teóricas absolutas”⁴.

Pero ha sido el filósofo y antropólogo Andrés Ortiz-Osés quien ha abierto los senderos propicios para que pudiera gestarse el encuentro entre ambas corrientes de pensamiento. Este esfuerzo de lograr la coincidencia de dos tradiciones deviene justamente de la herencia que Ortiz-Osés acumula tanto por su vinculación con el Círculo Eranos, grupo

¹ De ahí la expresión gadameriana: “El Ser que puede ser comprendido es lenguaje”.

² Un mundo prerreflexivo, antepredicativo, ese en el que siempre estamos lanzados y desde el cual hilamos los discursos sobre el mundo con posterioridad y permanentemente asumiendo algunas de sus posibilidades.

³ Garagalza, Luis, “Tras las huellas de Hermes: la hermenéutica simbólica como contribución a los estudios del imaginario”, en *Cadernos de Educação*, núm. 14, 2014, p. 72.

⁴ Vergara Henríquez, Fernando, “Introducción a la hermenéutica simbólica”, en *UC Maule Revista Académica*, núm. 43, diciembre, 2012, p. 80.

en el cual ha colaborado en su última etapa, como por su proximidad a la hermenéutica de Gadamer. La influencia de la psicología profunda de Jung y Neumann, junto con los trabajos sobre el imaginario de Durand y otros autores que profundizaron en la cuestión simbólica, son los antecedentes que permiten consolidar un nuevo enfoque para encarar la existencia.

Así pues, en contraposición con el signo, aquel ente de lectura inmediata y poca profundidad tanto semántica como ontológica, el símbolo eranosiano transparenta la profundidad de ese “fragmento de totalidad”, como lo llama Gadamer, que se resiste a una total inteligibilidad y que guarda para sí el misterio. De los mitos, los sueños, los ritos o el arte sólo pueden realizarse lecturas simbólicas parciales, relacionales y múltiples; y sin embargo el símbolo no se reduce a esos espacios, dado que el sentido cobija todo lo que tiene que ver con lo humano:

“La hermenéutica (eranosiana) es precisamente la recuperación del relacionismo simbólico propio del hombre, relacionismo simbólico que plantea la cuestión del sentido humano y no del mero significado”⁵.

Trasladar la constante necesidad de lograr una apertura de significación –ahora simbólica– hasta las lindes de la existencia, y que a partir de allí se articulen los sentidos –en clave igualmente simbólica–, es uno de los propósitos de la hermenéutica fundada por Ortiz-Osés. Esta reapropiación simbólica del desplazamiento hacia el mundo de la vida auspiciada por la hermenéutica de la facticidad⁶ donde, antropológicamente hablando, ya habitaba la preocupación por el lugar del símbolo⁷, es lo que nos lleva ahora a corroborar cómo el simbolismo puede desentrañar, por sus aportes, los problemas que la filosofía y las artes han largamente pensado en sus respectivos campos.

Pues si el simbolismo en el siglo XX reapareció en los estudios etnológicos y psicológicos, considera Garagalza, ello se debe al hecho de que precisamente los símbolos poseen un estatuto de realidad psico-antropológica muy difícil de obviar a la

⁵ Ortiz-Osés, Trías, Durand y Garagalza, *Hermenéutica de Eranos: las estructuras simbólicas del mundo*, Anthropos, Barcelona, 2012. Recogido en Luna, José Luís, “La hermenéutica de Eranos: una exploración simbólica del sentido”, en *Análisis*, vol. 47, núm. 87, julio-diciembre, 2015, p. 402.

⁶ Un desplazamiento propiciado por Heidegger, dado que asimila la existencia como horizonte primario en lugar de hacerlo con la hermenéutica de los textos exclusivamente.

⁷ Es quizá la exploración del antropólogo Ernst Cassirer que explica al ser humano como el *homo symbolicus*.

hora de enfrentarse con lo humano⁸. En este sentido, la conformación cultural reincide continuamente en estructuras simbólicas que a su vez dialogan con los ecos de lo inconsciente. Y todo ello termina por desembocar de una u otra manera en el arte.

Sin embargo, lo fundamental es que con posterioridad a los trabajos eranosianos, el simbolismo pensado filosóficamente puede ser asimilado dentro de los proyectos de comprensión situándose como un horizonte de amplia implicación y sentido, que no por ello le permite deshacerse siempre de las limitaciones propias de lo humano, como son la finitud, el círculo hermenéutico o el desarrollo y arraigo de la técnica. Lo anterior no impide que se ofrezcan senderos o caminos al pensamiento que se apoyen sin miedo en los aspectos más radicales de la hermenéutica.

3.1. Pensar el símbolo en medio de la técnica

A pesar de los considerables avances en el terreno del simbolismo obtenidos en el siglo pasado, hoy parece más urgente su estudio. Inmersos en la época técnica, vislumbrar un espacio de comprensión que no pueda ser reducido a simple recurso informativo, tecnológico o de consumo, y que permita el retorno no a un estado idílico, sino y sobre todo, a un estado de posibilidad y de apertura, es hablar de la oportunidad real de pensar sin las restricciones impuestas por la racionalidad moderna.

Si el llamado de la *Ge-stell*, en donde la técnica, pensada ontológicamente, constriñe el horizonte del sentido del Ser para que éste sea tenido como un simple depósito de energías y materias primas a disposición del ser humano; el símbolo, por su parte y con un alcance ontológico no menor debe ser visto como una alternativa, un modo de ser, que por sus características, impide la dominación de su contenido y conserva su capacidad donante de sentido.

Byung-Chul Han ha señalado en *La sociedad de la transparencia* esta necesidad simbólica que se opone a la transparente y superflua realidad unidimensional en la que nos vemos reducidos por la claridad a expensas de la hermenéutica:

⁸ Garagalza, Luis, *op. cit.*, p. 74.

“La hermenéutica del secreto no es ninguna dimensión diabólica, que en todo caso haya de eliminarse a favor de la transparencia. Es una simbólica e, incluso, una especial técnica cultural, que engendra una profundidad, aunque sea como apariencia”⁹.

La profundidad, pariente próxima del misterio, es esa dimensión que escasea en los tiempos pornográficos donde la palabra, despojada de toda erótica, deviene en información, consumo e intercambio de datos.

Por otra parte, el símbolo exhibe una de sus mayores profundidades cuando es capaz de proporcionar trasfondos de sentido lo suficientemente estables como para sustentar lecturas de la realidad histórico-filosófica en clave simbólica, renovando la tarea misma de la hermenéutica que se dirigió, desde sus inicios, hacia el pasado para hallar las raíces del pensamiento. Así podemos encontrar en Ortiz-Osés la triada simbólica de lo patriarcal, lo matriarcal y lo fratriarcal que articulan modelos de pensar y relacionarse con la realidad. Mediante esta propuesta es como opera una

“re-interpretación simbólica de la tradición metafísica (y paralelamente también de la tradición filosófico-teológica cristiana) realizada por Ortiz-Osés, [que] comporta, pues, una transgresión de la axiología patriarcal y su imperativo de verdad, sumergiéndose cuasi-regresivamente en las aguas preconceptuales de las que surge la consciencia para desde ellas proceder a una reversión o transvaloración de los valores guiada por la pretensión de sentido (la interpretación como retro-progresión)”¹⁰.

Lo patriarcal se vincula al modelo del *logos*-masculino, a la racionalidad y verdad última, en todo caso trascendente; un modelo indoeuropeo anclado en la metafísica y en los esencialismos totalizantes que se posicionan mediante la imposición/negación a/de sus opuestos¹¹. Basado en este esquema puede plantearse, para ejemplificarlo, una variante en el estudio de la modernidad, sobre la que dice Garagalza:

“Nuestra cultura, y su historia, se constituye sobre la tendencia emancipatoria (o progresista). En esto consiste, como bien ha visto la Ilustración, su grandeza. Pero lo que la Ilustración no ha visto es que ésa es al mismo tiempo su debilidad, su amenaza,

⁹ Han, Byung-Chul, *La sociedad de la transparencia*, Barcelona, Herder, 2013, p. 43.

¹⁰ Garagalza, Luis, *Introducción a la hermenéutica contemporánea*, Anthropos, Barcelona, 2002, p. 56.

¹¹ Ortiz-Osés, Andrés, *Metafísica del sentido. Una filosofía de la implicación*, Universidad de Deusto, Bilbao, 1989, p. 27.

pues dicha tendencia, que simbólicamente se plasma en el mito del héroe que mata al Dragón, o *mejor* el predominio de esa tendencia pertenece a un determinado estadio del desarrollo, el patriarcal, e implica la represión o exclusión de la tendencia antagónica, con lo cual vemos a nuestra cultura levantarse sobre una parcialidad, sobre un defecto, sobre un vacío que en cuanto tal reclama una complejidad. Su grandeza descansa sobre su debilidad o defecto”¹².

Lo patriarcal se levanta, aspira a la dominación desde la cercanía a unos contenidos puros como pueden ser las ideas de Dios o las ideas de la ciencia, o por si fuera poco, las ideas del arte que se apoyan en las anteriores. Lo matriarcal, en cambio, y en contraposición a la tendencia racionalizante y fundamentadora del *logos*-padre, apunta hacia la desfundamentación. La *catafísica*, como la llama Ortiz-Osés, asume los movimientos del fundar/desfundar, el ser y la nada, como dos puntos o momentos que no se oponen absolutamente, sino que se encuentran en el continuo movimiento, en el flujo y reflujo del devenir/revenir¹³.

En lo matriarcal, que Ortiz-Osés asocia principalmente a las religiones preindoeuropeas, al pensamiento presocrático y a los cultos orientales, es donde prevalece la idea de la divinidad femenina entendida ontológicamente en su aspecto dominante de disolución y silenciamiento.

Pues bien, ante las dos posturas el filósofo aragonés plantea su hermenéutica simbólica como mediación, de lo cual surge la idea de lo fraternal:

“Pues el Sentido no es ni primero (Catafísica) ni último (Metafísica), sino transicional, medial, relacional. Entre la razón mítica y la razón utópica intercalamos una razón diafórica; razón interlingüística, entreacto del Sentido, relación de implicación. Llamaremos razón hermenéutica a una tal razón relacional, por encontrar en el dios hermético/hermenéutico Hermes el *topos* de disolución/resolución de los contrarios (Dionisio el regresivo y Apolo el progresivo)”¹⁴.

¹² Garagalza, Luis, “Tras las huellas...”, *op. cit.*, p. 131.

¹³ Ortiz-Osés, *op. cit.*, p. 27.

¹⁴ *Ibidem*, p. 31.

Pensar el símbolo en la época técnica consiste entonces en apostar por un planteamiento abierto que recoge los posicionamientos desde lo preconceptual, lo conceptual, hasta la diversidad de los planteamientos globales (oriente, africanos, indígenas, preindoeuropeo, etc.) para evitar que se cierre el cerco del Ser sobre apenas una de sus posibilidades, la del hombre pensado por la tradición humanista posterior al renacimiento, que se traduce en la visión patriarcal que actualmente domina y transforma la tierra mediante la técnica.

3.2. La fusión de los horizontes: lo finito ante lo infinito

La mediación propiciada por el símbolo no se restringe al campo de las lecturas historicistas, sino que incluye también la habilitación de un tercer campo de comprensión y de experiencia en el que se produce la fusión de los horizontes pertenecientes a la filosofía y al simbolismo.

Aquel tramo del “río de la comprensión”¹⁵ en el que se encuentran dos afluentes, la hermenéutica y el simbolismo, se caracteriza por la aporía de la finitud/infinitud, puesto que ambos caminos se enfrasan en el ejercicio de la comprensión, marcado especialmente por la muerte y la frontera y que tiene que habérselas con lo que por definición carece de límites.

Debido a ello, en la hermenéutica simbólica los extremos del vínculo habitual del conocimiento, el sujeto y el objeto, o si se prefiere, el hermeneuta y su texto, se reconfiguran mutuamente. En tal movimiento bidireccional

“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”¹⁶.

El simbolismo propone un tipo especial de comprensión performativa o participativa, donde ese “alguien” se involucra en ese “algo”, y viceversa, más allá de los

¹⁵ Vale la pena retener esa imagen en tanto que la comprensión está siempre fluyendo, es dinámica. No alcanza en ningún momento un estadio definitivo. Es un río sin extremos.

¹⁶ Garagalza, Luis, “Tras las huellas...”, *op. cit.*, p. 68.

convencionalismos de la conceptualización racional. Nos encontramos entonces ante un planteamiento existencial que aboga por la apertura indefinida de sentido, experimentada desde una dimensión que en el primer capítulo del presente trabajo denominamos como la “experiencia simbólica”. Esta última permite a lo humano acceder a la participación del símbolo, esto es, la eliminación de las distancias que separan erróneamente al sujeto del objeto.

Allí decíamos que el símbolo, en general, no remite ni objetual ni significativamente más que a sí mismo. Es su propia garantía de sentido, a diferencia de la alegoría que redirecciona a otro. El testigo, a su vez, no puede desentrañar el símbolo desde un estadio conceptual o perceptual puro y más íntimo que el que le permite la inmediata presencia y de experiencia fenomenológica del símbolo.



La figura de Cristo en Majestad ubicada dentro de una mandorla. La forma geométrica aquí representa el espacio intermedio entre el cielo y la tierra, lo divino y lo humano. Colonia, siglo XIII

La mutua necesidad existente entre ambas partes, por la que el símbolo se muestra en su apertura sólo ante su testigo, nos recuerda a las dos piezas que se encuentran y únicamente *son* cuando coinciden. Tal coincidencia las habilita para que cuando haya

una concurrencia plena se logre eliminar, como sucede en raras ocasiones, los extremos de la ecuación: el sujeto y el objeto se funden porque no son dos partes unidas, sino una unidad indivisa. Lo anterior no deja de ser la excepción que versa sobre los símbolos estrictamente ontológicos: el *bindu*¹⁷, el cero o el círculo, por ejemplo, conllevan por lo menos teórica y tradicionalmente a la disolución de los contrarios.

Pero para los demás, cuando tal movimiento ocurre y no se presta a la mutua absorción, la unión de la que habla el símbolo se verifica como mediación permanente entre los opuestos complementarios.

En primer lugar, no hace que lo humano pierda absolutamente su condición de estar situado espacio-temporalmente, es decir, su raigambre histórica y biográfica; ni, tampoco, agota la apertura del símbolo hasta convertirlo en signo. Mucho menos se accede a que lo humano aborde lo simbólico desde lo netamente concreto, descriptivo, científico y hasta circunstancial, ni que el símbolo se mantenga demasiado lejano para que sea del todo ininteligible. La mediación que genera ese tercer escenario, es un *entre* que establece una relación o tensión que manifiesta lo oculto y oculta lo manifiesto. Un *entre* similar al espacio que surge cuando se solapan dos círculos parcialmente, mostrando en el centro compartido la figura de la mandorla¹⁸.

Este hecho es quizá más palpable si relacionamos tal encuentro con los rituales simbólicos descritos por Eliade y la necesidad de actualizar periódicamente su significado, de tal modo que los humanos podrían, a través de ello, acceder al tiempo de los dioses: ese primitivo momento lleno de proactividad y vigor creativo –*poiesis*– que aquí podemos enlazar con la palabra poética que, según Heidegger, puede generar sentido¹⁹. Visitar la eternidad en medio del tiempo, precisamente para revivificar al tiempo, era el significado simbólico de la celebración de las festividades solares como el solsticio o el equinoccio, que sin perder de vista la sucesión temporal, se enlazaban al eje de lo inmóvil y de los ciclos interminables del cosmos.

¹⁷ El *bindu* es un el punto central de los *yantras* o representaciones geométricas del micro y macrocosmos. Se considera que del mismo surgió todo lo existente y a él regresa toda la manifestación cósmica una vez se disuelve. Algunas prácticas del yoga incluyen la contemplación en ese punto para desarrollar la absorción de la conciencia.

¹⁸ Históricamente se ha asociado a la posición intermedia entre el cielo y la tierra, con la figura de Jesús en el arte románico.

¹⁹ Los himnos homéricos, los himnos védicos y otras obras antiguas vinculaban de esta manera la divinidad y la teogonía, con la humana palabra que la evocaba para realizar la mimesis con sus atributos.

Aún con todo, si retrocedemos al lenguaje, al que siempre retornamos cuando nos relacionamos con la hermenéutica, se encuentra otro elemento en el simbolismo que refuerza la necesidad del diálogo y la reapropiación constante del pasado a la hora de someternos a la comprensión simbólica del mundo. Si la finitud nos compele a la muerte y la connatural sucesión de generaciones, el permanente diálogo con la tradición es clave para la transmisión de los conocimientos relativos a la herencia simbólica de las culturas.

Pero como se dijo, la tradición no se convierte en un parámetro que no se pueda vulnerar o reinterpretar. Los mitos indoeuropeos son todavía modelos oportunos de aproximación al mundo y esto se demuestra por la constante visita a las narraciones míticas que han realizado la filosofía, el arte y demás disciplinas; pero claro está, actualizando en cada época sus significados para que se adaptasen a los intereses del visitante de turno²⁰. Para otras culturas, todavía más conservadoras, la transmisión del símbolo comprende también la transmisión de un aparato hermenéutico para descifrarlo y, en esa medida, la sucesión siempre operará como un diálogo obligatorio con el pasado, con la intención de recibirlo sin más alteraciones de las que el mismo paso del tiempo y las circunstancias obligan.

La finitud, la muerte, el ocaso, en este sentido, son el principio de las cadenas de transmisión de conocimientos que se consideran relativos a lo infinito. La finitud es un motor que nos impulsa continuamente a reinterpretar continuamente el símbolo, bien sea desde el prejuicio, la coincidencia plena o la muerte.

3.3. El mundo como texto. El texto como símbolo

Hemos tenido la oportunidad de mencionar el papel del símbolo como horizonte amplio para abarcar fenómenos históricos y filosóficos y también para suturar la escisión originaria entre el sujeto y el objeto. Pero quizá uno de los aportes más arriesgados sea la reconfiguración de la experiencia vital en torno a la experiencia continua del mundo, que tomará un matiz simbólico.

²⁰ Roberto Calasso ha reflexionado sobre la pervivencia de los dioses en la literatura europea mudando permanentemente de usos pero sin abandonarse del todo su rememoración. Véase Calasso, Roberto, *La literatura y los dioses*, Anagrama, Barcelona, 2006.

La hermenéutica filosófica al enlazarse con el lenguaje y, por lo mismo, al extenderse la preocupación del sentido a todo tipo de experiencia (el mundo, cada uno, el otro), permite expresar de ese modo la tendencia universalizante de la interpretación:

“Cabría decir que el universo cultural humano es un tejido de palabras, modelos, conceptos, teorías, hipótesis..., es decir, de interpretaciones, que media entre el ser humano y la realidad y en el interior del cual ambos (ser humano y realidad) adquieren configuración y determinación correlativa”²¹.

Debido a la multidireccionalidad del sentido y a la coimplicación de los elementos que constituyen el tejido variable de la existencia y que son permanentemente interpretados, es por lo que la hermenéutica simbólica propondrá que todo ello se puede, ahora, leer en clave simbólica:

“En Ortiz-Osés lo simbólico articula trópicamente toda la experiencia comunicable del hombre, su vivencia. Como tal, esta vivencia es ambivalente, esto es, la interpretación se expresa de tal manera que da lugar a la proliferación de elementos contrapuestos (bien/mal, hermoso/feo, vida/muerte, rico/pobre). Lo propio de una hermenéutica simbólica es recoger esa riqueza originaria de la experiencia, su carácter ambivalente y otorgarle un sentido. Este sentido es simbólico y trata de integrar los elementos opuestos en una significación más completa (como mínimo, darle alguna significación)”²².

Para tal propósito debe confrontar la lógica oposicional de la razón que no puede tolerar las contradicciones formales, si bien la existencia está plagada de ellas. La razón simbólica se nutre justamente de la riqueza que provee la ambigüedad y es por ello que “puede interpretar ésta en su radicalidad, en la confrontación de la vida con la muerte”²³.

Por eso es tan importante el abandono del texto como terreno (y modelo lógico-ideal) exclusivo de la exploración hermenéutica. El lenguaje gadameriano se queda corto ante las aspiraciones del sentido que si aspira a comprender la realidad debe aceptar que hay una tensión dinámica entre los valores opuestos, que aún en la contradicción no se anulan.

²¹ Garagalza, Luis, “Tras las huellas...”, *op. cit.*, p. 67.

²² Guerenabarrena Artamendi, Félix, *El sentido simbólico en la filosofía hermenéutica de Ortiz-Osés*, Universidad del País Vasco / Euskal Herriko Unibersitatea, Donostia, 2015, p. 349.

²³ *Ibidem*, p. 349.

Además de lo anterior, explica, Ortiz-Osés, la hermenéutica simbólica renueva el estatuto ontológico de los entes porque

“incluso algo tan cósmico o reificado como una piedra obtiene una significación simbólica (de permanencia, dureza, solidez, identidad o fidelidad), lo mismo que los números adquieren un simbolismo siquiera formal”²⁴.

La resignificación simbólica del mundo óntico o de los entes, nos sugiere dos ideas. En primer lugar, constituye una resistencia ante la propuesta moderna desmitificadora. Si los entes que son tenidos como meros recursos vuelven a ocupar un lugar distinto, que los extrae de la categoría de reserva natural, estamos *ad portas* de la noción del mundo sagrado de Eliade, donde el cosmos dice algo que el profano no entiende: que la naturaleza está viva y que la vida no se agota en el sentido biológico-orgánico exclusivamente. Está viva por cuanto es capaz de generar un diálogo significativo, ontológico y sagrado con lo humano que revela las facetas más profundas del Ser. Es decir, si la técnica ontifica, reifica, cosifica, el símbolo revivifica, seifica, ontologiza, o devuelve su carácter de ser al mundo.

Igualmente, el que los números sean vistos como símbolos altera radicalmente la concepción de la física moderna y la informática que ha convertido el número en cifra para poder cuantificar, modelar, transformar e interpretar todo mediante el cálculo. La simbolización del pensamiento ofrece una deriva alternativa y transgresiva de los cánones modernos y la imposición del signo en su faz numérica.

Si el mundo en su totalidad deviene símbolo, si además la relación con él es simbólica y simbólica también es la razón que trata de desentrañarlo, la simbología resultante es un medio autónomo de comprensión que abarca todas las esferas posibles. Si la hermenéutica tiende a la universalidad, el simbolismo comprensor no puede aspirar a menos.

“Simbólica es por tanto la comprensión de las cosas por el alma humana, la interpretación anímica del mundo, la intelección del Ser por nuestra razón afectiva. Pues el hombre es el animal simbólico, de modo que la realidad dice latente relación simbólica al hombre. El lenguaje hermenéutico es así un lenguaje simbólico, puesto que

²⁴ Ortiz-Osés, Andrés, *Amor y sentido. Una hermenéutica simbólica*, Anthropos, Barcelona, 2003, p. 31.

intermedia lo parahumano y lo humano a través de una correlación de copertenencia, y podemos describirlo como un *logos* cuasi mítico”²⁵.

La permanente experimentación del símbolo en el mundo conduce entonces a una suerte de disposición reconciliadora de la vida. Si la racionalidad por su estudio analítico tiende a la fragmentación de la experiencia, Ortiz-Osés propone una hermenéutica simbólica que lejos de rechazar la ambivalencia, se apoya en los contrarios. La tensión simbólica se manifiesta eminentemente como juego relacional, asociativo y empático entre los caracteres diversos que componen la realidad:

“Yo hablaría de vivir hermenéuticamente como designación de un modo de vida interpretativo o abierto, comprensivo y lingüístico, mediador. Más en concreto, vivir hermenéuticamente significaría vivir coimplicativamente, lo que conlleva la aceptación crítica de lo real y su filtraje, la ambivalencia del *sic et non*, la concepción dialéctica de los contrarios contractos, la visión transversal u oblicua. He usado el término técnico de coimplicacionismo simbólico para connotar precisamente la necesidad de englobar las realidades pero no abstractamente (racionalmente) sino simbólicamente (relacionalmente): lo que es un modo de concebir lo real como fluctuante y flotante, intermitente y fluente, a modo de Interred en la que el Ser coimplica al devenir, la sustancia a los accidentes, las ideas a lo sensible, la razón a la imagen, el texto al contexto en intertextualidad”²⁶.

Así pues, si la hermenéutica simbólica abre una nueva dimensión al momento de gestar la fusión de los horizontes, lo hace en el intento de conservar, a toda costa y en cualquiera de las dimensiones del saber, la estructura originaria del escenario vital, su decirlo todo con opuestos, puesto que así se salvaguarda cognoscitiva y existencialmente un espacio propicio para acompañar la apertura del Ser y su consiguiente despliegue dinámico.

3.4. La emergencia del sentido más allá de los opuestos

Debido a la herencia eranosiana y a la necesidad hermenéutica de comprensión, dentro de la hermenéutica simbólica el símbolo es entendido siempre como agente de unión y reconciliación epistemológica, ontológica y existencial. Por lo tanto, su sentido

²⁵ *Ibidem*, p. 31.

²⁶ *Ibidem*, p. 47.

filosófico apuntará a esa radical implicación de los opuestos, entendiendo a estos últimos como los máximos representantes de la escisión o divergencia cognitiva y existencial, donde tradicionalmente se ha entendido que no puede haber una relación estable o fácilmente conciliable. Por ejemplo, entre el ser y el no-ser o el espíritu/idea y la materia²⁷.



Escultura del dios andrógino Ardhanareeshvara. La mitad izquierda corresponde a la diosa Parvati y la derecha al dios Shiva. Rajastán, siglo XI

Ahora bien, el símbolo se despliega como horizonte pero también como significado relacional particular dentro del trasfondo. De esa manera, se pueden capturar todas las variables que componen la realidad y que por la parcialidad de los sentidos unívocos

²⁷ Aquí la simbología tradicional del dios andrógino hindú Ardhanareeshvara nos aclara este punto. Con una mitad del dios Shiva y la otra de la diosa Parvati, representa así la dualidad unificada. Masculino y femenino, expresa a la vez el estado estático y extático, centrífugo y centrípeto de la realidad. Tanto lo trascendente como lo inmanente hallan una expresión en la iconografía de la religión y la filosofía india del *advaita* o la no-dualidad. Ocurre lo mismo con el andrógino de la alquimia que reúne los opuestos que de esa manera se hacen complementarios para unificar y reconstruir lo absoluto.

(como el de la lógica y su correspondiente horizonte metafísico) se pierden o se sacrifican en aras del establecimiento de un tipo específico de significación.

La postura patriarcal evidencia esa renuncia y sacrificio: el trasmundo a costa del mundo, el ser a cambio de la apariencia, la razón por encima de cualquier tipo de conocimiento divergente. La razón simbólica es típicamente fratriarcal, de mediación o hermanamiento amplio y convocante tanto de los sentidos diversos como de la razón y el sentimiento, siempre anclada al espacio existencial sin desmedro de lo abstracto, pero sin la rigidez de las jerarquías del *logos*-padre ni el abandono en la desfundamentación matriarcal:

“El coimplicacionismo simbólico no dice por tanto globalización sino unidiversalismo: ello quiere decir que la implicación de lo real no es dogmática o literal sino simbólica o surreal, que la razón abstracta precisa el contrapunto del corazón, que la luz de la conciencia tiene que asumir la oscuridad de la sombra personal y colectiva y que en definitiva la vida coimplica a la muerte y el sentido al sinsentido”²⁸.

Esta codependencia ontológica en la que se es plenamente sólo en la medida en que se acoge lo que no se es, se sustenta por lo menos hermenéuticamente, en la ontologización del lenguaje iniciada por Heidegger (“El lenguaje es la casa del Ser”) y continuada por Gadamer (“El Ser que puede ser comprendido es lenguaje”). Ortiz-Osés encuentra una idéntica necesidad de convergencia, como la eranosiana, en su lectura de Heidegger, de quien señala que su lenguaje ontológico “se define como conjunción o conjugación de contrarios y articulación de opuestos en reunión radical”²⁹, en tanto que en el interior del lenguaje se gesta “la coimplicidad de Ser y sentido, o sea, la conjugación o articulación de mundo y hombre, el apalabramiento de los mortales y los inmortales, lo divino y lo humano, pero también el destino y el hombre”³⁰.

El lenguaje excede aquí con creces al texto, revelando, proyectando y sosteniendo simultáneamente el simbolismo del mundo. Además, como pensara Jung, la universalidad de los símbolos arquetípicos sólo puede corresponderse con la

²⁸ Ortiz-Osés, Andrés, *ΦRUϚHQWLGR* op. cit., p. 47.

²⁹ *Ibidem*, p. 32.

³⁰ *Ibidem*, p. 31.

universalidad de la hermenéutica que trata de descifrarlos con el propósito de suturar la separación (sujeto/objeto, hombre/mundo, inconsciente/consciente, sacro/profano, etc.):

“A partir de aquí resulta claro por qué toda interpretación es una interpretación medial de los contrarios contractos. La significación hermenéutica o sentido dice pues, cosignificación, es decir, remediación simbólica de la fisura o escisión real. Por eso el simbolismo es universal, como trató de exponer C.G. Jung en su arquetipología general, por cuanto es la sutura hermenéutica entre lo dado y lo puesto, la naturaleza, y la cultura, la realidad y la surrealidad, lo empírico o material y lo formal o espiritual”³¹.

El lenguaje de lo intermedio es el lenguaje de la reconciliación o de la *coincidentia oppositorum* de la filosofía de Nicolás de Cusa. Pero llevado a lo más común, es el lenguaje apropiado para los nuevos tiempos que por su inconsistencia y liquidez parecen carecer de un soporte sólido que no llega a desvanecerse del todo. Un lenguaje intermedio es el que debe aproximarse a las nuevas realidades del mundo virtual y su discutido estado de realidad, el diálogo intercultural producto de los amplios desplazamientos de personas en el mundo, la comunicación masiva, etc.

“Tras la cultura oral (mítica) y la cultura de la escritura (lógica), accedemos hoy a la emergencia de un interlenguaje acumulativo, abierto e indefinido, contingencial y fluido (este mismo artículo ha sido rehecho en el telar del ordenador): es la realidad virtual como el ser que no es, síntesis posmoderna de ser y no-ser, auténtica realidad simbólica que sobrepasa el sentido tanto mítico como lógico en una mitología del sentido flotante”³².

El sentido ahora supone un mundo escindido. Su respuesta es una unión que no puede más que fluida, como el mundo que intenta reconstruir. Por eso la hermenéutica exige al simbolismo que no se decante por las respuestas eternas de la metafísica sin caer en el mutismo relativista que no puede proponer nada, amputándose a sí mismo su potencial veritativo.

³¹ *Ibidem*, p. 32.

³² *Ibidem*, p. 47.

De todas formas, en la hermenéutica simbólica el ejercicio de la fusión de los horizontes es el espacio de emergencia de donde provienen los sentidos que superan los opuestos. Como dijimos antes, frente a la experiencia genuina del símbolo es como han brotado la poesía y el arte, los cuales son capaces de decir el Ser que el mundo técnico calla.

CONCLUSIONES

Tras los capítulos previos, arribamos a las conclusiones después de haber recorrido histórico-filosóficamente una fracción del entramado de ideas que componen el estudio de lo simbólico. Esta revisión conceptual creemos que ha permitido entrever la complejidad de un asunto que, antes de representar un problema, reviste una fecundidad investigadora nada desdeñable.

Así pues, al enfrentarnos ahora a la pregunta que condujo la presente investigación, descubrimos que las implicaciones salen a nuestro encuentro, tal como ya se había anticipado en el tercer capítulo. Y esto sucede en varios niveles. Por una parte, dentro de los estudios estéticos contemporáneos, la preocupación por la simbología abre nuevas discusiones e interrogantes que son los que finalmente nutren y vivifican la actividad investigadora. Al tratarse de un tema relativamente orillado en ciertos sectores del área académica, pero profundamente antiguo en la práctica artística, surge entonces un nuevo escenario para la comprensión del diálogo que acontece entre los símbolos, en tanto que sucesos y modelos transtemporales que siguen encontrando salida en el mundo contemporáneo, y ello a través de las lecturas que la academia realiza de esa emergencia simbólica. De este modo, nuevos lenguajes artísticos siguen encontrando en el simbolismo su base conceptual, transformando los soportes y esquemas tradicionales sin alterar el núcleo de la experiencia simbólica.

Pero más allá del campo académico, visitar la simbología para desentrañar sus dinámicas internas, que no pueden ser de otra manera que oscuras y por poco inatajables, deviene una apuesta y una propuesta para contener el movimiento de transparencia que sacude la cultura hipermoderna y que, naturalmente, permea al arte. La propuesta entrelíneas apunta al oscurecimiento del mundo, es decir, al replegamiento del mismo como reacción al hiperluminismo actual. En ese sentido, el simbolismo puede ser la clave para redescubrir el mundo mediante horizontes alternos y verdaderamente diversos en relación a las consabidas vías de la metafísica. Pues si de reunir contrarios se trata, el simbolismo procura no atender contra el silencio, ya que al mismo tiempo *dice o anuncia* algo sobre el mundo.

Un decir que en el caso del signo se presenta como un lenguaje inmediato que se presta para la dominación, siendo superado, por lo menos en profundidad ontológica, por la incógnita que el símbolo requiere y que reclama de una hermenéutica para acceder a su comprensión. El ejercicio comprensivo exige la activación del entendimiento en todas sus dimensiones, convirtiéndose en un conocimiento relacional, un conocimiento que no

sólo se sustenta en la simple estructuración de datos e información o en el mero cálculo –también verbal– que se vale de criterios utilitarios para resolver asuntos no calculables. El arte, como toda expresión y actividad humana, está en riesgo de ser concebido como mero recurso, si no lo es ya, que se encuentra destinado al consumo masivo de un tipo específico de ser humano que se tiene a sí mismo como señor del mundo en términos heideggerianos.

El peligro de la técnica no es lo tecnológico sin más, sino que el horizonte de sentido del Ser pueda quedar reducido a mera disponibilidad. No es posible entender al Ser de otra manera que como ente al servicio de los intereses humanos. Así se encuentran concebidas, por ejemplo, las obras que se mueven al ritmo exclusivo del mercado. No obstante, el ente como categoría incluye también al hombre. El símbolo contraviene esa disposición por su parcial inatajabilidad, de ahí que el mismo reserve todavía la posibilidad de cambio al guardar espacios inexplorados e inexplorables en la existencia.

Para intentar comprenderlo, hemos tenido la oportunidad de estudiar a tres de los más grandes representantes de la escuela eranosiana como son Carl Gustav Jung, Mircea Eliade y Henry Corbin, El surgimiento de la iniciativa del Círculo Eranos como diálogo interdisciplinar que en sus inicios se ocupa del contacto entre Oriente y Occidente, provocará la discusión sobre el símbolo a nivel multicultural mostrando, al menos en el caso de Jung y Eliade, su condición de universalidad; pero también su carácter excepcional y oscuro. La exploración eranosiana nos condujo igualmente a la idea de la relación entre los opuestos que será retomada por Ortiz-Osés en su hermenéutica simbólica, así como a la necesidad de explorar un tipo específico de hermenéutica que pudiera llevar a la comprensión de los elementos simbólicos y parcialmente ocultos presentes en las religiones, la psique, la naturaleza, etc.

En cuanto a la hermenéutica, cabe resaltar que su desarrollo histórico en ningún caso puede tomarse como lineal, ya que justamente la hermenéutica plantea la deconstrucción histórica para mantenerse siempre abierta a nuevas lecturas. Esto nos revelado, al menos, una transformación sobre las preocupaciones de los que han sido considerados como representantes de la *hermeneia*. De los tres estadios de la hermenéutica analizados en estas páginas, el primero está asociado a una hermenéutica normativa, que ofrecía cánones de interpretación ante situaciones dudosas en lo atinente a lo jurídico, lo filológico y lo sagrado. El segundo surge como propuesta metodológica para la fundamentación de las ciencias del espíritu. Y el tercero –y más relevante para

nuestro estudio— es el de una hermenéutica pensada como el modo fundamental de comprensión universal humana. Este giro nos ha posibilitado leer el mundo preconceptualmente desde la vida, para reconocer el escenario y los horizontes de sentido en que nos desenvolvemos desde siempre. La hermenéutica no es entonces un momento específico, sino una actividad permanente en la que comprendemos el mundo al mismo tiempo que nos comprendemos a nosotros mismos.

Este planteamiento nos ha llevado al estudio más específico de la noción de finitud y sus implicaciones en cuanto a fusión de horizontes. La finitud condiciona todos los esfuerzos humanos al preverlos como forzosamente limitados, y esto, irremediabilmente conduce a una actividad de comprensión infinita, porque no puede llegar a un estado definitivo o eterno. A su vez, cuando contrastamos este hecho con la apertura del símbolo, observamos que el mismo exige una permanente actualización, debido a que no puede coagularse totalmente, ya que requiere de la constante intermediación para fijar su sentido conforme avanza la historia. De este modo, constatamos que la hermenéutica existencial y el símbolo coinciden en sus condicionamientos fácticos. Es, por usar una analogía, una sed insaciable ante un río infinito. La finitud nos obliga a dialogar con la tradición porque el relevo generacional de la muerte cambia constantemente los actores. El símbolo nos insta a hablar con la tradición porque en ella se han guardado las llaves para entender su significado. Como pensaban los griegos, el símbolo es la unión de los trozos que se reconocen porque coinciden perfectamente.

Lo anteriormente dicho explica además por qué el estudio del simbolismo nos catapulta obligatoriamente a la existencia: se trata del escenario hermenéutico, por excelencia, que manifiesta el sentido. En último extremo, el símbolo nos interpela por nuestro estatuto ontológico y lo hace desde la vida misma. El simbolismo apunta al cuestionamiento de nuestro ser y a partir de ahí, a la relación que extendemos tanto a lo que no somos, como al ser que transformamos en el ejercicio de la vida. De ahí que la simbología, cuando se entiende existencialmente, cubre todo ámbito posible, no restringiéndose ni al estudio de los símbolos propiamente dicho, ni al estudio conceptual, ni mucho menos a la actividad artística. El símbolo implica, involucra y absorbe todo porque el mundo, en su totalidad, puede decirnos algo. Entendido así, como lo viéramos con Eliade, el símbolo nos transparenta un tipo de cosmos o estructura ontológica que proporciona sentido a todo cuanto ocurre o deja de ocurrir

dentro de él. El árbol de la vida, la espiral o el centro del universo, o también el punto de infinita densidad que explota durante el Big Bang, son arquetipos que soportan todo un imaginario del que pueden hablar el arte y el pensamiento.

Esta disposición a la que invita la simbología reconfigura, si se nos permite apropiarnos de la expresión heideggeriana, nuestra concepción sobre el estar-en-el-mundo. Por eso es imprescindible acoger ese cuestionamiento para vislumbrar una verdadera diferencia en el seno del mundo técnico, un espectro que se distancie de la metafísica y ofrezca posibilidades a la ilusión del dominio conceptual y fáctico.

El significado del que se ocupa primariamente el símbolo es el de la reconciliación de los opuestos. Si la realidad no puede quedar cercenada por un modelo único de conocimiento, el símbolo puede potenciar la condición ambigua y hasta contradictoria de la misma para absorber todos los elementos posibles que componen el mundo. La simbología es capaz de sobrevivir a las irregularidades que el pensamiento convencional no tolera porque su interés se sitúa en una comprensión ubicada más allá de los impedimentos racionales. Las parejas de opuestos del mundo binario (espíritu/materia, vida/muerte, sujeto/objeto, razón/sentimiento, etc.), asisten a las bodas de la alquimia simbólica para suturar la distancia que la historia ha acumulado entre ellas.

La androginia, conceptualmente hablando, es el rasgo característico de la simbología porque incluye, converge e implica lo que de otra manera, estaría dividido por la filosofía convencional o las religiones. El símbolo actúa como un horizonte muchísimo más abarcador para la comprensión de la historia humana, al modo de los mitos; pero también para la comprensión de ideas específicas como los comportamientos de la naturaleza o el inconsciente de los individuos.

La superación del modelo sujeto/objeto, el cuestionamiento del paradigma autor/obra/público o el rechazo de la idea del conocimiento y experiencia estética como cúmulo e intercambio de información cognitiva/sensible dentro de un constructo cultural. Son algunas de las consecuencias que conlleva asumir la experiencia simbólica. Ahora bien, cómo esto puede ser llevado al arte contemporáneo suscita nuestro interés, ya que ello puede impulsar la formación de nuevos lenguajes que transgredan no sólo las esferas sociales típicamente citadas por la historia, sino también las esferas ontológicas.

Así, nuestro objetivo principal se cumple cuando comprendemos que las posibilidades del símbolo al conectarse con la *poiesis* artística, capaz, como es ésta de manifestar al Ser, pueden generar una genuina propuesta artística simbólica. O lo que es lo mismo, una verdadera obra de arte según Gadamer, única y en cuanto al sentido, inagotable.

Para finalizar podemos agregar que este TFM es, a la luz de la hermenéutica, un ejercicio inacabado en vista de la labor infinita que implica el entendimiento. Por eso, esta investigación es apenas una breve aproximación a los territorios aún por explorar de la simbología. Es igualmente una propuesta teórica que quiere continuar su proceso en la investigación del Doctorado, concretamente dentro de un área más cercana al denominado arte visionario, donde creemos, se han representado con mayor agudeza las posibilidades de la simbología y donde, asimismo, en nuestro quehacer plástico nos hemos encontrado con el valor que asume el hecho simbólico.

BIBLIOGRAFÍA

- ☐ Altamirano, Blanca, “Gilbert Durand, imagen y símbolo o hacia un nuevo espíritu antropológico”, en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, vol. LVI, núm. 211, enero-abril, 2011.
- x Argullol, Rafael, *El héroe y el único*, Ediciones Destino, Barcelona, 1990.
- x Arola, Raimon, *El símbolo renovado. A propósito de la obra de Louis Cattiaux*, Herder, Barcelona, 2013.
- x Arráez, Morella; Calles, Josefina; Moreno de Tovar, Liuval, “La hermenéutica: una actividad interpretativa”, en *Sapiens*, vol. 7, núm. 2, diciembre, 2006.
- x Baudrillard, Jean, *La transparencia del mal*, Anagrama, Barcelona, 1991.
- x Beuchot, Mauricio, *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 2011.
- x Calasso, Roberto, *La literatura y los dioses*, Anagrama, Barcelona, 2006.
- x Corbin, Henry, *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn Arabí*, Destino, Barcelona, 1993.
- x Corbin, Henry, *Avicena y el relato visionario*, Paidós, Barcelona, 1995.
- x Didi-Huberman, Georges, “La imagen quema”, en *Revista La Puerta FBA*, núm. 3, junio, 2008.
- x Durand, Gilbert, *La imaginación simbólica*, Amorrortu, Buenos Aires, 1987.
- x Eliade, Mircea, *Imágenes y símbolos*, Taurus, Madrid, 1955.
- x Eliade, Mircea, *Lo Sagrado y lo profano*, Paidós, Barcelona, 1998.
- x Ferraris, Maurizio, *Historia de la hermenéutica*, Siglo XXI, México D.F., 2002.
- x Ferraris, Maurizio, *La hermenéutica*, Alfaguara, México D.F., 1998.
- x Gadamer, Hans Georg, *La actualidad de lo bello. El arte como juego, símbolo y fiesta*, Paidós, Barcelona, 1991.
- x Garagalza, Luis, “Tras las huellas de Hermes: la hermenéutica simbólica como contribución a los estudios del imaginario”, en *Cadernos de Educação*, núm. 14, 2014.
- x Garagalza, Luis, *La interpretación de los símbolos*, Anthropos, Barcelona, 1990.
- x Garagalza, Luis, *Introducción a la hermenéutica contemporánea*, Anthropos, Barcelona, 2002.
- x Grondin, Jean, *Introducción a la hermenéutica filosófica*, Herder, Barcelona, 1999.
- x Grondin, Jean, *¿Qué es la hermenéutica?*, Herder, Barcelona, 2008.
- x Guerenabarrena Artamendi, Félix, *El sentido simbólico en la filosofía hermenéutica de Ortiz-Osés*, Universidad del País Vasco / Euskal Herriko Unibersitatea, Donostia.
- x Han, Byung-Chul, *La sociedad de la transparencia*, Barcelona, Herder, 2013.
- x Heidegger, Martin, “¿Y para qué poetas?”, “El origen de la obra de arte”, “La época de la imagen del mundo”, en *Caminos del bosque*, Alianza, Madrid, 1995.
- x Heidegger, Martin, “La pregunta por la técnica”, en *Filosofía, ciencia y técnica*, Universitaria, Santiago, 1997.
- x Heidegger, Martin, *Introducción a la metafísica*, Gedisa, Barcelona, 1999.
- x Heidegger, Martin, *Carta sobre el humanismo*, Alianza, Madrid, 2000.
- x Heidegger, Martin, *Nietzsche I*, Destino, Barcelona, 2000.
- x Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, Trotta, Madrid, 2009.
- x Jung, Carl Gustav, *Símbolos de transformación*, Paidós, Barcelona, 1963.
- x Jung, Carl Gustav, *Arquetipos e inconsciente colectivo*, Paidós, Barcelona, 1970.
- x Jung, Carl Gustav, *El hombre y sus símbolos*, Paidós, Barcelona, 1995.

- ☐ Linares, Jorge, “La concepción heideggeriana de la técnica: destino y peligro para el ser del hombre”, en *Signos Filosóficos*, núm. 10, julio-diciembre, 2003.
- x López, Diana, “Herencia, interpretación y entendimiento. La función creadora de la historia en la hermenéutica de H.G. Gadamer”, en *Tópicos*, núm. 12, 2005.
- x Luna, José Luis, “La hermenéutica de Eranos: una exploración simbólica del sentido”, en *Análisis*, vol. 47, núm. 87, julio-diciembre, 2015.
- x María Antonia, “Gadamer y la ontologización del lenguaje”, en *Cuestiones hermenéuticas. De Nietzsche a Gadamer*, Facultad de Filosofía y Letras UNAM, México D.F., 2006.
- x Mattoon, Mary Ann, *El análisis junguiano de los sueños*, Paidós, Buenos Aires, 1980.
- x Miranda, Ángela Luzia, *Técnica y ser en Heidegger: hacia una ontología de la técnica moderna*, Universidad de Salamanca, Salamanca.
- x Neumann, Erich *et al.*, *Los dioses ocultos. Círculo Eranos II*, Anthropos, Bogotá, 1997.
- x Nietzsche, Friedrich, *Mas allá del bien y del mal*, Alianza, Madrid, 1972.
- x Nietzsche, Friedrich, *Así habló Zaratustra*, EDAF, Madrid, 1998.
- x Ortiz-Osés, Andrés, *Metafísica del sentido. Una filosofía de la implicación*, Universidad de Deusto, Bilbao, 1989.
- x Ortiz-Osés, Andrés, *Amor y sentido. Una hermenéutica simbólica*, Anthropos, Barcelona, 2003.
- x Palmer, Richard, *Teoría de la interpretación en Schleiermacher, Dilthey, Heidegger y Gadamer*, Arco/Libros, Madrid, 2002.
- x Panikkar, Raimon, *De la mística. Experiencia plena de la vida*, Herder, Barcelona, 2008.
- x Pettis, Jeffrey, “Earth, Dream, and Healing: The Integration of Materia and Psyche in the Ancient World”, en *Journal of Religion and Health*, vol. 45, núm. 1, primavera, 2006.
- x Rodríguez Suárez, Luisa, “Diferencia ontológica y constitución de sentido en Heidegger”, en *Stvdivm*, núm. 11, 2005.
- x Rodríguez, Ramón, *Heidegger y la crisis de la época moderna*, Editorial Síntesis, Madrid, 1987.
- x Rodríguez, Ramón, *Del sujeto y la verdad*, Síntesis, Madrid, 2004.
- x Roldán, Alberto, “La reivindicación del prejuicio como precomprensión en la teoría hermenéutica de Gadamer”, en *Enfoques XIV*, núm. 1, otoño, 2012.
- x Santiesteban, Luis César, “Heidegger: el pensar del ser y el último dios”, en *Signos Filosóficos*, vol. IX, núm. 17, enero-junio, 2007.
- x Stein, Murreya, *El mapa del alma según C.G. Jung*, Luciérnaga, Barcelona, 2004.
- x Trías, Eugenio, *La edad del espíritu*, Destino, Barcelona, 1994.
- x Vattimo, Gianni, *Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*, Paidós, Barcelona, 1992.
- x Vergara Henríquez, Fernando, “Introducción a la hermenéutica simbólica”, en *UC Maule Revista Académica*, núm. 43, diciembre, 2012.