

AUTORES, TEXTOS Y TEMAS  
HERMENEUSIS

# LA INTERPRETACIÓN DE LOS SÍMBOLOS

HERMENÉUTICA Y LENGUAJE  
EN LA FILOSOFÍA ACTUAL

Luis Garagalza

Presentación de A. Ortiz-Osés



ANTHROPOS  
EDITORIAL DEL HOMBRE

Los contenidos de este libro pueden ser  
reproducidos en todo o en parte, siempre  
y cuando se cite la fuente y se haga con  
fines académicos y no comerciales

AUTORES, TEXTOS Y TEMAS  
HERMENEUSIS

Colección dirigida por Andrés Ortiz-Osés

7

R. 542.705

α



Luis Garagalza

# LA INTERPRETACIÓN DE LOS SÍMBOLOS

Hermenéutica y lenguaje  
en la filosofía actual

0775

*Presentación de A. Ortiz-Osés*

BIBLIOTECA DE LA UNIVERSITAT DE BARCELONA



0700005028



**ANTHROPOS**  
EDITORIAL DEL HOMBRE

La interpretación de los símbolos : Hermenéutica y lenguaje en la filosofía actual / Luis Garagalza ; presentación de A. Ortiz-Osés. — Barcelona : Anthropos, 1990. — 206 p. ; 20 cm. — (Autores, Textos y Temas/Hermeneusis ; 7)  
Incluye: El patriarcado y su simbólica / José Beriain. — Aproximación hermenéutica a la antropología vasca / Andrés Ortiz-Osés. — Bibliografía p. 123-126  
ISBN 84-7658-202-1

I. Beriain, José. El patriarcado y su simbólica II. Ortiz-Osés, Andrés. Aproximación hermenéutica a la antropología vasca III. Ortiz-Osés, Andrés (pres.) IV. Título V. Colección 1. Hermenéutica 2. Filosofía del lenguaje 3. Durand, Gilbert — Filosofía 4. Cassirer, Ernst — Filosofía 5. Gadamer, Hans George — Filosofía  
130.2  
800.1



Primera edición: febrero 1990

© Luis Garagalza, 1990

© Editorial Anthropos, 1990

Edita: Editorial Anthropos. Promat, S. Coop. Ltda.

Vía Augusta, 64, 08006 Barcelona

ISBN: 84-7658-202-1

Depósito legal: B.454-1990

Fotocomposición: SETED. Sant Cugat del Vallès

Impresión: Novagràfik. Puigcerdà, 127. Barcelona

Impreso en España - *Printed in Spain*

## PRESENTACIÓN

El presente trabajo procede de una tesis doctoral\* intitulada «Hermenéutica del lenguaje en Cassirer, Gadamer y G. Durand». Hemos sonsacado fundamentalmente la parte en torno a *G. Durand y la Escuela Eranos*, situando la hermenéutica de Cassirer y Gadamer al final del texto y de un modo abreviado.

El Prof. Garagalza ha sabido articular, organizar y ordenar sutilmente el entramado que configura una *metodología interpretativa de los símbolos*, exponiendo asimismo la importancia del *lenguaje simbólico*. Se trata de un estudio esclarecedor y pedagógico, claro y profundo: una exposición que se precisaba en nuestro ámbito cultural hispano.

LA INTERPRETACIÓN DE LOS SÍMBOLOS ha sido complementada con una Apódosis de mi discípulo y colega José Beriain sobre la simbólica *patriarcal* en nuestra cultura. Finalmente, cierra el texto el trabajo con el que realicé mi primera aproximación hermenéutica a la antropología vasca, y ello con el fin de verificar la simbología subyacente, con especial énfasis en la dialéctica matriarcal/patriarcal.

ANDRÉS ORTÍZ-OSÉS

*Deusto-Bilbao, 1988*

---

\* La tesis, dirigida por mí mismo, obtuvo la máxima calificación en la Universidad de Deusto, 1987. Actualmente su autor es profesor en la Universidad del País Vasco.



## PRÓLOGO E INTRODUCCIÓN

### LA FILOSOFÍA Y EL LENGUAJE

El tema de la tesis que vamos a exponer a continuación es, según reza su título, el *lenguaje*. A lo largo de las páginas que siguen vamos a hablar de este oscuro sujeto-objeto del deseo filosófico, ante cuyos enigmas y problemas se sintió fascinada la reflexión filosófica ya desde sus inicios. Esta preocupación por el lenguaje, aun cuando ha sido una constante a lo largo de toda la historia del pensamiento occidental, ha encontrado ciertos puntos culminantes coincidiendo con los momentos especialmente *críticos* de la cultura europea. Tales serían el período de los sofistas y escépticos griegos, la última parte de la escolástica medieval, la epistemología del siglo XVIII y, finalmente, nuestro siglo XX, en el que el interés por el lenguaje se ha acentuado hasta tal punto que su problemática ha pasado a convertirse en el centro de la reflexión filosófica, suscitando además una cierta inquietud en todo el saber científico. En efecto, durante nuestro siglo la problemática del lenguaje ha sido propuesta casi unánimemente para sustituir a la problemática de la *conciencia* como punto de mira privilegiado sobre el que se concentran todas las miradas filosóficas, de tal modo que la consideración de cualquier otra problemática particular se encuentra obligada a pasar por ella. Resulta así algo generalmente aceptado el que, aun cuando no pueda afirmarse que

lo que no es expresable no sea «real», ciertamente sólo aquello que puede expresarse puede calificarse de verdadero o falso.<sup>1</sup> Ahora bien, dentro de este «giro hacia lo lingüístico» que caracteriza a la filosofía del siglo XX, podemos distinguir dos direcciones contrarias, dos corrientes o tendencias antagónicas que abordan la problemática del lenguaje con métodos y presupuestos enfrentados. Algunos filósofos han visto en el lenguaje un objeto adecuado y propicio para que la filosofía, centrándose sobre él su poder de *análisis*, pudiera «tomar tierra» de una vez por todas, desconectándose definitivamente de la especulación metafísica, para disolverse finalmente en las diversas ciencias particulares o en la teoría de la ciencia. Los problemas constitutivos de la filosofía quedan así reducidos a problemas del lenguaje o, mejor, a «enfermedades» del lenguaje, e. d., a *usos incorrectos* que, en cuanto tales, tienen que ser tratados terapéuticamente con el fin de desenmascararlos como lo que son (la «solución» lingüística como «disolución»). Para otros, contrarios a esta reducción científica de la filosofía a filosofía analítica, el lenguaje representaría más bien un nuevo «terreno de juego» en el que se haría posible *replantear* y *re-interpretar*, pero no disolver, todas las viejas preguntas que acompañan al hombre desde que es hombre, sin por ello atribuirse una verdad absoluta, excluyente y dogmática, pero también sin renunciar a la tradicional pretensión filosófica de *globalidad* y *totalidad*, e. d., sin dispersarse irremisiblemente en los diversos saberes particulares. Dejaremos para la primera dirección reseñada el título de «filosofía (analítica) del lenguaje», mientras que para la segunda, hacia la que se orientan los tres interlocutores aquí estudiados, adoptaremos la denominación de «hermenéutica (comprensiva) del lenguaje», si bien debemos precisar que no proponemos esta distinción como absoluta o irreconciliable sino como relativa o, mejor, correlativa.<sup>2</sup>

El hecho de integrar en nuestro trabajo a tres relevantes autores —Cassirer, Gadamer y Durand— dentro de la «hermenéutica» se debe a considerar que, por encima de las diferencias de procedencia e intereses que existen entre ellos, vienen a coincidir en la tesis central de que el lenguaje es, fundamental y primariamente, no un mero *instrumento* del que el hom-

bre se sirve para comunicarse, expresar sus pensamientos y, en última instancia, para dominar a la naturaleza sometiéndola a su voluntad, sino un *intermediario* que hace posible la *comprensión (interpretación) del sentido*. La reflexión sobre el lenguaje constituye para ellos, por tanto, una *reflexión sobre la comprensión*, la cual es, en palabras de Heidegger, no sólo un *modo de conocer*, sino el peculiar *modo de ser* del hombre; pero, al mismo tiempo, es una *reflexión sobre el sentido* hacia el que apunta dicha comprensión, siendo la comprensión y el sentido, precisamente, los temas máximos de toda hermenéutica. Esta posición fundamental puede expresarse también como la afirmación y defensa, contraria a los postulados de la «filosofía analítica del lenguaje», de la *primacía del símbolo (y su sentido) sobre el signo (y su significado literal)* o, lo que es lo mismo, del carácter secundario del signo, el cual es hermenéuticamente concebido como un símbolo «muerto», detenido, fijado, que habiendo perdido su pregnancia, su virtualidad de *mantener reunidos* «lo sentido» y «el sentido», se ha convertido en un simple «rótulo», en una «etiqueta» para, de un modo convencional y arbitrario, *designar* a la cosa a la que se refiere o *sustituir* a aquello que representa.<sup>3</sup>

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 «sentido del sentido», sin reducir dicho sentido al mero significado cósmico, e. d., sin presuponer que la pregunta misma carece ya de sentido. Desde una perspectiva metodológica, la hermenéutica del lenguaje reaparece, en consecuencia, como un intento de elaborar un *lenguaje de los demás lenguajes*, un lenguaje que nos permita *comprender* y *valorar* nuestros lenguajes. Pues, si todo auténtico conocer es, en última instancia, una comprensión del sentido, e implica una interpretación medialmente lingüística, entonces será únicamente en el *lenguaje* donde el sentido de ese conocimiento podrá elucidarse e interpretarse. Se trata, por tanto de una disciplina que abarca el máximo contexto y que aspira a ocupar el «trono» vacante de la «filosofía primera», portando como simbólico «cetro» no ya el «ser» clásico sino el «lenguaje», más adecuado que aquél para este contexto máximo en el que la *verdad* no

lo que no es expresable no sea «real», ciertamente sólo aquello que puede expresarse puede calificarse de verdadero o falso.<sup>1</sup> Ahora bien, dentro de este «giro hacia lo lingüístico» que caracteriza a la filosofía del siglo XX, podemos distinguir dos direcciones contrarias, dos corrientes o tendencias antagónicas que abordan la problemática del lenguaje con métodos y presupuestos enfrentados. Algunos filósofos han visto en el lenguaje un objeto adecuado y propicio para que la filosofía, centrandose sobre él su poder de *análisis*, pudiera «tomar tierra» de una vez por todas, desconectándose definitivamente de la especulación metafísica, para disolverse finalmente en las diversas ciencias particulares o en la teoría de la ciencia. Los problemas constitutivos de la filosofía quedan así reducidos a problemas del lenguaje o, mejor, a «enfermedades» del lenguaje, e. d., a *usos incorrectos* que, en cuanto tales, tienen que ser tratados terapéuticamente con el fin de desenmascararlos como lo que son (la «solución» lingüística como «disolución»). Para otros, contrarios a esta reducción científica de la filosofía a filosofía analítica, el lenguaje representaría más bien un nuevo «terreno de juego» en el que se haría posible *replantear* y *re-interpretar*, pero no disolver, todas las viejas preguntas que acompañan al hombre desde que es hombre, sin por ello atribuirse una verdad absoluta, excluyente y dogmática, pero también sin renunciar a la tradicional pretensión filosófica de *globalidad* y *totalidad*, e. d., sin dispersarse irremisiblemente en los diversos saberes particulares. Dejaremos para la primera dirección reseñada el título de «filosofía (analítica) del lenguaje», mientras que para la segunda, hacia la que se orientan los tres interlocutores aquí estudiados, adoptaremos la denominación de «hermenéutica (comprensiva) del lenguaje», si bien debemos precisar que no proponemos esta distinción como absoluta o irreconciliable sino como relativa o, mejor, correlativa.<sup>2</sup>

El hecho de integrar en nuestro trabajo a tres relevantes autores —Cassirer, Gadamer y Durand— dentro de la «hermenéutica» se debe a considerar que, por encima de las diferencias de procedencia e intereses que existen entre ellos, vienen a coincidir en la tesis central de que el lenguaje es, fundamental y primariamente, no un mero *instrumento* del que el hom-

bre se sirve para comunicarse, expresar sus pensamientos y, en última instancia, para dominar a la naturaleza someténdola a su voluntad, sino un *intermediario* que hace posible la *comprensión (interpretación) del sentido*. La reflexión sobre el lenguaje constituye para ellos, por tanto, una *reflexión sobre la comprensión*, la cual es, en palabras de Heidegger, no sólo un *modo de conocer*, sino el peculiar *modo de ser* del hombre; pero, al mismo tiempo, es una *reflexión sobre el sentido* hacia el que apunta dicha comprensión, siendo la comprensión y el sentido, precisamente, los temas máximos de toda hermenéutica. Esta posición fundamental puede expresarse también como la afirmación y defensa, contraria a los postulados de la «filosofía analítica del lenguaje», de la *primacía del símbolo (y su sentido) sobre el signo (y su significado literal)* o, lo que es lo mismo, del carácter secundario del signo, el cual es hermenéuticamente concebido como un símbolo «muerto», detenido, fijado, que habiendo perdido su pregnancia, su virtualidad de *mantener reunidos* «lo sentido» y «el sentido», se ha convertido en un simple «rótulo», en una «etiqueta» para, de un modo convencional y arbitrario, *designar* a la cosa a la que se refiere o *sustituir* a aquello que representa.<sup>3</sup>

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 «sentido del sentido», sin reducir dicho sentido al mero significado cósmico, e. d., sin presuponer que la pregunta misma carece ya de sentido. Desde una perspectiva metodológica, la hermenéutica del lenguaje reaparece, en consecuencia, como un intento de elaborar un *lenguaje de los demás lenguajes*, un lenguaje que nos permita *comprender y valorar* nuestros lenguajes. Pues, si todo auténtico conocer es, en última instancia, una comprensión del sentido, e implica una interpretación medialmente lingüística, entonces será únicamente en el *lenguaje* donde el sentido de ese conocimiento podrá elucidarse e interpretarse. Se trata, por tanto de una disciplina que abarca el máximo contexto y que aspira a ocupar el «trono» vacante de la «filosofía primera», portando como simbólico «cetro» no ya el «ser» clásico sino el «lenguaje», más adecuado que aquél para este contexto máximo en el que la *verdad* no

puede ser una mera relación (externa) del discurso con la realidad, sino que comparece como *inmanente* a un discurso en el que se revela con sentido (o sin sentido).<sup>4</sup> A este respecto se hace necesario poner en conexión la afirmación hermenéutica de la *inmanencia lingüístico-discursiva de la verdad como sentido* con la corriente de filosofía «dialógica» inspirada en el *diálogo socrático* como arte-ciencia que ayuda en el surgimiento (parto) de la verdad (cfr. la *mayéutica* descubierta por Sócrates, como él mismo afirma, bajo el influjo de la actividad de su madre, comadrona de profesión).<sup>5</sup> Frente a la verbalista «disputa» sofística, el diálogo socrático se ofrece como un auténtico *proceso cognoscitivo*, y no meramente retórico, que acontece en el *intercambio lingüístico* mismo, en la *comunicación* interhumana. En este contexto, Gadamer ha podido interpretar el *lenguaje como ámbito en el que emerge la verdad*, de tal modo que la verdad no comparece ya como absoluta, en-sí o de-suyo, sino como *nuestra* verdad, siempre en correlación con la comunidad de sujetos que la *apalabra* y *dice* (dejándose, a su vez, apalabrar y decir por ella). Así, frente a realismos (objetivismos) e idealismos (subjektivismos), la hermenéutica abre una *posición intermedia* fundada sobre la *co-relacionalidad lingüística* de subjetividad y objetividad.<sup>6</sup> Pero vayamos a la presentación más en concreto de los tres autores en los que se va a centrar nuestra investigación sobre la hermenéutica del lenguaje.

Ernst Cassirer nació en Breslau (Alemania) en 1874. Fue *Privatdozent* en Berlín (1906) y trabajó posteriormente en la Universidad de Hamburgo (1919), donde permaneció hasta que con la ascensión al poder de Hitler se vio obligado a exiliarse por su ascendencia judía. Tras una breve estancia en Oxford (1933-1935), se traslada a Göteborg (Suecia) y, finalmente, emigra a Estados Unidos en 1941, muriendo en Princeton (1945). Cassirer es uno de los máximos representantes del pensamiento *neokantiano* contemporáneo, al cual imprime un sello propio. Pertenece, junto a H. Cohen y P. Natorp, a la Escuela de Marburgo, si bien su polifacética obra desborda las restricciones cientificistas que caracterizan a esta escuela.<sup>7</sup> Su lectura de Kant desde una perspectiva no dogmática le permite

ampliar el ámbito de aplicación de la *crítica trascendental* hasta hacerla extensiva a la *totalidad de la cultura*, reentendiéndola por él como un *lenguaje simbólico*. Surge así su *Filosofía de las formas simbólicas* como una interpretación simbólica de la cultura (o, lo que es lo mismo, de *nuestros lenguajes*), interpretación que queda anclada en un *punto de vista antropológico* por cuanto que Cassirer considera que el *sentido* de los diversos lenguajes no es posible comprenderlo en abstracto, sino poniéndolo en relación con la *experiencia antropológico-vital*, e. d., con la *actividad* (praxis) humana de la que surgen y a la que configuran.<sup>8</sup> La universalidad de los intereses que mueven a Cassirer se refleja en la amplitud y diversidad de su obra. Su escrito fundamental, la *Filosofía de las formas simbólicas* (3 volúmenes: I, *El lenguaje*, 1923; II, *El mito*, 1925; III, *La fenomenología del reconocimiento*, 1929), es una monumental obra filosófica que se edifica sobre una amplia investigación interdisciplinaria (afectando a la mitología, la historia de las religiones, la estética, la lingüística, las ciencias humanas y las ciencias de la naturaleza —especialmente la física subatómica—). En la perspectiva unitaria que se desprende de esta obra vienen a integrarse una serie de estudios filosóficos particulares entre los que cabe destacar *Substancia y función* (1910), *Lenguaje y mito* (1925), *Las ciencias de la cultura* (1942), *Antropología filosófica* (1945) y *El mito del Estado* (1947). Todo este trabajo sistemático queda a su vez englobado y fundamentado con una extensa investigación sobre la historia del pensamiento, especialmente de la filosofía griega y de la tradición platónico-idealista (4 volúmenes dedicados al problema del conocimiento en la filosofía moderna; estudios monográficos sobre Descartes, Leibniz, Kant, Nicolás de Cusa, Goethe, etc.). La influencia del pensamiento cassireriano, aun sin haber creado propiamente una escuela, se deja sentir tanto en el *movimiento estructuralista* como en la *hermenéutica simbólica* inspirada en la Escuela de Eranos (y en particular en G. Durand, quien considera a Cassirer como uno de los fundadores del «nouvel esprit anthropologique»).

Hans-George Gadamer, nacido en Marburgo (1900), es por su formación y por su trayectoria filosófica un representante

de la tradición del *humanismo clásico*. Trabajó en Leipzig y en Frankfurt, instalándose definitivamente en Heidelberg (1949). Fundador de la Escuela de Heidegger, reinterpreta el pensamiento heideggeriano desde un cierto hegelianismo «suavizado» por cuanto que desprovisto del «espíritu absoluto» (a este respecto, hay que tener en cuenta que en los años sesenta constituyó la Deutsche Hegel Vereinung —Asociación Hege- liana Alemana—), es asimismo el promotor de la revista *Phi- losophische Rundschau* e iniciador de la neo-hermenéutica. Su reflexión sobre el *lenguaje como medium de la experiencia hermenéutica* (interpretación) se sitúa en el más clásico nivel filosófico-general, y significa un esfuerzo por elaborar una «teoría general de la interpretación» ganada en diálogo con los grandes hitos de la filosofía occidental (Sócrates-Platón, Aristóteles, Kant, Hegel, Dilthey, Heidegger...). Gadamer ha dedi- cado varias de sus obras al estudio filológico-filosófico de los clásicos, especialmente Platón (cfr. *Das Wesen der Lust in den platonischen Dialogen*, 1922; *Platos dialektische Ethik*, 1931; *Idee und Wirklichkeit in Platos «Timaios»*, 1974), así como el pensamiento de Hegel (cfr. *Hegels Dialektik*, 1971). Su escrito cumbre, elaborado durante más de veinte años y en el que se perfilan las líneas maestras de la neohermenéutica, es *Wahreit und Methode*, publicado en 1960 y traducido al castellano en 1977. A esta obra le sirven de epílogo los *Kleine Schriften* (4 volúmenes, 1967 y ss.) y otros trabajos menores.

Gilbert Durand, bretón, nacido en 1921, es profesor titular de Sociología y Antropología Cultural en la Universidad Gre- noble II (1962). Su habilidad como estratega al servicio de la Resistencia francesa contra los nazis, que le condujo a los campos de concentración, le hizo merecedor de ser nombrado Oficial de la Legión de Honor, una de las máximas distincio- nes que concede la República francesa. Discípulo de G. Ba- chelard, es fundador junto con L. Cellier y P. Deschamps del Centre de Recherches sur l'Imaginaire (CRI), dependiente del CNRS (Centre National de la Recherche Scientifique), en el que colaboran casi trescientos investigadores de varias nacio- nes especializados en diversas disciplinas científicas (filoso- fía, antropología, mitología, literatura, sociología, psicología,

etc.).<sup>9</sup> Es asimismo miembro destacado de la Escuela de Eranos, un centro *interdisciplinar* de investigaciones antropológicas cofundado por C.G. Jung en 1933. Esta Escuela agrupa a importantes personalidades del campo antropológico-hermenéutico como M. Eliade, K. Kerényi, H. Corbin, E. Neumann, J. Hillman y A. Gehlen, entre otros, en un intento de integrar los avances y descubrimientos de las distintas ciencias humanas en una perspectiva unitaria, en un conocimiento integral del hombre a medio camino entre la abstracta especulación filosófica y la concreta investigación empírica.<sup>10</sup> A la sombra de esta Escuela, G. Durand ha elaborado una *hermenéutica simbólica* que queda firmemente anclada en las ciencias humanas, especialmente en los descubrimientos jungianos sobre la significación psicológica del *símbolo*, manteniéndose en un constante diálogo con ellas que viene enmarcado por la praxis hermenéutica concreta.<sup>11</sup> El pensamiento durandiano, por él definido como un «estructuralismo figurativo», se encuentra presidido por la figura mítica de *Hermes*, el «viejo sabio» reconciliador de los contrarios e intermediario entre lo humano y lo divino. A nivel teórico-filosófico este estructuralismo figurativo se presenta como una *arquetipología general del lenguaje simbólico*, en la que el esquematismo trascendental kantiano queda concretamente reinterpretado a través de las *imágenes arquetípicas*. Pero, además, es mérito de Durand el haber elaborado a partir de esta visión teórica una *metodología* (o en su propia terminología, una «mitodología») para la interpretación simbólica, actualmente en curso de aplicación por él mismo y por su grupo, a textos y contextos de la más diversa índole. En su producción escrita cabe destacar como fundamentales *Les structures anthropologiques de l'imaginaire* (1960), profusamente reeditada y traducida, y *L'imagination symbolique* (1964), que se ha convertido en una especie de «manifiesto» de la hermenéutica simbólica. Ha publicado asimismo sus reflexiones epistemológicas y metodológicas (*Mito, símbolo e mitología*, 1981; *L'âme tigrée*, 1980) y diversos estudios aplicatorios de su hermenéutica a la literatura (*La décor mythique de la Chartreuse de Parme*, 1961; *Figures mythiques et visages de l'oeuvre*, 1979) y a la antropología (*Science de l'homme et tradition*, 1979; *La foie du cordonnier*, 1983).

(Para una reseña más detallada de sus publicaciones, cfr. Bibliografía.)

La diversidad de procedencia y de ámbito de trabajo de nuestros autores no puede menos de traducirse también en ciertas diferencias entre sus respectivos pensamientos, las cuales se irán destacando a lo largo de nuestra investigación. Junto a la coincidencia fundamental señalada más arriba respecto al lenguaje como mediador de la experiencia hermenéutica, podemos adelantar ahora cierta discrepancia metódica entre ellos. Así, mientras que E. Cassirer se especializa más en el *lenguaje científico*, en cuya reflexión se inició como filósofo, dedicándole además la mayor parte de su obra, H.G. Gadamer se concentra especialmente sobre el *lenguaje natural-ordinario*, en el que descubre un «precipitado» de la *historia* y una «condensación» de la *experiencia vital* de la comunidad que lo habla; G. Durand, por su parte, adopta una actitud mitologista privilegiando el *lenguaje mítico*, el cual es presentado por él como el suelo nutricio del que procede y al que finalmente retorna todo otro lenguaje.

Ahora bien, aun cuando de ningún modo pretendemos minimizar estas diferencias, consideramos más interesante para nuestros propósitos observar aquello que tienen en común, descubrir en ellos una cierta «unidad en la diversidad», la cual, como ya hemos indicado, radicaría fundamentalmente en que los tres coinciden en destacar la importancia del *lenguaje como hermeneusis*: el lenguaje, en las diversas concepciones de nuestros autores, aparece siempre revestido con una *potencia propia de interpretación*, como el *Medium de la comprensión del sentido*, como *mediación (Vermittlung)* de la significación. Además, todos ellos operan en general con un esquema plural (tripartito) que podemos poner en correlación del siguiente modo:

Cassirer:	Mito	Lenguaje	Logos
Gadamer:	Pre-juicios	Lenguaje	Metalenguaje
Durand:	Estructuras antifrásicas (o místicas)	Estructuras sintéticas (o hermenéuticas)	Estructuras esquizomorfas

A lo largo de los cuatro años que hemos dedicado en exclusiva a la realización de esta investigación, hemos leído, trabajado y tenido en cuenta todas las obras de nuestros tres autores, así como otras obras secundarias y el propio contexto hermenéutico contemporáneo,<sup>12</sup> si bien nos hemos concentrado especialmente para nuestra redacción en los textos específicos o clave más arriba señalados, que circunscriben nuestra problemática en torno a una hermenéutica del lenguaje. Durante este tiempo hemos podido profundizar, creemos que convenientemente, en las diversas perspectivas que nos ofrecen nuestros tres hermeneutas sobre la problemática del lenguaje. Y de esta profundización parece ir emergiendo una perspectiva propia, nuestra propia interpretación, que impregna toda nuestra exposición. Ello está de acuerdo con una fundamental tesis hermenéutica: *no hay conocimiento sin interpretación*. De todas formas, y para explicitar nuestra falsilla interpretativa, hemos concluido la obra con un capítulo final en el que presentamos nuestra posición en referencia a nuestra interpretación.

Consideramos que uno de los hipotéticos méritos de esta investigación radica en su actualidad y aun novedad. Por primera vez se pone en correlación crítica el pensamiento de estos tres grandes maestros, cuyas obras marcan una de las direcciones más fecundas de la filosofía actual y, en nuestra opinión, sin duda la más vigente en estos momentos y acaso la más interesante por su reinterpretación del pensamiento clásico. Cabe señalar aquí que hemos tenido ocasión de entablar un enriquecedor conocimiento personal con el profesor G. Durand. Recordamos especialmente el «Coloquio internacional sobre Hermes y la hermenéutica» celebrado en la Universidad de Barcelona en 1985, así como la visita que en su hermeneutizadora compañía realizamos al monumental Museo de Arte Románico de Barcelona. Al salir de dicho Museo al Jardín Botánico —era una primaveral mañana de marzo— nuestro cicerón del Museo de Arte volvía a serlo ahora en relación a las plantas, a las que conocía como si de un naturalista, y no de un filósofo-mitólogo, se tratara. Cuando le comentamos nuestra sorpresa por esta insospechada erudición naturalista nos comentó, no menos sorprendentemente, que no era de extrañar

puesto que los «símbolos» son como las «flores». O *la simbología como botánica*: una curiosa metáfora que podría servir para caracterizar e ilustrar su obra y su pensamiento hoy en gran predicamento y difusión.

Junto a la consideración de Cassirer, Gadamer y Durand en interrelación hermenéutica, acaso el otro aspecto novedoso de nuestro trabajo esté en la presentación en nuestro país de la filosofía hermenéutica que la Escuela de Eranos está «destilando» junto al lago Mayor en Ascona (Suiza). Se trata de una filosofía de signo hermético gnóstico que, sin renunciar a la cientificidad, propugna un recurso metodológico último a los *modelos mito-simbólicos* tradicionales, en un intento de evitar el agnosticismo y el etnocentrismo dominantes en la ciencia y en la filosofía occidentales. Dicho pensamiento gnóstico emerge en el *diálogo interdisciplinar* entre un grupo de importantes especialistas en diversos campos del saber (filosofía, historia de las religiones, psicología, etnología, mitología, simbología, etc.). El punto de coincidencia entre estos investigadores es, más que un dogma o una disciplina determinados, su interés y «simpatía» por el *mundo de los símbolos*, a cuyo través intentan penetrar en la comprensión profunda del ser humano en su integridad. La necesidad de una tal investigación «gnóstica» del sentido que los símbolos en su inmediatez ocultan al hombre actual se plantea en Eranos como una *necesidad vital* para las sociedades y para el pensamiento occidentales. Es la necesidad de que nuestra desgarrada conciencia colectiva, nuestro lenguaje cultural que obliga al hombre occidental a vivir separado o alienado de una gran parte de sí mismo, se amplifique y se abra a esa «otredad», asumiendo y recuperando los fragmentos de la historia espiritual del hombre que han quedado plasmados y condensados en los símbolos. Dichos símbolos comparecen así como documentos dotados de una dignidad humana y de una significación filosófica, que son capaces de revelar ciertas dimensiones de la vida humana olvidadas o desfiguradas en las sociedades modernas.<sup>13</sup>

Queremos finalmente dar las gracias al profesor Gilbert Durand en persona, a Andrés Ortiz-Osés, inspirador de esta investigación y amigo, y a N. Ursua, R.F. Lomana y J. Petrina.

Especialmente agradezco la paciencia de mis allegados: a Ana, que padeció esta tesis con entusiasmo; a mis padres y hermanas, que aceptaron el proyecto; a mis madrinas y amigos.

## NOTAS

1. Para una presentación sistemática de la problemática filosófica del lenguaje, cfr. W.M. Urban, *Lenguaje y realidad*, Fondo Cultura Económica. Respecto a la historia de la filosofía del lenguaje, una de las escasas consideraciones sistemáticas que existen ha sido elaborada por E. Cassirer, en *Filosofía de las formas simbólicas*, Fondo Cultura Económica, t. I, pp. 63-133.

2. Últimamente se han dado varios intentos de mediar entre la filosofía analítica y la hermenéutica. Así, por ejemplo, K.O. Apel ha desarrollado su pensamiento inspirándose en Wittgenstein y en Heidegger (cfr. K.O. Apel, *La transformación de la filosofía*). En general sobre esta problemática, cfr. el artículo de F.K. Mayr, «Hermenéutica del lenguaje y simbolismo», en VV.AA., *Símbolos, mitos y arquetipos*, pp. 249 y ss.

3. En esta tesis de la *primacía del símbolo sobre el signo* se deja ver un cierto fondo idealista que subyace, bien que mitigado y suavizado, tras la filosofía hermenéutica.

4. Como ha señalado Ortiz-Osés, el *lenguaje* sería, en este sentido, más abarcante que el *ser*: «mientras que no todo pasa por el Ser (por ejemplo, la nada), por el lenguaje pasa todo, pues incluso puede hablarse con sentido de la nada» (*El inconsciente colectivo vasco*, p. 209). En general, v. W.M. Urban, O.C.

5. Cfr. *Teetetes*, 149 A-151. Sobre el diálogo como *comunicación existencial* entre el yo y el tú y sobre el «problema del Otro», cfr. M. Buber, *Yo y tú*. En nuestro contexto hermenéutico un tal diálogo con el otro, o con «lo otro», en el que emerge la verdad, comporta una *renovación* de los clichés o esquemas propios de interpretación y, consecuentemente, la *ampliación* del horizonte en el que se mueve el hermeneuta.

6. Sobre esta falsilla lingüística, y partiendo del *elementar-correlativismo* de A. Amor Ruibal, Ortiz-Osés ha elaborado una interpretación del actual panorama filosófico-científico (cfr. A. Ortiz-Osés, *Comunicación y experiencia interhumana*).

7. La Escuela de Marburgo ha representado, dentro del neokantismo, la corriente más conceptualista, racionalista y objetivista, tomando a las ciencias de la naturaleza, y en particular a la física matemática, como modelo o paradigma del conocimiento. Se contraponen, en este sentido, a la Escuela de Baden, orientada más bien hacia la filosofía de la cultura y de los valores (cfr. W. Windelband y H. Rickert). Pero Cassirer siendo uno de sus más destacados miembros, muestra un talante notablemente abierto que contrasta con el carácter casi cientificista de su Escuela. Tras haber dedicado la primera parte de su

vida profesional a la investigación de los fundamentos de las ciencias naturales, y especialmente de la naciente física subatómica (cfr. su obra de 1910, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*), comenzó a interesarse posteriormente por las ciencias de la cultura; por la antropología, la mitología, la historia de las religiones, la lingüística, etc. A este respecto habría que tener en cuenta que a partir de 1914 el predominio que la Escuela de Marburgo había alcanzado en toda Alemania comenzó a decaer, mientras que la obra fundamental de Cassirer (*La filosofía de las formas simbólicas*) hay que situarla en la década de 1920. En cualquier caso, ya en este momento nuestro autor rechaza la tendencia a sobrevalorar la importancia de la ciencia físico-matemática considerándola como único paradigma del conocimiento humano.

8. Se podría hablar a este respecto de una cierta paralelidad con la concepción del segundo Wittgenstein del lenguaje como «forma de vida».

9. En el departamento de Filología francesa y provenzal de la Facultad de Filología de la Universidad de Barcelona funciona, bajo la dirección de A. Verjat, el Grup de Recerca de l'Imaginari i Mitocrítica (GRIM), asociado al CRI de Grenoble (que en la actualidad coordina S. Vienne). Para una autopresentación del GRIM, cfr. revista *Anthropos*, n.º 57, 1986, p. 63.

10. Sobre la Escuela de Eranos, cfr. H. Corbin y M. Eliade, *A propos des conférences d'Eranos*, Ascona, 1968. Cfr. asimismo los *Anuarios (Eranos-Jahrbuch)* que se publican anualmente en francés, inglés y alemán. En ellos se consignan los resultados de las reuniones que periódicamente tienen lugar en Ascona (Suiza), constituyendo un importante elenco de investigaciones hermenéutico-antropológicas de vanguardia.

11. Sobre la importancia de la psicología profunda de Jung al respecto, cfr. G. Durand, *L'imagination symbolique*, pp. 65-72.

12. Sobre el contexto hermenéutico contemporáneo, cfr. Rui Ribeiro y Luis Garagalza, «Hermenéutica simbólica: materiales y focos», en revista *Anthropos*, n.º 57, 1986.

13. Cfr. al respecto en la Bibliografía el apartado sobre las monografías anuales de la Escuela de Eranos.

## G. DURAND Y LA ESCUELA DE ERANOS. PLANTEAMIENTO GENERAL

### 1. Bachelard y la Escuela de Eranos

La obra interdisciplinar de Gilbert Durand, y el nuevo enfoque filosófico del lenguaje que de ella se desprende, pueden quedar enmarcados, para su adecuada comprensión, en el trasfondo de las investigaciones «poéticas» de G. Bachelard, por un lado, del cual nuestro autor hereda y prolonga el «nuevo espíritu científico», y, por otro lado, de la Escuela de Eranos, a la cual G. Durand pertenece, adoptando su talante «mitologista».

Podríamos presentar a Gaston Bachelard (1884-1962) como el formulador de un «nuevo espíritu científico» que, abandonando el reducto abstraccionista en que se encuentran recluidas las interpretaciones racionalistas y positivistas, se lanza hacia lo concreto (lo inexacto). Pero esta inmersión en el reino de la concreción no comporta de ninguna manera una actitud «empirista» en el sentido burdo acuñado por Occidente y que toma por título de credibilidad el atenimiento a los «hechos» en su hipostatización objetiva. Con la noción de «observación cargada de teoría», Bachelard viene a denunciar la pretendida pureza del empírico, en tanto que la ciencia es concebida ahora como emergiendo de una práctica que genera

conceptos sin atender exclusivamente a las generalizaciones de la observación, puesto que son precisamente estos conceptos los que posibilitan la organización de los *datos* en *experiencias*.<sup>1</sup> En este sentido, el lenguaje observacional no es visto como algo previo y fundante del lenguaje teórico, sino que ambos son contemplados en su mutua exigencia y en su generación recíproca. Tampoco pretende Bachelard con esta actitud abandonarse a la irracionalidad (aperspectividad) del acontecimiento individual. Más bien, lo que intenta es llevar a cabo una *ampliación* del marco y de la estructura de la razón, excesivamente constreñida en la versión occidental, para que ésta se abra y amplíe su horizonte, extendiéndolo por campos que tradicionalmente se han considerado arracionales, cuando no irracionales.

El epistemólogo formado en la reflexión sobre las ciencias de la naturaleza, ante cuyas pretensiones absolutistas adopta una actitud desconfiada, señalando la conveniencia de una relativización de sus patrones basada en al «aproximatismo» y en el «probabilismo», llega a desembocar finalmente en la investigación de la *creación poética*, dedicando cinco libros al estudio de la imaginación poética de la materia en su máxima elementariedad (*agua, tierra, fuego y aire*).

La noción de «ruptura epistemológica» pretende dar cuenta de la historia de la ciencia y del pensamiento, contemplándola como un proceso discontinuo de metamorfosis radicales en el que los contextos epistemológicos se van sucediendo revolucionariamente.<sup>2</sup> Dicha ruptura puede encontrarse en todos los ámbitos de la cultura, así en la historia individual de un pensador o artista o en el campo de la literatura, bajo la forma de *transgresiones* o infracciones de determinados patrones establecidos que son productivas de sentido, de nuevas estructuras y nuevos «juegos» lingüísticos.<sup>3</sup> Finalmente, también entre el *espíritu científico* y el *espíritu poético* descubre Bachelard una ruptura, en virtud de la cual cada uno de ellos se mueve en su propio marco de referencia y se rige según su propio modelo, sin que sean estrictamente comparables. Conocimiento científico y saber poético, así separados, son presentados como dos «polos» de la vida psíquica, como dos métodos para transformar la realidad (*noumenotecnias*):

Por un lado la *objetivación* de la ciencia, que poco a poco domina la naturaleza, por el otro la *subjetivización* de la poesía que, por medio del poema, del mito y de la religión, asimila el mundo al ideal humano, a la felicidad ética de la especie humana.<sup>4</sup>

La ciencia, empleando conceptos, lleva a cabo un análisis y medición de lo real, que tiende a «limpiar» o depurar el objeto de toda investigación afectiva o sentimental (psicoanálisis objetivo). La expresión poética, por el contrario, exalta la subjetividad, dejándose conducir por ella y explotando el poder de sugestión de las imágenes. Media, por tanto, entre ambos una *tensión*, un *conflicto permanente* que, si bien no se puede resolver, sí puede quedar articulado en lo que Bachelard denomina un «antagonismo coherente», dentro del cual el sector poético (la *imaginación*) disfruta, en su opinión, de una *primacía ética y heurística* que lo convierte en precursor y rector de los descubrimientos científicos. La actividad científica es concebida así como desplegándose en un terreno ya anteriormente acotado e interpretado por la imaginación, y reaccionando contra el acuerdo imaginario establecido entre el yo y el mundo, en un intento de «decolorar» las *metáforas inductoras* de la investigación. Pero, a fin de cuentas, toda auténtica *invención* se muestra como un ejercicio de la *imaginación creadora*.

De este modo el epistemólogo ha abierto las puertas al estudio de lo imaginario en y desde sí mismo. Olvidando la rigurosa ascesis del «pensamiento objetivo», Bachelard se propone abordar la comprensión de lo *simbólico* con un método apropiado, la *fenomenología dinámica*,<sup>5</sup> en la que lo imaginario «viene a confundirse con el dinamismo creador, con la amplificación poética de cada imagen concreta».<sup>6</sup> Tal fenomenología se basa en el principio general según el cual «la imagen sólo puede ser estudiada por la imagen, soñando imágenes tal como se componen en la ensoñación».<sup>7</sup> Con lo cual se evita toda *reducción conceptual* de lo simbólico. Cuando una imagen sugiere otra imagen, esta «sugerencia» no se encuentra basada en una implicación lógica, como si los símbolos fuesen un accidental revestimiento de las estructuras lógico-conceptuales. Los encadenamientos de símbolos se rigen por las «re-

sonancias», por las afinidades ocultas que residen en su contenido semántico, material.

La importancia que Bachelard concede a la potencia poética de las imágenes, a la palabra humana como lenguaje que emerge del inconsciente colectivo, siendo a la vez lengua y pensamiento, le lleva a ubicar en este sector los grandes temas de la metafísica (Mundo, Yo, Dios), con lo cual elabora una *Ontología simbólica*. Así, por ejemplo, la cosmología es arrancada del dominio de la ciencia objetiva, siendo estudiada por Bachelard más como una expresión del sujeto humano (e. d., como una poética filosófica) que como una visión objetiva del mundo.

Pues bien, G. Durand se declara discípulo de Bachelard, si bien habría que puntualizar que se trata de un discípulo continuador, que se sirve de su obra, especialmente de la parte no estrictamente científico-filosófica, como de una plataforma a partir de la cual, por ampliación reinterpretativa, lanza su proyecto de integración y comprensión de la totalidad del universo del discurso humano (no sólo la poesía, sino también los mitos, los ritos, las sociedades, las neurosis, etc.) en una *teoría antropológica unitaria*.<sup>8</sup>

El segundo eje de G. Durand es la Escuela de Eranos. La Escuela de Eranos fue fundada por C.G. Jung (1875-1961) en 1933 para promover y proseguir el estudio de las partes del saber marginales en referencia al núcleo psicológico-científico de su obra, dando lugar a lo que en la actualidad es un punto de convergencia de amplias investigaciones interdisciplinarias sobre el hombre, que reúne a mitólogos, sociólogos, antropólogos, psicólogos, filósofos, etc. Esta Escuela se caracteriza por su talante *científico-gnóstico*, enfrentado al positivismo agnóstico triunfante en la ciencia occidental que, siguiendo el planteamiento kantiano (más o menos remodelado), se limita a un conocimiento «superficial», medidor y correlacionador de fenómenos, tabuizando el nómeneo como incognoscible.<sup>9</sup> Un tal conocimiento gnóstico persigue, por el contrario, la captación del *sentido*, el cual emerge no ya en el puro *logos*, en la reflexión racional y objetiva, sino en el nivel más primario del *mito*, de la experiencia vivida y sentida (consentida). Con ello el *símbolo* comparece como el único *medio (medium)* a través

25

del cual el sentido puede *manifestarse* y *realizarse*, e. d., como auténtica *mediación de la verdad*, puesto que la verdad *es*, ahora concebida como sentido.

El acercamiento de Jung al estudio de la *mitología de la cultura* puede comprenderse en tanto que motivado por la aparición en los sueños y en los delirios de sus pacientes de temáticas y símbolos *arcaicos*, pertenecientes muchas veces a mitologías extinguidas, que los mismos pacientes desconocían completamente.<sup>10</sup> Jung veía estos *hechos psicológicos*, que le llevaron a postular el carácter comunal o colectivo del inconsciente, como productos espontáneos de la naturaleza, como resultados de un pensamiento no dirigido racionalmente, e. d., de la autónoma actividad inconsciente. Pero el interés y la fascinación de Jung por la mitología desborda el estudio y la consideración de ésta en vistas a la práctica psicoterapéutica, convirtiéndose, sobre todo en la última parte de su vida, en un fin en sí mismo: Jung ve la necesidad de recuperar y reganar algunas tradiciones sumergidas (entre las que ocupa un lugar privilegiado la *tradición hermético-gnóstica*), ahogadas y sofocadas por la conciencia colectiva occidental, para compensar el excesivo predominio de lo racional-diurno, para revitalizar y humanizar el robotizado mundo tecnológico a que estamos abocados. En este sentido, sus investigaciones sobre la *alquimia* rechazan la interpretación que hace de ella una mera prehistoria de la química científica, para abordarla como una importantísima *fuentes* de símbolos, en la que las manipulaciones y transformaciones de la materia están en correlación con las transformaciones que tienen lugar en el interior, en el alma del alquimista.<sup>11</sup>

La Escuela de Eranos, presidida por el espíritu de este Jung maduro, está integrada por una serie de investigadores que, sin guardar ninguna disciplina terminológica ni sistemática, presentan una indudable *coherencia* de fondo. A pesar de la disparidad de las parcelas del saber a las que se dedican, conservan una cierta unidad, que aspira a la superación de la dispersión e incomunicación que en la actualidad existe entre «las ciencias sociales» por medio de la reconstrucción de «la ciencia del hombre» (unitaria), basada en una antropología fundada en una *arquetipología* general.

G. Durand se encuentra integrado en esta Escuela, y toma como punto de partida la teoría del simbolismo elaborada por Jung, en la que el símbolo aparece, por su carácter dual, como un *mediador* o *intermediario* que complementa y totaliza la conciencia y lo inconsciente, la subjetividad y la objetividad, el pasado y el futuro.<sup>12</sup> Pero, por otro lado, Durand desconfía del optimismo jungiano que ve la imaginación simbólica exclusivamente en su actividad sintética, en cuanto encaminada hacia el *proceso de individuación*, confundiendo la conciencia simbólica creadora del arte y de la religión con la conciencia simbólica que crea los fantasmas del delirio y de la enfermedad. Impregnado de este *mitologismo*, Durand abandona el campo de la interpretación terapéutica para dedicarse a la interpretación cultural de lenguajes simbólicos concretos (mitos, ritos, leyendas, textos literarios...) con un interés antropológico-filosófico que le lleva a formular una teoría general de lo Imaginario, por él calificada como un «estructuralismo figurativo».<sup>13</sup> Siguiendo el proyecto trascendental kantiano, pero aplicado ahora a la imaginación, nuestro autor elabora una «fantástica trascendental» basada en la existencia de una realidad idéntica y universal de lo imaginario, que constituye el «espacio fantástico», auténtica *forma a priori* de toda intuición de imágenes.<sup>14</sup> Las estructuras de la imaginación, que más adelante analizaremos, se presentan así como *Categorías* en el sentido fuerte kantiano: elementos que condicionan a priori la posibilidad de la experiencia.<sup>15</sup>

Examinemos, antes de pasar a ofrecer el propio «esquematismo trascendental» durandiano, su relación crítica tanto con el presente (estructuralismo) como con el pasado (la tradición).

## 2. La polémica con el estructuralismo

En el nivel propiamente filosófico de la concepción general del lenguaje, G. Durand se encuentra radicalmente enfrentado con el estructuralismo formalista, al cual considera como una prolongación de la posición clásica aristotélica, fundada en la lógica binaria del principio de no-contradicción, así

como en la sobrevaloración (inflación) de los aspectos formales (*eidos*) en detrimento de la dimensión material.<sup>16</sup> En efecto, el método de análisis lingüístico, iniciado por F. de Saussure con su *Curso de lingüística general*, establece una *reducción* generalizada del lenguaje humano en su totalidad a la lengua, del significado al significante, de la semántica y la pragmática a la sintaxis.<sup>17</sup> El *habla* (e. d., las concretas actuaciones humanas) queda ahora explicada, haciendo caso omiso al sujeto hablante, por referencia a la *lengua*, que es un sistema inconsciente, un conjunto cerrado y relacional, constituido por meras diferencias (pares de oposiciones).<sup>18</sup> Se considera el lenguaje como algo *objetivo*, en tanto que *instrumento* al servicio de la comunicación, del intercambio de información, al que es posible aplicar (y agotar con) el modelo de la informática.<sup>19</sup> El *sentido*, concebido ahora como inherente a las formas lingüísticas, es asimilado al *valor de cambio* en un claro reflejo del mercantilismo económico.<sup>20</sup> Así entendido, el sentido es un epifenómeno, un «efecto de superficie» que recubre un sinsentido fundamental, apareciendo (en palabras de P. Ricoeur) como «la admirable combinación sintáctica de un discurso que no dice nada».<sup>21</sup> La noción de «estructura», punto de referencia último de toda explicación estructuralista, es una mera «forma de inteligibilidad», separada e independiente del contenido, vacía, abstracta, invisible e inconsciente, consistiendo la labor del intérprete en reconstruirla y descubrirla a partir de los elementos relacionales que la definen.<sup>22</sup>

Para evitar el callejón sin salida del estructuralismo, bloqueado por los fantasmas del *escepticismo* y del *solipsismo*, así como por su impotencia ante la cuestión del sentido, G. Durand propone una *concepción hermenéutica del lenguaje*, basada en la revalorización y reconocimiento de los aspectos materiales o de contenido, así como en la recuperación de un cierto «materialismo energético».<sup>23</sup> Pues, si bien es cierto que un análisis formal puede decir muchas cosas del lenguaje, también lo es que no las dice todas, ni siquiera las más importantes.<sup>24</sup> El lenguaje se resistiría a la reducción semiótica que lo convierte en un sistema cerrado de signos, dotado de un mero *valor relacional*.

Podríamos acotar esta nueva actitud representada por Du-

rand mediante dos postulados (que se coimplican mutuamente): el postulado del *uso* y el postulado de la *apertura en profundidad*. Con el primero Durand viene a relativizar la absoluta primacía de la comunicación, del intercambio de información, como función esencial del lenguaje, aproximándose a la concepción wittgenstiniana del lenguaje como «forma de vida». <sup>25</sup> Pues, del mismo modo que en economía el valor de cambio presupone un *valor de uso*, aunque a menudo lo enmascare, también en el lenguaje natural la intención comunicativa es secundaria en relación a las de evocación, expresión, representación, comprensión, etc. O dicho en palabras de nuestro autor:

El lenguaje natural remite a una función fundamental que lo antecede y lo organiza: la *función simbólica*, de la cual la comunicación no sería más que una consecuencia. <sup>26</sup>

La polisemia y la ambigüedad del lenguaje natural sólo pueden reducirse por el compromiso en un *contexto pragmático*, mientras que en abstracto resulta imposible determinar el significado de una palabra, puesto que la palabra sólo se vivifica, sólo adquiere significación en el discurso. Ahora el lenguaje no es ya una mera *copia* de una realidad cósmica o relacional abstracta, sino que su misión es *simbolizar (figurar)* el sentido. Y este sentido no es objetivo, como quería Aristóteles, sino subjetivo, con una *subjetividad trascendental o intersubjetiva*, pudiendo, por tanto, ser dicho de múltiples maneras, e. d., pudiendo «tomar cuerpo» (encarnarse) en un variado repertorio de configuraciones. <sup>27</sup> Porque toda palabra, todo discurso, es ya *transcripción* (de lo que se *quiere* decir), e. d., *traducción, interpretación creativa* de una infraestructura, vivencia o realidad profunda. En consecuencia, Durand defiende que la comprensión del lenguaje exige una *apertura* de la lingüística a la *situación pragmática* (a la *experiencia antropológica subyacente*, diríamos con A. Ortiz-Osés), tematizada en un enfoque pluridimensional y multidisciplinar.

Entramos ya con ello en el segundo postulado, el de la *apertura en profundidad*, <sup>28</sup> que se puede presentar diciendo

que, del mismo modo que en la *Gestalt* el *todo* escapa a la suma de las *partes*, así la *significación* desborda el orden superficial de los significantes: entre el hilo fonético-sintáctico del discurso (su «forma superficial»: lo *manifiesto*) y el orden profundo de la significación (estructura profunda: lo *latente*) hay una *ruptura de nivel*. Como dice nuestro autor:

El problema semántico, el problema del sentido, es una cuestión metalingüística que concierne a la comprensión filosófica de la verdad.<sup>29</sup>

Con este postulado, Durand viene a defender que el *lenguaje*, como toda obra humana, no se deja reducir totalmente a un mero resultado cósmico, dado o pasivo (*ergon*), pues encierra siempre un *núcleo dinámico* (*energeia*), y su sentido no se puede captar en una lectura lógico-científica, sino por su *interpretación simbólica* en un proceso de implicación de la propia *subjetividad*, de inmersión en el contexto antropológico-vital, en el *mundo de la vida* (*Lebenswelt*).<sup>30</sup>

La cuestión de la verdad (sentido) de un lenguaje no puede siquiera plantearse desde el interior mismo de ese lenguaje: requiere situarse en un metalenguaje que proporcione una cierta «perspectiva».<sup>31</sup> El lenguaje natural queda así enmarcado por Durand en la *intersección* de dos ejes metalingüísticos con intenciones divergentes: el (*meta*)lenguaje científico de la comunicación operativa y el (*proto*)lenguaje simbólico de la expresión patética.<sup>32</sup> Mientras que el primero da cuenta de la *verificación* objetiva, es en el segundo en el que tiene lugar la primera *aprehensión* (interpretación) *intersubjetiva* (consentimental) de lo real en su sentido. La ciencia es posterior al lenguaje natural, del que se deriva en un proceso que lo depura de ambivalencias y cargas afectivas, pero el propio lenguaje natural, a su vez, es precedido por el (*proto*)lenguaje simbólico como por un *subsuelo* en el que hunde sus raíces, extrayendo la «savia» de la *significación*. De este modo nuestro autor establece una tesis central de su pensamiento: la *primacía del sentido simbólico* (o *figurado*) *sobre el sentido propio* (o *literal*). El sentido figurado ya no es visto como un epifenómeno, como un derivado más o menos ilusorio que, al modo de un or-

rand mediante dos postulados (que se coimplican mutuamente): el postulado del *uso* y el postulado de la *apertura en profundidad*. Con el primero Durand viene a relativizar la absoluta primacía de la comunicación, del intercambio de información, como función esencial del lenguaje, aproximándose a la concepción wittgenstiniana del lenguaje como «forma de vida». <sup>25</sup> Pues, del mismo modo que en economía el valor de cambio presupone un *valor de uso*, aunque a menudo lo enmascare, también en el lenguaje natural la intención comunicativa es secundaria en relación a las de evocación, expresión, representación, comprensión, etc. O dicho en palabras de nuestro autor:

El lenguaje natural remite a una función fundamental que lo antecede y lo organiza: la *función simbólica*, de la cual la comunicación no sería más que una consecuencia. <sup>26</sup>

La polisemia y la ambigüedad del lenguaje natural sólo pueden reducirse por el compromiso en un *contexto pragmático*, mientras que en abstracto resulta imposible determinar el significado de una palabra, puesto que la palabra sólo se vivifica, sólo adquiere significación en el discurso. Ahora el lenguaje no es ya una mera *copia* de una realidad cósmica o relacional abstracta, sino que su misión es *simbolizar (figurar)* el sentido. Y este sentido no es objetivo, como quería Aristóteles, sino subjetivo, con una *subjetividad trascendental o intersubjetiva*, pudiendo, por tanto, ser dicho de múltiples maneras, e. d., pudiendo «tomar cuerpo» (encarnarse) en un variado repertorio de configuraciones. <sup>27</sup> Porque toda palabra, todo discurso, es ya *transcripción* (de lo que se quiere decir), e. d., *traducción, interpretación creativa* de una infraestructura, vivencia o realidad profunda. En consecuencia, Durand defiende que la comprensión del lenguaje exige una *apertura* de la lingüística a la *situación pragmática* (a la *experiencia antropológica subyacente*, diríamos con A. Ortiz-Osés), tematizada en un enfoque pluridimensional y multidisciplinar.

Entramos ya con ello en el segundo postulado, el de la *apertura en profundidad*, <sup>28</sup> que se puede presentar diciendo

que, del mismo modo que en la *Gestalt* el *todo* escapa a la suma de las *partes*, así la *significación* desborda el orden superficial de los significantes: entre el hilo fonético-sintáctico del discurso (su «forma superficial»: lo *manifiesto*) y el orden profundo de la significación (estructura profunda: lo *latente*) hay una *ruptura de nivel*. Como dice nuestro autor:

El problema semántico, el problema del sentido, es una cuestión metalingüística que concierne a la comprensión filosófica de la verdad.<sup>29</sup>

Con este postulado, Durand viene a defender que el *lenguaje*, como toda obra humana, no se deja reducir totalmente a un mero resultado cósmico, dado o pasivo (*ergon*), pues encierra siempre un *núcleo dinámico* (*energeia*), y su sentido no se puede captar en una lectura lógico-científica, sino por su *interpretación simbólica* en un proceso de implicación de la propia *subjetividad*, de inmersión en el contexto antropológico-vital, en el *mundo de la vida* (*Lebenswelt*).<sup>30</sup>

La cuestión de la verdad (sentido) de un lenguaje no puede siquiera plantearse desde el interior mismo de ese lenguaje: requiere situarse en un metalenguaje que proporcione una cierta «perspectiva».<sup>31</sup> El lenguaje natural queda así enmarcado por Durand en la *intersección* de dos ejes metalingüísticos con intenciones divergentes: el (*meta*)lenguaje científico de la comunicación operativa y el (*proto*)lenguaje simbólico de la expresión patética.<sup>32</sup> Mientras que el primero da cuenta de la *verificación* objetiva, es en el segundo en el que tiene lugar la primera *aprehensión* (interpretación) *intersubjetiva* (consentimental) de lo real en su sentido. La ciencia es posterior al lenguaje natural, del que se deriva en un proceso que lo depura de ambivalencias y cargas afectivas, pero el propio lenguaje natural, a su vez, es precedido por el (*proto*)lenguaje simbólico como por un *subsuelo* en el que hunde sus raíces, extrayendo la «savia» de la *significación*. De este modo nuestro autor establece una tesis central de su pensamiento: la *primacía del sentido simbólico* (o *figurado*) *sobre el sentido propio* (o *literal*). El sentido figurado ya no es visto como un epifenómeno, como un derivado más o menos ilusorio que, al modo de un or-

namento ocasional, recubriese una significación positiva y objetivamente dada. Ahora *el símbolo es lo originario*, la matriz de la que se derivan, entre otras cosas, todo nombre y todo concepto abstracto.

Con estos dos postulados, Durand imprime a la noción de *estructura* una transformación radical, despojándola del carácter *cerrado* que le atribuía el estructuralismo al definirla como una forma estática y vacía (vacuada de sentido):<sup>33</sup>

Todo sucede como si la estructura fuera un *sistema de tensión antagonista* [...] pero en el que la *tensión energética proviene de fuera* del sistema.<sup>34</sup>

Frente a la estructura formal, Durand afirma ahora una *estructura dialéctica, transformacional, dinámica, incompleta*, que está constitutivamente *abierta al contenido vivido*, al semantismo simbólico-arquetípico, no pudiendo, por tanto, despegarse del «trayecto antropológico» concreto del que ha surgido.<sup>35</sup> El modelo para la comprensión de tal estructura es el *símbolo* (como estructura «absoluta» o absoluta condición de todo pensamiento humano), con su «desfase» dinámico en el que un significado latente no puede manifestarse más que por medio de un significante que es siempre una *distorsión*, una *traducción*, una «traición».<sup>36</sup> La estructura de un determinado fenómeno no coincide con el fenómeno mismo en su integridad e individualidad, sino que es un extracto, una *figura operatoria* que introduce un quiebro, una difracción, una equivocidad (interpretativa). Entre el fenómeno y su modelo estructural media una diferencia similar a la existente entre el simbolizante y el simbolizado. Como dice Durand:

En la raíz del acto mental que constituye la estructura hay una interpretación, una *hermenéutica*, es decir, una *lectura* del fenómeno que representa.<sup>37</sup>

Ahora la *figura*, el sentido figurado, es el que organiza las estructuras, como dice casi programáticamente Durand:

El lenguaje tiene ventaja sobre la lengua, la *palabra* sobre la sintaxis. La *significación* orienta el signo. El dinamismo de la *lectura* promueve la escritura.<sup>38</sup>

El lenguaje, así concebido como «epifanía de sentido», tiene ciertamente una forma, pero no es la forma la que explica el contenido sino que es, al contrario, el *dinamismo cualitativo* de la estructura el que permite comprender la forma. Se puede, en consecuencia, describir el lenguaje en términos de estructura, como un sistema, pero se trata ahora de un *sistema cualitativo* de contenidos, no puramente formal, que está cargado de una *significación afectiva* y que tiene una *densidad semántica*. De este modo, la estructura vendría a ocupar una posición *intermedia* entre materia y forma, como «estructura estructurante».<sup>39</sup>

Detrás de las formas estructuradas, que son estructuras apagadas o enfriadas, se *transparentan* fundamentalmente las *estructuras profundas* que son, como sabían Bachelard o Jung, *arquetipos dinámicos, sujetos creadores*.<sup>40</sup>

Podríamos concluir esta confrontación con el estructuralismo afirmando que en tal polémica no se está planteando un problema exclusivamente terminológico, pues tras las diferencias en el empleo de los términos subyace una radical diferencia en la *actitud general* con que se aborda el lenguaje. Mientras que el estructuralismo, siguiendo a la tradición aristotélica, se vale como medio de interpretación de las categorías *diurnas* (ejemplificadas en la simbólica del «vacío»), Durand, por el contrario, lleva a cabo dicha interpretación desde las categorías *nocturnas* (simbólica del «hueco»).<sup>41</sup> Pero también se podría hacer un planteamiento inverso, haciendo radicar la diferencia no tanto en la actitud del investigador como en el aspecto del lenguaje privilegiado por cada interpretación. Así, siendo el lenguaje una *entidad doble*, con dos facetas, el estructuralismo estaría privilegiando la faceta diurna, *externa*, racional, objetiva, y la hermenéutica, por el contrario, primaria el lado nocturno, oscuro, *profundo* y simbólico, que *penetra* en la intimidad de la vida, de la subjetividad.

De este modo hemos llegado, partiendo de una disputa ter-

minológica, hasta un antagonismo profundo o simbólico en el que aparece la contraposición entre dos *regímenes de la imagen*. Con ello hemos ofrecido una escueta ejemplificación del método propugnado por el propio Durand, que consiste en la *reconducción* del sentido literal hasta el sentido profundo, en entresacar el fundamento mítico-simbólico de cualquier *logos*. Las cuestiones terminológicas se presentan así como circunstanciales y secundarias en relación a los problemas de fondo (problemas arquetípicos), que se van planteando casi repetitivamente a lo largo de toda la historia. Pues si la polémica estructuralismo-hermenéutica se da, con estos términos, en un momento definido del siglo XX, el antagonismo de lo diurno y lo nocturno, por el contrario, es universal, está presente en todos los momentos de la cultura y del pensamiento humanos. Pero veamos a continuación cómo ilustra nuestro autor este antagonismo dinámico en el caso concreto de la Filosofía Occidental.

### 3. Filosofía y Tradición

La diferencia entre la actitud estructuralista y la actitud hermenéutica durandiana ante el lenguaje nos remite a dos *Weltanschauungen* o «concepciones del mundo» (y del hombre) contrapuestas: el estructuralismo se enraiza en el tronco de la Filosofía Occidental formalista y la hermenéutica de Durand se presenta como una recuperación y actualización de la sumergida Tradición.<sup>42</sup> Filosofía y Tradición quedan así enfrentadas por Durand como dos sistemas contrarios de *totalización del saber*, difícilmente reductibles entre sí, si bien el primero procede de la deformación y desfiguración del segundo.<sup>43</sup> La *Tradición* representa ahora el pensamiento más antiguo, que funciona bajo el régimen nocturno y está basado en el conocimiento simbólico y en la *no-distinción* entre el hombre y el cosmos. La *filosofía* es una forma de pensamiento posterior, nacida de la *reacción* contra la Tradición, y que se consume como tal (como lo que Durand denomina «filosofía occidental») con la represión y desligación total del mito tradicional.<sup>44</sup> Su mayor esfuerzo consiste en eliminar los símbolos,

sustituyéndolos por signos, y en establecer una *ruptura* o separación entre el «yo pienso» y las cosas pensadas, entre subjetividad y objetividad, con lo que instaura un *dualismo* de base en el que, en opinión de nuestro autor, queda atrapada.<sup>45</sup>

El nacimiento de la filosofía, históricamente situado en Grecia, es clásicamente caracterizado como el *paso de mythos a logos*. Pero este paso no se da de una vez por todas, pues en los *presocráticos* ambos se encuentran aún coimplicados. En el mismo Platón es posible observar, como destaca cuidadosamente Durand, una cierta connivencia de la filosofía con sus orígenes míticos de los que no se llega a desprender totalmente. Además, el inicial planteamiento dualista entre sensación e idea, entre el mundo material y el mundo ideal, es finalmente solucionado en términos *triádicos*, con el establecimiento de una jerarquía axiológica y ontológica *intermedia* (*eros*, *daimon*, *demiurgo*, *procesión*) que garantiza la *coincidencia de los opuestos*.<sup>46</sup> El problema de la separación entre las cosas y las ideas es todavía visto como un «drama ontológico», al cual trata de dar respuesta la teoría de la *reminiscencia* como una auténtica «imaginación epifánica» o vía para la reconducción de lo sensible a lo inteligible, para la *intercomunicación* del alma humana con el Supremo Bien.<sup>47</sup> Por el contrario, ya en Aristóteles el lenguaje es desvinculado de sus orígenes, quedando reducido a «*logos* puro». El pensamiento simbólico, tachado ahora de impuro, queda reprimido y es reemplazado por el pensamiento directo (percepcionismo) y por la lógica binaria basada en el principio de no-contradicción. En opinión de Durand, este «olvido» de lo simbólico, con su función esencial de coimplicación de los contrarios, va a acarrear a Aristóteles, y con él a toda la filosofía occidental, un *dualismo mecanicista*. En efecto, Aristóteles, tratando de evitar el inicial planteamiento dualista de Platón, *elimina* el «tercer término» y sitúa a las ideas en el mismo plano inmanente que las cosas, cayendo así en un dualismo en sentido estricto. Pues, aun cuando entre *materia* y *forma* (y sus homólogos: potencia y acto; cuerpo y alma; sensibilidad y razón...) no se da ya una separación ontológica, tampoco hay una auténtica *mediación*, sino una mera inclusión o mezcla mecánica.<sup>48</sup> La filosofía deja así de ser un simbólico *itinerario perfeccionante* del alma en busca del Ser-

Sentido para convertirse en una *abstracción* científica de la «quiddidad» de las cosas, quedando el Ser reducido a «Forma pura», «Motor inmóvil» y «quintaesencia» (o sustancia celeste-racional).

Tras un período en que aristotelismo y platonismo se complementan y equilibran mutuamente, culminando en la asombrosa armonía que el siglo XII (al que Durand denomina «Siglo de Oro») alcanza entre las «voces» y las «cosas», el siglo XIII va a dar lugar a la «catástrofe» de la conversión de la cristiandad al aristotelismo vehiculizado por Averroes.<sup>49</sup> Tal conversión elimina de raíz el mensaje platónico de Avicena que ofrecía otra solución, dentro de la ortodoxia monoteísta, al problema de la reminiscencia con su «ontología de los intermediarios» basada en una «angelología». Pero veamos cómo ilustra Durand esta visión de Ibn Sinâ (Avicena):

Para Avicena, lo que constituye el mundo de los hombres y de la naturaleza no es de ninguna manera un mixto psico-lógico de forma y materia, como en el aristotelismo, sino la «procesión» de los Donadores de formas a partir de una Misericordia primordial, la «procesión» de los Intercesores celestiales —los Ángeles— que ordenan la materia por medio de las formas procedentes de los Imperativos del Ser.<sup>50</sup>

El *Intelecto Agente* es concebido aquí como independiente e individuado en relación al intelecto humano, como un Ángel o Espíritu Santo *mediador* entre el alma humana y el Pleroma Celeste, *entre* trascendencia e inmanencia. Pero Averroes, recogiendo la sobria herencia aristotélica, niega la existencia de los ángeles y reduce el Intelecto Agente a un simple *poder de abstracción* (que se prolongará en el Sujeto Trascendental kantiano), limitando con ello el poder natural del conocimiento al campo de la *inmanencia*, de la que sólo se podrá escapar por la interpretación dogmática de la Revelación. La escisión de Razon y Fe, de lo sagrado y lo profano, queda así consumada.

La adopción del aristotelismo como doctrina oficial de la Escolástica marca así, en opinión de Durand, la ruptura definitiva, el corte del cordón umbilical por el que la Tradición nutría a la filosofía, con lo que ésta inicia el despegue de un vuelo que evoca el llevado a cabo por Ícaro. Por lo demás, la *otra*

filosofía, la que continuaba apegada a la Tradición, se ve con dicha derrota expulsada de toda instancia oficial y se convierte en «filosofía oculta» (por cuanto ocultada), continuando su curso subterráneamente, por los márgenes de la cultura, en la más absoluta indiferencia hacia lo que ocurría «en la superficie».<sup>51</sup>

La física de Aristóteles se impone ahora como modelo oficial para el conocimiento de la Naturaleza, la cual ahora queda interpretada como un *cosmos desafectado*, privado de todo poder de evocación simbólica, como un mundo de cosas totalmente separado del «motor inmóvil», lo cual permitirá a Guillermo de Auvernia, a Siger de Bravante y a Ockham establecer los grandes rasgos de lo que será el *positivismo* occidental.<sup>52</sup>

La nueva emergencia de la razón en el Renacimiento encuentra en el conocimiento de la Naturaleza un campo apropiado sobre el que practicar su fascinación por el método geométrico, logrando la ciencia natural tales descubrimientos en el hasta ahora casi inexplorado «mundo objetivo», que no duda en desprenderse de la filosofía escolástica como de una rémora del pasado. Es en este momento cuando Descartes comienza su intento de renovar la Filosofía en conformidad con las exigencias de la Ciencia, dando origen a lo que Durand denomina la Filosofía Occidental, en un sentido ya estricto. Ahora el larvado dualismo aristotélico se hace explícito y conscientemente formalista: las dos sustancias (*res cogitans* y *res extensa*) son vistas como dos formas o modalidades del ser separadas entre sí e incomunicadas. El ser, a su vez, es concebido como un «tejido de relaciones objetivas»,<sup>53</sup> y la conciencia (en cuanto *cogito*) pasa, en un proceso inflacionario, a ocupar un lugar preeminente, erigiéndose en *único fundamento* del saber y cubriendo con el velo del *agnosticismo* a todo aquello que escapa a su poder de captación o que no puede ser explicado por ella (e. d., lo que anteriormente constituía el *misterio* y que, en terminología kantiana, se denominará «nómeno incognoscible»). Se consuma, de esta manera, «la victoria de los iconoclastas», bajo cuyo signo se sitúa todo el occidente fáustico o heroico.<sup>54</sup>

Pero dejemos a la filosofía oficial en su aventura a la zaga

de la ciencia positiva y volvamos a la hermenéutica de Durand, que se presenta como una *anti-filosofía* en tanto que subversora de los valores de la modernidad. Esta subversión, reversión o *transmutación*<sup>55</sup> se lleva a cabo en nombre de la tradición, inscribiéndose así en la línea de la filosofía ocultada o acallada tras la derrota de Avicena, y que emerge ahora de nuevo por los cauces abiertos por Jung, Cassirer, Bachelard y, en general, la Escuela de Eranos. Durand defiende la tesis de que en el seno de las ciencias ha surgido, a modo de respuesta a su crisis, una serie de tendencias vanguardistas que convergen hacia la recuperación del tradicional *principio de la similitud*.<sup>56</sup> Aliándose así con la ciencia más vanguardista, nuestro autor esboza un ambicioso proyecto: elaborar una *interpretación totalizadora* de la realidad acorde con la imagen tradicional (hermética) del hombre y del mundo, en la que queden implicados y reintegrados los atomizados conocimientos alcanzados por las ciencias.

Así pues, cuando Durand habla de la Tradición se refiere al pensamiento hermético, si bien en última instancia descubre una *convergencia* de todas las tradiciones en una especie de «ecumenismo de lo imaginario», como diversas expresiones o derivaciones de la misma naturaleza humana, de los deseos y estructuras afectivas comunes a la humanidad; se trata del *trasfondo hermético-gnóstico* que, curiosamente, está siendo actualmente recuperado por la hermenéutica.<sup>57</sup>

Podríamos decir que la tradición hermética, a la que Durand se refiere como «materia prima» de su interpretación, es la corriente de pensamiento que procede de una u otra manera de la figura mítica del dios Hermes, sucesor del egipcio Tot y precursor de Mercurio. He aquí cómo presenta nuestro autor el mito de Hermes, estructurado en torno a tres temas fundamentales que lo configuran:<sup>58</sup>

— La *potencia de lo pequeño*: Hermes es un «pequeño diosecillo» (*puer aeternus*), especie de vicario del gran dios, y simboliza en este sentido a la luna que ilumina durante la ausencia del sol: es el *mensajero e intérprete* de la voluntad divina y, por tanto, del *sentido profundo*.<sup>59</sup>

— El *mediador*: hijo de Zeus y de una de las pléyades

(Maia), representa una *naturaleza intermedia*, que tuvo acceso al Olimpo sin haber renunciado a su pasado ni a sus orígenes ctónico-demoníacos de titán. Es, por tanto, capaz de *comunicar los contrarios* (Apolo y Dionisio, lo alto y lo bajo, lo demontaco y lo angélico...) representando su *armonía*.

— El *conductor* de las almas: con su caduceo transforma a los muertos en vivos, siendo *guía, iniciador y civilizador* (inventor de la lira y del lenguaje).<sup>60</sup>

Bajo los auspicios de la figura de Hermes se desarrolla una *Weltanschauung* (concepción del mundo) que sirve, a lo largo de la historia, de *compensación* a los excesos de la «conciencia colectiva», tan dada en occidente a trascender los «límites», las necesidades irremediables que definen al *homo sapiens*. Este pensamiento hermético se caracteriza por su *visión confusora* (coimplicadora) de los contrarios, en virtud de la cual desaparece la ruptura o separación dualista entre hombre y cosmos, entre cuerpo y alma, entre lo sagrado y lo profano, etc.<sup>61</sup> En dicha concepción del mundo los pares de opuestos aparecen *interpenetrados, vinculados* por una *similitud interna que los cohesionan*. El hombre no es considerado ahora como estando de por sí unificado y siendo, en consecuencia, el que unifica el cosmos con su conocimiento (como sucede en el antropocentrismo de la filosofía occidental), sino que, más modestamente, el sujeto aparece como algo *múltiple*, quedando el principio de unificación proyectado en el cosmos. La unidad del Yo no es un «a priori», sino la *meta* de un largo proceso (cfr. el *proceso de individuación* en la psicología de Jung), que se realiza por la *mediación* de un principio energético, garante del orden del cosmos (y, en cuanto tal, del propio Yo, integrado en el cosmos).<sup>62</sup>

En esta concepción tradicional, el conocimiento del hombre comienza por el conocimiento de los dioses y de sus luchas (*pólemos*), e. d., de la *mitología* como relato de una historia sagrada, atemporal y ejemplar, sobre la cual se *modela*, por repetición, cualquier acontecimiento histórico, sea individual o de una colectividad.<sup>63</sup> Por el conocimiento de los dioses el hombre puede llegar a conocerse a sí mismo, en virtud de las *similitudes* existentes entre lo humano y lo divino. Correlati-

vamente, es por el trabajo y por la transformación de la materia como el alquimista logra transmutarse a sí mismo, en virtud ahora de la *similitud* entre lo exterior y lo interior. *Mitología y alquimia*, a las que se añaden la astrología y la medicina, comparecen así como los pilares de una sabiduría tradicional que no es conocimiento directo objetivo de una realidad exterior y ajena al hombre (como han querido hacer ver los modernos presentando, por ejemplo, la alquimia como una prehistoria de la química científica), sino *conocimiento simbólico* que, cual Hermes, media y reúne lo exterior y lo interior, lo inmanente y lo trascendente, la figura y el sentido.

Para el hombre moderno la figura mítica de *Hermes* representa, según Durand y Jung, la única posibilidad de tener «la experiencia del pensamiento más antiguo como *actividad autónoma* de la que se es objeto»,<sup>64</sup> e. d., la única posibilidad de recuperar el primitivo pensamiento simbólico como objeto de la percepción interna, como revelación de algo que se manifiesta y se evidencia en su facticidad inmediata. Pues sólo por la mediación de Hermes como *dios desrepresor* puede el hombre moderno escapar a la dictadura del pensamiento directo y acceder a la *experiencia del sentido* que antecede a la conciencia del yo (el cual queda, ahora, como objeto *pasivo* más que como sujeto activo).

Del estudio de esta corriente de pensamiento, y en concreto de su noción de la *similitud*,<sup>65</sup> Durand consigue extraer una serie de conclusiones *epistemológicas*, en las que queda formulada (en términos de la «filosofía del no» bachelardiana) su oposición a la metodología «moderna». Propone así nuestro autor una actualización de la metodología hermética como fundamento del «nuevo espíritu antropológico» que se concreta en cuatro postulados: la no-metricidad, el no-causalismo objetivo, el no-agnosticismo y el no-dualismo. Veámoslos.

1. En primer lugar, con el *postulado de la no-metricidad*, Durand pone de relieve su oposición a toda concepción basada en un análisis cuantitativo (estadístico) de lo real, y subraya por el contrario los *aspectos cualitativos* (la «potencia de lo pequeño»). Pues la noción de la similitud entre dos elementos cualesquiera no pone en juego las analogías formales, funcio-

nales o métricas, sino que trabaja sobre la materialidad de los elementos, sobre sus cualidades y las homologías que revelan.<sup>66</sup> El cartesianismo, en su fascinación por el método cuantitativo desarrollado por la ciencia natural, y más en concreto por la mecánica, olvidó que la elaboración métrica (incluso en la geometría) se hace a partir de las *cualidades* de la figura, con lo que cayó en un formalismo que reduce el mundo «material» a extensión y movimiento.<sup>67</sup> Pero, en opinión de Durand, las cosas tienen un sentido, una *cualidad* que se oculta al pensamiento directo y que es imposible de aprehender por medio de la mera cuantificación y correlación de fenómenos.

2. A esta no metricidad se añade el *postulado del no-causalismo* objetivo, que se opone a la «fábula ideológica» de la *historia* lineal, unitaria y progresiva que encadena objetivamente los acontecimientos en una serie de causas y efectos. Porque no hay una *única objetividad* sino diversos métodos de objetivación o «niveles estratégicos» desde los que abordar la realidad (como han puesto de relieve Cassirer, Bachelard, Lévi-Strauss...), ni hay un *tiempo absoluto* sino, como ha demostrado la teoría de la relatividad, una pluralidad de «tiempos locales» o «destinos individuales». La noción de causalidad queda de este modo reemplazada por la de *sincronicidad*, que representa un *principio de coherencia a-causal*.<sup>68</sup> A este respecto, Durand considera que toda la obra de O. Spengler representa una prueba de la ruptura de las filosofías continuistas y totalitarias de la historia en base a las nociones de *homología* y *contemporaneidad*, que surgen de una rigurosa aplicación del principio de similitud. Dos acontecimientos separados en el tiempo por mil años pueden presentarse como contemporáneos, por cuanto que cada uno en su momento se manifiesta en la misma situación (relativa) y tiene un *sentido exactamente correspondiente*. La concepción lineal de la historia deja así paso a una concepción *cíclica* o repetitiva en la que el tiempo no es ya una forma a priori de la sensibilidad junto al espacio, sino precisamente una *antinomía del espacio*.<sup>69</sup> «El espacio comportamental humano —afirma nuestro autor— lejos de emparejarse con el tiempo en tanto que “orden de las yuxtaposiciones”, como hace Kant, es la exacta antinomía del tiempo».<sup>70</sup> El *espacio* cae del lado de la creatividad, transformando

vamente, es por el trabajo y por la transformación de la materia como el alquimista logra transmutarse a sí mismo, en virtud ahora de la *similitud* entre lo exterior y lo interior. *Mitología y alquimia*, a las que se añaden la astrología y la medicina, comparecen así como los pilares de una sabiduría tradicional que no es conocimiento directo objetivo de una realidad exterior y ajena al hombre (como han querido hacer ver los modernos presentando, por ejemplo, la alquimia como una prehistoria de la química científica), sino *conocimiento simbólico* que, cual Hermes, media y reúne lo exterior y lo interior, lo inmanente y lo trascendente, la figura y el sentido.

Para el hombre moderno la figura mítica de *Hermes* representa, según Durand y Jung, la única posibilidad de tener «la experiencia del pensamiento más antiguo como *actividad autónoma* de la que se es objeto»,<sup>64</sup> e. d., la única posibilidad de recuperar el primitivo pensamiento simbólico como objeto de la percepción interna, como revelación de algo que se manifiesta y se evidencia en su facticidad inmediata. Pues sólo por la mediación de Hermes como *dios desrepresor* puede el hombre moderno escapar a la dictadura del pensamiento directo y acceder a la *experiencia del sentido* que antecede a la conciencia del yo (el cual queda, ahora, como objeto *pasivo* más que como sujeto activo).

Del estudio de esta corriente de pensamiento, y en concreto de su noción de la *similitud*,<sup>65</sup> Durand consigue extraer una serie de conclusiones *epistemológicas*, en las que queda formulada (en términos de la «filosofía del no» bachelardiana) su oposición a la metodología «moderna». Propone así nuestro autor una actualización de la metodología hermética como fundamento del «nuevo espíritu antropológico» que se concreta en cuatro postulados: la no-metricidad, el no-causalismo objetivo, el no-agnosticismo y el no-dualismo. Veámoslos.

1. En primer lugar, con el *postulado de la no-metricidad*, Durand pone de relieve su oposición a toda concepción basada en un análisis cuantitativo (estadístico) de lo real, y subraya por el contrario los aspectos *cualitativos* (la «potencia de lo pequeño»). Pues la noción de la similitud entre dos elementos cualesquiera no pone en juego las analogías formales, funcio-

nales o métricas, sino que trabaja sobre la materialidad de los elementos, sobre sus cualidades y las homologías que revelan.<sup>66</sup> El cartesianismo, en su fascinación por el método cuantitativo desarrollado por la ciencia natural, y más en concreto por la mecánica, olvidó que la elaboración métrica (incluso en la geometría) se hace a partir de las *cualidades* de la figura, con lo que cayó en un formalismo que reduce el mundo «material» a extensión y movimiento.<sup>67</sup> Pero, en opinión de Durand, las cosas tienen un sentido, una *cualidad* que se oculta al pensamiento directo y que es imposible de aprehender por medio de la mera cuantificación y correlación de fenómenos.

2. A esta no metricidad se añade el *postulado del no-causalismo* objetivo, que se opone a la «fábula ideológica» de la *historia* lineal, unitaria y progresiva que encadena objetivamente los acontecimientos en una serie de causas y efectos. Porque no hay una *única objetividad* sino diversos métodos de objetivación o «niveles estratégicos» desde los que abordar la realidad (como han puesto de relieve Cassirer, Bachelard, Lévi-Strauss...), ni hay un *tiempo absoluto* sino, como ha demostrado la teoría de la relatividad, una pluralidad de «tiempos locales» o «destinos individuales». La noción de causalidad queda de este modo reemplazada por la de *sincronicidad*, que representa un *principio de coherencia a-causal*.<sup>68</sup> A este respecto, Durand considera que toda la obra de O. Spengler representa una prueba de la ruptura de las filosofías continuistas y totalitarias de la historia en base a las nociones de *homología* y *contemporaneidad*, que surgen de una rigurosa aplicación del principio de similitud. Dos acontecimientos separados en el tiempo por mil años pueden presentarse como contemporáneos, por cuanto que cada uno en su momento se manifiesta en la misma situación (relativa) y tiene un *sentido exactamente correspondiente*. La concepción lineal de la historia deja así paso a una concepción *cíclica* o repetitiva en la que el tiempo no es ya una forma a priori de la sensibilidad junto al espacio, sino precisamente una *antinomía del espacio*.<sup>69</sup> «El espacio comportamental humano —afirma nuestro autor— lejos de emparejarse con el tiempo en tanto que “orden de las yuxtaposiciones”, como hace Kant, es la exacta antinomía del tiempo».<sup>70</sup> El *espacio* cae del lado de la creatividad, transformando

el tiempo (concebido por la epistemología totalitaria de occidente como un determinismo causal) en *destino*.

3. En tercer lugar, el *postulado del no-agnosticismo* rechaza la prohibición formulada por Kant en la *Crítica de la razón pura* de todo intento de penetrar más allá del fenómeno encuadrado por la subjetividad trascendental, so pena de caer en las famosas *antinomias*. Pues el conocimiento que pone en juego la similitud desborda ya de entrada esta ruptura entre fenómeno y nómeno, revelando las secretas vinculaciones que se establecen entre las cosas en virtud de su sentido (vinculaciones que escapan a un conocimiento directo). El *tránsito* de la cosa (fenómeno) al sentido (nómeno «incognoscible») está siempre ya dado para este conocimiento «gnóstico» que, como no intenta eliminar el «misterio» último de la «coincidencia de los opuestos», no «cae» nunca en antinomias sino que las *penetra*, manteniendo reunidos los elementos contradictorios.

En el occidente «fáustico» este conocimiento gnóstico ha encontrado refugio en la metodología «comprensiva» de las ciencias humanas (hermenéutica). En éstas, la coincidencia del sujeto y el objeto de la investigación (el hombre) hace posible un conocimiento sin restricciones ni limitaciones, un conocimiento que se autofundamenta en la «vivencia» (*Erlebnis*) y que tiene acceso a la intuición directa de su objeto, a la *gnosis* de la «comprensión».<sup>71</sup> Resistiendo a los embates de la metodología «explicativa» de la ciencia natural, la hermenéutica ha conseguido, en el siglo XX, no sólo legitimar su estatuto en las ciencias humanas, sino presentarse como fundamento o substrato último de toda explicación.<sup>72</sup>

4. Finalmente, nos encontramos con el *postulado de la no-dualidad*, que opone al principio aristotélico del *tertio excluso* la presencia de un *tertium datum*, en el cual vienen a coincidir los elementos contrarios por una *similitud interna* (y no por una identidad) que los cohesiona. Durand diferencia sin embargo este *tertium datum* del «tercer término» de la lógica hegeliana que en última instancia no es, en su opinión más que un redoblamiento del primero, una síntesis que se convierte en tesis.<sup>73</sup> El *tertium datum* es, por el contrario, *mediación* que no resuelve (supera) las contradicciones, sino que las mantiene *vivas*, las *padece*, conservando reunidos a los contrarios. En

esta *coincidentia oppositorum* lo «otro» no se reduce a lo «mismo», pues la *diferencia* se sigue manteniendo en el seno de un «pluralismo coherente». <sup>74</sup>

Ahora bien, al establecer estos cuatro postulados G. Durand no está renegando sin más de la «modernidad» para buscar refugio y seguridad en los contenidos de una tradición dogmáticamente aceptada, pues como él mismo señala «el presente sin la tradición o la tradición sin la presencia no son más que letras muertas». <sup>75</sup> Más bien lo que persigue es una *revitalización* de la tradición por su interpretación desde el presente, con lo que también el presente quedará, a su vez, *re-orientado* por las exigencias y dignidad del pasado.

#### 4. Transición: el lenguaje simbólico

Tras esta presentación de las coordenadas intelectuales en las que se ubica la obra de G. Durand y la red de simpatías y antipatías sobre la que se construye su pensamiento, trataremos a continuación de ceñirnos a su *hermenéutica del lenguaje*, llevando a cabo un recorrido a su través. En este recorrido evitaremos, en la medida de lo posible, el adentrarnos en cuestiones específicas de las diversas disciplinas científicas regionales con las que nuestro autor dialoga, para centrarnos en su concepción general del *lenguaje*, que nos servirá así de hilo conductor.

La noción de *lenguaje*, reentendida por Durand fundamentalmente como *lenguaje simbólico* (hasta hacerse equiparable a lo que Cassirer denominó «forma simbólica»), viene a ocupar un lugar central por cuanto que con ella se caracteriza al *Homo sapiens* en cuanto tal. En efecto, el *hombre* es concebido por nuestro autor, siguiendo las últimas investigaciones de la *antropobiología* (A. Portmann, A. Gehlen, Escuela de Eranos...) como un «animal cultural por naturaleza» que se caracteriza por sus carencias, e. d., por su debilidad e inadaptación al medio ambiente. <sup>76</sup> Su sola naturaleza, su aparato instintivo no le garantizaría la *supervivencia*, viéndose en consecuencia obligado a elaborarla en una *interpretación cultural*. Naturale-

za y cultura se encuentran así inextricablemente reunidas en el hombre, pues si bien hay una naturaleza biológica del *homo sapiens*, dicha naturaleza no existe como algo dado, sino que representa más bien un cúmulo de *potencialidades* (e. d., un «huevo») que sólo se realiza y aplica en la multiplicidad de *actualizaciones* o *derivaciones* culturales.<sup>77</sup> Este paso de la naturaleza a la cultura, que está siempre ya dado en el hombre (si bien no de una manera unívoca y unidireccional, como muestra el hecho de la *diferencia* entre las culturas), se lleva a cabo en y por la *mediación del lenguaje*, ese complejo aparato simbólico que se enraiza en los *reflejos dominantes* de la especie, prolongándolos en un «trayecto antropológico» hasta conferirles una configuración precisa y delimitada. De esta manera, la *ruptura* que la concepción moderna (occidental) postulaba entre el hombre (o la cultura) y el cosmos (naturaleza) desaparece, o queda difuminada: el supuesto *hiatus* se encuentra ahora colmado por la *realidad intermedia del lenguaje*.

Ahora bien, al mismo tiempo que interpreta al hombre, el *lenguaje* lleva también a cabo la *interpretación* de la realidad (exterior) en sus diversas simbolizaciones. Para Durand, como para Cassirer, no hay un acceso directo o inmediato a lo real, sino que todo conocimiento es *simbólico*, pasa por el lenguaje, que es el que conforma el caos de sensaciones en una experiencia. Además, este proceso de conformación o de *configuración* (proceso de objetivación, lo denomina Cassirer) no es único y cerrado, como pretendía un cierto kantismo cienticista proponiendo la ciencia como modelo de todo conocimiento, sino *plural* y *abierto*: cada *nivel estratégico* del lenguaje (mito, lenguaje y *logos* en Cassirer, régimen nocturno y régimen diurno en Durand) lleva a cabo este proceso, esta interpretación, de una manera específica e incommensurable.<sup>78</sup>

La simbolización no es, por tanto, algo ulterior y secundario, como un añadido con el que se recubriera la experiencia, sino que es *constitutiva* de la experiencia misma. Tan simbólico es, en este sentido, un mito de emergencia como una teoría astrofísica, radicando la diferencia entre ambos en el régimen de la imagen en que cada uno se ubica (pues mientras que el discurso científico funciona bajo el *régimen diurno*, el discurso mítico lo hace bajo el *régimen nocturno*).

El proyecto de Durand va a consistir en la interpretación del lenguaje según el *modelo del símbolo*, e. d., tomando como modelo la *similitud* que, en el seno del símbolo, se ins-taura entre la *imagen* y el *sentido*, entre lo visible y lo invisible.<sup>79</sup> Así interpretado, el lenguaje aparece configurando un *mundo lingüístico* (simbólico o imaginario) en el que la *subjetividad* y la *objetividad* están mutuamente coimplicadas, y que juega el papel de una *realidad intermedia* entre *res cogitans* y *res extensa*.<sup>80</sup>

Bajo esta concepción simbólica, el lenguaje revela una virtualidad no meramente *gnoseológica*, sino también propjamente *ontológica*: el acceso del sentido a la *configuración* lingüística representa un *tránsito a la existencia*, una *encarnación epifánica*.<sup>81</sup>

Veremos a continuación cómo delimita nuestro autor la noción nuclear del *símbolo*, cosa nada sencilla pues no se trata de un concepto que posea una definición precisa y unívoca, sino que se encuentra siempre rodeada por un halo *evanescente* que no se deja fijar totalmente. Tras ello abordaremos la *dialectica* que el símbolo establece entre la naturaleza y la cultura entrelazándolas en un «trayecto antropológico», para desembocar en un esbozo de *clasificación sistemática (morfología)* de este mundo imaginario que el lenguaje articula. Finalmente, intentaremos presentar algunas de las más importantes repercusiones de la actitud simbologista adoptada por G. Durand.

## NOTAS

1. Esta noción bachelardiana de la «observación cargada de teoría» ha adquirido notable éxito en la moderna epistemología (Kuhn, Feyerabend...), vi-niendo a desbancar al «comparacionismo ingenuo», así como a las distincio-nes tajantes entre lenguaje observacional y lenguaje teórico, entre «contexto de descubrimiento» y «contexto de justificación». Cfr. al respecto J. Muguerza, «Nuevas perspectivas en la Filosofía contemporánea de la Ciencia», en *Teorema*, 1/3 (1971), así como R. Gómez, «Filósofos modernos de la Ciencia», *Revista Crítica*, vol. VII, n.º 23, 1976. De T.S. Kuhn cfr. *La estructura de las revoluciones científicas*; de P.K. Feyerabend, *Contra el método*.

2. También esta noción ha tenido fortuna, siendo fecunda en interpretaciones posteriores como la de la *episteme* foucaultiana, la del *paradigma* (T.S. Kuhn) y la del *corte* (Althusser). Cfr. al respecto, M. Foucault, *Las palabras y las cosas*; L. Althusser, *La revolución teórica de Marx*, Siglo XXI, México, 1969; T.S. Kuhn, *op. cit.*

3. Cfr. la interpretación althusseriana de Marx que postula una tal «ruptura» entre el joven Marx, romántico, y el Marx maduro, científico.

4. G. Durand, *L'imagination symbolique*, p. 73.

5. El término *fenomenología* es empleado por Bachelard no en el sentido husserliano, sino en aproximación a la versión hegeliana, que la definió como «ciencia de la experiencia de la conciencia». Cfr. al respecto, G. Bachelard, *La poética del espacio*, especialmente la Introducción.

6. G. Durand, *L'imagination symbolique*, p. 76.

7. G. Bachelard, *La poétique de la rêverie*, p. 46.

8. G. Durand, *L'imagination symbolique*, pp. 84-85.

9. Para una presentación general del gnosticismo, cfr. E. Pagels, *Los evangelios gnósticos*.

10. Jung ha resaltado las connotaciones mitológicas que revisten a las enfermedades psíquicas. Cfr. al respecto, C.G. Jung, *Símbolos de transformación y metamorfosis de la libido*. Sobre la obra de Jung se puede consultar la presentación de Ch. Badouin, *La obra de Jung*.

11. Cfr. C.G. Jung, *Psicología y alquimia*, así como *La psicología de la transferencia*.

12. Durand afirma que para Jung «el símbolo es *mediación* porque es equilibrio que aclara la libido inconsciente por medio del *sentido consciente* que le da, pero lastrando la conciencia con la energía psíquica que la imagen transporta (*L'imagination symbolique*, p. 70). Sobre la teoría jungiana del simbolismo cfr. C.G. Jung, *El hombre y sus símbolos*; *Símbolos de transformación*; *Arquetipos e inconsciente colectivo*; así como R. Hostie, *Del mito a la religión*, pp. 47-60.

13. Cfr. G. Durand, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, p. 9.

14. Cfr. G. Durand, *ibid.*, p. 438.

15. Cfr. G. Durand, *ibid.*, pp. 461 y ss.; p. 480.

16. Cfr. el artículo de G. Durand, «Linguistique et métalangages», *Eranos Jahrbuch*, n.º 39 (1970).

17. F. de Saussure, *Curso de lingüística general*.

18. Cfr. G. Durand, «Tâches de l'esprit et impératifs de l'être», *Eranos Jahrbuch*, n.º 34 (1965), donde Durand caracteriza al estructuralismo como un «idealismo sin sujeto trascendental».

19. Cfr. G. Durand, «Linguistique et métalangages», pp. 349 y 352. En este punto Durand hace referencia también al estructuralismo antropológico de Lévi-Strauss, que considera las reglas de matrimonio y los sistemas de parentesco como un *lenguaje* destinado a establecer un sistema de comunicación.

20. Cfr. G. Durand, «Linguistique et métalangages», p. 350.

21. Citado por Durand, en «Linguistique et métalangages», p. 372.

22. Pese a la valoración negativa que Durand hace del estructuralismo, hay un punto en el que converge con él. Se trata del momento en que la noción

de estructura se contraponen al historicismo: «Podemos dar la razón a Lévi-Strauss —afirma nuestro autor— cuando reivindica la universalidad del "sincronismo" —y de las clasificaciones que permite— contra el primado de la historia. El estructuralismo es válido en tanto que sistema de orientación comprensiva que delimita diferentes tipos de estructuras» («Tâches de l'esprit et impératifs de l'être», p. 338). También valora positivamente Durand la noción lévi-straussiana de *bricolage*; cfr. G. Durand, *ibid.*, pp. 336.

23. Cfr. G. Durand, «Linguistique et métalangages», p. 352.

24. «La reducción completa de lo discursivo a lo formal no parece ser realizable»: G. Durand, «Linguistique et métalangages», p. 380. Cfr. al respecto el teorema de la incompletitud de Gödel, según el cual el proyecto de axiomatización de un lenguaje (una teoría científica, por ejemplo) no se puede realizar completamente, existiendo siempre la necesidad de recurrir a un *meta-lenguaje fundante* (sobre esta cuestión se puede consultar A. Ladrière, *Las limitaciones internas de los formalismos*, Madrid, Tecnos, 1972).

25. Sobre la noción de *Lebensform* en Wittgenstein, cfr. V. Camps, *Pragmática del lenguaje y filosofía analítica*, pp. 143-151.

26. Sobre la subjetividad trascendental como intersubjetividad cfr. G. Durand, «Linguistique et métalangages», p. 365.

27. Cfr. G. Durand, *ibid.*, pp. 366 y 374.

28. En esta noción de «profundidad» resuenan tanto el inconsciente psicoanalítico, como la *infraestructura* marxista, la *base semántica* chomskyana y la *Vivencia* diltheyana.

29. G. Durand, «Linguistique et métalangages», p. 372.

30. Sobre la noción husserliana de *Lebenswelt*, cfr. el artículo titulado «La filosofía en la crisis de la humanidad europea», recogido en E. Husserl, *La filosofía como ciencia estricta*.

31. Cfr. G. Durand, «Linguistique et métalangages», pp. 367 y 387.

32. Es de notar, por otro lado, el paralelismo de este esquema de Durand con el esquema *cassireriano* según el cual el lenguaje se ubica *entre* mito y logos.

33. Cfr. G. Durand, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, p. 431. Nuestro autor utiliza el término «estructura» al margen de la moda estructuralista, en su acepción común procedente del ámbito de la *arquitectura* (*struere*: construir), en la que la estructura se refiere primariamente a «la manera en que un edificio está construido», quedando definida por el sistema de *fuerzas*, el material y la forma (cfr. G. Durand, *Figures mythiques et visages de l'oeuvre*, pp. 88 y 90).

34. G. Durand, «Linguistique et métalangages», p. 381.

35. Sobre el «trayecto antropológico», cfr. *infra*.

36. Cfr. G. Durand, *Figures mythiques et visages de l'oeuvre*, p. 90.

37. G. Durand, *ibid.*, p. 92.

38. G. Durand, *ibid.*, p. 88.

39. Cfr. G. Durand, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, pp. 65 y 413.

40. G. Durand, *ibid.*, p. 8. A este respecto, también H. Corbin considera la *materia* como lo *vivido* y la *forma* como lo que *recibe*. Así, la materia sería el

*principio activo* que, por transformación, origina las formas [cfr. H. Corbin, «De l'épopée héroïque a l'épopée mystique», *Eranos Jahrbuch*, n.º 35 (1966), p. 119].

41. Cfr. G. Durand, «Linguistique et métalangages», pp. 382 y ss.

42. Con el término «filosofía» Durand se refiere, en este contexto, al pensamiento racionalista moderno, *occidental*, en relación al cual la *Tradición* representaría el «Oriente». El término «Tradición», por su parte, se refiere al pensamiento «hermético» que es la cuna, el fondo y el inconsciente sobre el que se recorta la cultura occidental, y que puede quedar englobado bajo el término genérico del *Mito*. Sobre la contraposición entre lo moderno y lo tradicional, cfr. J. Evola, *La tradición hermética*.

43. Cfr. G. Durand, *Science de l'homme et tradition*, p. 31.

44. En este punto Durand coincide con el diagnóstico de Heidegger, quien ve en la Metafísica Occidental la historia del «olvido del Ser» y su sustitución por el ente, así como con Nietzsche cuando sitúa la victoria de Apolo sobre Dioniso en la base de la cultura griega clásica (cfr. M. Heidegger, *El Ser y el Tiempo*, y F. Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*). En este mismo sentido, Ortiz-Osés interpreta la Filosofía Occidental como la celebración de la victoria de los invasores indoeuropeos y sus categorías patriarcales sobre la cultura aborigen mediterránea y su fondo matriarcal (cfr. A. Ortiz-Osés, *op. cit.*).

45. Cfr. G. Durand, «Similitude hermétique et science de l'homme», *Eranos Jahrbuch*, n.º 42 (1973), p. 429.

46. Cfr. G. Durand, «Tâches de l'esprit et impératifs de l'être», p. 320.

47. G. Durand, *L'imagination symbolique*, p. 28.

48. Cfr. G. Durand, *Science de l'homme et tradition*, p. 31.

49. Cfr. *ibíd.*, p. 19.

50. G. Durand, «Tâches de l'esprit et impératifs de l'être», p. 321.

51. «La filosofía tiene una historia interior, la alquimia aparentemente no la tiene. Sócrates, Descartes, Kant, Hegel, constituyen otros tantos puntos de no retorno; la hermética continuidad de la búsqueda filosófica los ignora de la misma manera que parece ignorar la prodigiosa aventura de la división y especialización del saber» (G. Durand, *Science de l'homme et tradition*, p. 29).

52. Cfr. G. Durand, *ibíd.*, p. 29, y *L'imagination symbolique*, p. 29.

53. Cfr. G. Durand, *L'imagination symbolique*, p. 26.

54. Cfr. el título del primer capítulo de *L'imagination symbolique*.

55. Esta transmutación evoca la «transvaloración» nietzscheana (cfr. F. Nietzsche, *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, 1980).

56. Cfr. G. Durand, «Similitude hermétique et science de l'homme», p. 428. Dichas tendencias se podrían inscribir en lo que Bachelard denominó «el nuevo espíritu científico» (cfr. el artículo con el mismo título en G. Bachelard, *L'engagement rationaliste*, París, PUF, 1972), que Durand concreta en un «nuevo espíritu antropológico».

57. Para R. Guénon la tradición hermética se refiere a un conocimiento no de orden metafísico, sino solamente *cosmológico*, entendiéndolo en su doble aplicación macrocósmica y microcósmica.

58. Sobre Hermes se puede consultar el número monográfico de *Eranos Jahrbuch*, n.º 12 (1942), titulado «*Das hermetische Prinzip in Mythologie*,

*Gnostis und Alchemie*», en el que se encuentra el artículo de C.G. Jung, «Der Geist Mercurius».

59. La «potencia de lo pequeño» evoca, a nivel químico, el fenómeno de la *catalización* de una reacción por influjo de una sustancia ajena a la misma y que interviene en pequeñas dosis.

60. Cfr. G. Durand, «Similitude hermétique et science de l'homme», p. 436, así como las *Actas del Coloquio internacional sobre los valores heurísticos de la figura mítica de Hermes*, celebrado en la Universidad de Barcelona los días 21 y 22 de marzo, con la presencia de G. Durand, publicadas por Anthropos, A. Verjat (ed.), *El retorno de Hermes*.

61. Podríamos ejemplificar esta *no-ruptura* con la doctrina paracélsica del *cuerpo astral*, intermediario entre el cuerpo y el alma que garantiza las *correspondencias* entre ambos (cfr. G. Durand, *Science de l'homme et tradition*, p. 161).

62. Cfr. G. Durand, *ibíd.*, pp. 31, 39, 48, 142 y 152.

63. Cfr. G. Durand, *ibíd.*, p. 76, así como *Figures mythiques et visages de l'oeuvre*, p. 31. Para la concepción moderna, por el contrario, es la *historia* la que precede y determina al *mito*, anteponiendo así el principio de causalidad al principio de similitud, y el tiempo objetivo, único y lineal al destino individual (cfr. *Science de l'homme et tradition*, p. 63).

64. C.G. Jung, *Símbolos de transformación*, p. 44.

65. Dicha noción de *similitud* es considerada por Durand, siguiendo a Jung, como el eje del pensamiento hermético, y queda consignada en el principio de similitud y sus homólogos (p. de correspondencia, p. de mentalismo, ley de simpatías y antipatías, etc.).

66. Cfr. *Science de l'homme et tradition*, p. 165.

67. Cfr. *ibíd.*, p. 195.

68. Cfr. *ibíd.*, p. 166, así como *Figures mythiques et visages de l'oeuvre*, p. 300. Sobre la noción de *sincronicidad*, cfr. C.G. Jung, *La interpretación de la naturaleza y de la psique*.

69. Cfr. «Similitude hermétique et science de l'homme», p. 474.

70. G. Durand, *Science de l'homme et tradition*, p. 74.

71. Cfr. al respecto la obra de W. Dilthey, fundamentalmente su *Introducción a las ciencias del espíritu*, así como la noción scheleriana de *simpatía* (M. Scheler, *Nature et forme de la sympathie*, París, Payot, 1950).

72. Cfr. al respecto E. Cassirer, *Las ciencias de la cultura*, así como H.G. Gadamer, *Verdad y método*.

73. Sobre la problemática de la *identidad* y la *diferencia* en la filosofía francesa del siglo xx, cfr. V. Descombes, *Lo mismo y lo otro*, Madrid, Cátedra, 1982. Sobre la alteridad desde la perspectiva hegeliana, cfr. V. Gómez Pin, *Exploración de la alteridad*, Barcelona, La Gaya Ciencia, 1977.

74. Cfr. G. Durand, *Science de l'homme et tradition*, p. 169. Cfr. asimismo G. Durand, *L'âme tigrée*, p. 90.

75. G. Durand, *La foi du cordonnier*, p. 180.

76. Para una introducción a la antropobiología, cfr. A. Ortiz-Osés, *Mundo, hombre y lenguaje crítico*, pp. 182 y ss.

77. Cfr. G. Durand, *Figures mythiques et visages de l'oeuvre*, p. 26, así como *Science de l'homme et tradition*, p. 79.

78. El término *nivel estratégico* lo toma prestado nuestro autor de Lévi-Strauss (cfr. su *Antropología estructural*). Sobre el cassireriano *proceso de objetivación*, cfr. *La filosofía de las formas simbólicas*, t. I, p. 18.

79. Cfr. G. Durand, *Science de l'homme et tradition*, p. 192.

80. A este mundo imaginario o «tercer mundo» configurado por el lenguaje lo denomina H. Corbin *lo imaginal* (cfr. H. Corbin, «Mundus Imaginalis ou l'Imaginaire et l'Imaginal», en *Cahiers Int. de Symbolisme*, n.º 6 (1964). Sobre este «tercer mundo», cfr. A. Ortiz-Osés, *El inconsciente colectivo vasco*, pp. 17, 55 y 107.

81. Obsérvese la similitud en este punto con la afirmación heideggeriana de que «el Ser *se lingüística* en el pensar esencial». Cfr. M. Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, donde Ser y lenguaje son explícitamente puestos en relación, de tal modo que el lenguaje comparece como «la casa del Ser, en cuyo albergue habita el hombre».

## EL SÍMBOLO

### 1. Acotación y ubicación

Además de la percepción directa por los sentidos, el hombre dispone de otro sistema de conocimiento indirecto que hace posible la *representación* en su conciencia de una realidad ausente. Mediante estas representaciones, el hombre puede adoptar una actitud teórica y enfrentarse con su entorno natural de una manera «descargada», evitando la compulsión que comporta la presencia directa. Adquiere así el sujeto una *distanza crítica* que le libera del ateniimiento al entorno, ateniimiento propio del animal, y le proporciona su característica «apertura» al mundo.<sup>1</sup>

G. Durand distingue tres modos de conocimiento indirecto: el signo, la alegoría y el símbolo. El *signo* es un producto de la actividad consciente que funciona fundamentalmente como un *mecanismo de economía*: permite referirse a una cosa sin necesidad de hacerla presente en su materialidad. Para ello, una imagen sonora o visual (*significante*) queda *asociada* a un objeto o conjunto de objetos (*significado*), de tal modo que el primero *significa al segundo, lo indica*. A diferencia de la señal natural (por ejemplo, la columna de humo que se eleva en el horizonte anunciando la existencia del fuego), en el signo el vínculo entre

significante y significado es *arbitrario*, convencionalmente establecido, pero ambos (señal y signo) coinciden en que exigen y se apoyan sobre un conocimiento directo previo.<sup>2</sup>

Del signo arbitrario pasamos a la *alegoría* cuando lo que se quiere significar es algo que no puede presentarse directamente por tratarse de abstracciones, cualidades morales o espirituales, etc. Aquí desaparece la arbitrariedad, figurando en el significante algún elemento «ejemplar» o «concreto» del significado. Se trata, en realidad, de un proceso en el que una idea conocida previamente y al margen de dicho proceso se ejemplifica o *traduce* en una *figura*. En virtud de esto, nuestro autor define la alegoría como un «signo detallado».

El *símbolo* sería precisamente el inverso de la alegoría. Mientras que la alegoría parte de una idea para llegar a ilustrarla en una figura, el símbolo es «de por sí *figura*, y como tal, *fuerza*, entre otras cosas, *de ideas*».<sup>3</sup> Se caracteriza fundamentalmente por la imposibilidad para el pensamiento directo de captar su significado de una manera *exterior* al proceso simbólico mismo. Ahora la *imagen* sensible se encuentra vinculada a un *sentido*, y no a una cosa. «Una imagen de valor simbólico —afirma nuestro autor— es la que contiene lo que Souriau llama el *Ángel de la Obra*, es decir, la que encierra un *contenido que la trasciende*».<sup>4</sup> Durand define el símbolo en base a los siguientes caracteres:

En primer lugar, el aspecto *concreto* (sensible, imaginado, figurado, etc.) del significante, en segundo lugar su carácter *optimal*: es el mejor para *evocar* (hacer conocer, sugerir, epifanizar, etc.) el significado. Por último, dicho significado es a su vez algo *imposible de percibir* (ver, imaginar, comprender, figurar, etc.) *directamente*.<sup>5</sup>

Frente a la simple imagen o copia de lo sensible, que se encierra en sí misma, el símbolo viene a *instaurar un sentido*. En él la figura sensible no se anula a sí misma por referencia al modelo del que procede, sino que se reviste con un *excedente de significación*. El símbolo no es ya un mecanismo de economía, un medio de expresión del que se pudiera prescindir sin ningún problema, sino un auténtico *medio (medium) de cono-*

*cimiento: mediación de verdad.* Se trata, en palabras de Durand, de una «epifanía»: lo inefable, aquello para lo cual no existe ningún concepto verbal, se *manifiesta*, se *encarna* en y por la imagen, se *expresa* en una figura. «El símbolo es la epifanía de un misterio.»<sup>6</sup> Visto desde el lado contrario, lo que sucede es que lo sensible (sentido literal) es *reconducido a su sentido profundo: se transfigura*. Toda simbolización es, por tanto, una *revelación (intuición)*:

El símbolo, en su dinamismo instaurativo en busca del sentido, constituye el modelo mismo de la *mediación de lo Eterno en lo temporal*.<sup>7</sup>

En tanto que intermediario entre lo trascendente y lo inmanente (o, psicológicamente, entre lo inconsciente y lo consciente), el símbolo se encuentra atravesado por una *dialéctica* que le es consustancial, por una «tensión creadora» que nunca llega a resolverse o agotarse completamente. Entre las dos partes constitutivas del símbolo se mantiene siempre una *heterogeneidad* radical y un conflicto permanente: la *figura* sensible, fugaz y concreta, resulta siempre *inadecuada* para expresar directamente el *sentido simbólico*, invisible e inefable, al tiempo que este último desborda siempre el simbolizante y la «letra», no quedando nunca atrapado en él. Es por ello que la *interpretación* del símbolo implica una especie de «salto (heurístico) en el vacío»: el sentido literal de la imagen sensible al ser simbólicamente interpretado sufre una *distorsión* que, sin hacerlo desaparecer o anularlo, le imprime una *transignificación*. Esta transignificación o transfiguración del sentido literal, que fue tematizada por Jung como una «plusvalía psíquica» emergente de la *proyección* de lo subjetivo sobre lo objetivo, no viene regida por un patrón racional, sino que sólo puede ser conducida por la *imaginación creadora de sentido*, por la *libre inspiración* del hermeneuta.<sup>8</sup> Ahora bien, esto no quiere decir que sea meramente subjetiva, arbitraria o dependiente del capricho del hermeneuta. La actitud que éste adopta en la interpretación es más bien *pasiva*, receptiva, y requiere una cuidadosa atención a lo que la realidad simbólicamente *quiere decirle*, a lo que acontece en la intimidad de su alma. Pues es el *alma* del her-

meneuta el lugar de manifestación de esta realidad simbólica que, en cuanto tal, no es meramente objetiva, por cuanto que no es independiente ni existe separadamente del yo que la medita.<sup>9</sup> Se revela así el papel profundo que juega el símbolo, papel que no se reduce a la transmisión o comunicación de un *saber preestablecido*, objetivo o social, sino que, como afirma Durand, consiste en «la confirmación de un sentido a una libertad personal».<sup>10</sup> Ahora, la *libertad*, que rompe con la «letra» a la que el símbolo se encontraba atado, liberándolo, posee una doble naturaleza: es el caldo de cultivo en el que el sentido simbólico puede germinar (o el «crisol» para la transfiguración simbólica) y, al mismo tiempo, es una auténtica *poíesis*, creación de una trascendencia. Pues bien, si el símbolo queda simbolizado, a su vez, como el *Ángel mediador* entre dioses y hombres, entonces la libertad comparece como *el ala del Ángel* (cfr. el *Hermes alado*).<sup>11</sup>

Una consecuencia importante que se desprende de esta peculiar dialéctica que recorre al símbolo es la *ambigüedad* (casi diríamos que ontológica) y la *oscuridad* en que se ve inmerso todo simbolismo, en contraposición a la claridad y distinción que caracterizan al signo. No existiendo la posibilidad de una verificación externa, el símbolo en última instancia «sólo vale por sí mismo».<sup>12</sup> Sus dos partes están infinitamente *abiertas*, y no existe entre ellas una relación unívoca. El término *significante*, la *figura*, puede convocar ante la conciencia toda suerte de cualidades, hasta llegar a la *antinomia*, reuniendo sentidos *divergentes* y *contrarios*. Del mismo modo, el término *significado* no tiene tampoco una vía privilegiada de aparición, pudiendo servirse de cualquier cosa como vehículo o soporte. En opinión de Durand, el único medio para salvar la *significación* pese a esta fundamental *inadecuación*, que imposibilita el sentido unívoco, es la *redundancia*: sólo en un proceso ilimitado de *repeticiones* no tautológicas, sólo por una serie de *aproximaciones* acumuladas, se alcanza en mayor o menor medida una cierta *coherencia* entre la imagen y el sentido. Por ello el símbolo no queda «explicado» de una vez por todas, como sucede con una fórmula matemática. Se parece más a una partitura musical o a una obra de teatro, las cuales no existen sino en las sucesivas *interpretaciones* (*ejecuciones*: cfr. Gadamer).

Podemos caracterizar el *símbolo* —afirma nuestro autor— como un signo que remite a un significado inefable e invisible, y que por ello debe *encarnar* concretamente esta adecuación que se le escapa, cosa que hace por medio de las redundancias míticas, rituales, iconográficas que corrigen y completan inagotablemente la inadecuación.<sup>13</sup>

Lo inmanente y lo trascendente, lo profano y lo sagrado, lo consciente y lo inconsciente quedan, por tanto, *reunidos*, vinculados por el símbolo como *mediación* que inaugura una *dialéctica* inextinguible. Debemos tener en cuenta a este respecto la concepción jungiana del símbolo como *mediación compensadora* que esclarece la libido inconsciente con el sentido consciente, al tiempo que recarga la conciencia con la *energía* psíquica que transporta la imagen. En esta misma dirección, Durand concibe la *dialéctica* instaurada por el símbolo como un *proceso de mediación* en el que los opuestos quedan *co-implicados* (*complexio oppositorum*) si no en una síntesis, como quería Jung, sí al menos en un *sistema de equilibrio dinámico*. El símbolo comparece así, finalmente, como «el mensajero de la trascendencia en el mundo de la encarnación y de la muerte».<sup>14</sup>

## 2. Semanticidad y no-linearidad del símbolo

F. de Saussure en su *Curso de lingüística general* viene a caracterizar el *signo* lingüístico destacando dos rasgos fundamentales que considera aplicables al signo en general. En primer lugar señala su *arbitrariedad*, lo cual significa que la *relación* entre el significante y el significado es inmotivada, puramente *convencional*:

Así, la idea del sur no está ligada por *relación* alguna *interior* con la secuencia de sonidos s-u-r que le sirve de significante; podría estar representada tan perfectamente por cualquier otra secuencia de sonidos.<sup>15</sup>

En segundo lugar, Saussure considera el carácter *lineal* del significante:

El significante, por ser de naturaleza auditiva, se desenvuelve en el tiempo únicamente y tiene los caracteres que toma del tiempo: a) representa una *extensión*, y b) esa extensión es mensurable en una *sola dimensión*.<sup>16</sup>

Para Durand, por el contrario, estos caracteres se encontrarían invertidos en el *símbolo*: la arbitrariedad se sustituye por la *naturalidad o semánticidad* y el carácter lineal por una concepción *pluridimensional*.

El símbolo no se caracteriza ya porque el significante sustituya a un significado previamente delimitado y conocido, sino porque a través de la *figura* se manifiesta un *sentido*. Entre el significante y el significado hay ahora una *pregnancia*, una *homogeneidad* o un cierto «aire de familia»: ambos quedan vinculados entre sí en virtud de una *similitud interna que los cohesionan*.<sup>17</sup> Podríamos ejemplificar esta no-arbitrariedad en un caso extremo: en el gesto de dolor se hace patente el sufrimiento del que lo realiza (emite), sin que sea necesaria la mediación de ningún código para su interpretación o desciframiento.<sup>18</sup> La figura simbólica tiene, frente al «remitir a otra cosa» del signo, una *consistencia* propia,<sup>19</sup> una *semánticidad*,<sup>20</sup> pues contiene *materialmente* su sentido.<sup>21</sup> Como dice nuestro autor:

\* El símbolo no pertenece al dominio de la *semiología*, sino a la jurisdicción de una *semántica* especial, es decir, que más que poseer un sentido artificialmente dado, detenta un esencial y espontáneo *poder de resonancia*.<sup>22</sup>

El poder de persuasión y de convicción del símbolo estriba, precisamente, en que a través de la imagen se *vivencia* un sentido, se despierta una *experiencia antropológica*, vital, en la que se ve implicado el intérprete. En el momento de la interpretación, el sujeto debe aportar su propio imaginario (aunque sea inconscientemente), imaginario que actúa como medio en el cual se despliega el sentido, y debe atender a las *resonancias*, a los «ecos» afectivos que en él se despiertan, *acontecen*.

Pero al mismo tiempo, Durand pone de relieve que esta *coherencia* entre la imagen y el sentido no se resuelve en una to-

tal y unívoca *adecuación*, en una pura y simple identidad. Es preciso distinguir la *fundamentación natural del símbolo*, en cuanto que está inscrito en el «trayecto antropológico», de cualquier *naturalismo mecanicista* que despojaría al símbolo de su esencial *ambigüedad*, lo fijaría y «momificaría», reduciéndolo a un mero *sintema* dotado de un sentido objetivo.

El simbolismo (y, en última instancia, también el lenguaje) se presenta así como un «castillo en el aire», pues se edifica sobre la paradoja de que el sentido sólo puede manifestarse por medio de su *distorsión* y *accidentalización* en la imagen, ocultándose al tiempo que se revela.<sup>23</sup> Tal es la dialéctica entre univocidad y equívocidad que el símbolo con su ambigüedad esencial instaura, abriendo empero un espacio circular o *círculo hermenéutico* en el que la significación se despliega por la libre inspiración del hermeneuta.<sup>24</sup>

También respecto al segundo carácter que Saussure atribuye al signo, su *linearidad* (temporalidad), se muestra Durand tajante:

Del mismo modo que el punto euclidiano no tiene espesor y de alguna manera escapa al espacio, así también la imagen se manifiesta sin armónicos temporales [...] como estando en la vía del concepto, pero siendo más intemporal que éste.<sup>25</sup>

El símbolo, en opinión de nuestro autor, se perpetúa fuera del cronometraje existencial, y constituye un mundo en el que el tiempo está *detenido*, «embalsamado» y «embalsado», absorbido por el espacio. Pues la imaginación, contrastando con la lentitud de la percepción y del razonamiento, que se retardan en el tiempo, se ubica plenamente en la inmediatez del *instante*.<sup>26</sup> Cada imagen se multiplica en el espacio engendrando un lujurioso enjambre de *imágenes isótopas*. La metáfora de la «cadena», cuyos eslabones se suceden uno tras otro unidimensionalmente, no sirve ya para abordar la realidad simbólica. Durand recurre ahora a la metáfora de la «constelación» para referirse a esta *imbricación pluridimensional* de unas imágenes con otras en cada instante. La presencia de una imagen en un discurso simbólico trae consigo toda una cohorte asociada. Y es por ello que la lectura lineal de un mito, por

ejemplo, no descubre más que un sinsentido: sólo un método basado en la *convergencia* de los símbolos en torno a ciertos *núcleos* organizadores consigue captar su significación.<sup>27</sup>

El *espacio* comparece así como la «condición a priori» de toda intuición de imágenes, como el lugar de la imaginación que, en cuanto «reserva infinita de eternidad»,<sup>28</sup> se presenta como un *Anti-destino* empeñado en la *eufemización del tiempo* y de su actualización, la muerte, reintegrándolo en un «tiempo reencontrado».<sup>29</sup>

### 3. La dialéctica del símbolo y su trayecto antropológico

G. Durand pretende devolver a la *imaginación* la dignidad *gnoseológica* y *ontológica* de la que había sido privada por la doctrina clásica occidental, quedando relegada a ser una facultad inferior, «maestra de error y falsedad», de la que el pensamiento ha de liberarse para alcanzar el nivel conceptual que caracteriza al auténtico conocimiento.<sup>30</sup> Paralelamente, en la teoría clásica *el hombre* aparece dicotomizado por una ruptura o distinción radical entre cuerpo y alma, entre la (clara) conciencia racional y el resto de los fenómenos psíquicos (tenebrosos), subjetivos y accidentales, quedando estos últimos desvalorados hasta tal punto que, en la definición clásica aristotélica, el hombre es presentado exclusivamente como un «animal racional».

La revalorización de la imaginación que nuestro autor lleva a cabo conduce a la superación de este *dualismo* exacerbado en una concepción más unitaria y global, que contempla la totalidad de la psique como integrada en el seno de la *función simbólica*, pues, como dice Durand:

No hay ruptura entre *lo racional* y *lo imaginario*; el racionalismo no es más que una *estructura* polarizante particular, entre otras muchas, del campo de las imágenes.<sup>31</sup>

Correlativamente, el *lenguaje* es concebido en su fundamentación simbólica (metafórica), con lo que se difuminan las rígidas fronteras clásicamente establecidas entre el *lenguaje*

mítico y el lenguaje conceptual, al tiempo que se invierte la relación jerárquica entre ambos.<sup>32</sup> Ahora el *sentido* propio no es ya algo firme y autoconsistente, en relación al cual el *sentido figurado* o metafórico se constituiría secundariamente y por derivación o distorsión. Las palabras, por muy preciso y delimitado que esté su significado, nunca pueden desprenderse totalmente de su poder de *evocación* (connotaciones), limitándose a mantenerlo *latente*.<sup>33</sup> Tanto la psicología infantil como la psicología del hombre primitivo, y el análisis de los procesos de formación de la imagen en el adulto civilizado, vienen a confirmar la *primacía del símbolo* sobre el concepto. El sentido figurado poseerá, por tanto, una primacía cronológica y ontológica sobre el sentido propio:

El sentido propio (que conduce al concepto y al signo adecuado) no es sino un caso particular del *sentido figurado*, es decir, no es más que un *símbolo restringido*.<sup>34</sup>

La *mitología* es primera en relación no solamente a toda metafísica sino a todo pensamiento objetivo, y son la *metafísica* y la *ciencia* las que son productos de la *represión* del lirismo mítico.<sup>35</sup>

Durand retoma de este modo, a la vez que la radicaliza, la definición elaborada por Cassirer, más abarcante y totalizadora que la aristotélica, del hombre en cuanto «animal simbólico». La *función simbólica* es vista como consustancial al hombre, interviniendo e impregnando tanto la más elemental actividad práctica como la más sofisticada especulación teórica, con lo que se abandona la concepción que hace de lo imaginario un pseudoconocimiento que surgiría al fracasar el intento de un conocimiento adecuado. Pues, como afirma nuestro autor:

El dinamismo reformador de las sensaciones se transforma ahora en *fundamento* de la vida psíquica en su totalidad.<sup>36</sup>

Desde el mismo momento en que una «cosa» (objetividad) entra en *relación* con el hombre, queda revestida de un *sentido figurado*, convirtiéndose en un *símbolo*.<sup>37</sup> El conocimiento ob-

jetivo sólo surge ulteriormente, como consecuencia de un esfuerzo específico del sujeto para mantenerse «a distancia». Podemos afirmar, en este sentido y de acuerdo con la psicología contemporánea, que «las verdades objetivas no son sino productos de la *represión* y de la ciega *adaptación* del ego a su medio objetivo». <sup>38</sup>

El hombre no vive en un mundo puramente «presentacional». Ya la misma percepción tiene un carácter re-presentativo: la imagen sensible no es una pura copia, pues también en este nivel actúa la imaginación como un «dinamismo organizador» que deforma o reforma los datos. <sup>39</sup> Toda aprehensión de la realidad se encuentra marcada por el *metaforismo*, la interpretación o la simbolización. Podríamos aclarar este punto con un ejemplo. Un hombre primitivo, deambulando por el campo, se encuentra una piedra translúcida a cuyo través la luz se descompone en toda la gama del arco iris. Esta vivencia, sorprendente por desconocida para él, excita su imaginación mítica, y le provoca una emoción que no acierta a ser expresada más que con el término «mana». En este caso no se da una captación de la piedra en cuanto tal, en su sentido propio, que haría decir «esto no es más que una piedra», sino que queda rodeada por un halo de *misterio*, apareciendo como la divinidad misma. <sup>40</sup> Con la repetición de la experiencia, es posible que la piedra pierda su poder mítico, reduciéndose a la condición de «cosa» y pudiendo ser empleada como un utensilio (martillo o arma arrojadiza).

En el instante que una «cosa» entra en relación con un «yo» pasa a formar parte de su «mundo», quedando integrada en un conjunto de representaciones, así como recubierta por un *sentido antropológico*.

La teoría de la imaginación de Durand se sitúa así a medio camino entre dos concepciones extremas del simbolismo, la psicoanalítica y la sociológica, que coinciden entre sí por la utilización de un *determinismo causal* (semejante al de las ciencias de la naturaleza), por su *reduccionismo*, si bien éste es de signo contrario en cada una de ellas, y porque ambas vienen a resolverse en un «*intelectualismo semiológico*». <sup>41</sup>

En opinión de nuestro autor, la *teoría psicoanalítica* clásica tuvo el inmenso mérito de redescubrir y reconocer la impor-

tancia de las imágenes y del inconsciente, rompiendo así revolucionariamente con varios siglos de represión de lo imaginario. Pero en el último extremo viene a reducir la simbolización a un *epifenómeno* de la pulsión reprimida, y el símbolo a un *efecto-signo* de un simbolizado sin misterio. El símbolo, todos los símbolos, tiene para Freud su origen en la *represión* por parte de la conciencia de una pulsión sexual (*libido*) y, en última instancia, de la pulsión incestuosa. La pulsión, que en cuanto tal tiende necesariamente a su satisfacción, ante la imposibilidad de realizarse directamente se aliena transformándose en imágenes, disfrazándose como en un intento de engañar a la rigurosa censura del yo:

La *imagen* es siempre, para Freud, significativa de un *bloqueo* de la libido, es decir, de una *regresión* afectiva.<sup>42</sup>

La práctica terapéutica consistirá, precisamente, en la interpretación del *símbolo patológico*, e. d., de aquellas imágenes que repercuten negativamente en la vida del individuo o de la sociedad. Dicha *hermenéutica* estaría encaminada a traer a la memoria el acontecimiento *biográfico* olvidado, generalmente de la primera infancia, en que tuvo su origen el símbolo; perseguiría el *desenmascaramiento* del conflicto pulsional que motivó («causó») la aparición del síntoma. Una vez logrado esto, el poder y la eficacia del símbolo desaparecerán por sí mismos sin dejar rastro.

Si Durand rechaza esta teoría, ello se debe no sólo a motivos terapéuticos, sino sobre todo al *simplismo* que resulta de su aplicación a los simbolismos míticos, religiosos, estéticos, etc. Pues todos ellos quedan explicados como «alusiones imaginarias de los órganos sexuales masculinos y femeninos».<sup>43</sup> Para nuestro autor, por el contrario, resulta evidente que la función fantástica desborda los mecanismos de represión, y considera más bien que el semantismo del símbolo es *creador de sentido*:

El símbolo no tiene como misión impedir el acceso a la conciencia clara de una idea, sino que resulta de la imposibilidad de la *conciencia semiológica*, del signo, para expresar la

parte de *felicidad* o de *angustia* que experimenta la *conciencia total* frente a la inevitable instancia de la temporalidad.<sup>44</sup>

Así pues, siguiendo la concepción de Durand podríamos caracterizar mejor al símbolo como un «rostro» que como una «máscara».<sup>45</sup>

En el extremo opuesto al psicoanálisis nos encontramos con la interpretación *sociológica* del simbolismo que, haciendo caso omiso de los factores psicológicos, individuales y existenciales, pretende explicarlo por referencia a *factores objetivos*, sean cósmicos o sociales. Así, por ejemplo, Dumézil establece una clasificación tripartita del simbolismo religioso de la antigua Roma que se corresponde término a término con la tripartición de la sociedad en tres grupos funcionales: Júpiter, dios de los sacerdotes; Marte, dios de los guerreros; Quirino, dios de los agricultores y productores. En este «positivismo objetivo» el símbolo queda reducido a ser un signo que se limitaría a *reflejar* lo que en «la realidad» sucede, a ser una reproducción a nivel imaginario de la estructura de la sociedad que lo proyecta.

Pues bien, G. Durand, tratando de evitar la disyuntiva entre la ontología psicologista y la ontología culturalista, elabora la noción del «trayecto antropológico», sobre la que descansa una *ontología simbólica* que intenta coimplicar a las dos anteriores. No se trata con ello de negar que se den ciertos antecedentes anímicos o histórico-sociales de la obra cultural, con lo que se iniciaría un ingenuo angelismo. Nuestro autor defiende, más bien, la *especificidad* y la *creación de sentido* propia de los productos del genio humano, que sobrepasa siempre sus orígenes concretos. Pues si bien el hombre se encuentra siempre solicitado por dos fuerzas extremas, que son las *tendencias instintivas* y las *coerciones sociales y/o ambientales*, lo que le caracteriza como tal es precisamente el hecho de mantener un *equilibrio dinámico* entre ambas, de establecer un *acuerdo*. Y es esta la función que realiza el simbolismo, confundándose a este respecto con la totalidad de la cultura:<sup>46</sup>

El simbolismo es constitutivo de un *acuerdo* o de un *equilibrio entre* los deseos imperativos del sujeto y las intimaciones del ambiente objetivo.<sup>47</sup>

En el seno de cada individuo y de cada cultura particular se viene a establecer una *dialéctica* entre estos dos «polos», dialéctica que constituye lo que nuestro autor ha denominado el «trayecto antropológico», entendido como:

El incesante *intercambio* que existe en el nivel de lo imaginario entre las *pulsaciones subjetivas* y asimiladoras y las *intimaciones objetivas* que emanan del ambiente social.<sup>48</sup>

Ahora ya no tiene sentido disputar sobre anterioridades o primacías ontológicas, pues nos encontramos ante una *génesis recíproca*, ante la interacción de los dos factores en la *mediación que es lo imaginario*:

*Lo imaginario* no es nada distinto de este *trayecto* en el que la representación del objeto se deja *asimilar* y *modelar* por los imperativos pulsionales del sujeto, y en el que, recíprocamente, las representaciones subjetivas se explican por las *acomodaciones* anteriores del sujeto al medio objetivo.<sup>49</sup>

Entre la total *asimilación* al animal que llevamos dentro y la *adaptación* ciega a los requerimientos sociales (hombre masa) y objetivos (realismo ingenuo) se sitúa el *mundo imaginario* como legítima morada donde el individuo disfruta de soberanía, e. d., como *ámbito de la libertad*:

La *cultura válida*, es decir, la que motiva la reflexión y la ensoñación, es la que *sobredetermina* con una especie de *finalidad* el proyecto natural proporcionado por los *reflejos dominantes* que hacen las veces de *tutores instintivos*.<sup>50</sup>

El hombre no es ya visto por Durand como atenido a una realidad cósmico-objetiva, dictatorializada por la «cosa en sí», frente a cuya absolutez no quedaría ningún margen de decisión a la subjetividad. Dicha concepción queda desbancada al presentar al hombre ubicado en el *mundo de la cultura* como *ámbito simbólico, relacional, intermedio* entre lo biológico y lo social, entre subjetividad y objetividad, entre el espíritu y la materia, que no es *mera copia* ni *absoluta creación* humana. Como dice nuestro autor:

Entre el Ser y el mundo material que se pierde en el no-ser sin forma, se encuentra colocado un *Mundo intermedio*: el que constituye la naturaleza de la *Imaginación* misma. Mundo en el que el *Imperativo del Ser* se configura, se transcribe en símbolos que lo velan a su propia transparencia pero que lo desvelan a nuestra opacidad.<sup>51</sup>

Esta «Tierra de manifestación de los Imperativos del Ser»<sup>52</sup> en tanto que *lugar de encarnación del sentido* coincide con el mundo en que se despliega la hermenéutica y la antropología, las cuales no pueden ser concebidas ni en términos sólo formales ni en términos puramente históricos, sino en «epifanías de imágenes convocadas ante la conciencia por extensas llamadas arquetípicas».<sup>53</sup>

Lo imaginario aparece como el conocimiento privilegiado en el que el ser de la *psyché* se revela a sí mismo en tanto que *vocación y consentimiento* individuales.<sup>54</sup>

En última instancia es aquí, en esta «realidad idéntica y universal de lo imaginario»,<sup>55</sup> donde todo conocimiento, incluido el racional-objetivo, asienta sus raíces. Este «terreno común de comprensión entre observador y observado»<sup>56</sup> que es el mundo simbólico, en el que sujeto y objeto aún no están separados, y tiempo y espacio se funden en un espacio cualitativo, constituye el «a priori universal» que posibilita el acto de configuración (estructuración) de las intuiciones sensibles, en virtud del cual éstas quedan revestidas con un sentido figurado (simbólico):

Lo imaginario es la *realidad última* en la que el conocimiento humano viene a descifrar los Imperativos del Ser. Sobre ella se ordenan —consciente o inconscientemente— todas las obras, las actitudes y las opiniones humanas.<sup>57</sup>

Según esto, el conocimiento, la hermenéutica, no podrá ya limitarse a la observación, numeración y explicación de los fenómenos, sino que deberá postular tras simbolizantes y estructuras un *sentido* («nómeno», en terminología kantiana), que no es objetivo, en-sí, ajeno al hombre, a la subjetividad, sino

que se trata de un *sentido antropológico* (e incluso antropomórfico), en tanto que la conciencia imaginante es presentada por Durand con un esencial carácter *trascendental*.

De esta manera queda salvada tanto la separación kantiana entre fenómeno y nómeno como la problemática de la adecuación entre el sistema del conocimiento (lenguaje) y la realidad, que conducen a un *escepticismo agnóstico*. Lo real es visto por nuestro autor como algo relativo al hombre y al conocimiento (interpretación), puesto que «la contemplación del mundo es ya transformación del objeto»,<sup>58</sup> quedando lo «en-sí» como algo secundario y derivado, como una abstracción.

G. Durand analiza este trayecto antropológico en un recorrido que, si bien puede realizarse en ambas direcciones (pues no hay ninguna primacía ontológica), él lo inicia metodológicamente por el *nivel psicobiológico*. En este nivel, nuestro autor considera conveniente evitar el *monismo* subyacente al postulado psicoanalítico de la libido, que deriva toda la energía psicobiológica de la fuente de una *pulsión única* (la sexual). Para ello se apoya en la constatación de la existencia de *dos reflejos dominantes*, constatación alcanzada en el estudio empírico del sistema nervioso en el niño recién nacido (cfr. la Reflexología de la Escuela de Leningrado). Dichos reflejos dominantes o «estructuras sensomotrices innatas» quedan ahora definidos como «los más primitivos conjuntos senso motores que constituyen los *sistemas de acomodación* más originales de la ontogénesis».<sup>59</sup> La *dominante postural* organiza por coordinación o inhibición de los otros reflejos la progresiva conquista de la *posición erguida*, de la verticalidad, sea ésta física e intuitiva o matemática. La *dominante de nutrición* se manifiesta en los movimientos de succión y de orientación en la búsqueda por el lactante de la teta. Ligada íntimamente a esta última, y directamente derivada de ella, se encuentra la *dominante copulativa*, que rige los movimientos rítmicos del ejercicio de la sexualidad, así como los procesos cíclicos que en ella se superponen, con lo que «el amamantamiento se presenta como el preejercicio del coito».<sup>60</sup> Este esquema *tripartito* adquiere para Durand una gran importancia desde el momento que propone como hipótesis de trabajo que «existe una

estrecha *concomitancia* entre los *gestos* del cuerpo, los *centros nerviosos* y las *representaciones simbólicas*». <sup>61</sup>

Las matrices sensomotoras son presentadas así como el lugar o el nivel en el que las representaciones vienen a integrarse naturalmente, como el *nivel en el que se forman los grandes símbolos*. Como dice nuestro autor:

El *acuerdo* entre las pulsiones reflejas del sujeto y su medio es el que enraiza de una manera tan imperativa las grandes imágenes en la representación y las carga con una felicidad que basta para perpetuarlas. <sup>62</sup>

Este acuerdo entre los reflejos dominantes y su prolongamiento o confirmación cultural es ejemplificado por Durand con un análisis del entorno tecnológico, en el que viene a mostrar que los *utensilios* no son proyectados por la pura reflexión intelectual, sino que la iniciativa que dirige su configuración recae sobre los gestos dominantes y sobre la propia materia:

El primer gesto, la *dominante postural*, exige las materias *luminosas*, visuales, y las técnicas de separación, de *purificación*, de las que las armas, las flechas y las *espadas* son símbolos frecuentes. El segundo gesto, ligado al *descenso digestivo*, llama a las materias de la *profundidad* (el agua o la tierra cavernosa), suscita los utensilios *continentes*, las copas y los cofres, e inclina a las ensoñaciones técnicas del brebaje y del alimento. Finalmente los *gestos rítmicos*, de los cuales la sexualidad es el perfecto modelo, se proyectan sobre los ritmos de las estaciones y su cortejo astral añadiéndoles todos los sustitutos técnicos del *ciclo* (la *rueda* y el torno, la mantequera y el yesquero), y finalmente sobredetermina todo frotamiento tecnológico por la rítmica sexual. <sup>63</sup>

Entre el nivel psicobiológico y el nivel propiamente cultural o sintemático, Durand señala el *nivel pedagógico*, en el que el niño es educado por su ambiente inmediato que viene a transmitir y justificar una determinada *organización social*. Del estudio de este nivel en sus dos fases, la lúdica y la parental, se desprende que también la pedagogía es *bipolar*. Así, la diversidad de juegos acepta una clasificación en dos series in-

conciliables: la serie *agonística* (de la competencia reglamentada) y la serie *ilínxica* (*ilinx*: torbellino), pasando por los términos medios de la *alea* (suerte) y la *mimicry* (simulacro). Por lo que respecta a la pedagogía del sistema parental, nos encontramos con un abanico que abarca todos los matices comprendidos entre el preejercicio lúdico de la vida adulta, sexual y conyugal (por ejemplo en los muria y los trobriandeses) y la más estricta prohibición, propia entre otras de la pedagogía judeocristiana.<sup>64</sup>

Como conclusión de esta breve referencia al nivel pedagógico podríamos señalar que los juegos ilínxicos y simuladores, y el libertarismo en la educación sexual sobredeterminan el *régimen nocturno* de la imagen, mientras que las reglas lúdicas, los juegos agonísticos, la represión y la coerción social forman la pedagogía que sobredetermina el *régimen diurno*.

También en el *nivel cultural* es posible confirmar la polaridad natural de los símbolos, pese a la arbitrariedad que parece dominar en la diversidad de *actitudes corporales* o gestos habituales en una sociedad (costumbres, ritos, comportamientos colectivos...) y de las *representaciones* (*Weltbild*), que se manifiestan mediante la lengua, las artes, los sistemas de conocimiento, los mitos, etc. Son numerosos los investigadores que han elaborado clasificaciones de las culturas en base a dos patrones, dividiéndolas en dos grandes grupos: *ideacionales* y *visualistas*, *apolíneas* y *dionisiacas*, *occidentales* y *orientales*, etc.:

De esta manera se llega a seriar los símbolos en dos grandes clases culturales «isótopas» y a reagrupar estas estructuras culturales no por reducción a una infraestructura última, y por tanto ontológica, sino más modestamente en un *dualismo antagonista*.<sup>65</sup>

Además, en el interior de cada cultura determinada se da una *ausencia de homología*, una *dialéctica* que anima su simbolismo, no quedando nunca totalmente integrada en un tipo. Cuanto mayores son las contradicciones y compensaciones entre los diversos planos culturales (entre mito y rito, por ejemplo) y entre los diversos simbolismos, más se posibilita la transformación de la sociedad.

Tras la aparente convencionalidad y determinación sociológica de los sintemas, que hace que un mismo comportamiento adquiera significaciones diversas y hasta contradictorias según la sociedad en la que se lleve a cabo, el mitólogo vislumbra ciertas *constantes*, algunas grandes imágenes («sustantivos simbólicos»), que se inscriben en una «especie de lógica cualitativa universal», en un lenguaje simbólico comunal, escapando al particularismo cultural (los símbolos tecnológicos y astrobiológicos serían ilustrativos a este respecto).<sup>66</sup>

En todo caso, tanto desde la reflexología como desde la antropología se desemboca en «datos simbólicos *bipolares* que definen a través de toda la antropología un vasto sistema de *equilibrio antagonista*, en el cual la imaginación simbólica aparece como un *sistema de fuerzas de cohesión antagonista*».<sup>67</sup>

El abismo entre la común naturaleza humana y la particularidad de las manifestaciones culturales es salvado por Durand con la noción de «trayecto antropológico», que viene a establecer una dialéctica entre los reflejos dominantes (biológicos) y los sintemas (culturales), quedando ambos interrelacionados mediante los esquemas, los arquetipos y los símbolos. El *esquema*,<sup>68</sup> que es una «generalización dinámica y afectiva de la imagen»,<sup>69</sup> lleva a cabo la unión entre los gestos inconscientes y las representaciones, formando el esqueleto dinámico de la imaginación. Así, a la dominante *postural* corresponden los esquemas «diáiréticos», mientras que a la dominante *digestiva* le corresponderían los esquemas de la *caída* y del acurrucamiento en la *intimidad*. Dichos esquemas comparecen ahora como presentificadores de los gestos y de las pulsiones inconscientes.

A continuación, los *arquetipos* vienen a *mediar* entre los esquemas puramente subjetivos y las imágenes concretas proporcionadas por la percepción, siendo como *imágenes primordiales*, unívocas y adecuadas al esquema. Como dice nuestro autor:

Los gestos diferenciados en esquemas, al contacto con el entorno natural y social, determinan los grandes arquetipos, poco más o menos como Jung los ha definido.<sup>70</sup>

Tales arquetipos constituyen las *sustantivaciones* de los esquemas, y serían como el *nómeno* de la imagen que la intuición percibe, sirviendo de *punto de engarce entre lo imaginario y lo racional*:

Lejos de anteceder a la imagen, la *idea* no sería más que el compromiso pragmático del arquetipo imaginario en un contexto histórico y epistemológico dado.<sup>71</sup>

A los esquemas diairéticos corresponden unívocamente los arquetipos de la «cima», el «cielo», el «jefe», el «héroe», la «espada», etc., los esquemas de la caída se sustantivizan en el «huevo», la «noche», etc., y los esquemas del acurrucamiento provocarán los arquetipos del «regazo» y de la «intimidad».

Ahora bien, los arquetipos, al realizarse, pueden unirse a imágenes muy diversas, interviniendo a la vez varios esquemas. Nos encontramos entonces ante el *símbolo* en sentido estricto como una ilustración de esquemas y arquetipos, que tiene ya un carácter *ambivalente* y un sentido circunscrito en el contexto de la cultura que lo interpreta:

Mientras que el esquema ascensional y el arquetipo del cielo permanecen inmutables, el símbolo que los circunscribe puede transformarse de escala en flecha, en avión supersónico o en campeón de salto, por ejemplo.<sup>72</sup>

Finalmente, cuando el símbolo pierde su polivalencia, comprometiéndose en una situación concreta, se transforma en *nombre*, en *signo* o en *sintema*, perdiendo su pregnancia natural.

Cerramos así nuestro recorrido de un extremo al otro del trayecto antropológico que el símbolo establece, tendiendo un puente entre la universalidad de la naturaleza humana y la diversidad de sus derivaciones culturales, entre lo psicobiológico y lo social. A continuación veremos de cerca la funcionalidad de la imaginación simbólica y, por tanto, del símbolo y de la simbolización, antes de pasar a la proyección de su morfología concreta.

#### 4. Funciones de la imaginación

Durand concibe últimamente la imaginación como el *factor general de equilibrio*. No se trata propiamente de una facultad de producir imágenes, y mucho menos de una facultad «inferior», limitada a un papel secundario. Tampoco se trata, como quería Jung, de un éxito excepcional alcanzado en un momento privilegiado, sino de un factor omnipresente en la actividad y en la vida humana en general, como un *dinamismo* que tiende a *equilibrar* los polos opuestos, a establecer un *acuerdo* entre las tendencias contrapuestas.<sup>73</sup> La imaginación juega, por tanto, el papel de *mediador*, papel que se basa en la *dualidad* misma del símbolo, en su naturaleza dialéctica. «Restaurador del equilibrio», el pensamiento simbólico se manifiesta fundamentalmente en cuatro sectores: el vital, el psicosocial, el antropológico y el cósmico.

a) Ya Bergson destacó el papel *biológico* de la función fabuladora, presentándola como «una reacción de la naturaleza frente al poder disolvente de la inteligencia».<sup>74</sup> La imaginación sería, para él, una fuerza de la vida que pugna constantemente contra la brutal constatación racional de la inevitabilidad de la muerte. Pues bien, en esta misma línea, pero desde una perspectiva más *antropológica* que biológica, Durand establece que la imaginación es una *función de eufemización*:

La *eufemización* es un procedimiento que todos los antropólogos han destacado, y cuyo caso extremo sería la *antífrasis*, en la que una representación se debilita disfrazándose con el nombre o el atributo de su contraria.<sup>75</sup>

La eufemización imaginaria se levanta frente al horrendo rostro de la muerte, de la temporalidad, del destino, pero no como un «opio» negativo, en el sentido marxista aplicado a la religión, no como una máscara que oculta hipócritamente lo que todos saben pero no se atreven a decir, sino como un *poder de mejora del mundo*:

La realidad que emerge a su nivel (el de la imaginación) es la *creación*, la *transformación* del mundo de la muerte y de las cosas por su asimilación a la verdad y la vida.<sup>76</sup>

La *eufemización imaginaria* de la realidad deja de ser ahora un puro engaño, ya que permite seguir viviendo, permite exorcizar el mal, la muerte, el absurdo, la «náusea», inyectando una dosis de *esperanza*. Sin un mínimo de eufemización no se podría soportar la mayor desgracia del hombre que, en palabras de la sabiduría trágica del viejo Sileno, consiste en haber nacido, y se seguiría su consejo: morir pronto.<sup>77</sup> Se puede decir que eufemizar es «mentir», pero yo diría que se trata de una mentira «en sentido extramoral», de una mentira que no conoce otro criterio que la *afirmación* frente a la denegación de la vida.<sup>78</sup> Como afirma nuestro autor:

La vocación del espíritu es la *insubordinación* frente a la existencia y la muerte, y la función simbólica se manifiesta como el patrón de esta revuelta.<sup>79</sup>

Porque, en último extremo, la muerte no es sólo un hecho bruto, el fin de la vida, sino que penetra en la vida misma, dependiendo sus efectos sobre ésta de la manera en que sea interpretada. Su interpretación *literal* (no eufémica) conlleva una muerte simbólica o incluso la muerte real (suicidio), mientras que, como afirma nuestro autor, «por el hecho de desear e imaginar la muerte como un *reposo*, como un sueño, por eso mismo se la eufemiza y se la destruye».<sup>80</sup>

b) En segundo lugar, la imaginación es un factor de *equilibrio psicosocial*. El símbolo se presenta aquí dotado, por su virtud equilibrante, con un poder de curación que hace de él un medio terapéutico directo. Durand menciona a este respecto la *práctica psicoterapéutica* ejercitada por R. Desoille y M. Séchehaye del «soñar despierto» que, por una parte, combate la depresión mediante imágenes antitéticas o ascensionales, con sus resonancias simbólicas, así como las psicosis mediante sueños descensionales. Pues, como señalaron Jung y Cassirer, en el límite la enfermedad es una *pérdida de la función simbó-*

lica, pero en los casos intermedios es más bien un predominio exagerado, la *hipertrofia* de un régimen de la imaginación:

La salud mental es siempre, y hasta los límites de la postración catatónica, una tentativa de *equilibrar* un régimen por el otro.<sup>81</sup>

Más en general, también en la historia de las culturas aparece una dialéctica equilibradora, vital para la sociedad. El desarrollo de las artes, la evolución de los sistemas religiosos, de los sistemas de conocimiento y de *valores*, se realiza con una regularidad *alternante*, movido por el dinamismo antagónico de la imagen que persigue la *compensación* de los excesos y desarreglos del momento anterior.

c) En tercer lugar, la imaginación aparece restableciendo el *equilibrio antropológico de la especie*, el equilibrio humanista:

La *razón* y la *ciencia* sólo vinculan a los hombres con las cosas, pero lo que une a los hombres entre sí, en el humilde nivel de las dichas y penas cotidianas de la especie humana, es esta *representación afectiva* por ser *vivida*, y que constituye el reino de las imágenes.<sup>82</sup>

La antropología de lo imaginario permite reconocer el mismo funcionamiento de la mente humana en el pensamiento salvaje y en el pensamiento civilizado, evitando así el racismo cultural en el que ha caído, por orgullo, la civilización occidental. Ésta, guiada por la razón instrumental, no ha tenido reparo en despreciar, al igual que los griegos que denominaban «bárbaras» a todas las culturas exteriores a la suya, el atraso y subdesarrollo técnico de las culturas «menos» civilizadas como algo a extinguir, llegando en muchos casos al etnocidio. Porque no es la Razón la que nos hace sentirnos solidarios con el otro. La posibilidad de comunicación y de comprensión se basa, más bien, en la *común naturaleza humana*, en el inconsciente colectivo que todos compartimos en cuanto hijos de la misma Madre Naturaleza, y en sus expresiones más directas, las *imágenes*:

Hay que contrapesar nuestro pensamiento crítico, nuestra imaginación desmitificada, con el inalienable pensamiento salvaje que tiende la mano fraternal de la especie a nuestro orgulloso desvalimiento civilizado.<sup>83</sup>

d) Finalmente, la antropología simbólica, sin llegar a introducirse en disputas teológicas, no puede evitar la constatación de que, en última instancia, todo simbolismo apunta hacia una *teofanía*:

Tanto el régimen diurno de la imaginación como el nocturno organizan los símbolos en series que siempre reconducen hacia una *trascendencia* infinita que se erige como *valor* supremo.<sup>84</sup>

De esta manera, la imaginación es presentada por Durand como un supremo esfuerzo *homeostático*, que pretende *equilibrar* el mundo material, temporal, la vida fugaz mediante un ser intemporal, sin principio ni fin, que permanece eternamente, con lo que el símbolo se convierte en teofanía. Detrás de la vida biológica, que coimplica irremediamente la muerte, la imaginación proyecta una «vida del espíritu». El buen sentido de conciencia, contrapuesto a la locura y a la inadaptación, esboza en último extremo un tipo del Justo, compendio del héroe, del sabio y del santo. La ciudad de los hombres se proyecta en el cielo utópico bajo la forma simbólica de una inmutable Ciudad de Dios (ciudad ideal):

En esta última dialéctica, en la que por última vez la *imagen* (Bild) persigue el *sentido* (Sinn), la *epifanía* busca una representación suprema con la que investir esta misma actividad espiritual, y busca una Madre y un Padre para la vida espiritual, un Justo de los Justos, un Rey de la Jerusalén celestial, un Hermano divino [...].<sup>85</sup>

Pero pasemos a presentar más concretamente el modo en que Durand estructura y clasifica esta realidad simbólica, este mundo imaginario que, interponiéndose entre el hombre y la realidad, lleva a cabo su mutua *interpretación* («interpenetración»), tratando de establecer un *acuerdo* entre los deseos y

necesidades del sujeto (que en el fondo son los mismos para toda la especie humana) y las condiciones objetivas en que aquél se desenvuelve.

## 5. Morfología de lo imaginario

La dualidad (bipolaridad) que hemos constatado en el seno mismo del símbolo (e. d., la dialéctica entre la imagen y el sentido) y que atraviesa todo el trayecto antropológico, sirve de base a nuestro autor para elaborar un *sistema doble* de clasificación de los símbolos. Este plan doble, a la vez bipartito y tripartito no contradice, sino que recubre y asume (engloba) las diferentes motivaciones antropológicas establecidas por investigadores tan diferentes y tan separados entre sí como Dumézil, Leroi-Gourhan, Piganiol, Eliade y Krappe, o los reflexólogos y psicoanalistas, a la vez que es recubierto por el paradigma mítico del espacio simbólico:<sup>86</sup>

El dinamismo equilibrante que es lo imaginario se presenta como la *tensión* de dos «fuerzas de cohesión», de dos «régimenes» que enumeran las imágenes en dos universos antagónicos.<sup>87</sup>

El universo simbólico humano (el mundo imaginario) queda, en principio, dividido en dos *regímenes* o, utilizando la metáfora geográfica, en dos *regiones* autónomas, cada una de las cuales se rige por sus propios principios lógicos:

El *régimen diurno* estructurado por la *dominante postural* y que concierne a la tecnología de las armas, a la sociología del soberano mago y guerrero, y a los rituales de la *purificación* y la *elevación*, y el *régimen nocturno* que se subdivide en *dominante digestiva* y *cíclica*, subsumiendo la primera las técnicas del recipiente y del hábitat, los valores alimenticios y digestivos, y la sociología matriarcal, y agrupando la segunda las técnicas del ciclo, del calendario agrícola, los símbolos del retorno y los mitos y los dramas astrobiológicos.<sup>88</sup>

Aun cuando en una primera aproximación el universo simbólico pueda parecer un caos inconexo, pronto revela una *articulación* interna, ciertas *polarizaciones* de las imágenes alrededor de esquemas dinámicos y de arquetipos, en virtud de las cuales quedan vinculadas entre sí, formando *constelaciones* de símbolos coherentes (isótopos o isomorfos), que a su vez van convergiendo en torno a las dos fuerzas de cohesión fundamentales (los dos reflejos dominantes), hasta delimitar ambos regímenes antagónicos. Estos dos regímenes de la imagen son presentados por Durand como los dos aspectos de los símbolos de la libido, interpretada ahora en su «unidad ambigua» que engloba tanto al *instinto de vida (eros)* como al *instinto de muerte (thanatos)*, respectivamente tematizados como «la pulsión ciega vegetativa que somete el ser al devenir y el deseo de eternidad que quiere suspender el destino mortal».<sup>89</sup>

De este modo, nuestro autor elabora un *esquematismo trascendental* que pretende dar cuenta del funcionamiento de la mente humana a partir de la *polarización* que toda actividad (sea individual o social, consciente o inconsciente, teórica o práctica) instituye en el interior del universo del discurso, el cual queda así organizado en torno a dos *polos antagónicos*, siempre en *tensión dialéctica*. Ahora bien, lo peculiar de la teoría de Durand, y en ello se diferencia radicalmente de la tesis fundamental de Lévi-Strauss (y, en general, de todo el estructuralismo), es que entre ambos polos se introduce un *tercer término* que rompe la *simetría* perfecta, introduciendo un *factor de heterogeneidad*. Ahora ya no se puede afirmar que los dos regímenes sean mutuamente contradictorios, estrictamente contrarios entre sí, como si uno fuera la copia «en negativo» del otro. En este sentido, la bipartición, que para Lévi-Strauss sería absoluta, queda recubierta por un *esquema tripartito* en el que se distinguen tres clases de estructuras *irreducibles* entre sí: mientras que el régimen diurno es totalmente *homogeneizante*, por el contrario el régimen nocturno se subdivide en un factor *homogeneizante*, representado por las estructuras místicas, y en otro factor *heterogeneizante*, constituido por las estructuras sintéticas.<sup>90</sup> Veamos de cerca ahora ambos regímenes y sus estructuras correspondientes.

### 5.1. *El régimen diurno y las estructuras esquizomorfas o heroicas*

Las imágenes que funcionan en el régimen diurno están polarizadas o dirigidas en su cristalización por la *dominante postural*, mediante los grandes esquemas ascensional y diairético, y los arquetipos, fundamentalmente el de la *luz* y el del *héroe*, enraizados ambos en dicha dominante.

Ya en el sentido puramente reflexológico parece que el erigirse, la conquista de la posición vertical, está dirigida a posibilitar la facultad de *separar* mejor, de discernir a distancia por la vista, así como a liberar las manos para las manipulaciones analíticas. Todo el régimen diurno quedará marcado por este poder de *distinción* y de *análisis* que queda simbolizado clásicamente en la «espada», viniendo a desembocar últimamente en el *conocimiento objetivo, racional y científico*. Aquí la imaginación funciona «polémicamente», sirviéndose de la «antítesis» como figura retórica fundamental que establece, en un intento de eufemización, una interpretación *dualista*, basada en el juego de figuras y de imágenes antagónicas.

La instancia de la *temporalidad* y de la *muerte*, de por sí ambivalente, es afrontada por este régimen con una actitud «diairética» o distinguidora, que extrae y separa los aspectos positivos (o que atraen la libido) y los proyecta en un más allá intemporal o atemporal, quedando lo negativo (la angustia) como la significación propia del devenir y del destino. Dicha instancia queda ahora representada bajo tres facetas imaginarias, mediante los símbolos *teriomorfos* (de la animalidad), *nictomorfos* (de las tinieblas) y *catamorfos* (la caída o el abismo), cargados todos ellos de connotaciones *femeninas*. La libido viene personificada por la figura luminosa y ascensional del *héroe* que, *espada* en mano, combate al *monstruo* hasta darle muerte. Dicho proceso de figuración se encuentra regido por un principio constitutivo de la imaginación, según el cual «figurar un mal, representar un peligro, simbolizar una angustia, es ya, por la domesticación del cogito, dominarlo».<sup>91</sup>

Así pues, en este planteamiento polémico y antitético se puede vislumbrar ya un esbozo de *eufemización*. La «caída», constante peligro que amenaza la verticalización ascendente,

al quedar simbolizada por la «carne» (sea la carne alimento o la carne sexual), la cual se hace así sinónimo de lo temporal, viene a desvelar una faceta sonriente, seductora y atractiva, transformándose el vértigo ante el abismo en «tentación» (¡a vencer!):

El régimen estrictamente diurno de la imaginación descon-  
fia de las *seducciones femeninas* y se aparta de esta faceta tem-  
poral que esboza (irradia) una sonrisa femenina.<sup>92</sup>

La imaginación diurna adopta una *actitud heroica de lucha* contra la «tentación» y, en vez de dejarse llevar hasta la antí-  
frasis y la reversión de los valores, *exagera* hiperbólicamente  
el aspecto maléfico de Cronos, preparando y afilando las ar-  
mas (de tipo *masculino*) con que combatir dicha amenaza:

La energía libidinal se somete entonces a la autoridad de un  
*monarca divino y paterno*, y no tolera de la pulsión más que su  
agresividad viril y su bravura, que ella se encarga de sazonar  
con purificaciones ascéticas y bautismales.<sup>93</sup>

Frente al *monstruo* devorador que simboliza el Tiempo,  
aparece ahora el *héroe* dispuesto a darle muerte. A las *tinie-  
blas* se contraponen aquí los *símbolos luminosos*, mientras que  
el esquema de la caída es compensado por el ascensional, que  
rige la heroica lucha contra la tentación del abismo: es la «hui-  
da de este mundo» guiada por el deseo de *eternidad*. Como di-  
ce nuestro autor:

Es contra las facetas del Tiempo arrostradas por lo imagina-  
rio en una *hiperbólica pesadilla* como el régimen diurno resta-  
blece, por medio de la espada y las purificaciones, el reino de  
los pensamientos trascendentes.<sup>94</sup>

Este isomorfismo que reúne los símbolos en un régimen es-  
pecífico no afecta sólo a lo que en occidente se ha infravalora-  
do como «productos de la imaginación» (mitos, leyendas,  
cuentos, literaturas...), sino que se extiende también por secto-  
res de la representación pretendidamente «puros», conceptua-  
les e independientes de la «loca de la casa» (los cuales se

muestran así en su integración dentro de lo imaginario). En este sentido, Durand considera que al régimen diurno de la imagen le corresponde en el nivel filosófico un tipo de expresión y razonamiento radicalmente *dualista y formalista* al que califica de «racionalismo espiritualista». Tanto el sistema Sâmkhia, con su distinción entre *purusa* y *prakriti*, como el *Vedanta* y el *Yoga*, decididos a separar el «espíritu» de la «experiencia psicamental» accidental, así como el *eleatismo parmenídeo*, que opone la trascendencia estática del Ser al devenir temporal, o el *platonismo* y el *cartesianismo*, con su dualismo, claridad y distinción, vendrían a inscribirse en el mismo lecho de las estructuras mentales de tipo esquizomorfo.

Concretamente, Durand distingue cuatro estructuras esquizomorfas fundamentales con las que pretende dar cuenta del funcionamiento del régimen diurno de la imagen. Dichas estructuras han sido elaboradas por nuestro autor a partir de las representaciones simbólicas propias de la *esquizofrenia*, donde es posible detectarlas con más facilidad que en las «normales» por encontrarse en estado «puro», e. d., sin compensación o equilibramiento alguno (precisamente la enfermedad radicaría en este desequilibrio o carencia de compensación).

a) La primera estructura esquizomorfa o heroica señalada por Durand consiste en el *retroceso autístico* en relación a la actitud reflexiva normal: esta estructura se manifiesta en el enfermo como una pérdida del «contacto» con la realidad.

Se trata de «un poder de autonomía y de *abstracción* del medio ambiente que comienza en el humilde automovimiento animal, pero que se refuerza en el bípedo humano por el hecho de la *posición vertical* liberadora de las manos, y de los útiles que prolongan a estas últimas».<sup>95</sup>

b) La segunda estructura, ligada a este poder de abstracción, es la *Spaltung (desagregación)*, prolongamiento lógico y representativo de la actitud autística, y que se manifiesta en el «furor analítico» del esquizofrénico que no ve (en el Rorschard, por ejemplo) un todo armónico y conjuntado, sino sólo trozos separados, inconexos, independientes unos de otros:

La Spaltung se materializa a los ojos de la imaginación y se convierte en el «muro de bronce», el «muro de hielo» que separa al enfermo de «todo y de todos», y a sus representaciones las unas de las otras.<sup>96</sup>

c) La tercera estructura esquizomorfa la caracteriza Durrand como un *geometrismo* que se expresa en la importancia que adquiere la *simetría*, la *planificación* y la *lógica formal*, tanto en la representación como en el comportamiento. El espacio y el emplazamiento geométrico son sobrevalorados, lo que comporta que ciertos objetos aparezcan, en la visión esquizomorfa, aumentados («gigantizados») y que el tiempo se difumine en un *presente espacializado*, propiciando una *visión topológica*.

d) Finalmente, la cuarta y última estructura está representada en un modo de pensar que funciona por *antítesis*. Las imágenes se presentan «por parejas» en una especie de simetría invertida, en una antítesis imaginativa que se prolonga en antítesis conceptuales:

Se puede decir incluso que todo el sentido del régimen diurno de lo imaginario está pensado *contra* el semantismo de las tinieblas, de la animalidad y de la caída, es decir, *contra Cronos*, el tiempo mortal.<sup>97</sup>

Tales estructuras esquizomorfas quedan obviadas, como hemos señalado, en los casos de esquizofrenia, pero no porque se confundan con ella. El régimen diurno, en opinión de Durrand, nada tiene de por sí de patológico, subsistiendo de hecho en representaciones y comportamientos considerados normales. Lo que sucede es que, normalmente, suelen encontrarse *compuestas o equilibradas* por los otros tipos de estructuras, mientras que dicho enfermo se abandona completamente al dinamismo de las imágenes, estando sus representaciones unilateralmente sometidas al régimen diurno (*monopolización*). La imaginación, en este caso, persigue la curación mediante la *inversión* (o *reversión*) de los valores atribuidos a los términos de la antítesis, con el fin de lograr su compensación simbólico-real.

## 5.2. El régimen nocturno

La persecución exclusiva de la trascendencia, con el dualismo que ello comporta, presenta una dificultad fundamental simbolizada en la figura de Ícaro, el cual quiere volar tan alto que finalmente sus alas de cera se derretirán por el calor del sol. Ya hemos visto cómo el predominio exclusivo del Régimen Diurno en la representación desembocaría en la esquizofrenia. El propio Platón sabía que la fuerza para la ascensión se conseguía en la oscuridad de la *caverna*, e. d., en la condición material y mortal. A este respecto señala Durand que:

Se perfila ahora otra *actitud imaginativa* frente a las facetas del Tiempo, que consiste en captar las fuerzas vitales del devenir, en exorcizar los ídolos asesinos de Cronos, *trasmutándolos* en talismanes benéficos, en incorporar a la ineluctable dependencia del tiempo las tranquilizadoras figuras de las *constantes*, de los *ciclos* que en el seno mismo del devenir parecen realizar un designio eterno.<sup>98</sup>

El antídoto contra el devenir ya no se busca en el más allá, en la pureza de las esencias. Ahora la misma materia, la naturaleza, se ofrece como tranquilizador y cálido *refugio* contra las inclemencias del Tiempo; las tinieblas se eufemizan en noche serena, abriendo las puertas al régimen nocturno de la imagen. La negación de la temporalidad establecida por el régimen diurno se prolonga ahora en una «negación de la negación» (*antífrasis*). Podríamos presentar esta doble negación contrastándola con la *Verneinung* freudiana. Mientras que ésta es un procedimiento para contactar con lo reprimido que consiste en presentar lo que se es bajo el aspecto de no serlo, en una especie de *Aufhebung* (*superación*) de la represión que deja «pasar» la *expresión* pero reprime el *afecto* subyacente, por el contrario la doble negación «exige un *acuerdo total* entre el significante y el significado»,<sup>99</sup> aceptando tanto la *expresión* (forma) como el contenido (*sentimiento*). El destino queda entonces teñido e impregnado con la propia libido, constituyéndose en objeto de deseo, con lo que la antítesis polémica es sustituida como medio de exorcización por el *eufe-*

*mismo antifrásico*, que abre a lo imaginario y a las conductas y comportamientos por él motivadas una nueva vía. Dicha modalidad de eufemización comporta una *reversión*, así como una cierta *subversión* de los *valores* establecidos por el régimen diurno, reversión que podría quedar emparentada con la preconizada por Nietzsche. La libido se acomoda o recompone con las dulzuras del Tiempo, invirtiendo el régimen afectivo de las imágenes de la muerte, de la carne y de la noche, con lo que el *aspecto femenino* y maternal de la libido, simbolizado en las *Grandes Diosas Madres*, será revalorizado.<sup>100</sup>

La imaginación ya no huye del tiempo, sino que lo organiza y lo mide (calendarios), lo puebla con mitos y leyendas, consolándose de su fugacidad con la periodicidad de los ciclos. Se define así un nuevo régimen de la imagen, que agrupa dos grandes familias de símbolos: una, la que se constituye por la *inversión eufemizante* de las valoraciones dominantes en el régimen diurno, está regida por las estructuras que Durand denomina «místicas»; la otra, polarizada por la búsqueda de lo que hay de intemporal en el seno mismo de la fluidez del tiempo, se esfuerza por conciliar el deseo de eternidad con las intuiciones del devenir, y queda ejemplificada por las estructuras «sintéticas» (propia o específicamente *simbólicas*):

En ambos grupos hay una *valoración* del régimen nocturno de las imágenes, pero en un caso la valoración es fundamental e invierte el contenido afectivo de las imágenes: entonces el espíritu busca su luz en el seno mismo de la noche, la «caída» se eufemiza en «bajada» y el «abismo» en «copa», mientras que en el otro caso la noche no es más que propedéutica necesaria del día, una indudable promesa de la aurora.<sup>101</sup>

### 5.2.1. *Las estructuras místicas*

Así como anteriormente Durand había puesto en relación las estructuras esquizomorfas con la esquizofrenia, sin llegar a confundirlas, las estructuras místicas del régimen nocturno confinan a menudo con los síntomas de la *epilepsia* y de la *melancolía*, si bien no recubren una misma tipología. El adjetivo «místico» es utilizado aquí por nuestro autor en su sentido

más corriente, «en el que se conjugan una voluntad de *unión* y un cierto gusto por la secreta *intimidad*».<sup>102</sup> En el universo configurado por estas estructuras, el *valor* («tesoro» simbólico) no se encuentra ya en una *cima* elevada a la que sería preciso *ascender*, sino en las *profundidades* a las que hay que «penetrar». El abismo transformado en «cavidad» (hueco) es ahora un objetivo, una finalidad, con lo que el «descenso» (caída ralentizada) se presenta como un placer. Tiene lugar aquí una *transmutación* de los valores, «una *transfiguración* del sentido y la vocación de las cosas y de los seres, pero que conserva su ineluctable destino».<sup>103</sup>

Ahora el *héroe*, al ser devorado, representa una *regresión* al estado narcisista y, en última instancia, un *retorno al seno materno* (asociado a la *materia*); no muere, sino que permanece con vida en el vientre del monstruo, siendo posteriormente regurgitado (cfr. Jonás, Pulgarcito...). En este sentido, también la *muerte* pierde las connotaciones aterradoras con que estaba impregnada en el régimen diurno, siendo vista ahora como un «retorno al hogar», como el fin de la separación de las entrañas de la Madre-Tierra. Aparece así, como consecuencia de la valoración de las imágenes de la *seguridad* cerrada y de la *intimidad*, una atracción por la materia primordial, así como una cierta *necrofilia* para la que la muerte es «el símbolo del reposo primordial».<sup>104</sup>

Parece que antes de iniciar las dialécticas sintéticas, la representación imagina procesos de antífrasis, y el procedimiento de la «doble negación» aparece en el nivel de la imagen como una *primera tentativa de domesticación* de las vicisitudes temporales y mortales al servicio de la vocación extratemporal de la representación.<sup>105</sup>

a) Según nuestro autor, la primera estructura que ejemplifica los susodichos símbolos de la inversión y de la intimidad viene caracterizada por la tendencia al *redoblamiento* de los símbolos, estableciendo entre ellos una relación de *continente a contenido* (encajamiento o inclusión), así como por la *perseveración* (persistencia en la repetición). Dicha estructura se manifiesta a través de los procesos en los que dos (o más) imá-

genes quedan asociadas (*confusión*) en virtud de una *homología* (e. d., una simetría que no es meramente formal-oposicional, sino que se basa en una *similitud*), e inspira un pensamiento construido por *variaciones confusionistas sobre un mismo tema*.<sup>106</sup>

Psicológicamente, se puede ilustrar esta «perseveración» mediante el test Rorschard realizado por pacientes *epilépticos*, los cuales precisamente manifiestan una construcción de «perceptos» por un *isomorfismo en la interpretación de las variaciones temáticas*: en una primera interpretación cierto detalle de una lámina es visto como «cabeza de perro», luego siguen otras interpretaciones de las láminas siguientes en las que se ve «cabeza de caballo», «cabeza de serpiente», etc.:

En todos los casos de «perseveración» lo que la representación parece conservar es una tenaz *fidelidad a su sosiego primitivo*, ginecológico o digestivo.<sup>107</sup>

b) Una segunda estructura, que nuestro autor considera colorario de la primera, está representada por la *viscosidad y adhesividad* propias del estilo de representación nocturna. Dicha estructura se manifiesta en diversos dominios (social, afectivo, perceptivo, representativo, etc.), buscando *establecer conexiones*, uniones o enlaces entre figuras y objetos lógicamente separados. Esta «fobia a la separación» se manifiesta en el Rorschard por la deformación confusionista de las imágenes, aunque los colores y formas se encuentren objetivamente circunscritos de forma muy clara:

Lo que se debe destacar es que esta estructura *aglutinante* es ante todo el estilo mismo del *eufemismo* llevado al extremo de la *antífrasis*. Mientras que las estructuras esquizomorfas se definían como estructuras de la antítesis e incluso de la hipérbole antitética, la vocación de *reunir*, de *atenuar las diferencias*, de *sutilizar lo negativo* mediante la negación misma es constitutiva de este eufemismo llevado al extremo que se denomina *antífrasis*.<sup>108</sup>

c) La tercera estructura radica en el *realismo sensorial* de las imágenes, e. d., en la *vivacidad* de las imágenes. Mientras

que las dos estructuras anteriores manifiestan rasgos de introversión, ésta parece contradecir la definición jungiana de la introversión:

Esta estructura consiste en un apego al *aspecto concreto*, coloreado e íntimo de las cosas, al movimiento vital, a la *Erlebnis* (vivencia) de los seres.<sup>109</sup>

La *intuición* no describe las cosas, sino que las «penetra», reanimándolas. La representación no funciona ahora con esquemas abstractos o con formas sintácticas sino con *imágenes*, las cuales no son *copias* del objeto sino «*dinamismos vividos en su primitiva inmediatez*: son más *producciones* que reproducciones».<sup>110</sup>

d) Finalmente, la cuarta estructura, estrechamente ligada a las tres anteriores, es presentada por Durand como la propensión o inclinación a la *miniaturización* («gulliverización») de la representación, a la insistencia en el *detalle*, el cual se hace representativo del conjunto (*microcosmización*):

No es sorprendente que en esta estructura las formas sean «malas», es decir, deformadas en relación a su uso diurno y «correcto», puesto que en este nivel místico *ya no es la forma lo que importa*, sino la *materia*, la *sustancia*.<sup>111</sup>

Dichas estructuras místicas (que, en terminología de Ortiz-Osés, preferiríamos llamarlas *míticas*) tienden a organizar las grandes imágenes en relatos típicos y que tipifican su propio régimen, de los que se pueden encontrar buenos ejemplos entre los *románticos*.

### 5.2.2. Las estructuras sintéticas o diseminatorias

Recapitulando lo hasta ahora dicho sobre el régimen nocturno, Durand afirma que «gulliverización, encajamiento y redoblamiento no eran más que *prefiguraciones en el espacio* de la ambición fundamental de domesticar el devenir por la repetición de los instantes temporales, de vencer directamente a

Cronos no ya mediante figuras y un simbolismo estático, sino operando sobre la *sustancia* misma del tiempo, domesticando el devenir». <sup>112</sup>

Entramos así en la presentación de la segunda familia o «camada» de símbolos que integra el régimen nocturno. Esta constelación de símbolos que se engarzan con el Tiempo para vencerlo, se caracteriza por poseer un dinamismo interior tendente a la composición de relatos (o «historias») que intentan *reconciliar* y *co-implicar* la *antinomía* subyacente al devenir, la contradicción entre «el *terror* ante el tiempo que huye, la angustia frente a la ausencia, y la *esperanza* en el cumplimiento del tiempo, la confianza en una victoria sobre el tiempo». <sup>113</sup> El *contraste* entre el aspecto trágico y el aspecto triunfante del devenir queda ahora *integrado* en una concepción «dramática» en la que el *dualismo diametral* (diurno) es reemplazado por un *dualismo concéntrico* o suavizado por la mediación de un *tercer término* que garantiza la *coincidentia oppositorum*, la *mediación* de los contrarios. <sup>114</sup>

Dicha «camada» se subdivide a su vez en dos grupos: uno representado por el «denario» y la «rueda», haciendo referencia al *retorno*, al «poder de repetición infinita de los ritmos temporales»; <sup>115</sup> el otro, ejemplificado por el «bastón» y el «árbol», desplaza el interés sobre la *maduración*, sobre «el papel genético y progresista del devenir». <sup>116</sup> Ambos grupos coinciden, sin embargo, por estar centrados sobre la *coincidentia oppositorum*, sobre la tendencia a *armonizar* las contradicciones más flagrantes en un *todo coherente*.

a) La primera estructura sintética es definida por Durand como una estructura armónica o de *armonización de los contrarios*, que persigue alcanzar un «acuerdo vivo», y que ya no consiste en un reposo por la adaptación sino en «una *energía móvil* en la cual adaptación y asimilación se conciertan armoniosamente». <sup>117</sup> Más en general, esta estructura se manifiesta por la tendencia a las visiones *totalizadoras*, globalizantes, que organizan el contenido del saber en un sistema:

Así, la astrobiología, la astronomía, las teorías médicas y microcósmicas son una aplicación de esta estructura armonizadora

que preside la organización de todo sistema, utilizando de lleno la *analogía* y las *correspondencias* perceptivas o simbólicas.<sup>118</sup>

b) Pero junto a la armonía aparece la segunda estructura de la mentalidad sintética, caracterizada por Durand como *dialéctica o contrastante*: «La síntesis no es ya una unificación (como antes la mística), no apunta ya a la confusión de los términos, sino a la *coherencia que salvaguarda las distinciones, las oposiciones*».<sup>119</sup> En la música encontramos esta segunda estructura como un «contraste dramático» que libera de la monotonía, y en el drama teatral (o en la novela y el cine) aparece constituyendo la *trama* de la obra, en la que siempre se da la confrontación entre las ilusiones y esperanzas humanas y el destino inhumano o infrahumano. A este respecto Durand aplica la teoría catártica que elaboró Aristóteles para la comprensión de la tragedia.<sup>120</sup>

El drama temporal *representado*, es decir, transformado en imágenes musicales, teatrales o novelescas, está privado de sus poderes maléficos, pues por la conciencia y la representación el hombre vive realmente la domesticación del tiempo.<sup>121</sup>

c) La tercera estructura, la *estructura historiadora*, resulta de la aplicación de las dos anteriores a la totalidad de los fenómenos humanos y cósmicos, comprendidos ahora desde la «coherencia en los contrastes». Dicha estructura no intenta olvidar meramente el tiempo, sino que mediante la *descripción del pasado* anula la fatalidad de la cronología. Se inscriben en este ámbito las *filosofías de la historia*, en las que el tiempo, el presente de la narración, es concebido como el «gran reconciliador» del pasado, y cuyo mérito consiste en «repetir fases temporales constituyentes de un ciclo, y a la vez en contrastar dialécticamente las fases del ciclo así constituido».<sup>122</sup> Ahora bien, la *síntesis* propiciada por esta estructura historiadora puede quedar orientada tanto por el pasado como por el *futuro*, dando lugar a dos *estilos* de historia diferentes: uno de carácter *cíclico* y totalizador (eterno retorno de tipo oriental) y otro de carácter *lineal*, basado sobre la creencia en una ruptura revolucionaria de la historia (mesianismo).

d) Se puede distinguir, por tanto, una cuarta estructura basada en la *descripción del futuro* en un intento de domesticarlo. Sería la *estructura progresista*, en la que se inscribirían la epopeya romana, el judeocristianismo y el hegelianismo marxista. Durand encuentra una clara ilustración de esta estructura en el simbolismo de la *alquimia*, en tanto que el «opus» aparece como la aceleración y dominio de los procesos naturales que, progresivamente, transforman los metales impuros en «oro»: <sup>123</sup>

Historia épica de los celtas y los romanos, progresismo heroico de los mayas y mesianismo de los judíos no son sino variantes de un mismo estilo, del cual la alquimia nos revela su más íntimo secreto: la voluntad de acelerar la historia y el tiempo a fin de perfeccionarlos y de convertirse en su dueño. <sup>124</sup>

## NOTAS

1. Cfr. al respecto, A. Gehlen, *El hombre*.
2. En relación al signo, cfr. F. Saussure, *Curso de lingüística general*, pp. 127 y ss.
3. G. Durand, *L'imagination symbolique*, p. 11.
4. *Ibíd.*, p. 17.
5. G. Durand, *Figures mythiques et visages de l'oeuvre*, p. 18.
6. G. Durand, *L'imagination symbolique*, p. 13.
7. *Ibíd.*, p. 129.
8. Cfr. al respecto, R. Hostie, *Del mito a la religión*, p. 48.
9. Sobre la «no-separabilidad» en el contexto de la física contemporánea, cfr. B. d'Espagnat, *En busca de lo real*, cap. 4.
10. G. Durand, *L'imagination symbolique*, p. 39.
11. *Ibíd.*, p. 39.
12. *Ibíd.*, p. 12. En cualquier caso, más que una *verificación* habría que hablar ahora de una «sensificación» o «consentimiento».
13. *Ibíd.*, p. 18.
14. *Ibíd.*, p. 113.
15. F. de Saussure, *Curso de lingüística general*, p. 130.
16. *Ibíd.*, p. 133.
17. La noción de «pregnancia simbólica» procede de E. Cassirer: «Por *pregnancia simbólica* ha de entenderse el modo como una vivencia perceptual, esto es, considerada como vivencia "sensible", entraña al mismo tiempo un de-

terminado "significado" no intuitivo que es representado concreta e inmediatamente por ella» (E. Cassirer, *La filosofía de las formas simbólicas*, t. III, p. 238). Sobre la *homogeneidad*, cfr. G. Durand, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, p. 25.

18. Cfr. al respecto el estudio realizado por Eibl-Eibesfeldt sobre una serie de gestos y comportamientos que aparecen y son comprendidos en todas las culturas, lo que le lleva a defender su carácter natural o innato (que en este contexto viene a significar tanto como «filogenéticamente adaptado»). Por ejemplo, los movimientos expresivos del rostro, como la sonrisa, el llanto o el gesto de enfado, se han descubierto no sólo en las más variadas culturas, sino incluso en el estudio de niños ciegos y sordos de nacimiento. Cfr. I. Eibl-Eibesfeldt, *El hombre preprogramado*, Madrid, Alianza Universidad, 1976. Que esta «naturalidad» aparece socialmente condicionada es, por otra parte, algo hoy aceptado ampliamente.

19. Así, por ejemplo, la imagen de la «paloma» es *símbolo* por antonomasia de la paz porque reúne una serie de connotaciones (resonancias) afectivas y míticas que la hacen especialmente adecuada para evocar no tanto la idea de paz como su *vivencia*. Pero esto no excluye que la paz pueda simbolizarse de otras mil formas diferentes, ni que la paloma pueda adquirir otros sentidos diferentes (así, por ejemplo, entre los eslavos, la paloma simboliza el alma).

20. Ricoeur habla de la «semanticidad» del discurso metafórico como de una «referencia desdoblada» en relación al discurso meramente descriptivo: «La metáfora tiene así una *función de descubrimiento*, un poder de poner ante los ojos. El decir (metafórico) es un "ver como" que implica a la vez *ser* y *no ser*» (cfr. P. Ricoeur, *La metáfora viva*, p. 332).

21. Cfr. G. Durand, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, p. 60.

22. *Ibid.*, p. 26.

23. Sobre la dialéctica entre manifestación y ocultación del Ser, cfr. M. Heidegger, *Carta sobre el humanismo*: «El lenguaje es advenimiento iluminante-ocultante del Ser mismo».

24. Dicho *círculo* es presentado por Durand como «la situación noética en la que no se puede establecer un conocimiento si no es por medio de la *reciprocidad*, la *homología*, la circulación circular entre dos objetos comparados, o mejor, *entre el sujeto y el objeto*» (G. Durand, *Science de l'homme et tradition*, p. 127).

25. G. Durand, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, p. 462.

26. Cfr. G. Bachelard, *La intuición del instante*.

27. Cfr. G. Durand, *ibid.*, pp. 28 y ss., 462 y ss.

28. G. Durand, *ibid.*, p. 474.

29. Al hablar del «tiempo reencontrado» G. Durand está haciendo alusión a la obra literaria de M. Proust, *En busca del tiempo perdido*, en la cual a partir de un recuerdo del pasado (la famosa escena de la madalena) se reconstruye una «eternidad» recobrada. En este sentido, la *memoria* se revela como una parcela de la imaginación, como un incidente de la función fantástica, que persigue la *eufemización* de la temporalidad en su dimensión de pasado (cfr. G. Durand, *ibid.*, p. 466).

30. Hay que precisar que nuestro autor distingue entre la mera *fantaisie*,

como facultad para yuxtaponer las imágenes (representaciones subjetivas) y la *imaginación poética* o simbólica, verdadero *Intelecto Agente*, que a su vez tendría dos grados: uno, que podríamos denominar con Kant «imaginación trascendental» (*Einbildungskraft*), hace posible y constituye la unificación objetiva (síntesis) de lo dado en la percepción; el otro, lo imaginario o imaginal (Corbin), lleva a cabo otra reunificación del mundo más allá de las antinomias de la razón pura, re-encontrando (anámnesis) su *sentido* (cfr. al respecto, G. Durand, *La foie du cordonnier*, p. 30).

31. G. Durand, *L'imagination symbolique*, p. 88.

32. Sobre la fundamentación metafórica del lenguaje, cfr. P. Ricoeur, *La metáfora viva*.

33. Cfr. F. Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*.

34. G. Durand, *ibíd.*, p. 88.

35. G. Durand, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, p. 458.

36. G. Durand, *ibíd.*, p. 26.

37. Esto es lo que Cassirer denomina la «pregnancia simbólica» (cfr. E. Cassirer, *La filosofía de las formas simbólicas*, t. III, pp. 196 y ss.).

38. G. Durand, *ibíd.*, p. 459.

39. G. Durand, *ibíd.*, p. 26.

40. Véase al respecto *La metáfora viva* de P. Ricoeur, donde presenta la dicción metafórica como un auténtico «ver como» que coimplica *ser* (tal cosa) y *no-ser* (lo). Dicha *fundamentación metafórica* ha sido señalada también por H.G. Gadamer cuando habla del carácter *especulativo* del lenguaje (cfr. *Verdad y método*, especialmente la tercera parte).

41. G. Durand, *ibíd.*, p. 37.

42. G. Durand, *L'imagination symbolique*, p. 45.

43. G. Durand, *ibíd.*, p. 45.

44. G. Durand, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, p. 457.

45. Cfr. R. Hostie, *Del mito a la religión*, p. 127.

46. Psicologismo y sociologismo representan dos reacciones contrarias ante un mismo dilema: ¿está la significación en el hombre o el hombre en la significación? (o, dicho heideggerianamente: ¿pertenece el lenguaje al hombre o el hombre al lenguaje?). Durand adopta una solución *dialéctica* que defiende la existencia de un «círculo hermenéutico» en tanto que en las ciencias humanas «es el hombre el que da significación al hombre», habiendo, por tanto, «una confusión esencial entre la *mirada* objetivadora y los *intereses* de la subjetivación» (G. Durand, *Figures mythiques et visages de l'oeuvre*, p. 114; de Heidegger, véase su *Carta sobre el humanismo*; para el círculo hermenéutico, cfr. G.H. Gadamer, *Verdad y método*, pp. 331 y ss.). Una tal ciencia del hombre no encontrará, por tanto, estructuras objetivas y formales, sino «estructuras figurativas».

47. G. Durand, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, p. 458.

48. G. Durand, *ibíd.*, p. 38.

49. G. Durand, *ibíd.*, p. 38.

50. G. Durand, *ibíd.*, p. 52.

51. G. Durand, «Tâches de l'esprit et impératifs de l'être», p. 323.

52. G. Durand, *ibíd.*, p. 347.

53. G. Durand, *ibíd.*, p. 342. Sobre la polémica mantenida entre el historicismo hermenéutico de P. Ricoeur y el estructuralismo formal (Lévi-Strauss), cfr. *ibíd.*, pp. 327 y ss.

54. G. Durand, *ibíd.*, p. 343.

55. G. Durand, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, p. 438.

56. G. Durand, *Simbolo, mito e mitodologia*, p. 59.

57. G. Durand, «Tâches de l'esprit et impératifs de l'être», p. 350.

58. G. Durand, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, p. 476.

59. G. Durand, *ibíd.*, p. 47.

60. G. Durand, *ibíd.*, p. 50.

61. G. Durand, *ibíd.*, p. 51.

62. G. Durand, *ibíd.*, p. 52.

63. G. Durand, *ibíd.*, p. 55.

64. En esta *bipolaridad* se ha basado Malinowski para cuestionar la pretendida universalidad del *complejo de Edipo*, así como la tesis freudiana de la necesidad de la represión de la pulsión incestuosa (y sexual) en el niño, como condición de acceso al ámbito de la cultura (cfr. B. Malinowski, *La vie sexuelle des sauvages du NO de la Mélanésie*, así como *La sexualité et sa repression dans les sociétés primitives*; cfr. también, H. Marcuse, *Eros y civilización*, donde plantea la posibilidad de una *sublimación no represiva*).

65. G. Durand, *L'imagination symbolique*, p. 105.

66. En este sentido, Eibl-Eibesfeldt habla de «comportamientos innatos o preprogramados» (cfr. I. Eibl-Eibesfeldt, *op. cit.*).

67. G. Durand, *ibíd.*, p. 108.

68. Esta noción de «esquema» la toma Durand de la terminología kantiana, en la que aparece como *intermediando* la imagen y el concepto (se puede consultar al respecto, por ejemplo, E. Cassirer, *Kant. Vida y doctrina*).

69. G. Durand, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, p. 61.

70. Para Durand, a diferencia de Jung, los arquetipos son secundarios en relación a los esquemas verbales (cfr. Durand, *ibíd.*, p. 62).

71. G. Durand, *ibíd.*, p. 62.

72. G. Durand, *ibíd.*, p. 64.

73. En Gadamer encontramos algo semejante en relación a la *comprensión*, la cual no aparece como el resultado de un esfuerzo metodológico (Dilthey), sino como algo que acontece en todo conocimiento.

74. Cfr. G. Durand, *L'imagination symbolique*, p. 117.

75. G. Durand, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, p. 128.

76. G. Durand, *ibíd.*, p. 470.

77. Cfr. F. Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*.

78. Cfr. F. Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*.

79. G. Durand, *op. cit.*, p. 468.

80. G. Durand, *L'imagination symbolique*, p. 119.

81. G. Durand, *ibíd.*, p. 121.

82. G. Durand, *ibíd.*, p. 124.

83. G. Durand, *ibíd.*, p. 126.

84. G. Durand, *ibíd.*, p. 127.

85. G. Durand, *ibíd.*, p. 128.

86. Cfr. al respecto, G. Durand, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, pp. 54, 58 y 481.
87. G. Durand, *L'imagination symbolique*, p. 89.
88. G. Durand, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, p. 59.
89. G. Durand, *ibíd.*, p. 223.
90. Cfr. G. Durand, *L'âme tigrée*, pp. 41 y ss., así como *Figures mytiques et visages de l'oeuvre*, p. 29.
91. G. Durand, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, p. 135.
92. G. Durand, *ibíd.*, p. 134.
93. G. Durand, *ibíd.*, p. 223.
94. G. Durand, *ibíd.*, p. 175.
95. G. Durand, *ibíd.*, p. 210.
96. G. Durand, *ibíd.*, p. 211.
97. G. Durand, *ibíd.*, p. 213.
98. G. Durand, *ibíd.*, p. 119.
99. G. Durand, *ibíd.*, p. 233.
100. La propia ortodoxia católica ha terminado integrando «pseudomorfóticamente» la figura arcaica de la Gran Diosa como la Virgen María.
101. G. Durand, *ibíd.*, p. 224.
102. G. Durand, *ibíd.*, p. 308.
103. G. Durand, *ibíd.*, p. 233.
104. G. Durand, *ibíd.*, p. 269.
105. G. Durand, *ibíd.*, p. 232.
106. Durand caracteriza técnicamente este proceso como una «homogeneización por defecto inicial de distinción» (cfr. G. Durand, *ibíd.*, p. 504).
107. G. Durand, *ibíd.*, p. 309.
108. G. Durand, *ibíd.*, p. 313.
109. G. Durand, *ibíd.*, p. 320.
110. G. Durand, *ibíd.*, p. 315.
111. G. Durand, *ibíd.*, p. 317.
112. G. Durand, *ibíd.*, p. 321.
113. G. Durand, *ibíd.*, p. 323.
114. Cfr. al respecto, G. Durand, *L'âme tigrée*, pp. 75 y ss.
115. G. Durand, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, p. 322.
116. Cfr. G. Durand, *ibíd.*, p. 322.
117. Cfr. G. Durand, *ibíd.*, p. 400.
118. G. Durand, *ibíd.*, p. 403.
119. G. Durand, *ibíd.*, p. 403.
120. P. Ricoeur presenta la tragedia griega como una «mimesis poética» en virtud de la cual la trágica realidad del tiempo y de la muerte queda restaurada y restablecida en el nivel humano, confiriéndole así un sentido humanizado (cfr. P. Ricoeur, *op. cit.*).
121. G. Durand, *ibíd.*, p. 405.
122. G. Durand, *ibíd.*, p. 406.
123. Cfr. al respecto, M. Eliade, *Herreros y alquimistas*, así como C.G. Jung, *Psicología y alquimia* y *La psicología de la transferencia*.
124. G. Durand, *ibíd.*, p. 410.



## EL MITO Y SU INTERPRETACIÓN. MITOCRÍTICA Y MITANÁLISIS

Tras la consideración estática del símbolo que da lugar a la «morfología» del mundo imaginario (arquetipología), pasaremos a continuación a presentar su *dimensión dinámica*, e. d., el dinamismo en virtud del cual las grandes imágenes tienden a organizarse en *relatos* típicos, dando origen al lenguaje mítico.

Para Durand, el mito representa la primera emergencia de la conciencia, el comienzo de la derivación cultural en la que se actualiza la naturaleza humana, el surgimiento de la «diferencia». Siendo un *discurso último* que lleva a cabo la *primaria interpretación vivencial* de hombre y mundo, el mito viene a instaurar *la significación afectiva* en la que enraiza todo posterior despliegue de sentido, sea en el lenguaje natural, en el artístico, en el científico, etc. Aquí, en este *metalenguaje último* (o, en terminología de Ortiz-Osés, *protolenguaje*), se establece el sistema último de *integración asintótica* de los antagonismos irreductibles para cualquier otro tipo de *logos*, dándose así el primer tránsito de lo sentido a su representación figurada.<sup>1</sup> De este modo, el discurso mítico aparece como un intento de conciliar diacrónicamente las entidades semánticas que sincrónicamente (en abstracto) no se pueden sobreponer, y su campo de aplicación se extiende entre las cuestiones y problemáticas que Kant consideraba antinómicas para la razón

pura. En palabras de nuestro autor podemos caracterizar el mito como:

un sistema de símbolos y arquetipos, un *sistema dinámico* que tiende a formar un *relato*. El mito es ya un *esbozo de racionalización* pues utiliza el *hilo del discurso*, en el cual los *símbolos se resuelven en palabras* y los *arquetipos en ideas*.<sup>2</sup>

Este *relato fundador* viene a establecer la *tensión antagonista* que subyace a todo desarrollo de sentido, presentándose así como el *promotor* tanto de la doctrina religiosa como del sistema filosófico e incluso de la concepción científica. La «guerra de los dioses» (*Pólemos* originaria) que el mito relata es interpretada por Durand como la *transcripción figurada* de la disarmonía o enfrentamiento de fuerzas antagonistas que se encuentra en la raíz misma del *homo sapiens*, e. d., como la *proyección* a nivel imaginario del «desgarrón» (entre naturaleza y cultura, entre *eros* y *logos*...) en el que el hombre yace desde siempre.<sup>3</sup> El mismo *pluralismo* que habíamos encontrado en el nivel reflexológico y que se transmitía por todo el trayecto antropológico estructurando lo imaginario en dos regímenes heterogéneos e irreductibles entre sí, se presenta ahora como un «politeísmo». Los dioses intervienen en el mito como *potencias o fuerzas antagonistas personificadas*, que protagonizan una *historia exterior al tiempo*, una «historia» que acontece *in illo tempore*, pudiendo por ello actualizarse en cada presente. Pues, tal y como había visto Nietzsche, es sobre la lucha entre los dioses como se edifica la historia de los hombres y, más en concreto, es sobre el relato de la pugna entre Dionisos y Apolo como se levantan el pensamiento y la cultura griegos.<sup>4</sup>

Dicho *discurso* mítico puede quedar caracterizado, según Durand, por tres aspectos relevantes:

— El primero consiste en la *equivocidad* de sus términos, equivocidad que lo convierte en un discurso semiológicamente *inadecuado*, siendo su lógica la del *dilema* (cfr. Lévi-Strauss).

— En segundo lugar, la *redundancia* o *repetición* sincrónica de una serie de «escenas» a lo largo del desarrollo diacrónico.

— El tercero consiste en que sus términos son *kerigmáticos, fundadores, últimos* en relación a cualquier otra explicación.<sup>5</sup>

## 1. El mito como lenguaje

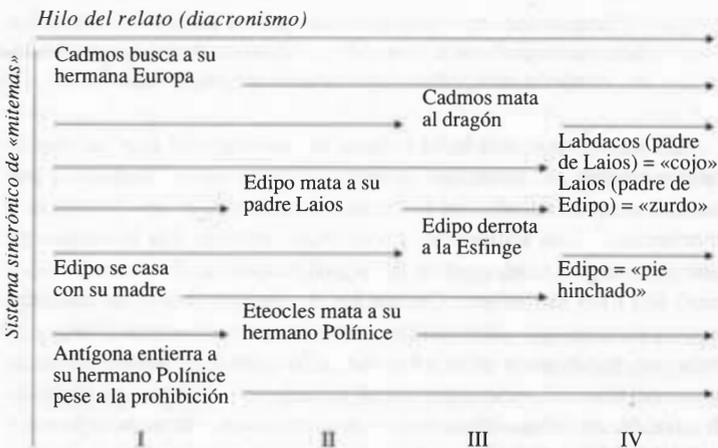
En el mito, símbolos, esquemas y arquetipos se dinamizan articulando un relato en el que los acontecimientos se suceden linealmente (diacronismo). El hilo del relato adopta así el carácter de un *significante simbólico* a través del cual se despliega y amplifica el *sentido*. Podremos, en consecuencia, interpretar el mito con el *modelo del lenguaje*. Pero se trataría aquí de una concepción del lenguaje que desbordaría la definición clásica del estructuralismo (y, por ello, Durand gusta de denominarlo levistraussianamente «metalenguaje»): la *forma* de este alineamiento diacrónico no es independiente del fondo semántico, sus elementos no tienen sólo un valor posicional o relativo a los demás, sino que tienen también una «densidad semántica», una pregnancia simbólica que se evapora o disuelve ante una descomposición en fonemas o morfemas. Como dice nuestro autor:

El mito nunca es una notación que se traduce o se descifra, sino que es *presencia* semántica y, estando formado por *símbolos*, contiene comprensivamente su propio *sentido*.<sup>6</sup>

El «mitema», unidad mínima de sentido en que se puede descomponer un mito sin romper su pregnancia, funciona por tanto en un nivel distinto, «más elevado» que los fonemas y morfemas.<sup>7</sup> Los símbolos, y correlativamente los mitemas en que se integran, no agotan su significación en la secuencia lineal del hilo del relato. De hecho, la lectura lineal de un mito no revela más que sinsentidos, simplezas o sofismas. Porque el mito se presenta a sí mismo no sólo como el relato de unos acontecimientos ocurridos en el pasado, con lo que en nada diferiría de un relato histórico, sino como una *estructura permanente* que se refiere simultáneamente al pasado, al presente y al futuro. Se hace necesaria, por tanto, la introducción de un

*análisis sincrónico* que vaya más allá de la pura linealidad del significante. Con este objetivo concreto, nuestro autor opta por aliarse con Lévi-Strauss, si bien guardando una clara reserva metodológica en lo relativo a su noción formalista de la «estructura», reserva que se traducirá en la introducción final de un último nivel de análisis.

El método de *Lévi-Strauss* consiste en *desarticular* el mito (tomaremos en este caso, como ejemplo, el mito de Edipo), traduciendo la sucesión de acontecimientos en una serie de frases lo más cortas posibles. Cada una de estas frases, que establecen en su interior la *atribución* de un predicado a un sujeto (es decir, que tienen la naturaleza de una *relación*), se transcribe en fichas que se van numerando según el orden de aparición en el relato. Una vez así analizado el mito, se puede reproducir su diacronismo en una lectura que siga el orden numérico establecido. Pero se puede establecer, también, otra *ordenación sincrónica* en la que varias fichas separadas en el relato por largos intervalos queden ahora vinculadas entre sí. En efecto, para Lévi-Strauss las verdaderas «unidades constitutivas» son, no tanto las frases aisladas, como los «haces de relaciones» representados en la tabla esquemática, que para el caso del mito de Edipo sería la siguiente:<sup>8</sup>



Pues bien, para comprender el mito no basta con la lectura lineal que sigue el orden diacrónico, sino que hay que atender, en su opinión, a cada columna como un todo, descubriendo el *rasgo común* que las unifica. Se tratará, por tanto, de atender a las *redundancias* (repeticiones) de los mitemas y no sólo a su desarrollo lineal. Dichas redundancias tienen, para Lévi-Strauss, la función de poner de manifiesto la estructura del mito.<sup>9</sup>

En la primera columna Lévi-Strauss descubre como rasgo común la *sobreestimación de las relaciones de parentesco*. La segunda columna traduce la misma relación pero con signo inverso: *relaciones de parentesco desvalorizadas*. El rasgo común a la tercera columna sería la *negación de la autoctonía del hombre*, mientras que el de la cuarta columna radicaría en la *persistencia de la autoctonía humana*.<sup>10</sup> Estas cuatro columnas pueden, a su vez, quedar reducidas a un *par de oposiciones* fundamentales, con lo que Lévi-Strauss concluye:

¿Qué significará, pues, el mito de Edipo interpretado así, «a la americana»? Expresaría la imposibilidad en que se encuentra una sociedad, que profesa la creencia en la «autoctonía» del hombre, de pasar de esta teoría al reconocimiento del hecho de que cada uno de nosotros ha nacido realmente de un hombre y de una mujer. La dificultad es insuperable. Pero el mito ofrece una suerte de instrumento lógico que permite tender un puente entre el problema inicial —¿se nace de uno solo o bien de dos?— y el problema derivado: ¿lo mismo nace de lo mismo o de lo otro?<sup>11</sup>

El mito permitiría así resolver tal *contradicción* estableciendo una *correlación* entre los opuestos (en el caso del mito de Edipo, entre la sobrevaloración del parentesco y su subvaloración, entre el esfuerzo por escapar a la «autoctonía» y su imposibilidad). En esta reducción formalista el mito aparece como un «útil lógico» destinado a resolver las contradicciones fundamentales de la vida de una comunidad, constituyendo, según sea el caso, la *mediación* entre vida y muerte (así, en la mitología zúñi), entre naturaleza y cultura (en el mito pawne), etc.<sup>12</sup>

La actitud de Durand ante esta interpretación estructuralista es, por un lado, de reconocimiento del *valor heurístico* del

análisis sincrónico pero, por otro lado, rechaza la reducción formalista defendida, al menos en teoría, por Lévi-Strauss, limitando la *significación* a un *juego de relaciones* presidido por una *lógica binaria*. Pues Durand considera que en toda práctica interpretativa intervienen de hecho no sólo relaciones, sino fundamentalmente símbolos y «presencias no relacionales». Así, por ejemplo, nuestro autor señala que:

En la tercera columna, si bien subsiste todavía una *relación* de víctima a asesino, no es menos cierto que la *calidad* monstruosa del Dragón o de la Esfinge importa tanto, sino más, que la *relación*.<sup>13</sup>

Es por ello que Durand conserva los dos factores de análisis: el diacrónico del desarrollo discursivo del relato y el sincrónico, sea en el interior del propio mito en base a las repeticiones de las secuencias, sea en referencia comparativa a otros mitos. Pero, además, añade un tercer nivel, el *nivel arquetípico o simbólico*, fundado sobre la *convergencia* de los símbolos y mitemas, por su semantismo, en ciertas «constelaciones» estructurales (que serían «haces de significaciones» y no simples «haces de relaciones»), e. d., fundado no ya sobre un mero isomorfismo sino sobre un «isotopismo simbólico» que proporciona la clave semántica del mito.<sup>14</sup> Ahora las «repeticiones» no se reducen a revelar la estructura del mito, sino que es esta forma redundante la que ha de ser comprendida a partir de un tipo u otro de estructuras:

Son las estructuras del *régimen nocturno* con el redoblamiento de los símbolos y la repetición de las secuencias con fines a-crónicos las que dan cuenta de la redundancia mítica.<sup>15</sup>

Por su parte, son las estructuras sintéticas (últimamente denominadas por Durand «diseminatorias») las que *integran* el tiempo (cronológico) en el «tempo» del relato, y las que marcan la *diseminación* diacrónica de la multiplicidad de secuencias y de símbolos. El mito tendría, en este sentido, la misma estructura que la música, pero no se reduce, como quería Lévi-Strauss a una «armonía musical».<sup>16</sup> Pues, si bien el papel y la función del mito parece ser, como en la música, la *repetición*

de una creación (re-creación) y no un mero recuento, dichas repeticiones tienen en el mito un *contenido semántico*, importando lo mismo las *relaciones* que las *cualidades* de los símbolos. Como afirma nuestro autor:

El sincronismo del mito es *música*, pero una música a la que se ha añadido un *sentido verbal*. Es, en el fondo, un *encantamiento* del vulgar sentido verbal por medio del *ritmo* musical, pudiendo ser caracterizado como la capacidad mágica de «cambiar» el mundo.<sup>17</sup>

En tanto que relato, el mito se ordena en virtud de las estructuras diseminatorias (que a su vez se fundan, como ya hemos visto anteriormente, en la dominante copulativa). Pero, al mismo tiempo, subsume irreductible y generativamente el conjunto de los dos regímenes estructurales, manteniendo reunidas en el relato las dos *fuerzas* antagónicas que en ellos se expresan, con lo que inaugura el *politeísmo* mítico, la «Guerra de los dioses».<sup>18</sup>

Podemos decir, en conclusión, que Durand coincide con Lévi-Strauss en que comprender un mito es *reconstruir su «estructura»*, sólo que, para nuestro autor, no se trata ya de *la* estructura (única) sino de *las* estructuras, las cuales no caen ya del lado de la *sintaxis* (formal) sino del lado del *contenido simbólico*, caracterizado por ciertas *constantes* y por una notable *coherencia isótopa*.

## 2. El mito y la historia

Con lo hasta aquí dicho, podemos ya constatar que la actitud de Durand ante el mito se encuentra radicalmente enfrentada a la actitud «moderna» que lo desvaloriza en tanto que relato fabuloso, de origen popular e irreflexivo, como el fruto de la incapacidad para elaborar una explicación racional de la realidad, o como la deformación fantástica de algún acontecimiento histórico (objetivo). Más concretamente, Durand se contrapone al *historicismo*, para el cual la historia (objetiva) sería el *referente último* que concede o priva de sentido a todo

censión del Nazismo ha de entenderse como un retorno del despiadado dios Wotan a través de la persona de Hitler. Una vez subvertida de este modo la perspectiva positivista que hace de la historia el referente último, quedan abiertas las puertas al nuevo *mitanálisis*. Ahora, sobre la base de la desmitificación de la idolatría historicista, se lleva a cabo una *remiologización* que introduce un referencial sincrónico en el que la *perennidad* y la *numinosidad* de los mitos aparecen en un primer plano. En palabras de nuestro autor, podríamos caracterizar el mitanálisis como «todo punto de vista metodológico que pone como *sistema de referencia último* para la comprensión de los fenómenos humanos los conjuntos imaginarios que constituyen las “grandes imágenes” y su narración mítica».<sup>24</sup>

### - 3. El mito y la obra de arte

Las repeticiones que esta revalorización epistemológica del mito tiene en las ciencias humanas son importantes: ahora la aproximación y el estudio de cualquier obra de cultura (sea literaria, pictórica, etc.), de cualquier lenguaje cultural, deberá hacerse con una *referencia última al mito* que subyace oculto en su fondo (o en su origen). Quedan así desbancadas y a la vez reintegradas las interpretaciones parciales que privilegian como factor dominante sea la *vida* individual del autor (cfr. la psicocrítica y el existencialismo),<sup>25</sup> sea su situación *socioeconómica* (cfr. el marxismo),<sup>26</sup> o sea, finalmente, el *texto* mismo y sus *estructuras* formales (cfr. el estructuralismo).<sup>27</sup> Pues toda obra ha de ser comprendida no tanto como una mera «visión del mundo» sino como un universo que ordena y articula *valores* y, en tanto que los valores son de procedencia *numinosa*, la comprensión exige una referencia explícita a los grandes mitos, en los que se *implica* la numinosidad última. La auténtica obra de arte, la *obra maestra*, es la que consigue resucitar o *restaurar* el mito, yendo, por tanto, a su zaga (así, por ejemplo, Esquilo o Racine cuando retoman los mitos de la *Orestíada*).<sup>28</sup>

Pero veamos más en concreto cómo aplica nuestro autor esta concepción general a la *crítica literaria*, cosa que hace a

través de una amplificación de la *psicocrítica* de Ch. Mauron que nos conduce hasta la *mitocrítica*.<sup>29</sup>

El método de *Mauron* consiste en el análisis «por superposición» de las obras de un autor determinado, con lo que se consigue poner de relieve los *temas redundantes*, que Mauron denomina «obsesivos» (sin que tenga este término connotaciones patológicas). Dicho análisis está dirigido al descubrimiento del «mito personal» del autor, de su «fantasma dominante» que, como un campo de fuerzas o una *matriz imaginativa latente*, atrae, recoge y ordena, en el medio del lenguaje, los materiales, los recuerdos y los objetos tomados de la experiencia del mundo. Este mito personal, que agrupa figuras y situaciones dramáticas en cadenas de asociaciones, resulta semejante a un *ser vivo* y no tiene su origen necesariamente en un acontecimiento biográfico concreto, sino que cada fantasma puede proceder de un fantasma anterior e, integrándose en el continuo fluir de la vida del autor, engendrar a su vez nuevos fantasmas.<sup>30</sup> La *actividad creadora* se podría asimilar, en este sentido, a una forma de *autoanálisis del propio creador*, autoanálisis que, en opinión de Mauron, vendría a recuperar e integrar ciertos fragmentos disociados de su personalidad, así como a orientar al sujeto hacia lo real.<sup>31</sup>

G. Durand, dando un paso más, va a hacer estallar el *reducto* existencialista al que la psicocrítica de Mauron limita la lectura de la obra. Pues, en opinión de nuestro autor, lo que consiguen las grandes obras es, precisamente, *hablarnos no ya de un hombre y de su vida, sino del hombre en su universalidad* que atraviesa las diferencias culturales, históricas y sociales.<sup>32</sup>

El mito personal en cuanto combinación existencial de imágenes obsesivas (que es ahora denominado por nuestro autor como «complejo personal» para reservar al «mito» su sentido primordial) resulta, en opinión de Durand, insuficiente para dar cuenta de la comprensión de una obra.<sup>33</sup> Ni el yo con sus pulsiones ni el *inconsciente* biográfico disponen de la *potencia* necesaria para que una obra nacida en un contexto particular pueda romper los límites temporales y culturales y *ser comprendida* por un lector separado cronológicamente por trescientos, ochocientos o dos mil años. El complejo personal

debe quedar anclado, si queremos que realmente tenga operatividad, en un *fondo antropológico* más profundo que la mera aventura biográfica e individual, fondo que, como dice nuestro autor, «es la *herencia cultural*, la herencia de palabras, de ideas y de imágenes que el individuo encuentra lingüística y etnológicamente depositadas en su cuna, y es a la vez la herencia de esta *sobrecultura que es la naturaleza de la especie humana* con todas sus potencialidades de especie zoológica singular».<sup>34</sup>

La *mitocrítica*, preguntándose por este fondo primordial, viene a descubrir un *mito* (siempre impregnado de herencias culturales) en el que se integran las obsesiones y los complejos personales. Dicho mito queda ahora definido por Durand como «un relato que, de una manera *oximorónica*, reconcilia en un “tempo” original las antítesis y las contradicciones traumáticas o simplemente molestas a nivel existencial».<sup>35</sup> La *creación literaria* comparece así como una *reminiscencia* poética del mito (y, correlativamente, la *escritura* como una *lectura*), que sólo puede caracterizarse en términos de «autoanálisis» en los casos de obras banales, pues en las obras maestras (e. d., que consiguen resucitar el mito) la personalidad del autor se difumina, de tal modo que el autoanálisis deja paso a un *antropoanálisis*.

Trataremos a continuación de ejemplificar brevemente la práctica mitocrítica tal y como Durand la lleva a cabo con la obra de un autor prerromántico: Xavier de Maistre.<sup>36</sup> Ya los títulos de su concisa producción literaria (*Le voyage autour de ma chambre*, 1790; *L'expédition nocturne autour de ma chambre*; *Le lépreux de la cité d'Aoste*; *Les prisonniers du Caucase* y *La jeune sibérienne*) parecen anunciar lo que será el desenvolvimiento lineal de las novelas, el cual gira siempre alrededor de dos series antitéticas de imágenes (*leitmotiv* obsesivo): una representada por la «habitación» y la otra representada por el «viaje». En las dos primeras obras de juventud el viaje se realiza siempre en, alrededor o en la vertical de la habitación, quedando así ambas series reconciliadas en la imagen del «viaje sedentario». Al poner esta imagen en relación con la situación existencial de Xavier,<sup>37</sup> Durand descubre en él un «complejo de Montgolfière»: el 5 de mayo de 1784, un año

después de la histórica primera ascensión en globo de los hermanos Montgolfière, Xabier se eleva en el interior de un «carro flotante», saludando a los que se habían congregado para contemplar la hazaña con el significativo grito de: «¡Honor a las Damas!».<sup>38</sup> En esta *inmóvil* ascensión, el alma no se desprende de la bestia (el cuerpo), sino que ambos van juntos, dialogando plácidamente. Pero tras la Revolución francesa, y las consecuencias negativas que ésta acarrea para la vida de Xabier (exilio), este complejo se agrava y acentúa, transformándose en un *complejo de Pierrot*. El viaje aparece en las últimas novelas sublimado como un *éxodo*, siendo la habitación (a menudo convertida en prisión) el punto de partida y de llegada. El brillante aeronauta se ha convertido ahora en Pierrot lunar, ese ser que aceptando su insignificancia puede alcanzar, con menor esfuerzo que su ancestro Cirano, los espacios infinitos: representa así una alegoría de la imaginación coronada como «reina de las facultades», con lo que se anuncia la mitología nocturna del siglo XIX.<sup>39</sup>

Hasta aquí llega la psicocrítica descubriendo los complejos y su evolución. Pero el complejo mismo nos introduce ya, por la carga filosófica que coimplica, en las verdades que constituyen el núcleo mismo de las *creencias* del poeta. El complejo personal exige entonces reengancharse en un *mito* más general. Así, el denominado «complejo de Montgolfière» es vinculado por Durand con el tema de la *Asunción de la Virgen* (y, significativamente, X. de Maistre, en su faceta de pintor, realizó un cuadro con esta temática). Por otro lado, el denominado «complejo de Pierrot» es visto por Durand como una reminiscencia del *mito de Agar*,<sup>40</sup> en el que la imaginación comparece como un *ángel intercesor*. Como afirma nuestro autor:

La obra de arte abre el mito personal a una *mitología colectiva* re-sentida en las profundidades de un pueblo, y justifica un método de análisis que, allende la psicocrítica, desemboca en una verdadera *mitocrítica* que subraya los rasgos por los cuales una obra de arte consagra el devenir o las intensificaciones de una sociedad humana.<sup>41</sup>

Tras esta escueta presentación de la mitocrítica, podríamos ahora caracterizarla como un método de crítica literaria que

lleva a cabo una *síntesis* constructiva entre las diversas críticas hasta ahora estérilmente enfrentadas. La estructura de la narración, el medio sociohistórico y el aparato psíquico son *indisociables*, constituyendo una *totalidad* que tiene el centro de gravedad *entre* lo que es leído y el que lee. Estos tres polos quedan así coordinados en un *relato simbólico* (el *mito*) que constituye la *lectura*. Pues, como dice nuestro autor, «la mitocrítica intenta focalizar el proceso comprensivo sobre el relato mítico inherente, como *Wesenschau* (intuición esencial) a la significación de todo relato». <sup>42</sup>

Metodológicamente, toda obra literaria puede descomponerse en una serie de *mitemas*, cada uno de los cuales viene constituido por una secuencia leída como la más pequeña unidad de discurso míticamente significativa. La aproximación a la obra puede ahora hacerse en tres tiempos:

- primeramente, articulando los mitemas según los temas, e incluso los *motivos* redundantes que constituyen las sincronizaciones míticas;
- después, por el examen de las *situaciones* y las combinatorias de los *personajes* y las *decoraciones*;
- en tercer lugar, fijándose en las diferentes *lecturas* (interpretaciones) de un mismo mito y en las correlaciones de una determinada lectura de un mito con los otros mitos de una época o de un espacio cultural bien determinado. <sup>43</sup>

Nos encontramos así con que la aplicación de la mitocrítica a la historia de la literatura pone de relieve que tanto los mitemas (sea su contenido una situación dramática, un tema, una decoración mítica...) como, en última instancia, los mitos en que éstos se articulan, existen en un número estrictamente *limitado*. Desaparece, en este sentido, la posibilidad de una hipotética *novedad absoluta* como creación *ex nihilo*: toda creación es siempre *re-creación, re-currencia, resurrección*. <sup>44</sup> Los mitemas, al quedar articulados por la lectura creativa que es toda escritura, pueden manifestarse y actuar semánticamente según dos posibilidades: ya sea de un modo *patente*, por la repetición explícita de sus contenidos homólogos, ya sea de un

modo *latente*, por la repetición de un esquema intencional implícito. Así, podríamos ejemplificar el primer sistema de transformación con el caso del Zaratustra de Nietzsche, que explícitamente —por denotación— trata de reinvestir la figura de Dionisos, o con el Charlus de Proust, que se presenta como un «Prometeo encadenado». Pero en la intención latente —en sus connotaciones— se observa que tanto Zaratustra como Charlus enmascaran a Hermes.<sup>45</sup>

Mas la mitocrítica, en su afán por evidenciar los *mitos directores* y sus transformaciones en un autor o en una obra determinada, así como por mostrar cómo tal rasgo personal del autor contribuye a modificar o a acentuar la mitología dominante («de moda») en su tiempo, no tiene otro remedio que desbordar los límites de lo estrictamente literario, para abrirse a las cuestiones *socio-histórico-culturales*. Es preciso recurrir a lo que Durand denomina, como hemos señalado anteriormente, el *mitanálisis*: un método de análisis *científico* de los mitos que trata de extraer su sentido no sólo *psicológico*, sino también *sociológico*, e intenta circunscribir los grandes mitos directores de los momentos históricos, de los tipos de grupos y de las relaciones sociales.<sup>46</sup> Un tal mitanálisis pone de relieve que en cada época hay un *mito dominante* que tiende a institucionalizarse, sirviendo de *modelo* a todo imaginario. Al mismo tiempo, este mito triunfante, actualizado en ideologías, en movimientos culturales, en modas, etc., suscita un *contramito* que se mantiene en *potencia* (latente), con lo que en cada momento histórico concreto nos encontramos siempre con un *sistema de mitos compensados*.

Esta nueva metodología («mitodología» la llama nuestro autor) resulta ser *extensiva* a todas las disciplinas que toman al hombre en sus diversas manifestaciones como «objeto» de su investigación. Se trata de interpretar la «superestructura» discursiva de cualesquiera fenómenos culturales a partir y a través de la «infraestructura» mítica profunda, e. d., sonsacando las orientaciones míticas que soterrada o inconscientemente rigen la configuración de las creaciones culturales.

## NOTAS

1. Cfr. G. Durand, *Figures mythiques et visages de l'oeuvre*, p. 29.
2. G. Durand, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, p. 61.
3. Jung ya había mostrado la pluralidad conflictiva, tanto en la «horizontal» como en la «vertical», de la *psiché*, su alteridad consigo misma, frente a la concepción unitaria y totalitaria del *Cogito* cartesiano (cfr. C.G. Jung, *Arquetipos e inconsciente colectivo*, así como G. Durand, *ibíd.*, p. 297). Sobre la «Guerra de los dioses», cfr. G. Durand, *ibíd.*, p. 30.
4. Cfr. F. Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*.
5. Cfr. G. Durand, *Science de l'homme et tradition*, p. 83.
6. G. Durand, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, p. 413.
7. Cfr. C. Lévi-Strauss, *Antropología estructural*, p. 190.
8. Cfr. C. Lévi-Strauss, *ibíd.*, p. 191. Para Durand más que «haces de relaciones» serán «haces de significaciones» convergentes no ya en virtud de su isomorfismo, sino de su *isotopismo* (cfr. G. Durand, *ibíd.*, p. 413).
9. Cfr. C. Lévi-Strauss, *ibíd.*, p. 209.
10. Cfr. C. Lévi-Strauss, *ibíd.*, pp. 194-195.
11. C. Lévi-Strauss, *ibíd.*, p. 197.
12. Cfr., C. Lévi-Strauss, *ibíd.*, pp. 203, 213. Lévi-Strauss considera que en el pensamiento científico y en el pensamiento mítico opera la misma lógica, siendo la mente humana como un ordenador (binario) que mediante *pares de oposiciones* impone una *forma* (orden) a la *materia* (caos). La diferencia entre *mito* y *ciencia* no radicará tanto en el tipo de operaciones lógicas como en la naturaleza de las cosas sobre las que dichas operaciones recaen (cfr. C. Lévi-Strauss, *ibíd.*, p. 210). Durand, por el contrario, afirma que, «aunque el hombre ha tenido siempre la cabeza "bien hecha", no la ha tenido siempre llena de la misma manera y, finalmente, la manera en que la cabeza está llena influye en la manera en que está hecha [...]» (G. Durand, *ibíd.*, p. 414).
13. G. Durand, *ibíd.*, p. 416.
14. G. Durand, *ibíd.*, p. 413.
15. G. Durand, *ibíd.*, p. 417.
16. Cfr. C. Lévi-Strauss, *op. cit.*, p. 192.
17. G. Durand, *ibíd.*, p. 418.
18. G. Durand, *Figures mythiques et visages de l'oeuvre*, p. 29.
19. Para ilustrar esta actitud historicista, Durand cita un párrafo de J.P. Vernant y P. Vidal-Naquet: «no es el puro sueño, propuesto como una realidad antihistórica, el que puede contener y liberar el sentido de las obras culturales. El sentido de un sueño aparece él mismo, en tanto que fenómeno simbólico, como un hecho cultural relevante para un estudio de psicología histórica» (J.P. Vernant y P. Vidal-Naquet, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, París, Maspero, 1973, p. 98).
20. G. Durand, *Science de l'homme et tradition*, p. 66.
21. G. Durand, *ibíd.*, p. 76.
22. G. Durand, *Figures mythiques et visages de l'oeuvre*, p. 32. Cfr. asimismo *La filosofía de la mitología* de Schelling presentada por Cassirer en *La filosofía de las formas simbólicas*, t. II, Introducción.

23. R. Bultmann, *Jesus, mythologie et démythologisation*, Préface P. Ricoeur, París, Seuil, 1968.

24. G. Durand, *Science de l'homme et tradition*, p. 82.

25. Entre los representantes de esta corriente podemos señalar a Ch. Mauron, A. Allendy, Ch. Baudouin, S. Doubrowsky, etc. Para un planteamiento de la problemática desde el psicoanálisis, cfr. VV.AA., *Psicoanálisis y crítica literaria*, Madrid, Akal, 1981.

26. Entre sus representantes podemos citar a G. Lukács, L.G. Goldmann, Gramsci, etc. Sobre la problemática general se puede consultar VV.AA., *Sociología contra psicoanálisis*, Barcelona, Mtz. Roca, 1974.

27. R. Jakobson, A.J. Greimas, R. Barthes, etc. Cfr. VV.AA., *Problemas del estructuralismo*, México, Siglo XXI, 1969.

28. Cfr. G. Durand, *Figures mythiques et visages de l'oeuvre*, pp. 159, 169, 308.

29. Cfr. Ch. Mauron, *Des métaphores obsédantes au mythe personnel. Introduction à la psychocritique*, París, Corti, 1963, así como «Los orígenes de un mito personal en el escritor», en VV.AA., *Sociología contra psicoanálisis*, op. cit.

30. Cfr. VV.AA., *Sociología contra psicoanálisis*, p. 111.

31. Cfr. el artículo de J. Mehlan en VV.AA., *Psicoanálisis y crítica literaria*, op. cit., especialmente pp. 62 y ss.

32. Cfr. G. Durand, *ibíd.*, p. 155.

33. El término «complejo» lo toma Durand de Bachelard, cfr. G. Bachelard, *El agua y los sueños*.

34. Cfr. G. Durand, *ibíd.*, pp. 168-169.

35. G. Durand, *ibíd.*, p. 169. El *oximoron* es una figura estilística en la que en una especie de antítesis se unen dos palabras contradictorias que lógicamente parecen excluirse mutuamente, por ejemplo, «simpático horror» (cfr. G. Durand, *ibíd.*, p. 103).

36. X. de Maistre, *Obras completas*, colección «Cent Chefs d'Oeuvre», París, B. Laffont, 1959.

37. Xabier es el hijo menor de un honorable jurista (y, en cuanto tal, está destinado por la tradición a la carrera militar), con toda la soñadora indisciplina y la exaltación imaginativa que esta posición en la familia suele acarrear.

38. Nuestro autor señala que «la montgolfière» no es la brutal y heroica ascensión del avión: representa más bien la lenta y dulce penetración celeste, que hace del cielo, si no una «noche», sí al menos un *mar* en el que sumergirse. Cfr. G. Durand, *ibíd.*, p. 164.

39. La anterior *concordia* entre el alma y la bestia se ha transformado en una *tensión* de la que sólo es posible liberarse mediante la *imaginación* poética.

40. El mito narra la historia de Agar, esclava egipcia, esposa ilegítima de Abraham, que es abandonada con su hijo por éste en el desierto, siendo salvada por la intercesión de un *ángel* (Gén. XXI).

41. G. Durand, *ibíd.*, p. 218.

42. G. Durand, *ibíd.*, p. 308.

43. G. Durand, *ibíd.*, p. 309.

44. En este sentido Durand afirma que «la conciencia de la especie humana, pese al perpetuo movimiento en el que se forma y se produce, se manifiesta ante todo como *sobrevivencia*, como tenaz *fidelidad* a sí misma, *eterno retorno* sobre sus posibilidades y aptitudes» (G. Durand, *ibíd.*, p. 222).

45. Cfr. G. Durand, *ibíd.*, p. 311. Se trata, en el primer caso, de «vestir a un santo con los hábitos de otro» y, en el segundo caso, de «presentar al mismo perro con distinto collar». Cfr. G. Durand, *L'âme tigrée*, pp. 151 y ss.

46. Cfr. G. Durand, *ibíd.*, p. 313.

EXCURSO

LA HERMENÉUTICA ORIENTAL  
(H. CORBIN)

La revalorización de la imagen y lo imaginario instaurada por la *hermenéutica simbólica* de G. Durand resulta difícilmente comprensible desde el paradigma de la filosofía occidental (al menos en su versión oficial más intelectualista). Como afirma el propio Durand,<sup>1</sup> esta hermenéutica simbólica, aun cuando viene avalada por los más recientes descubrimientos de la psicología y de la antropología, muestra una mayor afinidad con las concepciones filosóficas orientales y, en particular, con la tradición del *Islam espiritual* de tipo místico-sufí. En este ámbito oriental, la hermenéutica, lejos de fundamentarse a sí misma y al funcionamiento de la psique humana sea sobre la razón (juicio) o sobre la percepción, se fundamenta sobre la visión interior del «conocimiento por el corazón». Trataremos, pues, a continuación, de presentar brevemente, a modo de un horizonte abierto en el que puede inscribirse el pensamiento de G. Durand, una tal *hermenéutica oriental*, tomando como guía la obra del iraní H. Corbin, que fuera miembro destacado de la Escuela de Eranos.<sup>2</sup>

En todo este ámbito del Islam espiritual (representado por Sohrawardî, Avicena, Ibn Arabi, Semmanî, Mollâ Sadrâ, Sejestani, etc.), la hermenéutica (*Ta'wil*) aparece primariamente en referencia esencial al fenómeno del Libro Sagrado (Corán)

y de la comprensión de su *sentido* por parte del pueblo creyente. Dicha hermenéutica consiste en la *reconducción* de lo exotérico (el sentido literal: *zâhir*) a lo esotérico (el sentido oculto: *bâtin*), e. d., en la *interiorización simbólica* del sentido literal del texto sagrado, dando lugar a la emergencia del sentido esotérico (simbólico) o verdad espiritual, que no es una mera alegoría, sino una realidad eminente. Aquí el *Ta'wil* no tiene nada de disciplina auxiliar o propedéutica para una teología dogmática; en todo caso ocurriría al contrario, pues es *en y por* la reconducción simbólica que se cumple y se realiza la verdadera comprensión (*gnosis*), la cual es al mismo tiempo un conocimiento (exterior) al servicio de una revelación (o intuición interior). El *modo de comprender* el texto se encuentra íntimamente vinculado al *modo de ser* del que lo interpreta, puesto que el sentido oculto, místico, es una *realidad viva* que afecta en el presente al que lo re-encuentra, de tal modo que, en cada caso particular de interpretación se mostrará actualizado bajo un aspecto peculiar e irreductible. Como afirma H. Corbin:

Para la hermenéutica o *Ta'wil*, el Libro está siempre vivo: el sentido oculto de sus versos no concierne ya a las circunstancias en las que fueron revelados; este sentido *se cumple en cada uno de los creyentes*, cuando este sentido oculto se les *desvela*.<sup>3</sup>

Comprender el sentido quiere decir ahora «implicarlo» uno mismo en su propio modo de ser, con lo cual la penetración en el sentido místico del texto viene a coincidir con la profundización en el sentido de la propia vida del hermeneuta (o *la exégesis del texto como exégesis del alma*).<sup>4</sup> Queda así establecida en el Islam místico-sufí no sólo la posibilidad de la libre interpretación no dogmática, sino también su necesidad como requisito imprescindible para el *despliegue del sentido en su eficacia actual*, el cual, precisamente, quedaría obstaculizado e impedido por todo dogmatismo ya sea de la letra o de la tradición impuesta. Más que una *reducción* a un cierto sentido dado o preestablecido, la interpretación es un proceso de *apertura* en el que, escalonadamente, el sentido literal e histórico de los acontecimientos narrados por el texto se va «distor-

sionando» (*trasliterando, trasfigurando*) en un movimiento de *amplificación* que, guiado por la exigencia superior de la plenitud de sentido, lo reconduce a su *significación arquetípica*, a su *verdad espiritual (haqîqa)*, a su *sentido místico o esotérico*.

Comprender el Libro significa, por tanto, redescubrir y *reactivar el sentido* espiritual que se manifiesta, ocultándose al mismo tiempo, en la literalidad del texto. No se tratará, en consecuencia, de una actividad puramente intelectual ni de una investigación objetiva en la que el ser del intérprete quedase a un lado, como puesto entre paréntesis. Será, más bien, una *experiencia vital*, en el curso de la cual el alma del hermeneuta sufre una transformación o transmutación, *regenerándose* del mismo modo como el sentido exotérico o «caído» se «transgrede» para dejar paso al sentido esotérico profundo. Esta transmutación del alma como «transgresión» de la letra, que se corresponde con la *interiorización del sentido*, podría ser comparada con lo que Jung denominó el «proceso de individuación» cual proceso de *iniciación* al sentido oculto, simbolizado como la transmutación de la materia prima en «oro» a lo largo del proceso hermético-alquímico.<sup>5</sup> El *Ta'wîl* comparece así primaria y fundamentalmente como un *conocimiento que salva (gnosis)*, como una *hermenéutica mística* en la que, finalmente, toda diferencia entre el conocedor y aquello que se conoce queda abolida deviniendo una común realidad. Pues, como dice H. Corbin «una vez allanada la montaña de la individualidad cerrada, ya no hay más que un solo *Sujeto absoluto* que se conoce a sí mismo»<sup>6</sup> —Sujeto absoluto o trascendental que, al conocerse, conoce o reconoce una realidad arquetípica común.

En este contexto, el problema de la historia, de la *distancia* en el tiempo que separa los acontecimientos narrados por el Libro respecto del presente del lector, no se plantea ni es vivido con el mismo dramatismo que en la hermenéutica occidental, angustiada por el temor de que dicha distancia sea una barrera insalvable. En Oriente, este problema es abordado desde la confianza y la seguridad, confirmada por la propia experiencia, de que se trata de un problema que tiene una solución efectiva. Semejante solución descansa sobre la distinción, obvia para la mentalidad oriental, entre *dos temporalidades* heterogéneas e irreductibles entre sí:<sup>7</sup> por un lado el *tiempo histó-*

*rico* (profano) o tiempo natural, cósmico (*zamân âfâquî*), tiempo de la sucesión irreversible de acontecimientos exteriores, cerrados, únicos e irrepetibles, tiempo objetivo, cronológico, cuantitativo, que se mide con el reloj o por las revoluciones de los astros; por otro lado, el *tiempo sagrado* (*zamân anfosî*), psicoespiritual, arquetípico, simbólico, interior, cualitativo, propio (correspondientemente hay otra distinción similar entre el *espacio profano*, objetivo, geográfico, euclídeo, y el *espacio sagrado*, interior, imaginal, que se denomina *Mâlakut* u «octavo clima»). Ahora, los acontecimientos narrados por el Libro, aun teniendo la forma exterior y la apariencia de hechos históricos, objetivos, quedan situados en el «otro» tiempo (y en el «otro» espacio), constituyendo una hierohistoria o historia profética que «pone en peligro» a la historia objetiva. Y la tarea de la hermenéutica se presenta precisamente como la reconducción de los acontecimientos narrados desde el pasado histórico, en el que quedan ubicados y encerrados por la interpretación literal, hasta el tiempo propio o arquetípico. Pero, arrancando así los acontecimientos al pasado, el hermeneuta es a su vez arrancado de la historia y re-instalado en su propia *historicidad antropológica*. A partir del momento privilegiado en que se alcanza la comprensión, lo que el hermeneuta *re-cita* no son ya «hechos» del pasado sino algo que se «cumple» en su alma en el «presente de la interpretación», con lo que él mismo es reconducido a su verdadero ser. Los acontecimientos de la «hierohistoria» no son hechos acabados y encerrados en el pasado. Están *incompletos*, sólo se cumplen, sólo se realizan en y por cada interpretación efectivamente lograda, siendo su presente y el presente del hermeneuta, por tanto, *simultáneos*. Desde el momento en el que, por la inspiración divina o intuición arquetipal, el hermeneuta comienza a comprender el sentido esotérico, el tiempo objetivo se resquebraja dejando paso al tiempo propio psicoespiritual. La historia sagrada deja de ser una crónica histórica (deja de ser una «epopeya heroica») para convertirse en la *anticipación arquetípica* de la «historia propia» (ontoantropológica) del hermeneuta, la cual se cumple en su alma conforme él la re-cita (e. d., reconvirtiéndose en lo que Corbin llama «su propia *epopeya mística*»):

En el acto de este *Recital*, la gesta recitada, el protagonista de la gesta y el recitador, conforman y recrean una sola y misma realidad.<sup>8</sup>

Según esto, la *tradicción*, que consiste precisamente en la trasmisión del sentido, sólo es en la medida en que es re-creada, re-activada, re-citada por el hermeneuta, quien comprendiéndola la cumplimenta en su propia alma: «La tradición implica una perpetua re-creación y un nuevo nacimiento, a falta de lo cual no sería más que un cortejo fúnebre, una de-creación».<sup>9</sup>

No hay, por tanto, ninguna oposición entre tradición y renovación, pues en cada nueva interpretación es precisamente la tradición la que se re-crea a sí misma a través de la *libre inspiración creadora del intérprete*. Para éste, interpretar el Libro quiere decir *ser interpretado* por él: la regeneración del sentido esotérico es, al mismo tiempo, su propia re-generación espiritual, un nuevo nacimiento de su alma. Aquí, la hermenéutica no descansa sobre el *cogito*, sino más bien sobre el *cogitor*.<sup>10</sup>

Es de resaltar, además, que el *Ta'wil* no se limita al ámbito del Libro Sagrado, sino que la comprensión del sentido de dicho texto sirve como *modelo* para cualquier otro tipo de conocimiento. Para esta mentalidad oriental no existe, en cuanto tal, un conocimiento profano, objetivo, científico, agnóstico, por cuanto que el *Ángel del Conocimiento* (intelecto Agente) se identifica con el *Ángel de la Revelación* (Espíritu Santo).<sup>11</sup> Todo conocer es *simbolizar* y comporta una transformación (transmutación) tanto de lo conocido como del que conoce. Es por una misma operación desveladora del sentido que las cosas del mundo exterior se hacen remontar a su sentido interior, y que el sentido desciende sobre los acontecimientos de este mundo. De lo que se trata con la interpretación es, por tanto, de descubrir las *correspondencias* entre la «cosa» (fenómeno, apariencia) y el sentido (númeno, realidad), entre el mundo exterior, objetivo, cósmico, y el mundo invisible, «real», esotérico. Y ello es válido, frente a la distinción occidental entre naturaleza y espíritu, tanto para el mundo natural como para el mundo cultural e histórico, pues ahora ambos, naturaleza e

historia, caen del lado de «lo exterior», constituyendo la *Hi-kayât* (mimesis, re-presentación) del mundo del Alma, e. d., constituyen la envoltura aparente, exterior, del mundo espiritual, real, esotérico. De este modo, tanto una ciencia «positiva» como una filosofía racional carecerían completamente de sentido: la *ciencia* sólo crece, en este contexto oriental, al amparo de la *filosofía*, y ésta, a su vez, sólo se cumple y se culmina en la, y como, *experiencia mística*.<sup>12</sup>

### NOTAS

1. Cfr. G. Durand, *Science de l'homme et tradition*, pp. 91 y ss.
2. Nos ceñiremos aquí a los siguientes artículos de H. Corbin publicados en la revista *Eranos*: «L'intériorisation du sens en herméneutique soufie iranienne», n.º 36 (1957); «Herméneutique spirituelle comparée», n.º 33 (1964), y «De l'épopée héroïque à l'épopée mystique», n.º 35 (1966).
3. H. Corbin, «De l'épopée héroïque à l'épopée mystique», p. 196.
4. H. Corbin, *ibíd.*, pp. 178-180.
5. Cfr. al respecto H. Corbin, «Herméneutique spirituelle comparée», p. 102, así como «L'intériorisation du sens en herméneutique soufie iranienne», p. 90.
6. H. Corbin, «De l'épopée héroïque à l'épopée mystique», p. 208.
7. Cfr. H. Corbin, «L'intériorisation du sens en herméneutique soufie iranienne», pp. 71 y 76.
8. H. Corbin, «De l'épopée héroïque à l'épopée mystique», p. 219.
9. H. Corbin, *ibíd.*, p. 233.
10. H. Corbin, «Herméneutique spirituelle comparée», p. 107.
11. H. Corbin, «L'intériorisation du sens en herméneutique soufie iranienne», p. 76.
12. Cfr. H. Corbin, *ibíd.*, pp. 70 y 90.

## REFLEXIÓN CONCLUSIVA

### Hermes y el sentido

De todas formas, y pese a los esfuerzos que Durand realiza a lo largo de sus obras para ofrecer una acotación clara y precisa de la noción de *símbolo*, no llega nunca a establecer una definición cerrada y definitiva. La evanescencia del símbolo no se deja atrapar en una fijación y delimitación conceptual, y es por esto que racionalmente sólo se pueden alcanzar diversas perspectivas o aproximaciones siempre parciales y no totalitarias. Siendo el símbolo aquello a través de lo cual conocemos no puede, en cuanto tal, ser conocido. Y siendo lo que nos define, no puede ser definido. Durand acepta y asume esta limitación intrínseca al ámbito de su investigación, sabiendo que ya desde siempre el conocimiento se mueve en el interior de un *círculo* del cual no se puede escapar pero que, sin embargo, dicha circularidad no se resuelve en una pura tautología (cfr. al respecto la similitud con la anamnesis platónica).<sup>1</sup>

Nos encontramos, de este modo, con que, además de los intentos de racionalización del símbolo, caben otras aproximaciones figuradas o simbólicas. Así, Durand muestra cómo en la concepción platónica el símbolo quedaría personificado como Eros, daimon mediador entre los mortales y los dioses, que

conduce al alma en la búsqueda de la Belleza.<sup>2</sup> Junto a Eros, cabría situar otras figuras similares, como Sophia, la Mujer, el Ángel, el Intelecto Agente, el Ánima inspiradora de los románticos, el Andrógino, el Arcángel Gabriel, el Espíritu Santo, etc.<sup>3</sup> Pero, más en concreto, vamos a fijarnos aquí en la figura del dios Hermes, que no en vano es el dios del lenguaje y, muy especialmente, del lenguaje simbólico.

Hermes coincide con las figuras anteriormente citadas en su carácter *dual*, esencialmente ambivalente, que posibilita su función de *mediador*, de intermediario.<sup>4</sup> Tal dualidad viene magníficamente expresada en el *caduceo*<sup>5</sup> que acostumbra a llevar en la mano y que adquiere un carácter emblemático: aquí el *abajo* (las dos serpientes enroscadas, que evocan al arcaico monstruo Ouroboros que se devora y alimenta a sí mismo) y el *arriba* (las alas que anuncian el mundo celeste-olímpico) se encuentran «mandálicamente» reunidos, dinámicamente equilibrados en torno a un eje: la vara.

Dios del *tránsito*, de la *movilidad* y de la *alteridad asumida*, Hermes aparece como un ser desgarrado, fragmentario, sin personalidad propia ni forma definida. Ya su más antigua manifestación griega, a través de las pilas de piedras amontonadas por los transeúntes en los cruces de caminos, nos remite al *viejo culto de la Piedra Santa* en su doble aspecto de *tumba* (de ahí el significado funerario de tales monumentos) y *falo* (instrumento de vida), con lo que se presenta totalizando la interpretación «matriarcal» y «patriarcal» de la energía o potencia natural.<sup>6</sup>

Pues bien, el susodicho «desgarrón» lo podemos encontrar en la propia historia de Hermes. La figura de Hermes se retrotrae originariamente al *arquetipo de la Gran Madre* y a la comprensión de la Tierra como madre y de las propias piedras como los hijos nacidos partenogénicamente en su seno, los cuales aparecen a su vez como instrumentos de vida o fructificación a través de la muerte (cfr. al respecto los Misterios Eleusinos). Las más antiguas tradiciones hablan de la aparición de Hermes en cuevas y fuentes, en unión con las diosas, ninfas y fuerzas demoníacas naturales (Hermes-Melusina), representando así el espíritu masculino subordinado al espíritu femenino. Este originario falicismo simbólico viene estrecha-

mente vinculado a la abundancia, la fecundidad y fertilidad, simbolizando la *regeneración* de la vida en la unión con su dominante principio femenino. En cuanto hijo-amante de la Gran Madre (cfr. el drama agro-lunar), Hermes sería la traducción tardía de la *androginia primitiva* de las divinidades lunares, marcada ya por una cierta separación entre madre e hijo, si bien ambos aparecen incestuosamente reunidos.<sup>7</sup> Posteriormente, en los misterios de Samotracia, estos hijos-servidores se transforman en Cabiros, que tienen ya una significación propiamente fálico-masculina. Hermes pasa así de ser un enviado del inframundo «ctónico», intermediario entre el destino natural y la actividad cultural, a ser un enviado de Zeus, sirviendo así a una mediación intermasculina, y presentándose ahora como hijo bastardo de Zeus y de Maia, una de las Pléyades.<sup>8</sup> Queda así Hermes distendido *entre un logos vital-comunitario* y un *logos abstracto y cósmico*, entre el entusiasmo inspirado y la racionalidad crítica, entre el pasado mítico-ctónico (sus orígenes incestuosos simbolizados en el caduceo por las «serpientes» enroscadas) y el futuro místico-olímpico (espiritual, celeste: alado).<sup>9</sup> Este viejo Titán finalmente aceptado en el Olimpo,<sup>10</sup> capaz por tanto de coimPLICAR los opuestos, es el que ayuda a los hombres en la *búsqueda del sentido*, pues como afirma F.K. Mayr «representa en todas las encrucijadas la emergencia de la vida, o sea, la emergencia vital de lo oprimido-reprimido, de la muerte, de lo oscuro, de la simiente, totalizando así vida y muerte, principio y fin, arjé y telos»,<sup>11</sup> siendo además el que guía a las almas en el *salto heurístico al vacío* que toda interpretación comporta.

Ahora bien, si Hermes ayuda a encontrar el sentido es porque él mismo lo simboliza y lo personifica. En efecto, simbolizando al *símbolo*, que a su vez simboliza el *sentido*, Hermes, especie de símbolo a la segunda potencia, representa la *función simbólica en acto*, la *poesía*, la *creatividad* humana que, infligiendo una herida metafórica a las cosas, permite que éstas suelten su aroma (sentido).<sup>12</sup> Pues la figura de Hermes es el paradigma de la personalidad creadora por haber *desculpabilizado* sus orígenes incestuosos y conseguido llevarlos subrepticamente consigo en su ascensión al Olimpo, salvándolos así de la muerte (represión). En este «dios enmaterializa-

do» o «sombra de dios» se representa el sentido como un *án-gel accidentado*, herido por el sinsentido, crucificado y desgarrado entre lo finito y lo infinito, pero inaugurando así la posibilidad de una *mediación* recreadora y reconciliadora de los opuestos.

### Recapitulación

Si ya la moderna antropología había advertido a nuestro Occidente iconoclasta y etnocéntrico sobre lo prejuicioso e infundado de considerar el pensamiento salvaje (mítico) como infantil y no desarrollado en relación al pensamiento lógico (científico), G. Durand intenta hacer lo propio con la *imaginación*. En efecto, la devaluada y menospreciada imaginación va a ser reinstaurada por nuestro autor en el rango del Intelecto Agente, siendo presentada como la *reina de las facultades* que trasciende y ordena el resto de las actividades del *homo sapiens* en tanto que «órgano» a través del cual se realiza la *comprensión del sentido*.

El pensamiento de Durand se edifica sobre la base de un ingente trabajo empírico de recopilación, comparación y clasificación de símbolos pertenecientes a las más diversas culturas y tradiciones. Este trabajo, que no deja de evocar el esfuerzo clasificatorio desplegado por Linneo en el campo de la botánica, le ha permitido constatar que el «reino de la imaginación» no es un puro caos dominado por el azar y la arbitrariedad (como había insinuado siempre la filosofía occidental refiriéndose a la susodicha facultad como «la loca de la casa»), sino más bien un cosmos dotado de su propia articulación interna. En efecto, el estudio comparativo descubre a través de la inmensa pluralidad de símbolos que pueblan el universo del discurso humano ciertas *convergencias* y *correspondencias* que permiten agruparlos en diferentes constelaciones o «camadas». Se llega de este modo a una clasificación *tripartita* del universo del discurso humano articulado en tres grandes Regímenes o modalidades de lo imaginario: el *diurno* o heroico-ascensional, al que corresponden las estructuras esquizomorfas, el *nocturno* o descensional, con sus estructuras místicas o anti-

frásticas, y el  *sintético*, caracterizado por las estructuras dramáticas o diseminatorias. Nos encontramos así ante una *arquetipología general* que, ocupando el lugar del esquematismo trascendental kantiano o de la fantástica trascendental buscada por Novalis, daría cuenta del *lenguaje arquetípico* (simbólico) o «a priori humano» que subyace tras la casi infinita diversidad de lenguajes culturales. Se trataría del *protolenguaje* en el que se encuentran articuladas y condensadas las experiencias o vivencias arquetípicas del ser humano.

El «nuevo espíritu antropológico» defendido por Durand se plantea como una prolongación de las investigaciones iniciadas por los grandes hermeneutas de este siglo (Jung, Cassirer, Bachelard, Eliade). Se trata de una resurgencia de la corriente de pensamiento subterráneo (*underground*), cuasi maldito, que desde el surrealismo, y pasando por el romanticismo y el neoplatonismo renacentista, se remonta hasta la tradición hermética y su figura central: el dios Hermes como mensajero y revelador del *sentido profundo*. Dicho nuevo espíritu antropológico, que viene a elaborar una imagen del hombre bastante afín con la antropología mística del Islam espiritual (cfr. H. Corbin), se basa en la revalorización de la *Imagen* y, correlativamente de la *subjetividad*, a cuyo valor trascendental (gnoseológico), ya reconocido por Kant, le es restituido un carácter ontológico. Ahora la subjetivización mítica (sea religiosa, estética, etc.) queda revalorizada y enfrentada a la objetivación científico-racional como dos *direcciones antagonistas* (pero *cohesionables*) del espíritu humano, siendo la primera la que tiene una *primacía ética y heurística*. La subjetividad, tal como viera Husserl, se revela últimamente como *intersubjetividad* y, en consecuencia, al profundizar en la propia subjetividad se puede llegar a tocar las matrices de la intersubjetividad puesto que, al fin y al cabo, todos compartimos la misma naturaleza humana, el mismo inconsciente colectivo.

El *mundo imaginario* (denominado por H. Corbin «lo imaginale») para distinguirlo de la imaginación puramente subjetiva) comparece ahora como algo que, pese a su subjetividad (intersubjetividad), es más originario y más «real» que el mundo objetivo (cósico) conformado por la ciencia. Se trata de una *realidad intermedia* y mediadora entre lo sensible y lo inteli-

ble, en la cual las *imágenes* se encuentran siempre reunidas (en tensión dialéctica) con el *sentido*, al tiempo que los *datos* de los sentidos adquieren una *orientación significativa*: es, por tanto, el lugar y el origen de toda *valoración* (axiología).

Así pues, al hacer radicar la *interpretación valorativa* del mundo en el subsuelo de lo simbólico, G. Durand está lanzando un alegato contra todo intento totalitario de reducir y eliminar, mediante el recurso a una estructura absoluta (o verdad absolutizada), la *libertad* humana para descubrir o al menos buscar el sentido de la existencia. Pues precisamente el mundo imaginario viene regido por una *pluralidad* de estructuras heterogéneas e irreductibles entre sí, que han de equilibrarse, compensarse, cohesionarse mutuamente en un proceso homeostático. Quedan así sentadas las bases de un *pluralismo abierto y dinámico* en el que las contradicciones, polaridades, conflictos y tensiones no son vistos ya como síntomas de enfermedad, sino como manifestaciones normales y saludables del movimiento de autorregulación, quedando la enfermedad como una detención, como el predominio exclusivo de un solo polo (monopolización que conduce a una despolarización o desestructuración).

Cabría señalar aquí que, en nuestra opinión, el *fondo gnóstico* que sustenta a la hermenéutica simbólica durandiana, si bien se ha mostrado muy efectivo para sacudir críticamente a la abotargada y escolastizada filosofía occidental, comporta por otro lado un cierto peligro. Dicho peligro radicaría en su propensión *ascensional* (en este caso, no por vía racional sino iluminativa), que, en caso de no ser convenientemente compensada, podría desembocar en una *desligación absoluta* del «mundo» y de la «historia», en un rechazo y denegación de la *mediación material* de signo dualista (y de un dualismo diametral), así como, por descontado, ingenuo. Pues en caso de no interpretar el «mundo», sería el propio «mundo» el que nos interpretaría a nosotros a su modo.

En cualquier caso, es una buena prueba de que este riesgo ha sido suficientemente conjurado por nuestro autor el hecho de que ha logrado hacer concretamente operativa su concepción filosófica en la praxis interpretativa de los más variados textos y contextos. Su «mitodología» se nos ofrece en la actua-

lidad, tras el declinar de estructuralismos y marxismos, como un posible camino, aún en trance de desbrozamiento, para elaborar una *reinterpretación globalizadora de nuestros lenguajes* que apuntaría, en última instancia, hacia una *renovación* (re-generación o re-animación por compensación) de nuestra cultura occidental, amenazada simbólica y realmente de *paro*, entre otras cosas.

### NOTAS

1. Este *círculo* pone en circulación a la imagen y al sentido, la subjetividad y la objetividad, lo exterior y lo interior, lo alto y lo bajo. Sobre el círculo hermenéutico, cfr. H.G. Gadamer, *Verdad y método*, pp. 331 y ss.

2. Cfr. G. Durand, «Tâches de l'esprit et impératifs de l'Être», *Eranos* (1965), p. 319. De Platón véase el *Banquete*.

3. Cfr. G. Durand, *L'imagination symbolique*, pp. 29, 37, 39, 88, así como G. Durand, «Tâches de l'esprit et...», pp. 318 y 322.

4. Traducimos el término francés *dualité* por «dualidad», pues, si bien cabría traducirlo también por «dualismo», el propio Durand descarta esta segunda acepción al proponer la *dualité* como *dualitude*, neologismo que se refiere a un «*dualismo concéntrico* en el que las dos partes se encajan, y no a un *dualismo diametral* en el que los dos términos se enfrentan» (G. Durand, *Figures mythiques et visages de l'oeuvre*, p. 163).

5. El «caduceo» es una vara, coronada por dos alas, en la que se enroscan dos serpientes, una de las cuales se dirige hacia arriba mientras que la otra se encamina hacia abajo (cfr. al respecto G. Durand, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, pp. 329 y 368, así como J.E. Cirlot, *Diccionario de símbolos*).

6. Cfr. F.K. Mayr en VV.AA., *Símbolos, mitos y arquetipos*, pp. 236 y ss.

7. G. Durand, *ibíd.*, p. 344. Durand cita a Rosenkreuz, quien pone en boca de Hermes: «Yo soy hermafrodita y tengo dos naturalezas [...] soy padre antes de ser hijo, he engendrado a mi madre y a mi padre, y mi madre me ha llevado en su matriz» (G. Durand, *ibíd.*, p. 348).

8. En realidad, aquí estamos observando el tránsito que se dio en la Grecia clásica desde la primitiva civilización aborígen mediterránea (agrícola) a la cultura patriarcal (agrícola-ganadera). Dicho tránsito consiste en la represión y opresión de la axiología matriarcal basada en la «simpatía analógica», y que se condensa en la figura de la Gran Diosa, y su sustitución por una axiología patriarcal que tiene por centro la *polis* y por baluarte a Zeus, quien suplanta el lugar de la antigua diosa (cfr. F.K. Mayr, *op. cit.*).

9. Cfr. A. Ortiz-Osés, «Hermes: entre la mítica y la mística», en *Actas del Coloquio sobre la figura de Hermes*.

10. Según R. Guéron, Hermes estaría emparentado con Enoch y Elías, ambos llevados al cielo sin haber pasado por la muerte corporal (cfr. R. Guéron, *Formas tradicionales y ciclos cósmicos*, Barcelona, Obelisco, 1984, p. 114).

11. F.K. Mayr, *op. cit.*, p. 239.

12. Entre el *símbolo* y el *sentido* media una relación de interpretación, de lectura, que más que a la metáfora del «espejo» (estático) se adapta a la metáfora del «vidrio/cristal»: «mientras que el espejo detiene, el cristal/vidrio transparente perspectivísticamente la realidad móvil (más que "camino" especular, "mar" de la vida) como un iconostasio (Elytis) cual simbología o iconografía de un mundo encarnado» (A. Ortiz-Osés, *ibíd.*, p. 31). Sobre la concepción vital de la Poesía y su búsqueda en el prerromanticismo, cfr. Novalis, *Enrique de Ofterdingen*, Madrid, Editora Nacional, 1985.

## BIBLIOGRAFÍA

### Obras de G. Durand (n. 1921)

- Les structures anthropologiques de l'imaginaire. Introduction à une archétypologie générale*, 1960, 6.<sup>a</sup> ed., París, P. Bordas, 1979 (traducción al castellano, *Las estructuras antropológicas de lo imaginario*, Madrid, Taurus, 1982).
- La décor mythique de la Chartreuse de Parme, les structures figuratives du roman stendhalien*, 1961, 2.<sup>a</sup> ed., París, J. Corti, 1971.
- L'imagination symbolique*, 1964, 3.<sup>a</sup> ed., París, Presses Universitaires de France, 1976 (traducción al castellano, *La imaginación simbólica*, Buenos Aires, Amorrortu, 1971).
- Les grands textes de la sociologie moderne*, 1969, 3.<sup>a</sup> ed., París, P. Bordas, 1979.
- Figures mythiques et visages de l'oeuvre. De la mythocritique à la mythanalyse*, París, Berg, 1979 (próxima traducción al castellano en ed. Anthropos de Barcelona).
- Science de l'homme et tradition. Le nouvel esprit anthropologique*, París, Berg, 1979.
- L'âme tigrée. Les pluriels de psyché*, París, Denöel-Gonthier, 1980.
- Mito, simbolo e mitologia*, Lisboa, Presença, 1981.
- La foie du cordonnier*, París, Denöel-Gonthier, 1984.

## Obras de G. Durand en colaboración con otros autores

- Les sciences de la folie*, EPHE, VI section. Publication du Centre de Psychiatrie Sociale, París, Mouton, 1972 (bajo la dirección de R. Bastide).
- Le symbole*, Université des Sciences Humaines de Strasbourg, 1975 (bajo la dirección de J. Ménard).
- Problèmes du mythe et son interprétation*, París, Belles Lettres, 1979 (bajo la dirección de J. Hani).
- La violenza e la città*, Capelli, 1979 (bajo la dirección de M. Maffesoli).

## Artículos publicados por G. Durand

- «Dualisme et dramatisation, régime antithétique et structures dramatiques de l'imaginaire», *Eranos Jahrbuch*, n.º 33 (1964).
- «Tâches de l'esprit et impératifs de l'être», *Eranos Jahrbuch*, n.º 34 (1965).
- «La création artistique comme configuration dynamique des structures», *Eranos Jahrbuch*, n.º 35 (1966).
- «Les structures polarisantes de la conscience psychique et de la culture», *Eranos Jahrbuch*, n.º 36 (1967).
- «Défiguration philosophique et figure traditionnelle de l'homme en Occident», *Eranos Jahrbuch*, n.º 38 (1969).
- «Linguistique et métalangages», *Eranos Jahrbuch*, n.º 39 (1970).
- «Similitude hermétique et science de l'homme», *Eranos Jahrbuch*, n.º 42 (1973).
- «L'éthique du pluralisme et le problème de la cohérence», *Eranos Jahrbuch*, n.º 44 (1975).
- «La cité et les divisions du royaume: vers une sociologie des profondeurs», *Eranos Jahrbuch*, n.º 45 (1976).
- «Temps humain et espaces transitionnels», *Eranos Jahrbuch*, n.º 47 (1978).
- «La notion de limite dans la morphologie religieuse et les théophanies de la culture européenne», *Eranos Jahrbuch*, n.º 49 (1980).
- «Le génie du lieu et les heures propices», *Eranos Jahrbuch*, n.º 51 (1982).
- «Le statut du symbole et de l'imaginaire aujourd'hui», *Lumière et Vie*, Lyon, enero-abril 1967.
- «L'Occident iconoclaste», *Cahiers Internationaux de Symbolisme*, n.º 2 (1963).

- «L'astrologie et son langage», *L'astrologue*, 1979.
- «Les catégories de l'irrationnel, prélude à l'anthropologie», *Esprit*, 1962.
- «Science objective et conscience symbolique dans l'oeuvre de Gaston Bachelard», *Cahiers Internationaux de Symbolisme*, n.º 4.
- «Orphée et Iris quatre-vingt», *Actes du Colloque de Cordoue*, 1979.
- «Le renouveau de l'enchantement. Topos du mythique et sociologie», *Cadmos, Cahiers de l'Institute Universitaire d'Études Européennes de Genève*, 1982.
- «Eléments et structures», *Cahiers Internationaux de Symbolisme*, n.º 11 (1966).
- «Les gnosés, structures et symboles», *Cahiers Internationaux de Symbolisme*, n.º 8 (1965).
- «Psychanalyse de la neige», *Mercur de France*, París, agosto 1953.
- «Lucien Leuwen ou l'heroïsme à l'anvers», *Stendhal Club*, abril 1953, Lausana.
- «L'exploration de l'imaginaire», *Circée*, n.º 1 (1969).
- «L'univers du symbole», *Revue des Sciences Religieuses*, t. 49.
- «Jeu et remythologisation», *Le Jeu*, École de Commerce de Reims, n.º 12, 1977.
- «Mythe et poésie», en VV.AA., *La Poésie et le mythe*, Bruselas, La Maison du Poète, 1963.
- «On the disfiguration of the image of man in the west», primavera 1976.
- «La beauté comme présence paraclétique: essai sur les réssurgences d'un bassin sémantique», *Eranos Jahrbuch*, n.º 53 (1984).

### Publicaciones en torno a la obra de G. Durand (selección)

- APOSTEL, L., «Symbolisme et anthropologie philosophique: vers une herméneutique cybernétique», *Cahiers Internationaux de Symbolisme*, n.º 5 (1964).
- BARREIRO, J., «La mitocrítica entre nosotros», *Diario de Aragón*, 18 de abril de 1985, Zaragoza.
- CORBIN, H., «Mundus imaginalis ou l'imaginaire et l'imaginal», *Cahiers Internationaux de Symbolisme*, n.º 6 (1964).
- HERNÁNDEZ, F.J., «Gilbert Durand: mitocrítica, mitanálisis y mitología», *El País*, 4 de abril de 1982.
- ORTIZ-OSÉS, A., «La gnosis de Eranos», en *Antropología simbólica vasca*, Barcelona, Anthropos, 1985.
- , Recensión de «Las estructuras antropológicas de lo imaginario», *Anthropos*, Barcelona, n.º 57, enero 1986.

- THOM, R., «Morphogenèse et imaginaire», en CIRCÉ: *Cahiers de Recherche sur l'Imaginaire*, París, n.º 8-9 (1978), Lettres Modernes.
- VV.AA., *La galaxie de l'imaginaire dérivé autour de l'oeuvre de Gilbert Durand* (bajo la dirección de M. Maffesoli), París, Berg International, 1980.
- , Suplemento dedicado al «Coloquio Internacional sobre Hermes», en *El Noticiero Universal*, Barcelona, 23 de marzo de 1985.
- VERJAT, A., «Gilbert Durand y la ciencia del hombre», *Anthropos*, Barcelona, n.º 57, enero 1986.
- WUNENBERG, J.J., «La tentation philosophique», *Magazine Littéraire*, n.º 225, diciembre 1985.

## APÉNDICE 1:

# HERMENÉUTICA DEL LENGUAJE EN LA FILOSOFÍA DE E. CASSIRER

### 1. El neokantismo pluralista cassireriano

Ernst Cassirer es un *filósofo neokantiano*. Su pensamiento se presenta como una fecunda recepción, reinterpretación y consumación de la «revolución copernicana» introducida por Kant en la filosofía.<sup>1</sup> Pero frente al neokantismo oficial, caracterizado por su propensión a ceñirse casi exclusivamente sobre la *Crítica de la razón pura*, reduciendo así la filosofía a una mera teoría de la ciencia, el proyecto filosófico de Cassirer persigue más bien una *ampliación* de la crítica trascendental kantiana hasta hacerla extensiva a la *totalidad del universo del discurso humano*, transformándola en una *crítica de la cultura* o, en un sentido muy general, en una *crítica del lenguaje*.<sup>2</sup>

Fiel a la herencia kantiana, nuestro autor se interesa no tanto por el ser en cuanto tal como por su conocimiento (*interpretación!*) y, en consecuencia, no pretende elaborar una ontología, sino más bien una *analítica del comprender*, es decir, una interpretación que dé cuenta de *nuestras* interpretaciones, investigando sus *condiciones de posibilidad*. Al hablar así, en *plural*, de «nuestras interpretaciones» o de *los* modos de interpretación, Cassirer queda desmarcado del neokantismo

monista que sólo tiene en cuenta la analítica del saber puro. En sus propias palabras, lo que nuestro autor se propone es «abarcar el círculo entero de la comprensión del mundo y descubrir *las* distintas potencias que en él cooperan».<sup>3</sup>

Desde esta perspectiva *pluralista* el saber puro comparece como *uno* de los modos de nuestra interpretación del mundo, pero no como el único. Junto a la *interpretación teórico-lógica*, o mejor *por debajo* de ella, comparecen ahora la *interpretación lingüística* y la *interpretación mítica*, teniendo ambas una *pretensión de verdad* y una *especificidad* propia que las hace *irreductibles* a la primera.

Con esta intención omniabarcante nuestro autor elabora un *sistema pluralista* de interpretación de la cultura conforme a un *esquema tripartito y circular* (mito-lenguaje-logos) que hace saltar la objetividad única o monolítica en una *pluralidad coherente o cohesionable de procesos de objetivación*. Ahora el problema filosófico fundamental no consiste en referir esta pluralidad a un ser único que las sustentase, sino en preguntarse, atendiendo a cada una de las formas simbólicas en su función propia y en su acción peculiar, de qué modo se condicionan y se complementan mutuamente.

La filosofía reaparece así en la obra de Cassirer con la tradicional pretensión de ser una *interpretación totalizadora*. Pero ahora no se tematiza directamente lo real en sí mismo ni tampoco el otro polo, el hombre en su esencia abstracta, sino precisamente su *mediación*, el quicio o gozne que los articula: *el mundo cultural intermedio*, *el universo de formas simbólicas* a través del cual se lleva a cabo la *interpretación recíproca* entre el hombre y la realidad en que vive. La filosofía comparece, por tanto, como el lenguaje de los demás lenguajes (e. d., del lenguaje mítico, del lenguaje lingüístico y del lenguaje científico), como el discurso sobre los discursos humanos, como la interpretación totalizadora de nuestras interpretaciones culturales del mundo, como filosofía de las formas simbólicas.

Pero atendamos, en particular, al modo como Cassirer concibe el lenguaje propiamente lingüístico en sus interrelaciones con las otras formas simbólicas (el mito y el *logos* científico).

## 2. El lenguaje como mediación entre mito y logos

En el contexto general de *La filosofía de las formas simbólicas* cassireriana el *lenguaje verbal* viene a ocupar el *centro de intersección* entre el prelenguaje mítico, pregnante y presentativo, y el poslenguaje lógico-científico, vacío y puramente significativo. Dicha ubicación del lenguaje lingüístico en este *punto medial* es, en nuestra opinión, uno de los principales méritos de Cassirer, por cuanto que de este modo ha acertado a desbrozar el «camino de ida y vuelta» a través del cual mito y *logos* se encuentran *intercomunicados* y *dialectizados* pese a (y sin eliminar) la radical diferencia que los separa. Nuestro autor ha tendido así un dialéctico puente que salva la abismal distancia entre estas dos formas simbólicas antagónicas, conservando, sin embargo la *tensión* entre ellas y evitando la reducción de su *heterogeneidad* a una monopolística homogeneidad última.

Esta importante visión cassireriana de la forma lingüística como el «lugar de tránsito» o «mediación» entre el «inframundo» mítico y el «supramundo» lógico-racional se muestra, por otro lado, en concordancia con la simbología del dios que tradicionalmente ha sido considerado como el inventor y transmisor del lenguaje. Nos referimos al dios Hermes, que se configura como el *mediador* por antonomasia entre el mundo humano y el mundo divino en virtud de haber conseguido ser admitido en el Olimpo sin renunciar ni renegar de sus orígenes ctónico-titánicos (como hijo de la Gran Madre). Y, efectivamente, es posible entrever una paralela simbología hermética en la concepción cassireriana según la cual la palabra tiene en su origen una *potencia o eficacia mágico-mítica* de la que paulatinamente se va desprendiendo, sin llegar empero a perderla completamente, para acceder, transmutándose, a la pura significación lógica.<sup>4</sup> Para nuestro autor, el lenguaje funge como *medio de transición* precisamente porque él mismo ha realizado y realiza en su interior dicho tránsito, distendiéndose entre la originaria función mítica y la derivada función semántica o referencial. Y en este entrecruzamiento establece la palabra su propio *interregno de la analogía* y la representación. Semejante *interrelación* entre mito y *logos* a través del lengua-

je como un *interlenguaje*, que es fundamental en toda la obra de Cassirer, ha sido bien captada y expresada por su discípula S. Langer:

El lenguaje, nacido en este mismo círculo mágico (del mito), posee el poder de romper sus ataduras; el lenguaje nos transporta de la fase *mitopoyética* de la mentalidad humana a la fase del *pensamiento lógico* y de la *concepción de hechos*.<sup>5</sup>

Encontrándose en el *límite* entre mito y *logos* o, desde otras perspectivas, entre acción y reflexión, entre lo concreto y abstracto, entre lo subjetivo y lo objetivo, el lenguaje tiene un carácter *fronterizo, dual, andrógino*: participa al mismo tiempo de lo mítico y de lo lógico, pero en cuanto tal *no se identifica* totalmente ni con lo uno ni con lo otro, de tal modo que esta *no-identificación* es precisamente lo que constituye su peculiaridad. Por ello hemos preferido hablar del lenguaje más que como un «reino» determinado como un interregno: el interregno *mito-lógico* de la representación «sub-objetiva» o inter-subjetiva. Entre el mero mito y el puro *logos* el lenguaje se presenta como mitológico o, precisando más, como el «guión» mismo que reúne las dos partes separándolas: como *mito-lógico*. Pero veamos más detenidamente y por separado las conexiones que vinculan al lenguaje con su «pasado» mítico y con su «futuro» lógico.

### 2.1. *El lenguaje y el mito*

El papel de *intermediario* que desempeña el lenguaje no se puede asimilar, desde la perspectiva cassireriana, al de un juez imparcial, pues en cuanto atendemos a sus orígenes nos encontramos ante unas «sospechosas» vinculaciones que nos hacen pensar, más que en un juez imparcial, en una *parte implicada* (si bien, como veremos luego, también tiene ciertas implicaciones con el *logos*: es parte implicada con los dos bandos).<sup>6</sup>

En efecto, Cassirer insiste repetidas veces, especialmente en su obra *Lenguaje y mito* (1925), que en el esquema tripartito (mito-lenguaje-*logos*) hay una especie de *asimetría* por

cuanto que el lenguaje no se sitúa en el centro «geométrico», no ocupa exactamente el «justo medio» entre ambos, sino que está decantado, por la presión de sus orígenes, hacia el lado del mito:

Lo que distingue a los «conceptos» míticos y los lingüísticos de los lógicos y permite reunirlos en un género independiente es, en primer término, el hecho de que parece manifestarse en ambos una y la misma *dirección de la concepción espiritual*, dirección contraria a aquella en que transcurre nuestro movimiento intelectual teórico.<sup>7</sup>

Hay que señalar, de todas formas, que esta posición decididamente *promítica* que nuestro autor adopta en *Lenguaje y mito* queda ciertamente diluida y difusa en *La filosofía de las formas simbólicas*. Aquí puede detectarse ya una actitud más bien *prológica* que se va acentuando hasta que en su última obra, *El mito del estado* (1947), Cassirer declara explícitamente que el resurgimiento del mito representa una perversión en el conjunto cultural y social de la vida humana.<sup>8</sup> En cualquier caso, tanto en la etapa promítica como en la etapa prológica, Cassirer reconoce que si bien el lenguaje ha llegado a ser una forma simbólica independiente, no puede de ninguna manera ocultar su *comunidad de origen* con el mito. Ambos *han surgido conjuntamente* y sólo paulatinamente se han ido separando. Esta tesis de la *vinculación originaria de mito y lenguaje* es defendida por nuestro autor apoyándose en los resultados de las investigaciones empíricas de la antropología sobre la cultura de los pueblos primitivos. Es, en efecto, un hecho generalmente aceptado por los antropólogos que en las fases más primitivas de la cultura la palabra está investida con una *potencia mítico-mágica*, siendo concebida como un ser sustancial. Como dice a este respecto Cassirer:

Esta atadura originaria se manifiesta ante todo en el hecho de que todas las construcciones lingüísticas se nos presentan al propio tiempo como míticas: de que parecen dotadas de fuerzas míticas determinadas.<sup>9</sup>

En esta primera fase o primer momento de la emergencia de la cultura, el mito y el lenguaje están *indisolublemente unidos* como si se tratase de un mismo tronco que aún no se ha bifurcado en dos ramas. Hay ahora una especie de *simbiosis* entre ambos y, en opinión de Cassirer, dicha simbiosis no puede ser cosa del azar, sino que ha de estar fundada sobre un *rasgo esencial común* al mito y al lenguaje. Las conexiones de contenido que se pueden observar entre las creaciones del mito y las del lenguaje han de ser comprendidas a partir de una cierta *coincidencia en la forma misma del crear*, e. d., en la *función de la propia configuración mítica y lingüística*.<sup>10</sup> A este respecto señala nuestro autor que, mientras el pensamiento teórico-discursivo (lógico) tiende a la ampliación, al enlace y a la conexión sistemática y consciente de los datos de la experiencia, la articulación mítica y la articulación lingüística primaria siguen una dirección totalmente contraria: tienden hacia la *concentración de la atención* sobre un único punto, sobre un contenido concreto que la atrae de un modo extraordinario, casi hipnótico, quedando cualquier otro contenido o acontecimiento como en un segundo plano muy alejado. Y es precisamente de esta *intensificación y condensación* de la *impresión* vivida en su individualidad y singularidad de donde surgen la *expresión* mítica y la lingüística, e. d., la *figura* del dios y su *nombre*:

Quando por una parte el yo se entrega por completo a una impresión momentánea y está totalmente poseído por ella, y se produce, por otra parte, una *tensión* suprema entre él y el mundo exterior; cuando el ser exterior no se contempla e intuye simplemente sino que *asalta* en cierto modo al individuo directa y repentinamente en el sentimiento del miedo o de la esperanza, del temor o del deseo satisfecho y resuelto, entonces salta en cierto modo la *chispa*, y la tensión se resuelve, *objetivándose* la excitación subjetiva y presentándose ante el individuo cual un dios del instante.<sup>11</sup>

En virtud de esta descarga que *traduce (metaforiza)* la sobreexcitación excepcional en figuras y nombres, el continuado *fluir* del impulso afectivo y de las impresiones que se suceden

naturalmente en su singularidad totalmente irreplicable queda de algún modo *detenido* y *fijado*, adquiriendo una cierta *forma*. En efecto, la figura del dios y su nombre *subsisten* y *perduran* aún cuando aquel instante extraordinario ya se ha precipitado en el pasado y su recuerdo ha sido arrastrado por el flujo de la vida, desvaneciéndose por completo. «La palabra, y del mismo modo la imagen del dios, no es para el hombre, en modo alguno, un ser que él mismo se haya creado, sino que se le enfrenta como un ente en sí y como algo objetivo en sí: como algo objetivamente real.»<sup>12</sup>

El proceso de conformación y expresión de la impresión subjetiva acarrea, por tanto, una *hipóstasis* de las construcciones mito-lingüísticas así generadas. Ello se debe, en opinión de nuestro autor, a que se trata de una *actividad inconsciente*, e. d., de una *función creadora* que, al no captarse a sí misma en cuanto tal, queda *proyectada* como una *actividad autónoma*, de tal modo que sus productos se presentan no como creaciones voluntarias del sujeto sino como seres independientes.<sup>13</sup>

Así pues, nuestro autor considera que la palabra y la figura mítica surgen en estrecha conexión y coimplicidad, resultando en un primer momento indistinguibles entre sí, como si fueran dos facetas de un mismo fenómeno, e indistinguibles a su vez de lo que a su través se hace «presente». La simple mención del nombre del dios acarrea inmediatamente la aparición de su imagen y, correlativamente, la presencia del dios mismo.<sup>14</sup> Aquí no existe aún la *relación de tensión* entre el significante y lo significado; no se da aún la *bipolaridad* entre la palabra y la cosa que caracteriza a la «re-presentación» propiamente lingüística, sino más bien una relación de *identidad o coincidencia* completa («presentación»). Ahora bien, aun cuando en este primer «estrato» de la cultura dicho poder de representación no se encuentra *explícitamente* ejercido, está ya anidado en la palabra como si de un germen se tratara. Y este germen se irá desarrollando paulatinamente y conducirá al lenguaje hacia la emancipación del mito y de la función mágica. La palabra irá perdiendo su *pregnancia* inicial, sus misteriosos «poderes», para acceder a la *función semántica*, con lo cual ya no podrá ejercer una *influencia inmediata* sobre la naturaleza. El lenguaje se va desligando así del mito bajo el impulso de una

*fuerza ascensional* que le es inherente. El camino de la magia va quedando bloqueado en la medida que el nuevo derrotero lingüístico se va conformando. Y aunque el lenguaje nunca llegará a cortar definitivamente sus conexiones con el mito, ello no le impedirá proseguir hasta el final su propio camino, que no es, ciertamente, un camino ya hecho sino un cauce que él mismo se ha de labrar, un camino que «se hace al andar».<sup>15</sup>

Podemos decir, por tanto, que por más que en un momento posterior de la evolución cultural sea posible distinguir los contenidos del mito y los del lenguaje, ambos responden, en opinión de Cassirer, a una y la misma *forma de la concepción* espiritual: a aquella forma a la que, en resumen breve, podemos designar como «la forma del pensar metafórico».<sup>16</sup> La metáfora comparece así como la *raíz común* de la que surgen conjuntamente estas dos formas simbólicas que se irán separando y distinguiendo a través de un largo proceso. En consecuencia, tanto las más elevadas expresiones de la religión como las expresiones lingüísticas más abstractas llevarán siempre el sello de este *metaforismo fundamental* al que nunca pueden escapar, so pena de verse extinguidas o aniquiladas. Ahora bien, semejante metáfora «radical» es cuidadosamente distinguida por nuestro autor de la metáfora consciente: mientras que ésta *traslada* el nombre de un contenido a otro en base a una analogía o semejanza, la primera, por el contrario, es *preconsciente* y, más que una mera traslación, lo que tiene lugar en ella es una auténtica «metábasis eis allo genos», una trasposición en la que *el segundo término ha de empezar por ser creado*. Como dice Cassirer:

Efectivamente, ya la exteriorización lingüística más primitiva exige la *trasposición* de un determinado contenido de intuición o de sentimiento en un *sonido*, o sea, en un medio totalmente ajeno y aun contrario, del mismo modo que también la figura mítica más simple sólo se origina por una *transformación* en cuya virtud se toma una determinada *impresión* de la esfera de lo corriente, cotidiano y profano y se eleva al círculo de lo «sagrado», de lo mítica y religiosamente significativo.<sup>17</sup>

Así pues, sólo podremos comprender la fuerza espiritual que reside en el lenguaje si, en lugar de interpretarlo por así-

milución a la ciencia y a su forma teórico-lógica de concepción, atendemos más bien a la *intensificación y condensación* de la intuición que se encuentra a su base, al *proceso dinámico de metaforización* del que procede el sonido hablado. El lenguaje vivo pierde su riqueza expresiva cuando es interpretado exclusivamente como un *enunciado*. Pues, si bien toda dicción tiene, por un lado, algo de la enunciación, en tanto que designa ciertas situaciones objetivas, dicha enunciación no agota, sin embargo, todo lo que se da en el acto de habla. Por detrás, o por debajo, de la referencia objetiva el discurso vivo encierra siempre una *expresión subjetiva*: a su través el sujeto que habla expresa su propio *posicionamiento vital* respecto a esas situaciones objetivas, es decir, su propia *valoración* de lo que experimenta como real.

## 2.2. El lenguaje y la ciencia

Si bien es cierto que el lenguaje se muestra, por un lado, indisolublemente vinculado al mito, no es menos cierto que, por otro lado, es posible descubrir en él un claro parentesco con la ciencia, e. d., con el *logos* puro y sus conceptos universales (abstractos). Pues aunque la diferencia entre la *conceptuación lingüística* y la *conceptuación científica* resulta evidente y de gran importancia, ello no significa que entre ambas no exista una cierta *continuidad*. En realidad, Cassirer considera que es el mismo *logos* que ya operaba desde el principio en la formación del lenguaje y le impulsaba, bien que soterradamente, a desligarse del mito siguiendo una dirección ascendente el que ahora, con el desenvolvimiento de la ciencia, pasa de su forma implícita a su *forma explícita*.<sup>18</sup> Como dice nuestro autor:

El pensamiento fuerza a ir más allá de la esfera del lenguaje, pero al hacerlo adopta justamente una tendencia que es *inherente* al lenguaje mismo y que desde un principio actuaba como motivo vital en la propia evolución del lenguaje. Esa tendencia es solamente realzada ahora en toda su pureza, liberándola de su mera potencialidad y transformándola en *plena efectividad*.<sup>19</sup>

Este *proceso de explicitación*, que comporta una liberación del pensamiento respecto a la intuición y a la representación analógica, significa, por tanto, la *prolongación* y la *consumación* del proceso iniciado por el lenguaje al introducir entre la palabra y la cosa significada una bipolaridad o tensión dialéctica. Pero se trata de una prolongación y consumación que, aunque iniciada por el lenguaje, él mismo no es capaz de llevar a cabo. El concepto puro comparece así como el *destino* hacia el que tiende asintóticamente el lenguaje en su desarrollo espontáneo, como una «tierra prometida» hacia la que se encamina pero que, en cuanto lenguaje, nunca podrá alcanzar. La palabra, en cualquier caso, cumple a este respecto una función de capital importancia, pues *sienta las bases y prepara las condiciones* necesarias a partir de las cuales se podrá realizar esa conquista reservada para la ciencia.

Así pues, el desarrollo interno que, como hemos reseñado, conduce al lenguaje a emanciparse del mito, constituyéndose como una forma simbólica autónoma, no se detiene con esta emancipación como si ya hubiera alcanzado su meta. Aun una vez emancipado el lenguaje, continúa actuando sobre él esa misma tendencia ascensional que le impulsó fuera del ámbito del mito, desligándole de la inmediatez de la vivencia y de la intuición y despojándole de su eficacia mágica, para abrirle el interregno de la representación. Así, el lenguaje sigue distanciándose de la base intuitiva en la que está enraizado. Las palabras se van volviendo más y más simbólicas al tiempo que se complejifica la *trama de relaciones* entre los significados aislados, los cuales ahora se van determinando progresivamente entre sí a través de dicha trama. Ahora bien, para nuestro autor, semejante *progreso inmanente* tiene ciertamente un límite, por cuanto que el lenguaje, por más que consiga elevarse hasta el nivel de las relaciones conceptuales, no puede (ni tampoco «quiere») romper el «cordón umbilical» que le vincula con el mundo de la vivencia, no puede despojarse totalmente de su metaforismo ni eliminar el tono cualitativo y subjetivo-afectivo que le caracteriza. Como dice Cassirer:

Por muy claramente que la palabra se aparte de los conceptos individuales de la intuición, por más que se contraponga a

éstos como algo independiente dotado de un cierto contenido «lógico», no cesa de asirse firmemente al *mundo de la intuición* en su totalidad.<sup>20</sup>

De aquí la importancia del lenguaje, frente al *logos* abstracto, como paradigma de un *consensus* coimplicativo de la realidad vivida, y que es la clave de una *hermenéutica del lenguaje* frente a una hermenéutica del *logos* cienticista subsuntor.

El movimiento ascensional queda, por tanto, bloqueado ante un límite infranqueable para el lenguaje. Pero la palabra, al abrir ese camino siguiéndolo hasta el límite, está preparando las condiciones para la emergencia de la ciencia, del *logos* puro cual un *metalenguaje* o *poslenguaje* a cuyo través resulta posible penetrar allí donde al lenguaje le estaba vedado: en el *reino del pensamiento puro*. A este respecto considera Cassirer que la ciencia comienza su andadura en pugna contra el lenguaje, tratando de que el pensamiento rompa la envoltura lingüística que le servía como vehículo. Pero esta decisiva crisis no persigue, sin más, despojar al pensamiento de toda «vestidura» simbólica, pues esto significaría para nuestro autor su destrucción. Muy al contrario, de lo que se trata es de que pueda adoptar otra *forma simbólica* completamente diferente:

La palabra del lenguaje, con su *variabilidad*, su *mutabilidad* y su reluciente *multivocidad*, tiene que ceder ahora su lugar al «signo» puro con su *precisión* y su *constancia significativa*.<sup>21</sup>

Así pues, la ciencia podrá funcionar efectivamente con total independencia respecto al lenguaje, desplegando su discurso, no a través de las palabras previamente acuñadas por el lenguaje, sino mediante un *simbolismo propio y peculiar* en el que el signo se constituye como un *puro portador de significado* y tiene un carácter puramente *relacional* y *ordinal*. El signo conceptual puro ha de ser, en opinión de Cassirer, totalmente *unívoco* (con un solo e idéntico significante para cada significado rigurosamente delimitado) y ha de estar despojado de todo co-significado intuitivo y de todo valor subjetivo expresivo, distanciándose así y diferenciándose de la palabra (en

relación a cuya vitalidad representará una especie de *atrofia o petrificación* que queda compensada, sin embargo, con su *amplitud* y su *validez general*).

Ahora bien, esta relativa independencia que la ciencia alcanza, *una vez constituida*, no ha de hacernos olvidar que, en realidad, ella misma se edifica sobre el «suelo» del lenguaje, que presupone y exige la articulación (interpretación) lingüística del mundo, y que, en definitiva, sigue siempre de algún modo ligada al lenguaje y, a su través, al *mundo de la vida*. Pues, en última instancia, el *acuerdo* sobre el modo de utilizar el simbolismo científico y sobre la *validez, necesidad y conveniencia* de los descubrimientos científicos no se puede alcanzar desde la ciencia misma, sino sólo recurriendo al lenguaje natural. Como dice nuestro autor:

La nueva realidad espiritual que surge ahora, la máxima *energía* del concepto puramente científico, sigue ligada al lenguaje por un *vínculo secreto*. Por más que el concepto puro se eleve por encima del mundo sensible hasta el reino de lo ideal e «inteligible», *siempre termina por volver de algún modo a ese órgano «terrenal» que es el lenguaje.*<sup>22</sup>

Podríase hablar, según esto, del aspecto, telúrico, ctónico (o matriarcal-naturalista) del lenguaje frente al aspecto más celeste, aéreo (o patriarcal-racionalista) de la ciencia.

## NOTAS

1. Dicha «revolución copernicana» consiste en la *inversión* de la concepción clásica del conocimiento como una *copia* o transposición de lo exterior (objetivo) a lo interior (imagen o concepto). Frente a ella, Kant adopta una perspectiva *trascendental* que se concentra no ya sobre los objetos en sí mismos, sino sobre *nuestro* modo de conocerlos, en tanto que ese conocimiento es posible *a priori*. De este modo, los conceptos dejan de ser meras copias que gravitarían sobre una realidad «acabada» tanto en su existencia como en su estructura, para convertirse en «originales»: el conocimiento queda así como el eje en torno al cual giran los objetos. Con esta «revolución» se cuestiona radicalmente el *realismo ingenuo* que contempla lo real como algo inmediato y autoconsistente o «dado-ante-los-ojos» (cfr. Heidegger). La *objetividad* es

abordada ahora como un *problema*, como el resultado de un *proceso de objetivación* que se lleva a cabo en virtud de una *actividad sintética originaria del espíritu*.

En general, sobre la revolución copernicana de Kant, cfr. E. Cassirer, *Kant, vida y doctrina*, pp. 148 y ss., y «Kant y el problema de la metafísica», en *Humanitas*, n.º 8, 1957. Puede consultarse asimismo, *Esencia y efecto del concepto de símbolo*, Fondo de Cultura Económica, pp. 84 y ss., *La filosofía de las formas simbólicas (FFS)*, Fondo de Cultura Económica, t. I, pp. 20 y ss., *FFS*, III, pp. 17 y ss. (Las referencias a las obras de Cassirer corresponden a la traducción en castellano publicada por el Fondo de Cultura Económica.) Dicha revolución es presentada por nuestro autor en los siguientes términos: «En lugar de partir del *objeto* como de algo conocido y dado, debería empujarse por la *ley* del conocimiento como lo único verdaderamente accesible y primigeniamente seguro» (*FFS*, I, p. 18). Esta es una tesis general del pensamiento cassireriano que ya aparece en sus primeras obras. Para enmarcar el pensamiento de Cassirer y nuestra orientación, cfr. A. Ortiz-Osés, *Mundo, hombre y lenguaje crítico*, pp. 17 y ss., y *Símbolos, mitos y arquetipos*, Bilbao, La Gran Enciclopedia Vasca, 1981, pp. 511 y ss.

2. A este respecto puede señalarse la coincidencia de Cassirer con Heidegger en su mutua oposición a la interpretación de Kant como un teórico de la ciencia. Cfr. al respecto, H. Declève, «Heidegger et Cassirer interprètes de Kant», en *Revue Philosophique de Louvain*, LXVII (1969), pp. 517 y ss.

3. *Esencia y efecto del concepto de símbolo*, p. 212. Cfr. asimismo, *FFS*, III, p. 25.

4. Cfr. al respecto E. Cassirer, *Lenguaje y mito*, así como *Antropología filosófica*, pp. 169 y ss.

5. S. Langer, *Language and myth*.

6. A este respecto, más que la metáfora del *juez imparcial* que dicta sentencia conforme a una ley de la que es un mero ejecutor, o más que la del *comerciante apátrida* que obtiene su beneficio del establecimiento de un intercambio de bienes entre dos países que le resultan ajenos, podríamos emplear la metáfora del *diplomático* que vive en otro país asumiendo y adaptándose a su mentalidad y a sus tradiciones, pero con la misión reconocida de representar allí a su propio país y defender sus intereses.

7. E. Cassirer, *Esencia y efecto del concepto de símbolo*, p. 104.

8. «Los poderes del mito fueron domados y dominados por fuerzas superiores. Mientras las fuerzas intelectuales, éticas y artísticas están en pleno vigor el mito es sojuzgado. Pero una vez que ellas empiezan a debilitarse, el caos comienza nuevamente. El pensamiento mítico empieza a surgir y a *pervertir* toda la vida cultural y social del hombre» (E. Cassirer, *El mito del estado*, p. 53).

9. E. Cassirer, *Esencia y efecto del concepto de símbolo*, p. 104.

10. Cfr. E. Cassirer, *ibid.*, pp. 122 y 144.

11. E. Cassirer, *ibid.*, p. 105. Con esta teoría Cassirer está siguiendo a Usener, quien había investigado el problema de la formación de las configuraciones míticas a través del estudio filológico de los nombres de los dioses (cfr. Usener, *Götternamen. Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung*,

Bonn, 1896). A este respecto Cassirer precisa que con la aportación de Codrington es posible remontarse más allá de los dioses del instante, considerados por Usener como la más primitiva expresión mítica, hasta una concepción más arcaica que se organiza en torno a la creencia en una fuerza sobrenatural indeterminada, el «mana». Pero para nuestro propósito actual, que radica en resaltar la *conexión originaria entre lenguaje y mito*, nos ha parecido más conveniente detenernos en esta fase de los dioses del instante (cfr. Codrington, *The Melanesians. Studies in their Anthropology and Folklore*, 1891).

12. E. Cassirer, *Esencia y efecto del concepto de símbolo*, p. 107.

13. Cfr. E. Cassirer, *ibíd.*, p. 126. Cassirer señala que esta *consolidación e independización* constituye la *regla de toda creación cultural inconsciente* de «instrumentos» o mediaciones, ya sean espirituales o técnicos. Así, en la esfera técnica, tras la invención de un utensilio (sea un hacha, por ejemplo), éste ya no es para el individuo un mero «producto» que se pueda utilizar y dominar a voluntad, sino algo que tiene fuerza y voluntad propia, un dios o un demonio al que se haya sometido y al que ha de rendir veneración y culto. Así pues, en este nivel primario *«todo lo espontáneo se resuelve en meramente receptivo*, de modo que incluso todo aquello creado con la colaboración del individuo se convierte aquí en algo meramente recibido» (*ibíd.*, p. 125). Algo semejante parece afirmar Jung cuando se refiere al más arcaico tipo de pensamiento como a «una actividad autónoma de la cual se es objeto» (cfr. C.G. Jung, *Arquetipos e inconsciente colectivo*, p. 44, Barcelona, Paidós, 1981).

14. Es de sobra conocido por los antropólogos el hecho de que ciertos pueblos primitivos creen que si mencionan el nombre de un difunto éste se hace presente, motivo por el cual existen precisas prescripciones tabú al respecto. Cabe asimismo señalar aquí que para la concepción mítica el *nombre* es una *parte integrante* del individuo, y que tiene un *ser sustancial* (cfr. *FFS*, III, pp. 163 y 218).

15. Cfr. E. Cassirer, *Antropología filosófica*, p. 169. Paralelamente, también la imagen mítica se va cargando, en virtud de su coimplicidad con la palabra, con una cierta *polaridad* que elimina la identidad total entre la imagen y el dios mismo. Dicha polarización señala el tránsito de la fase mítico-mágica a la fase mítico-religiosa. Ahora el dios, si bien se encarna y manifiesta en sus diversas imágenes, ya no se agota en ellas, no se reduce a ninguna de sus particularizaciones: «A través de la individualidad concreta de la imagen lo que se ve ahora es una fuerza total. Por más que se oculte en mil formas, en todas ellas permanece idéntica a sí misma: posee una naturaleza y esencia fijas que se aprehenden mediatamente y se “representan” en todas esas formas» (*FFS*, III, p. 133).

16. E. Cassirer, *Esencia y efecto del concepto de símbolo*, p. 144.

17. E. Cassirer, *ibíd.*, p. 147.

18. Cfr. E. Cassirer, *FFS*, III, pp. 391 y ss.

19. E. Cassirer, *ibíd.*, p. 385.

20. E. Cassirer, *ibíd.*, p. 389.

21. E. Cassirer, *ibíd.*, p. 397.

22. E. Cassirer, *ibíd.*, p. 385.

## APÉNDICE 2:

# LA ONTOLOGICIDAD DEL LENGUAJE EN LA HERMENÉUTICA DE H.G. GADAMER

### 1. La hermenéutica como teoría filosófica de la comprensión

La filosofía hermenéutica gadameriana, acusada desde ciertos sectores de tradicionalista, conservadora y acrítica, se nos ofrece en estos momentos como un continuo alegato contra la ideología filosófica establecida y oficialmente dominante en nuestro hipertecnificado occidente. Heredera del clasicismo humanista, la neohermenéutica no puede menos que rebelarse ante la creciente sumisión de la filosofía a los dictados de la ciencia, la cual con su método y su racionalidad abstracta intenta monopolizar todo el dominio del conocimiento para erigirse en «administradora» de la verdad. La tesis de que existen experiencias extracientíficas de índole muy diversa, que reclaman y merecen el título de auténtico conocimiento, adquiere así un matiz cuasisubversivo y cuestionador del orden establecido. Frente a la reducción de la filosofía a una teoría de la ciencia aceptada por ciertos herederos del kantismo, Gadamer proclama la necesidad y legitimidad de un pensamiento (y un lenguaje) hermenéutico encargado de la *totalización* de los demás saberes o lenguajes. Para esta alternativa hermenéutica, tanto el concepto moderno de método como su

ideal de la verdad objetiva que, basándose en el principio de causalidad, se expresa en el modelo nomológico-deductivo de la *explicación*, quedan relativizados y desposeídos de su pretendido carácter de *universalidad* y *absolutez*.<sup>1</sup> El conocimiento científico, sin ser en ningún momento despreciado, es heideggerianamente considerado por nuestro autor como un modo secundario de conocimiento por cuanto que derivado de la originaria *comprensión humana del mundo vital*.<sup>2</sup>

Así pues, ya la presentación de la neohermenéutica como una teoría filosófica de la *comprensión* representa una toma de postura filosófica: se trata no tanto de establecer una preceptiva o una metodología de la comprensión cuanto de dar cuenta de *lo que realmente acontece* cuando se comprende e interpreta, y ello para que la conciencia científica reconozca sus propios límites y acepte que es fuera de sus dominios donde se encuentran las formas primigenias de *experiencia de la verdad* (o del *sentido*).

Este concepto de «comprensión» tematizado por la neohermenéutica no puede identificarse, sin más, con el concepto homónimo, elaborado por las ciencias del espíritu del siglo XIX en su esfuerzo para justificar su autonomía metodológica y para liberarse del complejo de inferioridad con respecto a las ciencias de la naturaleza exactas (cfr. Dilthey). Pues la comprensión científica de las ciencias humanas, al igual que la explicación de las ciencias exactas, parte de la base de una *actitud objetivista*, e. d., del supuesto de que hay un sujeto (el investigador) enfrentado a una realidad objetiva y radicalmente separada, de la que habría que dar cuenta evitando poner en juego los prejuicios subjetivos, lo cual implica ya de antemano una *restricción metódica de la experiencia originaria de la realidad*. Y es precisamente a esta *experiencia originaria* que trasciende lo metódico a la que se refiere la neohermenéutica con el término «comprensión». <sup>3</sup> En este sentido afirma Gadamer que su investigación plantea una *pregunta filosófica*. Ahora bien, dicha pregunta «no se le plantea sólo a las ciencias del espíritu; ni siquiera se le plantea a la ciencia y a su forma de experiencia: *su interpelado es el conjunto de la experiencia humana del mundo y de la praxis vital*. Por decirlo kantianamente, pregunta *cómo es posible la comprensión*. Es una pre-

gunta que, en realidad, precede a todo comportamiento de la subjetividad, incluso al comportamiento metodológico de las propias ciencias comprensivas, a sus normas y a sus reglas».<sup>4</sup>

Criticando la dualización de sujeto y objeto que subyace a la Filosofía Moderna (y correspondientemente a la concepción occidental de la Ciencia), Gadamer trata de recuperar un concepto dialéctico de la Verdad como *objetiva y subjetiva* al mismo tiempo (e. d., como *sentido*), reganando una perspectiva en la que la teoría del conocimiento y la ontología se muestren en su mutua *pertenencia* o mediación hermenéutica. La autocomprensión del hombre, la comprensión del otro y del mundo, no puede ser considerada, en opinión de nuestro autor, como un mero *modo de conocer* sino, en todo caso, como un conocimiento que comporta un *modo o manera de ser*, una *forma de vivir*:

La comprensión no es uno de los modos de comportamiento del sujeto, sino el *modo de ser* del propio ser-ahí.<sup>5</sup>

De este modo se obvia, por un lado, la *diferencia* entre el distanciado entendimiento racional-abstracto (científico) y la comprensión viva o vital que afecta al intérprete en su interiorización del sentido y, por otro lado, la *jerarquización* o relación de primacía de la segunda sobre la primera.

Así ubicada más allá de las disputas epistemológicas precedentes, la hermenéutica filosófica no se reduce a ser, en su planteamiento del problema de la interpretación, una mera reflexión sobre el conocimiento que se dedicase a «afilarse el cuchillo» (hermenéutico) pero sin llegar a «cortar» nada en concreto. Pues la misma *hermenéutica filosófica* conlleva una *filosofía hermenéutica* o interpretación explícita de la realidad omnímoda (*ontos on*) como *realidad interpretada*.<sup>6</sup> Ahora estamos ya introducidos de lleno en la paradójica problemática de lo que se ha dado en llamar el *círculo hermenéutico* o la *circularidad de la hermenéutica*: no podemos hablar de lo real como algo «en sí», separado e independiente del conocimiento (interpretación), ni de un sujeto sin mundo que se conociese a sí mismo; no podemos tampoco distinguir absolutamente el conocimiento (como algo objetivo) de la interpretación (subjetiva), ni las ideas (*logos*) de las creencias (*mythos*)... Todos los

pares de opuestos que constituyen el universo del discurso humano aparecen ahora como *interrelacionados*, mostrándose en su mutua *co-relatividad* en tanto que manifestaciones contrapuestas de la misma compleja realidad emergente.

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

La hermenéutica filosófica con su tesis central que pone de relieve la *implicación de la interpretación* en todo conocimiento humano, no ha de ser entendida, por tanto, como una epistemología autónoma y libre de toda carga ontológica. Al contrario, Gadamer la presenta en continuidad solidaria y en coimplicación con una subyacente filosofía hermenéutica. Al decir que toda aprehensión de la realidad es ya interpretativa no se está apuntando sin más a la mera relatividad e imperfección del conocimiento humano. Esta tesis se prolonga, y se

fundamenta, en una concepción de la realidad como originariamente interpretada, e. d., en la consideración del *ser como lenguaje* y en la visión de la verdad no como un «estado», sino como un *acontecimiento*, como un proceso continuado. No se trata ya de una realidad (y de una verdad) que sería primariamente «en sí» y sólo derivativa e imperfectamente sería «a otro» (o sea, como apariencia o aparición, interpretación, representación o lenguaje).<sup>7</sup> Ahora la *relación* es lo primario y original, de tal modo que lo real sólo acontece en la *mediación representativa* (e. d., en la interpretación, en el lenguaje), alcanzando ahí su verdadero *ser cuasidramático y/o teatral*.

Pues bien, este modelo hermenéutico contrapuesto tanto a subjetivismos como a objetivismos, ha sido elaborado por Gadamer en el terreno de la reflexión sobre la *obra de arte*, para ser luego convalidado en el ámbito de las *ciencias del espíritu* (en particular de la historia), quedando generalizado, finalmente, a la totalidad de la experiencia humana mediante el concepto de *lenguaje*. Veremos, pues, brevemente, cómo aborda Gadamer el problema de la historia (y de la tradición), y cómo a su través se ve conducido hacia la noción-clave de la *lingüística* y de la *ontología del lenguaje*.

## 2. La hermenéutica de la historia

Al plantearse el problema de la historia, Gadamer trata de hacer primeramente justicia a la verdad del historicismo, con su legítima exigencia de que el saber sea consciente de su *historicidad*, e. d., de su *relatividad y parcialidad* en tanto que resultado de un proceso histórico. En esta verdad, que, a su vez, es parcial y relativa, nuestro autor quiere buscar un correctivo adecuado para la inflación del saber absoluto hegeliano, una «cura de finitud». Pero, correlativamente, la conciencia histórica deberá abandonar, según él, su concepción *objetivista*, atendiendo ahora a la perspectiva hegeliana de la *mediación dialéctica* entre sujeto y objeto, poniendo así de relieve su propia *pertenencia* a una común historia dialéctica. Tal es la doble misión del concepto de la *eficacia histórica*: la significación histórica de todo texto y la consignificación

dialógico-dialéctica de toda historia como *historia común o tradición*.

El resultado de esta especie de *coniunctio oppositorum* será la *nueva conciencia hermenéutica*, en el seno de la cual Gadamer desarrolla su hermenéutica de la tradición. La comprensión del ser queda ahora tematizada como *comprensión histórica*, por cuanto que la precomprensión que la posibilita es concebida por él como un *efecto* de la eficacia histórica. Pero, a su vez, la historia representa ahora el ámbito de manifestación-ocultación del ser, la mediación entre el ser y el pensar, el ámbito del *apalabramiento* de lo real.

Desde esta perspectiva neohermenéutica, la comprensión del sentido del pasado no puede ya ser abordada como si se tratara del conocimiento de un objeto (separado y ajeno al historiador), puesto que él mismo está *dentro* de la historia y, al comprenderla, se está comprendiendo a sí mismo. Correlativamente, el sentido de un texto del pasado no se puede reducir ya al «sentido original» que tuvo en su momento ni al sentido literal de «lo que dice», sino que se encuentra *abierto* a lo que «quiere decirle» *al intérprete*. Pues la obra, toda obra humana, es pensada por nuestro autor como formando una *unidad con sus efectos en la historia*, con las interpretaciones que provoca. Así, el sentido original comparece ya siempre penetrado por el sentido propio del intérprete (*fusión de horizontes*).

La historia no podrá, por tanto, ser concebida como un objeto «muerto», que pudiera conocerse y dominarse con un saber metódico. El pasado histórico, en la medida que su influencia llega a nosotros y en la medida que lo comprendemos, es ya *tradición viva y vivida (convivida)*, y, como dice Gadamer, «nos habla por sí misma como lo hace un tú».<sup>8</sup> Tal es, en síntesis, el resultado de la hermenéutica de la tradición con la que nuestro autor intenta responder a la pregunta por la posibilidad de la comprensión histórica (siguiendo el camino del primer Heidegger). Pero en esta conclusión está ya contenida la necesidad de que la tematización de la hermenéutica desde la historia y la historicidad del hombre deje paso a un nuevo enfoque que tome como punto de partida el *lenguaje* y la *lingüística* del ser humano. Pues el que «la tradición nos hable por sí misma como lo hace un tú» no quiere decir, sin más, que lo que en la tradición

accede a la experiencia tenga que ser entendido como la opinión de un tú, como la expresión vital de una individualidad. No, este «hablar por sí misma» significa más bien que *la tradición tiene la naturaleza del lenguaje*, que la tradición *es lenguaje*, y que lo transmitido ha de ser comprendido como un contenido de sentido libre de cualquier atadura a la mera opinión particular, tanto del intérprete como del propio autor. La hermenéutica de la tradición (histórica), sin quedar anulada, deja así paso a la *hermenéutica del lenguaje*: la *fusión de horizontes*, que caracteriza a la comprensión, no es ya vista como un producto de la historia misma, sino como un *resultado o un rendimiento del lenguaje*.<sup>9</sup> La historia quedará, en adelante, relegada a un segundo lugar frente al lenguaje, que pasará a un primer plano; la *autorrepresentación* del ser no se cumple ya históricamente, como tiempo, sino *lingüísticamente*. El ser es reinterpretado ahora por nuestro autor como (y desde el) lenguaje, el cual es considerado fundamentalmente en tanto que *mediación de sentido* (consentido, intersubjetivo, interlingüístico, dialógico).

### 3. La ontologización del lenguaje

La neohermenéutica se sitúa, como hemos dicho, en una perspectiva distinta a la de la filosofía moderna con su dicotomía entre *res cogitans* y *res extensa* y su primacía del *cogito*. Desde su nueva perspectiva, Gadamer trata de recuperar, si bien modificándola y renovándola, la concepción antigua de la *recíproca pertenencia* de ser y conocer, de sujeto y objeto. El aspecto positivo de este pensamiento antiguo, que nuestro autor asume frente al pensamiento moderno, consiste en que en él «no se hace mención de ningún espíritu *sin* mundo con certidumbre de sí mismo y que tuviera que hallar el camino hacia el ser del mundo, sino que ambas cosas van originariamente juntas. Lo primario aquí es la *relación*». <sup>10</sup> Pero, por otro lado, Gadamer rechaza la determinación del concepto de pertenencia como una *referencia teleológica* del espíritu a la estructura del mundo, según la cual el ser mismo tendría una estructura lógica, estaría organizado de antemano de una forma racional y ordenada a un fin o telos, de tal modo que el espíritu finito

que lo conoce se limitaría a copiar o descubrir progresivamente un *orden previo del ser* que, en cuanto tal, estaría absolutamente claro y presente para un espíritu infinito:

La metafísica griega, que piensa el ser de lo que es, piensa este ser como un ente que se cumple o realiza en el *pensar*. Este pensar es el pensamiento del *nous*, que se piensa como el ente supremo y más auténtico, el que reúne en sí el ser de todo lo que es.<sup>11</sup>

Gadamer considera vinculante la crítica moderna de la teología, y no trata en consecuencia de restablecer la mediación total de pensamiento y ser sobre la que descansa la doctrina de la inteligibilidad de lo real. Pero, por otro lado, tampoco trata de transferir esta inteligibilidad al mundo histórico, con lo que no haría más que repetir a Hegel (cfr. *supra*). A este respecto afirma nuestro autor:

No podemos limitarnos a seguir ni a los griegos ni a la filosofía de la identidad del idealismo alemán: nosotros pensamos desde el *lenguaje como centro*.<sup>12</sup>

Pues bien, un pensamiento que parte de la base de una experiencia hermenéutica (comprensión del sentido), que se constituye y se desarrolla en y a partir del lenguaje como *centro* en el que sujeto y objeto (hombre y mundo) se conjugan y se re-presentan en su unidad originaria, no puede ya concebir la verdad, clásicamente, como mera «adecuación» a una presunta realidad predada ni, idealísticamente, como pura «creación» de la subjetividad. En este sentido, Gadamer sigue a Heidegger en la caracterización de la verdad como *aletheia* o «desvelamiento», o sea, como el acontecimiento en el que *el sentido accede al lenguaje*.<sup>13</sup> Con ello se está rechazando tanto la mera subjetividad como la pura objetividad de la verdad: su emergencia depende de la actividad del sujeto-intérprete, pero esta acción va exclusivamente dirigida a *dejar* que acontezca. Según esto, el comportamiento hermenéutico podría ser simbólicamente comparado con la «agricultura», en la cual la labor humana no es *directamente creadora* sino más bien *posibilitadora* y reguladora del crecimiento y reproducción natural. Así pues, el acontecer de la verdad consiste ahora en el ac-

ceder del sentido al lenguaje, sentido que, por su parte, *sólo es re-generándose*.

Tomemos el caso de la comprensión de un texto, la cual, como ya hemos visto, se realiza según la dialéctica de pregunta y respuesta que marca la conversación entre el intérprete y la tradición. Pues bien, aquí lo decisivo es, según nuestro autor, que *acontece algo o se «realiza» algo*:

Ni la conciencia del intérprete es señora de lo que accede a él como la palabra de la tradición, ni es adecuado describir lo que tiene lugar aquí como un conocimiento progresivo de lo que «es», de manera que un intelecto infinito contendría todo lo que de un modo u otro podría llegar a hablar desde el conjunto de la tradición.<sup>14</sup>

Un mismo texto acepta siempre una pluralidad de interpretaciones diferentes sin perder por ello su *identidad*. El texto es como un *organismo* vivo que tiene una identidad *dinámica*, la cual se puede presentar en distintas «modulaciones». Pues la identidad, dialécticamente concebida, no es una continua afirmación de *lo mismo* en la que quedase reabsorbida y eliminada cualquier *diferencia*, sino que implica la afirmación de sí mismo en situaciones distintas y hasta opuestas. Cada palabra interpretadora es necesariamente *parcial y finita*, lo cual quiere decir que tiene que empezar por alguna parte e intentar superar esa parcialidad atendiendo a la *totalidad de sentido* que el texto representa. Pero esa totalidad de sentido sólo existe en la medida que se pone en juego y se representa, en la medida que accede de nuevo al lenguaje por la interpretación, regenerándose. Nos encontramos, por tanto, situados en el corazón mismo del *enigma dialéctico de lo uno y lo múltiple*, que tuvo en vilo a Platón y que se prolonga con la disputa de los «universales», arribando hasta nuestros días en la polémica entre historicismo y estructuralismo. Y la respuesta hermenéutica a este enigma radica, en la *mediación o coimpliación de los opuestos*, en la *circularidad* entre el todo y las partes. No se trata de afirmar que la verdad es el todo (sentido en sí del texto) hipostatizándolo, con lo que la particularidad de las interpretaciones se reduciría a un epifenómeno accidental, ni tampoco se trata de considerar lo mismo como una proyección o abstracción a partir de lo otro. El todo es real, pero sólo en tanto que

*se pone en juego*, aconteciendo en la multiplicidad de sus conjugaciones (representaciones). Como dice nuestro autor:

Ser una y la misma cosa y ser a la vez distinto, esta paradoja que se aplica a todo contenido de la tradición, pone al descubierto que toda tradición es en realidad *especulativa*, es decir, representacional o «teatral».<sup>15</sup>

Según esto, la interpretación, el comportamiento hermenéutico, se encuentra integrado en el *acontecer de sentido transmitido por la tradición*. El «hacer» del hermeneuta es más bien un «padecer»: «aquí ocurre como en una verdadera conversación, que surge algo que ninguno de los interlocutores abarcaría por sí solo».<sup>16</sup> A este respecto señala nuestro autor que al fenómeno hermenéutico le subyace una *primacía del oír* asuntivo o «extático», frente al ver objetivador «estático».

Toda esta problemática de lo particular y lo general encuentra su paradigma en el lenguaje. Como entrevimos anteriormente, podemos decir que si cada lenguaje particular, en tanto que visión o acepción del mundo, se refiere al «mundo en sí» como a un todo, ello se debe a que lo que el mundo es no resulta algo distinto de las acepciones en las que se ofrece, ya que encuentra el ser en sus representaciones lingüísticas. De este modo, lo que se representa no queda como distinto de sí mismo en cuanto que se ha representado: «El modo como algo se presenta a sí mismo forma parte de su propio ser»:<sup>17</sup> tal es el *modo de ser especulativo de la realidad omnímoda*, o sea, lo que podríamos llamar el carácter «realizativo» de lo real.

Pues bien, con ello Gadamer pone de relieve la *estructura universal ontológica* que apunta a la constitución fundamental de todo aquello hacia lo que puede volverse la comprensión. Ahora el *lenguaje* ha penetrado hasta las entrañas del *ser* mismo, quedando cargado con un *significado ontológico*: «lo que accede al lenguaje recibe en la palabra su propia determinación».<sup>18</sup> *El ser acontece en el lenguaje*, y no es algo distinto de las visiones, rostros o caras en que se ofrece. Cada *interpretación* es, por tanto, un acontecimiento de la verdad: el ser se ofrece por sí mismo a la comprensión. Con esto llegamos a la tesis central de la hermenéutica gadameriana:

*El ser que puede ser comprendido es lenguaje.* El fenómeno hermenéutico devuelve aquí su propia universalidad a la constitución óptica de lo comprendido cuando determina ésta en un sentido universal como *lenguaje*, y cuando entiende su propia referencia a lo que es como *interpretación*.<sup>19</sup>

Con esta tesis nuestro autor salva a la hermenéutica del extravío en el mar del relativismo y del escepticismo, al cual se vería abocada en caso de defender la teoría del *metaforismo* fundamental del lenguaje en un contexto ontológico tradicional. *Gadamer asegura la verdad del lenguaje en función, precisamente, del carácter lingüístico (especulativo) de la realidad misma.* Como lo afirma en un texto célebre:

Representarse, ser comprendido, son cosas que no sólo van juntas en el sentido de que la una pase a la otra. La obra de arte *es una* con la historia de sus *efectos*, igual que lo transmitido históricamente *es uno* con el presente de su ser comprendido: *ser especulativo, distinguirse de sí mismo, representarse, ser lenguaje* que enuncia un *sentido*, todo esto no lo son sólo el arte y la historia, sino *todo ente en cuanto puede ser comprendido*.<sup>20</sup>

La vieja concepción de la realidad última como *Ser* sustantivo, estático, autosubsistente, ordenado en sí mismo, racional-inteligible, es ahora sustituida por una interpretación *dinámica* de lo real *como lenguaje* o palabra portadora de un *sentido*, el cual *se realiza* y existe en la multiplicidad de sus interpretaciones cual autorrepresentaciones y/o *accidentaciones*. Frente al talante impositivo del viejo *Ser* sustantivo, presente, perfecto, formal y definido, que *excluye* lo irracional, lo material, el mal y la muerte, relegándolos al ámbito del no-ser, la *indefinición* hermenéutica de la realidad como lenguaje accidentado en su acontecimiento o dicción humana vendría a *co-implicar* el ser y el no-ser, lo comprensible y lo irracional, la vida y la muerte, la presencia y la ausencia, el bien y el mal. Como afirma a este respecto Ortiz-Osés:

Reinterpretar el ser como lenguaje es, por lo demás, tomar en serio a Aristóteles, según el cual «el ser *se dice* de diferentes modos». El ser se dice así o asá, es decir, *pasa por el len-*

*guaje*. Mientras que, frente a la metafísica clásica, no todo pasa por el ser (por ejemplo, la nada), por el lenguaje pasa todo, pues incluso puede hablarse de la nada con sentido. El lenguaje es, así, más envolvente o totalizador que el ser clásico que excluye el no-ser.<sup>21</sup>

La verdad que emerge en el proceso dialéctico de la conversación entre varios interlocutores o, como caso extremo, en el diálogo del alma consigo misma, tiene frente a la clásica verdad visual-racional-objetiva un *carácter auditivo, consensual, intersubjetivo*. Una tal *verdad lingüísticamente relacionada* (o relatada: apalabrada) dice ahora un *sentido consentido y convenido* por una comunidad a la que, a su vez apalabra, un sentido impuro, accidentado, encarnado, contingente. La realidad aparece como «nuestra» realidad, como nuestra propia dicción que, sin embargo, *no es totalmente libre sino condicionada (condicionada) por nuestro(s) lenguaje(s)*, que, por su parte, está(n) referido(s) al Lenguaje (*Logos*) que habla a su través.

Frente a la interpretación entitativa de lo real como Ser, que identifica apriorísticamente realidad y conocimiento (racionalidad), la versión hermenéutica ve lo real como un *texto* cuyo sentido no está «dado» ni inmediatamente «presente» en su mera materialidad externa, sino que codepende del modo de ser del que lo comprende, que es correlativo al grado de la comprensión misma, que sólo se manifiesta a partir y a través del sin-sentido conjurado. Presencia y ausencia, desvelación y ocultamiento, sentido y sin-sentido, son ahora términos que no se excluyen sino que se encuentran siempre en relación dialéctica, mutuamente co-referidos, pues nuestra comprensión está siempre marcada por la *finitud del acontecer lingüístico* en el que se concreta y realiza la contingencia interpretativa:

*El lenguaje de las cosas, sean éstas del tipo que sean, no es el «logos ousias» y no alcanza su plena realización en la autocontemplación de un intelecto infinito; es el lenguaje que percibe nuestra esencia histórica finita.*<sup>22</sup>

Así pues, Gadamer rechaza la concepción griega (y hegeliana) de que lo real posea una *estructura racional* o inteligi-

ble, una perfecta ordenación teleológica previa (*logos* puro) que nuestro lenguaje sólo conseguiría reflejar siempre de una manera imperfecta, para hablar de su *estructura lingüística* (*logos* «impuro») que sólo se forma y con-forma en los diferentes lenguajes. Según esto, ya no se puede distinguir claramente entre lo que algo *es* y el modo como se *representa* en el lenguaje, pues este acceder al lenguaje no significa adquirir una segunda existencia: *la realidad misma es lenguaje*. Como dice nuestro autor:

En todo aquello que es lenguaje se trata de una *unidad especulativa*, de una distinción en sí mismo: *ser* y *representarse*, una distinción que, sin embargo, tiene que ser al mismo tiempo una indistinción.<sup>23</sup>

Así pues, la contrapartida de la tesis que afirma la especulatividad del lenguaje como representación o interpretación de la realidad consiste en la afirmación del modo de ser especulativo (lingüístico) de la realidad misma, la cual tiene su ser en su representarse, y cuyo sentido sólo emerge en la medida que se lo conjuga, interpreta o representa. Ahora el «aparecer» no es visto ya como una mera «propiedad» de lo real, sino como lo que constituye su verdadera esencia epifánica. Tal es la doble dimensión puesta de relieve por la neohermenéutica: que el *ser* es un *representarse* y que el *comprender* es un *acontecer*.

#### NOTAS

1. Dentro de la extensa bibliografía sobre el concepto científico de la *explicación*, se pueden consultar entre otros: W. Stegmüller, «The problem of causality», recogido en *Collected papers on Epistemology, Philosophy of Science and History of Philosophy*, Dordrecht, Reidel, 1977, vol. II, cap. 2; M. Bunge, *Causalidad*, Ed. Universitaria de Buenos Aires, 1973; E. Nagel, *La estructura de la ciencia*, Buenos Aires, Paidós, 1974, cap. 2; *Current Research in Philosophy of Science*, ed. por P.D. Asquith y H.E. Kyburg, Philosophy of Science Association, East Lansing, Michigan, 1979, pp. 252-281.

Para la polémica epistemológica entre la «explicación» en las ciencias de la naturaleza y la «comprensión» en las ciencias humanas, cfr. G.H. von Wright, *Explicación y comprensión*, Madrid, Alianza Universidad, 1979;

VV.AA., *Ensayos sobre explicación y comprensión*, Madrid, Alianza Universidad, 1980.

2. Cfr. al respecto H.G. Gadamer, *La razón en la época de la ciencia*, Barcelona, Alfa Argentina, 1981, pp. 95-111. «La comprensión de nuestro mundo vital que se ha ido condensando en nuestro lenguaje no puede ser sustituida con las posibilidades de conocimiento de la ciencia» (*ibid.*, p. 16). En esta misma dirección, A. Ortiz-Osés ha sonsacado el trasfondo antropológico de la dicotomía entre «explicación» y «comprensión» (cfr. A. Ortiz-Osés, *Símbolos, mitos y arquetipos*, Bilbao, La Gran Enciclopedia Vasca, 1980, pp. 467 y ss.)

3. A este respecto, se puede consultar la presentación del pensamiento de Gadamer por su discípulo R. Bubner en *La filosofía alemana contemporánea*, Cátedra, 1984, pp. 69 y ss. La neohermenéutica se distancia en este sentido del «anarquismo metodológico» de P.K. Feyerabend, por cuanto para éste el rechazo del método es ya una propuesta sobre el modo de actuar dentro de la ciencia, mientras que Gadamer lo que pretende es recuperar un concepto de «verdad» que trascienda los límites de la ciencia (cfr. P.K. Feyerabend, *Contra el método*, Barcelona, Ariel 1975).

4. H.G. Gadamer, *Verdad y método*, p. 11, (Salamanca, Sígueme, 1977).

5. H.G. Gadamer, *ibid.*, p. 12.

6. La diferencia relativa entre ambas radica en que mientras que la *hermenéutica filosófica* se plantea el problema de la comprensión e interpretación, la *filosofía hermenéutica* interpreta explícitamente la realidad omnímoda como «apalabrada».

7. Se podría establecer un cierto paralelismo entre esta concepción gadameriana y la teoría de J. Echarri según la cual lo real sería primariamente *fenómeno*, e.d., ser-a-otro (cfr. J. Echarri, *El mundo del físico*, Universidad Deusto, 1977).

8. H.G. Gadamer, *ibid.*, p. 447.

9. H.G. Gadamer, *ibid.*, p. 434.

10. H.G. Gadamer, *ibid.*, p. 550. La concepción de la *relación* como lo primario aparece en el Husserl de *La crisis de las ciencias europeas* (y en España en Amor Ruibal).

11. H.G. Gadamer, *ibid.*, p. 547.

12. H.G. Gadamer, *ibid.*, p. 552.

13. Cfr. al respecto, M. Heidegger, *Carta sobre el humanismo*.

14. H.G. Gadamer, *ibid.*, p. 552.

15. H.G. Gadamer, *ibid.*, p. 566.

16. H.G. Gadamer, *ibid.*, p. 553.

17. H.G. Gadamer, *ibid.*, p. 568.

18. H.G. Gadamer, *ibid.*, p. 568.

19. H.G. Gadamer, *ibid.*, p. 567.

20. H.G. Gadamer, *ibid.*, p. 570.

21. A. Ortiz-Osés, *El inconsciente colectivo vasco*, p. 209. (Ed. Txertoa, San Sebastián, 1982).

22. H.G. Gadamer, *ibid.*, p. 569.

23. H.G. Gadamer, *ibid.*, p. 568.

## CONCLUSIÓN GENERAL Y REINTERPRETACIÓN FINAL

### El fondo

Aun cuando el movimiento contracultural (*underground*) de la década de los sesenta no ha acertado a tomar a la hermenéutica por bandera (seguramente por fortuna... para ella), hoy resulta obvio que la actitud hermenéutica está impregnada de un espíritu un tanto marginal, crítico y hasta corrosivo para con cierta «verdad» y, correlativamente, para con su «realidad», y tiene algo de «revuelta» o «conspiración» contra el formal orden establecido que dicta las susodichas verdad y realidad. Claro que, por otro lado, esto que afirmamos de la hermenéutica puede decirse con propiedad de todo auténtico pensamiento, puesto que todo pensar es emergencia y conformación (relato) de un fondo irracional, anárquico, indómito y, en cierto grado, inmanipulable, viéndose obligado el pensamiento, si quiere ser tal, a no renegar de ese fondo (en el que encuentra su origen), sino a transmutarlo permaneciendo fiel, de un modo u otro, a sus orígenes.

En el caso de la hermenéutica, representada en este caso por Cassirer, Gadamer y Durand, podríamos acotar ese fondo emergente a través de la figura de F. Nietzsche, aun a riesgo de irritar a alguno de nuestros hermeneutas. Defendemos, en

efecto, que el «giro hermenéutico» imprimido a la filosofía en el siglo XX, y aún hoy en trance de realización, puede ser comprendido como una re-interpretación y mediación de la radical perspectiva abierta por Nietzsche en el siglo pasado, perspectiva que podemos ver condensada en el siguiente texto-clave:

¿Qué es la verdad? Una hueste en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en resumidas cuentas, una suma de *relaciones humanas* que han sido extrapoladas, realzadas y adornadas poética y retóricamente, y que después de un prolongado uso un pueblo considera firmes, canónicas y vinculantes. Las verdades son *ilusiones* de las que se ha olvidado que lo son, metáforas que se han vuelto gastadas y sin fuerza sensible, monedas que han perdido su troquelado y no son ahora consideradas como monedas sino como metal.<sup>1</sup>

La verdad queda así desenmascarada, para Nietzsche, como «mentira», bien que en un sentido extramoral, por cuanto que todo conocimiento, concebido ahora en su implicación y compromiso con la *vida*, es siempre perspectivístico, parcial e interesado, e. d., *relativo*. Entre sujeto y objeto ya no se postula ninguna causalidad, ninguna exactitud: el hombre, al conocer el mundo, lo traduce a su propio lenguaje, lo recrea humanizándolo, invistiéndolo con las *proyecciones* de sus propias ficciones, necesidades y deseos, de tal modo que nunca podremos encontrar una verdad «pura» y absoluta, sino verdades parciales, relativas, perspectivísticas y, en tanto, cargadas de «falsedad». Desde este momento, ya nadie puede erigirse en poseedor de la verdad. Ya no importa tanto el criterio de la verdad como el *criterio de la vida*: lo que está en cuestión ahora no es la verdad o falsedad de algo, sino más bien en qué medida ese algo es ventajoso para la *vida*. Nietzsche reafirma el carácter «impuro» de la relación entre el hombre y la realidad, puesto que entre ambos se interpone una *esfera intermedia* y una *fuerza mediadora* libre para poetizar, imaginar, metaforizar, fingir o, dicho desde la perspectiva de la verdad puritana, para mentir. De ahí que el hombre comparezca como un animal «mentiroso»: «como un poderoso genio constructor que acierta a levantar sobre cimientos inestables y, por así de-

cirlo, sobre el agua en movimiento, una catedral de conceptos infinitamente complejos».<sup>2</sup>

Este que podríamos denominar «escepticismo relativo» nietzscheano es, en nuestra opinión, el trasfondo que da pie, y sobre el que se destaca, la actual hermenéutica. Hay en ella, en efecto, una cierta desazón ante todo sistema cerrado de pensamiento, una propensión a insistir sobre el carácter interpretativo de todo entendimiento, sobre la mediación lingüística de nuestra verdad y, correlativamente, sobre el carácter lingüístico de la propia realidad. Ahora bien, el ubicar de este modo a la hermenéutica no pretendemos, ni mucho menos, reducirla a un mero escepticismo aséptico, hedonista y lúdico, cosa que tampoco puede hacerse con la filosofía de Nietzsche. Baste señalar a este respecto que tanto el escepticismo nietzscheano como el escepticismo hermenéutico representan un *primer momento* en el desarrollo del discurso, mas no su culminación. Pero dejando ya de lado a Nietzsche, diremos que para la hermenéutica el resquebrajamiento de la verdad petrificada no es un fin en sí mismo, absoluto, sino relativo, en tanto que medio para que por las fisuras abiertas emerja el sentido «oculto» por cuanto que ocultado, oprimido y reprimido por la verdad constituida: *o el escepticismo como propedéutica para la comprensión (gnosis) del sentido.*

## **Hermenéutica y lenguaje**

Frente a la *filosofía antigua*, que pretende dar cuenta de la realidad última definiéndola como Ser, pero también frente a la *filosofía moderna*, que se desentiende del Ser para poder pensar al propio sujeto (racional) como espíritu que conoce, la nueva actitud *hermenéutica* se atiene al *problema de la interpretación* como un punto de partida radical en el que quedan replanteadas tanto la cuestión ontológica como la cuestión gnoseológica, mostrándose en su mutua coimplicación (correlatividad). La interpretación, hermenéuticamente interpretada, quiere decir al mismo tiempo *modo de ser* y *modo de conocer: lenguaje* que articula (apalabra) a objeto y sujeto: pro-relación de hombre y mundo al encuentro. Ahora el discurso

sobre nuestros discursos comparece en el lugar de la filosofía primera, asumiendo su voluntad de totalización, como *interpretación reintegradora de las interpretaciones*. Las interpretaciones, así ancladas en el lenguaje (lingüisticidad: *Sprachlichkeit* —cfr. Gadamer—) dejan de ser meramente subjetivas para adquirir un carácter *objetivo-subjetivo* en tanto que *representaciones de una realidad que sólo es representándose*, e. d., en tanto que *perspectivas* de la propia realidad.<sup>3</sup>

La hermenéutica, que en cuanto tal es *hermenéutica del lenguaje*, comporta dos facetas íntimamente vinculadas. Por un lado se presenta como una *antropología hermenéutica* en la que el hombre comparece como intérprete de un lenguaje que le interpreta, de tal modo que apalabrando el mundo se apalabra a sí mismo. Distendido entre la naturaleza y el espíritu, entre el mito y el *logos*, el hombre es el «escenario» de un drama originario que él mismo ha de representar a su modo y manera. La *libertad*, que lejos de ser una utopía irrealizable se ha convertido en condición para llevar a cabo la interpretación de la propia *necesidad*, aparece ahora como símbolo de la radical *ambivalencia* humana. Pero, además de esta faceta antropológica, la hermenéutica comporta también una faceta ontológica (una *ontología hermenéutica*) por cuanto que interpreta la realidad última como un *lenguaje* en continua con-jugación, e. d., como *ser transido por la relación*. Se trata de una concepción *dinámica* de la realidad no como pura «esencia», inmutable y sustancial, sino como un *relato* incompleto del que el hombre es *co-relator*. Dicha concepción hermenéutica de una realidad «flotante», abierta a la interpretación, que rehúye y escapa a cualquier reificación, se muestra acorde con la física actual en su radical «descosificación» de la realidad basada sobre la ecuación de la *convertibilidad mutua de materia y energía*.<sup>4</sup>

Pues bien, frente a la adscripción clásica y moderna de la filosofía a la *razón* (pura) como *organon* que, posibilitando la visión trascendente de los conceptos puros (exactos, inmutables y perfectos), lleva a cabo la liberación (desligación) respecto al ordo natural-material-irracional de la *vida* espontánea (y sus necesidades), la hermenéutica recurre posmodernamente al *lenguaje* cual instancia intermediaria, hilo conductor o camino de ida y vuelta que atravesando a los contrarios (*sic* ra-

zón y vida) los relaciona, articula y reúne. El lenguaje hermenéutico se presenta ahora con una mayor universalidad, globalidad y alcance que la razón, por cuanto que penetra aquello que la razón excluye por resultar opaco a sus razonamientos y definiciones: el no-ser cual caótico y azaroso *ser-en-devenir* carente de *telos* (finalidad).

En efecto, la actual actitud hermenéutica puede quedar radicada en un posicionamiento respecto al «*pólemos* originario» que subyace a nuestra cultura: la confrontación entre el *espíritu* con su *logos* (abstracto y formal) y la *vida* que se expresa en mitos.<sup>5</sup> Semejante implicación en un conflicto de permanente actualidad proporciona a la hermenéutica la visión (fascinante y terrible) de la «otra cara» de la realidad constituida por la razón. Y la propuesta hermenéutica defiende que es posible proyectar una solución a dicho conflicto distinta de la resolución vigente, e. d., no sojuzgando a la vida en una sublimación represiva, sino asumiéndola y articulándola *inmanentemente*. Para ello es necesario *dejar hablar a la vida*, darle la palabra y escucharla: atender a sus *deseos* y *propensiones* «irracionales», autóctonos (inmanentes), que expresan *necesidades* representándose a través de axiologías y valoraciones. Se trataría, en definitiva, de *compensar* el excesivo predominio de lo diurno-racional en nuestra cultura occidental (y en su filosofía), predominio que se expresa en la escena originaria del héroe acorazado que, espada en mano, da muerte al dragón, construyendo sobre su cadáver momificado un prodigioso edificio de conceptos. Y dicha compensación se lograría a través de un iniciático viaje a «oriente», donde predomina lo nocturno y el héroe, desarmado, es «devorado» y «regurgitado», retornando bajo la figura de un viejo sabio (o un joven evanescente, alado) provisto de un *caduceo* «duplex» en el que lo superior y lo inferior quedan *coimplicados*.<sup>6</sup>

Queda así simbólicamente apalabrado el sentido de la actual hermeneutización de la razón por el lenguaje. Esta tarea exige una cierta *transgresión* de la ley (formal) que dicta a la vida un orden trascendente y riguroso que la encorseta y la amordaza. Pero no se trata de una transgresión hacia la decadencia (retorno al caos originario), sino de una exploración de la alteridad que, a despecho de la «perfección», acarrea una

«compleción» de los opuestos. La razón hermenéutica o lingüística mira al mismo tiempo al mito y al *logos*, a los valores y a las ideas. Podemos caracterizarla, por tanto, como una *razón mito-lógica*. Frente a la razón racionante, que nada entiende, o más bien se des-entende, de valores, amores, querencias ni tendencias (vitales), la hermenéutica sabe que de ellos proviene: es una *razón religada e implicada*. Por ello puede descubrir tras los conceptos *símbolos pregnantes* por cuanto que impregnados de vivencias y que expresan preferencias o valoraciones vitales, así como tras la filosofía «pura» una impura antropología.

En terminología freudiana, podríamos diagnosticar hermenéuticamente a nuestra cultura occidental por una inflación del *super-yo* (principio de realidad), que ata demasiado «en corto» al *ello* (principio de placer) para adaptarlo a sus propios fines, confinándolo dentro de unos límites precisamente definidos y privándole (pero también privándose) de sus fuerzas creadoras. Atendiendo a este esquema, la actitud hermenéutica consistiría no en «cortar» sin más las amarras, sino en fortalecer al *yo* como instancia mediadora, transicional y transaccional que, a diferencia de la propuesta freudiana (sublimación cultural del instinto único y, últimamente, sexual), articule y relate *los* instintos de un modo no-represivo, conforme a sus propios fines, a través de la cultura y la razón como medios.<sup>7</sup>

Entre *eros* y civilización, entre el mítico retorno a la naturaleza originaria y el utópico progreso hacia la cultura tecnológica, entre la Iglesia y el Estado, entre tradición y revolución, el lenguaje hermenéutico se ancla en el presente dramático y lo re-lata, y su relato dice, simbólicamente, la *totalización de los contrarios*. El *símbolo*, y no el puro concepto, es ahora el *organon* de la hermenéutica, un *organon* «duplex», que tiene dos funciones heterogéneas pero concordables en un proceso de recíproca hermeneusis. La interpretación comparece así como *relación* de lo racional y lo irracional, pues incluso lo que no puede afirmarse lógicamente puede ser relatado lingüísticamente.

## El lenguaje de la hermenéutica actual

Tras esta contextualización general, y centrándonos ya en nuestros tres hermeneutas, podemos señalar un hilo conductor que recorre sus respectivas obras: *la consideración revalorizadora del lenguaje como hermeneusis mediadora de mito y logos, de mundo (ser) y hombre, de inconsciente y conciencia*. El lenguaje, que había quedado sumergido bajo el peso del pensamiento occidental, vuelve ahora a ser puesto a flote tras una complicada operación no exenta de riesgos. Desde tradiciones dispares y con perspectivas diversas, nuestros autores convergen en el rescate, apalabramiento y desescombramiento de las «razones» que la razón abstracta acalla y silencia. Todos ellos coinciden en apuntar hacia una *razón plural* (bifronte, andrógina) que desborda y engloba a la razón racionante. Una tal razón hermenéutica, ganada en y a través del lenguaje, se caracterizaría no por ser meramente razonante, sino por ser, dicho en terminología de Ortiz-Osés, *relacionante*, por cuanto que con diversas estrategias *re-lata*, e. d., pone en relación lo elemental disperso, articulándolo conforme a su *sentido inmanente-emergente*.<sup>8</sup> Asumir, y no reprimir, esa pluralidad o diferencia sería la tarea de la hermenéutica.

Frente a la fascinación del pensamiento occidental por la «pureza» cognoscitiva como vía de acceso a la verdad, nuestros tres autores, tras constatar la *relatividad* (humana, demasiado humana) de la susodicha verdad, propugnan un acercamiento interpretativo, asumidamente «impuro» (e. d., relativo, perspectivístico, implicado e interesado) a nuestros lenguajes que apalabran la realidad (*nuestra* realidad) no en cuanto tal, sino en su *sentido*, e. d., en su *significación antropológica*. En tanto que interpretación de la interpretación, la hermenéutica comparece no como pura contemplación de la realidad en su ser (verdadero, racional), sino como *dicción humana* (o traducción) de lo que lo real puede «querer decir» más allá de lo que propia y efectivamente «dice». Encontramos aquí, por tanto, una voluntad gnóstica de *comprender el sentido* latente que emerge apalabrado y mediado en lenguajes. A diferencia del ser (trascendente, estático), que es y no puede no ser, un tal *sentido* tendría un carácter *procesual* en tanto que deviene en

sus mediaciones interpretativas, siendo y no siendo al mismo tiempo. La comprensión del sentido pasa por el lenguaje e implica una interpretación (personal: en relación a la persona y a su vida) que transmuta o transfigura la realidad objetiva (objetivada): al conocer (el sentido) el hermeneuta transforma la realidad y se transforma a sí mismo.

Este trasfondo gnóstico subyacente a la hermenéutica queda actualizado por nuestros autores en la reinterpretación de la *dialéctica entre sujeto y objeto* no ya como un obstáculo a superar por un pretendido saber absoluto, sino como *condición a asumir y a articular* inmanentemente en el proceso de interpretación. Entre el sujeto y el objeto, así relativizados (correlativizados: des-absolutizados), se extiende ahora un «campo intermedio» cual terreno de juego en el que ambos se encuentran ya siempre conjugados e interpenetrados: se trata del *lenguaje* que, en tanto que *realidad mediadora* entre lo exterior y lo interior, representa el *horizonte último* en el que inscriben tanto las «cosas» como nuestros saberes y experiencias.

Otra tesis nuclear asimismo compartida por nuestros tres hermeneutas afirma que dicho *lenguaje interpretativo*, al que se atiene la hermenéutica, anida en su propio interior una *dialéctica* fundamental, de tal modo que para poder dar cuenta de él será preciso recurrir a un *esquema plural* que establezca una *estructuración tripartita* como reflejo de su *unidad en la diversidad*. Y, aun cuando los esquemas elaborados por Cassirer, Gadamer y Durand pueden fácilmente ser puestos en correlación, la diferencia entre ellos surge a la hora de repartir las primacías. Mientras que Cassirer se inclina últimamente hacia el *logos*, Gadamer pone especial énfasis en el *lenguaje natural-ordinario* y Durand, por su parte, acentúa el papel del *mito* en su arquetipicidad. Nosotros no intentaremos reducir esta diversidad en la que se cifra la fecundidad de la hermenéutica y que, por otro lado, se muestra coherente con la naturaleza del propio lenguaje. Baste señalar que consideramos legítimo el privilegiar cualquiera de los susodichos niveles, siempre que se trate de un *privilegio metodológico* y se mantenga como tal, e. d., mientras se trate de una primacía *relativa* y no absoluta, ya que en caso de absolutizarse, acarrearía la exclusión y aniquilación de los

otros dos niveles. Veamos cómo se concretaría este peligro en cada uno de nuestros autores.

Cassirer, desde la herencia kantiana, concibe el lenguaje interpretativo como un universo de formas simbólicas (trascendentales) que, si bien encuentra su origen en la proximidad del mito a la inmediatez de la vida, se va desligando de ella por la intervención del lenguaje (lingüístico), el cual prepara la emergencia del *logos*. Mito, lenguaje y *logos* representarían tres modalidades de la misma *función simbólica*, pero sería en el *logos* donde, en opinión de Cassirer, el símbolo se realiza más plenamente. El peligro de esta posición cassireriana, en caso de ser llevada hasta su extremo olvidando la fundamentación mito-lingüística del concepto puro, consistiría en una recaída en el *idealismo-culturalista* del siglo XIX. Desprovisto de su anclaje en el *mundo de la vida*, en la praxis antropológico-vital, el símbolo se volvería meramente *operativo* como útil o instrumento de un conocimiento funcional y de una razón técnico-instrumental. Para Gadamer, más receloso que Cassirer respecto a la ciencia, el anclaje de la hermenéutica radica en la *tradición lingüística* que habla en nuestro lenguaje natural cual *protointerpretación* de hombre y mundo. De este modo, Gadamer viene a propugnar un entendimiento lingüístico, por *traducción* al lenguaje, tanto de los *prejuicios* (prelingüísticos) como de los *conceptos* (poslingüísticos). Al primar así el lenguaje ordinario se consigue una revalorización de los prejuicios (e. d., del mito) en tanto que condición de la interpretación, bien que al precio de acallar en cierto sentido a la ciencia. Pero el riesgo que se corre es que el lenguaje quede *hipostasiado* y reinvestido con los atributos del ser que pretende suplantar, con lo que la realidad, redefinida como lenguaje, volvería a decir inteligibilidad, sentido puro, verdad, armonía, belleza, bondad, etc. Nos las habríamos, entonces, con un mero *esteticismo*, según el cual habría que traerlo todo al lenguaje, habría que decirlo todo para proceder a mostrarlo, esteticismo que, en nuestra opinión, precisa de un cierto acallamiento crítico y terapéutico. En cuanto a Durand, señalaremos que, pese a haber anclado teórica y metodológicamente el lenguaje en la infraestructura mitológica, parece olvidar a veces (en sus escritos más corbinianos) dicho contacto «ctónico», in-

clinándose hacia un *gnosticismo místico* de signo platónico que intenta superar la mediación (material) en nombre de un sentido trascendente.

En cualquier caso, más que la cuestión de las primacías (mientras, como hemos dicho, sean metodológicas), lo que nos interesa destacar a este respecto es la afirmación de la irreducible *diversidad del lenguaje* (en sus múltiples «juegos»: cfr. Wittgenstein), que *relata* en diferentes claves y con distintos estilos la protorrelación en que sujeto y objeto se con-jugan en un doble proceso de asimilación y adaptación.<sup>9</sup> Una tal diversidad del lenguaje implica una correlativa diversidad del conocer mismo y de la propia realidad que en él quedan interpenetrados. *Mito* y *logos*, las dos modalidades antagónicas del lenguaje, comparecen ahora como las dos «formas de vida» fundamentales, como los dos modos de interpretar (representar y entablar) la *relación* entre el hombre y el mundo.

## Replanteamiento

Con la instalación de la hermenéutica en el nivel del *lenguaje*, el *consensus abstracto*, fundado sobre la verdad racional, que rige y define a nuestra cultura occidental, se ha visto relativizado en nombre de un *consentimiento afectivo* que, desde la proximidad a la vida, le acusa de ser excesivamente formal, externo, vacío, carente de sentido. Paralelamente, el *concepto* ha sido mostrado en su *condicionalidad lingüística* por cuanto que la abstracción subsuntora de lo individual en lo general sólo puede llevarse a cabo sobre la base de una previa interpretación lingüística. Dicha interpretación, a diferencia de la racionalización pura, no *sublima* lo individual separándolo de lo material-caótico que se expresa en su singularidad, sino que lo *asume* en su diferencialidad propia (accidental), articulándolo con otros casos individuales en virtud de una *similitud de sentido* que se hace patente en el contexto de la vida. El lenguaje articula lo elemental-individual no atendiendo al orden trascendente de las esencias, sino a partir de su *valor* en relación a la vida. La «savia» de la significación no le viene al lenguaje de «arriba», del concepto. Más bien, le llega de «aba-

jo», como una emergencia (inmanación) procedente de su inserción en la *vida*. Pues es en la *vivencia* misma donde se segrega espontáneamente la primera comprensión o *comprensión previa*, latente todavía en forma de mitos, prejuicios y creencias.<sup>10</sup> Ahora, para la hermenéutica, la razón pura, que representa una conquista ciertamente tardía de la vida, queda relativizada en virtud de su condicionalidad lingüística como un «órgano» al servicio de la vida. Pero también la precomprensión vital, por su parte, ha de quedar relativizada en referencia al lenguaje que interpreta (expresa y representa) su sentido latente, apalabrándolo intersubjetivamente. De este modo, la hermenéutica, más interesada por el sentido que por la verdad, ha destacado la conexión intrínseca de la razón y su mundo celeste de esencias universales con el (sub)mundo de la vida y sus valores reales, del cual en última instancia procede por la mediación del lenguaje.

Pues bien, tras este recorrido por la hermenéutica del lenguaje como *interpretación mediadora* entre las creencias y las ideas, entre el mito y el *logos*, entre la realidad (vívida) y la idealidad (pensada), podríamos proponer finalmente un replanteamiento del lenguaje de la hermenéutica como *lenguaje simbólico*. No es el concepto sino el *símbolo*, cuya función psicológica compensadora consiste en mantener *reunidos* lo inconsciente y lo consciente, el sentido y la imagen, el que se nos ofrece como *medium* en el que tiene lugar la experiencia hermenéutica. El *sentido*, motivo último de la búsqueda hermenéutica, no se encuentra directamente «dado» ni en la mera intuición senso-afectiva ni en la pura intuición intelectual, sino que acontece y se realiza indirectamente en el símbolo. Con este desplazamiento del concepto y su consensus abstracto por el símbolo y su consentimiento convivido, la hermenéutica viene a esbozar un proyecto de *compensación* del racionalismo occidental, incapacitado para comprender el sentido. Se trata de una voluntaria desconstrucción de la visión directa para *recuperar desde el presente* la arcaica y originaria visión indirecta (metafórico-simbólica) y su sentido figurado. He aquí que la metáfora, en tanto que *dicción indirecta* de algo desconocido o inefable *a través* de algo conocido, representaría el horizonte último en el que se inserta, en última instancia, toda

dicción (interpretación) humana. Traer algo al lenguaje (apalararlo) significará, entonces, *verlo como* algo, e. d., *ponerlo en relación* con algo diferente pero, en cierto sentido, igual. Se trataría de una *visión transversal* o trans-visión: visión transpositiva o transfiguradora (traductora) que, sacando («arrancando») a la imagen de su contexto habitual, le imprime una *re-orientación significativa*, convirtiéndola más allá de su literalidad en representación de un sentido figurado (incognoscible e indecible directamente).

Así pues, el *ver como* constitutivo de la interpretación nos remite no a la captación de la esencia (ideal) por la subsunción de lo particular en lo universal, sino a la *comprensión del sentido* implicado en la vivencia. La razón hermenéutica se funda no en el *ser* (abstracto, trascendente), sino en el *valer* (concreto, inmanente) que emerge a través de lo accidental (material-caótico) como una *finalidad inmanente* que en el símbolo encuentra su relato. Interpretar quiere decir, por tanto, *valorar*, y la hermenéutica comparece, finalmente, como *axiología: re-creación en el presente del sentido (latente) a partir del propio sin-sentido*.

## NOTAS

1. F. Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, p. 9.
2. F. Nietzsche, *ibíd.*, p. 12. Cfr. asimismo la p. 14.
3. Cfr. al respecto el perspectivismo de Ortega, en el cual la perspectiva queda definida como «el orden y la forma que la realidad toma para el que la contempla» (*El tema de nuestro tiempo*, p. 157).
4. Cfr. al respecto la teoría de «la danza cósmica» en F. Capra y del «realismo lejano» en B. d'Espagnat.
5. Nietzsche rescató del «olvido» esta polémica originaria, formulándola como la pugna entre Dioniso y Apolo (cfr. *El origen de la tragedia*).
6. Este caduceo simbolizaría al lenguaje y su razón mito-lógica.
7. Frente a la absoluta renuncia freudiana al deseo originario en nombre de la realidad y la cultura (sobredeterminadas, en última instancia por el Estado), se trataría de instaurar una *renuncia relativa* en nombre del propio deseo y su realización simbólica, pues «el orden —como dijera el mismísimo marqués de Sade— es fiador de placer» (o la razón como fiadora de vida). Y aun cuando una tal renuncia relativa no deja de ser renuncia, y en cuanto tal dolorosa, en la situación actual de nuestra neurotizada cultura

quiere decir des-represión, insurgencia de lo oprimido y reprimido, revitalización de lo esclerotizado.

8. Cfr. A. Ortiz-Osés, *La nueva filosofía hermenéutica. El correlacionismo de Amor Ruibal y la Escuela de Heidegger*.

9. Sobre la conducta como asimilación de lo dado a esquemas anteriores y como acomodación de los esquemas a la situación actual, cfr. J. Piaget, *Seis estudios de psicología*, Barcelona, Seix Barral, 1976, cap. 4.

10. Sobre la comprensión inmanente a la vida como fundamento de la hermenéutica, cfr. W. Dilthey.



# ÍNDICE

PRESENTACIÓN, por <i>Andrés Ortiz-Osés</i> . . . . .	7
PRÓLOGO e INTRODUCCIÓN. La filosofía y el lenguaje . . . . .	9
0. G. DURAND Y LA ESCUELA DE ERANOS. PLANTEAMIENTO	
GENERAL . . . . .	21
1. Bachelard y la Escuela de Eranos . . . . .	21
2. La polémica con el estructuralismo . . . . .	26
3. Filosofía y Tradición . . . . .	32
4. Transición: el lenguaje simbólico . . . . .	41
1. EL SÍMBOLO . . . . .	49
1. Acotación y ubicación . . . . .	49
2. Semanticidad y no-linearidad del símbolo . . . . .	53
3. La dialéctica del símbolo y su trayecto antropológico . . . . .	56
4. Funciones de la imaginación . . . . .	68
5. Morfología de lo imaginario . . . . .	72
2. EL MITO Y SU INTERPRETACIÓN. MITOCRÍTICA Y MITANÁLISIS	91
1. El mito como lenguaje . . . . .	93
2. El mito y la historia . . . . .	97
3. El mito y la obra de arte . . . . .	100

EXCURSO. La hermenéutica oriental (H. Corbin) . . . . .	109
REFLEXIÓN CONCLUSIVA . . . . .	115
Hermes y el sentido . . . . .	115
Recapitulación . . . . .	118
BIBLIOGRAFÍA . . . . .	123
APÉNDICE 1. Hermenéutica del lenguaje en la filosofía	
de E. Cassirer . . . . .	127
1. El neokantismo pluralista cassireriano . . . . .	127
2. El lenguaje como mediación entre mito y logos . . . . .	129
APÉNDICE 2. La ontologicidad del lenguaje en la hermenéutica	
de H.G. Gadamer . . . . .	141
1. La hermenéutica como teoría filosófica	
de la comprensión . . . . .	141
2. La hermenéutica de la historia . . . . .	145
3. La ontologicidad del lenguaje . . . . .	147
CONCLUSIÓN GENERAL Y REINTERPRETACIÓN FINAL . . . . .	155
El fondo . . . . .	155
Herméutica y lenguaje . . . . .	157
El lenguaje de la herméutica actual . . . . .	161
Replanteamiento . . . . .	164
APÓDOSIS. El patriarcado y su simbólica, <i>por José Beriain</i> . . . . .	169
1. El sustrato matriarcal mediterráneo . . . . .	170
2. El estrato patriarcal indoeuropeo . . . . .	172
Bibliografía . . . . .	174
APLICACIÓN. Aproximación hermenéutica a la antropología	
vasca, <i>por Andrés Ortiz-Osés</i> . . . . .	175
1. Introducción: por una antropología hermenéutica . . . . .	175
2. Una ejemplificación problemática . . . . .	178
3. Modelos interpretacionales . . . . .	182
4. Contextualización: el matriarcalismo como horizonte	
hermenéutico . . . . .	186
5. Conclusión inconclusa . . . . .	193

