

*Horizontes
de la Hermenéutica*



Edición a cargo de
MARCELINO AGÍS VILLAVARDE

UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Horizontes de la Hermenéutica

ACTAS

*Encontros Internacionais de Filosofia no Camiño de Santiago
Encuentros Internacionales de Filosofía en el Camino de Santiago
(1993, 1995)*

CURSOS E CONGRESOS DA
UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA
N.º 112



Horizontes de la Hermenéutica

ACTAS

Encontros Internacionais de Filosofía no Camiño de Santiago
Encuentros Internacionales de Filosofía en el Camino de Santiago
(1993, 1995)

EDICIÓN A CARGO DE
MARCELINO AGÍS VILLAYERDE

UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

CONSORCIO DA CIDADE DE SANTIAGO

1998

ENCONTROS INTERNACIONAIS DE FILOSOFÍA NO CAMIÑO DE SANTIAGO (1993-1995. Santiago de Compostela)

Horizontes de la hermenéutica : Encontros Internacionais de Filosofía no Camiño de Santiago = Encuentros Internacionales de Filosofía en el Camino de Santiago : (1993, 1995) : Actas / edición a cargo de Marcelino Agís Villaverde. — Santiago de Compostela : Universidade, Servizo de Publicacións e Intercambio Científico : Consorcio da Cidade, 1998. — 774 p. ; 24 cm. — (Cursos e Congresos da Universidade de Santiago de Compostela ; 112). — D. L. C-1526-1998. — ISBN 84-8121-708-5

1. Hermenéutica-Congresos. I. Agís Villaverde, Marcelino. II. Universidade de Santiago de Compostela. Servizo de Publicacións e Intercambio Científico, ed. III. Consorcio da Cidade de Santiago, ed. IV. Serie V. Título

801.7 (063)

© Universidade de Santiago de Compostela, 1998

Edita

Servizo de Publicacións e
Intercambio Científico
Campus universitario sur

Maqueta e imprime

Imprenta Universitaria
Pavillón de Servizos
Campus universitario sur

ISBN: 84-8121-708-5

Dep. Leg.: C-1526/1998

AGRADECEMENTOS

A celebración dos Simposios, dos que hoxe editamos as actas, foi posible gracias ó apoio das seguintes institucións e persoas:

- Prof. Dr. Darío Villanueva Prieto, Rector Magnífico da Universidade de Santiago de Compostela.
- Prof. Dr. Luis Concheiro, Vicerrector de Relacións Exteriores da Universidade de Santiago de Compostela e responsable das actividades do V Centenario da mesma.
- S.A. de Xestión do Plan Xacobeo 93, Consellería de Relacións Institucionais e Portavoz do Goberno da Xunta de Galicia.
- Dirección Xeral de Universidades e Investigación, Consellería de Educación e Ordenación Universitaria da Xunta de Galicia.
- Prof. Dr. José Luis Meilán Gil, Rector Magnífico da Universidade da Coruña.
- Excma. Deputación da Coruña.
- D. Javier Crespán, Departamento de Obras Sociais, Caixa Galicia.

A edición deste libro, pola súa banda, foi posible gracias ó apoio, grata acollida e mecenado do Consorcio da Cidade de Santiago de Compostela, representado polo Sr. D. Juan Conde Roa, e do Servicio de Publicacións e Intercambio Científico da Universidade de Santiago de Compostela, dirixido por D.^a Marisa Melón.



Membros do Comité Organizador dos Encontros (Sociedade Interuniversitaria de Filosofía). De esquerda a dereita: César Raña, Alberto Sucasas, Marcelino Agís, Carlos Baliñas, Sergio Vences e Jesús Ríos.

ÍNDICE

PRÓLOGO: Carlos Baliñas Fernández	11
PRIMERA PARTE: HERMENÉUTICA REFLEXIVA	
Paul RICOEUR: Discurso, metafísica y hermenéutica del sí-mismo	19
Paul RICOEUR: Justicia y Verdad	33
Marcelino AGÍS VILLAVERDE: Paul Ricoeur: una filosofía del discurso filosófico	45
Domenico JERVOLINO: El <i>cogito</i> herido y la ontología del último Ricoeur	65
Manuel MACEIRAS FAFIÁN: Verdad, interpretación y comunicación	73
Leonardo SAMONÀ: Ermeneutica e attestazione in Paul Ricoeur	89
Acilio da SILVA ESTANQUEIRO ROCHA: Da função semiológica à semântica: Lévi-Strauss e Ricoeur	105
Mario J. VALDÉS: En torno a la filosofía y a la teoría literaria de Paul Ricoeur ...	121
SEGUNDA PARTE: DISCURSO Y TEXTO	
Carlos BALIÑAS FERNÁNDEZ: Repensar la filosofía desde la metáfora y el sentido	139
Filippo COSTA: Il testo filosofico come sistema	167
Amadeo G. CONTE: Ermeneutica dell'ambiguità	207
Josep-Maria ESQUIROL I CALAF: El lenguaje como responsabilidad en E. Lévinas	215
Aldo G. GARGANI: Il coraggio di essere (Wittgenstein)	229
Andrés ORTIZ-OSÉS: La textura filosófica	259
Cristina de PERETTI: Deconstrucción y autobiografía (J. Derrida)	271
Antonio PIERETTI: La filosofía tra ermeneutica e dialettica	283

César RAÑA DAFONTE: La interpretación de textos en la Edad Media:

1) Pedro Aberlardo

2) Maimónides 291

Armando RIGOBELLO: Il discorso filosofico come discorso al limite 317

Leonardo SAMONÀ: Idea di totalità e anticipazione nel discorso filosofico 323

Mario SIGNORE: Pensiero apofantico, ermeneutica e problema del senso 335

TERCERA PARTE: METÁFORA, SÍMBOLO Y MITO

Marcelino AGÍS VILLAVERDE: Mito, símbolo y texto: tres ejercicios de

interpretación 347

Carlos BALIÑAS: Dejemos hablar a las metáforas 385

Sandro BRIOSI: Symbole, complicité et persuasion 423

Filippo COSTA: Ὑπὲρ τὰ φυσικά 431

Pedro José CHAMIZO DOMÍNGUEZ: Metáfora y verdad 443

Xosé Ramón MARIÑO FERRO: El lenguaje simbólico y las creencias 473

Purificación MAYOBRE y Cristina CARUNCHO: Psicoanálisis, hermenéutica
y género 495

A. ORTIZ-OSÉS: *Amor intellectualis*. Remedación existencial y hermenéutica
intercultural 515

Antonio PIERETTI: La filosofia tra presenza e ulteriorità 525

Jesús RÍOS VICENTE: Símbolo y sentido. Hermenéutica de la muerte en
Marcel 541

Sergio VENCES FERNÁNDEZ: La metáfora de la izquierda 561

CUARTA PARTE: TEXTO LITERARIO Y "TEXTO" DEL ARTE

Juan Fernando DE LAIGLESIA: El taller del escultor: ¿hermenéutica del

gerundio? 579

Angel GONZÁLEZ FERNÁNDEZ: El mito de la caverna en la literatura.

El platonismo heterodoxo 589

Joaquín LOMBA FUENTES: Aproximación al arte griego y medieval 635

Alberto SUCASAS PEÓN: *Scripturarum Lector*. Nota sobre la hermenéutica

rabínica 651

Aldo TRIONE: Poiesis come logos (Mallarmé) 655

Darío VILLANUEVA: Poética de la lectura: de Montaigne a Quevedo 667

COMUNICACIONES

Giuseppe PATELLA: Filosofía, Retórica, Metafora	693
Mercedes ARRIAGA FLÓREZ: La construcción autobiográfica y el sujeto-sentido	701
Carlos MONTES: Símbolo, significado y cultura. Introducción a la antropología hermenéutica de Clifford Geertz	707
Alberto RUÍZ DE SAMANIEGO: La trascendencia negativa del símbolo	719
Domingo HERNÁNDEZ: La ambigüedad del símbolo	727
Gabriel ARANZUEQUE: Comprensión y reconocimiento: Estética y hermenéutica en H.-G. Gadamer	741

APÉNDICE

Paul RICOEUR: Discours, Métaphysique et Herméneutique du soi	749
Paul RICOEUR: Justice et Vérité	763





PRÓLOGO

El presente libro es, en realidad, la suma de cuatro monografías dentro del horizonte de la hermenéutica, como reza el título. Agrupa los trabajos presentados en los ENCONTROS INTERNACIONAIS DE FILOSOFÍA NO CAMIÑO DE SANTIAGO (Encuentros Internacionales de Filosofía en el Camino de Santiago), celebrados el año 1993 y 1995 bajo cuatro grandes capítulos:

- 1.- Hermenéutica reflexiva
- 2.- Discurso y Texto
- 3.- Metáfora, símbolo, mito
- 4.- Texto literario y "texto" del Arte

La iniciativa de estos Encuentros se debe a un grupo de profesores de Filosofía de las tres Universidades de Galicia, asociados en una Sociedad Interuniversitaria de Filosofía, no vinculada a ningún organismo académico o de otro tipo a fin de garantizar su plena independencia. Queríamos hacer algo distinto de las reuniones científicas habituales de tipo académico. Aún siendo éstas del todo necesarias y respetables, a menudo las necesidades curriculares del profesorado determina que en ellas predomine el aspecto erudito e histórico sobre el aspecto creativo y de opinión. Contábamos ya con que esa diferencia y esa independencia nos iban a dificultar la obtención de los medios materiales, generalmente condicionados a que los organizadores sean organismos o personas bajo su dependencia.

Las dificultades de tipo financiero existieron y los organizadores tuvieron que suplir con esfuerzos sobreañadidos la carencia de infraestructura, pero el

hecho es que seis años después de haber lanzado la idea, ésta es ya una realidad que se ha ido cumpliendo cada dos años y aquí van para el público los primeros frutos.

“Encuentros” y, por lo tanto, algo diverso de los habituales congresos. Conversaciones vivas de personas que se encuentran unos a otros y con problemas vivos sobre los cuales compartir inquietudes y reflexiones. Encuentros *de camino*, en lugares abiertos. Para marcar simbólicamente la diferencia con otras reuniones más cerradas, estos encuentros ni siquiera se celebran en locales de ninguna Facultad o Departamento de Filosofía.

¿De qué “filosofía”?

Sin necesidad de redactar un programa, todos partíamos de un puñado de supuestos, conocer los cuales es conveniente para entender el presente volumen.

El primero era convocar a pensar desde la altura de los tiempos. Los problemas que nos desafían como humanos son siempre aproximadamente los mismos, pero cada época aporta otra sensibilidad, otro estado de la ciencia y de la sociedad, otros prestigios y estilos. Nos proponíamos dar oportunidades a que personas procedentes de campos diversos pensasen desde la hora presente (en el filo del año 2000), desde el acopio de conocimientos que están a nuestra disposición, desde las aspiraciones y también escarmientos de nuestro tiempo, desde el tipo de arte que ahora se hace.

Otro supuesto era el de convocar a hacer una filosofía viva que, incluso cuando tratase de ideas de ayer, las aborde al servicio del hombre de hoy. Hay también una filosofía académica y, por descontado, conviene que siga habiéndola, pero no es la de estos Encuentros. Los promotores de estos Encuentros hemos sufrido demasiado las sombras de un tipo de filosofía burocrática, “espesa y municipal”, para no anhelar “otro modo de hacer filosofía”: una filosofía en el foro, en el ágora, vivaz, estimulante, alegre, como aquella “afición al saber” de las Escuelas griegas, cuando amanecía esta cosa admirable que ellos llamaron filosofía. Había que salirse de los cauces convencionales de la filosofía profesional con su erudición muerta y que puede momificar el pensamiento.

De lo dicho ya se desprende que en unos Encuentros de este tipo habrán de sobrevolar las fronteras “gremiales” de la filosofía profesional tanto por los temas como por los participantes. Por eso, aunque sin dejar el horizonte global

y fundamental, se extendió la convocatoria a especialistas de otros campos que trataran de filosofía y a filósofos que se ocupasen de otros temas que los del gremio.

En fin, cada época conlleva sus tabúes, que se imponen automáticamente si no se toman precauciones. Esto es lo único en que hemos querido al enfrentarnos a nuestra época: romper sus tabúes. “Sólo todos los hombres viven lo humano” y lo mismo pudiera decirse que “sólo todas las épocas viven...”. En estos Encuentros se habla de temas que otros, que van prisioneros y encima alardean de carceleros, verán con malos ojos.

¿Por qué “en el Camino de Santiago”?

En la *Divina Comedia*, Dante alude al Apóstol Santiago *per cui laggiù si visita Galizia*. Pero a Compostela no llegaban, entonces, solamente peregrinos por motivos religiosos. Hace unos años apareció en la biblioteca vaticana un documento curioso por no abundar los que nos informen de la biblioteca filosófica de cada momento y lugar en la Edad Media. Se trata de un folio en pergamino donde están registrados los préstamos de libros de la biblioteca del arzobispo de Santiago entre agosto de 1222 y septiembre de 1230. (Van allá más de setecientos años.) En la ciudad se habían establecido ya las Ordenes Mendicantes: los dominicos en *Bonavallis* y los franciscanos en *Val de Deus*. A diferencia de los monjes, con su lema de *Ora et labora*, los frailes eran urbanitas y llegaban con superior aprecio por la cultura: por la Biblia, desde luego, pero también por los saberes laicos. El total de libros que circularon no pasaba de 46 obras, pero lo que importa es que, de ellas, la mayoría eran de matemáticas, filosofía, ciencias naturales. En fecha tan temprana, ya habían llegado a Compostela Aristóteles, Alejandro de Afrodisia, Avicena...

En ese mismo siglo (o quizás en el siguiente) en Compostela se compuso el libro *De consolatione rationis*, a cuyo autor se lo conoce, por eso, con el sobrenombre de “Pedro Compostelano”.

Los brotes no cuajaron y aquí no se consolidó una tradición filosófica de alto estilo. A pesar de ello, a tan leves pero sugestivos precedentes nos hemos acogido para esta convocatoria, porque casi siempre lo que no fue puede llegar a ser. El camino de Santiago fue, desde luego, camino de peregrinación, pero es sabido que *peregrino* pasó a adjetivo equivalente a sorprendente. El peregrino

viene de lejos, se comporta de otro modo que el establecido y, de seguro, que por el Camino de Santiago circularon “ideas peregrinas”. A revitalizar ese Camino, que lo fue también de cultura, pueden contribuir también estos Encuentros, aunque sea en ámbito reducido y modesto.

Europa ha recobrando, aunque de otro modo, la unidad perdida desde el Medievo y España se está incorporando velozmente a la unidad cultural europea. Si durante mucho tiempo fuimos en filosofía casi siempre importadores, creemos que actualmente también podemos ser aportadores. Aunque en otros puntos se está haciendo también esta integración y con muchos más medios, creemos que no sobra que también desde el Finisterre añadamos otra convocatoria más cara a la Unión Europea también de las ideas. La filosofía es tanto más necesaria cuanto menos se la requiere. Cuando los científicos dicen haber superado la filosofía, siguen hablando desde una filosofía, sólo que desde una filosofía de ayer, que por patrimonio común ya no es reconocida como tal. Cuando se oponen a la filosofía, se están oponiendo a la filosofía de hoy en nombre de otra filosofía, sólo que de ayer.

Desde tales supuestos, cada dos años, desde 1993, los soportales de Compostela se convierten por unos días en foro de debate para filósofos y también para expertos en otras materias que las piensan filosóficamente. Más que reuniones numerosas, hemos preferido Simposios –que, a veces, lo son también en acepción literal– de no muchas personas. Eso y la estructura urbana de la ciudad de Compostela, toda ella ágora, facilita que los participantes se conozcan personalmente entre sí, se oigan todos a todos e inicien intercambios y debates que después puedan continuar en sus lugares de residencia. Las reuniones están proyectadas para que cuajen en publicaciones donde converjan como riberas de un mismo cauce las intervenciones de los anfitriones y los huéspedes. *Verba volant, scripta manent*. En Galicia han tenido su lugar otras reuniones de filosofía, con financiación mucho mayor, pero se tiene la impresión de que se produce en ellos cierta “diglosia”: los foráneos hablan de la filosofía universal y los “locales” de sus propios asuntos, sin que aquéllos se lleven nada de aquí. Modestamente, en estos Encuentros los profesores de las Universidades gallegas aportamos también nuestra cosecha de ideas. Por las Actas se lo verá.

El próximo Encuentro versará sobre “Pensar la vida cotidiana” y en los sucesivos se abordarán otros temas, siempre con la divisa de ser actuales y contribuir a que la filosofía repiense al servicio del hombre los avances del saber. Las dos primeras ediciones estuvieron dedicadas a recoger los aportaciones de lo que se ha llamado el “giro lingüístico”, si bien nosotros preferimos tomar una

palabra de más raigambre, como es la de Hermenéutica, que añade al lenguaje la reflexión sobre las condiciones mentales de los hablantes. De ahí lo de titular al volumen que las recoge "Horizontes de la Hermenéutica".

Las Actas recogen los trabajos de dos Simposios, convocados bajo el lema de "El discurso filosófico" el de 1993 y de "Hermenéutica, símbolo y sentido" el de 1995. Sin embargo, a la hora de publicarlos, se observó que era preferible conjuntarlos, dado que a menudo se entrecruzaban los contenidos.

Por los temas particulares, por las glosas y por las citas, en las páginas de este volumen resuena buena parte de la reflexión más actual que tiene en cuenta el hecho del lenguaje.

Europa es políglota y la Unión Europea se ve obligada a serlo también de idiomas. Por eso aquí hemos querido mantener las colaboraciones en la lengua propia de cada una, reflejos de una sinfonía sobre la misma melodía. Son textos de primera mano y de primera calidad, que podrían resultar dañados por la traducción.

Para salvaguardar el estilo y la libertad, estas conversaciones de filosofía no reciben apoyo económico de ninguna institución oficial de Filosofía. Ahora bien, la libertad tiene un coste y, en este caso, carísimo. Los organizadores se obligan a vivir de pedigüños y (sobre)vivir "al día" como una especie de *Cottolengo*. Carentes de cualquier infraestructura administrativa, nosotros mismos hemos tenido que hacer las más humildes y enojosas tareas (desde ir a echar las cartas al correo hasta corregir las pruebas de imprenta). En tanto no aparezca el Mecenaz o *sponsor* que asegure la continuidad, hemos de agradecer las ayudas recibidas y esperar que otras eventuales nos lleguen en el futuro a fin de que el proyecto no se malogre.

Esta situación la han comprendido los participantes que aquí llegan a sabiendas de que no recibirán ningún emolumento por la sabiduría que nos dejan. Al lanzar hace seis años la convocatoria confiábamos en que la oportunidad excepcional que da esta ciudad para encuentros personales, el aura de la propia ciudad jacobea y la publicación de sus ponencias les serían aliciente suficiente para venir aquí. Los convocados, con su presencia, han dejado patente su generosidad y que sigue siendo verdadero aquello de *Bonum est diffusivum sui*. En estas Actas va el testimonio de la presencia de una treintena de participantes pertenecientes a muchas universidades de cuatro países: España, Italia, Portugal, Francia y alguno otro eventual de otras naciones (por desgracia, no todos los

ponentes han llegado a enviarnos sus trabajos a tiempo para ser incluidos en estas Actas).

Agradecidos a todos, sería grave pecado de ingratitud no dar las gracias de modo especial al Prof. Paul Ricoeur, quien desde el principio nos dio su valioso apoyo moral, aceptó presidir a título honorífico la Sociedad Interuniversitaria de Filosofía y nos honró con su presencia y con sendos textos que recogemos traducidos y en la lengua original en un Apéndice. Tuvimos el gusto de apadrinarle para Doctor Honoris Causa de la Universidad de Santiago de Compostela el año 1996 y, de nuevo, queremos agradecerle ahora su presencia en persona y palabra.

Foro y faro. El foro para estos Encuentros viene siendo Compostela, pero una sesión se celebra cada vez en Coruña, ciudad liberal y marinera, ahora también universitaria, donde está el famoso faro fenicio que se conoce por Torre de Hércules. Foro para hablar. Faro para orientarse y orientar. Y, por fondo, la alusión a un camino, que tiene por referencia una estrella. ¿Cómo no recordar símbolos de Martin Heidegger? A la edición de sus Obras le antepuso por lema: *Nicht Werke. Wege*. "No obras, caminos". Y sobre su tumba mandó que figurase una estrella.

Un Camino y los rayos del sol son también los símbolos de estos Encuentros.

Carlos Baliñas Fernández

Presidente de la Sociedad Interuniversitaria de Filosofía

PRIMERA PARTE

HERMENÉUTICA REFLEXIVA





DISCURSO, METAFÍSICA Y HERMENÉUTICA DEL SÍ-MISMO

Paul Ricoeur
Universidad de París X y Chicago

Quisiera, en primer lugar, agradecer calurosamente al profesor Baliñas su cordial invitación para pronunciar la conferencia inaugural en el Coloquio de Santiago de Compostela.

Al dar por título a este trabajo "Discurso, metafísica y hermenéutica del sí-mismo" me he propuesto una doble tarea. La primera es, para empezar, la cuestión de la metafísica desde el discurso. Mi contribución, se inscribe así, en el marco de este coloquio dedicado al *discurso filosófico*. De este modo, me he preguntado, de acuerdo con el tema del coloquio, por lo que caracteriza al discurso filosófico en tanto que discurso *metafísico*. La segunda tarea que me he asignado es la de mostrar de qué manera la metafísica, comprendida como discurso, confiere a la hermenéutica del sí-mismo, a la cual está consagrado mi propio trabajo filosófico, una estructura especulativa. De ahí el doble aspecto de mi título: discurso, metafísica y hermenéutica.

He pensado poder responder a esta doble demanda llevando el análisis, de manera electiva, sobre el prefijo *meta-* de "metafísica". La ventaja de este procedimiento es doble. En primer lugar, es desde luego el rasgo *discursivo* de

la metafísica el que se subraya, a diferencia de las discusiones contemporáneas que tratan de la metafísica en tanto que ontoteología. Incluso si la crítica de la ontoteología estuviera justificada –cosa que yo no discuto–, un examen de la función *meta-* del pensamiento especulativo no está implicado en este crítica; no es, pues, necesario situarse en una edad post-metafísica para rendir cuenta del rasgo discursivo de la metafísica.

La segunda ventaja de esta aproximación es la de hacer posible una reflexión que examine la capacidad de la función *meta-* de articular una hermenéutica del sí-mismo en su más alto nivel especulativo y discursivo. La hermenéutica que yo propongo constituye, a su vez, un tipo de discurso filosófico que importa situar con relación al de la metafísica.

Dicho esto, a modo de introducción, yo definiría la función *meta-* por dos estrategias distintas y complementarias, una de *jerarquización*, otra de *pluralización* de los principios presumidos o asumidos por los pensadores que se valen, a título diverso, de la metafísica.

Comienzo por la primera estrategia, la de la jerarquización, porque ella decide el nivel a la altura del cual la segunda, la de la pluralización, se desarrolla. Todo discurso filosófico, que pretende ser coherente, me parece que comporta principios de los cuales unos son tomados por derivados y otros por primitivos o fundadores, por lo menos en el discurso particular considerado. Estos principios “primeros” no son tales más que en esta filosofía de la que hablamos aquí.

El modelo de esta estrategia hay que buscarlo en el Platón de los *Diálogos* llamados metafísicos, que son también los diálogos dialécticos. Platón, en efecto, no es solamente el autor de la teoría de las Formas o Ideas y, por ese motivo, el iniciador de la vulgata platónica establecida sobre los pares disyuntivos demasiado bien conocidos de la inteligibilidad y de lo sensible, de lo inmutable y del cambio, de lo eterno y de lo temporal. El es también, y más fundamentalmente, el crítico de este platonismo. La crítica que se plantea de modo ejemplar en el *Parménides*, el *Teeteto*, el *Sofista*, el *Filebo*, resulta de una ontología de segundo grado, donde están implicadas las ideas de ser y de no-ser y, como se va a recordar dentro de un momento, de otros muchos “grandes géneros”, igualmente implicados en las operaciones de distinción y de participación entre géneros de primer grado.

No es indiferente para nuestro propósito que el *Parménides* comience por la elaboración de una serie de aporías que tratan sobre la posibilidad de pensar

la relación de las ideas con las cosas y de las ideas entre ellas, y que el diálogo continúe por el examen de una serie de hipótesis, donde la segunda estrategia de la función *meta-* se combine con la primera: asistimos, en efecto, a un juego regulado donde las Ideas de ser, de uno, de otro, están sometidas a la prueba de una serie de operaciones de conjunción y de disyunción donde se juega el destino mismo de la predicación, entendido como participación. El *Sofista* acentúa todavía, si cabe, no solamente esta reduplicación de niveles de discurso, sino la jerarquización puesta en práctica en el curso de la determinación en cadena de los “más grandes géneros”. Así, el ser “se mezcla” a título de *triton ti* al movimiento y al reposo y domina en este sentido la oposición. A continuación, sobre la trilogía ser-movimiento-reposo es donde se edifica la polaridad del mismo y del otro. Se confiere de este modo un lugar eminente a los dos últimos de los “cinco grandes géneros” según el *Sofista*, en la medida en que el ser de esto o de aquello debe definirse siempre por el “relativamente a sí mismo” y el “relativamente a otra cosa”. De un solo golpe, el otro tiene un privilegio con relación al ser como anteriormente lo tenía el ser con relación al movimiento y al reposo (por ejemplo, si yo digo que el movimiento es otro que el reposo u otro que el ser): esta meta-categoría “es vertida –dice Platón– a través de todas ellas. Cada una de ellas, en efecto, es otra distinta que el resto, no en virtud de su propia naturaleza, sino por el hecho de que ella participa en la forma del otro” (*Sofista*, 255 e). Así, el ser no es la noción más alta de la filosofía, con relación al cambio y a la permanencia, más que si ella acepta ser suplantada por la categoría más imperceptible. El ser no es el “tercero” más que porque hay un “quinto”.

Esto es lo que nos sitúa más allá del inocente esencialismo de los “amigos de las Formas”, el cual ha servido demasiado a menudo de paradigma del auto-llamado platonismo y de toda su descendencia a través de los siglos.

¿A qué carta se juega? Constituye el precio elevado a pagar por pensar lo que el sofista da que pensar por el mero hecho de que existe entre nosotros, –a saber, la verdad de la falsedad, en tanto que la falsedad, que no es, de una cierta manera es–. Lo que se podría llamar una fenomenología de la verdad y de la falsedad encuentra así las condiciones de su propio discurso en la más acerada de las dialécticas que operan al nivel de los más grandes géneros. A un rodeo comparable a éste es al que me entregaré más adelante en el registro que me es propio, aquel de una hermenéutica del obrar (*herméneutique de l'agir*).

Pero antes unas cuantas palabras referidas a la segunda estrategia correspondiente a la función *meta-*, la estrategia de diferenciación de las

acepciones del ser. Esta ha sido anticipada en la dialéctica platónica de los “más grandes géneros”. A cambio, presupone la estrategia de jerarquización de los principios, ilustrada por el “segundo” platonismo. Aristóteles, que nosotros vamos ahora a sacar a la palestra, lo considera así cuando enuncia por primera vez en el libro Gamma de la *Metafísica*, su concepción de las acepciones múltiples del ser en tanto que ser: “hay, dice desde las primeras líneas de este libro, una ciencia que contempla el ente en cuanto ente y lo que le corresponde de suyo”. Como para Platón, el recurso a estos principios “más elevados” viene exigido por la resolución de un problema de rango subordinado, a saber, esta vez, el régimen semántico que hace equivalentes decir y significar algo, semantismo que es requerido por la refutación de la sofística. La ciencia concernida queda, ciertamente, como una ciencia “a buscar”. Por lo menos, nosotros sabemos que “hay” una ciencia tal y que su rango elevado no es dudoso. Es en este nivel de los principios y de las causas más elevadas donde se desarrolla la polisemia de la dicción del ser, a medio camino entre homonimia y sinonimia.

A este respecto, el texto de Aristóteles que ha guiado la investigación que sigue tratando las presuposiciones ontológicas de mi propia hermenéutica del sí-mismo se lee en *Metafísica E*, 2 que yo cito en la traducción de Tricot: “El Ser propiamente dicho se toma en varias acepciones: nosotros hemos visto que había primeramente el Ser por accidente, luego el Ser como verdadero, al cual lo falso se opone como No-Ser; además aparte de éstos, están los modos de las categorías, a saber, la substancia, la cualidad, la cantidad, el lugar, el tiempo, y todos los demás modos de significación análogos del ser. Finalmente, hay, aparte de todos estos tipos de ser, el Ser en potencia y el Ser en acto”. (Met. 1026 a 33-b 2).

Sobre la base de este texto, mi apuesta ha sido que debería ser posible privilegiar entre las acepciones del ente en tanto que ente, aquellas que designa la pareja *energeia-dynamis*, de la misma manera que otros han privilegiado la serie categorial abierta por la *ousía* o la determinación del ser como verdadero.

Si tomamos el título de “Metafísica” como intento de correlacionar las significaciones mayores de una hermenéutica del sí-mismo con la pareja aristotélica de la *energeia-dynamis*, sacadas de una inspección de las acepciones primeras del ente en tanto que ente, esta tentativa podría tener lugar al lado de muchas otras, ilustrando a su manera lo que ha sido llamado más arriba la función *meta-*.

El esbozo que sigue se situará, primeramente bajo la égida de la noción de ser en tanto que acto, la cual hemos mostrado que combina de hecho las dos

estrategias de la jerarquización y de la diferenciación de los principios, después la dialéctica de lo mismo y de lo otro.

II

La problemática del sí-mismo, que yo propongo en *Soi-même comme un autre*, se desarrolla sobre varios niveles de acepción del verbo *actuar*. En un primer nivel, el de una fenomenología hermenéutica, la investigación está guiada por una red de cuestiones próximas al lenguaje ordinario: ¿quién es el sujeto del discurso? ¿quién es el sujeto del hacer? ¿quién es el sujeto del relato? ¿quién es el sujeto de la imputación moral? Una cierta dispersión de la investigación está asegurada por la relativa autonomía de los campos fenomenológicos recorridos: los del lenguaje, de la acción, del relato, de la responsabilidad. Pero la reiteración de la cuestión ¿quién? compensa esta dispersión por la insistencia de una cuestión englobante que autoriza a considerar la acepción del sí-mismo como la respuesta correlativa a la cuestión ¿quién? Uno interroga sobre el sí-mismo en la medida en que pretende responder a una cuestión con ¿quién? y no con ¿qué? o con ¿por qué? Así es como están sometidas alternativamente a una investigación fenomenológica las categorías de la enunciación y del locutor, después la del poder de obrar y la del agente, luego la de la narración y del narrador, y finalmente la de la imputación de los actos y la de un sujeto que es responsable de ellos¹.

La función *meta-* no se superpone arbitrariamente a esta cuádruple investigación. Ella encuentra su primera expresión en la función de reunión asignada tanto a la cuestión del ¿quién? como a la respuesta sí-mismo. Y, por consiguiente, en la correlación misma entre el ¿quien? de la pregunta y el sí-mismo de la respuesta.

La función *meta-* encuentra una segunda expresión en la operación de reunión de grado más elevado asignado a la categoría englobante del obrar. En sentidos diferentes, aunque emparentados, hablar, hacer, narrar, someterse a la imputación, pueden ser considerados modos distintos de un obrar fundamental. Pero esto no se da en ninguna otra parte más que en los actos de habla, las

¹ El contenido propiamente hermenéutico de esta investigación de primer grado está asegurado por la dialéctica de la comprensión y de la explicación que, en cada una de las cuatro etapas, da ocasión a una confrontación entre la filosofía fenomenológica y la filosofía analítica, ofreciendo esta última el gran rodeo de la objetivación, que permite disociar el giro reflexivo de la investigación sobre el sí-mismo de la inmediatez alegada por las antiguas filosofías del yo.

iniciativas y las intervenciones prácticas, el desarrollo de la trama de las acciones contadas y de los protagonistas de estas acciones, o en el acto de imputar a alguien la responsabilidad del habla, de la acción o del relato. Por ello, no me arriesgo a hablar del obrar, en tanto que rasgo de estas expresiones fenomenológicas múltiples, más que con la sigla de la analogía del obrar. Yo conozco las trampas que amenazan a todo recurso a la analogía de caer, como fue el caso con las interpretaciones escolásticas del *pros hen*, en el plano de la serie de las categorías. Pero no reivindico ningún *pros hen* para mi serie de las categorías del obrar. De la analogía yo no retengo más que el lugar ocupado entre homonimia y univocidad por medio de lo que Wittgenstein ha llamado reunión de familia.

Hablar, hacer, contar, imputar son, alternativamente, el primer *analogon* de la serie de las figuras del obrar, en función de lo que Kant habría llamado un interés cada vez diferente de la razón. Hablar es el primer *analogon*, en la medida en que es en el medio simbólico, por tanto verbal, en el que se determinan todas las otras modalidades del obrar: la filosofía de la acción es, en la fase analítica, una semántica de las fases de la acción, y, en su fase reflexiva, una investigación de las maneras de decirse agente, de reconocerse verbalmente autor de sus propios actos; la narración es por excelencia habla, discurso y texto; la imputación moral se expresa con los rasgos de una atribución especial, de una "adscripción" que reúne la acción imputada y el agente responsable. Pero el hacer no puede tampoco pretender el rol de primer *analogon*: "cuando decir es hacer" (según el título famoso dado en francés al gran libro de Austin); cuando contar es hacer, deberíamos añadir refiriendo la cohesión del relato a la cohesión de una vida; en cuanto a contar, ocupa a su vez el lugar del primer *analogon*, desde el momento en que la cuestión de la permanencia del sí mismo en el tiempo se pone de relieve, tanto en el campo del decir y del hacer como en la "adscripción" de los actos a su agente. La imputación moral, también ella, puede ser considerada el primer *analogon* en la serie de las acepciones del obrar: ¿qué significaría la designación por sí mismo del locutor si la sinceridad de su decir no estuviera presupuesta por los interlocutores? ¿Podría un agente ser tomado por el autor de sus actos, si el no se declara dispuesto a ser juzgado responsable de aquéllos delante de una instancia de evaluación, de aprobación, en una palabra, de juicio moral?

Finalmente, sobre esta analogía del obrar viene a injertarse una tentativa de *reapropiación* de la acepción aristotélica del ser como acto y potencia. Yo no disimulo el carácter laborioso de este reapropiación, de algún modo imantada por el propósito de considerarse esta acepción del ser por el primer principio de un discurso sobre el obrar, el cual encuentra, en el nivel de una antropología

filosófica, las articulaciones convenientes al estilo de una fenomenología hermenéutica².

A la vista de estas perplejidades se puede legítimamente cuestionar lo que se gana con esta reapropiación de la dimensión *energeia-dynamis*. El beneficio es, según creo, doble y recíproco. Por una parte, la preferencia por la acepción del ser como acto y como potencia encuentra en la hermenéutica del sí mismo una justificación *a posteriori*, consistente en su capacidad para articular, al más alto nivel de las ideas directrices de la investigación, las penúltimas presuposiciones (de este discurso) del concepto de analogía del obrar, que hace él mismo transición entre los cuatro registros fenomenológicos del obrar (hablar, hacer, contar, imputar) y los principios más elevados de la especulación filosófica³.

² La reapropiación que yo intento es doblemente laboriosa. Lo es, primeramente, en razón de las perplejidades que engendra toda lectura arqueológica del par *dynamis-energeia* en el propio Aristóteles, –ya se trate de comentarios directos de *Met.Δ* 12 y sobre todo de *Met. Θ* (el fragmento Θ 6, 1048 b 18-35 me ha intrigado particularmente, como lo ha hecho antes que a mí a los mejores comentaristas de estos textos, entre ellos a Rémi Bregue en *Aristote et la question du monde*, PUF, París, 1988) o, ya se trate de reconstrucciones aventuradas del lazo entre la ontología de la potencia y del acto y el concepto de praxis, tal como en la *Ética a Nicómaco* lo explicita–. La reapropiación de la ontología del acto y la potencia se ha convertido en más laboriosa todavía por el rodeo (intentado antes que yo por F. Volpi en *Heidegger e Aristotele* y por J. Taminiaux en *Lectures de l'ontologie fondamentale. Essai sur Heidegger*) por el concepto heideggeriano de Angustia. Ese rodeo da lugar, en efecto, a un desplazamiento problemático, por el hecho de ser transferido de una ontología salida de preferir ser como verdadero a una ontología que concede la prioridad al ser como acto y potencia entre las acepciones múltiples del ente en tanto que ente.

³ A este respecto, el intento que yo hago de disociar lo más posible de todas las demás acepciones del ser aquella que Aristóteles mismo sitúa, como se ha visto, “más allá de todas las demás modalidades de ser”, investigándolo en una especie de hermenéutica del obrar humano, no está privada de precedentes: la *Ética* de Spinoza propone una jerarquía notable que subordina el *conatus* de todas las entidades finitas singulares a la potencia de la substancia primera. Por su parte Leibniz, en el *Discurso de Metafísica* y en la *Monadología*, se ocupa de jerarquizar las esferas de expresión de la “apetición” (*appétition*) (correlativas a las de la apercepción) según se refiera a la modalidad más simple llamada mónada en razón de su simplicidad (*Monadología*, § 18) o a las almas, en el sentido limitado que la experiencia que nosotros tenemos de nosotros mismos, recordada en el interior de lo que Leibniz llama el “sentido general” de “la acción interna” (IBID § 18). Sería necesario interrogar, en la misma perspectiva, la filosofía schellingniana de las *Potenzen* y, por qué no, la voluntad de poder según Nietzsche y la libido según Freud. Pero yo quisiera insistir sobre el papel de mediador que ha ejercido en beneficio mío la noción elaborada por Jean Nabert del deseo de ser y del esfuerzo por existir, que subordina él mismo a la noción, de origen fichteano, de afirmación originaria. Estos precedentes, muy diferentes unos de otros, me han parecido autorizar mi propia tentativa sobre una de las acepciones privilegiadas del ente en tanto que ente, el discurso de segundo grado de una hermenéutica del sí mismo, heredera ella misma de una tradición muy particular, la de la filosofía reflexiva francesa –de ahí el papel seminal ejercido por el pensamiento de Jean Nabert– enriquecida a su vez por la fenomenología de Husserl y de Merleau-Ponty y por la hermenéutica de Heidegger y de Gadamer.

No se trata, desde luego, de atenuar las diferencias entre los sistemas filosóficos. En esta cuestión yo asumo la tesis de Martial Gueroult concerniente a la singularidad de los sistemas filosóficos

Por otra parte, el gran género del ser como acto-potencia, tomado en la multiplicidad de sus reapropiaciones, autentifica *a priori* el primado concedido al obrar en el plano de la fenomenología hermenéutica. Se produce aquí una especie de elección recíproca entre una ontología del acto y una fenomenología del obrar.⁴

Quisiera precisar eso que acabo de llamar autentificación y confirmación. ¿Qué es lo que se autoriza de este modo por el gesto metafísico elaborado más arriba? Lo que yo he llamado *atestación* (*attestation*) en el plano de la fenomenología hermenéutica. Con este término designo la especie de creencia y de confianza que se adhiere a la afirmación de sí mismo como ser actuante (y paciente). Como he insistido, esta creencia, esta promesa, no se refiere a la opinión de una escala de saber objetivo, donde la *doxa* sería menor que la *episteme*. La atestación se comprende por oposición de su contrario, la *sospecha*, cuyo buen derecho nunca se puede negar. Pero es a pesar de..., a pesar de la sospecha, que yo creo en mi poder de hacer. La atestación de nivel hermenéutico recibe entonces un refuerzo especulativo de apoyarse sobre la noción de rango superior del ser como acto-potencia. Yo me he arriesgado en la perspectiva de este acto de crédito (*créance*) y promesa (*fiance*), a reinterpretar la noción de ser como acto, como horizonte de *atestación*.

III

Quisiera ahora dar una idea de la forma en que veo la conjunción entre la dialéctica del *mismo* y del *otro* y la hermenéutica del sí mismo. Se recordará que es a propósito de esta dialéctica, magníficamente orquestada por Platón, como la función de jerarquización, pero también la de diferenciación, una y otra puestas en práctica al más alto nivel discursivo, han sido subrayadas por primera vez en el presente estudio. Si se ha aplazado, sin embargo, hasta ahora el examen

y me siento más implicado y más apurado por el problema de comunicación que plantea su irreductible diferencia que por la pretendida perennidad de "la" metafísica. Solamente al precio de una reapropiación más y más nueva es posible poner en serie las filosofías que acabo de evocar. La trayectoria que se diseña así es una línea virtual que une puntos singulares, los cuales non consisten en el trazo puntual dejado cada vez por una operación de apropiación arriesgada. Lo que sólo podría dar una unidad más actual a esta trayectoria virtual es el sentido de una deuda acumulada por esta serie discreta de actos de apropiación, donde la violencia de la interpretación es compensada por la receptividad inherente a una lectura atenta.

⁴ Se puede muy bien sospechar aquí una variante del círculo hermenéutico; pero todas las grandes filosofías del pasado son así; ni la *Ética* de Spinoza, conjuntando el poder de la substancia según el libro I y la beatitud según el libro V, ni la *Monadología* y el *Discurso de la Metafísica* de Leibniz escapan de esta circularidad.

de esta cuestión, a pesar de una anterioridad que no es solamente cronológica, es por una razón fundamental que va a explicar el orden de comparecencia aquí seguido: lo mismo que el privilegio concedido a la noción de ser como acto-potencia tenía por respuesta fenomenológica una cierta *analogía* entre las manifestaciones del obrar humano –se ha hablado a este respecto de la analogía del obrar–, lo mismo la metacategoría del Otro se expresa en el plano de la hermenéutica fenomenológica por operaciones de carácter *disyuntivo* que tienen por paradigma las paradojas platónicas, culminando en la necesidad y la imposibilidad de atribuir uno al otro el mismo, el ser, el uno y el otro. Yo voy directo a las expresiones mayores en el plano de la hermenéutica del sí mismo de estas paradojas, alentado en mi empresa por el hecho de que en la obra de Platón esta dialéctica consistía ya en un largo rodeo, volviendo finalmente a la cuestión inicial de la naturaleza del sofista y de la consistencia de su discurso reputado como falaz, pero existiendo verdaderamente como precisamente falaz. Es por una justificación discursiva del mismo orden que el rodeo por la dialéctica del Mismo y del Otro concurren en el campo de la fenomenología hermenéutica del sí mismo.

Es, de hecho, de dos intrusiones distintas de la metacategoría del Otro de lo que se ocupa la hermenéutica del sí mismo (*herméneutique du soi*).

1. La primera concierne a la distinción interna del mismo (*même*) bajo la figura de la identidad personal, a saber, la distinción entre la “mismidad” (*mêmeté*) y la “ipseidad” (*ipséité*). Esta distinción es constitutiva de la propia noción del sí-mismo. La base fenomenológica de esta distinción es fácil de describir. Se refiere a las dos maneras diferentes en que la identidad personal se establece en el tiempo, -dos maneras más exactamente de perseverar, de manifestar la permanencia en el tiempo de un núcleo personal: según la mismidad o según la ipseidad. Con el rótulo de la mismidad se colocan varios criterios de identidad: la identidad numérica de la misma cosa a través de sus apariciones múltiples; la identidad establecida sobre la base de pruebas de identificación y reidentificación de lo mismo; la identidad cualitativa, dicho de otro modo, el parecido extremo de las cosas que pueden ser intercambiables una por otra sin pérdida semántica, *salva veritate*; la identidad genética, atestiguada por la continuidad ininterrumpida entre el primero y el último estado de desarrollo de lo que nosotros consideramos el mismo individuo (de la bellota a la encina); la estructura inmutable de un individuo reconocible por la existencia de una invariante relacional de una organización estable (código genético u otro). La identidad *personal* no excluye una forma semejante de mismidad bajo la figura del *carácter*, hecho de las marcas distintivas y de las identidades asumidas por

las que se reconoce un individuo siendo el mismo. Pero la identidad del carácter no es más que uno de los polos de la pareja del *idem* y del *ipse*. A la perseverancia del carácter se opone el mantenimiento de un sí-mismo a pesar de los cambios que afectan a los deseos y a las creencias, en cierto modo, en contra, pues, de la perseverancia del carácter.

Estas dos modalidades de identidad me han parecido combinarse en la identidad narrativa, se trate de un personaje de novela, de una personalidad histórica, o de cada uno de nosotros reflexionando sobre sí mismo en su relación con el tiempo. El privilegio de que la narración sea, de todos los niveles pertenecientes a la cuestión ¿quién?, el nivel apropiado a la investigación de la dialéctica entre la identidad-*idem* y la identidad-*ipse*, resulta del hecho de que el relato aprehende los discursos y su locutor, las acciones y su agente, *sub specie temporis*. La unidad móvil de la trama (*intrigue*) da a la historia contada la identidad puramente narrativa de que son capaces las acciones; mientras que la identidad narrativa se comunica de la historia contada a los personajes, de los que se puede decir que son puestos en la trama (*mise en intrigue*) al mismo tiempo que la historia en la que participan.

La elección del nivel narrativo como lugar de puesta a prueba de la dialéctica de la identidad encuentra una justificación suplementaria en el hecho de que la ficción principalmente, pero también la historia y la introspección, en un grado menor, permiten explorar la escala de las variaciones del lazo entre las dos modalidades de la identidad, desde el caso extremo de un recubrimiento casi-total entre el carácter y la ipseidad, como en los cuentos y leyendas, hasta el otro caso extremo de la disociación casi-total ella también entre el *idem* y el *ipse*, como en las novelas, donde eso que se llama impropriamente disolución de la identidad personal pone al desnudo la pregunta ¿quién?, convertida en el único testimonio de la ipseidad, una vez perdido el soporte de la mismidad de un carácter. Estas experiencias de pensamiento hacen de la ficción un laboratorio extraordinario para probar la solidez de la pareja que forman conjuntamente en la vida cotidiana –y ello de forma indiscernible– las dos modalidades de la identidad personal.

Pero la polaridad de las dos modalidades de la identidad no está confinada al nivel narrativo de la investigación del sí-mismo. Conciérne ya al nivel lingüístico, en la medida en que la identidad del locutor en la serie de sus enunciaciones procede ella misma de la identidad narrativa, aunque ésta no sea tematizada reflexivamente en forma de relato. Otro tanto es necesario decir de la identidad de un agente en tanto que se designa como autor único de las

acciones (y pasiones) múltiples que se desenvuelven en el tiempo. En este sentido, se puede hablar de una estructura pre-narrativa del discurso y de la acción en el sentido de eso que Dilthey llamaba “cohesión de una vida”.

El nivel más difícil de tratar con exactitud sigue siendo el de la imputación moral: se podría, en efecto, pretender que el paso de la metafísica a la moral está aquí tácitamente realizado. ¿No provee la *promesa*, para la identidad-*ipse*, el paradigma que nosotros no hemos nombrado hasta ahora, frente al rol que ofrece el paradigma del carácter en la dimensión de la identidad-*idem*? Es verdad: mantener su promesa a pesar de las intermitencias del corazón constituye el modelo por excelencia de un mantenimiento del sí-mismo (*soi-même*) que no sea la perseverancia de un carácter. Pero ¿se abusaría de sutileza si se distinguiese entre la descripción de la promesa como acto de discurso de rango performativo y la obligación moral de cumplir su palabra? En tanto que acto de discurso, prometer es decir que se hará mañana lo que se dice hoy que se hará y así comprometerse por esta misma palabra. La imputación que sella la promesa convierte de este modo a la persona en responsable de sus actos. Pero es necesaria la mediación de predicados morales –bueno y obligatorio– para elevar la imputación al plano de la moralidad. El lenguaje ordinario, en su uso cotidiano, puede no adscribirse a esta distinción; el análisis conceptual no sabría hacer el ahorro de distinciones incluso finas.

2. La segunda intrusión notoria de la meta-categoría del Otro en el campo fenomenológico concierne a las figuras de la alteridad que se refieren al mismo, ya no en tanto que mismo, como es el caso en la división entre el *idem* y el *ipse*, sino al mismo en tanto que precisamente *otro que é-mismo* (*autre que lui-même*). Ahora es el momento de mostrar en qué sentido la meta-categoría del otro preside a una *dispersión* heterogénea de sus propias presentaciones fenomenológicas. Mientras que la meta-categoría del acto y de la potencia preside la *analogía* del obrar, la cual reúne a su vez las modalidades múltiples de aparición de este obrar único, la meta-categoría del otro (procedente ella misma de *otro* tipo de especulación discursiva que la del obrar) preside a una dispersión de sus expresiones fenomenológicas. Estas se dejan situar bajo el título común de *experiencias de la pasividad*. En consideración a esto, me propongo mantener que la pasividad corresponde en el plano de una fenomenología hermenéutica a lo que llamamos el Otro en el plano de los “grandes géneros”. Se podría añadir a esta primera oposición entre la función de reunión de la meta-categoría del acto de la potencia y la función de dispersión de la meta-categoría del otro, una segunda oposición: entre una función de profundización por *interiorización* del sentido humano del obrar y una función de ampliación por exteriorización

ejercida por las experiencias de la pasividad situadas bajo el título meta-categorial del otro. Las experiencias de pasividad sobre las que se hablará son, pues, también experiencias de exterioridad.

¿Por qué insistir tan firmemente sobre el carácter polisémico de la alteridad? Esencialmente para prevenir una reducción no criticada de la meta-categoría del otro a la alteridad de los otros. Esta es la razón por la que es necesario que sea preservado, en el mismo plano fenomenológico, la variedad de las experiencias de la pasividad y de la exterioridad, entremezcladas de forma múltiple en la intimidad del obrar humano. He propuesto en mi última obra (*Soi-même comme un autre*) expandir en tres direcciones la exploración del campo variado de la pasividad-exterioridad: hacia la *carne* (*chair*), en tanto que mediadora entre el sí-mismo y un mundo, tomado él mismo según sus grados variables de practicabilidad y, por lo tanto, de extrañeza; hacia lo extraño, en tanto que es mi parecido y, no obstante, exterior a mí mismo; por último, hacia eso otro que configura el *fuero interno*, figurado por la voz de la conciencia dirigida a mí desde el fondo de mí mismo.

No insistiré aquí, a pesar de la amplitud del campo recorrido, sobre la primera figura de la pasividad-exterioridad de la *carne*. Este término emblemático cubre por sí mismo una gran variedad de experiencias vivas, sacadas de todos los registros considerados en una fenomenología del obrar. El soportar, el padecer, tienen literalmente la misma actitud que el obrar. Palabras prohibidas del inconsciente, ofensas infligidas por la distribución desigual de la fuerza entre los protagonistas de las relaciones de interacción, incapacidad de narrar que hace fracasar la maestría del relato sobre la cohesión presumida de una vida; desestima, incluso detestación de uno, que lesiona gravemente el poder del hombre que actúa con el fin de asumir la responsabilidad de sus actos y de dar cuenta de ellos. Este breve recordatorio de las figuras dispersas de la alteridad de la carne sugiere que el término mismo de carne debe tomarse en una acepción más amplia que la del propio cuerpo. Pero, sobre todo, estas figuras nos llevan a pensar que el campo del sufrimiento excede con mucho el del dolor físico. Si se plantea la ecuación entre el poder de obrar y el esfuerzo para existir, como la propone J. Nabert, pero también Spinoza antes que él, se puede admitir la ecuación inversa entre sufrimiento y disminución del poder de obrar. Es por esta razón por la que ya no es posible hablar simplemente del hombre actuante sin designar al mismo tiempo al hombre sufriente. Quedaría por mostrar que la extrañeza del mundo mismo, como figura mayor de lo irreducible a toda empresa de constitución, está de una forma u otra siempre mediatizada por la extrañeza de la carne. No es este el lugar de hacerlo.

La alteridad de los *otros* es una trama demasiado bien establecida hoy en la discusión contemporánea para que tenga que insistir en ella. La única originalidad que podría ser propuesta sería la de emparejar en el plano fenomenológico la alteridad de los otros con todas las figuras evocadas en el instante de la alteridad de la carne, tomada en su más amplia extensión: la alteridad del locutor dirigiéndose a mí, –alteridad del agente con el que yo lucho y coopero–, alteridad de las otras historias con las cuales la mía está entrecruzada, alteridad de las responsabilidades entremezcladas en el corazón de la imputación responsable. Esta fenomenología diferenciada del otro en tanto que otro permitiría a la discusión recurrente del tema de la intersubjetividad escapar a la alternativa entre el criterio simplemente perceptivo de la presentación de los otros, como en la obra de Husserl, y el criterio inmediatamente moral del mandato inherente a la llamada de la propia responsabilidad, como en la obra de Levinas. No es posible desarrollar más allá esta referencia que se recomienda diferenciar cuidadosamente tanto como sea posible de las experiencias de la pasividad situadas bajo la meta-categoría del otro.

El caso del *fuero interno* es seguramente el más difícil en tanto que nos confina en la problemática moral. No es, sin embargo, un exceso de purismo intentar aislar los rasgos pre-éticos del fuero interno, en tanto que forum del coloquio de uno consigo mismo (esta es la razón de que haya preferido el término foro interior al de conciencia moral, para traducir el alemán *Gewissen* y el inglés *conscience*). Es preciso, creo, guardar de la metáfora de la voz la idea de una pasividad fuera de serie, a la vez interior y superior a mí. Desde luego, no se trata de disociar enteramente el fenómeno de la voz de la capacidad de distinguir el bien del mal en una coyuntura singular. En este sentido, la conciencia en su acepción de fuero interno es a penas discernible de la convicción (en alemán *Ueberzeugung*) en tanto que instancia última de la sabiduría práctica. Queda, sin embargo, algo de ello en la medida en que la atestación (*attestation*) (en alemán *Bezeugung*) constituye la instancia de juicio que hace frente a la sospecha, en todas las circunstancias donde uno se designa a sí mismo, sea como autor de habla, sea como agente de una acción, sea como narrador de un relato, sea como sujeto responsable de sus actos. En este sentido, el foro interior no es más que la atestación por la que uno se afecta a sí-mismo.⁵

⁵ A este respecto, se puede evocar tanto a Hegel como a Heidegger, para desimplicar sin exceso de abstracción una "metafísica" del foro interior de una "ética" de la conciencia moral. Con el Hegel del capítulo VI de la *Fenomenología del Espíritu*, afirmamos el primado del "espíritu cierto (*gewiss*) de él mismo" sobre cualquier visión moral del mundo, en ese estado donde la conciencia actuante y la conciencia juzgadora, confiesan el límite de sus puntos de vista respectivos, y

El fuero interno aparece así como la seguridad íntima que, en una circunstancia particular elimine las dudas, las vacilaciones, las sospechas de inautenticidad, de hipocresía, de propia complacencia, de autodecepción, y autoriza al hombre actuante y sufriente a decir: *aquí, yo me aguanto (ici, je me tiens)*.⁶

El problema es este: el ser humano no es el dueño de la íntima certeza de existir sobre el modo del sí-mismo; ello le viene, le adviene, a la manera de un don, de una gracia, de la que el sí-mismo no dispone. Esta falta de dominio de una voz más entendida que pronunciada deja intacta la cuestión de su origen (a este respecto está ya contrastada una indeterminación constitutiva del fenómeno de la voz que nos invita a decir con Heidegger aquello de que “en la conciencia el *Dasein* se llama él-mismo” (*Sein und Zeit*, p. 275). La extrañeza de la voz no es menor que la de la carne y la de los otros.

Tal es, en conclusión, la manera como es posible componer conjuntamente, por una parte, un *discurso metafísico*, salido de la reapropiación de los “grandes géneros” platónicos y de la distinción aristotélica entre las acepciones múltiples del ser, por otra parte, el *discurso de una hermenéutica del sí-mismo*, donde el acento se pone una y otra vez sobre la analogía del obrar humano y sobre la dispersión de las figuras de la alteridad.

Como ha sido sugerido más arriba, esta conjunción equivale a una elección mutua entre el nivel especulativo y el nivel fenomenológico del discurso filosófico. Mi deseo es que el círculo así diseñado no sea un círculo vicioso, sino un círculo con buena salud.

(Versión española de Marcelino Agís Villaverde)

renuncian a su parcialidad propia, reconociéndose y absolviéndose mutuamente. De Heidegger retenemos la idea de un rompimiento del sí-mismo en el anonimato del “Se” y la idea de una llamada que el *Dasein* se dirige a sí mismo desde el fondo de sí mismo, pero desde más alto que él mismo.

⁶ Ciertamente, es difícil si se quiere dar cuenta exacta del fenómeno de la atestación, no añadir la metacategoría del ser verdadero a la del ser como acto y potencia. La conciencia-atestación semeja inscribirse en la problemática de la verdad, en tanto que creencia y promesa. Pero ¿no se puede decir que el fuero interno, es el ser verdadero del ser como acto en las condiciones finitas del obrar humano? Cualquiera que sea el refinamiento especulativo, es la respuesta fenomenológica de esta dialéctica presupuesta —¿donde la función *meta*- se excede ella misma!— lo que nos importa aquí.

JUSTICIA Y VERDAD

Paul Ricoeur
Universidad París X y Chicago

El ensayo que propongo tiene una naturaleza puramente exploratoria. Su objetivo más lejano es justificar la tesis según la cual la filosofía teórica y la filosofía práctica están situadas en el mismo plano; ninguna de ellas es filosofía primera en relación con la otra, pero ambas son "filosofía segunda" en relación con lo que fue caracterizado aquí mismo como función *meta-* (en el número del Centenario de la *Revista de Metafísica y de Moral* publicado el año pasado, he defendido esta reformulación de la metafísica en los términos de la función *meta-*, donde se habrían unido "los mayores géneros" de la dialéctica de los últimos diálogos de Platón con la especulación aristotélica sobre la pluralidad de los sentidos del ser o del ente). No voy a hablar hoy de esta función *meta-*, hipotéticamente asumida, sino de lo que he llamado la igualdad de rango de las dos filosofías segundas. Para atenerse a esta tesis, propongo tomar las ideas de justicia y de verdad como ideas reguladoras de más alto rango en la condición de "segundidad" en relación con la función *meta-*. Estaría alcanzado el objetivo de la demostración si se mostraran dos cosas: 1. Que estas dos ideas pueden estar planteadas independientemente la una de la otra, lo que sería la primera figura de igualdad; 2. Que se entrecruzan de manera rigurosamente recíproca; eso sería la segunda figura de igualdad. En un primer momento, entonces, pensar la justicia y la verdad cada una sin la otra; en un segundo momento, pensarlas bajo el modo de la presuposición recíproca o cruzada. Esta empresa no es nada revolucionaria;

se sitúa en la línea de especulaciones sobre los trascendentales, su distinción y su convertibilidad mutua. Al situarse así bajo este antiguo modelo, hacemos aparecer al mismo tiempo la ausencia de idea de lo bello en nuestra empresa, ausencia cuyo remedio suscitaría sin duda una meditación comparable respecto a la irreductibilidad de esta instancia y a su enmarañamiento con las otras dos. La presente investigación padece, en este sentido, una limitación reconocida y asumida.

La objeción inmediata que le encuentro a esta empresa se refiere a la substitución de lo bueno por lo justo en la cumbre del orden práctico. Contesto a esto que en una primera aproximación estos dos eminentes predicados se pueden considerar como sinónimos. La relación real que quiero caracterizar como dialéctica aparecerá a lo largo del análisis. Digamos que por ahora parecerá más fácil –por lo tanto el argumento es puramente didáctico– justificar por una parte la pretensión que tiene lo justo de ocupar la cumbre de la jerarquía práctica y por otra parte su importancia en la búsqueda de la verdad como constituyente propio de un proyecto práctico, digamos el de una práctica teórica. En esta doble justificación consistirá el carácter moderno de una reevaluación de la tradición de los trascendentales, reevaluación que actúa sobre su distinción y su modo de convertibilidad.

De lo justo a lo verdadero

En la primera parte, desde luego la más larga, tomaré la idea de lo justo como término de referencia. Primero, defenderé la supremacía de lo justo, pensado sin lo verdadero, en la jerarquía de las ideas reguladoras de orden práctico, y luego me dedicaré a demostrar de qué manera lo justo engloba lo verdadero dentro de su ámbito.

Supremacía de lo justo en el campo práctico

Al iniciar este primer nivel de mi análisis, he pensado en la declaración de Rawls al principio de *Teoría de la Justicia*: “la justicia es la primera virtud de las instituciones sociales, como lo es la verdad para las teorías”. Se afirman simultáneamente dos cosas aquí: la disyunción de la justicia y de la verdad, y la vinculación entre justicia e instituciones. La segunda parte de la tesis parece comprometer la ambición de la primera, promover la justicia en la cima de la

práctica. Entonces, conviene demostrar en qué sentido las dos mitades de la tesis son solidarias.

Llevaré la demostración con los recursos que ya he utilizado en la parte ética de *Soi-même comme un Autre*, conservando únicamente lo que se refiere al estatuto eminente de la justicia. Aquí propongo dos lecturas entrecruzadas de la estructura de la moralidad. La lectura horizontal me lleva a apartar la constitución del sí-mismo del ternario: deseo de la vida virtuosa, con los otros y para los otros, en unas instituciones justas. La lectura vertical procede de la subordinación de una aproximación teleológica, guiada por la idea de la vida virtuosa, cruza la aproximación deontológica donde dominan la norma, la obligación, la prohibición, el formalismo, el procedimiento y llega al final de su camino en el nivel de la sabiduría práctica que es el de la *phronesis*, de la prudencia como arte de la decisión equitativa en situaciones de incertidumbre y de conflicto, por lo tanto en medio de lo trágico de la acción. Según esta lectura cruzada, la justicia se halla en la intersección de los dos ejes, dado que, por una parte, figura una primera vez de tercera en el ternario cuyos términos ya he citado y, por otra parte, aprovechando la transposición del temario de un plano sobre otro, hace quedar finalmente a la justicia como la tercera categoría nombrada. Pero esto no es más que un esbozo de exposición. Se podría considerar la justicia como la categoría más alta del campo práctico si se pudiera demostrar que hay una progresión al nivel horizontal del primer hasta el tercer término del ternario de base, e igualmente en el eje vertical donde culmina la idea de justicia en la de equidad. Esta es la tesis que quisiera plantear ahora, precisando el tipo de progresión dialéctica que existe a lo largo de los dos ejes.

La tríada que resulta del eje horizontal no consiste en absoluto en una mera juxtaposición entre el sí, lo cercano y lo lejano; la progresión es la propia progresión de la constitución dialéctica del sí. El deseo de la vida virtuosa vincula el proyecto moral a la vida, el deseo y la falta, así como lo resalta la estructura gramatical del deseo. Pero sin la mediación de los otros dos términos del ternario, el deseo de la vida virtuosa se perdería en la nebulosa de las figuras variables de la felicidad, sin poder pretender igualar el famoso bien platónico del cual se reía Aristóteles sin ambages. Podría decir que el corto-circuito que existe entre el deseo de vida virtuosa y la felicidad resulta del desconocimiento de la constitución dialéctica del sí. Esta constitución dialéctica hace que el camino de realización del deseo de la vida virtuosa pase por otro. La fórmula de *Soi-Même comme un Autre* es, en este sentido, una fórmula primitivamente ética que subordina la reflexividad del sí a la mediación de alteridad del otro. Pero la estructura dialéctica del deseo de la vida virtuosa queda incompleta mientras se

detenga en el otro de las relaciones interpersonales, en el otro según la virtud de la amistad. Todavía faltan la transgresión, la ostentación, el enjaezamiento que constituye el reconocer al otro como ajeno. Este paso de lo próximo a lo lejano, o más bien de la aprehensión de lo próximo como lejano, es también el de la amistad a la justicia. La majestad de las relaciones privadas se recorta en el fondo de la relación pública de la justicia. Antes de cualquier formalización, de cualquier universalización, de cualquier tratamiento metódico, la búsqueda de la justicia es la búsqueda de una distancia justa entre todos los humanos. Justa distancia, a medio camino entre la distancia demasiado pequeña propia a muchos sueños de fusión emocional y la distancia excesiva que alimentan la arrogancia, el desprecio, el odio ante el extraño, ese desconocido. Podría ver en la virtud de hospitalidad la expresión emblemática más cercana de esta cultura de la justa distancia.

Es con respecto a esta búsqueda de la justa distancia que se puede intentar una primera aproximación al vínculo entre justicia e instituciones. La función más general de la institución es asegurar el nexo entre lo propio, lo próximo y lo lejano en una cosa tal como una ciudad, una república, una *commonwealth*. Es en este sentido, todavía indiferenciado de la institución, que este *nexus* puede estar instituido, es decir, instaurado. Y es al precio de esta indiferenciación inicial que el deseo de vivir en instituciones justas pertenece ya al plano teleológico definido por el objetivo de la vida virtuosa.

Antes de considerar la progresión de la idea de justicia en el eje vertical que lleva a la preeminencia de la sabiduría práctica y con ella de la justicia como equidad, se puede hacer una primera reflexión en lo relativo al vínculo entre bondad y justicia. No se trata de un vínculo de identidad ni de diferencia; la bondad caracteriza el objetivo del deseo más profundo y depende, por lo tanto, de la gramática del deseo. La justicia, en cuanto justa distancia entre el sí-mismo y el otro, entendido como lejano, es la figura totalmente desarrollada de la bondad. Bajo el signo de la justicia, el bien se vuelve bien común. En este sentido, se puede decir que la justicia desarrolla la bondad que lo rodea.

Pero la primacía moral de la idea de justicia está plenamente reconocida sólo al final del recorrido por el segundo eje de la constitución de la moralidad desde el signo de la norma, categoría reina bajo el punto de vista deontológico, la justicia pasa por la prueba de universalización, de formalización y de abstracción metodológica. Alcanza así el nivel del imperativo categórico. Traspuesta en este plano formal, la progresión interna a la tríada de lo propio, de lo cercano, de lo lejano, sintetiza las tres formulaciones del imperativo

kantiano, en cuyos *fundamentos*, dice Kant, que procede de la unidad a la pluralidad y a la totalidad. Así transpuesta en el plano de la norma, la tríada de base vuelve a ser la de la autonomía del sí, del respeto de la humanidad en la persona del sí-mismo y del otro, y de la *polis* ideal donde cada uno sería súbdito y legislador a la vez.

Es con respecto a esta tarea de instaurar la *polis* ideal que el vínculo entre institución y justicia se puede articular una segunda vez. Se deja representar por la noción de “órdenes del reconocimiento” que propone J.-M. Ferry en *Les Racines de l'Expérience*. Así se designan los sistemas y sub-sistemas entre los cuales se reparten nuestras múltiples lealtades. Es en este nivel donde se prosigue la discusión entre los que defienden una concepción unitaria de los principios de justicia, según el modelo de la *Teoría de la Justicia* de Rawls, al precio de una reducción drásticamente metodológica de estos principios, y los que defienden una concepción pluralista de las instancias de justicia según M. Walzer y los comunitaristas. Pero incluso distribuida de esta manera en “esferas de justicia” según la terminología de este último, la idea de justicia sigue siendo la idea reguladora suprema, si bien es cierto que como regla de control en las fronteras que tiende a transgredir cada una de las esferas entregadas a la pasión de dominación. Pero a través de las reglas metodológicas que presiden la repartición de los papeles, de las tareas y de los cargos, sigue expresándose la reivindicación de los más desfavorecidos en los repartos desiguales. Ahí queda marcada la filiación de la justicia según la norma a partir de la justicia según el deseo.

Queda por recordar en pocas palabras de qué modo el paso del punto de vista deontológico al de la sabiduría práctica conlleva una última transformación de la idea de justicia. Se trata de decisiones difíciles de tomar en circunstancias de incertidumbre y de conflicto bajo el signo trágico de la acción. Es un conflicto entre normas de peso aparentemente igual, un conflicto entre el respeto de la norma y la solicitud para las personas donde la elección no sería escoger entre el blanco y el negro, sino entre el gris y el gris, o por fin de situaciones donde el margen de elección se reduce entre el mal y el peor. Decir el derecho en las circunstancias singulares de un juicio, por lo tanto en el marco de la forma judicial de las instituciones de justicia, constituye un ejemplo paradigmático de lo que se significa aquí por la idea de justicia como equidad. Aristóteles dió una definición de lo anterior en las últimas páginas de su tratado sobre la justicia: “La naturaleza de lo equitativo es así: ser un correctivo de la ley, donde la ley falló en legislar a causa de su generalidad”. Este texto de Aristóteles hace pensar que la justicia debe ser equitativa no sólo en lo que R. Dworkin considera *hard*

cases (casos difíciles) sino en todas las circunstancias donde el juicio moral se halla en una situación singular y donde la decisión está marcada por el cuño de la íntima convicción.

La idea de justicia termina en este punto. Puede ser considerada como la regla práctica más alta, en la medida que es a la vez el último término del ternario iniciado por el deseo de la vida virtuosa y el último término del recorrido de nivel en nivel que finaliza en la sabiduría práctica. En cuanto a la relación con lo bueno, se resume en la fórmula propuesta desde el examen del ternario de base: lo bueno designa el arraigo de la justicia en el deseo de la vida virtuosa, pero lo justo es lo que, desarrollando la doble dialéctica, horizontal y vertical, del deseo de vivir bien, pone el cuño de la prudencia en la bondad.

Implicación de lo verdadero en lo justo

Ha llegado el momento de decir en qué sentido está implicada la verdad en la justicia. No me parece que sea una pista útil buscar la verdad en los enunciados sucesivos que jalonan el discurso que acabamos de hacer, que trata del ternario inicial o del encadenamiento de los puntos de vista teleológico, deontológico, prudencial. Claro que me pueden preguntar si doy por verdadero lo que acabo de enunciar aquí. Pero afirmar esto como verdadero no es otra cosa que una reiteración de las propuestas prácticas acompañadas por un sí de aceptación. Pero ésta no proviene de ninguna otra fuente que de la fuerza de autoposición del propio deseo de la vida buena tal como instancia práctica y no teórica. La regla de justicia bajo los tres enunciados sucesivos que hemos propuesto, culminando en la idea de lo justo como equitativo, no tiene otra verdad que su fuerza de mandamiento. En este sentido, me alejo de los moralistas de expresión inglesa que defendieron la idea de verdad moral. Comprendo sus razones. Quieren conservar las propuestas morales, sea del arbitrario subjetivo o colectivo, sea de la reducción naturalista de los supuestos hechos morales a hechos sociales o biológicos. En cuanto al peligro de lo arbitrario, lo conjura una primera vez la constitución dialéctica que lleva lo bueno al nivel de lo justo aprovechando la mediación del otro, próximo o lejano. Está conjurado una segunda vez por la misma razón que protege la reflexión moral contra la reducción naturalista. Esta razón no es otra que la conservación de la diferencia entre lo que C. Taylor llama con razón "evaluaciones fuertes" y hechos o acontecimientos naturales. La correlación que establece el autor en la primera parte de *Sources of the Self* se hace inmediatamente entre la autoafirmación del sí y su orientación entre las figuras del bien. *The Self and the Good*, ambos se

constituyen simultánea y mutuamente. No hay que buscar, por lo tanto, una verdad suplementaria o distinta para el mandamiento de lo bueno y de lo justo.

Entonces, si hay que buscar una dimensión verdadera para las ideas de bondad y de justicia, se hará en una dirección muy diferente a la relacionada con la idea de verdad moral. Es del lado de las presuposiciones antropológicas de la llegada de la moral donde hay que dirigir la mirada. Estas presuposiciones son aquellas según las cuales el hombre se ve existencialmente sujeto a la recepción del mandato de lo justo. Se trata entonces de asertos relativos a lo que es el hombre en cuanto a su modo de ser, lo que tiene que ser si debe estar abierto a una problemática moral, jurídica o política, digamos más o menos a una problemática de valores. Ahora mismo desarrollaré lo antedicho con la diferencia de estatuto que establece Kant entre la idea de imputabilidad y la de autonomía. La imputabilidad procede de la *Crítica de la Razón Pura*: es una propuesta existencial que aparece en la tesis de la *Tercera Antinomia cosmológica*; es una implicación de la afirmación según la cual el hombre actúa para que las cosas ocurran en el mundo, introduce inicios en el curso del mundo; es otro nombre para la libre espontaneidad según la cual la acción es susceptible de alabanzas o de reproches, porque se considera el hombre como su verdadero autor (*Urheber*). Es el aserto de imputabilidad y no de autonomía, el que gracias a su pertenencia al campo teórico, es susceptible de verdad; la autonomía es de otro orden: se basa sobre la conexión entre la libertad y la ley según una implicación *a priori* que manifiesta la razón tal como práctica; en cualquier caso el famoso *factum rationis* con el cual Kant caracteriza la implicación constitutiva de la autonomía, no reduce la autonomía, categoría práctica, a la imputabilidad, categoría "física", en el sentido no fisicalista del término.

Ahora bien, quisiera demostrar cómo la idea kantiana de imputabilidad puede ser dividida de nuevo en tres niveles: teleológico, deontológico y prudencial, a los cuales corresponden las tres caras de la justicia que hemos considerado bajo el régimen del deseo, de la norma y del juicio prudencial. Tres caras de imputabilidad a las cuales corresponden tres modalidades de verdad.

Al nivel teleológico del deseo de la vida virtuosa en unas instituciones justas corresponden las modalidades existenciales del hombre capaz, las cuales son reconocidas a través de la variedad de las respuestas a la pregunta ¿Quién? ¿Quién habla? ¿Quién actúa? ¿Quién se cuenta? ¿Quién se muestra responsable de las consecuencias de su acción? Las respuestas son otras tantas afirmaciones que se refieren a poderes. Puedo hablar, actuar, contarme, reconocermé responsable de las consecuencias de los actos de los cuales me reconozco el autor. En suma,

el tema existencial correlativo al deseo de la vida virtuosa es la autoafirmación del hombre capaz. Esta idea de capacidad es, por lo tanto. La primera cara de la imputabilidad, en cuanto propuesta existencial.

Y esta presuposición puede ser considerada como verdadera. ¿Pero en qué sentido de lo verdadero y de lo falso? El propio decir verdadero admite una polisemia correlativa al ámbito en consideración. El corte significativo, según un análisis que comparto con J. Ladrière, pasa entre la acción y los fenómenos naturales situados bajo leyes llamadas leyes de la naturaleza, según reglas de subsunción que corresponden a los diferentes tipos de explicación. En cambio, la acción se entiende como tema de relato. Dicho esto muy rápidamente, demasiado rápidamente, llego ahora al aserto principal, es decir, que la dimensión veritativa de la cual proceden las potencialidades que especifican la idea general de la capacidad humana es afirmación. En *Soi-Même comme un Autre*, me he explicado sobre el estatuto epistémico de la idea de afirmación y J. Greisch me ha ayudado generosamente en lo que quedaba todavía equívoco al recurrir a esta idea-clave. En lo esencial, es una creencia, un *Glauben*, en un sentido no dóxico, si reservamos el término *doxa* para un grado menor de *épistèmè*, en el orden de los fenómenos de la naturaleza y también de los hechos humanos susceptibles de ser tratados también como observables. A esta otra concepción de la idea de verdad corresponde la exigencia de verificación y la prueba de refutabilidad, según la concepción popperiana. La creencia propia a la afirmación es de otro orden; es del orden de la confianza; su contrario es la sospecha y no la duda, o bien la duda como sospecha; no puede ser recusada; y sólo puede ser reestablecida y reforzada por un recurso nuevo a la afirmación y eventualmente socorrida por algún apoyo ocasional.

Así es la *primera correlación* entre justicia y verdad. Mi deseo de vivir en unas instituciones justas es correlativo a la afirmación de que soy capaz de este deseo, el cual me diferencia ontológicamente de los otros seres naturales.

Una *segunda correlación* entre juicio existencial y juicio de evaluación se descubre en el plano deontológico, en el cual las evaluaciones fuertes toman la forma de la norma formal, universal, metodológica. Es a este nivel al que corresponde la noción técnica de imputabilidad evocada por Kant en el marco de la *Tercera Antinomia cosmológica*, frente a la idea de autonomía. Propongo precisar este nuevo uso de imputabilidad, especificándolo con otro tipo de capacidad distinto del que acabo de enunciar en términos de capacidad de actuación. La idea de esta capacidad de otro orden me la sugiere la lectura del libro de T. Nagel *Egalité et Partialité*. Según él, es la capacidad de adoptar sobre

nosotros mismos o sobre los otros dos “puntos de vista” (es el título de su capítulo 2). Voy a leer el primer párrafo; pueden notar que está totalmente escrito con el vocabulario de la capacidad: “Nuestra experiencia del mundo y casi todos nuestros deseos proceden de nuestros puntos de vista individuales: vemos las cosas *desde aquí*, por así decirlo. Pero también somos capaces de pensar el mundo de manera abstracta, desde la posición particular que es la nuestra, haciendo abstracción de lo que somos... Cada uno de nosotros empieza a partir de un conjunto de preocupaciones, deseos e intereses propios, y reconoce que pasa lo mismo en cuanto a los demás. Luego podemos con el pensamiento apartarnos de la posición particular que ocupamos en el mundo e interesarnos en todos sin distinguir particularmente este yo que nos encontramos siendo. Al realizar este acto de abstracción, adoptamos lo que llamaré un punto de vista impersonal” (p. 9 de la traducción francesa).

Esta capacidad ya no resulta entonces del orden del poder de actuar, según una gran analogía del actuar que propongo en *Soi-Même comme un Autre*. Evoca, más bien, el viejo adagio de Sócrates que se refiere a la vida examinada. Éste presupone antropológicamente la capacidad de realizar el acto de abstracción que instituye lo que T. Nagel llama “un punto de vista impersonal”, retomando un tema enunciado por primera vez en *The View from Nowhere*. La capacidad de yuxtaponer los puntos de vista personales e impersonales con respecto a su propia vida es la presuposición ontológica del imperativo kantiano. Efectivamente vemos sin dificultades cómo el aserto existencial y la obligación moral se enredan: “... dado que el punto de vista impersonal no nos diferencia de los demás, debe pasar lo mismo con los valores que caracterizan las demás vidas. Si usted es importante desde el punto de vista impersonal, cualquier otro también lo es”. Así llegamos a la fórmula: “cualquier vida cuenta y nadie es más importante que otro” (*ibidem*). ¿Procede esta fórmula de lo verdadero o de lo justo? ¿Es un aserto o una obligación? Yo diría que una mezcla del hecho y del derecho. Pero el hecho no es más que la capacidad de adoptar el punto de vista impersonal; mejor dicho, la capacidad de negociar entre el punto de vista personal y el punto de vista impersonal. Ahora bien, estamos en el juicio moral de evaluación fuerte, que diría C. Taylor, incluido en el juicio de importancia según el cual cada vida cuenta y nadie es más importante que otro. Ya no se diferencia entonces la capacidad de adoptar el punto de vista impersonal de la capacidad de igualar los juicios de importancia que algunos hacen sobre los demás. Es cierto que el significado ético del aserto es predominante y no se diferencia mucho del imperativo kantiano en su segunda formulación ni tampoco del segundo principio de justicia de Rawls: mejorar la parte mínima en los repartos desiguales. Pero la proposición realmente moral que hace del respeto una obligación incondicional se apoya en la

proposición ontológica, según la cual el individuo humano es capaz de este punto de vista impersonal, el cual le abre el horizonte moral del principio igualitario de la teoría de la justicia. La imparcialidad como capacidad de trascender el punto de vista individual y la igualdad como obligación de maximizar la parte mínima se conjugan en un juicio mixto según el cual se puede lo que se debe y se debe lo que se puede.

Esta exacta delimitación del juicio en *yo puedo* y del juicio en *tú debes* es esencial para la apreciación que se puede hacer de las utopías igualitarias, pues es en el nivel de las capacidades y no en el nivel de las obligaciones donde se juega la parte dramática del conflicto de los puntos de vista. En el nivel de la capacidad permanecen dos puntos de vista, y el conflicto forma parte de lo que podemos y de lo que no podemos; la aptitud para sentir el sufrimiento del otro, de compadecer, no resulta del orden del mandamiento sino de la disposición, y es en él donde el hombre se ha dividido entre los dos puntos de vista. No proceden menos de la capacidad que de la aptitud para establecer compromisos. Es precisamente porque la conducta moral y política deben tomar en cuenta las variables aptitudes para con el compromiso por lo que la virtud de justicia es una virtud; considerada desde el punto de vista del conflicto abierto entre los dos puntos de vista, intenta instaurar la unidad donde nuestras capacidades nos dejan divididos entre nosotros y nosotros-mismos, como ya lo había visto Platón, mejor que Aristóteles. Vuelvo a citar Nagel: “¿Cómo volver a encontrar su unidad? Ésta es la pregunta. Como lo notaba Platón, este problema político debe ser resuelto, si así puede ser, dentro del alma individual. Esto no quiere decir que la solución encontrada no tenga ningún vínculo con las relaciones interpersonales y las instituciones. Pero las soluciones externas de este tipo sólo serán válidas si expresan una respuesta adecuada a la división del ser humano, dado que esta división es un problema relativo a cada individuo”.

A ustedes también le habrá llamado la atención que este ascenso del imperativo del respeto a la capacidad de imparcialidad, no sólo llega a dar una ascesis antropológica a la moralidad, sino que, centrándose en la situación conflictiva relacionada con la confrontación de los puntos de vista, da a la reivindicación moral de igualdad una profundidad nueva que reconduce la teoría de la justicia de Kant e, incluso, de Aristóteles a Platón en ese punto donde la división que la justicia intenta corregir atraviesa cada individuo, divide cada alma. Es gracias a la consideración antropológica de los dos puntos de vista que nos es devuelta la pregunta decisiva: “¿cómo volver a encontrar nuestra unidad? Ésta es la pregunta”.

Diría, para cerrar la sección dedicada a la intersección del punto de vista veritativo y del punto de vista normativo, que cuando hablamos del contenido veritativo relacionado con el aserto de la capacidad de imparcialidad, se trata otra vez, como lo fue para la etapa ética de la moralidad, de una verdad de afirmación, con su doble carácter de creencia frente a la sospecha, y de confianza frente al escepticismo. Sólo ha subido de un grado la atestación al mismo tiempo que ha pasado la moralidad del deseo de la vida virtuosa al requisito de universalidad. La regla de universalización del principio recibe el apoyo de la creencia en que puedo cambiar de punto de vista, elevarme del punto de vista individual al punto de vista imparcial. Creo que soy capaz de imparcialidad al precio del conflicto entre los dos puntos de vista de los cuales también soy capaz.

¿Qué reivindicaciones veritativas resultan estar ligadas a la sabiduría práctica? Tal es la pregunta con la cual terminaremos esta sección de nuestro ensayo. Propongo que nos concentremos un momento en el aspecto epistemológico de los procedimientos de aplicación de la norma a un caso particular, tomando como ejemplo la prueba que representa la formación del juicio en el recinto de las cortes de justicia en los *hard cases* de Dworkin. Es, pues, a la esfera judicial a la que nos referiremos al principio, pero espero demostrar que el tribunal no es el único sitio donde se verifica el análisis que vamos a hacer. El análisis del juicio penal enseña que la llamada aplicación consiste en una cosa muy distinta de la subsunción de un caso particular bajo una regla. A este respecto el silogismo práctico no constituye más que el revestimiento didáctico de un proceso muy complejo que consiste en adaptar dos procesos paralelos de interpretación el uno al otro: la interpretación de los hechos ocurridos, la cual es, en último recurso, de orden narrativo, y la interpretación de la norma en cuanto a la cuestión de saber bajo qué formulación, al precio de qué extensión, es decir, de qué invento, es posible la correspondencia con los hechos. Este proceso es un vaivén entre los dos niveles de interpretación –narrativa del hecho jurídico de la regla–, hasta el punto en que se produce lo que Dworkin llama un punto de equilibrio que puede ser caracterizado por conveniencia mutua (*fit* en el vocabulario de Dworkin) entre los dos modelos de interpretación, narrativo y jurídico. Ahora bien, establecer este *fit* en el cual consiste la aplicación de la norma al caso, presenta desde el punto de vista epistemológico una cara inventiva y otra lógica. La cara inventiva se refiere tanto a la construcción del encadenamiento narrativo como a la del razonamiento jurídico. La cara lógica se refiere a la estructura de la argumentación que procede de una lógica de lo probable.

¿De qué tipo de verdad se trata aquí? Ya no se debe formular en término de capacidad sino de conveniencia. Es la verdad del "*fit*", o sea, una especie de

evidencia situacional característica de lo que merece ser llamado convicción, íntima convicción, incluso si se toma la decisión en el seno de la asamblea del concejo. ¿Hablaemos de objetividad? En el sentido constatativo, no. Se trata más bien de la certeza según la cual en esta situación, esta decisión es la mejor, la única cosa que podemos hacer. No se trata de una constricción, la fuerza de la convicción no tiene nada que ver con un determinismo factible. Es la evidencia *hic y nunc* de lo que conviene hacer.

Hemos escogido un ejemplo propio de la esfera judicial, pero me gustaría sugerir que varias disciplinas entrecruzan de una manera incomparable la interpretación y la argumentación, y que estas disciplinas también tienen sus *hard cases*. Primero pienso en el juicio médico confrontado a situaciones extremas, sobre todo al principio y al final de la vida; pienso también en el juicio histórico cuando hay que apreciar el peso respectivo de la acción de los individuos y el de las fuerzas colectivas; evoco, por fin, el juicio político cuando un jefe de gobierno está confrontado a la obligación de establecer un orden de prioridad entre los valores heterógenos cuya suma formaría un gobierno bueno. En todas esas disciplinas, la misma lógica de lo probable refuerza la búsqueda arriesgada de la convicción que autoriza el juicio moral en cuestión. Cada vez, la verdad consiste en la conveniencia de juzgar la situación. Con razón hablaríamos de justeza adjunta a la justicia.

Así hemos recorrido tres niveles de verdad correspondientes a tres niveles de imputabilidad. Y cada vez se trata de lo que podríamos llamar lo veritativo implicado en el juicio moral.

¿He conseguido darle sentido a mi tesis inicial, según la cual lo verdadero y lo justo son grandezas del mismo rango, aun si en una segunda etapa se implican mutuamente? Pero mi demostración queda inacabada en tanto no he mostrado que la verdad, a su vez, grandeza autónoma de su orden, sólo acaba el recorrido constitutivo de su sentido recurriendo a la justicia.

PAUL RICOEUR: UNA FILOSOFÍA DEL DISCURSO FILOSÓFICO

Marcelino Agís Villaverde
Universidade de Santiago de Compostela

Introducción

El presente ensayo aborda el pensamiento hermenéutico de Paul Ricoeur, tomando como referencia el giro que experimenta su obra a partir de la década de los sesenta. Es, justamente, en el año 1960 cuando aparece *Finitud y Culpabilidad*, libro que, si bien puede entenderse como una continuación de su *Filosofía de la Voluntad*, nacida diez años antes, ofrece una óptica distinta para analizar mitos y símbolos e integrarlos en una comprensión global del discurso filosófico. Ricoeur afronta a partir de esta época problemas como el de la interpretación, la comprensión, el simbolismo, las imágenes del discurso.

Nace una filosofía que tomará como epicentro la preocupación por el discurso filosófico, sus elementos integrantes y aledaños temáticos. No es tanto una filosofía del texto filosófico cuanto una filosofía propiamente dicha que puede ser entendida a través de este esfuerzo reflexivo sobre el discurso humano y aquél más específico de la filosofía.

La primera cuestión metodológica que surge una vez nuestro propósito ha sido definido es la de saber si es lícito realizar divisiones dentro de la obra de P. Ricoeur. Desde nuestro punto de vista, no es una opción traumática, ya que

su propia metodología auspicia particiones como la que nosotros hemos realizado. Y, aunque ha habido propuestas para establecer una unidad sistemática de sus obras tomando como epicentro la libertad, lo imaginario, la subjetividad, el lenguaje, etc.¹, Ricoeur se reconoce como el constructor de una filosofía fragmentaria que aspira, en un segundo momento, hacia la posibilidad de articularse en un sistema abierto, en un sistema sin síntesis final².

1. El símbolo da que pensar

La primera etapa está marcada por la elaboración de una hermenéutica del discurso a partir de los símbolos. En *Finitude et Culpabilité* se da cuenta de que no hay forma de integrar en un discurso filosófico los mitos en estado bruto, tal como se haría en una historia comparada de las religiones. Por ello, sus esfuerzos se dirigirán a reestructurarlos en su propio universo de discurso. Los mitos pasan a ser entendidos como elaboraciones que nos remiten a un lenguaje más fundamental, a un lenguaje que resulta ser totalmente simbólico. Por ello, para comprender ese lenguaje era necesario una exégesis del símbolo. Dicha exégesis supone una hermenéutica primaria, es decir, ciertas reglas para descifrar ese lenguaje³.

En esta obra comienza a relacionar los mitos con el discurso filosófico, y en ella ocupan ya un lugar preferente los problemas del lenguaje⁴. Lo que intenta

¹ Podemos ver en este sentido el intento de Michel Philibert en su libro *Paul Ricoeur –ou la liberté selon l'espérance–* (Ed. Seghers, París, 1971); el de R. Bergeron titulado *La vocation de la liberté dans la philosophie de Paul Ricoeur* (Bellarmin-Éditions Universitaires, Montréal, 1974); el de Francesca Guerrera Brezzi: *Filosofia e Interpretazione –Saggio sull'ermeneutica restauratrice di Paul Ricoeur–* (Il Mulino, Bologna, 1969); o el libro de Domenico Jervolino: *Il Cogito e l'ermeneutica –la questione del soggetto in Ricoeur–* (G. Procaccini ed., Nápoles 1984), entre otros que podrían ser citados. En un sentido cercano se sitúa el trabajo de Michel Renaud: “O discurso filosófico e a unidade de verdade nas primeiras obras de P. Ricoeur”, (en Revista Portuguesa de Filosofia, Braga, T. XLVI, Enero-Marzo 1990, pp. 19-48), quien hace girar la obra de Ricoeur que va desde 1947 hasta 1960 alrededor del problema de la verdad, en sus distintas dimensiones (ontológica, fenomenológica, histórica). Para una más completa panorámica confróntese Vansina, F. D.: *Paul Ricoeur –Bibliographie systématique de ses écrits et des publications consacrées à sa pensée (1935-1984)–*; Editions de l'Institut Supérieur de Philosophie, Louvain, 1985.

² “Mi trayectoria se inscribe en el corto término y entre los límites estrechos de una obra individual, en el mismo trasfondo en que el sistema y el fragmento se enfrentan”. Ricoeur, P.: “Auto-compréhension et histoire”; en Calvo Martínez, T. y Avila Crespo, R. (Eds.), *Paul Ricoeur: Los caminos de la interpretación –Symposium Internacional sobre el pensamiento filosófico de Paul Ricoeur–*; Ed. Anthropos, Barcelona 1991, p. 11.

³ Cf. Ricoeur, P.: *Philosophie de la Volonté II: Finitude et Culpabilité*; Aubier París, 1960 (1988), pp. 10-11. (En adelante FC).

⁴ El discurso filosófico –afirma Ricoeur– “recibe de la simbólica del mal un impulso nuevo y un enriquecimiento considerable, pero al precio de una revolución de método representada por el

con la aplicación de este nuevo método es respetar el carácter específico del mundo simbólico y pensar, al mismo tiempo, no “por detrás” (derrière) del símbolo sino “a partir” de él. Con este espíritu recoge la frase de Kant de que “el símbolo da que pensar”⁵. El símbolo es un elemento que siempre estuvo presente en el interior del lenguaje humano. Según nos dice Ricoeur, “el lenguaje más primitivo y menos mítico es ya un lenguaje simbólico”⁶. Es el reconocimiento de este carácter del lenguaje el que lo lleva a elaborar una criteriología del símbolo, que le permita después crear una filosofía receptiva a su mensaje⁷.

Una primera aproximación al tema consiste en decir que los símbolos son signos, esto es, que son “expresiones que comunican un sentido; sentido que es declarado en una intención significativa que toma a la palabra (al habla) como su vehículo”⁸. Pero esta afirmación es todavía amplísima y, por ello, en un segundo momento declara que, aunque todo signo apunta a algo fuera de sí, que representa y sustituye, no todo signo es un símbolo. Pues, el símbolo se caracteriza por poseer una doble intencionalidad oculta en su seno. Existe un sentido literal, una intencionalidad primera, sobre la que se levanta una segunda intencionalidad, un sentido analógico que no se comunica más que a partir del primero. De este modo, se genera una opacidad que constituye la profundidad

recurso a una hermenéutica, es decir, a reglas de desciframiento aplicadas al mundo de los símbolos”. FC, p. 12.

⁵ Ricoeur titula la Conclusión de *Finitude et Culpabilité* “Le symbole donne à penser”, y en ella diseña las líneas de una nueva hermenéutica configurada por su carácter filosófico y su rigor crítico. Cf. Ricoeur, P.: *Philosophie de la Volonté II –Finitude et Culpabilité–*; p. 482. (En adelante LS).

⁶ FC, p. 172.

⁷ Esta criteriología comienza por reconocer la aportación de Mircea Eliade en torno al símbolo. Así, mucho antes de la aparición del símbolo hablado, del símbolo más elaborado, existe un simbolismo cósmico que tiene su razón de ser en las hierofanías, en las manifestaciones de lo sagrado. Los primeros símbolos que podemos registrar son de este tipo: el sol, la luna, las aguas. Se trata de realidades cósmicas en las que lo sacro hace su aparición. (Para una mayor información sobre este aspecto Cf. Agís Villaverde, M.: *Mircea Eliade: una filosofía de lo Sagrado*; Servicio de Publicaciones de la Universidad de Santiago, 1991). Pero ello no significa que el símbolo cósmico sea anterior o ajeno al lenguaje. En estos símbolos, las intenciones significativas se reúnen y dan que hablar antes que dar que pensar. El símbolo “cosa” es la base de las significaciones simbólicas en forma de palabras. “La manifestación hecha a través de la cosa –dice Ricoeur– es como la condensación de un discurso infinito; manifestación y significación son estrictamente coetáneas y recíprocas. La concreción en la cosa es la contrapartida de la sobredeterminación de un sentido inagotable que se ramifica en lo cósmico, en lo ético y en lo político. De esta forma, el símbolo-cosa es la potencialidad de innumerables símbolos hablados que, por su parte, se vinculan a una manifestación singular del cosmos”. FC, p. 174.

⁸ Hecho que puede hacerse extensivo a los símbolos tomados de elementos del universo: “Lors même que les symboles sont des éléments de l’univers (le ciel, l’eau, la lune) ou des choses (l’arbre, la pierre dressée), c’est encore dans l’univers du discours que ces réalités prennent une dimension symbolique”. FC, p. 177.

del símbolo⁹. La siguiente tarea que afronta es la de comprender el lazo analógico que une el sentido literal con el sentido simbólico, reduciendo por tercera vez el círculo definitorio de este concepto. La analogía procede según la conocida regla de la cuarta proporcionalidad (A es a B como C es a D). En el símbolo es imposible objetivar la relación analógica que une el sentido literal al sentido figurado. Es como si el primer sentido nos arrastrase al segundo, siguiendo una especie de estimulación interior. "En efecto, a diferencia de una comparación que nosotros consideramos desde fuera, el símbolo es el movimiento del sentido primario que nos hace participar en el sentido latente, asimilándonos así a lo simbolizado, sin que nosotros podamos dominar intelectualmente la similitud. Es en este sentido que el símbolo es donante; es donante porque es una intencionalidad primaria que da analógicamente el sentido segundo"¹⁰.

La propuesta de Ricoeur en esta etapa no pretende transcribir en términos filosóficos el simbolismo religioso, para no caer en una interpretación alegorizante de ellos. No es, pues, que el símbolo (o el mito) guarde una enseñanza disfrazada que puede ser desenmascarada con sólo acertar a descubrir sus claves de lectura ocultas. Ricoeur apuesta por una interpretación creadora de sentido, fiel a la donación de sentido del símbolo y al afán comprensivo de la filosofía¹¹.

La comprensión de los símbolos es una forma de aproximación al comienzo radical de las cosas, del que rehúsa hablar la filosofía. Pero el desafío de un pensamiento a partir del símbolo es mucho más ambicioso que el de una mera recuperación de significaciones perdidas en el tiempo. El símbolo da que pensar sólo en la medida en que somos capaces de añadirle una interpretación que, aprovechando su enigma original, promueva un sentido que vaya más allá de él, asumiendo la responsabilidad de un pensamiento autónomo. Estamos ante una antinomia que nos interroga acerca de cómo combinar la mediación del pensamiento con la inmediatez de los símbolos, la libertad del pensamiento con su sujeción a determinadas pautas. Afortunadamente, no se trata de una antinomia irresoluble porque el símbolo no es ajeno al discurso filosófico. El símbolo se encuentra en las raíces de nuestro lenguaje. Y, lo que es más importante, allí donde existe un lenguaje simbólico aparece también una hermenéutica dispuesta a interpretarlo. De este modo, lo que era un discurso incoherente o incontrolado, se organiza en un discurso coherente gracias a la hermenéutica. Lo que la

⁹ Cf. FC, p. 178. Cf. tb. Ricoeur, P.: *"Herméneutique des symboles et réflexion philosophique I"*; en Ricoeur, P.: *Le Conflit des Interprétations –essais d'herméneutique–*; pp. 285-286.

¹⁰ FC, pp. 178-179.

¹¹ LS, pp. 479-480.

hermenéutica moderna aporta es una ampliación y mayor organización a las interpretaciones espontáneas que los símbolos siempre provocaron. Una hermenéutica que se caracteriza, en su opinión, por su carácter filosófico y su rigor crítico. Una hermenéutica, en suma, que se propone reavivar la filosofía con el contacto de los símbolos fundamentales de la conciencia¹².

Este paso de una reflexión intrínseca de los símbolos y comparativa entre ellos mismos, a una reflexión que nos lleva más allá de ellos, nos invita a introducirnos en una hermenéutica filosófica. En ella, la interpretación espontánea de los símbolos cede su puesto a una hermenéutica crítica que engrandezca un sentido que no es evidente en el plano de la experiencia inmediata. La comprensión alcanza la dimensión crítica de la exégesis y se convierte en una verdadera hermenéutica, en la que el intérprete no es un espectador distante y desinteresado sino alguien preocupado por apropiarse de las significaciones simbólicas de una forma creativa, es decir, aportado un sentido que es ya una construcción del sujeto que interpreta. El círculo hermenéutico es un desafío que conviene superar. La otra opción es la de que el intérprete viva constantemente encerrado en ese círculo, aceptando una creencia neutralizada. Pero el filósofo se resiste a moverse indefinidamente en unas condiciones tan restrictivas para el pensamiento. Su rigor reflexivo y la cohesión que busca para su discurso no impide que se aventure en nuevas propuestas filosóficas a partir de los textos heredados, o de la interpretación de los símbolos. El círculo hermenéutico le invita a pensar pero no dentro de los símbolos sino a partir de ellos.

La filosofía que parte del símbolo ofrece una ventaja muy importante con relación a la que parte del lenguaje, ya que los presupuestos previos, inherentes al lenguaje e inseparables de él, no están presentes en el símbolo. Sobre todo en la medida en que el lazo de unión con el significado arcaico se ha perdido y lo que resta a una cultura que encuentra dichos símbolos es trabajar por descubrir la racionalidad de su fundamento a base de reflexión y de especulación. Una filosofía que ha crecido en el interior de un lenguaje maduro debe explicitar y aclarar sus presupuestos, siempre que ello sea posible, para ganar así una comprensión crítica. Una filosofía que parte del símbolo está abocada a buscar una comprensión siempre nueva, fresca, creativa, pues quizás por su carácter críptico y la distancia cultural que nos separa de él, el símbolo siempre da que pensar.

¹² "En una palabra, es *interpretando* como podemos *comprender* de nuevo; de este modo vuelve a anudarse por medio de la hermenéutica la donación de sentido, propia del símbolo, y la iniciativa inteligible del desciframiento". LS, p. 482.

Simbolismo e interpretación

Es en el momento en el que P. Ricoeur dirige su interés investigador hacia el lenguaje, cuando la noción de símbolo experimenta el cambio que muestra la originalidad de su aportación hermenéutica. No hay, en todo caso, una contradicción con los postulados anteriores, sino más bien una evolución y un nuevo prisma de análisis. En esta nueva etapa el símbolo es una pieza básica para desvelar las claves de la comprensión. El libro que marca el comienzo de esta aventura es *De l'Interprétation –Essai sur Freud–*, publicado en 1965.

Por dos diferentes razones, el tema de la interpretación es uno de los ejes del libro sobre Sigmund Freud, cuyo título es, no lo olvidemos, *De l'interprétation*. La primera porque es un concepto clave dentro de la teoría psicoanalítica de Freud, quien titula uno de sus trabajos más eminentes *La interpretación de los sueños* (*Traumdeutung*), y donde el concepto de “interpretación” (*Deutung*) no aparece de forma azarosa. Y la segunda razón porque la obra de Ricoeur no está construida desde la psicología sino desde la filosofía, por lo que la vía hermenéutica condiciona el estudio de conceptos tan importantes dentro de la obra freudiana como el de “interpretación”. Freud no habla de ciencia, de una manera general sino que habla de interpretación de una forma más precisa. “La palabra escogida a propósito y su vecindad con el tema del sueño está ella misma llena de sentido –dice Ricoeur–. Si el sueño designa –pars pro toto– toda la región de las expresiones con doble sentido, el problema de la interpretación designa recíprocamente toda inteligibilidad del sentido especialmente ordenado en las expresiones equívocas; la interpretación es la inteligencia del doble sentido”¹³.

Así pues, nos encontramos con una primera pero muy importante definición de interpretación a la que acto seguido debemos unir la noción de símbolo. ¿Por qué esta asociación? Pues porque es el símbolo el que, con su estructura de doble sentido, inicia un proceso que demanda la aparición de la interpretación, como su complemento inseparable. Nuestra sensación ante un símbolo es que no podemos dejar abierta la significación que esconde un sentido de segundo grado, un sentido que permanece más allá de la significación inmediata. Necesitamos, en suma, terminar la significación y el sentido del símbolo en el discurso, de ahí que la interpretación se presente como un complemento en la terminación del sentido del ser oculto en el discurso. ¿Qué entiende Ricoeur por símbolo en este momento? Su definición es la siguiente: “Llamo símbolo a toda estructura de

¹³ Ricoeur, P.: *De l'interprétation –essai sur Freud–*; Seuil, París, 1965, pp. 17-18.

significación donde un sentido directo, primario, literal, designa por añadidura otro sentido indirecto, secundario, figurado, que no puede ser aprehendido más que a través del primero. Esta circunscripción de las expresiones de doble sentido constituye propiamente el campo hermenéutico¹⁴.

Este concepto de símbolo conviene tenerlo presente pues el filósofo francés dará a la noción de interpretación la misma extensión que al símbolo. “La interpretación, diremos nosotros, es el trabajo de pensamiento que consiste en descifrar el sentido oculto en el sentido aparente, en desarrollar los niveles de significación implicados en la significación literal”¹⁵. Por esta razón, símbolo e interpretación se convierten en conceptos correlativos. La interpretación se da ahí donde hay múltiple sentido y es en la interpretación donde la pluralidad de sentido se pone de manifiesto. Nuestro autor habla de una temporalidad que denomina del sentido, de un tiempo profundo, inscrito en la riqueza del sentido y que haría posible el entrecruzamiento de otras dos temporalidades: la de la tradición o transmisión y la de la interpretación. En su opinión, esta temporalidad “profunda” depende de la constitución semántica que se produce en el símbolo, definido por su poder de doble sentido. Podemos hablar de símbolo desde el punto de vista semántico porque aporta un sentido por medio de un sentido. En él se pasa de un sentido literal, mundano, a otro figurado, espiritual, ontológico. “El símbolo da que pensar, hace una llamada a la interpretación, precisamente porque dice más de lo que no dice y de lo que jamás termina de decir”¹⁶. Es este aspecto el que aprovecha la hermenéutica moderna al prolongar y ampliar las interpretaciones espontáneas que los símbolos estimularon en todos los tiempos. El simbolismo, tomado en su nivel de manifestación en los textos, marca la eclosión del lenguaje hacia el otro. Es lo que Ricoeur denomina su apertura (*ouverture*). En esto reside la fuerza y debilidad de la hermenéutica. La debilidad porque al tomar el lenguaje en el momento en el que escapa de sí mismo, lo toma también en el momento en el que elude un tratamiento científico, que no comienza más que con el postulado de una clausura (*clôture*) del universo signifiante. Pero esta misma debilidad es su fuerza porque el lugar donde el lenguaje escapa a sí mismo y nos abandona, es también el lugar donde el lenguaje viene a sí mismo; es el lugar donde el lenguaje es decir¹⁷.

¹⁴ Ricoeur, P.: “*Existence et herméneutique*” en Ricoeur, P.: *Le Conflit des interprétations –essais d’herméneutique–*; Seuil, París, 1969, p. 16.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ Ricoeur, P.: “*Structure et herméneutique*”; en *Le Conflit des interprétations*, p. 32.

¹⁷ Ricoeur, P.: “*Le problème du double-sens comme problème herméneutique et comme problème sémantique*” en *Le Conflit des interprétations*, p. 68.

Por lo demás, esta definición con su planteamiento posterior nos evoca el objeto primero que Ricoeur atribuye a la hermenéutica en esta fase de su obra: el desvelamiento de las estructuras de doble sentido. Esta va a ser una posición de la que posteriormente se distanciará, sin embargo es un punto de partida que explica y ayuda a entender sus posiciones finales. Es gracias a la mediación del acto de interpretar cómo se inscribe el problema del símbolo en una filosofía del lenguaje. Por ello, el símbolo requiere una interpretación que es también lingüística¹⁸.

Ricoeur propone en esta obra de 1965 delimitar el campo de aplicación del concepto de símbolo por referencia al acto de la interpretación. Sólo cuando la expresión lingüística se preste a ser interpretada por su sentido doble o múltiple puede hablarse de la existencia del símbolo. Existe, por tanto, un trabajo de interpretación y “eso que suscita este trabajo es una estructura intencional que no consiste en la relación del sentido a la cosa, sino en una arquitectura del sentido, en una relación del sentido al sentido, del sentido segundo al sentido primero, que esta relación sea o no de analogía, que el sentido primero disimule o revele el sentido segundo. Es esta textura la que hace posible la interpretación, aunque sólo el movimiento efectivo de la interpretación la ponga de manifiesto”¹⁹.

Hay, también, una relación íntima entre reflexión e interpretación cuando la primera además de conducirnos a la segunda, busca la transformación de ésta en hermenéutica. Todo arranca de la conexión primitiva entre el acto de existir y los signos que desplegamos en nuestras obras. “La reflexión debe convertirse en interpretación porque yo no puedo captar este acto de existir más que en los signos esparcidos en el mundo”²⁰. Toda filosofía reflexiva debe permanecer atenta a esta variedad de ciencias que se encargan de descifrar los signos del hombre. Así pues, observamos cómo en esta etapa de la obra ricoeuriana, el núcleo del problema hermenéutico se articula en torno a las nociones de símbolo y reflexión. “El (problema hermenéutico) es puesto, por una parte, por la existencia del hecho del lenguaje simbólico que hace una llamada a la reflexión, pero también en sentido inverso, por la indigencia de la reflexión que hace una llamada a la interpretación: al ponerse ella misma, la reflexión comprende su propia

¹⁸ “Según nuestro punto de vista –dice Ricoeur– el símbolo es una expresión lingüística con doble sentido que requiere una interpretación, la interpretación un trabajo de comprensión que se disponga a conservar los símbolos”. Ricoeur, P.: *De l'interprétation*; p. 18.

¹⁹ Ricoeur, P.: *De l'interprétation*; pp. 26-27. Esta es una de las formas de explicar al mismo tiempo el sentido de la existencia de un lenguaje “incurablemente” equívoco y de la propia existencia del “conflicto de las interpretaciones”. Cf. Ricoeur, P.: *De l'interprétation*; p. 50.

²⁰ Ricoeur, P.: *De l'interprétation*; p. 54.

impotencia para sobrepasar la abstracción vana y vacía del 'yo pienso' y la necesidad de recluirse ella misma, descifrando sus propios signos perdidos, en el mundo de la cultura"²¹.

Las repercusiones que trae consigo una intelección de la interpretación, como la recientemente expuesta, amplía el horizonte de experiencia y de conocimiento del hombre y sugiere un campo de aplicaciones y posibilidades más amplio que la pura tecnicidad aplicada a un texto para comprender su mensaje. En efecto, la hermenéutica deja de ser una técnica de especialistas (*la techné hermeneutiké*) para entrar de lleno en el problema general de la comprensión o del conocimiento. Se trata de una ampliación de la propia comprensión de uno mismo a través de la comprensión del otro. Toda hermenéutica es, de una u otra forma, comprensión de uno mismo gracias a la comprensión del otro o de lo otro. Nuestro conocimiento, y también nuestra propia experiencia, depende del otro, y de los textos en los que podamos seguir el desarrollo de su ser. Perspectiva que nos conduce tanto al plano existencial como al ontológico. Y es gracias al movimiento de la interpretación donde percibimos el ser interpretado; en un conflicto de interpretaciones contrapuestas, a veces rivales, que nos permite captar el modo de ser de lo interpretado. La alteridad de este ser es una llamada a la interpretación como mediación de nuestro conocimiento de él.

La hermenéutica defendida por nuestro autor experimenta una evolución que la lleva desde su asentamiento primero, en los usos del doble sentido, hacia las diferentes funciones de la interpretación, una vez recogida críticamente la aportación de disciplinas tan diversas como la lingüística, el psicoanálisis, la fenomenología, etc. Interpretar se convierte en una suerte de pregunta por el sentido del ser del discurso y, en esta dirección, la hermenéutica se vuelve hacia la ontología. "La hermenéutica filosófica –nos dice– debe mostrar cómo la interpretación por sí misma llega al ser en el mundo. Hay primeramente el ser en el mundo, después el comprender, después el interpretar, después el decir"²². Este itinerario es ciertamente circular pero no un círculo cerrado, sino creativo y renovado constantemente en cada nuevo acto de hermenéutica. Es un camino que desemboca en el problema de la comprensión del hombre, a partir de la comprensión de su discurso. "Comprender es siempre un comprenderse delante del texto"²³, pero que arranca, no lo olvidemos, de los primeros desarrollos en

²¹ *Ibidem*.

²² Ricoeur, P.: "La question du sujet: le défi de la sémiologie"; en *Le Conflit des Interprétations*; p. 261.

²³ Ricoeur, P.: "La fonction herméneutique de la distanciation"; en *Du texte à l'action*, pp. 116-117.

torno al problema del doble sentido, descubierto y desarrollado a partir del estudio de los símbolos. Es cierto que la filosofía hermenéutica de Ricoeur no se detiene en una reflexión perenne en torno al problema de los símbolos, pero incluso, el modelo hermenéutico que encontramos más adelante, tiene su apoyatura y su origen en estas etapas iniciales, caracterizadas por prestar una atención preferente al mensaje de los símbolos y a su funcionamiento estructural, como base para la comprensión de los textos.

II. Hacia una hermenéutica del texto filosófico

Pero el problema de la interpretación y de la comprensión no se reduce al problema del símbolo dentro del discurso sino que afecta al texto en su totalidad. Ahora bien, ¿qué es un texto? se pregunta Ricoeur en un ensayo titulado justamente así. En primer lugar, cabe decir que un texto es una unidad superior a la frase y, por tanto, no puede entenderse simplemente como una sucesión lineal de ellas. Un texto es un proceso acumulativo, holístico, con una estructura específica, diferente de la que caracteriza a la frase. Por lo tanto, ya desde el comienzo, es problemática la noción de texto: por una parte, se identifica con la frase en la medida en que ésta es una unidad completa de discurso y, por ende, un “pequeño texto”; por otra, es una unidad de discurso más larga que la frase. “En tanto que unidad lingüística –afirma Ricoeur–, un texto es, por una parte, una expansión de la primera unidad de significación actual que es la frase, o la instancia de discurso en el sentido de Benveniste. Por otra, aporta un principio de organización transfrásico que es explotado por el acto de contar bajo todas sus formas”²⁴.

El texto genera un mundo abierto que no puede aportar la frase por sus limitadas dimensiones. No es, entiéndase bien, que la diferencia esencial entre una y otra unidad venga marcada por una razón cuantitativa porque, como acabamos de apuntar, un texto no es una mera sucesión de frases. El mundo que genera el texto es un mundo peculiar, un mundo que entra en conflicto con el mundo real para describirlo: lo rehace, lo confirma, lo niega. ¿Por qué razón? Pues simplemente porque el mundo real, el mundo conjunto de fenómenos, no puede ser comunicable ni aprehensible en cuanto tal sino que debe ser constituido lingüísticamente para existir.

²⁴ Ricoeur, P.: “De l’interprétation”, en Ricoeur, P.: *Du texte à l’action –Essai d’herméneutique II–*; Seuil, París, 1986, p. 13.

El arte se tropieza continuamente con este conflicto en su intento perenne de reducir lo universal a lo particular, a un particular que debe ser universalizable para superar el mundo de lo real, de lo fotográfico. En un retrato debe resumirse la vida de la persona retratada, y en un paisaje todas las proyecciones del paisaje. Por ello, la realidad debe ser traducida mediante distintas técnicas al lenguaje que el arte necesita para, de este modo, dar razón del mundo en cuanto tal. El pintor que quiere retratar la realidad la rehace, cambia sus dimensiones, sus formas, sus colores y sombras, emplea ciertas técnicas para provocar la sensación de profundidad que no tiene el espacio de dos dimensiones del lienzo. El escritor se vale de juegos de palabras, de asociaciones simbólicas, de descripciones con adjetivos, hipérboles, metáforas. Todo para lograr describir un mundo, para insertarlo en otro medio de existencia definitiva y aparentemente inmóvil: el texto. El texto es, pues, una elaboración subjetiva, de grado superior a la frase, que engendra un mundo que es preciso desvelar. Este desvelamiento da entrada a la hermenéutica como disciplina encargada de una doble tarea. La hermenéutica debe buscar en el texto, según Ricoeur: "de una parte, la dinámica interna que preside la estructuración de la obra, de otra, el poder de la obra de proyectarse fuera de ella misma y engendrar un mundo que será verdaderamente la 'cosa' del texto. Dinámica interna y proyección externa constituyen lo que yo llamo el trabajo del texto. La tarea de la hermenéutica es la de reconstruir este doble trabajo del texto"²⁵.

Lo que Ricoeur nos aporta como contrapunto al mundo transfigurado en el texto es que también éste, una vez establecido, engendra un mundo que hay que reconstruir para comprender. Esto equivale a decir que lo que hay que comprender es la "cosa" del texto. La comprensión de este mundo no es posible realizarla de una manera inmediata, de una manera empática, sin más mediación que nuestra aptitud "natural" para comprender y nuestra predisposición a hacerlo. Pero tampoco puede realizarse del todo a través del análisis estructural de los sistemas de signos que componen dicho texto. Estos son los dos frentes contra los que se sitúa nuestro autor tanto en sus análisis del relato como de la metáfora²⁶. La primera posibilidad estaría asentada en la creencia romántica de que puede existir una comunicación congenial directa entre autor y lector. La segunda en

²⁵ Ricoeur, P.: *"De l'interprétation"*; p. 32.

²⁶ "D'une part, je récusé un irrationalisme de la compréhension immédiate, conçue comme une extension au domaine des textes de l'intropathie par laquelle un sujet se transpòrte dans une conscience étrangère dans la situation du face-à-face intime... Mais je récusé avec la même force un rationalisme de l'explication qui étendrait au texte l'analyse structurale des systèmes de signes caractéristiques non du discours mais de la langue". Ricoeur, P.: *"De l'interprétation"*; pp. 32-33.

la fe ciega en un cierto positivismo lingüístico que daría cuenta, a través del análisis de las partes del lenguaje, del mundo del texto. Frente a esta doble ilusión reconstructiva, Ricoeur presenta la dialéctica de la comprensión y de la explicación. La primera sería la capacidad de retomar el trabajo de estructuración del texto; mientras que la explicación consistiría en la puesta al día de los códigos subyacentes al trabajo de estructuración que realiza el lector.

El texto posee un rasgo peculiar que lo hace ser algo diverso del mundo del lector y que lo independiza de la intención del autor. Su sentido tiende a convertirse en autónomo por relación a la intención del autor, a la situación inicial de discurso y a su destinatario. Estos tres componentes constituyen el *Sitz-im-Leben* (sitio nativo) del texto. Pero el texto rehuye cualquier restricción, razón que explica por qué se aleja de aquella intención que movió al autor en el momento de su creación. El texto apela a una libertad de desenvolvimiento ulterior que le dará toda su amplitud significativa.

Un texto siempre ofrece múltiples posibilidades de interpretación que lo arrancan de su *Sitz-im-Leben*. Su extensión significativa, su plurivocidad, no es comparable a la polisemia de las palabras. La "polisemia" del texto abre una pluralidad de lecturas que supera el ámbito de la palabra o la frase. Ante este fenómeno cabe una tarea técnica de interpretación, en el sentido clásico de exégesis de textos, pero es posible situarse en un momento que va después de éste y que consiste en la reconstrucción del ser del texto. Ahora, el sujeto que lee ya no está ausente de este proceso sino que colabora con el autor en la terminación de la obra. La interpretación, en este sentido, es una actividad creativa que da vida a una obra. El paralelismo con la interpretación musical explica bien esta acepción. El intérprete da vida a una partitura que, sin su tarea, sería tan sólo un papel con trazos pero nunca una sucesión sonora y melódica de sonidos. El intérprete crea y no sólo porque interpreta sino porque él dará una versión que será la suya. Esta acepción de la interpretación nos ayuda a entender por qué el texto dispone de un distanciamiento no alienante (*Verfremdung*), como el combatido por Gadamer, una distanciación creativa en la medida en que genera un mundo nuevo en el proceso de interpretación que rinde próximo lo lejano. De ahí que el texto sea definido por Ricoeur como "el soporte de una comunicación en y para la distancia"²⁷. El texto es mucho más que un caso de comunicación interhumana, "es el paradigma de la distanciación en la

²⁷ Ricoeur, P.: "*Phénoménologie et herméneutique*"; Publicado inicialmente en E. W. Orth (ed.): *Phänomenologische Forschungen*, I, Fribourg-en-Brisgau, Verlag Karl Alber, 1975. Recogido en Ricoeur, P.: *Du texte à l'action*; p. 51

comunicación; en este sentido, revela un carácter fundamental de la historicidad misma de la experiencia humana, a saber, que es una comunicación en y por la distancia"²⁸.

Por todo ello, la actitud del lector no es la de reconstruir la intención subjetiva del autor, de la cual se ha independizado, permitiendo una autonomía que el texto reclama para existir fuera de su contexto de producción. El lector debe poseer la suficiente sensibilidad como para desplegar delante del texto una tarea que facilite la propensión de éste a desvelar un mundo. Se trata de adentrarnos en la "cosa" del texto, más que en la personalidad de su autor, en su intención creadora o en las circunstancias epocales. Estamos ante una hermenéutica que ha superado los ideales de Schleiermacher o Dilthey. Aunque tampoco basta con explicitar el sistema interno de interdependencias que resultan del entrecruzamiento de códigos, porque con ello no mostramos todavía el mundo que proyecta el texto, ni aceptamos su auténtica dimensión, a saber, su capacidad de efectuar un discurso completo. La obra de Dilthey, más incluso que la de Schleiermacher, como apunta Ricoeur, nos lleva sobre la aporía central de una hermenéutica que se ocupa de la comprensión del texto a través del sujeto que lo ha creado y lo expresa.

Un texto nos invita a interpretar una proposición de mundo, de un mundo que puede ser habitado por nosotros y donde proyectamos nuestras posibilidades más propias. El mundo del texto pertenece de manera exclusiva a cada texto. No obstante, a través del conocimiento del mundo ofrecido por distintos textos nos comprendemos a nosotros mismos. Esta es una nueva dimensión de la noción de texto tal como es perfilada por nuestro autor y que expresa de la siguiente forma: "el texto es la mediación por la cual nos comprendemos a nosotros mismos", o aún en esta otra versión, complementaria si se quiere, pero que comparte un fondo común con la primera: "comprender es comprenderse delante del texto"²⁹. La comprensión deja de ser una constitución de la cual el sujeto tendría la llave y el protagonismo absoluto. Ahora, uno (soi) se constituye a través del mensaje recibido del texto. ¿Pero qué significa este comprender el texto, comprendiéndose a uno mismo delante del texto? Ante todo, significa que la lectura nos introduce en las variaciones imaginativas del *ego*, al tiempo que nos recuerda que somos

²⁸ Cf. Ricoeur, P.: *"La tâche de l'herméneutique: en venant de Schleiermacher et de Dilthey"*; Publicado inicialmente en F. Bovon et G. Rouiller (ed.): *Exegesis. Problèmes de méthode et exercices de lecture*; Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1975. Recogido en Ricoeur, P.: *Du texte à l'action*; p. 86.

²⁹ Cf. Ricoeur, P.: *"La fonction herméneutique de la distanciation"*; pp. 115 y 116-117.

seres caracterizados por una apertura al mundo y capaces de desarrollar múltiples potencialidades que también descubrimos a través de los textos. “Si el sujeto es llamado a comprenderse delante del texto –dice Ricoeur– es en la medida en que no está cerrado sobre sí mismo, sino abierto al mundo que redescubre y rehace”³⁰.

III. La metáfora en el discurso filosófico

La metáfora es un modelo en miniatura del texto, y de ella se ocupa Ricoeur en una de sus obras más eminentes: *La Métaphore Vive. La Metáfora Viva* puede ser entendida como una reflexión sobre la progresión de la palabra a la frase y de ésta al discurso, ocupando la metáfora un lugar preponderante en este proceso. Paul Ricoeur define a la metáfora como el “hilo conductor trascendental” que guía el recorrido hacia el “problema central de la hermenéutica”³¹. No es difícil comprender cuánto es el protagonismo que posee en la obra este proceso evolutivo que conduce al discurso. Ricoeur comienza su itinerario en la Retórica clásica, revisa la posición de la Semiótica y la Semántica y termina en la Hermenéutica. Cada una de estas disciplinas está abanderada por una unidad lingüística: la palabra, la frase y el discurso³².

Pero *La Metáfora Viva* es también una reflexión general sobre el modo del ser del discurso filosófico que implica una filosofía del texto muy cercana a la aportación de la lingüística, la retórica, la hermenéutica y todas las demás disciplinas que se han dedicado al estudio de los diferentes aspectos y elementos del texto, a través de sus distintas modalidades y proyecciones. El discurso filosófico encuentra en la metáfora un elemento central y paradigmático, expresión de su configuración peculiar y fuente de constante actualización para nuestro conocimiento del mundo y de nosotros mismos.

³⁰ Ricoeur, P.: “Expliquer et comprendre -sur quelques connexions remarquables entre la théorie du texte, la théorie de l'action et la théorie de l'histoire”; en *Du texte à l'action*, p. 168.

³¹ Cf. Ricoeur, P.: “La métaphore et le problème central de l'herméneutique”; *Revue Philosophique de Louvain*, 70 (1972), pp. 93 ss. Cit. por Jervolino, D.: *Il Cogito e l'Ermeneutica –la questione del soggetto in Ricoeur–*; Procaccini, Nápoles 1984, p. 143.

³² Un resumen de este recorrido que afecta a todas las unidades discursivas nos lo ofrece Domenico Jervolino: “La metafora, assunta dalla tradizione retorica come ‘tropo’, ‘figura’ concernente la denominazione, spostamento, slittamento di significato del nome, si rivela piuttosto come accadimento del discorso che nasce da una ‘tensione’ che coinvolge il senso complessivo della frase, nell’«interazione» fra il termine singolo e il contesto dell’enunciato, risultato di una ‘torsione metaforica’ che risponde ad una apparente assurdità dell’interpretazione letterale, ad una ‘impertinenza semantica”. Jervolino, D.: *Il Cogito e l'Ermeneutica* ; pp. 143-144.

Ricoeur ya se había planteado en "La Metáfora y el problema central de la hermenéutica" en qué medida es lícito tratar a la metáfora como una obra en miniatura. La respuesta a esta cuestión le ayuda a formular la siguiente: "¿en qué medida los problemas hermenéuticos suscitados por la interpretación de los textos pueden ser considerados como la extensión a gran escala de los problemas condensados en la explicación de una metáfora local o de un texto dado?"³³. Su respuesta aparece tras analizar y presentar las propiedades generales del discurso que centra en torno a seis binas fundamentales³⁴. Llegando a la conclusión de que la metáfora al pertenecer al plano de la enunciación, al plano de la frase, debe considerarse como un pequeño discurso y por ello una obra en miniatura³⁵.

Se ha superado por completo la antigua ubicación retórica de la metáfora en el seno de una palabra y ahora pertenece al todo de una obra, sobrepasando incluso aquella ubicación que la situaba en el *marco* de la frase. La frase en tanto que unidad de discurso es portadora del sentido que la metáfora expresa, pero también toda la obra puede ser considerada sujeto y objeto de una metáfora. Palabra y frase han sido trascendidas en el acto mismo de su vinculación a la significación meta-fórica de la metáfora. La metáfora nos invita a pasar de lo lógico a lo ontológico, de lo unívoco a lo plurívoco, de la palabra a la frase, y de ésta al discurso. En ella hay una voluntad de sentido que desborda su adjudicación a una unidad con limitaciones extensivas (palabra, grupo de palabras, frase).

La metáfora entre la intersección de discursos

Ricoeur comprueba con la reflexión sobre el lugar de la metáfora en filosofía, como la metáfora interesa no sólo a quienes se preocupan del discurso poético, sino también a los que investigan el modo de ser del discurso especulativo y el discurso de la metafísica. La metáfora ocupa un lugar preponderante en todos ellos y genera una suerte de intersección de discursos muy beneficiosa para el discurso filosófico. La filosofía también estimula esta

³³ Ricoeur, P.: "La metáfora y el problema central de la hermenéutica"; p. 29.

³⁴ Cf. Agís Villaverde, M.: *El Discurso Filosófico –Análisis desde la obra de Paul Ricoeur–*; Servicio de Publicaciones de la Universidad de Santiago de Compostela, (Microficha) 1993, p. 147.

³⁵ "Una metáfora ¿es una obra en miniatura? Una obra, digamos un poema, ¿puede ser considerada como una metáfora extendida o suspendida? La respuesta a esta primera cuestión exige una elaboración previa de las propiedades generales del discurso, si es verdad que texto y metáfora, obra y palabra, caen bajo la misma categoría, la del discurso". Ricoeur, P.: "La metáfora y el problema central de la hermenéutica"; p. 29.

intersección de las esferas de discurso apoyándose en el elemento metafórico y da pie a una teoría general de sus interferencias. En su opinión, la enunciación metafórica implica siempre una exigencia de elucidación. En cuanto a las virtualidades semánticas de ese discurso metafórico hay que decir que se ofrecen a otro espacio de articulación que es el del discurso especulativo. Con ello se demuestra que, "el discurso especulativo tiene su posibilidad en el dinamismo semántico de la enunciación metafórica y, por otra parte, que ese discurso tiene su necesidad en sí mismo, en la puesta en práctica de los recursos de especulación conceptual que, sin duda, dependen del propio espíritu, que son el propio espíritu reflejándose"³⁶. Lo especulativo puede prolongar la semántica del discurso poético pero a costa de una transformación profunda de este discurso. Y, a la inversa, la articulación conceptual propia del discurso especulativo encuentra su posibilidad de funcionamiento más efectiva en la semántica de la enunciación metafórica³⁷.

Este dinamismo está en la base misma del discurso especulativo, que ofrece al despliegue de un sentido nuevo un espacio conceptual que se esboza metafóricamente. Así pues, "el discurso especulativo es el que establece las nociones, los principios, que articulan primordialmente el espacio del concepto"³⁸. Lo especulativo es la condición de posibilidad de lo conceptual, en otro sentido, ya que expresa su sistematicidad en un discurso de segundo grado. El discurso especulativo crea el horizonte en el que la intención significativa de todo concepto se distingue de cualquier explicación que parta de la imagen. Comprender una expresión no equivale a descubrir imágenes. De esta forma, apreciamos como la principal diferencia entre el orden conceptual y el metafórico estriba en que el primero es capaz de crear sistema, liberándose del juego de la doble significación y del dinamismo semántico del orden metafórico. Esto no significa que el orden conceptual destruya o anule al metafórico. Ricoeur se pronuncia a favor de un universo de atracciones y repulsiones creadoras, de interacciones e intersecciones, en los distintos modos de discurso. Así, la

³⁶ Ricoeur, P.: *La Métaphore vive*; p. 375.

³⁷ No estamos ante un postulado nuevo, Ricoeur ya había defendido esto mismo en su estudio dedicado a la Semántica del discurso. Allí mantenía también el beneficio para la significación que llegaba de manos de la nueva pertinencia semántica en el plano de todo el enunciado metafórico. Una significación que era deudora de la tensión entre dos interpretaciones: una literal y otra metafórica. Si el discurso especulativo no se desvirtúa o amplía, en un proceso semejante al que experimenta el discurso poético al incorporar lo especulativo, es fundamentalmente porque la nueva pertinencia impuesta a las palabras para crear sentido, a pesar de no ser una "ganancia conceptual", es una "exigencia del concepto", que justifica la estabilidad del discurso especulativo dentro de sus propios límites. Cf. Ricoeur, P.: *La Métaphore vive*; pp. 375-376.

³⁸ Ricoeur, P.: *La Métaphore vive*; p. 380.

atracción que el discurso especulativo ejerce sobre el metafórico queda patente a través de la interpretación. La enunciación metafórica deja en suspenso el sentido segundo y sólo mediante la interpretación se racionaliza la experiencia que llega al lenguaje a través del proceso metafórico. Cuando menos, ésta sería una de las posibles formas de concebir la interpretación, una interpretación en este caso reductora, ya que tendería a redescubrir la semántica de la enunciación metafórica en un horizonte de comprensión conceptual. Ahora bien, esta interpretación que destruye lo metafórico y lo transforma en conceptual a través de un proceso de racionalización no es la única posible. Ricoeur apuesta por un estilo hermenéutico nuevo, que responda a la vez a las peculiaridades de ambos discursos sin anularlos, y en el que el concepto de interpretación cambia por completo. “La interpretación es, por tanto, una modalidad de discurso que opera en la intersección de dos campos, el de lo metafórico y el de lo especulativo. Es, pues, un discurso mixto que, como tal, no puede dejar de experimentar la atracción de dos exigencias rivales. Por un lado quiere la claridad del concepto; por otro, intenta preservar el dinamismo de la significación que el concepto fija e inmoviliza”³⁹.

La reivindicación de este nuevo estilo hermenéutico ilumina y refuerza la noción de metáfora viva, alma de la obra ricoeuriana. La metáfora no es viva sólo porque vivifica un lenguaje constituido sino, sobre todo, –y esto es lo más importante para el discurso de la filosofía– porque provoca la necesidad de “pensar más” a nivel del concepto. Este imperativo de un “pensar más” justifica el interés que la filosofía ha puesto en la metáfora viva como uno de sus elementos característicos y aun paradigmáticos de su modo de ser, siendo al mismo tiempo, el alma de la interpretación.

Cada uno de los dos discursos, el poético y el especulativo, aporta a nuestro lenguaje un aspecto a través del cual podemos captar lo real. El poético aporta al lenguaje un mundo pre-objetivo en el que proyectamos nuestras posibilidades más propias. Pero, como mantiene Ricoeur, ese sentido último de la referencia del discurso poético se articula en el discurso especulativo, a través de la intersección entre la enunciación metafórica y el discurso ontológico⁴⁰.

³⁹ Ricoeur, P.: *La Métaphore vive*; p. 383.

⁴⁰ Cf. Ricoeur, P.: *La Métaphore vive*; p. 389.

Conclusión

Según anticipábamos en la Introducción, el amplio período que comprende la filosofía hermenéutica de P. Ricoeur puede ser entendido por su preocupación por la naturaleza y evolución del discurso filosófico. Hemos comprobado, tras realizar un recorrido escalonado por las diferentes obras que van marcando las distintas etapas, que no se trata tanto de que exista una preocupación exclusiva por el tema del discurso filosófico sino más bien un interés filosófico que lo lleva a tratar de comprender todos aquellos elementos que forman parte de este discurso y que facilitan al mismo tiempo el conocimiento del modo de ser de la filosofía misma.

El discurso filosófico es un discurso difícil, una entidad escurridiza y problemática. Un discurso que busca la abstracción, pero que no es capaz de liberarse del símbolo, la metáfora, el símil y otros elementos del lenguaje cotidiano. Un discurso en continua tensión entre la universalidad a la que aspira legítimamente por su objeto y la particularidad a la que lo reenvía el método y técnicas de cada autor. Un discurso, en fin, que para poder ser estudiado exige la elaboración de otro discurso, de un filosofar sobre el filosofar. Este es un reto al que nuestro autor ha respondido revisando las obras de filósofos del lenguaje, teóricos de la literatura, hermeneutas, y de todos aquellos especialistas que han vertido su aportación en torno al lenguaje en sus distintas proyecciones. Para, a continuación, volver la vista hacia el reino de lo filosófico y de su discurso característico.

Ricoeur nos invita a poner en relación el “ser del discurso” y el “discurso sobre el ser”, en un movimiento circular que va de lo hermenéutico a lo ontológico, de la interpretación y comprensión como fenómenos inherentes a la intelección de los textos, a la ontología como lugar de preocupación del desvelamiento del ser en el discurso. El ser existe porque es comprendido e interpretado, y porque desde él comprendemos. La comprensión, como decía Heidegger, no es uno de los modos de conocimiento del sujeto, sino el modo de ser propio del *Dasein*. Nace, a partir de esta problemática, una primera definición de discurso: el discurso filosófico es una construcción humana con sentido por medio del lenguaje que posee, o cuando menos cree poseer, un sentido del que es portador su más íntimo ser y que solamente existe verdaderamente al ser interpretado, accediendo el intérprete al momento de la comprensión. Esta definición conserva el espíritu de la propuesta por Heidegger:

“el discurso es la articulación de eso que es la comprensión”⁴¹. O, por referir la versión de Ricoeur, la relación entre el ser y la comprensión puede establecerse del siguiente modo: comprender es comprender el propio ser delante del texto⁴².

Todo lector puede mostrar dos actitudes ante la obra: mantener el suspenso creado por la doble ocultación de su mundo original y de su autor, tratarla como un texto sin mundo y sin autor; o puede levantar el suspenso del texto, proceder a la terminación de la obra interpretándola. Son las denominadas actitud explicativa y actitud comprensiva.

Este camino nos conduce a lo más genuino de la aportación de Ricoeur. Una aportación que puede ser desglosada en varias etapas. En la primera, se vincula la comprensión a la intelección del doble-sentido presente en las manifestaciones simbólicas, entre otras, y donde la interpretación es entendida como un trabajo suscitado por “una estructura intencional que no consiste en la relación del sentido a la cosa, sino en una arquitectura del sentido, en una relación del sentido al sentido, del sentido segundo al sentido primero”⁴³. Otra etapa es la caracterizada por su preocupación por el sentido del ser a través de la reflexión sobre el sentido de los textos. La hermenéutica que diseña no pretende restituir la intención del autor sino explicar las directrices del movimiento por el que el texto despliega un mundo. La hermenéutica deja de ser una técnica exegética y afronta y se vuelca en el problema más general de la comprensión y del conocimiento. La interpretación presenta, de este modo, un haz de implicaciones ontológicas que son el centro de atención del filósofo.

Un proyecto hermenéutico así entendido nos conduce siempre al problema del sentido porque toda interpretación lo es, en último término, del sentido. El sentido no pertenece únicamente al plano del discurso, pero es gracias a él como puede ser expresado con mayor efectividad. Las perspectivas hermenéuticas iniciales de P. Ricoeur quieren poner de manifiesto las estructuras de doble sentido (el símbolo, el sueño, etc.). La interpretación se reduce en esta etapa a la intelección del doble sentido. El problema hermenéutico parte de la distinción fundamental entre expresiones unívocas y multívocas. Pero la cuestión de la interpretación pronto rebasa esta circunscripción en el ámbito de las estructuras

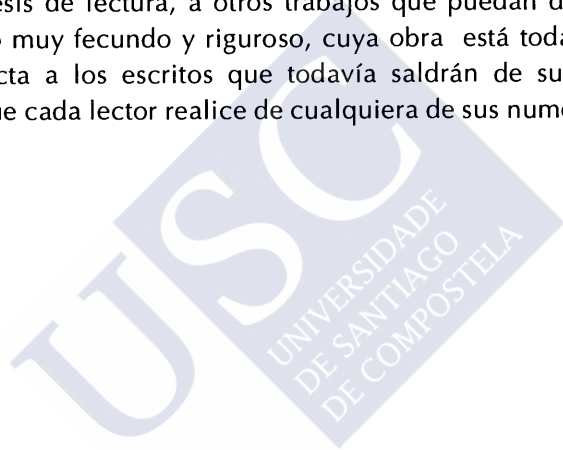
⁴¹ Heidegger, M.: *Sein und Zeit*; § 34, p. 199. Cit. por Ricoeur, P.: “*La tâche de l’herméneutique*”; p. 93.

⁴² Cf. Ricoeur, P.: “*La fonction herméneutique de la distanciation*”; pp. 116-117.

⁴³ Ricoeur, P.: *De l’interprétation*; pp. 26-27.

de doble sentido, asociándose el conflicto de las interpretaciones al descubrimiento de los múltiples sentidos del ser en el discurso. El trabajo de la interpretación es el de romper continuamente la distancia del texto para hacerse con su sentido. En casi todas las versiones, el sentido es un constante "estar en camino", receptivos al mensaje de los textos y del ser que a través de ellos nos habla de nuestro propio ser comprensivo.

El presente trabajo es un intento de aportar claves de lectura e interpretación de la obra hermenéutica de P. Ricoeur tomando como punto de referencia la comprensión del discurso filosófico. En razón de esa misma pretensión temática no está cerrado el camino a otros esquemas analíticos posibles, a otras hipótesis de lectura, a otros trabajos que puedan dar cuenta de la obra de un filósofo muy fecundo y riguroso, cuya obra está todavía abierta, tanto en lo que respecta a los escritos que todavía saldrán de su pluma, como a las reflexiones que cada lector realice de cualquiera de sus numerosas publicaciones.



EL COGITO HERIDO Y LA ONTOLOGÍA DEL ÚLTIMO RICOEUR

Domenico Jervolino
Universidad de Nápoles (Italia)

La lectura de la obra de Ricoeur que quisiera aquí proponer parte de aquella cuestión que ya en otro lugar¹ me ha parecido ser central en Ricoeur: la cuestión del sujeto entendida como capacidad del sujeto mismo de cuestionar y de cuestionarse. El sujeto que se vuelve cuestión a sí mismo –según la expresión de San Agustín: *questio mihi factus sum*– no es sin embargo el sujeto autosuficiente exaltado por las filosofías modernas del Yo, que se funda a sí mismo y funda el mundo, ni es tampoco la dispersión de vivencias fragmentarias que es descubierta como multiplicidad irreductible bajo o tras la “retórica” contemporánea de la “muerte del hombre”. Es, más bien, una subjetividad finita, contingente, carnal, plural; es un sujeto creativo, sin ser creador; es un cogito herido², que reconoce no tener en sí mismo el propio centro y renuncia a toda ambición autofundativa; es aquel sí (soi) que cada uno puede atribuir a sí mismo y al otro, su semejante,

¹ Cfr. D. Jervolino, *Il cogito e l'ermeneutica. La questione del soggetto in Ricoeur*, pref. de P. Ricoeur, pres. de Th. F. Geraets, Procaccini, Napoli, 1984; y los postfacios respectivamente añadidos a la edición inglesa *The Cogito and Hermeneutics. The Question of the Subject in Ricoeur*, tr. di G. Poole, Kluwer, Dordrecht-Boston-London, 1990 y a la segunda edición italiana, Marietti, Genova, 1993.

² *Le cogito blessé* es el título de un estudio de Jean Greisch sobre Ricoeur, anunciado desde hace ya tiempo, para ser editado por Cerf.

en el momento mismo en el cual se reconoce como entramado de actividad y pasividad, como un ser humano que actúa y padece, capaz de advertir e interrogar su acción y su pasión.

De este modo hemos entrado ya en el corazón de la problemática de la última gran obra *Soi-même comme un autre*, del 1990³. Ella constituye una especie de grandiosa recapitulación, de re-tractatio, en sentido agustiniano, de nueva y más rigurosa elaboración, de toda la obra precedente. Su método es siempre la reflexión, este supremo acto de libertad, pobre y regio a la vez, que es propio del ser pensante como tal, de la caña pensante (*roseau pensant*) de Pascal que puede ser destruida por una gota de agua pero que es consciente de su propia muerte, de un cogito entendido entonces como acto existencial de inserción en el ser y de autoapropiación del propio ser y no como inauguración de la “edad de la imagen del mundo”, de un mundo transformado en espectáculo por la facultad representativa de un yo desencarnado y anónimo, fácilmente interpretable como abstracta voluntad de potencia. Método reflexivo que requiere, como remedio a la esencial pobreza de la reflexión y al riesgo de que ella caiga en la abstracción, que la reflexión se haga reflexión interpretante, que ella pase, para llegar a sí misma, por la mediación de los signos, de los símbolos, de los textos.

Soi-même comme un autre, ofrece un conjunto articulado de respuestas –casi como un *thesaurus*, una contemporánea enciclopedia de las ciencias filosóficas, hoy posible en una forma explorativa y fragmentaria– a la pregunta sobre la identidad y la génesis de la persona, de las personas. Esta obra injerta en el tronco de la reflexión interpretante las sólidas adquisiciones del análisis lógico-lingüístico (sea en su aspecto semántico-referencial por el cual el lenguaje dice aquello que es y aquello que no es en el mundo, que en el pragmático por el cual el lenguaje es fuerza que actúa y vínculo de interlocución entre las personas). Ella pone en evidencia –frente a los dilemas, a las perplejidades, a las paradojas planteados a todos y a cada uno por la pregunta sobre la propia identidad personal y la del ser humano en general– el poder singular de conferir identidad que pertenece al discurso que narra y narrando examina y salva de la dispersión y del olvido las historias de nuestras vidas. La reflexión ricoeuriana, pasando del registro del describir y del narrar al uso prescriptivo del discurso, muestra además cómo ponemos constantemente a prueba nuestra frágil identidad de personas en la eticidad de nuestro esfuerzo por “vivir bien” con los demás

³ Cfr. P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris, 1990 (en adelante S.A.).

dentro de instituciones justas y en la moralidad de un sistema históricamente determinado de normas.

La eticidad de nuestro tender a la vida buena y la moralidad del deber ser (respectivamente, en la terminología de Ricoeur, el momento teleológico al modo de Aristóteles y el deontológico al modo de Kant) no se trascienden en un saber absoluto metahistórico de tipo hegeliano. Ellas encuentran en cambio una “mediación imperfecta” y falible en la “convicción” de aquella sabiduría práctica que es la única que nos es accesible en cuanto sujetos contingentes y finitos y que, pasando por el drama del conflicto entre deberes e imperativos no conciliables, funda nuestro actuar en la historia como personalidades ético-morales frente al fuero interior de la conciencia y en la comunidad interhumana.

En la última gran obra de Ricoeur hay todavía más. Encontramos una reflexión de tipo fenomenológico, culminación quizás de la larga carrera del Ricoeur fenomenólogo, sobre la modalidad epistémica, es decir, sobre el tipo de saber propio de la conciencia de sí, una vez abandonadas las filosofías subjetivísticas o idealísticas del cogito: un saber que es atestación o certeza moral gracias a la cual sabemos que somos los mismos que actúan y que sufren, que pueden obligarse con una promesa, amar y solicitar amor a otra persona. Una problemática que, si excluye una versión racionalística del cogito, nos remite sin embargo una vez más al momento dramático-existencial del Descartes que se interroga sobre el genio maligno y sobre la veracidad de Dios⁴.

Estrechamente ligada al momento epistémico-fenomenológico está la exploración ontológica que responde a la pregunta “¿Qué género de ente es el sí?”, y contesta que es aquel ente que coincide fenomenológicamente con los seres humanos que actúan y sufren, y que se puede pensar reinterpretando el binomio conceptual aristotélico *energeia-dynamis* (acto-potencia), sobre la base del *conatus* spinoziano, esfuerzo o deseo de ser, es decir, pensando un ente que es acto y tensión más que substancia, sobre un trasfondo de ser a la vez potente y efectual. El obrar humano se vuelve así el lugar de la legibilidad por excelencia de una acepción del ser como potencia y como acto, aún si tal acepción posee campos de aplicación diversos del obrar humano⁵.

⁴ Cfr. S.A., p. 34.

⁵ S.A., p. 357: “L’energeia-dynamis fait signe vers un fond d’être, à la fois puissant et effectif, sur lequel se détache l’agir humain. En d’autres termes, il apparaît également important que l’agir humain soit le lieu de lisibilité par excellence de cette acception de l’être en tant que distincte de toutes les autres (y compris celles que la substance entraîne à sa suite), et que l’être comme acte et comme puissance ait d’autres champs d’application que l’agir humain. Centralité de l’agir

Lo que se muestra en la atestación es como aquel ser humano que actúa y padece encuentra en tal actuar y padecer, dentro y fuera de sí, múltiples formas de alteridad, como constitutivas de la propia identidad. Las experiencias de pasividad que se manifiestan en la alteridad del cuerpo viviente (la "carne", el *Leib* de Husserl), en la alteridad del otro ser humano (el "extraño"), en la alteridad radical que se manifiesta en la voz de la conciencia (el *Gewissen*), constituyen en conjunto lo que Ricoeur llama el "*trípode de la pasividad*". Tales experiencias de pasividad constituyen la base fenomenológica de aquello que él ha denominado la "meta-categoría" de alteridad. En la dialéctica de las meta-categorías de identidad y de alteridad, es el Platón de los "géneros supremos", el Platón crítico del platonismo, que es recordado, así como antes ha sido evocado un Aristóteles metafísico del acto más que de la substancia.

La dialéctica al nivel de las "meta-categorías" de identidad y de alteridad marca de este modo toda la estructura dialéctica que caracteriza la sofisticada y delicada arquitectura conceptual de *Soi-même comme un autre*. Dialéctica de la reflexión y del análisis, dialéctica interna a la noción misma de identidad (la identidad-*idem* y la identidad-*ipse*: la rigidez del "mismo" (*même*) y la flexibilidad de aquel ser nosotros mismos que nos pertenece en cuanto personas capaces de comprometernos y de prometer) y finalmente dialéctica del sí y de su otro, del otro que el sí descubre como constitutivo de sí, sí como otro que se hace sí en cuanto otro.

La voz de la conciencia, suprema manifestación de la alteridad, no es calificable o caracterizable ulteriormente. Los tentativos de darle un rostro o un nombre, de reconocerla como voz de Dios (o de reducirla a patrimonio de la especie, a voz ancestral interiorizada), de asumirla en definitiva como dato a explicar todavía en una teoría especulativa de la conciencia moral, están destinados al fracaso. "*Peut-être le philosophe, en tant que philosophe, doit-il avouer qu'il ne sait pas et ne peut pas dire si cet Autre, source de l'injonction, est un autrue que je puisse envisager ou qui puisse me dévisager, ou mes ancêtres dont il n'y a point de représentation, tant ma dette à leur égard est constitutive de moi-même, ou Dieu –Dieu vivant, Dieu absent–, ou une place vide. Sur cette aporie de l'Autre, le discours philosophique s'arrête*"⁶.

humain et décentrement en direction d'un fond d'acte et de puissance, ces deux traits sont également et conjointement constitutifs d'une ontologie de l'ipséité en termes d'acte et de puissance".

⁶ S.A., p. 410.

El Otro, fuente del mandato (la voz de la conciencia), permanece aporético, designa un campo de posibilidades en el cual la especulación se pierde. El fracaso de la especulación nos remite a nosotros mismos, a nuestro límite, a aquel sentido plural irreducible del otro que está en nosotros y que constituye nuestra identidad. Aquí, en este nivel de radicalidad, el sí es verdaderamente su otro. Somos conducidos socráticamente del cielo a la tierra, el único hilo conductor en la intrincación de lo múltiple es la atestación de ser el mismo (*ipse*) que se interroga y se tropieza con la aporeticidad de una imposible respuesta que resulte conclusiva y resolutive (en sentido especulativo).

Podría decirse que la conclusión "ontológica" de *Soi-même comme un autre*, después de haber recordado el Aristóteles del binomio acto-potencia y el Platón de la dialéctica de los géneros supremos en la articulación de las meta-categorías de identidad y alteridad, se cierra siguiendo un camino inverso a la sucesión cronológica de los tres padres fundadores de la filosofía, con un inédito Ricoeur "agnóstico" en clave socrática. Esta conclusión, realizada en el "bajo" tono de la ironía, puede quizás desilusionar al lector. ¿La "larga marcha" ricoeuriana hacia la tierra prometida de la ontología, que se puede sólo ver en la lontananza y al final de la vida —como sucedió a Moisés—⁷, no ha terminado entonces? ¿Hay que buscar todavía? ¿O tal vez este persistir en la interrogación, esta alusión final a un sí que queda suspendido en el interrogar, es justamente aquella lejana mirada hacia la tierra prometida que nos es permitida en la finitud de la condición itinerante del hombre?

La ontología precaria del sí no ofrece ninguna forma de acceso al Ser absoluto y eterno, en el plano de la especulación. Pero esta admisión, ¿no es tal vez la extrema, coherente y necesaria consecuencia de aquel des-centramiento, verdadera y propia ascesis filosófica, al cual Ricoeur somete el sujeto autocentrado y autofundante, orgulloso señor de sí y del mundo? Sólo un sujeto descentrado puede tener la disponibilidad necesaria para el encuentro con el Otro.

Ir más allá del reconocimiento de las múltiples formas de alteridad, construir una metafísica en la cual disponer en un claro orden conceptual los primeros principios del Ser, no nos es permitido. Una filosofía que quisiera ser

⁷ Sobre la imagen de Moisés y de la tierra prometida cfr. *Le conflit des interprétations*, Seuil, Paris, 1969, p. 28: "L'ontologie est bien la terre promise pour une philosophie qui commence par le langage et par la réflexion; mais, comme Moïse, le sujet parlant et réfléchissant peut seulement l'apercevoir avant de mourir".

“prima” debe confesar aquí su impotencia: la Trascendencia supera nuestras posibilidades de decir y de pensar especulativamente; supera nuestros proyectos de racionalización y de totalización del Ser. Ricoeur reencuentra los autores de su juventud: Jaspers y Marcel, filosofía de la paradoja y filosofía del misterio⁸. Por otra parte, el carácter enigmático de lo que nos trasciende no constituye una barrera o una prohibición para la razón filosófica, sino un estímulo a “*penser plus*” y a “*dire autrement*”⁹. Para Ricoeur también de Dios se puede y se debe hablar en las apropiadas formas del discurso bíblico y teológico resultando posible desarrollar, como él de hecho no ha cesado jamás de hacer, una hermenéutica de tales formas de discurso, con la precaución de no “mezclar los géneros”.

Lo que naufraga es una “filosofía prima”, no una filosofía que se reconoce irremediamente “segunda”¹⁰. Una filosofía para la cual el sí indica una posible unidad analógica del actuar y del padecer de hombres que actúan y padecen ha consumado la renuncia al ser-substancia, pero conquista otros recursos de sentido: la reinterpretación por parte de Ricoeur de la tradición metafísica y aristotélica, en especial, tiende a despojar de todo privilegio a la identificación de ser y substancia desarrollando en modo original la doctrina aristotélica de la pluralidad de los sentidos del ser. El ser como *ousía* (traducido en latín con substantia) es sólo uno de los posibles sentidos del “ser” y no el sentido fundamental.

Aquí se encuentra, en mi opinión, una tendencia profunda del pensamiento de Ricoeur, la misma tendencia que lo impulsó en su juventud a concebir la idea de una fenomenología de las vivencias afectivas y volitivas, discutiendo el primado de los actos objetivantes en la fenomenología husserliana, en otros términos, el primado teórico o teoreticístico de la representación¹¹, y que en la edad más madura lo encuentra dedicado a una meditación sobre los múltiples aspectos de la acción. La misma tendencia por la cual, en las sobrias alusiones aquí y allí dedicadas en su obra a una ontología que con él podemos denominar

⁸ Recuérdense los trabajos juveniles de Ricoeur *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, Seuil, Paris, 1947 (escrito con Mikel Dufrenne) y *Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*, Seuil, Paris, 1948.

⁹ Cfr. en relación con la inescrutabilidad del tiempo. P. Ricoeur, *Temps et récit III*, Seuil, Paris, 1985, p. 392.

¹⁰ Cfr. S.A., p. 31. Sobre el concepto de “filosofía segunda” Ricoeur remite a M. Riedel, *Für eine zweite Philosophie. Vorträge und Abhandlungen*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1988.

¹¹ Cfr. P. Ricoeur, “Méthode et tâches d'une phénoménologie de la volonté”, en *Problèmes actuels de la phénoménologie*, editado por H. L. Van Breda, Desclée, Paris-Bruges, 1952, pp. 113-140 (ahora en P. Ricoeur, *A l'école de la phénoménologie*, Vrin, Paris, 1986, pp. 59-86).

"*militante et brisée*", Ricoeur se detiene en los temas de la afirmación originaria, del acto de existir, del esfuerzo y del deseo de ser.

A propósito pueden ser leídos el ensayo de 1956 *Négativité et affirmation originaire*, que concluye el volumen *Histoire et vérité*, algunas páginas del *Essai sur Freud* de 1965 sobre la reflexión como ética, algún párrafo de *Conflit des interprétations* que va en el mismo sentido, para regresar finalmente al capítulo conclusivo de *Soi-même comme un autre*, en especial a las pocas pero densísimas páginas dedicadas a Spinoza. "*Toutes les philosophies classiques sont à des degrés divers des philosophies de la forme, que ce soit de la forme comme Idée, ou comme substance et quiddité. La fonction de la négation est de rendre difficile la philosophie de l'être, comme Platon le premier l'a reconnu dans le Sophiste l'être et le non-être nous embarrassent également. Sous la pression du négatif, des expériences en négatif, nous avons à reconquérir une notion de l'être qui soit acte plutôt que forme, affirmation vivante, puissance d'exister et de faire exister*"¹². En el libro dedicado a Freud, el estilo reflexivo que evoca Fichte y Nabert –"nuestro Fichte", es decir el Fichte francés–, que ya de por sí importa el pasaje de una concepción substancialística del sujeto al sujeto como acto, viene conjugado con el *conatus* spinoziano, de modo que la reflexión se hace concreta eticidad en cuanto apropiación del esfuerzo y del deseo de ser¹³. Eticidad que es anterior y más fundamental que cualquier moral de la obligación, de modo que, contra la crítica a la conciencia moral y la conciencia de culpa de los "maestros de la sospecha", el *conatus* spinoziano es recordado nuevamente, asimilado esta vez al eros platónico y freudiano¹⁴.

A la búsqueda de una lectura alternativa de la tradición metafísica nuestro autor asocia en *Soi-même comme un autre* –como ya hemos visto¹⁵– el binomio aristotélico *energeia-dynamis* y el *conatus* de Spinoza, esperando la aparición de un pensador que pueda conducir la reapropiación spinozista de la *energeia* (leída a través del *conatus*) a la altura de las lecturas de la ontología aristotélica efectuadas por Heidegger. "*M'importe finalement, plus qu'aucune, l'idée [...] que c'est dans l'homme que le conatus, ou puissance d'être de toutes les choses, est le plus clairement lisible, et, d'autre part, que toute chose exprime à des degrés différents la puissance ou la vie que Spinoza appelle vie de Dieu [...]. Si Heidegger a su conjuguer le soi et l'être-dans-le-monde, Spinoza –de provenance, il est vrai,*

¹² P. Ricoeur, *Histoire et vérité*, Seuil, Paris, 3a. ed., 1967, p. 360.

¹³ Cfr. P. Ricoeur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Seuil, Paris, 1965, pp. 51-53.

¹⁴ Cfr. *Le conflit des interprétations*, cit., p. 442.

¹⁵ Véase la nota n. 5.

plus juive que grecque— est le seul à avoir su articuler le conatus sur ce fond d'être à la fois effectif et puissant qu'il appelle essentia actuosa"¹⁶.

La conciencia de sí se sitúa, coherentemente con tal perspectiva, no al principio sino al final de un largo itinerario procesal y agónico en el cual el sí es llamado a reapropiarse del propio esfuerzo de existir. En otra parte, junto al Spinoza del *conatus*, Ricoeur evoca el Leibniz del *appetitus* y el Schelling de las *Potenzen*¹⁷, como testigos de la persistencia de una alternativa a la lectura dominante, substancialística, de la tradición metafísica, una lectura alternativa que es como una corriente de sentido subterránea y oculta, que atraviesa la historia del pensamiento y que desborda impetuosamente de tanto en tanto hasta volverse, quizás justamente en nuestro siglo, demasiado impetuosa para permanecer subterránea. Ella aparece hoy históricamente madura después de Nietzsche, precisamente porque la sospecha hermenéutica y las genealogías desconstrutivas han realizado su obra agotando la lectura metafísica dominante.

Quisiera subrayar, antes de concluir, cómo las meditaciones o exploraciones ontológicas de nuestro autor se encuadran en el ámbito de una hermenéutica, por diversas razones: sobre todo en cuanto se presentan como "lectura" alternativa de la tradición metafísica; pero también el contenido "ontológico" de dicha lectura es, mirado con atención, una propuesta de lectura, es decir, que el sentido del ser como acto y potencia, como *conatus* y como *appetitus*, sea legible en el obrar humano, sin reducirse a él. El campo práctico —la acción, el actuar, el agente— se hace el texto en el cual es posible leer entre líneas el sentido del ser: ¿el microcosmos humano vuelve a ser espejo del macrocosmos, como en el platonismo cristiano del Renacimiento? Ciertamente la ontología que surge de las exploraciones del último Ricoeur es una ontología de la actividad humana y de su libertad finita y problemática, que nos habla humildemente, sin pretensiones absolutísticas, como conviene a una "filosofía sin absoluto"¹⁸.

¹⁶ S.A., pp. 366-367.

¹⁷ Cfr. P. Ricoeur, *L'attestation: entre phénoménologie et ontologie*, en AA.VV., P. Ricoeur. *Les métamorphoses de la raison herméneutique*, editado por J. Greisch y R. Kearney, Cerf, Paris, 1991, pp. 398.

¹⁸ La fórmula "filosofía sin absoluto" recuerda a P. Thévenaz, amigo y coetáneo de Ricoeur, prematuramente desaparecido en 1955, de cuya singular experiencia filosófica, de fenomenólogo radical y de "creyente filósofo", se advierte la presencia sobre todo en el último Ricoeur. Sobre Thévenaz me permito remitir a mis estudios: *Pierre Thévenaz e la filosofia senza assoluto*, Athena, Napoli, 1984; *Pierre Thévenaz et la condition humaine de la raison*, en "Revue de théologie et de philosophie", XXV (1975), pp. 176-184.

VERDAD, INTERPRETACIÓN Y COMUNICACIÓN

Manuel Maceiras Fafián
Universidad Complutense (Madrid)

El propósito de esta exposición se inscribe en el contexto de la filosofía de Paul Ricoeur en la que verdad, comunicación e interpretación son conceptos significantes sólo en la medida en que cada uno de ellos se impregna por el significado de los otros dos. A pesar de su clarificación inmanente, la *verdad* aparece como el sustento significativo de la trilogía, puesto que comunicación e interpretación, desligadas de la pretensión de verdad, quedan disueltas en las que Heidegger llamaría "habladurías". Comunicarse o interpretar (textos, hechos, vidas...) sin la solicitud de lo verdadero, equivaldría a un hablar semánticamente movedizo, fruto "del constante desarraigo" y desconocedor del carácter "relativo" de las palabras, quedando el lenguaje reducido a vacía gramatología o, en versión oral, a banal palabrería. O la verdad aparece al trasluz de la comunicación y de la interpretación, o los significantes, con el Heidegger de *Holzwege*, serán sólo "caminos en el bosque", senderos sin salida porque, ausentes de rumbo, irán a parar unos a otros sin conducir a la cumbre ni al claro del bosque.

Porque sobre el concepto de verdad pivotan la comunicación y la interpretación, nos servirá en adelante de punto de apoyo para ir deshilvanando los otros dos.

1. REALIDAD, VERDAD Y LÓGICA

Sin atender todavía a las ideas de Ricoeur, evocaremos las usuales consideraciones sobre la verdad, entendida tanto como adecuación cuanto como coherencia.

1.1. La verdad como adecuación

En el saber usual pero no menos en la tradición reflexiva, es lugar común la opinión según la cual la verdad es una categoría de las cosas: lo verdadero y lo falso son atributos ante-predicativos. Con diáfana sencillez, Aristóteles fija todo un programa saturado de consecuencias al solicitar ir a las cosas, analizarlas, dominarlas intelectualmente para poder luego hablar de ellas: "Pues tú no eres blanco porque nosotros pensemos verdaderamente que eres blanco, sino que, porque tú eres blanco, nosotros, los que lo afirmamos, nos ajustamos a la verdad" (*Met.*, IX, 10, 1051 b 6-9). Convicción realista que viene confirmada por las explicaciones lógicas de *Metafísica*, IV, 1012 a 1-5, y por la continuidad de tal opinión en Tomás de Aquino (*De veritate*, art., 2, q. 1a.).

La adecuación como *verdad* y la no adecuación como *ficción* (XIII, 7, 1082 b 3), se expresan en el juicio, acto predicativo por excelencia, en cuanto que en él lo verdadero y lo falso se hacen comunicables. Es precisamente la capacidad judicativa el principio del lenguaje: porque el hombre es el único animal que posee el "sentido del bien y del mal, de lo justo y lo injusto, y de los demás valores", precisamente para poder expresar todo eso está dotado de palabra¹. Lo discursivo, pues, se deriva de lo judicativo y no viceversa. Incluso en la operación de nombrar las cosas, el lenguaje manifiesta su carácter categoremático ya que el nombrar supone un juicio implícito previo. La concepción del lenguaje como discurso apofántico privilegia una interpretación lógica de la verdad, que ha sustentado a las epistemologías. Esto no se produjo sin consecuencias porque la "adaequatio intellectus ad rem" presupone que la palabra subjetiva y la realidad objetiva son, en principio, independientes, incluso pudieran ser incompatibles. El interés por la verdad se desplaza así hacia la preocupación por los procesos lógicos a través los cuales se haga posible la compatibilidad entre la estructura formal del razonamiento y las cosas que se pretende conocer. En consecuencia, el problema de la verdad se circunscribe a fijar las condiciones que en un sujeto hacen posible la aprehensión de un objeto.

¹ ARISTÓTELES, *Política* 1253 a 11.

1.2. La verdad como coherencia

No menos preponderancia adquiere el punto de vista lógico proponiendo el asunto de la verdad desde la exigencia de la *coherencia*. Esta puede ser entendida en doble sentido:

Como *conformidad*, según la cual algo es verdadero en la medida en que está de acuerdo con una regla, ley, norma o concepto. Es este el sentido de Kant cuando hace la verdad equivalente a la conformidad de un conocimiento con las leyes universales y formales del entendimiento, declarando que “lo que se opone a ellas es falso” (C.R.P. B 84).

Como *concordia* o *armonía* entre un enunciado particular o hecho concreto y la totalidad en la que éstos se encuadran. Así en Espinosa, por el tercer grado de conocimiento, cuanto más conocemos a las cosas individuales más conocemos a Dios, lo que equivale a decir que la verdad radica en percatarse de que los seres individuales están sometidos al orden necesario de la substancia única². Del mismo modo, para Bradley la verdad es la conciencia de que el objeto del conocimiento coincide con la totalidad del mundo en la que todo se da armónicamente (*Apariencia y realidad*, II, 246, Univ. Santiago de Chile, 1961).

Atendiendo a estos puntos de vista, la perspectiva de Ricoeur no entra en la tensión que pueda establecerse entre los conceptos de adecuación y de coherencia. Debemos hablar, sin embargo, de diversos órdenes de verdad³, que se solicitan entre sí, que surgen unos de otros y se implican mutuamente, en cuanto que el hombre es tanto sujeto de conocimiento cuanto objeto de ciencia y “origen de cultura”. Ordenes, en todo caso, delimitados por el *percibir*, el *saber* y el *obrar* humanos que estructuran dialécticamente el ámbito de lo verdadero y de lo falso, que va del saber vulgar a la verdad de las ciencias, de la verdad de la ética a la del arte o la religión. Ordenes diversos que se fundan como

² *Ética*, V^a. parte. “Quo magis res singulares intelligimus, eo magis Deum intelligimus” (Prop. XXIV). “Summus Mentis conatus summaque virtus est, res intelligere tertio cognitionis genere” (Prop. XXV).

³ “Verdad y mentira”, en *Historia y Verdad*, Encuentro, Madrid 1990, pp. 145-168. Sin la menor propensión al escepticismo, Ricoeur insiste en que la verdad debe entenderse como “voluntad de lo verdadero” en cada uno de los órdenes en que la investigación se inscriba. Ciertamente ha sido frecuente la tentación de “unificar violentamente lo verdadero” (*Ibid.*, p. 146), particularmente fomentada por la diversidad de poderes: por los poderes políticos que tienden a absolutizar sus opiniones revocables, pero incluso también por el poder espiritual, propenso a proyectar sobre otras esferas de conocimiento la certeza que pueda ser concedida por el creyente a su propia fe.

saberes en realidades o experiencias también de diverso orden, susceptibles de certezas no homologables. Es la propia actividad intelectual la que tiende a problematizar todo el ámbito de lo verdadero enfrentando los diversos órdenes entre sí: si, por una parte, la razón es propensa a dogmatizar elevando una proposición verdadera a ley universal y necesaria, por otra, no es menos cierto que la reflexión tiende a ponerla en entredicho, a escudriñar sus contingencias. Y, su vez, el saber vulgar, legítimo en su orden, es cuestionado por el saber científico. Y no es menor la contingencia de la verdad científica si se la enfrenta con las preguntas por su propio fundamento o con las limitaciones de la experiencia que le pueda servir de soporte.

Porque los órdenes de lo verdadero no son equiparables, incluso en los ámbitos delimitados por el percibir, el saber y el obrar, la unidad de verdad –la verdad, en fin– es más un ideal regulador que un término objetivable y asequible. En todos los órdenes del conocimiento, la verdad es unidad pretendida, presentida y perseguida más que meta conquistada, ni siquiera para el científico, como recuerdan las epistemologías actuales. Tales convicciones llevan a Ricoeur a suscribir en plenitud la reiterada convicción que constituye la esencia de las filosofías, de Heráclito a Heidegger: en filosofía, “la verdad es búsqueda de la verdad”. Búsqueda e indagación que, si quiere ser auténtica, como volveremos a decir, no puede ser sino tarea compartida y comunicada.

2. LA EXPERIENCIA FENOMENOLÓGICA DE LA VERDAD

Explícitamente, la intención de Ricoeur tiende a no confinarse en intenciones puramente gnoseológicas que circunscriban el alcance de la filosofía al de teoría del conocimiento. Los puntos de vista lógicos no recubren la problemática de la verdad porque la reflexión es acto de un ser más pleno y con más virtualidades que las que puedan compendiarse en un puro “sujeto de conocimiento”. En el sujeto de la reflexión se conjugan, con el entendimiento, los sentimientos, la conciencia y la voluntad de afirmarse como un “yo quiero”, “yo puedo” y no sólo como un “yo conozco”. De ahí que Ricoeur, desde sus orígenes, se aproxime a la fenomenología, que es su matriz reflexiva. Siendo eso así, sin embargo su filosofía es consecuencia de haber sabido deducir lo no dicho o lo dicho a medias por Husserl, hasta tal punto que ella supone, con sus propias palabras, una verdadera “subversión” de la fenomenología. Subversión que proviene de la voluntad de realismo que le va a conducir de Husserl a Heidegger y de éste a la hermenéutica. Trayecto con esencial repercusión en los conceptos

de verdad, interpretación y comunicación. Veamos brevemente este itinerario, por otra parte nada complejo.

2.1. El Idealismo husserliano

A pesar de su rigor, la fenomenología de Husserl no deja de traslucir un cierto escepticismo idealista en cuanto que el proceso de reducción llega, en su final, a una especie de "falta de ser". La *reducción fenomenológica* aplicada a la actitud natural pretende establecer un ámbito de sentido en el que no tienen cabida las cuestiones de hecho. Por eso la fenomenología privilegia la conciencia trascendental constituyente, que se despliega por la intencionalidad en un horizonte de perceptibilidad que considera ajeno al mundo, de cuya existencia, metodológicamente, prescinde⁴. Con lo cual, alejándose de la adecuación, no es de parte de las cosas y de lo fáctico por donde puede abrirse paso la problemática de la verdad, porque toda realidad trascendente a la conciencia es, en principio, dudosa.

La consecuencia de la primacía de la conciencia conduce a que el ideal de verdad o de cientificidad no puede situarse en el terreno de las ciencias. Como es sabido, tales convicciones son las comunes del Husserl de *Ideas* y de *Meditaciones cartesianas* que, a pesar de su revisión posterior, perduran en grado suficiente para confirmar la fenomenología de Husserl como expresión de un renovado idealismo que no sólo desconfía del mundo, sino que deduce toda su validez del propio yo. Toda fundamentación, en consecuencia, queda atribuida a una intuición interna a la subjetividad que se erige a sí misma en condición trascendental por motivo doble: porque la intuición es un acto del yo sobre sí mismo que, a su vez, se constituye en fundamento epistemológico de la certeza sobre el mundo y acerca de las cosas.

Para Ricoeur la empresa fenomenológica de Husserl, con toda su grandeza, es un inacabable camino en búsqueda del "fundamento del fundamento",

⁴ La atención de Ricoeur a Husserl se localiza, de modo más explícito, en sus primeros escritos. Su *Filosofía de la Voluntad* quiere ser, en parte al menos, una especie de fenomenología de la voluntad. Sin embargo, tanto en sus primeros escritos como en las alusiones posteriores, Ricoeur no sólo es crítico con tesis esenciales de Husserl (intencionalidad, reducción) sino que, de hecho, establece como principio de su hermenéutica la primacía de las "cuestiones de hecho", del mundo, de las cosas, del lenguaje, de la cultura, etc. como realidades necesarias para acceder, a partir de ellas, a la conciencia misma y, por tanto, a toda afirmación verdadera. Esto supone, en realidad, una "subversión de Husserl". Cf. los trabajos recogidos en *A l'école de la Phénoménologie*, Vrin, Paris 1986. Igualmente *Du texte à l'action*, Seuil Paris 1986, pp. 39-116.

sucesiva secuencia de síntesis noético-noemáticas o permanente tentativa de intuición de sí por sí mismo. Proceso en el que, de hecho, se desvanece todo proyecto de autofundamentación, al realizarse en el seno mismo de la propia subjetividad. No cabe duda que en Husserl se produce un avance sobre este inicial idealismo cuando, en sus escritos últimos, el mundo aparece como “inaccesible a la duda” y el *Lebenswelt* o “mundo de la vida” se afirma como previo –“universal pasivo”– a toda actividad juzgadora. Se produce así el abandono progresivo del idealismo de las *Meditaciones* desplazando el acento, del Ego monódico, hacia la totalidad formada por el Ego y el mundo en el que se encuentra incardinado, que es necesario afirmar antes de toda reducción. A pesar de este giro, incluso en los textos de *Die Krisis*⁵ sobre el reconocimiento y la irreductibilidad del “mundo de la vida”, éste es siempre presupuesto y nunca un dato. Con lo cual Husserl abre el camino, pero no lo explora, para el reconocimiento del ser-en-el-mundo como dato previo y ámbito en el que se incardina el sujeto del conocimiento y, por tanto, toda pretensión de verdad.

En conclusión, para Ricoeur, el idealismo limita la empresa fenomenológica puesto que, a la postre, no ha sabido sustraer la *intencionalidad* al círculo sujeto/objeto, tomando partido por la subjetividad como constituyente del sentido mismo del objeto.

Las dificultades no son pequeñas, entre otras no menores, las que tienen que ver con el reconocimiento de los otros, del otro Yo. Este, a la postre, queda también pendiente del Yo, puesto que viene constituido en la esfera propia de su experiencia (*Meditación V*), tesis que también confirman los textos importantes sobre la intersubjetividad, tales como *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität II* (Husserliana, XIV). Aquí explícitamente se afirma que, viviendo en tanto que yo, “Yo soy necesariamente un Yo que tiene un Tú” (*Ibid.*, pp. 170-200), quedando así la alteridad dependiente del yo que la constituye.

Habría que concluir, en consecuencia, que el problema de la verdad se presenta en Husserl tan idealizado como el de la constitución “de la cosa” por la “epojé”. Ello quiere decir que la comunicación debe ser concebida más como iniciativa del sujeto que como estructura objetiva necesaria. Y la interpretación, en su sentido más pleno, viene a coincidir con la intuición de sí por sí mismo.

Pero Husserl había iniciado el camino correcto al determinar la conciencia como intencional en relación a un mundo de objetos. Se trata de continuarlo en

⁵ *La Crisis de las Ciencias europeas y la Fenomenología Trascendental*, Crítica, Barcelona 1991.

la dirección que él mismo había trazado. Para Ricoeur, no hay duda, Heidegger prosigue de modo consecuente, aunque con renovada originalidad, la empresa husserliana.

2.2. La condición ontológica de la comprensión

El tránsito de Husserl a Heidegger es estímulo decisivo para la hermenéutica de Ricoeur con el reconocimiento de que el ser-en-el-mundo precede a cualquier acto noético y es previo a la constitución del yo como sujeto enfrentado a un mundo de objetos: el “ser-ahí” no puede cruzar jamás el “des-alejarse” porque es “esencialmente desalejamiento” (*Ser y Tiempo*, par. 23). Y porque la existencia es el conjunto de las cosas que se dan, antes de preocuparme (*Besorge*) de ellas *ya estoy en el mundo*. Por eso el punto de partida no es el sujeto de la reflexión que se pregunta por el fundamento de la cientificidad o se plantea el problema de la verdad, sino el reconocimiento de su *copertenencia* al mundo. La copertenencia es más primitiva que toda relación de conocimiento y anterior a cualquier preocupación de justificación última. Ella es la condición ontológica de la comprensión.

Ahora bien, la comprensión –*Verstehen*– tiene, para Heidegger, significado ontológico porque coincide con el proceso de manifestación de las posibilidades mismas del *Dasein*, realizables por la apertura originaria del ser. No es, por tanto, la consecuencia de un método, ni sinónimo de lo que usualmente concebimos por “entender” o “comprender” (lenguaje, cosa, etc). La verdad, en consecuencia, no depende de un problema de método sino que queda ligada al proceso del hacerse presente los poderes, virtualidades, el “poder ser” de la existencia..., de lo que quiere dar cuenta toda la analítica o hermenéutica existencial que se despliega en *Ser y Tiempo*.

Esta “comprensión” del ser en sus manifestaciones, marcada por la rigurosa preocupación “metafísica” de Heidegger, no está exenta de formalismo, en cuanto que busca elucidar las estructuras ontológicas a través de la analítica inmediata del ser-en-el-mundo, pero sin hacer el rodeo de pasar por sus modos específicos de darse en situaciones mundanas concretas. Para Ricoeur, la analítica heideggeriana es una especie de camino “corto” que no alcanza la comprensión última ni del hombre como ser-en-el-mundo, por eso no puede tener continuidad en una antropología, ni del mundo como realidad experimentada o como objeto de conocimiento. De ahí que la verdad sea para Heidegger un proceso

inacabable, un *ir destapando* –alézeia– o sucesivo desvelamiento que se va haciendo posible por la copertenencia del pensamiento al ser:

“La verdad no es una nota de la proposición adecuada, que se enuncia de un ‘objeto’ por un ‘sujeto’ humano y que luego ‘vale’ en alguna parte...; la verdad es el desvelamiento del ente por el cual cobra presencia (West) una apertura. En lo así abierto, se expone todo comportamiento humano y su actitud. Por eso, el hombre es el modo de la ex-sistencia”⁶.

La actitud de desvelar encuentra siempre un nuevo velo que descorrer, sin que sea posible alcanzar el fondo –qué o quién– último que se oculta tras los sucesivos desvelamientos. Ese reducto definitivo sólo se vislumbra como Claridad y Presencia (*Lichtung und Anwesenheit*) que siguen solicitando la prosecución del desvelar porque lo que aparece no es más que manifestación.

Esta verdad desvelamiento, coherente con el sentido de la heideggeriana diferencia ontológica ser/ente, no es adecuada para comprender al hombre histórico real ya que, precisamente porque es ser-en-el-mundo, se atribuye como proyecto esencial dar cuenta de sí y del mundo. Tanto si seguimos al Heidegger de *Ser y Tiempo* como si nos aproximamos a *Holzwege* o a *En camino al habla*, su hermenéutica existencial sólo podrá aproximarnos a una analítica genérica y abstracta, pero nada nos dirá del hombre en su mundo, cuyo modo de darse está precisamente determinado por el mundo al que pertenece. Tampoco será muy fructífera para dar cuenta de cómo articular las interpretaciones de los diversos modos de darse el ser a través de la multiplicidad de entes.

Las limitaciones de Heidegger proceden de su decisión de tomar el “camino corto” de la analítica directa del *Dasein*. Para orillarlas no se trata de prescindir de Heidegger, sino de recorrer el camino en sentido contrario: primero deben ser descritos los modos de darse el ente privilegiado del *Dasein* –el hombre como ser-ahí–, para alcanzar luego la *comprensión* como forma ontológica de manifestarse el ser. En consecuencia, la comprensión del hombre como ser-en-el-mundo no tendrá ya carácter ontológico, sino que será consecuencia última de una hermenéutica o interpretación de sus manifestaciones mundanas (lingüísticas, culturales). Sólo a través de ellas se franquea el camino hacia las formas estructurales por las que el ser se manifiesta. La verdad queda así esencialmente dependiente de los procesos de interpretación y comunicación.

⁶ *Ser, Verdad y Fundamento*, Monte Avila, Caracas 1968, 72. *Zur Sache des Denkens*, Tübingen, Niemeyer 1969, 61-80.

2.3. La comprensión como interpretación

Husserl había supuesto el impulso para situar el problema de la verdad más allá de los límites de la adecuación y de la coherencia, vinculándola al proceso fenomenológico de la intencionalidad; Heidegger representa la fuerte y definitiva llamada de atención sobre la copertenencia al mundo *desde la que y por la que* se lleva a cabo todo conocimiento y, por tanto, en el seno de la cual debe ser planteada la cuestión de la verdad. Ricoeur saca las consecuencias haciendo de la intencionalidad un movimiento que surge de un sujeto en plenitud perteneciente al mundo y a las cosas, a los que reflexivamente se orienta. La intencionalidad se origina, pues, no en una subjetividad pura orientada a esencias, sino situada en el mundo ligado a una historicidad llena, impregnada de sentido sedimentado en los lenguajes, depositada y transmitida en las culturas. Tal convencimiento conduce a varios **corolarios** que sintetizan el núcleo de la hermenéutica de Ricoeur y, en consecuencia, su modo de abordar el problema de la verdad.

En primer lugar, todo ideal de cientificidad y, por tanto, de objetividad y de verdad presupone una relación de copertenencia o inclusión que englobe al sujeto, autónomo en principio, y al objeto con el que se enfrenta. Sin el reconocimiento de la copertenencia como previa, la comprensión y, por tanto, la verdad serán variables intermedias que se desplazarán ya hacia el polo subjetivo ya hacia el objetivo. La verdad, sin embargo, es una *experiencia* en la que primero se participa para poder luego comprenderla. O lo que es lo mismo, si existencializamos y subjetivizamos el problema, sólo comprendemos aquello que va precedido y acompañado de algún tipo de experiencia. Lo verdadero y lo falso no son, en consecuencia, independientes de la coimplicación existencial de quien se pregunta en la pregunta misma que se formula. Ciertamente esto tiene como consecuencia la imposibilidad de un conocimiento absoluto, exento de prejuicios y límites, porque se dará siempre en situación, ligado a la facticidad y a la historicidad. Pero no otra es la suerte del conocimiento y de la verdad para la filosofía. Profesión de finitud, es cierto, que no supone ni escepticismo ni relativismo ya que debe ser contrapuesta a la responsabilidad del pensar en común y dentro del horizonte de los múltiples significados del ser, como diremos enseguida.

Además de las tesis heideggerianas sobre la copertenencia, el convencimiento de que a la comprensión precede la participación, es, quizás, la herencia que Ricoeur recibe de una larga tradición que para él adquiere rostro personal en la figura de G. Marcel. Su primera gran obra, *Le volontaire et l'involontaire*

(Aubier, Paris 1963) se inicia en compañía de Husserl y se continúa bajo la inspiración de Marcel. A la postre, el cambio de maestro y de método se deben a que la voluntad no es objetivable, en el sentido en que lo demandaría el método fenomenológico, sino una realidad cuya comprensión solicita la capacidad para sentirse implicado en su propio despliegue. Ella es análoga a lo que Marcel llama *misterio*: aquello que no puede ser objetivamente conocido, como si de un problema se tratase, sino sólo comprendido a través de la implicación en su propio modo de darse.

Un segundo corolario, tampoco exento de consecuencias, solicita no separar la experiencia de la verdad del método para alcanzarla. De ahí la distancia entre Ricoeur y Gadamer. Para Ricoeur no es aceptable la alternativa entre verdad y método sino que aquélla va apareciendo en la medida en que éste se despliega. Por eso la comprensión que el sujeto adquiere de sí mismo es solidaria de su interpretación de los símbolos, de los textos, de los lenguajes, de las obras... por los que está concernido. La reflexión dejará de ser intuición de sí por sí mismo para convertirse en esfuerzo por comprenderse por su mediación. Con ello se produce la definitiva "subversión" de la fenomenología, ya que el mundo, que la "epojé" pone entre paréntesis, es aquí requerido como horizonte de la intencionalidad. Pero esto no se produce sin consecuencias ya que una nueva contingencia se introduce en el proceso hacia la verdad al quedar ésta pendiente del proceso mismo de la interpretación. Es el precio de escoger la "vía larga" o recorrido por el simbolismo y por la textualidad, apartándose de la autointuición husserliana y de la analítica directa heideggeriana.

Un tercer corolario es presupuesto por los dos anteriores: toda experiencia puede ser dicha y pide ser dicha. Lo significativo no son tanto los hechos cuanto la permanencia de su sentido en los lenguajes (en la conciencia). Supuesto este que lleva implícita la afirmación del carácter derivado de las significaciones lingüísticas: el orden lingüístico (*Sprachlichkeit*) remite a un fondo previo de experiencias que le precede y fundamenta (Heidegger). Ciertamente que el lenguaje dice y a ese decir atiende la interpretación; pero si dice es que *hay algo que decir*. Es ésta la ontología del lenguaje que subyace a la hermenéutica de Ricoeur, adscribiéndose a la tradición bien marcada por Herder y, sobre todo, por Humboldt, al que explícitamente se remite.

Un último y conclusivo corolario viene a recapitular y confirmar los anteriores: la verdad no queda sólo pendiente de la diversidad de actitudes intelectuales sino también, y en contemporaneidad, se entreteje con la elucidación de experiencias. Por eso toda filosofía que insista en la interpretación

como método, no sólo debe coordinar la pluralidad de hermenéuticas, sino también esclarecer la heterogeneidad de experiencias. Más todavía: su función no puede dejar de ser *analítica* para que las experiencias afloren en toda su amplitud puesto que ellas constituyen la condición preteórica de la comprensión.

3. VERDAD E INTERPRETACIÓN

Generalizando las consecuencias, para la hermenéutica el ser pasa por entero a “ser interpretado”. Compendiemos esta apuesta de Ricoeur.

Para Ricoeur, el ámbito de las realidades más subjetivas y aquellas que tienen que ver con formas de conciencia, sólo encuentran su expresión adecuada en los lenguajes indirectos, particularmente en el simbólico. Debido a ello, el lenguaje simbólico aparece como ámbito privilegiado de sentido a partir de cuya interpretación se abre la vía menos insegura para acceder a comprender las parcelas y categorías antropológicas menos objetivables. En consecuencia, el simbolismo se eleva a verdadero “trascendental”, en sentido kantiano, en cuanto él se convierte en el “hilo conductor” para explorar y comprender esas realidades inaccesibles al análisis objetivo. Siguiendo la intencionalidad significativa de los símbolos, se alcanza lo que se escapa tanto al método fenomenológico como a la analítica directa del ser-en-el-mundo. La interpretación se convierte así en reflexión, tarea o esfuerzo que va recubriendo la distancia entre los símbolos y el acto de ser que en ellos se manifiesta.

Las consecuencias de esta apuesta sobrepasan lo puramente metodológico, ya que “la realidad es” en la medida en que “es interpretada o interpretable” en sus signos. Es al final de la actividad reflexivo-hermenéutica cuando aparece la verdad de la conciencia, del yo, del sí mismo, de la libertad, de la experiencia de la fe o de la temporalidad... De este modo, la ontología propia de la hermenéutica es una “ontología militante”, itinerante y no sedentaria, en cuanto feudataria del proceso mismo por el que los símbolos se van interpretando.

“Ontología militante” que agrava su contingencia si se piensa en las limitaciones del concepto mismo de interpretación. El acto de interpretar, en efecto, no es sometible ni al rigor de la lógica ni al determinismo de la ciencia. Y porque los significados simbólicos son, por su propia naturaleza, no unívocos, toda interpretación queda sometida a no pocas contingencias: la de los textos simbólicos escogidos, necesariamente vinculados a una determinada cultura; la

que proviene del intérprete mismo, subjetivamente condicionado. Por otra parte, la contingencia se acrecienta al tener en cuenta que no existe una forma única o estilo universal de interpretar. Una es, en efecto, la hermenéutica que confía en que los símbolos descubren, como cree Ricoeur siguiendo a Husserl, y otra la que desconfía de los símbolos porque entiende que ellos enmascaran o distorsionan realidades subyacentes, tal como piensan Marx, Freud y Nietzsche. Ricoeur no duda en aceptar como legítimas también estas hermenéuticas “de la sospecha”, precisamente en virtud del carácter no unívoco de la existencia. Será necesario, en consecuencia, enfrenar dialécticamente los diversos estilos puesto que cada uno hace comprender aquel aspecto de la existencia o aquellas experiencias que lo fundan como método.

Admitir el carácter contingente de la hermenéutica y de su verdad, es la consecuencia de aceptar que la distancia entre el acto subjetivo y los signos en los que se manifiesta no obedece a una relación de univocidad, sino a una lógica del doble sentido, compleja pero no arbitraria⁷.

Con estos convencimientos, la obra de Ricoeur no se pierde en la epistemología o en una teoría general de la interpretación. En sus primeras obras (*Le volontaire et l'involontaire*), se propone la comprensión de la voluntad y de la conciencia pero al hilo de experiencias concretas, siguiendo a Husserl y Marcel. La primera gran extensión de las tesis hermenéuticas se produce en su interpretación de la conciencia vinculada al mal (*La symbolique du mal*) para generalizarse en la ontología del Yo, que es concebido como realidad dialéctica arqueológico/teleológica, deducida de la interpretación ilustrada por Freud y por Hegel (*De l'interprétation, essai sur Freud*). La comprensión de la conciencia temporal la lleva a cabo a través del precioso recorrido de los tres volúmenes de *Temps et récit* (trad. cast. *Tiempo y narración*). La trilogía se vertebra en torno a la hermenéutica del ámbito narrativo –atendiendo tanto a la narración histórica como a la de ficción–. Por la competencia de un sujeto para comprender la estructura narrativa, se hace comprensible una concepción del tiempo verdaderamente humano, así como el esclarecimiento de la identidad personal. Esta aparece como identidad *ipse* (sí mismo) y no como identidad *idem* (lo mismo), en cuanto que responder a la pregunta “¿quién es?” una persona supone

⁷ La interpretación queda, en la obra de Ricoeur, sometida a las exigencias de respeto a los textos para evitar que ellos sirvan sólo de pretexto a interpretaciones libres. Para evitarlo, el texto debe ser considerado en su estructura, género, estilo, códigos de composición y organización, etc. De ahí su insistencia en la dialéctica explicar/comprender: la comprensión debe asentarse en la explicación estructural –sintáctica y semántica– del texto concebido como obra autónoma con sentido, organización y mundo propios.

comprender *en unidad* la heterogeneidad de acontecimientos, la diversidad de tiempos y variedad de episodios de su propia vida. Si en la narración *la trama* engarza unitariamente la diversidad de episodios, tiempos y acontecimientos, del mismo modo, la humana es una *identidad narrativa* o *ipseidad* que, como la trama en el relato, vertebra en unidad la diversidad de tiempos, situaciones, episodios, acontecimientos... experimentados a lo largo de su éx-tasis temporal. Interpretada como narrativamente temporalizada, la identidad humana se libera del dilema tradicional que la constriñe entre substancialismo y fenomenismo. Entre Descartes y Hume (o Kant) cabe un “sí mismo” que, sin ser *lo mismo* (idem), es comprensible como unidad, a pesar de la heterogeneidad y multiplicidad de elementos que constituyen toda la secuencia temporal de una vida.

Pero, sin paradoja para la reflexión, la relación verdad/interpretación se hace también explícita en todos los escritos de Ricoeur sobre la hermenéutica de textos bíblicos. La exégesis de la Biblia debe proceder como si de un libro cualquiera se tratase, con independencia, por tanto, de su carácter revelado. El lector del texto bíblico se encuentra frente a un ámbito significativo, organizado a partir de un referente único, Dios, eje de todo su sentido, pero nombrado a través de significantes heterogéneos: creador, padre, juez, víctima, liberador, redentor, sabiduría, esperanza y amenaza para la historia, etc. Toda una polifonía de significantes, semánticamente incompatibles, que aparecen en los diversos libros, del Antiguo y del Nuevo Testamento. Además de los nombres, los textos bíblicos encierran una incontable batería de *expresiones límite* referidas a Dios y sus acciones, que son intensificadores lingüísticos paradójicos e hiperbólicos, contradictorios entre sí y cuyo significado choca con el sentido común (parábolas, proclamaciones proféticas, proverbiales, etc.).

La interna incoherencia de los significantes (nombres y expresiones) hace imposible la configuración o formación de un *concepto unitario*, de tal modo que el significado “Dios” aparece como la encrucijada de todos sus significantes, sin que sea designable conceptualmente por ninguno de ellos o por todos en conjunto, en virtud de su carácter cruzado y contradictorio. De este modo, de la hermenéutica puramente textual puede razonablemente concluirse que el referente “Dios” no es una realidad adecuada para ser dicha por el lenguaje usual. Es la propia textura lingüística de la Biblia la que introduce un *modo de ser*, el de Dios, como “extravagante” respecto a los *modos de ser* compatibles con la lógica propia del sentido común, con el conocimiento científico e incluso con las formulaciones ontoteológicas.

4. LA VERDAD: HORIZONTE Y COMUNICACIÓN

Abandonando el itinerario último de Ricoeur, volveremos ahora sobre alguna de sus primeras ideas que, antes de introducir las conclusiones hermenéuticas a las que acabamos de aludir, las confirman por adelantado. Pero ellas adquieren más solidez después de la discusión con la fenomenología.

Desde sus primeros escritos, el problema de la verdad aparece en Ricoeur vinculado al deber de pensar. La verdad es una variable de la voluntad de encontrarla, porque sólo tiene sentido para quien se propone buscarla. De este modo, oscila entre un polo subjetivo situado en quien convencidamente la busca, y otro que se presume como ámbito de lo verdadero, independiente de quien la busca y de su situación. Por una lado, pues, está la perspectiva finita de quien se impone el deber buscar la verdad; por otro, el reconocimiento de un horizonte que confiere sentido a la búsqueda y justifica que cualquier afirmación con pretensión de verdad no sea válida sólo para quien la suscribe. Por eso,

“buscar la verdad quiere decir que aspiro a decir una palabra válida para todos, que destaque sobre el fondo de mi situación como un universal; yo no quiero inventar, decir lo que me complace, sino lo que es. Desde el fondo de mi situación, aspiro a estar ligado por el ser. Mi anhelo de verdad es que el ser se piense en mí. De este modo la búsqueda de la verdad se tensa entre la “finitud” de mi preguntar y la “apertura” del ser”⁸.

La “apertura del ser”, los múltiples modos de darse y “decirse el ser” impone, con las cautelas para no convertir en excluyentes los modos que ya conocemos, la obligación de ampliar la investigación para no dar por inexistentes otros, en principio insospechados. Razón por la cual la verdad es inacabado proceso de indagación y pregunta, en el convencimiento de que las formas de “ser real” son inalcanzables para el lenguaje usual y sobrepasan la analítica del ser-en-el-mundo.

En el contexto de los “múltiples significados del ser” adquieren valor ontológico los enunciados metafóricos. La metáfora debe interpretarse, no tanto como un procedimiento de substitución de una palabra por otra, cuanto como un proceso que genera *la tensión* entre dos enunciados, el real y el figurado, por medio de la cual se introduce una innovación semántica que apunta a valores o realidades no comunes para la experiencia ordinaria y no designables por el lenguaje usual. Son realidades de orden moral, afectivo, sentimental, religioso,

8 *Historia y Verdad*, Encuentro, Madrid 1990, p. 49.

estético, etc. provocadas por la “vehemencia ontológica” generada por la tensión metafórica. Realidades sólo metaforizadas que deberán ser conceptualizadas por la reflexión. El filósofo habrá de empeñarse en repensar la referencia de la solicitud poética a partir de los “múltiples significados de ser” y de los “distintos modos de ser real”. Tal es, después del paso por las poéticas literarias y en discusión con Heidegger, la conclusión de *La Metáfora viva* (Cristiandad, Madrid 1980). Poética y ontología, en consecuencia, no se confunden. Ni, por tanto, verdad metafórica y verdad reflexiva son identificables: una –la metáfora– abre hacia ámbitos de realidad posible que la otra –la reflexión– habrá de reconsiderar conceptualmente atendiendo a su grado y forma de realidad.

La verdad como horizonte y los múltiples significados del ser, promueven un contexto en el que adquiere sentido pleno la **comunicación**. Si el ser se dice de muchas maneras y también es apertura, posibilidad, horizonte..., la verdad, evocando de nuevo a Aristóteles, no podrá ser sino búsqueda compartida, empresa solidaria que solicita la comunicación entre cuantos se sientan interpelados por el empeño de alcanzarla y concernidos por el mismo comprometido horizonte. De este modo, las filosofías son todas imprescindibles y la comunicación entre ellas no es deferencia benevolente sino condición epistemológica necesaria para el conocimiento verdadero. Cada filósofo estará, sin duda, motivado en su empeño por experiencias específicas, pero la suya será una tentativa, entre todas las demás, que concurrirá a la misma tensión hacia lo verdadero. De ahí que no haya filosofías más verdaderas o más falsas, más antiguas o más actuales... puesto que todas, en una comunicación sincrónica de sus significados, coadyuvan a nuestra reflexión actual, a nuestra búsqueda de lo verdadero.

La actitud de Ricoeur recuerda aquel pasaje tan actual de la *Metafísica* (II, 1, 993 a 30, ss.) en el que Aristóteles compara la búsqueda de la verdad con los múltiples intentos del arquero para dar, al fin, en el blanco: innumerables ensayos errados son la condición para acertar con alguno. Por eso, siguiendo al estagirita, debemos estar agradecidos a todos cuantos han intentado buscarla, incluso equivocadamente, porque no hay error sin mezcla de verdad. Los desaciertos son, además, la mejor enseñanza y prevención para no volver a incurrir en ellos. Si, por sí misma, la empresa de dar con la verdad de las cosas no es nunca fácil, a ella se añade la insuficiencia de nuestras luces.

Reconocer la contingencia del empeño no supone relativismo o indiferentismo ante lo verdadero. Y reclamar la comunicación no es tampoco pura voluntad de tolerancia o de simple pluralismo, sino solicitud de objetividad que

rehusa elevar la perspectiva, a la que necesariamente estamos asociados, a totalidad. Sin la comunicación con las demás filosofías, la reflexión personal no pasaría de ser libre pensamiento, subjetivo y coyuntural, por muchos que sean sus méritos. No puede confundirse perspectiva con horizonte: la comunicación con todas las filosofías es horizonte y contrapartida objetiva que se ofrece a la perspectiva, necesariamente singular y situada, de quien reflexiona. Reflexionar, esto es, filosofar en comunicación y discusión con ellas es la verdadera *Philosophia perennis*, reconoce Ricoeur confirmando a Jaspers y a Aristóteles⁹. Ciertamente que la unidad de lo verdadero nos obliga a cada uno, pero el empeño para aproximarnos a él no es alcanzable sin la comunicación con todos.

Alcanzar la verdad, en consecuencia, no es tanto una tarea intemporal, cuanto una *esperanza escatológica* o, en términos epistemológicos, una *idea límite* que vertebra y confiere sentido teleológico a la sucesión temporal de la secuencia investigadora. De ahí que la disyuntiva entre tradición y actualidad sea falaz: la historia de las filosofías (tradición) es realidad efectiva, análoga a la *Wirklichkeit* de Hegel (*Enciclopedia*, par. 6), que viene solicitada por la exigencia de superar la finitud y los prejuicios inherentes a nuestra circunstancia (actualidad). Ricoeur confirma, al fin, que nada hay más pasado de moda que el pensador solipsista, ni más trasnochado que el moralista anacoreta o el trabajador solitario.

Una última y esclarecedora recapitulación, implícita en lo ya dicho: la verdad queda en Ricoeur pendiente de la obligación de buscarla, esto es, de la *responsabilidad*. Sólo quien, convencido de que la verdad y el bien existen, podrá decir que está en ellos según su empeño por encontrarlos. Platón no es un ilusionado idealista sino quien, con firmeza, defendió que el bien y la verdad son "ideas límite", realidades supremas, que confieren su esencia y su verdad a las cosas. Si ellos no existiesen, todo sería igualmente verdadero o, lo que es lo mismo, todo igualmente falso. La contrapartida a la paradoja se encuentra en la responsabilidad de cada cual por querer atribuir a cada cosa su nombre, esto es, su esencia, lo que equivale a reconocer su verdad.

La difícil empresa de Ricoeur se moviliza, al fin, por el convencimiento de que, como el bien platónico, la verdad habita nuestras almas, no como modelo universal que convoca a la fascinación, sino como imperativo de esfuerzo personal, tarea insoslayable para redimirla de su condición ideal.

⁹ Ibid., p. 64.

ERMENEUTICA E ATTESTAZIONE IN PAUL RICOEUR

Leonardo Samonà
Università degli Studi di Palermo (Italia)

L'ermeneutica è stata accusata di un abbandono radicale della ragione argomentativa con le sue procedure metodiche, e di una tendenziale caduta nello scetticismo. Se un programma, in certo modo correttivo di questo pericolo e mediatore tra istanze epistemologiche ed ermeneutiche –quello di Ricoeur–, raccoglie da ultimo tutto il suo impegno attorno a una prova come quella dell'attestazione, esso può apparire come la conferma di una fragilità irreformabile dell'impianto concettuale di una "ragione ermeneutica".

A prima vista, niente di più precario dell'attestazione: prova consistente in una testimonianza orale o scritta addotta come certificazione della verità di un evento. La verità ha qui la fugacità dell'evento, e affida la prova di sé alla parola del testimone, presente in modo immediato all'accadimento, situato presso l'evento stesso, ma in certo modo anche fuori dall'evento, diverso dalle parti in causa (*testis*, "terzo", secondo un'etimologia del termine "testimone"), sopra le parti e in certo modo sin da principio presente a ciò che non è nel modo dell'evidenza, a ciò che dilegua e si sottrae; sin da principio "superstite", presente a ciò che si assenta, che si ritrae dall'evidenza, e rappresentante di questa verità ritraentesi; memore (*martyros* significa memore appunto, secondo un'etimologia possibile del termine greco). Su questo statuto fragile della certezza propria della testimonianza ha richiamato di recente l'attenzione Derrida, circondandola di un

alone di irresistibile cancellazione, anche a partire dalla meditazione sui testi poetici di Celan, un poeta "dopo Auschwitz", un poeta cui si devono versi che scavano il nulla attorno all'intirizzita luce della testimonianza: "Nessuno/ testimonianza/per il testimone".

La fatica ermeneutica che Ricoeur ha speso per preservare, nel fuoco delle iperboli catastrofiche che l'avvolgono, il nucleo affermativo dell'attestazione, acquista la sua pregnanza anche su questo sfondo, mentre su un versante opposto raccoglie e fronteggia la sfida cartesiana. Distanziandosi ad un tempo dalla certezza autofondativa del Cogito cartesiano da una parte, e dalla sua ambigua deposizione quale estremo e più resistente oggetto illusorio di una impersonale volontà di potenza dall'altra, il nucleo affermativo dell'attestazione proposto da Ricoeur come inespugnabile intende operare una trasformazione radicale del ricorso ultimo alla certezza, senza perdere di mira l'istanza insopprimibile del senso e la domanda di verità. Quello che è detto da Ricoeur un "Cogito spezzato", vuole sottrarsi alla gabbia dialettica di posizione o deposizione del soggetto, per dare spazio a un modo d'essere più originario di qualunque "oggetto" di conoscenza, e tuttavia accessibile in base allo statuto epistemologico di un atto di conoscenza dotato di una peculiare intenzione ontologica, e anzi, come piace dire a Ricoeur, di una peculiare "veemenza ontologica".

Il soggetto è nuovamente rimesso in campo dopo la stagione estrema della critica portata contro i presupposti moderni della filosofia della soggettività. Alla pretesa della "morte del Cogito" non è però semplicemente contrapposto il facile smascheramento di un'ultima resistenza soggettiva (come Ricoeur peraltro fa in *Soi-même comme un autre* mostrando una sotteranea continuità tra Descartes e Nietzsche). Ricoeur riprende piuttosto il tema del soggetto nell'orizzonte fenomenologico di un "ritorno su di sé mediante il quale un soggetto ritrova nella chiarezza intellettuale e nella responsabilità morale il principio unificatore delle operazioni tra le quali si disperde e si dimentica come soggetto"¹. Questo atto di ritorno implica dunque innanzitutto una "presa di distanza": il riconoscimento di un'alterità da raggiungere, l'apertura a un modo d'essere sottratto a una verifica in termini "oggettivi", la riconquista solo indiretta di sé come un altro.

Il soggetto raggiunge se stesso lungo il cammino della relazione all'altro. Nella relazione all'altro compare il modo veritativo dell' "attestazione": lo "stare per altro", che mantiene una differenza e insieme una relazione e un rinvio, che

¹ P. Ricoeur, *Du texte à l'action*, Ed. du Seuil, Paris 1986 p.(tr.it. a cura di G. Grampa, Jaca Book, Milano 1989, p. 25).

non offre garanzie autofondative ma testimonia per quel che non può essere risolto totalmente in una dimostrazione. Al Sé, a un modo d'essere capace di mantenersi oltrepassandosi, diventando altro, corrisponde una modalità della certezza che è l'affidamento.

La radicalizzazione ermeneutica del principio fenomenologico dell'intenzionalità della coscienza, riformulato da Ricoeur come "scoperta che la coscienza ha il suo senso fuori di sé"² è il punto di forza della riconquista ricoeuriana del Sé "in quanto altro". Una tale riconquista si colloca dunque sul solco della svolta impressa da Heidegger al movimento fenomenologico. Tuttavia l'analisi dello statuto epistemico dell'attestazione comporta anche un'articolazione critica rispetto all'ermeneutica heideggeriana. Qui di seguito intendo fare alcune osservazioni che non riguardano tanto il lungo *détour* ricoeuriano attraverso la filosofia analitica nel cammino di risalita verso la prospettiva fenomenologico-ermeneutica (o ontologica), quanto piuttosto la "ripetizione" della "questione epistemologica dopo l'ontologia"³: la scoperta, di notevole rilievo anche etico, di un momento fondamentale di attestazione di sé rimasto per molti versi mortificato all'interno dell'impianto heideggeriano. Contro le pretese di un'autofondazione epistemica intendo mettere in rilievo il particolarissimo carattere di "fondazione" (produttivamente legata all'assenza di garanzie) che assume il ricorso all' "attestazione". L'ambizione fondativa dell'episteme non può cedere del resto il posto a un mero atteggiamento "distruttivo". Se questo è ben chiaro all'intero movimento ermeneutico, la cosa vale a maggior ragione per il lavoro di Ricoeur, che mostra i limiti di una "fondazione ultima" alla luce di un processo orientato telelogicamente mediante la necessità inaggirabile del ricorso all'attestazione-anticipazione del compimento, e si propone di "risvegliare", "liberare", "rigenerare" risorse della tradizione metafisica per servirsene nell'intento di "trattare l'agire umano come un *modo d'essere* fondamentale"⁴.

L'ermeneutica ha un impegno del tutto peculiare sul tema dell'attestazione. Col riconoscimento del carattere "storico" della verità, essa infatti ha interrotto con tale nettezza la pretesa epistemica di un percorso metodico, di un sentiero di accertamento infettibile del vero dentro la riflessione dell'autocoscienza, da rischiare *consapevolmente* la prossimità al nichilismo. E questo proprio lungo la strada di quella che intende essere una ripresa della "*gigantomachia* perì tes

² *Ibidem.* p.(tr.it. p.50).

³ *Ibidem.* p.(tr.it. p.90).

⁴ P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Ed. du Seuil, Paris 1990, p.32. Fondazione e attestazione vengono invece messi in netta opposizione in O. Mongin, *Il concetto di attestazione*, in A. Danese (a cura di), *L'io dell'altro. Confronto con Paul Ricoeur*, Marietti, Genova 1993, pp.33-47.

ousias", una svolta ontologica radicale sul tema della verità. La denuncia del limite dell'evidenza apodittica quale isolamento del momento della presenza dalla temporalità dell'essere, ha coinvolto nella crisi del concetto "metafisico" di verità la centralità del principio di non contraddizione, la prova tradizionalmente fondamentale della inintaccabilità del vero, cioè la confutazione dello scettico attraverso la quale il principio convalida la sua evidenza in base all'innegabilità o incontraddittorietà. A fronteggiare irriducibilmente il *fundamentum inconcussum*, che in ultima istanza si raccoglie in un'autocoscienza assoluta, emerge nel rivolgimento ermeneutico l'essere nel mondo o la fatticità dell'esistenza; e attraverso questi concetti non una forma di relativismo storicistico (che sarebbe alla fine governato dalla stessa pretesa di riduzione della verità nei limiti dell'evidente e del certificabile da parte di un impersonale soggetto scientifico libero da pregiudizi) né una forma di esistenzialismo, ma il carattere ontologico di evento della verità, che, come la *physis* eraclitea, "ama nascondersi".

Critica nei confronti di una prova apodittica, l'ermeneutica d'altra parte avanza dunque, come è stato detto, una pretesa di universalità proprio nel rivendicare il carattere ermeneutico della verità. *Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache*: "l'essere che può venir compreso è linguaggio"⁵, questa formula non intende certo ridurre il senso del vero a ciò che è detto e che si lascia esaurientemente spiegare all'interno di un'analisi del linguaggio. Tuttavia essa intende connettere essere e comprensione in modo tale da attestare nel linguaggio un riferimento intoglibile a ciò che, non detto, resta sempre da dire e raccoglie attorno a sé ogni dire. In altri termini, l'ermeneutica intende far emergere un senso peculiare e irriducibile della certezza mediante il capovolgimento, la "svolta" (*Kehre*) immanente di quel "tener-per-vero" che assoggetta la verità al criterio metodico della manifestatività per il pensiero. Verso quale senso si indirizza la svolta? Verso l'esser-certo che si rivolge all'inapparente, a ciò che non è ente al modo della cosa, e che resta sempre in riserva rispetto a ogni prospettiva dell'interprete; che dunque, come dice Heidegger nei *Beiträge zur Philosophie*⁶ a proposito di "federe e sapere" (§ 237), trasforma intimamente l'atteggiamento del pensiero da un "tener-per-vero (*Für-wahr-halten*)" in un "tenersi-nella-verità (*Sich-in-der-Wahrheit-halten*)".

Se la confutazione, quale struttura metodica della metafisica, pretende di accedere alla verità dialetticamente, mediante la confutazione dell'errore, la svolta ermeneutica, ispirata all'*Andenken* heideggeriano, e alla connessione tra

⁵ H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1975⁴, p. 450.

⁶ A cura di F.W. v.Herrmann, GA LXV, Klostermann, Frankfurt a.M. 1989.

Denken e *Danken*, tra pensare e ringraziare, consiste in una trasformazione radicale operata all'interno della pretesa metafisica di pensare l'essere in base alla funzione che esso assume all'interno della costruzione metodica del pensiero. Perché si tratta di trasformazione e non di un supplemento di confutazione? Perché la riduzione dell'essere alla manifestatività per il pensiero o alla rappresentazione è riconfigurata dall'ermeneutica come una forma estrema di attestazione di quell'essere che deve essere ammesso a principio della riduzione stessa. Concetti come quello di precomprensione o di pregiudizio alludono a questa trasformazione radicale dell'argomentare metafisico che non è affatto rinuncia a qualunque istanza fondativa della filosofia. È piuttosto la radicazione di quest'istanza in un circolo, il circolo ermeneutico. La filosofia, secondo una formula dei *Beiträge* (§ 14), si deve riprendere sempre a partire da ciò che essa fonda. Nella capacità di stare in questo circolo si misura la forza del suo argomentare.

In Heidegger il tema dell'attestazione (*Bezeugung*) emerge in stretta connessione con il "tener-per-vero" che riguarda la certezza in un suo caso paradossale: la "certezza" della propria morte. Si tratta di una certezza che non ha a che fare con l'evidenza di dati d'esperienza⁷, né con il calcolo statistico dei casi di morte registrati, né tale che possa essere verificata con un comportamento che attui questa possibilità più propria dell'esserci: la sua attuazione, infatti, non sarebbe una prova ma la cancellazione dello stesso esserci. Senza che questo significhi un grado minore di certezza, qui il "tener-per-vero" si rivolge a qualcosa che *non* è al modo in cui sono i mezzi cui si rivolge la Cura: il prendersi cura che si ha in questo rivolgersi non può mirare, come negli altri casi, all'annullamento della possibilità mediante la realizzazione di essa, ma neppure a un mero "contemplare" la possibilità calcolandone il dove e quando in modo da fare i conti con essa, ma deve comprendere la possibilità come possibilità estrema dell'esserci, come possibilità dell'impossibilità di ogni esistere inteso quale comportarsi verso qualcosa. Il rapportarsi a questo modo di essere mai riconducibile al *Vorhandene* è così un comportarsi del tutto speciale: Heidegger lo chiama il *Vorlaufen in die Möglichkeit*⁸, il precorrimento nella possibilità, il raggiungimento (inevitabilmente circolare) del carattere anticipante dell'esserci. La certezza della morte è certezza di un limite costitutivo del comportarsi che è proprio dell'esistenza. È certezza di una negatività dell'essere che pretende rinuncia più che possesso. Essere-per-la-morte è cura per la possibilità di non

⁷ Cfr. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen 1979¹⁵, p. 265.

⁸ *Ibidem*, p. 262.

essere: dunque cura per il più proprio poter essere (il poter-essere *che* è come tale, senza rinvio); e cura della stessa nullità, del *non* che riguarda l'essere stesso.

Si può provare, si può certificare un comportamento dell'esserci verso ciò che non è? Là dove una verifica non è possibile, né è possibile ricondurre il non evidente a un'evidenza apodittica, la prova si costituisce in forma di attestazione. Questa attestazione dell'esserci nel suo poter essere più autentico la dà il *Gewissen*, la coscienza morale. Essa è un *Wissen*, un sapere che non riguarda un dato di fatto (*Tatsache*)⁹ e perciò non è esso stesso un dato di fatto. In esso non è accertato né un oggetto semplicemente-presente (un *Vorhandene*), né comunque qualcosa di "oggettivamente reperibile". Ciò che è in esso compreso non proviene nemmeno da qualcun altro compresente nel mondo, intramondanamente incontrato come con-essere. In questo senso "nessuno" è attestato in questo sapere. Ciò che in esso è compreso può provenire solo dall'esserci ed è però ad un tempo sopra di lui¹⁰. Il *Gewissen* è inteso da Heidegger come quella voce che chiama in silenzio l'esserci al più proprio poter essere quale modo d'essere che egli sempre già è. Lo chiama al se-stesso autentico, definibile non come il *subjectum* che resta costantemente identico nel mutare di comportamenti e di vissuti, ma come un modo di essere non assimilabile a una *res*. Un modo dell'esistenza, dello *Zu-sein*, dell'"aver da essere" ciò che si è e che si può essere. La voce della coscienza chiama l'esistente all'esserci stesso, e appunto in questo senso proviene da lui e però è sopra di lui. Infatti quello che ha da essere, l'esserci lo deve assumere come ciò che esso sempre già è (l'esser-gettato): la voce dice che l'esserci ha da essere ciò che è¹¹, e lo dice tacendo, non dicendo *nulla*.

Ma allora, in *che cosa* consiste il sapere del *Gewissen*? Non in una cosa, non in un ente, ma in un poter-essere, in un aver-da-essere e perciò in certo modo in un *non-essere*. Questo *non* però non indica una mancanza specifica e rimediabile, un puro difetto d'essere che di per sé rischia di svuotare di contenuto la coscienza. Esso indica invece una mancanza *essenziale* da parte dell'esserci, una nullità costitutiva di esso. Heidegger la formula nei termini di un essenziale esser-debitore o colpevole (*aition*, causa-di o responsabile-di), ontologicamente connesso al modo d'essere dello *Zu-sein*, dell'aver-da-essere; o, come egli anche dice, un esser-fondamento, non nel senso di una posizione del fondamento, ma nel senso che l'esserci è "*lasciato essere* in lui stesso a partire dal fondamento perché sia *come questo fondamento stesso*"¹².

⁹ *Ibidem.* p.269.

¹⁰ *Ibidem.* p.275.

¹¹ *Ibidem.* p.273. Un'eco del "divieni ciò che sei", che svela connessioni nietzscheane non sfuggite a Ricoeur.

¹² *Ibidem.* p.285.

Esser-debitore ed esser-fondamento significano qui un certo *non* essere e un certo *aver da* essere. Il *Gewissen* dà così da una parte conoscenza di qualcosa che non è, e dunque in un certo senso di nulla. Ma questo *non* essere non è qualcosa di meramente negativo che vada ricondotto con metodo dialettico e confutatorio a una più originaria misura positiva e *innegabile* del sapere. Un tale “nulla” costituisce al contrario l’essere dell’esserci, la sua gettatezza. Esso apre il più originario poter-essere e aver-da-essere che costituisce l’esserci come quello che non è mai semplicemente presente. Un tale esser-debitore, un tale esser-fondamento, un tale *non*-essere restano più originari di ogni sapere di essi. Il che vuol dire per Heidegger che essi sono inaggrabili e hanno una *Bewahrung*, una convalida fenomenica, non in una nozione, non nell’oggetto di un *theorein*, ma nel *Faktum* dell’angoscia del *Gewissen*¹³. Anche il fatto che la voce della coscienza non abbia una *Gegenrede*, una controp replica, non significa a questo punto che essa sia assicurata da un discorso forte, da un’ “oscura potenza” che costringe a sé, ma solo che la coscienza si appropria di questa voce senza possibile coprimento, perché in essa, nel suo non-essere, si appropria di sé e in questo senso comprende se stessa.

Il tipo di certezza caratteristico del *Gewissen* concerne un modo d’essere che non solo non è oggettivamente reperibile, non solo è caratterizzato essenzialmente da nullità (*Nichtigkeit*), ma respinge ogni accesso a sé che attui in modo pieno e trasparente la comprensione. In questa certezza il comprendere è respinto a sé, al proprio poter-essere, ed è piuttosto preso come testimone. Esso attesta un modo d’essere irrisolvibile in un contenuto del sapere, un modo d’essere *non* familiare e *non* dicibile; è dunque testimone di un assentarsi e di un mancare. E in questo modo attesta sé come luogo di questo assentarsi, come apertura dell’essere (e dell’ente), cioè come *Da-sein*. L’attestazione corrisponde a un capovolgimento interno della certezza apodittica. Proprio la riduzione all’evidenza “attesta” infatti un tratto escluso in questa riduzione. Il gesto conoscitivo che strappa la verità (*a-letheia*) al nascondimento è testimone del nascondimento stesso, cioè attesta l’intrasponibile originarietà della verità in un modo che trasforma il senso della certezza. Un tale gesto rappresenta la verità non solo nel senso che la presenta alla coscienza, ma anche nel senso rovesciato secondo il quale ne è il rappresentante o la sentinella (*Platzhalter*). Certezza della morte è certezza di una negatività essenziale dell’essere, e dunque testimonianza di una non accertabilità dell’essere in termini di evidenza apodittica, ovvero della sua irriducibilità a dato incontrovertibile del sapere. La certezza si capovolge in

¹³ *Ibidem*. p.296.

testimonianza quando è rivolta a ciò che altrove Heidegger chiama l'“inaccessibile inaggirabile”¹⁴.

Ricoeur, attento ermeneuta di Heidegger, ha fatto dell'attestazione il centro argomentativo di un'ermeneutica del sé. Rispetto a una posizione del Cogito nei termini di identità-*idem*, ossia di nucleo immutabile e indubitabile nel mutare delle rappresentazioni, ma anche rispetto alla sua deposizione nietzscheana governata da un'ermeneutica del sospetto, Ricoeur esplora il peso ontologico dell'attestazione, guadagno paziente e perseverante di un'ermeneutica della fiducia o della confidenza. Anche in questo caso il tema dell'attestazione emerge da una trasformazione della tradizionale ontologia della sostanza, trasformazione necessaria per cogliere “l'agire umano come un modo d'essere fondamentale”¹⁵. Il punto d'appoggio storico per questa svolta ontologica è costituito dalla dottrina aristotelica dell'essere come potenza e atto; dottrina liberata mediante un'ermeneutica del Se stesso e del suo altro dalla tendenza a richiudersi in una tautologia, che finisce per farla dipendere nuovamente dalla sostanza. Proprio la tematica dell'alterità diviene alla fine il terreno decisivo per lo “statuto indiretto della posizione del Sé”¹⁶, che si oppone all'immediatezza dell'Io.

A proposito dell'attestazione, Ricoeur riprende espressamente il legame tra *Gewissen* e *Gewissheit*, tra coscienza morale e certezza. E riprende anche l'elaborazione heideggeriana del *Gewissen*. Rispetto al sapere autofondatore dell'autocoscienza cartesiana, la coscienza morale appare in un primo momento in difetto di certezza. Del resto proprio la distinzione tra la riflessione conoscitiva (la semplice consapevolezza) e la coscienza di qualcosa di altro, del punto di vista dell'altro (lo stare *in conspectu Dei*, ovvero la coscienza che si coglie nel *testimonium internum Spiritus Sancti*) sta alla base del cammino metodico di Cartesio, il quale fa partire il dubbio nello spazio che separa l'“atto del pensiero per cui si crede qualcosa” da quello “per il quale si conosce di crederla: sí che l'uno non implica l'altro” (*Discorso sul metodo*, parte III). Nell'atto in cui la *mens convertit ad se ipsam*, non c'è secondo Cartesio spazio per il dubbio nel legame di identità tra il pensiero e il suo contenuto formale che resiste come oggetto nel disastro di tutti gli altri contenuti. Un Io disancorato da tutti i contenuti, in un certo senso più originario del *chi pensa?*, assicura a un termine *inconcussum* quanto impersonale quella conversione della mente che pure ha nel suo primo

¹⁴ M. Heidegger, *Wissenschaft und Besinnung*, in Id., *Vorträge und Aufsätze*, Neske, Pfullingen 1985⁵, p.63.

¹⁵ P. Ricoeur, *Soi-même* cit., p.32.

¹⁶ *Ibidem*. p.28.

slancio un carattere di “volontà di verità”, sì che una tendenza epistemologizzante del domandare cartesiano si salva prendendo le distanze dalla fragilità di una iniziale tendenza fenomenologizzante, e anzi accantonandola in ultima istanza¹⁷.

Ma proprio nella sua fragilità questa tendenza resiste per Ricoeur a quella certezza che nasce come esclusione (rimozione) della distanza dalle cose. Da una certezza che cancella ogni distanza rifugiandosi nell'identità immota, Ricoeur si distacca innanzitutto per compiere il lungo e paziente *détour par l'analyse*. Questo *détour* non è però la contrapposizione del carattere scientifico e critico della “spiegazione” alla chiusura concettuale. Esso è piuttosto un momento del ritorno necessariamente indiretto e frammentario al Sé (ogni ritorno è del resto attestazione di una perdita o di una distanza necessaria). Il ritorno al Sé si muove nello spazio del sospetto. E un'ermeneutica del sospetto è quella che spezza le pretese del soggetto e smaschera, dietro il traguardo illusorio della volontà di verità nella certezza, le motivazioni genealogiche che ne vanificano le pretese fondative. Ma l'attestazione prende distanza parimenti dagli esiti contraddittori di questo percorso decostruttivo, in cui sopravvive il modello della certezza epistemica proprio nello *svelamento* della nullità di ogni certezza. De-ponendo il Cogito, l'ermeneutica del sospetto si arrocca su tale svelamento, e dunque sulla pretesa della posizione immediata della certezza. Se un'ermeneutica di questo tipo riduce le pretese di verità a semplice effetto di una causa posta in una sfera oggettiva sottratta alla dimensione del senso, oppure a effetto di superficie di una spirale nichilistica (reintroducendo in entrambi i casi tacitamente un'episteme dogmatica), l'attestazione trasforma radicalmente il modo della certezza in relazione al modo di darsi della verità, facendo credito all'irriducibile domanda di senso quale modo d'essere del Sé. Il sospetto, come momento di smascheramento del carattere illusorio di un'autofondazione epistemica, viene a dislocarsi come una tappa al servizio dell'attestazione. Nel Cogito cartesiano, “metafisico e iperbolico”, disancorato da ogni relazione esistenziale al mondo, il sospetto fa emergere lo spazio di un'intenzione di verità. Ma solo la comprensione della portata ontologica dell'irriducibilità di quest'intenzione può far regredire al secondo rango la certezza epistemica, fondata su un'identità *esclusiva* (un'“identità-*idem*”), e aprire la strada alla comprensione del Sé come “identità-*ipse*”. L'ermeneutica porta a compimento il suo lavoro di comprensione ridimensionando bensì l'episteme, ma in favore della *croyance*, cioè di un atteggiamento di pensiero che fa credito di verità (Ricoeur parla anche di *créance*, appunto

¹⁷ Cfr. *ibidem*. p.18.

“credito”) a un modo d’essere che ha il carattere della possibilità e dell’anticipazione, così da intenzionare l’essere secondo una dimensione relazionale che Ricoeur ripropone nei termini della coppia aristotelica potenza-atto. L’intenzione ontologica dell’attestazione è il Sé: l’ipseità attesta innanzitutto il suo modo d’essere, facendo faticosamente segno di sé a partire da uno status di fugacità e di fragilità all’interno dell’episteme. L’attestazione è sempre attestazione di sé, di un’identità-*ipse* che si mantiene e si conserva in mezzo al sospetto e resta in qualche modo sempre abitata da questo. Il modo d’essere che si mantiene, che si conserva non *di contro* al mutare ma proprio *nel* mutare è, già per Aristotele, quello che raccoglie il movimento, altrimenti destinato a cessare nell’atto, nell’agire, conservandolo nell’unità della *praxis*. Questo modo d’essere è per Ricoeur il Sé.

In *Soi-même comme un autre* la strategia che si dispiega nel lungo *détour* per la filosofia analitica fa vedere ad un tempo, ad ogni tappa di esso, l’articolazione del momento riflessivo sul piano dell’analisi e la “resistenza della domanda *chi?* alla sua eliminazione in una descrizione impersonale”¹⁸. Nell’oggettività analitica emerge sempre l’implicazione di una dimensione relazionale che rinvia a un modo d’essere riflesso. Questo fronteggia di volta in volta la pretesa di totale oggettivazione autodesignandosi come *capace* di relazione, come *possessore* di stati di cose descrivibili oggettivamente. La dimensione relazionale prende progressivamente corpo passando attraverso diverse prospettive: la relazione di possesso nei confronti di un determinato corpo e la distinzione individualizzante rispetto all’altro possessore; l’intenzione che caratterizza l’azione come “poter-fare”, come capacità anticipativa di produrre cambiamenti nel mondo, e insieme come ascrizione dell’azione compiuta, implicante l’ “identità narrativa”, cioè la conservazione “temporale” di sé nel diventare altro, nella forma attestativa della “fedeltà a sé”, che apre una prima dialettica tra possesso e spossessamento¹⁹; l’autointerpretazione in base alla riuscita dell’azione, la “stima di sé”; infine, con l’emergere a questo punto della dialettica di agire e patire, la responsabilità per l’altro e di fronte all’altro, l’alterità come tratto proprio di un modo d’essere relazionale.

Senza seguire qui le singole argomentazioni che fanno irrompere progressivamente una fenomenologia del Sé nella filosofia analitica, osserviamo il modo in cui lo “statuto indiretto della posizione del Sé” viene intenzionando sempre più fortemente un’ontologia di atto e potenza. Il carattere relazionale del

¹⁸ *Ibidem*. p.165.

¹⁹ Cfr. *ibidem*. p.166.

Sé fa segno verso un “fondo d’essere insieme potente ed effettivo”²⁰, che istituisce l’anticipazione e il poter-fare, che *rende possibile* e insieme fa della potenza una forma anticipata dell’atto stesso, una produzione e un’attestazione di esso. La differenza di *energeia* e *dynamis* prende un’accentuazione più forte che in Aristotele, riconfigurando in altro modo anche il primato dell’atto sulla potenza. L’unità dei due momenti (così come si verifica nel modello dell’agire umano) è enfatizzata rispetto a un’ontologia sostanzialistica. La tematica del Sé “attesta”, cioè anticipa e intenziona, un fondo d’essere che ha il carattere del divenire sé (in termini spinoziani richiamati da Ricoeur un’*essentia actuosa*). Questo implica per un verso il primato dell’atto, cioè del termine ultimo che fonda a partire da sé la relazione, di modo che questa resta *soltanto* attestazione, fenomenologicamente traducibile nelle esperienze della passività, dell’alterità costitutiva, dello spossessamento. L’approccio fenomenologico-ermeneutico ridà un soggetto mai pienamente padrone di sé, né posto da se stesso, ma costitutivamente “nel” mondo, in modo tale che a sé può fare solo indirettamente “ritorno”. Ma il “fondo d’essere insieme potente ed effettivo” implica anche l’unità di potenza e atto, che riconfigura la loro distinzione in gradualità e conferisce pienezza d’essere alla relazione. L’unità estende il senso dell’*energeia* oltre l’ambito della presenza accertabile e del mero dato di fatto, includendovi l’attività, la capacità d’essere, il divenire ciò che poi si è, il momento del progetto. Così un tale “fondo d’essere” rende possibile, insieme, un ritorno al Sé come quell’ente che attraverso l’agire diviene ciò che è, e un decentramento della coscienza rispetto all’alterità. Il Sé assume un ruolo ontologico centrale ma resta sempre un compimento da raggiungere, quale modo d’essere che si riprende dall’altro e *in quanto* altro. Su questo sfondo si viene affermando epistemicamente l’irriducibilità dell’attestazione quale modo appropriato della relazione all’atto e nell’atto stesso. La dialettica di potenza e atto intreccia costitutivamente la passività e l’imperfezione alla produttività dell’agire umano, che attesta un modo d’essere costituito come un aver-da-essere. D’altra parte essa apre l’insuperabile aver-da-essere del soggetto alla relazione con l’altro come un Sé, e al ritorno indiretto a sé come un altro.

Chi ha connesso l’ipseità con la Cura intesa come il tratto essenziale dell’aver-da-essere proprio dell’esserci, ovvero, in termini ricoeuriani, come “unità analogica dell’agire”, è ancora Heidegger. Il fatto che la coscienza significhi innanzitutto attestazione è l’eredità heideggeriana che Ricoeur ammette pienamente. Che questa attestazione abbia la sua convalida nella *Stimmung* dell’angoscia è l’altro tema che Ricoeur riprende per dire che con l’attestazione si dischiude sempre lo spazio dell’alterità attraverso le esperienze di passività

²⁰ *Ibidem*. p.357.

frammiste inseparabilmente all'agire umano. Esse, aggiunge Ricoeur, non solo "spezzano" il Cogito, sdoppiandolo, dislocandolo in una rete di relazioni e "interdicendo al Sé di occupare il posto del fondamento"²¹, ma spezzano anche l'attestazione dell'alterità, facendo convivere appartenenza ad altro e appropriazione dell'altro.

Coniugando approccio analitico e approccio fenomenologico, Ricoeur sviluppa, nelle pagine finali di *Soi-même comme un autre*, una distinzione di tre tipi di alterità. La prima alterità è quella che riguarda ciò che è proprio (la carne, il "corpo proprio", il *Leib* distinto da ogni *Körper*), e introduce all'alterità del mondo. Poi c'è l'alterità del Sé che si riprende dall'accusativo in cui è posto a partire dalla relazione e dalla differenza. E ciò sia nel senso di una ripresa dell'identità a partire dal suo essere l'altro dell'altro o dall'essere paziente dell'altro (in termini heideggeriani a partire dal Si-stesso), ma sia anche nel senso radicale di Levinas per cui ogni posizione d'identità è solo un ritorno secondario che poggia sull'originarietà dell'altro. La presenza a sé della coscienza è sempre un momento della presenza ad altri e della responsabilità per altri.

La terza alterità individuata da Ricoeur è quella in cui si attesta "la passività più dissimulata"²²: l'alterità nel foro interiore della coscienza morale. Con le prime due forme di alterità Ricoeur sembra riscrivere a proprio modo la dialettica dell'identico e del diverso: estraneità del proprio da una parte, rivendicazione al Sé dell'estraneo dall'altra, attraverso autodesignazione e autoaffezione. Ma con la terza alterità Ricoeur intende far convivere unitariamente nella loro feconda equivocità alterità e ipseità nello statuto dell'altro all'interno della coscienza. I suoi interlocutori ultimi, entrambi insoddisfacenti, sembrano essere Levinas e Heidegger. A Levinas, che rende l'attestazione ostaggio dell'ingiunzione, Ricoeur obietta che se il Sé non è affetto a suo modo dall'esser-ingiunto, cioè se non gli è propria una struttura di accoglimento dell'altro, non è possibile un'ingiunzione, ma solo la violenza dell'estraneo che cancella l'interlocuzione propria della coscienza²³. L'ingiunzione deve risuonare nella coscienza come qualcosa che viene da lei stessa. Ma, come ha detto anche Heidegger, una tale chiamata deve venire allo stesso tempo da sopra la coscienza. E proprio seguendo questa indicazione enigmatica²⁴ di una "dissimmetria verticale" tra l'istanza che chiama e il Sé chiamato, Ricoeur giunge a maturare un'insoddisfazione per certi esiti heideggeriani.

²¹ *Ibidem.* p.368.

²² *Ibidem.* p.359.

²³ Cfr. *ibidem.* p.409.

²⁴ "Il momento più sorprendente dell'analisi heideggeriana" (*ibidem.* p.401).

Heidegger sembra seguire senza possibile ritorno la via di una “demoralizzazione della coscienza”: secondo Ricoeur egli (almeno in *Sein und Zeit*) “ha ontologizzato troppo presto il debito a scapito della dimensione etica di indebitamento”²⁵. Lo *Schuldigsein*, l’esser-debitore si presenta alla coscienza come una voce che chiama l’esserci alla propria gettatezza e in certo modo a un abbandono quiescente al Sé e al suo più proprio poter-essere. Nell’esser-debitore non si annuncia nulla che non fosse già nominato sotto il titolo di poter-essere²⁶. L’attestazione però non può esaurirsi in questo: essa include sempre un’apertura di credito (*créance*), cioè il portarsi in quella dimensione a partire dalla quale si assume la radicazione nel debito. L’attestazione implica sempre un rapportarsi e un comportarsi verso ciò che si attesta, e dunque la responsabilità dell’esser testimoni, il far credito all’essere in debito. L’attestazione, come dice la metafora della “voce”, è sempre un “esser-ingiunto”, un esser chiamato ad assumere la propria responsabilità. L’equivocità di una voce insieme interiore ed esteriore (superiore) va radicalizzata nell’attestazione di Sé come un altro. Poiché però Heidegger ha inteso l’ingiunzione come ammonimento esteriormente regolante e come legge di interdizione, ha visto in essa una forma deviante di moralizzazione che fa ricadere l’esserci nell’esteriorità del *Man* e nella “semplice-presenza”. Per Ricoeur, invece, l’ingiunzione è innanzitutto l’appello che invita alla sequela, e solo dopo, sulla strada che intreccia la violenza al nesso tra agire e patire, si trasforma in interdizione. Ma quest’ultima è solo una tappa intermedia; il processo si conclude con la convinzione, con la scelta morale in situazione, ovvero –anche secondo il nesso che apparenta in tedesco “convinzione” (*Überzeugung*), “testimone” (*Zeuge*) e “attestazione” (*Bezeugung*)– con il portarsi in posizione di testimone in quanto “ingiunto a viver-bene con e per gli altri all’interno di istituzioni giuste e a stimare se stesso in quanto portatore di questa promessa”²⁷. L’ingiunzione, in altri termini, viene a compimento come ingiunzione al “mantenersi fedele a sé”, come essere, nell’agire e nel portare a effetto, ad attestare sé diventando altro, in quanto altro.

Cosa significa attestazione di sé come un altro? Innanzitutto certezza e testimonianza di un altro, di un altro modo d’essere, di un’alterità che, attraversando le mediazioni oggettivanti del linguaggio, dell’azione, del racconto, dei predicati etici e morali dell’azione, si viene configurando come istanza non esauribile in termini di oggettività analitica né di un’ontologia sostanzialistica. La certezza dell’attestazione si rivolge infatti a una modalità dell’essere altra

²⁵ *Ibidem.* p.405.

²⁶ Cfr. *ibidem.* p.406.

²⁷ *Ibidem.*

dall'identità immutabile della cosalità, altra dall'ente delimitato in questa prospettiva, in certo senso dunque *non* identica e *non* essente, resistente però al sospetto e persistente attraverso il *détour* analitico. Essa è infatti il modo d'essere che si mantiene mutando, che *si* attua, che diviene altro ed è, o si conserva, come altro, insomma che agisce nel senso del *prattein* aristotelico.

Ma per altro verso, dunque, l'attestazione dell'altro è sempre attestazione del Sé, proprio perché attestazione di un modo d'essere che ha il carattere dell'agire. Ciò che è in quanto si mantiene diventando altro, ciò che è in quanto altro, è l'*ipse*, che ha potere di dire, di fare, di raccontarsi e di rispondere, come autore, dei suoi atti. La certezza che non sottopone più la verità al criterio autofondativo e autotrasparente di un soggetto padrone di sé, ma si mette in ascolto della verità a partire dall'esperienza della passività, è o può tornare ad essere, dopo il lungo cammino ricoeuriano, certezza del Sé, testimonianza della sua alterità irriducibile e attestazione di sé in quanto chiamato a dare testimonianza e a farsi portatore di convincimento (*Überzeugung*). Attestazione di sé *in quanto* altro, a partire da una chiamata di Altri alla quale si fa credito, nella quale si confida offrendone testimonianza. Rispetto all'attestazione heideggeriana dell'essere per la morte nello *Schuldigsein*, nell'esser-colpevole, che certifica la morte come appartenente essenzialmente all'esserci, rispetto cioè a una testimonianza che si rivolge al modo d'essere della rinuncia ed è rinuncia, l'attestazione confidente di Ricoeur aggiunge lo slancio e la fiducia di un'attuazione possibile del Sé, di una "fedeltà a sé" che si *mantiene* al modo in cui si mantiene una promessa, cioè riprendendosi a partire dall'altro e ritrovandosi in quanto altro.

Nella fiducia e nell'affidamento l'attestazione si situa però anche in uno spazio "meta-etico", in una "economia del dono". L'attestazione sembra vincolare Ricoeur a una brusca interruzione del cammino verso l'appello dell'altro, e così anche a mettere una barriera alla "veemenza ontologica" che guida il lavoro ermeneutico in direzione di un "modo d'essere fondamentale". Ciò è evidente in modo particolare in *Soi-même comme un autre*, dove si parla di una sospensione, che può essere definita "agnostica", della questione di Dio²⁸. L'attestazione ha infatti il modo anticipante della potenza di riferimento che prefigura formalmente il compimento come sempre da venire, come evento o

²⁸ *Ibidem*. p.36. Ricoeur ne parla a proposito della rinuncia alla pubblicazione nel volume delle due ultime conferenze delle *Gifford Lectures*, dedicate alla questione di Dio. Su questo cfr. D.Jervolino, *Ricoeur. L'amore difficile*, Studium, Roma 1995, pp.51 ss. Rigobello parla in proposito di un "pudore della testimonianza" (A. Rigobello, *Impegno ontologico e maieutica dell'altro*, in *L'io dell'altro cit.*, pp.71 ss.).

dono che ripiega la riflessione su sé come *un* altro. L'attestazione resta rivolta così verso il modo d'essere del *conatus*, dello sforzo d'essere, dell'imperfezione. Il primato dell'atto resta coinvolto nella forma concettuale sempre pre-comprensiva, nell'in-sicurezza del rinvio e del segno.

Quest'ultimo pudore riavvicina ancora una volta Ricoeur all'impianto heideggeriano e lo espone a una critica che ritiene insoddisfacenti sotto il profilo filosofico le riserve da lui avanzate alla fine del proprio itinerario verso il Sé²⁹: alla fine l'agnosticismo ricoeuriano potrebbe rivelare un "credito" eccessivo alla verità intesa in senso epistemico. Ma altrove Ricoeur ha anche espresso lo stesso pudore sostenendo in forma interrogativa la cooriginarietà di "attestazione di sé" e "gloria dell'assoluto"³⁰, accennando a un possibile, fecondo sviluppo dell'intreccio tra primato dell'atto e irriducibilità della potenza nella dialettica del Sé e dell'altro. Questa cooriginarietà annuncia un modo possibile di quel "discorso altro da se stesso" che viene avanzato con "ironia socratica" alla fine di *Soi-même comme un autre*: l'"aporia dell'altro" –in ultima istanza: "Dio vivente, Dio assente"–, davanti a cui si arresta il discorso filosofico, potrebbe essere l'espressione epistemicamente più coerente per anticipare nel modo d'essere del soggetto umano la forma propria (il libero dono) del Sé radicalmente altro dall'uomo.

²⁹ Cfr. in proposito le argomentazioni di V. Melchiorre, *Per una teoria dell'intersoggettività*, in *L'io dell'altro cit.*, pp.77-96.

³⁰ Cfr. P. Ricoeur, *Emmanuel Lévinas, penseur du témoignage*, in *Id. Lectures 3*, Ed. du Seuil, Paris 1994, p.105.



DA FUNÇÃO SEMIOLÓGICA À SEMÂNTICA: LÉVI-STRAUSS E RICOEUR

Acílio da Silva Estanqueiro Rocha
Universidade do Minho – Braga (Portugal)

A obra de Paul Ricoeur é hoje paradigma da atitude filosófica de *escuta*, diálogo, debate e pertinência da *crítica*; além disso, um cunho de originalidade torna-a um género de suma filosófica da nossa contemporaneidade. O encontro com as grandes questões suscitadas pelo estruturalismo, e particularmente pela obra de Lévi-Strauss, torna-a um caso exemplar do discurso filosófico na filosofia contemporânea.

Por outro lado, o epítome duma ‘dialectique à synthèse ajournée’¹ envolve a sua obra, mediante a qual não pretende uma dissolução das contradições na sua especificidade, mas funciona como horizonte de convergência: tal intuito corresponde à afirmação constitutiva da finitude humana, que pressupõe uma exigência de constante superação; é a via duma concordância discordante a que é prosseguida por Ricoeur, e que sugere a possibilidade da anterioridade ideal duma síntese última. Deste modo busca a reconciliação entre epistemologias da explicação e o ponto de vista da compreensão (fenomenológico); na verdade, a

¹ P. Ricoeur, *Histoire et vérité*, Paris, Seuil, 1955, p. 18; esta expressão significa uma “estrutura não concertada”, isto é, por um lado “um apetite de reconciliação, quer na ordem metodológica, quer na ordem ético-cultural”, e por outro, uma “desconfiança enérgica contra resoluções prematuras” (*id.*).

fenomenologia é, para Ricoeur, um projecto *in fieri*, susceptível de ser inscrita em diferentes sistemas, sem se identificar ou esgotar em nenhum deles.

O debate com o estruturalismo, nomeadamente com Lévi-Strauss, é tão mais interessante quanto ele se inscreve no itinerário da via longa, postulado pelo imperativo que se coloca ao discurso filosófico acerca do irresistível diálogo com outros saberes: “outrora desmantelada pelas ciências matemáticas e físicas, depois pela biologia, ela [a filosofia] sente-se agora ameaçada no seu próprio coração pelas ciências humanas”, e entre estas, “pela psicanálise e pela linguística estrutural, que permitirão pôr do modo mais radical a questão do sujeito, que é a referência central, senão de toda a filosofia, pelo menos da corrente filosófica à qual me ligo, a da filosofia reflexiva”².

1. O simbólico e o sentido

Foi Lévi-Strauss quem elaborou do modo mais consumado a necessidade em pensar as relações simbólicas de uma comunidade através de modelos, em ordem a apreender as estruturas constitutivas dos vários sistemas (linguagem, sistemas de parentesco, totemismo, mitos, etc.). É neste sentido que o mito aparece como um sistema simbólico, e portanto cultural, que reflecte a actividade inconsciente do espírito humano. Compreender o mito é então dilucidar os traços invariantes da mente que nele actuam, mostrando o poder ordenador e lógico da actividade inconsciente do espírito; embora os mitos possam parecer criações fantásticas, eles obedecem a regras estruturais e lógicas bem determinadas.

Mais ainda: Lévi-Strauss procura mostrar como categorias empíricas podem servir de instrumentos conceptuais para expressar noções abstractas e encadeá-las proposicionalmente. Sirva como exemplo um mito do Canadá Ocidental, acerca duma raia que tentou, com sucesso, controlar ou dominar o Vento Sul³. Trata-se duma história de uma época anterior à existência do Homem na Terra, ou seja, de um tempo em que os homens não se diferenciavam dos animais; os seres eram meio humanos e meio animais. Todos se sentiam muito incomodados com o vento, porque os ventos, especialmente os ventos maus, sopravam durante todo o tempo, impedindo que eles pescassem. Uma expedição, que incluía uma raia, desempenhou um importante papel na captura do Vento Sul. Este só foi

² P. Ricoeur, “La philosophie à l’âge des sciences humaines”, *Cahiers de Philosophie* [“Anthropologie”], Paris, (1) Janeiro 1966, p. 93.

³ Cf. C. Lévi-Strauss, *Mito e significado*, tr. port., Lisboa, Ed. 70, s.d., pp. 35-38.

libertado depois de prometer que não voltaria a soprar de modo constante, mas somente de quando em quando; a Humanidade pôde dedicar-se, então, às suas actividades.

Contudo, uma narrativa irreal como esta, não pode ser encarada simplesmente como imaginosa ou fruto de delírio. O elemento «raia» actua com base em determinadas características: a primeira, que a raia é peixe, e, como todos os seus congéneres espalmados, escorregadio por baixo e duro por cima; uma outra, a que permite à raia escapar com êxito quando tem de enfrentar outros animais: parece muito grande vista de baixo ou de cima e extremamente delgada vista de lado. Um adversário poderia pensar que seria muito fácil disparar uma seta e matar a raia, por ela ser tão grande; mas, enquanto a seta se dirige para o alvo, a raia pode virar-se ou deslizar rapidamente, oferecendo apenas o perfil, que, evidentemente, é impossível de atingir; e é assim que pode escapar.

Por conseguinte, a razão por que se escolheu a raia é que ela é um animal que, considerado de um ou outro ponto de vista, é capaz de responder usando a linguagem da cibernética em termos de «sim» ou «não». É capaz de dois estádios sucessivos, descontínuos, um positivo e o outro negativo. A função que a raia desempenha no mito, segundo afirma o Autor, é parecida com a dos elementos que se introduzem nos computadores modernos e que se podem utilizar para resolver grandes problemas, adicionando uma série de respostas de «sim» e «não». Apesar de ser obviamente errado e impossível (dum ponto de vista empírico) que um peixe possa lutar contra o vento, dum ponto de vista lógico pode compreender-se por que razão se utilizam *imagens* tiradas da experiência. Esta é a *originalidade* do pensamento mitológico, desempenhar o papel do pensamento conceptual: um animal susceptível de ser usado, diz Lévi-Strauss, como um operador binário, pode ser, dum ponto de vista lógico, uma relação com um problema que também é binário; se o Vento Sul soprar um em cada dois dias «sim» um dia, «não» o outro dia, e assim por diante, torna-se então possível uma espécie de compromisso entre as necessidades da Humanidade e as condições predominantes no mundo natural. Dum ponto de vista científico, continua o Autor, a história não é verdadeira; mas pode entender-se esta propriedade do mito num tempo em que a cibernética e os computadores apareceram no mundo científico, dando-nos o conhecimento das operações binárias, que já tinham sido postas em prática de uma maneira bastante diferente, com objectos ou seres concretos, pelo pensamento mítico.

Contudo, o objectivo de Ricoeur, “não é opor a hermenêutica ao estruturalismo, a historicidade duma à diacronia do outro. O estruturalismo

pertence à ciência; não vejo actualmente abordagem mais rigorosa e mais fecunda do que o estruturalismo. A interpretação da simbólica apenas merece ser chamada hermenêutica na medida em que ela é um segmento da compreensão de si mesmo e da compreensão do ser; fora deste trabalho de apropriação do sentido, ela não é nada"⁴. Não há, pois, oposição entre duas vias; a sua confrontação sugere mesmo a complementaridade: por um lado não há análise estrutural sem "doação indirecta de sentido que institui o campo semântico a partir do qual possam discernir-se homologias estruturais", e, por outro, a busca do sentido pressupõe um mínimo de compreensão das estruturas, porque, isolado, o símbolo é demasiado polissêmico; a análise estrutural não é empreendimento exterior para a compreensão dos símbolos, mas o intermediário necessário para a incidência hermenêutica.

2. Estruturalismo e hermenêutica

Deste modo, avaliando as limitações quer da fenomenologia⁵ quer do estruturalismo, mas animado pelas possibilidades abertas, conclui pela superação de ambas, evitando a atitude unilateral e a rejeição de qualquer uma delas, afirmando: "a questão da origem da função simbólica parece-me suscitar uma interpretação completamente nova da redução fenomenológica: a redução, diremos nós, é o começo duma vida significativa, e esse começo é não cronológico, não histórico; é um começo transcendental, assim como o contrato é o começo da vida em sociedade. Os dois começos, assim compreendidos na sua radicalidade, são apenas um só e mesmo começo, se, segundo a observação de Lévi-Strauss, a função simbólica é a origem e não o resultado da vida social. No entanto, se uma explicação semiológica não implica a questão do sujeito, remetendo para as categorias inconscientes do pensamento", o plano semântico

⁴ *CI*, 33. Ricoeur distingue o estruturalismo da hermenêutica nestes termos: "A explicação estrutural incide 1) sobre um sistema inconsciente 2) que é constituído por diferenças e oposições [por desníveis significativos] 3) independentemente do observador. A interpretação dum sentido transmitido consiste 1) numa retomada consciente 2) dum fundo simbólico sobredeterminado 3) por um intérprete que se coloca no mesmo campo semântico que aquilo que ele compreende e assim entra no círculo hermenêutico " (P. Ricoeur, *Le conflit des interprétations: essais d'herméneutique*, Paris, Seuil, 1969, p. 58; passaremos a utilizar, para esta obra, a sigla *CI*).

⁵ Neste sentido, afirma: "Queria explorar uma outra via e propor uma interpretação da redução que a tornasse estritamente solidária com a teoria da *significação*, da qual reconhecemos a posição axial na fenomenologia. Renunciando, pois, a identificar a redução com a clareira directa que, imediatamente, de um só salto, faria brotar a atitude fenomenológica da atitude natural e arrancaria a consciência do ser, tomaremos o longo desvio [referência à via longa]; e procuraremos a redução entre as condições de possibilidade da relação significativa, da função simbólica" (*CI*, 253).

envolve o campo da consciência; com efeito, a linguagem é mais que o plano semiológico; é, além da língua, também o discurso, e apenas então se pode falar de significação.

No fundo, a posição de Ricoeur caracteriza-se por confrontar o estruturalismo, como ciência dos signos, com a hermenêutica, como filosofia do sentido dos signos. Estruturalismo e hermenêutica percorrem itinerários divergentes: a análise estrutural, por um trabalho perseverante de decodificação, procura revelar as regras constitutivas das mensagens; e, assim como “o estruturalismo visa pôr à distância, objectivar, separar da equação pessoal do pesquisador a estrutura de uma instituição, de um mito, de um rito, assim também o pensamento hermenêutico mergulha no que se pôde chamar o círculo hermenêutico” do compreender e do crer, que o desqualifica como ciência e o qualifica como pensamento meditante⁶. O objectivo hermenêutico inscreve-se, portanto, no interior do campo de análise; o símbolo não é somente matéria de reflexão, mas orienta para o ser: tem o poder de se projectar no real.

Por isso, Ricoeur, à questão “o que é que na filosofia reflexiva tem futuro?” responde: “uma filosofia reflexiva que, tendo inteiramente assumido as correcções e as instruções da psicanálise e da semiologia, toma a via longa e desviada duma interpretação dos signos, privados e públicos, psíquicos e culturais, onde venham exprimir-se e explicitar-se o desejo de ser e o esforço para existir que nos constituem”⁷.

O sujeito, produtor de sentido na hermenêutica, torna-se sujeito já inscrito no sentido no estruturalismo; de facto, a análise estrutural supõe que o sujeito se descentra relativamente ao objecto. A hermenêutica procura recuperar e assumir pela reflexão progressiva e regressiva a actualidade de compreensão das mensagens, projectadas numa totalidade, presente como ideal regulador e actuante como teleologia. No estruturalismo, as estruturas apreendidas remetem para as do próprio pensamento; assim como a teoria da informação, que se ocupa da transmissão das mensagens, e é indiferente ao sentido veiculado e a quem são transmitidas, atendo-se à sua forma e às operações de decodificação nelas implicadas, assim também como a significação para a lógica é definida pelas estruturas dos enunciados, do mesmo modo como na linguística estrutural se releva a sintaxe por relação à semântica (versando a língua como uma combinatória de elementos e cada elemento por uma estratégia diferencial e

⁶ *CI*, 33-34.

⁷ *CI*, 262.

opositiva), assim o estruturalismo postula um sentido imanente ao sistema e decorrente duma combinatória. Daí que Ricoeur afirme: “as leis linguísticas designam um nível inconsciente e, nesse sentido, não-reflexivo, não-histórico do espírito; este inconsciente não é o inconsciente freudiano da pulsão, do desejo, na sua potência de simbolização; é mais um inconsciente kantiano que freudiano, um inconsciente categorial, combinatório; é uma ordem acabada ou o finitismo da ordem, mas de tal modo que se ignora. Digo inconsciente kantiano, mas somente por relação à sua organização, porque se trata muito mais de um sistema categorial sem referência a um sujeito pensante”⁸. Consequentemente, para Lévi-Strauss, não há propriamente sentido-*para*: os termos, em si mesmos, são apenas do não sentido; o sentido está na *relação*, na *oposição*, em suma, na *diferença*.

Trata-se duma nova visualização da categoria da diferença; por isso, Lévi-Strauss declara: “cada vez que conseguimos reduzir uma estrutura, não perdemos sentido, como uma crítica obtusa o afirma frequentemente; recorreremos a um instrumento conceptual que, trabalhando sobre a matéria prima do mito, permite extrair dele mais sentido que aquele que anteriormente se julgava possível. Mas toda a simplificação supõe que se tenha recuperado, para os integrar no quadro duma explicação geral, certos pormenores dos mitos que, sob pretexto de insignificância, se havia imaginado poderem negligenciar-se impunemente”⁹. O estruturalismo não conduz à supressão do sentido: as estruturas elaboradas não se situam a nível das significações imediatamente apreensíveis; por outro lado, também a análise estrutural não esgota a integralidade do sentido; no limite, há sempre um excesso de “significação” irredutível.

Então, para Lévi-Strauss, o núcleo da questão não é saber se, com a análise, se ganha ou se perde sentido, mas se o sentido que é preservado vale mais que que aquele de que se teve “a sagesa de renunciar”¹⁰; o sentido ao qual o estruturalismo renuncia é o sentido do “vivido”; o sentido preservado é o que subsiste no termo da análise estrutural; não se nega, portanto, a primeira via, mas considera-se como um ponto de partida e não como um ponto de chegada. “Que é o sentido para mim? interroga-se Lévi-Strauss: “um sabor específico percebido por uma consciência quando saboreia uma combinatória de elementos dos quais nenhum tomado em particular ofereceria um sabor comparável. E então, do mesmo modo que um cientista de laboratório, que procura realizar uma combinação química, dispõe de muitos meios para se assegurar do êxito, o

⁸ *CI*, 36-37.

⁹ C. Lévi-Strauss, *Mythologiques: 4. L'homme nu*, Paris, Plon, 1964, p. 242.

¹⁰ Cf. C. Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962, p. 335.

etnólogo procura também retomar o sentido e completar pela intuição as suas provas objectivas. Porque é um ser dotado de sensibilidade e de inteligência, e porque ele dispõe também desse meio. Tentamos, então, reconstituir um sentido; reconstituímos-lo por meios mecânicos, fabricamo-lo, descorticamo-lo. E depois, afinal, somos homens: saboreamo-lo”¹¹. O estruturalista explica enquanto compreende: ao contrário da hermenêutica, fixa como objectivo a analítica dum *corpus*, do exterior, como um pesquisador, e não pretende reviver a situação como um protagonista numa mensagem a proclamar.

Porventura, a perplexidade de muitos críticos para com a nova metodologia, exprime-se nesta observação de Ricoeur a Lévi-Strauss, aquando de um debate entre ambos: “o Senhor está no desespero do sentido; mas salva-se pelo pensamento de que se as pessoas não têm nada para dizer, ao menos dizem-no tão bem que se pode submeter o seu discurso ao estruturalismo. O Senhor salva o sentido, mas é o sentido do não-sentido, o admirável arranjo sintáctico de um discurso que não diz nada. Vejo-o nesta conjunção do agnosticismo e numa hiperinteligência das sintaxes. Pelo que é ao mesmo tempo fascinante e inquietante”¹². À observação posta por Ricoeur, Lévi-Strauss responde: “o que o Senhor procura é um sentido do sentido, um sentido que está por detrás do sentido; enquanto, na minha perspectiva, o sentido não é jamais um fenómeno primeiro: o sentido é sempre redutível. Por outras palavras, por detrás do sentido há um não sentido, e o contrário não é verdadeiro. Para mim, a significação é sempre fenomenal”¹³. Não se trata, pois, numa “ausência de sentido”, como o estipulam certas filosofias do absurdo; bem ao contrário, é um sentido que se constitui nos sistemas, como “sentido flutuante”.

3. Das aporias à complementaridade

Uma das primeiras críticas que Ricoeur dirige ao estruturalismo é “a passagem ao limite duma ciência estrutural a uma filosofia estruturalista”; com efeito, para Ricoeur, a descodificação depende “duma filosofia reflexiva de se compreender a si mesma como hermenêutica, a fim de criar a estrutura de acolhimento para uma antropologia estrutural”, enquanto faz coincidir a compreensão do outro e dos seus signos em múltiplas culturas com a “compreensão de si e do ser”¹⁴. Ora, para Lévi-Strauss, a antropologia estrutural

¹¹ “Réponses à quelques questions” [debate de C. Lévi-Strauss, entre outros, com P. Ricoeur], em *Esprit*, 11 (322) Novembro 1963, p. 641 (doravante utilizaremos a sigla *Esprit*).

¹² *Esprit*, p. 652-653.

¹³ *Esprit*, p. 637.

¹⁴ *CI*, 54.

“quer-se uma ciência semiológica”, pois situa-se resolutamente ao nível da significação. Esta é, para a antropologia, uma razão a mais (ao lado de muitas outras) para manter um contacto estreito com a linguística, onde se encontra, relativamente a esse facto social que é a linguagem, o mesmo cuidado em não separar as bases objectivas da língua, isto é, o aspecto som, da sua função significante, “o aspecto sentido”¹⁵; em lugar do ego, o estruturalismo examina a obra secreta da linguagem. E, embora algumas passagens de Lévi-Strauss acerca da fenomenologia e das filosofias da consciência apareçam um pouco mais como caricaturas e evocadas mais nos seus espectros vulgares, a verdade é que o itinerário do estruturalismo é bem outro, como Ricoeur exemplarmente o reconhece: “é uma dura prova para o pensador reflexivo, educado por Descartes, por Kant, por Fichte, por Husserl. Deve aprender a duvidar da consciência, como Descartes lhe havia ensinado a duvidar das coisas; entrámos assim numa época do pensamento em que a consciência que duvida das coisas se tornou ela mesma duvidosa”¹⁶. Ora, do mesmo modo que a *epoché* da fenomenologia não é uma negação do mundo, também o estruturalismo não nega a actividade intencional da consciência; se a fenomenologia pratica a *epoché* relativamente ao mundo para que a consciência viva a sua intencionalidade, o estruturalismo, pondo entre parêntesis “a actividade intencional da consciência, pratica de certo modo uma *epoché* às avessas”¹⁷. A fenomenologia está mais interessada em atingir o pólo constitutivo da subjectividade transcendental, enquanto o estruturalismo, com a investigação das estruturas, abandona o tema da consciência produtora ou constitutiva.

Neste sentido, a hermenêutica, segundo Ricoeur, reconhece que a análise estrutural representa uma etapa de objectividade científica, no trajecto para a recuperação de sentido; o que importa, afinal, é uma articulação entre as duas inteligibilidades; então, “a objectividade estrutural pode aparecer como um momento abstracto e validamente abstracto da apropriação e do reconhecimento pelo qual a reflexão abstracta se torna reflexão concreta. No limite, esta apropriação e este reconhecimento consistiriam numa recapitulação total de todos os conteúdos significantes num saber de si e do ser, como Hegel o tentou, numa lógica que seria a dos conteúdos, não a das syntaxes”; o que acontece, porém, é que a “exegese de si e do ser”, por um lado, a inteligibilidade estrutural, por outro, apenas se desenvolvem por “fragmentos que se sabem parciais”; esta

¹⁵ AS, 399.

¹⁶ P. Ricoeur, “La phénoménologie à l’âge des sciences humaines”, *op. cit.*, p. 93.

¹⁷ Cf. Y. Simonis, *Claude Lévi-Strauss ou la passion de l’inceste : introduction au structuralisme*, Paris, Flammarion, 1980, p. 199-200.

última, além de abstracta (pois não procede duma recapitulação do significado), é somente por empobrecimento semântico" que atinge o seu "nível lógico"¹⁸. Se a validade de um método depende da percepção dos seus limites, com a análise estrutural a articulação opera-se pelo estudo dos conteúdos dos símbolos bem como dos seus códigos; ela tende para a hermenêutica, que também não pode desconhecer os dados da análise estrutural, como a etapa de objectividade, para que a recuperação de sentido se efectue com uma mínima compreensão das estruturas.

Contudo, Ricoeur assinala uma outra passagem ao limite: a filosofia subjacente ao *pensamento selvagem* processa-se mediante "um exemplo demasiado fácil que pode ser talvez excepcional"; e constata: "acontece que uma parte da civilização, aquela precisamente donde a nossa cultura não procede, se presta melhor que qualquer outra à aplicação do método estrutural transposto da linguística. Mas isso não prova que a inteligibilidade das estruturas seja tão esclarecedora noutros casos, e sobretudo se baste tanto a si mesma. O pensamento dos totemistas, parece-me, é precisamente o que mais afinidade tem com o estruturalismo. Interrogo-me se o seu exemplo é exemplar ou se não é excepcional"¹⁹. Uma das áreas diferentes, evocadas por Ricoeur, é a do pensamento semítico, pré-helénico, ou indo-europeu; e questiona: "O que é decisivo para a compreensão do núcleo de sentido do Antigo Testamento? Não nomenclaturas, classificações, mas acontecimentos fundadores. Se nos limitarmos à teologia do Hexateuco, o conteúdo signifiante é um kerigma, o anúncio da gesta de Jeová, constituído por uma rede de acontecimentos"²⁰.

Todavia, Lévi-Strauss salienta que esta característica é coextensiva às áreas a que consagrou os seus estudos: "que há de mais kerigmático que esses mitos totémicos australianos que, também eles, se fundam em acontecimentos: aparição do antepassado totémico num certo ponto do território, as suas peregrinações que santificaram esses lugares e definem, para cada indígena, os motivos de um apego pessoal dotando a região de um significado profundo"²¹.

¹⁸ CI, 53; as expressões a que Ricoeur se refere são extraídas de C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958, p.140 (doravante, a sigla AS).

¹⁹ CI, 44-45.

²⁰ CI, 48. A questão está em que, na área totémica, que Lévi-Strauss considera nas suas pesquisas, o sintáctico parece sobrepor-se ao semântico. "Ora –alega Ricoeur– há talvez um outro pólo do pensamento mítico onde a organização sintáctica é mais fraca, a junção ao rito menos marcada, a ligação às classificações sociais mais ténue, e onde, pelo contrário, a riqueza semântica permite repetições históricas indefinidas nos contextos sociais mais variáveis" (CI, 45).

²¹ *Esprit*, pp. 634, 632. Para o autor, "estas profundas certezas encontram-se em todos os que interiorizam os seus próprios mitos, mas elas não podem ser percebidas, e devem ser postas de lado, por aqueles que as estudam de fora" (*Esprit*, p. 634).

Para Ricoeur, a incidência da historicidade aparece como o distintivo deste outro pólo, em que o tempo e a tradição detêm a cifra duma projectividade; com efeito, encadeiam-se três historicidades: após o *tempo escondido* (acontecimento fundador) e a *tradição* (interpretação bíblica), temos a *historicidade da hermenêutica* (da compreensão); é o excesso inicial que motiva tradição e interpretação²². Muito mais do que uma “regulação estrutural” é pertinente uma “regulação semântica por meio do conteúdo”; o estruturalismo ajusta-se bem em sociedades “onde a sincronia é forte e a diacronia perturbadora, como em linguística”²³. Se a insuficiência do modelo linguístico e da sua transposição para o submodelo etnológico estão clarificados, contudo, segundo Ricoeur, “o estruturalismo é sem dúvida ainda válido; mas enquanto que a explicação estrutural parece sem resto, quando a sincronia prevalece sobre a diacronia, ela apenas fornece uma espécie de esqueleto, cujo carácter abstracto é manifesto, quando se trata de um conteúdo sobredeterminado que não cessa de dar que pensar e que apenas se explica na sequência das reposições que lhe conferem ao mesmo tempo interpretação e renovação”²⁴; se a explicação estrutural é esclarecedora, ela refere-se mais à função social actual do mito, de algum modo o análogo do operador totémico; o excesso de sentido que o tempo e a tradição veiculam, esse reporta-se à vertente diacrónica desse fundo simbólico.

Por outro lado, não há retomada de sentido possível sem um mínimo de regulação estrutural. Para ilustrar este aspecto, Ricoeur recorre à mentalidade judéo-cristã do século XII, onde o simbolismo atinge “a sua mais elevada exuberância, e mesmo intemperança, e também a sua mais elevada organização”;

²² Cf. *CI*, 49-50. Segundo Ricoeur, “é interpretando historicamente a sua história, elaborando-a como uma tradição viva, que Israel se projectou no passado como um povo único a quem aconteceu, como a uma totalidade indivisível, a libertação do Egipto, a revelação do Sinai, a aventura do deserto e o dom da Terra prometida. O único princípio teológico para o qual tende todo o pensamento de Israel é então: havia Israel, o povo de Deus, que age sempre como uma unidade e que Deus trata como uma unidade; mas essa identidade é inseparável duma busca ilimitada de um sentido da história e na história: “É Israel, sobre o qual as apresentações da história do Antigo Testamento tanto têm a dizer, que constitui o objecto da fé e o objecto duma história construída pela fé”” (*CI*, 49-50). A última citação é do notável livro de de Gerhard von Rad, consagrado à *Teologia das tradições históricas de Israel*, primeiro volume duma *Teologia do Antigo Testamento* (Munique, 1957)”, que Ricoeur lia ao mesmo tempo que *O pensamento selvagem* de Lévi-Strauss (cf. *CI*, 48).

²³ Cf. *CI*, 51. Para Ricoeur, “a regulação estrutural está muito mais próxima do fenómeno de inércia do que da reinterpretação viva que nos parece caracterizar a verdadeira tradição. É porque a regulação semântica procede do excesso do potencial de sentido sobre o seu uso e a sua função no interior do sistema dado na sincronia, que o tempo escondido nos símbolos pode transportar a dupla historicidade da tradição que transmite e sedimenta a interpretação, e da interpretação que mantém e renova a tradição” (*CI*, 51).

²⁴ *CI*, 53. Acerca da natureza do tempo bíblico, cf. P. Ricoeur, “Temps biblique”, em *Archivio di Filosofia* (Pádua, CEDAM), 53 (1) 1985, pp. 23-35.

para essa mentalidade tudo é símbolo: cada coisa na natureza tem um potencial simbólico; nessa polissemia em potência, um símbolo separado significa muito pouco: é apenas numa “economia de conjunto” que o simbolismo se torna uma “polissemia regulada”. Também aqui se torna novamente patente que “não existe análise estrutural sem compreensão hermenêutica da transferência de sentido (sem metáfora, sem *translatio*), sem essa doação indirecta de sentido que institui o campo semântico, a partir do qual podem ser discernidas homologias estruturais”. Na linguagem dos nossos simbolistas medievais o que está primeiro é a translação. Mas, em compensação, também não há inteligibilidade hermenêutica sem o revezamento duma economia, duma ordem, nas quais a simbólica significa, que obvie à “oscilação entre o empastamento no imaginativo ou a evaporação no alegorismo”; daí que a compreensão das estruturas seja “hoje o intermediário”²⁵. Tal conclusão resume, por um lado, a crítica ricoeuriana às extrapolações filosóficas do estruturalismo, sobretudo a generalização do pensamento selvagem a todo o pensamento, e por outro, reclama uma redução recíproca dos métodos, submetendo cada um deles às necessidades internas do outro, a partir da percepção dos respectivos limites.

4. A palavra como operador de mediação

A análise ulterior de alguns aspectos relativos à evolução da linguística, levaram Ricoeur a inflectir a problemática, de modo a superar a antinomia entre a sincronia e a diacronia: ao inventário estruturado contrapõem-se as possibilidades da operação estruturante. Parte-se da *frase* e do problema da *produção* de novas frases; daí a pertinência da significação dinâmica de estrutura referida à gramática da língua: “A gramática –escreve Chomsky– é um procedimento que determina a série infinita das frases bem formadas e assinala a cada uma delas uma ou várias descrições estruturais”²⁶. A fenomenologia do sujeito falante encontra um apoio

²⁵ *CI*, 63. Como Ricoeur refere, serve-se da obra do P. Chenu, *Teologia no século XII*, para a descrição do quadro desse simbolismo.

²⁶ Cf. cit. em *CI*, 90. Note-se, porém, que Ricoeur, muito justamente, não entende o estruturalismo de Lévi-Strauss como uma opção pela sincronia: “Entendamo-nos bem: não atribuo ao estruturalismo, como alguns dos seus críticos, uma oposição pura e simples entre diacronia e sincronia. Relativamente a isto, Lévi-Strauss tem razão em opor aos seus detractores (AS, 101,103) o grande artigo de Jakobson sobre os *Princípios da fonologia histórica*, onde o autor dissocia expressamente sincronia e estática. O que importa, é a subordinação, não a oposição, da diacronia à sincronia; é esta subordinação que se tornará questão na inteligência hermenêutica; a diacronia apenas é significante pela sua relação com a sincronia e não o inverso” (*CI*, 36). Contudo, Ricoeur, nesta sua nova fase da via longa, acrescenta que somos agora “reconduzidos aos Cartesianos e a Humboldt, para quem a linguagem não é produto, mas produção, geração” (*CI*, 90).

sólido em novas pesquisas linguísticas, como é o caso de Gustave Guillaume, Chomsky e Benveniste, entre outros; as análises deste último são logo recolhidas, nomeadamente sobre o pronome pessoal, as formas verbais e as formas verbais aparentadas, sobre o nome próprio, sobre o verbo e o tempo do verbo, sobre a afirmação e a negação; “a própria expressão: *instância do discurso*, indica suficientemente que não basta justapor uma vaga fenomenologia do acto de fala e uma rigorosa linguística do sistema da língua, mas que se trata de *ligar* língua e fala na actividade do discurso”. Na verdade, “a linguagem não é mais fundamento como não é objecto; ela é mediação; é medium, o meio no qual e pelo qual o sujeito se manifesta e o mundo se mostra”²⁷. Ricoeur percorre algumas dessas referências ilustrativas de Benveniste, como as do pronome pessoal, quando diz: “a significação *eu* somente é formada no instante em que aquele que fala se lhe apropria do sentido para se designar a si mesmo; a significação *eu* é de cada vez única: ela refere-se à instância de discurso que a contém e unicamente a ela”²⁸; ou da articulação língua e fala, na medida em que ela assenta em parte em signos particulares, ou indicadores (de que os pronomes pessoais apenas são uma espécie, como os demonstrativos e os advérbios de tempo e de lugar): “esses signos não conotam uma classe de objectos, mas designam a presente instância de discurso: eles não nomeiam, mas indicam o *eu*, o *agora*, o *isto*, numa palavra, a relação dum sujeito falante com uma audiência e uma situação”²⁹. Língua e fala, dissociadas por Saussure, encontram agora a sua unidade na actualização temporal do discurso.

Importa, pois, pensar a unidade da língua e da fala, não subsumindo a fala na língua como em Saussure, não reduzindo a língua à fala como em Merleau-Ponty, mas inscrevendo a fala no próprio meio da língua, determinando o *acto* no sistema e o *acontecimento* na estrutura. Requer-se, para isso, uma adequada dilucidação dos níveis da linguagem; e “muda-se verdadeiramente de nível quando se passa das unidades da língua para a unidade nova que constitui a frase ou o enunciado”. Ora tal unidade é a da fala ou do discurso; este novo nível não é já semiológico, no sentido de “tudo o que diz respeito às relações de dependência interna entre signos ou componentes de signos”, mas uma unidade semântica, se tomarmos a designação no seu sentido forte, isto é, “não somente significar em geral, mas dizer alguma coisa, remeter do signo para a coisa”³⁰: na *frase*, o signo adquire uma referência ao universo, ao real, e não uma pura

²⁷ *CI*, 250-251, 252 [“La question du sujet: le défi de la sémiologie”], e no artigo “La structure, le mot, l’événement”, *Esprit*, Maio 1967, pp. 810, 812.

²⁸ *CI*, 251 ss.

²⁹ *Ib.*

³⁰ *Cf. CI*, 86-87.

diferença em relação a um outro signo, como ocorre na função semiológica. Além disso, na frase opera-se, para além da referência ao real, a retro-referência ao sujeito, como o estabelecem os vários elementos que requerem um sujeito (pronome pessoal e formas verbais, a afirmação e a negação, os advérbios, etc.); por eles introduz-se na língua uma instância do discurso que é a relação a um sujeito falante com uma audiência e numa situação dada. Pelo acto da fala, a língua é retirada do anonimato e elevada ao nível da intersubjectividade; sendo em si simples *organon* neutro, a língua é tomada por alguém e dirigida a alguém num acto de comunicação. O termo relacional do “eu” permanece vazio e insignificante até que o indivíduo falante dele se aproprie e o incarne.

Ricoeur assinala cinco aspectos antinómicos pelos quais a operação se opõe ao inventário; por eles se mostra como, na frase, tal antinomia atravessa a própria efectuação da linguagem: assim, o discurso tem como modo de presença um acto, enquanto o sistema é atemporal, porque simplesmente virtual; o discurso consiste numa sequência de escolhas, que representa a contrapartida do constrangimento do sistema; essas escolhas produzem combinações novas, frases inéditas em número virtualmente infinito, perante o reportório dos signos, finito e fechado; é na instância do discurso que a linguagem tem uma referência, e o avanço do sentido (ideal) para a referência (real) tal como Frege e Husserl o mostram é “a própria alma da linguagem”; a instância do discurso (o acontecimento, a escolha, a novação, a referência) tem uma maneira própria de designar o sujeito do discurso, e assim “o acto da fala opõe-se ao anonimato do sistema”, pois “a subjectividade do acto da fala é imediatamente a intersubjectividade duma alocação”³¹. Estas antinomias são resolvidas pelo discurso na conversão incessante e recíproca entre estrutura e acontecimento; é, portanto, partindo duma compreensão transformacional da estrutura que as dualidades língua/fala, estrutura/acontecimento, sistema/história, etc., são englobadas por uma espécie de dialéctica que dissolve as aparentes antinomias.

A articulação faz-se, como dissemos, por meio da *palavra*, operador que origina um género de intercâmbio entre o sistema e o acto, entre a estrutura e o acontecimento. A palavra é polissémica: encerra uma multiplicidade de usos e transporta uma história de usos diferentes. Há, assim, um caminho de retorno do acontecimento ao sistema: por um lado, ela deriva da estrutura como um valor diferencial, mas é também uma virtualidade semântica; por outro, deriva do acto e do acontecimento, pois a sua actualidade semântica é contemporânea com a actualidade do enunciado. Se a palavra é *menos que a frase*, enquanto a sua actualidade de significância é tributária da frase, ela é *mais que a frase*: esta é

³¹ Cf. *CI*, 87-89.

um acontecimento de actualidade transitória; e a palavra sobrevive à frase: como entidade ela sobrevive à instância transitória do discurso, disponível para novos usos; mas retornando ao sistema, ela transmite-lhe uma história.

Como entidade cumulativa, a palavra tem o poder para adquirir novas dimensões do ser: a mesma palavra é susceptível de ser investida num novo uso, com uma nova dimensão de sentido, sem perder o seu sentido prévio; trata-se duma expansão de significação; porém, voltando ao sistema dos signos, este exerce uma função limitativa uma polissemia regulada", que é a "lei da nossa linguagem"; quer dizer, "as palavras têm mais do que um sentido, mas não têm um sentido infinito"³². A polissemia regulada é de "ordem pancrónica", isto é, é sincrónica e diacrónica; a palavra acumula com a história mas é limitada pelo sistema.

Quando a palavra se inscreve num discurso ela está sobrecarregada de polivalência, pois cada palavra é polissémica; é então o contexto que determina a significação desse uso específico. Há contextos que não permitem senão uma significação e que estabelecem o que Ricoeur denomina depois de Greimas uma isotopia, isto é, uma temática, "uma tópica idêntica para todas as palavras da frase"³³. Se, ao contrário, o contexto "tolera ou mesmo preserva várias isotopias ao mesmo tempo", estamos em presença duma linguagem simbólica (a linguagem poética, ou a profética, por exemplo), onde a polissemia é liberada e "a linguagem está em festa"; tais recursos da linguagem simbólica, que interpelam interpretações várias, complementares ou mesmo opostas, resultam do concurso mútuo do processo metafórico" e da limitação estrutural, do acto e do sistema. A palavra é, pois, "o nó de todas as trocas entre estrutura e função". Se ela detém esta virtude de constranger a criar novos modelos de inteligibilidade, é porque ela própria está na intersecção da língua com a fala, da sincronia com a diacronia, do sistema com o processo. Subindo do sistema ao acontecimento, na instância do discurso, ela traz a estrutura ao acto da fala. Voltando do acontecimento ao sistema, ela traz a este a contingência e o desequilíbrio, sem o que ele não poderia nem mudar nem durar; em suma, ela confere uma tradição" à estrutura que, em si mesma, está fora do tempo"³⁴. A palavra, enquanto acto, escapa de certo modo às determinações do sistema, enquanto constitui a sua totalidade concreta, e somente exprime a sua especificidade pela mediação da totalidade envolvida, expressa na pregnância do próprio discurso.

³² *CI*, 94.

³³ Cf. *CI*, 94-95, onde se faz referência a A. Greimas; como exemplo aí mencionado, se o tema desenvolvido é geométrico, a palavra volume será interpretada como um corpo no espaço; se o tema é relativo a bibliotecas, a palavra designará um livro.

³⁴ *CI*, 95.

Com o relevo atribuído à frase, esta, num outro nível da linguagem, é unidade de discurso e não unidade de língua, unidade semântica e não unidade semiológica: “não temos mesmo de escolher –afirma Ricoeur– entre uma filosofia do signo e uma filosofia da representação: a primeira articula o signo ao nível dos sistemas virtuais oferecidos à execução do discurso; a segunda é contemporânea com a efectuação do discurso. O problema semântico difere precisamente muito do problema semiológico, pelo facto de que o signo, constituído pela diferença, é revertido para o universo pela via da referência; e esta contrapartida que a referência constitui por relação com a diferença pode muito legitimamente ser chamada representação. Opor o signo ao signo, é a função *semiológica*; representar o real através do signo, é a função *semântica*; e a primeira está subordinada à segunda”³⁵; por ela o signo refere-se ao mundo e o sujeito advém à linguagem.

A esta relação entre signo e frase, corresponde dalgum modo a do estruturalismo e da hermenêutica: tal como o signo é integrado na frase, o estruturalismo é um intermediário da hermenêutica. Como Ricoeur esclarece, “há dois modos de dar conta do simbolismo: por aquilo que o constitui e por aquilo que quer dizer. O que o constitui requer uma análise estrutural; e essa análise estrutural dissipa-lhe o maravilhoso ; é a sua função e, ousarei dizê-lo, a sua missão; o simbolismo opera com os recursos de toda a linguagem, os quais são sem mistério. Quanto àquilo que o simbolismo quer dizer, não é mais uma linguística estrutural que o pode ensinar; no movimento de ida e volta entre análise e síntese, o retorno não é equivalente à ida. Na via do retorno, há emergência duma problemática que a análise progressivamente eliminou; os lexemas não são somente para a análise constelações sémicas, mas são para a síntese unidades de sentido imediatamente compreendidas”³⁶. Se o estruturalismo é do domínio científico, estabelecendo a inteligibilidade por oposições e diferenças onde o conjunto dos signos constitui um sistema fechado, a hermenêutica é uma actividade interpretativa que carece dessa inteligibilidade.

A análise de Ricoeur pretende mostrar que o rigor da análise lévi-straussiana não é, de si, princípio suficiente para esgotar a essência do simbólico. Qualquer texto narrativo, independentemente da sua natureza, tem uma intencionalidade referencial e pressupõe uma visão do real. Neste sentido, o debate entre Ricoeur e Lévi-Strauss é um debate que permanece necessariamente aberto.

³⁵ *CI*, 248. Esta passo para a semântica será prolongado pela passagem da semântica do discurso a uma semântica profunda com incidência no texto, como um outro campo mais complexo da hermenêutica; porém essa análise sai fora do âmbito agora em questão, embora Ricoeur, para aí chegar, tenha efectuado a análise agora em referência.

³⁶ *CI*, 78-79.



EN TORNO A LA FILOSOFÍA Y LA TEORÍA LITERARIA DE PAUL RICOEUR

Mario J. Valdés
University of Toronto (Canadá)

En 1991 Paul Ricoeur publicó "Autocomprensión e historia", la ponencia inaugural del simposio internacional ofrecido en su honor en Granada, título en sí indicativo del temple de este filósofo. Cito unas líneas: "Se trata de la dialéctica comprender/explicar... Los tres campos atravesados son la teoría del texto, la de la acción y la de la historia. En cada uno de estos campos el momento de la comprensión está caracterizado por una aprehensión intuitiva y global de lo que está en cuestión en este campo, por una anticipación de sentido que roza con la adivinación, por un compromiso del sujeto que conoce el momento de la explicación, y en contrapartida está marcado por el predominio del análisis, la subordinación del caso particular a reglas, leyes o estructuras por el distanciamiento del objeto de estudio con relación a un sujeto no implicado. Lo importante a mis ojos es no separar la comprensión de la explicación y viceversa, como lo hacen, por un lado, los descendientes de la hermenéutica romántica y, por otro, los herederos del positivismo" (p. 35). Los tres campos de texto, acción e historia, desde la óptica de la literatura, representan los campos de contienda más importantes en la teoría de literatura, y en cada uno la aportación del profesor Ricoeur ha sido de mayor envergadura. Su procedimiento es siempre directo, sustancial y marcado por una dialéctica abierta que él ha identificado como un injerto de la hermenéutica y la fenomenología. Define esta dialéctica abierta

como una “mediación incompleta entre posiciones rivales... expresiva de una tensión surgida de la historia misma de esta problemática filosófica considerada bajo un amplio arco de tiempo” (p. 27).

Ahora bien, en este ensayo quiero reducir los enumerados campos de contienda a los aspectos que más nos atañe en la teoría de literatura. El campo del texto está íntimamente atado a preguntas tan generales como ¿qué es la literatura?, ¿qué es un texto literario?, ¿quién determina lo que es y no es literatura?, ¿qué relación tiene el texto con la lengua, las palabras, el discurso?, y muchas más. Detrás de cada pregunta hay numerosas teorías que se disputan el terreno. Entramos en el debate armados con la dialéctica de mediación que nos ha dado Ricoeur. Siempre hay que precisar el campo epistemológico y el estilo propio de alternancia entre explicación y comprensión.

El campo de investigación es el del discurso que es la matriz de todo significado lingüístico ya que la palabra no cobra sentido hasta que se pone en uso. El discurso, ese acto por el cual alguien dice algo sobre algún tema a alguien, se convierte en texto cuando hay un común acuerdo entre hablante o escritor y oyente o lector de ubicar el discurso en un tiempo y espacio. Así es que una conversación casual se convierte en relato cuando ambos participantes aceptan la ubicación de lo que se narra en el discurso. El discurso mismo en sí no exige interpretación, aunque en algunos casos se tenga que explicar lo que se ha dicho repitiéndolo en otras palabras. El texto como todo fenómeno funcional de la existencia requiere alguna forma de interpretación puesto que el texto, como experiencia, se apropia por el lector como parte de su propia visión del mundo. Cada lectura de cada lector puede ser nueva y distinta; por lo tanto, la convivencia en un mundo compartido hace necesaria la interpretación. Esa alternancia entre comprensión y explicación que Ricoeur define como la base de la interpretación desde la publicación de *Conflit des interprétations* tiene un fundamento constitutivo de una teoría de la literatura y es que explicar más es comprender mejor. Esta fórmula no ofrece ninguna novedad para todos los que hemos llevado el cargo de docencia de literatura en la universidad. Sin embargo, aquí figura como fundamento de una hermenéutica cultural. Si el texto, en contraste con el discurso, está incompleto hasta que sea apropiado por un lector, esto se debe a la necesidad de ubicar el texto, no solamente interpretamos textos como parte del proceso de hacernos al mundo sino también para compartir nuestras interpretaciones y al compartir tenemos que explicar. El texto, como los acontecimientos de nuestra vida, se interpreta y esta interpretación se hace a través de una dialéctica de explicación y comprensión. La materia de la

interpretación es la relación de referencia al mundo, de comunicación entre sujetos hablantes y de la reflexión de sí mismo del lector.

Como Ricoeur ha dicho en muchas ocasiones, las intenciones del autor no tienen validez como norma de interpretación; estas intenciones, suponiendo que se expliciten, tendrán su principal función como parte de la biografía del autor ya que tratan de él y no del texto. El texto no está hecho, se hace, debido al encuentro entre el enunciado y el receptor. Es interesante como este importante aspecto de la hermenéutica de Ricoeur ofrece una posibilidad de acuerdo con la escuela empírica de S. Schmidt; cito a Schmidt: "el texto literario no es un objeto físico material en el que se almacena el significado; en realidad los textos no poseen significado en sí mismos, sino que éste se les asigna a través de procesos de recepción y de operaciones cognitivas de carácter intersubjetivo" (p. 52). Las diferencias en este caso concreto entre la hermenéutica de Ricoeur y los estudios empíricos de Schmidt se reducen al enfoque privilegiado. Schmidt se concentra en los sistemas de recepción y Ricoeur ofrece la ontología de hacernos al texto.

Retomemos algunas de las preguntas con que empezamos esta discusión del texto. Por supuesto que los textos no son iguales aunque hay algún parentesco entre unos y otros. Designamos a unos textos históricos, a otros religiosos, otros sociológicos, etc. y, en algunos casos, literarios.

¿Qué queremos decir cuando invocamos la categoría literatura? Seguramente lectura de ocio o entretenimiento no se limita a lo que se suele llamar literatura y algunos textos llamados literarios no ofrecen nada de pasatiempo como, por ejemplo, la obra de Kafka. Las comunidades de lectores a través de los últimos siglos han apartado a ciertos textos con el mote de literatura y esto abarca un horizonte imposible de poseer por un individuo aun limitándose a una lengua o una época. Ricoeur nos ofrece una aclaración de esta categoría: entiéndase por texto literario a la lectura de todo texto, cualesquiera que haya sido el propósito de su autor, que tenga la capacidad de provocar una redescrípción del mundo en su lector. Así es que hay algunos textos que siguen siendo literatura a través de los siglos como por ejemplo *La divina comedia* y otros que llegan a considerarse literatura debido a lecturas distintas de las propuestas en su primera recepción y hay todavía otras que pueden perder su capacidad redescríptiva aunque en un tiempo la tuviesen.

Esta respuesta a la pregunta no será aceptada por algunos críticos, pero para la teoría de la literatura tiene el alto valor de ser una respuesta basada en una

larga reflexión filosófica. El aspecto más controvertido de este acercamiento a la literatura para el historicismo tradicional es que no solamente propone que la obra literaria tenga un carácter inestable en su recepción sino que lleva a la misma historia literaria hacia un estado inestable en que la materia misma de la historia puede reformularse.

El texto, para resumir, es un campo de contienda donde se encuentran la escritura del autor y el lector entregado a la lectura. En cada lectura hay un acuerdo implícito de ubicar al texto en un tiempo y espacio. Esta ubicación es tan variada como la referencialidad explícita de ciertos textos. También en el caso de la metáfora creativa que el lector realiza con un acercamiento originario al mundo hay una lucha entre texto y lector.

A todos esos textos que cobran una demostrada capacidad de provocar en sus lectores una re-visión, una re-descripción del mundo, se les puede otorgar un valor y una categoría excepcional, llámese como se llame, tal categoría, pero qué mejor designación que la de literatura. Es la tarea de la hermenéutica la de difundir nuestros conflictos de interpretación, pero no para eliminarse los unos a los otros sino para poder comprender por qué hay estas diferencias; cuanto más se explica mejor se comprende y dentro del debate de interpretaciones la explicación es continua.

¿A quién le importa la literatura y la teoría de la literatura si se trata de algo tan ambiguo y transitorio como este continuo debate? También aquí, en terreno eminentemente pragmático como la razón de ser de la docencia literaria, Ricoeur nos da orientación en su teoría de la creatividad del texto: se trata de una lucha en el seno del lenguaje entre dos orientaciones divergentes, que están presentes desde el principio, pero que sólo se hacen manifiestas al nivel de estas grandes unidades que son los textos. De un lado, el lenguaje parece exiliarse fuera del mundo, encerrarse en su actividad estructural y finalmente elogiarse a sí mismo en una soledad gloriosa: el estatuto literario del lenguaje ilustra esta primera orientación. De otro lado a la inversa de su tendencia centrífuga, el lenguaje literario parece capaz de aumentar el poder de describir y de transformar la realidad —y antes que nada la realidad humana (véase *Metaphore vive*, cap. 7)—. Termina Ricoeur recordando a E. Benveniste en su celebrada observación que la literatura transporta el lenguaje al universo. Un estudio filosóficamente impulsado de la literatura, por lo tanto, no es nada menos que estudiar esta dualidad pulsante del lenguaje literario que nos ofrece la capacidad de hacernos nuestros mundos propios, pero que como lenguaje textual también puede transformar al mundo compartido.

El segundo campo de debate que plantea Ricoeur es el de la acción. Parafraseando a Unamuno, se puede decir que se trata de cómo se hace una novela. Aunque en términos unamunianos la respuesta es que se hace una novela cuando un lector se dispone a seguir las huellas indicadas por el escritor en el texto, Ricoeur extiende el terreno notablemente hasta incluir las comunidades del escritor, del lector y de futuros lectores. La acción de construir el texto le sirve a Ricoeur para ensayar cómo se hace la visión del mundo que mantenemos y compartimos. La dialéctica de comprensión y explicación se atenúa en este debate pero nunca está ausente. El proceso de interpretación empieza sobre una supuesta comprensión, pero a medida que avanza la explicación necesaria para compartir esta comprensión, la comprensión misma se va cambiando porque el lenguaje de explicación no es el lenguaje de comprensión. El lenguaje de comprensión es un lenguaje de conclusiones, de fines y símbolos entendidos. En cambio, el lenguaje de explicación es uno de búsqueda, de sistemas para relacionar lo comprendido con casos análogos entendidos por el receptor de la explicación. Con cada paso que da la explicación un eslabón más se ha forjado en la construcción del sistema explicativo. En términos generales este proceso traduce la intuición a un sistema contextual.

Hasta aquí nada más he tocado un esbozo del proceso hermenéutico, pero ahora pongámoslo en marcha. El proceso de interpretación empieza con la lectura del texto, en la realización de la referencialidad escindida entre el texto y el mundo, que se realiza gracias a la suspensión de la referencia de primer grado, la del discurso en su función puramente descriptiva, para que así se pueda lograr la referencia de segundo grado que causa la reacción creativa en el lector.

Esta actividad análoga a la lectura de la metáfora viva es lo que Ricoeur llama la configuración. Este concepto es clave para una teoría literaria no solamente porque señala la capacidad creativa de figuración del lector ante el texto sino porque será el punto de partida para un puente hermenéutico entre el individuo y la comunidad. He aquí la respuesta al reto de Derrida y la superación de la hermenéutica romántica. En palabras de Ricoeur: es "el del paso de la configuración en el recinto del texto del relato a la refiguración del mundo real del lector fuera del texto del relato". Pero este paso de la configuración a la refiguración no sería posible si no hubiera un mundo de signos compartido –el de la prefiguración–. Las mediaciones múltiples que pre-existen en el mundo compartido de la prefiguración, aseguran la transición entre la configuración del encuentro, la creatividad de la metáfora viva, la realización del texto narrativo por un lado y la refiguración, la redescipción, del mundo de la acción en que vivimos nuestra cotidianidad. Estas mediaciones forman un arco hermenéutico que es la base de una hermenéutica literaria.

Este campo de debate de la acción literaria tiene doble peso. No solamente describe la acción de realizar al texto por el lector sino también la reflexión de éste y la reintegración de esta interpretación a la comunidad de lectores. Así aporta una ampliación y renovación de la prefiguración compartida. Cito a Ricoeur: “desarrollo la idea según la cual un texto literario en general, un texto narrativo en particular, proyecta delante de él un mundo-del-texto, mundo posible ciertamente, pero mundo a pesar de todo, como un lugar de acogida al que yo podría atenerme y donde podría habitar para llevar dentro de éste a efecto mis más propios pensamientos. Sin ser un mundo real, este objeto intencional al que el texto apunta como su horizonte constituye una primera mediación, en la medida en que lo que un lector puede apropiarse de él, no es esa intención remota y perdida del autor, sino el mundo del texto ahora ante el texto” (*Tiempo y narración*, p. 127). Esta es la configuración del texto; es una profundización filosófica a la que apuntaban los colegas de Constance hace treinta años; es una teoría de la literatura postmoderna pero a la vez arraigada en la tradición hermenéutica con su injerto fenomenológico.

La mediación de la acción literaria es la de la apropiación del texto por el lector. El lector al hacer el tiempo de la novela su tiempo, lo convierte en una experiencia propia del tiempo de otros, de un mundo que no es pero pudiera ser. Y dentro de esta dialéctica entre el mundo del lector y el mundo del texto surge la posibilidad de una comprensión más introspectiva de sí mismo y de su mundo por parte del lector. Esta es la refiguración con su clara orientación clásica de reflexión de la hermenéutica. Queda sólo por señalar que la refiguración es también el medio de compartir al texto, ese texto que hemos combatido en nuestra meta de apropiarnos del otro mundo. Se comparte la refiguración explicando la experiencia para que otros comprendan. En la medida que comunicamos nuestra interpretación del texto contribuimos al diálogo o debate sobre el texto posiblemente enriqueciendo la prefiguración de donde todo ha partido.

El tercer campo teórico señalado por Ricoeur es el de historia, materia en que se ocupa, como es bien sabido, en más de la mitad de su magistral *Tiempo y narración*. Aquí también se demuestra la validez de la dialéctica básica de su hermenéutica: explicación/compreensión. La historiografía ha construido una rica tradición de comprensión del pasado que es sobre todo una comprensión de una narración de acontecimientos en secuencia única atravesada por una detenida explicación de normas explicativas o, si se quiere, sistemas demográficos, económicos, geográficos, etc. La comprensión busca la continuidad que permita construir un modelo del pasado, y la explicación expone y extiende los casos claves de esta trama, dándoles el fondo analítico necesario para sostener su lugar

como factores en el desarrollo. La historia se representa de los modos más diversos desde los más cerrados como ha sido el historicismo positivista hasta la nueva historia de la escuela de Annales. Pero recordemos que el modo de representación de estas múltiples formas historiográficas es el texto y que los textos pretenden, de un modo u otro, captar la acción del pasado para el beneficio del presente de su redacción. El texto histórico ha pretendido ser la fiel representación de lo que pasó en los acontecimientos señalados sin revelar que tanto la selección de datos como la interpretación de conjunto es parcial y está necesariamente envuelta en la perspectiva propia del historiador. La hermenéutica histórica de Ricoeur nos hace recordar la frase tan apropiada de H. Marrou: "la historia no existe, sólo hay historiadores".

El texto histórico es, por encima de todo, una mediación entre el significado de la acción en el pasado y su sentido que tiene esta acción en el presente. El texto histórico es una narración escrita en el presente del historiador. He aquí la comprensión. Los datos que se presentan en la narración son huellas del pasado recogidas y organizadas sistemáticamente por una serie de investigadores. Esta es la explicación del acontecimiento que formará parte de la trama. Ricoeur ha señalado claramente que hay un estrecho parentesco entre la historia y la literatura, pero también insiste en la gran diferencia. La narrativa literaria presenta un mundo que podía haber sido aunque nunca ha acontecido, mientras que la historia propone un mundo que probablemente fue en parte de la manera narrada aunque se tenga que mantener al acontecimiento abierto ya que la realidad es más compleja que cualquier narración. En el sentido más profundo tanto el texto literario como el texto histórico forman parte esencial de la narratividad en que vivimos y de la cual partimos para constatar nuestro mundo. El texto literario no se puede agotar porque depende de la intervención de lectores y que, por lo tanto, se renueva constantemente y el texto histórico nunca se puede terminar ya que el acontecimiento, la acción humana de participar en la vida, no se puede reducir a limitados y específicos puntos de vista. Habrá alrededor de ambos textos una continuidad que hemos en otra ocasión denominado la comunidad de comentaristas, que es otro modo de decir la cultura humana.

Estos tres campos de estudio designados por Ricoeur nos han ofrecido la posibilidad de reunir los elementos más notables para una teoría de la literatura. Hasta aquí hemos repasado algunos de los conceptos de la filosofía de Ricoeur que tienen mayor importancia en esta teoría. Principalmente se trata de la hermenéutica de Ricoeur como una revisión de la hermenéutica reflexiva después de Gadamer que ha superado la hermenéutica romántica de Dilthey. Como ya hemos dicho, Ricoeur propone un amplio arco hermenéutico que parte de la

configuración del texto para reconstituirse en la acción de la refiguración del lector. Acción que necesariamente tiene que encauzarse hacia la intersubjetividad en la comunidad de comentaristas. El arco se cierra al sedimentarse esta intersubjetividad histórica y literaria en la narratividad que es la prefiguración, punto de partida de todo ser pensante.

Ahora pasaré a exponer esta teoría de la literatura derivada de la hermenéutica de Ricoeur. Aunque bien pudiéramos enumerar una multiplicidad de orientaciones teóricas distintas y señalar sus discrepancias y concordancias con la hermenéutica, creo que es más válido exponer la envergadura de esta teoría aunque sea brevemente. Las teorías de la literatura, como ya se ha dicho, abarcan una multitud de problemas, pero la materia de que se ocupan sigue siendo el texto literario, el comentario de éste y los modos de examinarlo y, por otro lado, la historia del pasado literario que abarca no sólo obras y autores sino también acontecimientos claves que según el historiador le dieron sentido y dirección a la trayectoria de este segmento de la actividad literaria con que se ocupa. La materia de estudio consta de texto e historia. Ante todo quiero insistir otra vez que la hermenéutica es un proceso abierto, dialéctico; es una actividad que en palabras de H. Gadamer es “un punto de cruce continuo de pregunta, réplica, contestación y nueva interrogación” y que Ricoeur ha visto como el acercamiento a una reformulación de las ciencias humanas.

El arco hermenéutico de la figuración se enfrenta con el texto literario en la operación de la configuración. Esta operación es la lectura del texto, lo que W. Iser ha llamado la concretización de la experiencia “fictiva”; es un modo virtual de habitar el mundo que proyecta el texto literario en virtud de su poder de autotranscendencia. Hay aquí, como en cada una de estas tres operaciones, una dialéctica. En la configuración del texto, la dialéctica distingue de un lado a la fuerza e insistencia del lector de apropiarse del texto a su modo y conocimiento y del otro lado está la resistencia que el texto mantiene para no ser reformulado como el discurso del lector. El lector que reflexiona sobre su lectura está en el camino de la configuración hacia la refiguración. Es el camino de hacer al texto que nos lleva a hacerlo propiamente parte de nuestro mundo. Así lo explica Ricoeur. En el acto de lectura, el lector mismo, es el agente de referencialidad, es el lector el que lleva la configuración imaginativa del texto hacia la refiguración dentro del mundo del lector. Cito: “Es el personaje real el que pone en intersección el mundo posible del texto con el mundo real del lector. Yo propongo al final de mi itinerario una teoría de la lectura en la que se confronten dos estrategias, la del autor bajo la máscara del narrador, y la del lector. La primera es una estrategia de persuasión ejercida desde el narrador al lector. La segunda

es una estrategia de juego, incluso de combate, de sospecha y de rechazo, que permite al lector practicar la distancia en la apropiación" (p. 42). Esta dialéctica de lucha, es la lucha para hacernos el mundo. El lector no lee todo el texto con la misma atención, no lee según un programa prescrito. Lee para hacer el mundo del texto parte del propio; responde a los múltiples reclamos de la verdad desde su propia conciencia y se imagina a las imágenes, metáforas y personajes como parte de su propia experiencia imaginativa y reflexiva que es donde ahora habitan. Pero se pasa casi instantáneamente de la imaginación a la reflexión. La reflexión es el principio de la refiguración. Primero, como lectores, tenemos que llegar a una conceptualización del texto como una posibilidad que, aunque no es real, afecta, cuestiona y aún puede negar valores, juicios y visiones enteras del mundo real que llevamos los lectores como equipaje ideológico al empezar la lectura. Ahora bien, reflexionar sobre la experiencia de lectura del texto literario trae consigo el impulso casi irresistible de compartir la reflexión con otros. Esta comunicación de compartir la experiencia del texto, sin embargo, no se puede lograr con el lenguaje de la experiencia estética. Como hemos dicho antes, la experiencia estética de lectura de un texto literario es un lenguaje un tanto intuitivo de chispas de creatividad inesperada y lleno de descubrimientos del salto de la imaginación. Para compartir el lenguaje de la experiencia estética, éste se tiene que traducir a un lenguaje común, es decir, tiene que pasar de la subjetividad creativa a la intersubjetividad comunicativa. Esta traducción al lenguaje de la intersubjetividad nos envuelve en esa dialéctica fundamental que hemos bosquejado, como fundamento de la hermenéutica, la relación dialéctica entre la explicación y la comprensión. La operación de la refiguración, por lo tanto, empieza con la reflexión de la experiencia estética de lectura para pasar luego a la exigencia de compartirla. Se comparte la experiencia a través de la intersubjetividad que enriquece al fundamento de la prefiguración. Dentro de la prefiguración del texto literario se mantienen sucesivas y múltiples comunidades de comentario y se plantea la dialéctica del texto literario en el tiempo, la cual opone y relaciona la historicidad del texto y la historicidad del lector. Este fundamento es la fuerza que mantiene y empuja a la dialéctica de la configuración que señalamos como la oposición entre la resistencia del texto por ser la estrategia de otro y el impulso de apropiación por parte del lector.

Así es que esta teoría propone tres operaciones de prefiguración, configuración y refiguración para exponer al texto literario. En términos prácticos de crítica literaria es más eficaz empezar la crítica con la dialéctica de la prefiguración que revela la relación entre la historicidad del texto y la historicidad del lector. En seguida se abre la discusión de la configuración que opone las dos estrategias de realizar al texto. La energía creativa así logra una tensión de

descubrimiento. La tercera operación de esta crítica hermenéutica es la de la reflexión que encubre la dialéctica de explicación y comprensión la cual sí dará una conclusión pero no del texto literario sino de la experiencia de lectura de ese texto que ahora se comparte con la comunidad.

El segundo gran encauce de la teoría de la literatura es la historia literaria y aquí también aplicaremos el paradigma hermenéutico de Ricoeur de prefiguración, configuración y refiguración. Un aviso previo es necesario, hay que recordar que se trata aquí de la elaboración de lo que fue la literatura hecha y construida por el historiador en el presente. Pretender lo contrario sería caer en el esencialismo ideológico de antaño en que la literatura se ha presentado como patrimonio nacional con virtudes y valores permanentemente inscritos en sus páginas.

La historia literaria es la historia de autores y sus obras, de las relaciones que ha habido tanto al nivel personal como el intertextual. Esta visión del pasado literario hace hincapié en acontecimientos como manifiestos y estrenos de obras, también suele detenerse en movimientos intelectuales y estéticos y se esfuerza por inventar medios de organizar la secuencia de autores, obras y acontecimientos. Se inventa con o sin ingenio, tomando años supuestamente decisivos, como 1898 o 1927, pero también se utilizan títulos explicativos como 'tremendismo' o, más arbitrario aún, se busca explicar el pasado literario por medio de la relativa venta de libros del que cierto grupo goza como es el caso del 'boom' latinoamericano. Ante esta reducción casi al absurdo del pasado literario no es sorprendente el desprestigio que le acosaba a mediados de este siglo. Se consideraba ya un mal necesario para la docencia o, simplemente, un punto de partida que sería superado por estudios detenidos. Sin embargo la creciente influencia de la teoría de la literatura en general y la escuela de Praga en particular nos obligó a emprender una reconsideración de la historicidad del texto como imprescindible para emprender un estudio formal. He tomado esta breve desviación para aclarar el terreno del que nos ocupamos al aplicar la hermenéutica de Ricoeur a la historia literaria. Se trata de la nueva historia, con no pocos puntos de contacto, con la escuela historiográfica de Braudel y sus colegas por un lado y A. Gallego y sus colaboradores por otro.

El primer plano de la historia literaria vista a través de la teoría de la literatura derivada de Ricoeur es por supuesto la prefiguración histórica. Este terreno es el que anticipó M. de Unamuno con su idea de la intrahistoria. Esta es la acción colectiva cotidiana del pasado ubicada en sus circunstancias de convivencia. La tensión dialéctica enfrenta el anonimato colectivo con la

expresión y acción individual. Esta dialéctica se realiza en la toma de enfoque del testimonio personal asimilada por la comunidad y el reflejo de la comunidad en el escritor.

Por ejemplo, es bien sabido que la última epidemia de cólera que penetra en España en 1885 produce una intensificación de la mortalidad –más de 130000 muertos por el cólera, particularmente en las zonas más próximas a la zona levantina, duramente abatidas desde los años anteriores por malas cosechas y condiciones meteorológicas adversas (Gallego, p. 138)–. Aunque la exactitud del dato esté comprobada, hay un problema de despersonalización en que el individuo se pierde en el anonimato de las cifras. Del otro lado, late la fuerza testimonial de la perspectiva de un novelista como Blasco Ibáñez. Entre estos dos polos se lanza la historia como mediación, una dialéctica que contextualiza el acontecimiento literario. Esta nueva historia literaria presenta el fondo intrahistórico como marco, no para interpretar una novela aislada o a un autor, sino para establecer una base de prefiguración mucho más amplia de lo que jamás se había considerado en la historia literaria. El marco es en sí dialéctica del dato y cifra, y el punto de vista como construcción de la inagotable prefiguración que ahora funciona como campo figurativo de fondo. Este marco se realiza al tomar en cuenta tanto los esquemas sociales institucionales y agrupamientos políticos e ideológicos como el contexto social de la escritura para situar la narrativa del pasado literario como parte de la realidad intrahistórica.

Entonces entendamos que la prefiguración de la historia literaria consiste en un amplio marco de las condiciones materiales de la vida expuestas como el trasfondo de la producción literaria en determinado tiempo y lugar.

Como ya hemos indicado, la configuración en la historia literaria es la realización del acontecimiento literario a través de las múltiples instituciones sociales que hoy en día incluyen editoriales, medios de publicidad, la academia, gobiernos de diversos niveles y, por supuesto, la crítica. Como ha argumentado J. Habermas, el diálogo jamás se da en un vacío. Al contrario, la obra literaria se realiza en un mundo lleno de prejuicios, valores fijos, intereses creados y tradiciones que para unos son principios a mantener y para otros vestigios que subvertir. La tensión dialéctica en la configuración histórica literaria es la oposición entre continuidad y ruptura. Esta es la batalla que cada generación de talento desenvuelve contra sus precursores; tiene diferentes signos en las distintas culturas pero como el conflicto entre ‘modernos’ y ‘antiguos’ pone en marcha la fuerza creadora que los historiadores tratan de captar con sus categorías. De un lado hay la fuerza de continuar la identidad cultural reconocida como la que

encubre a sus más destacados participantes, es una fuerza conservadora pero también innovadora ya que tiene que reinterpretar constantemente las obras del pasado aunque sea con normas ya no vigentes. El peligro siempre presente está en que en su afán por proteger a los clásicos los maten, es decir, impongan, como únicas, interpretaciones valoradas y así, efectivamente, cierran los textos a la posibilidad de la renovación creativa de nuevas lecturas. Por otro lado los modernos son iconoclastas casi por necesidad para poder expresar representaciones de actualidad sobre los temas, tópicos e interpretaciones recibidas.

Esta tensión entre instituciones y nuevos artistas se manifiesta como el esquema cultural en que se produce la literatura. Estas querellas aunque en sí sean transitorias y de poca envergadura, colectivamente son el ambiente en que se sitúa la historia literaria. Son en conjunto los prejuicios sociales en que se realiza la configuración del acontecimiento histórico literario. Resumiendo, este esquema de configuración ideológico opera dentro del marco de las condiciones materiales de la producción literaria. La configuración del acontecimiento literario no nos dará una interpretación sino la posibilidad de mostrar como cada generación rehace la literatura a pesar de lo que las historias literarias traten de presentar como la configuración del acontecimiento bajo el espejismo de una supuesta representación objetiva e imparcial. Esta teoría de la historia literaria tomada de la hermenéutica de Ricoeur nos ofrece por primera vez una visión clara de la dialéctica ideológica como una fuerza motriz. Al emprender una nueva historia, se puede preguntar si no es este un modo de ofrecer vino añejo en botellas nuevas ya que estamos cerrando al contexto prefigurativo. La respuesta, siguiendo a Ricoeur, no se deja esperar. En la tarea configurativa del historiador literario estamos tratando a la dialéctica de antiguos y modernos en la configuración del acontecimiento histórico literario y no estamos interpretando a los textos o sus autores. El arco hermenéutico histórico literario todavía no está completo, falta que tomemos en cuenta a la refiguración histórica. Si la prefiguración histórico-literaria constata a las condiciones materiales como fondo necesario para estudiar el proceso histórico y la configuración busca abrir el ambiente conflictivo de la expresión literaria, la refiguración tiene que producir una narrativa histórica literaria abierta, hazaña rara vez conseguida en la historia literaria aunque algunas excepciones sean destacadas.

La refiguración expone la tensión narrativa, la dialéctica entre exponer y relatar. Son dos tendencias narratológicas fundamentales que operan en toda narrativa y la narrativa histórico literaria no es excepción. La nueva historia literaria revela los fundamentos de esta dialéctica con ejemplar claridad. La dirección de relatar domina en los escritos histórico-literarios; se explican

ideologías compartidas, influencias, idiosincrasias, en su conjunto propone una sinopsis de la actividad literaria en el pasado. El historiador personifica la mediación entre los hechos y el lector; su objetivo es crear una coherencia de los escritores, sus obras y su circunstancia. Del otro lado tenemos la tendencia, hasta muy recientemente, menos utilizada en la historia literaria y es la de exponer los hechos relevantes a la producción del texto literario. Los casos donde más se ha utilizado son los de historia literaria social. Datos de condiciones materiales de vida, documentos de la época estudiada y de los acontecimientos contemporáneos a los del estudio son algunos de los medios de exponer que se han utilizado y se siguen utilizando. Ahora bien, hay que entender que la historia literaria social entrelaza la exposición de datos con la relación explicativa, pero este acercamiento histórico literario ofrece relativamente más exposición de datos y hechos que comentario sobre la dinámica de estas obras dentro del contexto social. Por el otro lado la historia literaria tradicional enfatiza la relación, la elaboración de coherencia del autor y su obra, y suele relegar los datos y hechos a las notas del comentario. En los mejores casos esta práctica histórico literaria nos ha dado sinopsis de épocas enteras que se han convertido en materia contestataria en sí. El caso más notable es el de Menéndez y Pelayo. Es decir, en este caso, y otros parecidos, la historia literaria como texto narrativo ha alcanzado una de las metas de la narración –se ha convertido la historia misma en un texto creativo–, el texto histórico ha creado una visión particular del pasado literario. No digo esto con ninguna afectación irónica. Me parece que en parte la historia, lo mejor de la historia quizás, está destinado a convertirse en literatura.

La refiguración histórico literaria no puede menos que constatar un proceso dialéctico reflexivo sobre la literatura de épocas del pasado. Esta dialéctica, como hemos dicho, opone a la tendencia de relatar el pasado, con la de exponer el pasado, pero no perdamos de vista que en el caso de la historia literaria, el historiador no sólo relaciona a los acontecimientos sino también a los textos literarios con los que tiene que tener muchísimo cuidado pues son explosivos. Pueden detonar en cualquier momento en la experiencia de lectura en el historiador mismo y puede ocasionar la necesidad de una lectura nueva. Por supuesto el historiador puede dar interpretaciones del pasado como datos de la historia de recepción, pero al construir su sinopsis y desarrollar sus generalizaciones sobre valores literarios y culturales del pasado tiene que intentar prescindir de su propia lectura de los textos. No cabe duda que historiadores de la literatura que tratan con textos existentes y que los han leído, de un modo u otro, incorporan su interpretación en las ideas del conjunto.

La refiguración dialéctica de la historia literaria tiene la posibilidad de narrar una historia literaria abierta presentando a la sinopsis del '*longue durée*' que se dedica a "hacer hablar los hechos" siguiendo el ejemplo de F. Braudel, pero con diversas relaciones narrativas sobre los textos más importantes según el criterio de cada colaborador. Este tipo de historia en colaboración permite considerar a la interpretación de los textos sin cerrarse al comentario histórico de unos u otros.

El arco hermenéutico de Ricoeur de prefiguración, configuración y refiguración aplicado a la historia literaria nos ofrece un marco de condiciones materiales dentro de la cual se destaca la dialéctica de las condiciones materiales del escritor y lector como centros culturales, y culmina en la narración del conjunto puntualizada por la diversidad crítica. El mérito principal de una historia literaria abierta es que no impone una visión parcial del pasado cultural sino que le ofrece al lector todos los instrumentos para entrar en el debate histórico literario como participante en esa gran comunidad de comentario en vez de ser simplemente receptor pasivo.

Quisiera concluir esta excursión de hermenéutica aplicada a la historia literaria reafirmando que está tomada totalmente de la obra de P. Ricoeur y especialmente de *Tiempo y narración*.

Un poeta mexicano lo ha dicho mejor que yo y con más brevedad; cito de "*Hacia el Poema*" de O. Paz: "Cuando la Historia duerme, habla en sueños: en la frente del pueblo dormido el poema es una constelación de sangre. Cuando la Historia despierta, la imagen se hace acto, acontece el poema: la poesía entra en acción. Merece lo que sueñas" (p. 207).

Obras citadas

Andres-Gallego, J., *New History, Nouvelle Histoire, Hacia una Nueva Historia*, Universidad Complutense de Madrid, 1993.

Paz, O., "Hacia el poema" *Libertad bajo palabra*: Obra poética 1935-1957, Fondo de cultura económica, Mexico, 1960, pp. 205-207.

Ricoeur, P., "Autocomprensión e historia" Paul Ricoeur: *Los caminos de la interpretación*. Ed. Pedro Calvo Martínez y Remedios Avila Crespo, Anthropos, Barcelona, 1991, pp. 26-42.

Mario J. Valdés

Ricoeur, P., *Le Conflit des interprétations: Essais d'herméneutique*, Seuil, Paris, 1969.

Ricoeur, P., *La métaphore vive*, Seuil, Paris, 1975.

Ricoeur, P., *Temps et récit*, Seuil, Paris, 3 vols., 1983-85.

Ricoeur, P., *Tiempo y narración*, Vol. I., *Configuración del tiempo en el relato histórico*, Tr. Agustín Neira, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1987.

Schmitd, S. J., *Foundations for the Empirical Study of Literature: The Components of a Basic Theory*, Tr. Robert de Beaugrande, Buske, Hamburg, 1982.





SEGUNDA PARTE
DISCURSO Y TEXTO





REPENSAR LA FILOSOFÍA DESDE LA METÁFORA Y EL SENTIDO

Carlos Baliñas Fernández
Universidade de Santiago de Compostela

Se ha dicho que la filosofía es el arte de buscar problemas donde ya había soluciones. Tras de ese dicho humorístico está un lema antiguo y serio de los griegos fundadores: desmentir la apariencia (*doxa*) desde el descubrimiento de la cosa misma tal cual es u ocurre (*alétheia*). La apariencia errónea a desmentir en el caso presente es la imagen que la filosofía viene haciéndose y dando de sí misma. Contra ella, se quiere descubrir cómo es *en verdad* y cómo funciona *en el fondo* eso que así se llama y también lo equivalente que se haga bajo otros nombres¹.

Ahora bien, precisamente en base a los principios que aquí se preconizan, la tarea no puede consistir en contraponer meramente a una teoría establecida otra, justificándose ambas por su respectiva "evidencia". El "des-cubrimiento" que se ofrece a quien lo quiera hacer él mismo, se despreocupa de los propósitos y

¹ Me refiero a la Filosofía Cosmovisional (filosofía sistemática, panorámica y *pantocrática*) o a sectores de ella (doctrinas, teorías). No a la filosofía *autofrástica*, que es reflexión sobre ella misma, ni a reflexiones sectoriales sobre tal o cual tema de Sociología, Física, etc. Conviene salir al paso de algún quisquilloso que observase que, en el texto de Platón, lo contrapuesto a *doxa* es la *episteme* (ciencia). Sin internarse en el asunto, diré que aquí estoy mentando una contraposición tópica entre los griegos. Si la *doxa* es lo que solamente parece (*dokei*), su opuesto será el des-cubrimiento (*alétheia*) de lo que en el fondo es la cosa misma, tras lo cual la *doxa* es desmentida, reconocida como mera apariencia.

declaraciones programáticos acerca de lo que sea y deba ser la filosofía. Quiere detectar *lo que de facto, a juzgar por el análisis de sus textos, han venido haciendo éstos sin percatarse quizás el autor*. Si la doctrina es nueva, se debe a la novedad del enfoque y estrategia para repensar el asunto. Hoy comenzamos a disponer ya de técnicas minuciosas y sagaces para estudiar los textos en cuanto “obra del texto”² que nos permiten conectar el lenguaje de la filosofía con el de otras cosmovisiones rivales (mitos, literatura, sentido común y vida cotidiana, etc.). Además en el caso presente, la doctrina que se propone rompe con la escala de valores de la contraria. Por lo tanto, no considera desdoro para la filosofía que ésta muestre, por el modo cómo está hecha y se hace, no corresponderse con la imagen de saber “científico” que se da de sí misma. Ante todo, aquí no se trata de juzgar deontológicamente³, sino de constatar lo que ocurre. Por otra parte, el que no sea solamente ni globalmente *eso que dice* también puede considerarse un enriquecimiento en cuanto que aparece abierta y más aproximada de lo que se creía a otros ámbitos donde la mente muestra también su creatividad. En fin, si a esa imagen establecida que la filosofía se da de sí misma se la va a acusar aquí de estar subyugada a concebir el entender como ver, olvidándose del mirar y si la tesis sostiene que la filosofía viene consistiendo, en verdad, en encajar datos dentro del mejor sentido global, lógico que también este corpus doctrinal deba buscar su garantía en ser un conjunto de buen sentido, donde las piezas encajan, y no en la “evidencia” de cada proposición y de la suma de ellas.

¿Es la filosofía solamente razonamiento?

La Opinión Vigente da por obvio que se gobierna por la mera razón trabajando sobre axiomas y datos de experiencia. A favor de ella, están dos hechos:

1) Los textos filosóficos se componen de –por lo menos, de ellos solamente interesan– palabras-conceptos “universales” y de otros vaguísimos, privativos de la filosofía, tales como “ser”, “conocimiento”, “realidad” “causalidad”, “Principio

² La “obra del texto”, el “mundo del texto” son expresiones frecuentemente usadas por Paul Ricoeur (Por ejemplo, en *La fonction herméneutique de la distanciation*, incluido en: *Du texte à l'action, Essais de Herménéutique*, pág. 101 ss (Paris, Editions du Seuil, 1986).

³ Anticipo ya que, si bien hablaré del “sentido” y aún del “buen sentido”, nada tiene que ver ello con el *common sense* de Thomas Reid ni con cualquier filosofía del “sentido común”. Por más que nunca sobra recomendar a los filósofos sensatez, lo que aquí pretendo es mostrar que, *velis nolis*, los filósofos construyen sus *corpus* doctrinales según decisiones de preferencia que, sin embargo, no revelan por no darse ellos cuenta. La disección de los textos permite conjeturar cuáles son las reglas de ese código clandestino.

Incondicionado”, “Bien Supremo” etc. Generalmente se da por obvio que, al cabo, todos los conceptos son subsumibles en la voz-concepto ‘ser’ (u otro equivalente). De ahí el decir que lo propio de la filosofía sea preguntar por la esencia (qué es, en verdad, ello).

2) Los razonamientos dirigen hacia tesis (enunciados) cuya fuerza viene de razonamientos y no de Revelaciones, ocurrencias, autoridades, por lo que se diferencian de cosmovisiones religiosas, mitológicas, “científicas”, etc.

Tan visible es eso que se da por evidente. Sin embargo, en contra están también dos hechos que no corroboran precisamente tan autocomplaciente opinión:

1) La filosofía se escinde en sistemas y doctrinas incompatibles ninguno de los cuales es capaz de anular o integrar a los demás: lo que llamaré el Hecho Tabú, porque se procura olvidarlo. Si el único agente es la razón, ¿cómo puede conducir a conclusiones incompatibles?

2) Por otra parte, si analizamos con microscopio y escalpelo los textos filosóficos observamos la presencia en ellos de más ingredientes que esos conceptos razonados, únicos a los que se otorga carta de ciudadanía. Se registra también la presencia de:

a) un lote de símiles que apelan a modos de conducir el razonamiento en la vida cotidiana. Descartes, por ejemplo notorio, va entremezclando los desarrollos de cada exposición doctrinal, con normas de sensatez que empleamos en nuestro comportamiento diario. Y no es nuevo: ya Platón y Aristóteles incorporan al texto refranes y “consejas” populares⁴.

2) un lote de cuadros de sentido tomados de la vida cotidiana (impresión sobre material blando, iluminación, angustia, y tantos otros) con los cuales se corresponden los sistemas o cuerpos doctrinales compuestos de elementos filosóficos (tales como Razón, Conocimiento, Mundo, Dios, Causalidad, etc.).

⁴ Que después resulte que las decisiones del filósofo sean insensatas no anula que vengan referidas a un código donde se prefiere/posterga entre enunciados cada uno de los cuales tiene su fuerza de convicción por su “evidencia” o por demostración. Más adelante se dirá que las reglas para llegar a sistemas coinciden con las que la Psicología de la *Gestalt* encontró en la percepción sensorial. No obstante, ya se indicó también en el texto que hay otro tipo de filósofos que prefieren la acrobacia de la lucidez, la *boutade*, la sugerencia ingeniosa, la “ocurrencia”. Por descontento, no aspiran a sistema, sino a expresar su personal opinión desde la circunstancia y el momento. Así Montaigne, Nietzsche...

Es demasiado obvio que la filosofía, en la medida en que lo sea propiamente consiste en razonamiento “duro” y estricto como para que nadie vaya a negarlo. De lo que se trata es de si, en el fondo y a fin de cuentas, es *sólo y principalmente* eso que dice de sí misma. La hipótesis doctrinal que contrapongo a esa Opinión Vigente y que en otras ocasiones he presentado bajo el título de Análisis Icónico⁵ no niega que, efectivamente, sectores del trabajo filosófico se gobiernen por la “razón dura”, estricta, sobria, “científica”, pero quiere llamar la atención sobre que ese trabajo ocurre dentro de –bajo el primado de– otras normas o reglas no reconocidas donde la misma razón funciona de modo más flexible y blando⁶. Para el que quiera alcanzar este “descubrimiento” se hacen estas propuestas:

1) Que se debe distinguir entre el propósito junto con la opinión que los filósofos se hacen de su quehacer y lo que, de facto, muestra el texto que están haciendo. Esto segundo es lo decisivo y lo que interesa advertir.

2) Que si se analiza a fondo los textos resulta que, junto con enunciados efectivamente evidentes con evidencia propia o demostrada, la mente del filósofo juzga según criterios de ponderación similares a los que se siguen en la vida cotidiana. Cuando y donde esto ocurre, esos asertos que se ofrecen como evidentes son decisiones tomadas por el autor tras preferirlos a los antagónicos incompatibles.

En consecuencia, conocidos y reconocidos los procedimientos de la Lógica (lo que los antiguos denominaban *modi sciendi*), ahora procede detectar y exhibir esas otras normas no reconocidas por las que se prefiere/posterga (normas que tienen que ver con la sensatez, la prudencia, el buen sentido). De ellas quedan en los textos indicios en reflexiones explícitas del autor, refranes, y en general, comparaciones con modos sensatos de proceder en la vida cotidiana.

3) Que, si se analizan los contextos de símiles y metáforas (incluidas las metáforas muertas que van en la etimología de muchos términos de terminología),

⁵ Otro avance de los estudios que vengo realizando sobre el asunto es el titulado “Análisis icónico de la filosofía”, en la revista “Letras de Deusto”, vol. 24, núm. 62, enero-marzo 1994, págs. 61-86. Traducido al italiano, ha sido publicado como contribución al vol. colectivo *Il testo filosofico*, 2 vols, compilado por Filippo Costa. (Palermo, L’epos, 1994).

⁶ Ya otros, “haciendo trofeos de la derrota” (Baltasar de Gracián), han hablado de *Pensiero debole*. Por mi parte, he tratado de dilucidar que, junto a lo racional exacto, funciona “lo razonable” (véase “Contra el imperialismo de la Razón Exacta.” En la revista AGORA, Santiago de Compostela, nº 1, 1981). Comenzamos a percatarnos de que, como el ser de Aristóteles, “la razón se dice de muchas maneras”. Sólo por pereza del lenguaje seguimos hablando de la Razón como unitaria y uniforme, porque los varios modos de “dar razón” coinciden en no apelar ni a la experiencia fáctica (la sensorial compartible y la estética y mística no compartibles) ni a la autoridad de un Revelante.

se comprueba que no se establecen meramente similitudes de algún elemento *suelto* de un sistema filosófico con elementos *sueltos* de conjuntos de sentido de la vida cotidiana, sino que están funcionando isomorfismos entre conjuntos o “cuadros de sentido”.

Por lo tanto, procede indagar en qué se fundamentan esas homologías no obstante corresponder a dos planos o ámbitos contrarios: el de los conceptos y el de los hechos singulares del Mundo y del pensar ordinario, despectivamente calificado de “vulgar”.

Por descontado, entre los modos de pensar filosóficamente los hay particularmente cuidadosos de atenerse sólo a la razón “dura”, estricta, pero esa higiene, desde luego estimable, en poco afecta a lo que aquí se le descubre. No se trata de censurar fallos corregibles, sino de reconocer condiciones mismas del pensar filosófico. En consecuencia, esta propuesta no forma en la ya larga y vieja serie de los ataques y achaques contra la filosofía por incierta, poco científica y demás –esa serie que desde los antiguos escépticos llega por lo menos al Círculo de Viena–, ni tampoco ofrece ninguna solución correctora de fallos. No busca hacer deontología del pensar, aunque de ella se infiera algún juicio práctico. No juzga ni remedia; pretende simplemente constatar. No niega que haya algún sistema válido, reconoce que unos puedan ser mejores que otros y dista de afirmar todos sean igualmente inservibles. Se limita a constatar que incluso ese sistema válido no lo sería por lo que da como única garantía –el mero razonamiento según las normas de la Lógica y de la Metodología–. Aún en ese caso feliz, habría estado elaborando sus materiales según otras normas hasta ahora no reconocidas.

Ahora bien, a reconocer esas condiciones constitutivas únicamente se llega por análisis minucioso y comparado de los textos al modo del médico anatomista que pone el cuerpo humano en la mesa de disección: despreocupándose del contenido de los textos, para observar solamente cómo están tejidos y sin excluir minucias. Hay que pillar al filósofo por sorpresa. El corpus doctrinal que presento ofrece los resultados de análisis de textos ya realizados y, a la vez, la clave para otros. No siendo posible traer al texto análisis concretos, ha de limitarse a aludir algunos.

La filosofía en cuanto código

Hasta aquí un arranque posible para la exposición. Otro puede ser el siguiente. Todo pensar se rige por un código sobreentendido y tácito que prohíbe

creer y defender lo falso. Tomarlo en cuenta para las Ciencias carece de efectos importantes, porque hay unos criterios satisfactorios e inapelables de verificación/falsación. No ocurre lo mismo con la filosofía, porque se compromete audazmente a dar grandes explicaciones panorámicas del Mundo (Conjunto de lo que hay), lo cual le obliga a retroceder sobre fundamentos que las demás prácticas de pensar no necesitan cuestionar. Se parece a un arquitecto al que se hubiera encomendado solamente trazar los cimientos y la techumbre sin conocer ni el cuerpo ni los materiales del edificio. A eso se debe que ya desde los inicios la filosofía haya funcionado, incluso manifiesta y taxativamente, como un código que, por lo pronto, discrimina lo lícito (Vía de la Verdad) de lo ilícito (Vía del Error o de la Doxa, apariencia que más tarde se comprueba errónea). “De esta segunda vía aléjate cuanto puedas”, mandaba ya el viejo Parménides. A lo largo del presente estudio volveré sobre esa capacidad de la mente para transferir el equipo categorial propio de un campo a otro, a pesar de la sorpresa inicial. En eso constataremos que consiste la metáfora en cuanto actividad de pensar, aunque por razones a exponer más adelante prefiera hablar de “traducción” (transferencia).

Si se aplica a la filosofía las categorías de un código, se deberá indagar: 1) ámbito de competencia; 2) reglas de juego (mandatos, prohibiciones y permisividades); 3) ¿acaso también Reglas de transformaciones que permiten hasta el cambio de reglas?

Siendo así, cada sistema filosófico es un acto de jugar una partida dentro de unas reglas más o menos compartidas por todos⁷. Conocemos el ámbito de competencia: más o menos lo que, desde enfoque visual, se llama “el objeto formal” y el temario. Hay mandatos y prohibiciones explícitos en función de lo que cada cual reconoce como verdad. Dentro de la gran Ley Fundamental (desmentir la doxa), cada filosofía condena a otra rival por algún fallo de enfoque: Aristóteles reprochó a Platón dejarse guiar por metáforas, los racionalistas acusan a otros de irracionalistas aunque a la vez los empiristas consideran defecto el racionalismo, Husserl atacaba al positivismo (psicologismo) y, por su parte, éstos le han atacado a él por su “platonismo” estéril, etc.: el conocido *bric-a-brac*. Sin embargo, no es a ese código explícito a lo que ahora apunto, sino a reglas de juego de la que la mente no sea consciente cuando construye sistemas y corpus de doctrinas.

⁷ Recuérdese la contraposición *langue/parole*, de Saussure.

Las reglas establecidas por la Lógica y las Metodologías son bien conocidas (prohibir lo indemostrable, inverificable, incorrecto, falso, injustificado, etc.) y por supuesto valederas, pero el análisis de textos detecta también otras normas y, por cierto, antitéticas entre sí. El pensador, si es de los sistemáticos, prefiere, para su respectivo sistema, aquel conjunto donde haya mayor saturación (“cierre”), economía, armonía y brillantez. Dicho negativamente: rechaza la incompletud, las superfluidades (“navaja de Ockam”), las discordancias y lo prolijo. Por esas reglas se explica que, aún con datos incompletos y provisionales, desde siempre el filósofo haya construido sistemas que ya daba como valederos para siempre: se sentía seducido por “el efecto”.

Los lectores mismos, cuando vamos estudiando un manual de Historia de Filosofía –y tarea análoga estamos haciendo cada vez que leemos diversas filosofías– podemos simplemente memorizar los *dicta* y proceder como si todos tuviesen como referente una realidad incógnita, nebulosa, que cada filosofía organiza a su modo, tal como mirando una nube de las que llaman cúmulos uno le descubrirá semejanza con un sillón, otro con un sombrero y el tercero con una rana. Sin embargo, cuando nos esforzamos por entender cada sistema e integrar unos sistemas en otros, es de suponer que nuestra mente obedezca a ciertas reglas de transformación.

Una de las permisividades que se constatan en todos los códigos es emplear, a condición de no abusar, símiles (bajo forma “lenguajera”⁸ de “símiles”, metáforas, alegorías, mitos, etc.) con la vida cotidiana, si bien reconociéndoles únicamente propósito decorativo (retórico) o didáctico. O lo que es lo mismo: que éstos no conlleven compromiso alguno de fondo con la doctrina a cuyo servicio se traen, de tal modo que otro expositor –o el mismo expositor en otra ocasión– pueda omitirlas sin lesión del contenido doctrinal. Cuando los filósofos hacen metáforas y símiles, suelen precaverse con alguna manifestación atenuante que le reste importancia (“por así decirlo”). Señal de que sienten remordimientos y necesitan disculparse ante una conciencia-juez (su propio prurito de rigor, la comunidad gremial). Pero siguen haciéndolo –al menos lo hace su mente– y esto es lo que interesa. *Eppure si muove...*

Contra esa opinión vigente, el corpus de hipótesis que propongo demanda que se estudie cuándo ocurren y hasta dónde llegan las que denominaré “traducciones”, esto es, equivalencias entre campo y campo. Que, por ejemplo, Kant

⁸ Habría que hallar un equivalente castellano mejor sonante al *langagier* (francés) y *Sprachlich* (alemán), lo relativo al lenguaje, a diferencia de ‘lingüístico’, perteneciente a la Lingüística. Entrecomillo en este caso la voz “símiles” porque me refiero a la presentación gramatical mediante partículas que explicitan la similitud (“tal como”, “a modo de”).

hable de “tribunal de la razón” es un hecho semántico: un uso metafórico de “tribunal” en cuanto se desvía su significado propio hacia un sentido “figurado”. Pero que alguien componga –y tal hace Kant inadvertidamente– un largo pasaje o todo un escrito entremezclando de cuando en cuando elementos como código, demarcación de límites, apelación, sentencia, llevar ante el tribunal (“la santidad de la Religión” y “la majestad del Poder”) desborda de lo lingüístico o “lenguajero”: atañe al contenido mismo del pasaje y, si se suprimiesen esas menciones, éste perdería su sentido. Constataciones como ésta son las que nos interesan.

De todos modos, debe quedar dicho que la alternativa presentada no excluye que un sector de la rechazada tenga validez. ¿Quién va a dudar de que en el discurso filosófico funcionen axiomas y que haya partes validadas por la razón buscadora de la verdad exacta? El fallo de la alternativa rechazada reside en totalizar y considerar que en el texto filosófico no hay más, negándose –quizás inconscientemente– a ver lo que no es eso. Ahora que comenzamos a saber analizar en detalle y no a bulto, descubrimos que el lenguaje del filósofo emparenta con el del poeta y el del religioso y el del hombre de la calle (“metáforas del lenguaje cotidiano”). Y esos parentescos comprometen... Ahora bien, aceptado esto a tema, ya deja de ser tan tajante como se supone esa escisión entre la filosofía como mera razón versus la religión, la mitología y el arte como asunto de la imaginación y de la vivencia. Habría una zona neutral compartida, lo cual conllevará consecuencias para ambos rivales.

La filosofía se ha resistido hasta ahora a examinarse a sí misma desde otros enfoques que desde la verdad justificada por la evidencia. Igual que las ciencias, practica y sólo reconoce en sus textos el sentido “literal”, tan apodíctico como sea posible. Los que han estudiado el lenguaje del filósofo, lo han hecho para achacarle fallos en comparación con la exactitud del lenguaje científico, que sería el modelo nunca alcanzado o inalcanzable y para mermar la credibilidad de la filosofía. La tarea que aquí se propone es otra: que se estudie la construcción de los discursos filosóficos y los textos en que vienen plasmados con prescindencia del grado de valor de verdad “evidente” y que se indague su correspondencia con el pensar ordinario y de “sentido común”, sin tomar como modelo para el lenguaje filosófico el lenguaje científico, donde no hay más sentido que el literal. Por lo pronto, examinar la maquinaria y la construcción.

Este planteamiento hará necesario tematizar asuntos hasta ahora atemáticos para los filósofos. Se deberá conectar el vocabulario técnico del filósofo con el “lenguaje ordinario”, examinar si es tan despreciable el “saber vulgar”, recopilar y cotejar las metáforas y la imaginería presente en los textos científicos abstractos,

tomar en cuenta el “Mundo Real” del sentido común, e incardinar la filosofía en la Vida Cotidiana (“Mundo vivido”)... A tal fin, se requiere disponer de otro utillaje categorial y metodológico, adaptándolo del que viene funcionando *in actu exercito* en las Ciencias Humanas⁹. Hasta ahora, de los demás, los filósofos únicamente hemos tomado en cuenta los dichos, los *dicta* –tesis, argumentos y trechos vacíos a rellenar para completar los *dicta*–. Hora es ya de descubrir lo que el filósofo ni dijo ni se dio cuenta: el cemento, o pegamento con que pega esos *dicta* dentro del discurso.

Sirviéndome de una expresión corriente cuando se habla de información, presentaré la doctrina en varios bloques a integrar.

Primer Bloque: lo referente al Sentido ¿Verdad o Sentido?

La Doctrina Establecida, también para la filosofía, da por evidente que el filósofo se dirige a la verdad –adecuación a lo verdadero, a lo real, a la naturaleza de las cosas– y se esfuerza por probar que cada aserto del respectivo sistema es verdadero por sí. A tal fin lo declara axiomático o demostrado por la ciencia o acreditado por la experiencia inmediata. Algunas metodologías, como la fenomenología, son especialmente rigurosas y exigen una evidencia inmediata, contundente: mostrar la cosa misma en cuanto “fenómeno”. De lo que no sea reductible a la esencia mostrándose prescinden. *De minimis non curat praetor*.

El cuerpo doctrinal que propongo reconoce que *emic* el pensador se dirige efectivamente a la Verdad, pero que *etic* el filósofo se mueve dentro de un sustrato o fundamento que denominamos el Sentido. Quienes propongan como fundamento la Verdad (o el Ser) se encontrarán inermes delante de la Nada, el Absurdo y las Paradojas. Ineliminables del discurso, acerca de ellas no vale el si son verdaderas/falsas. Estableciendo que, por lo pronto y como condición primera, el código filosófico rechaza el Sinsentido o solamente lo acepta en cuanto le descubra algún Sentido, hemos descendido a un fundamento más abajo del cual no podemos ir y dueño de dar explicación de todo, incluso del sentido del sinsentido. Los diversos sistemas antagonistas se anulan recíprocamente, pero al menos todos comparten el tener Sentido. Eso significa, por lo pronto, prohibir lo insensato, absurdo, incorrecto, inútil, impertinente, ponderar pros y contras y preferir –vulgarmente: “quedarse con”– según unas normas de un Código de...

⁹ Distinguir lengua/habla, *emic/etic*, argumento y trama en una obra literaria, etc.

¿De qué? ¿Según qué criterios decide el filósofo cuando elabora una doctrina o sistema? Oficialmente no hay problema: decide por la evidencia de la verdad. También él se dirige hacia lo máximamente racional y exacto y por tales presentará sus conclusiones, pero todo indica que, en realidad de verdad, sus conclusiones –no olvidar que conclusión viene de *concludere*, cerrar: cerrar un debate, una deliberación– se deben *velis nolis*, subrepticamente, a una Decisión Cogitativa¹⁰ según un código tácito que se parece al de la Sensatez, plausibilidad, prudencia, y aquel “buen sentido” del que Descartes decía, en frase famosa, que “es lo mejor repartido del mundo puesto que cada cual cree tener el suficiente”.

Esa necesidad de dar sentido será lo que esté permitiendo al filósofo sin percatarse proceder según normas tales como la de cerrar rotundamente y declarar valedero para siempre el sistema propio. Por ello, la Lógica acusará de “ir más allá de las premisas” y los científicos, apelando también al buen sentido, le achacarán carecer de modestia. No nos importa ahora si está o no justificada la osadía del filósofo: lo que interesa es desmentir que esté autorizado a defenderse en nombre de la Razón y, por ejemplo, desdeñar al “sentido común” del vulgo con frases despectivas como “la filosofía es el sentido común al revés” (Hegel).

Principio y fundamento del pensar

El origen de la filosofía puede ponérselo en algo exterior, sea psicológico (el asombro), sea cultural (las condiciones sociales y culturales de Grecia) y, ahistóricamente, de cualquier individuo con “vocación” filosófica: en todo caso, será inicio que no es fundamento. O bien se lo puede situar en algo que, a la vez, fundamente lo que de ello se origine: esto es, fundamente los procesos de pensamiento. Entre las propuestas o proyectos de este segundo tipo, hay quienes ponen el Primer Principio en algo que pertenece a la Realidad donde el sujeto humano se inscribe: el Ser (Aristóteles), la Dialéctica (Hegel)... Otros lo sitúan

¹⁰ No habiendo encontrado en el vocabulario expresión adecuada, introduzco ésta, cuyo significado irá precisándose mejor como consecuencia de las reflexiones por venir en este escrito. Obviamente lo de *cogitativa* alude a la *cogitatio* de Descartes, pero ya los escolásticos medievales le habían atribuido tal función a los animales, sucedánea de lo que en los humanos es la *mens* y la *ratio*. El código a que se atiene la Decisión Cogitativa se aproxima al código de la Sensatez, pero sabemos que en versiones populares es insensato cuanto se aleje de lo inmediato y útil. Se aproxima igualmente al Código del buen sentido y de lo prudente. Es a la suma de ellos a lo que apunto. En el lenguaje cotidiano decimos ‘pienso’ donde deberíamos decir ‘me parece’, ‘soy de la opinión’. En verdad, el pensar, el reflexionar, ocurrió antes. Cuando digo ‘pienso que’ ya se ha producido la ‘Decisión Cogitativa’.

en un proceso de pensar partiendo de la subjetividad: el Cogito (Descartes), el Dasein (Heidegger), etc. La pluralidad de principios se corresponde con la pluralidad de sistemas. Ahora bien, ¿no puede estar ocurriendo que el principio-fundamento más fundamental, por debajo incluso de esos mencionados, esté siendo la *búsqueda de sentido* frente a los datos brutos y heteróclitos?

Mientras el loco, el niño desvalido y el anciano desmemoriado viven desconcertados, el individuo cuerdo busca y encuentra "orden y concierto". Aquéllos representan el papel de lo que nos asusta y de lo que estamos siempre huyendo. Desde que se hace cargo de su yo hasta el último acto consciente, cualquier individuo humano está incesantemente buscando y dando sentido: si atendemos a la historia de la especie, eso hacía ya el *chamán* de nuestros ancestros, aunque lo hiciese por procedimientos para nosotros ridículos. El cuidado (*Sorge*) que Heidegger analizó como cuidado del existir y del morir, *también lo es de hallar y tener sentido*. Por descontado, sobra decir que las Ciencias, la Lógica, las Éticas y las prácticas de la vida no necesitan ocuparse del Sentido. Estas ya desdeñan, por anticipado, lo disparatado, insensato, absurdo, no comprobable y demás. Luego... si surgió y sigue haciéndose eso que se llama Filosofía es precisamente para encomendarle las preguntas que nadie más hace por considerarlas ociosas o utópicas. Como alguien dijo, filosofía es el arte de cuestionar lo evidente, el arte de transformar en preguntas lo que los otros consideran soluciones. Lo cual implica prestar atención al otro lado del horizonte, a lo que los demás rehusan porque ya, a primera vista, le parece sinsentido por excesivamente impráctico o inverosímil o utópico. El filósofo ha estado tradicionalmente prohibiendo, disuadiendo de la doxa. Dentro de esa tradición hay que incluir también el dicho de Wittgenstein: "no se debe hablar de lo que no cabe hablar". Ahora bien quien tal recomiende, ya está fuera del sistema y vuelto hacia él mismo para opinar de lo que se puede y no puede, de lo que se debe y no debe. El sujeto está funcionando incluso cuando se autoprohíbe.

Si es la filosofía quien decide cual sea su objeto, lo que debe y no atenderse, cual sea el método correcto, señal de que está encajada en algo anterior: el Sentido versus lo insensato, absurdo, indebido, inútil... O sea que está siendo un código doble: de lo verdadero/falso y, a la vez, de otra alternativa sin denominación establecida, pero que está próxima a las contraposiciones Sensato/Insensato, Razonable/No razonable. En función de él toma la Decisión Cogitativa. Unas veces, dada una verdad, calcula que otra tesis lo sea: otras veces, retrocede para poner en duda que lo fuera otra que por tal tenía. Pero siempre en el fondo ponderando pros y contras en busca de conjuntos de sentido. Nuestra mente no es la estatua pasiva de Condillac; es el *cogitare* de Descartes. "Pienso, luego..."

estoy dudando, haciendo hipótesis, aprobando ésta y desaprobando aquélla, programando. Una de las modalidades –una entre otras– será inferir (“luego existo”). A examinar como *cogita* el filósofo es a lo que estoy convocando en este escrito. Piensa en cuanto hombre corriente porque la vida le exige encontrar sentido a la variedad desconcertante de cosas que le asedian y porque necesita *darle* sentido a su vida propia mediante programas vitales. Y se hará filósofo, pensador por antonomasia, cuando acometa encontrar el sentido radical y ejercite la “Función meta-” (ir allende lo físico, lo lógico, etc., hacia lo meta-físico, trascendente, ultra-presente...). Las deliberaciones del científico se mantienen mucho más apegadas a los datos: sus conclusiones aceptan, al menos eso dice el científico, ser provisionales y rectificables. Las del filósofo son en acepción más fuerte y literal, conclusiones, esto es, cierres de debate tras ponderar también “los imponderables”. Más rotundas y, por ello mismo, más débiles. “En definitiva” dirá el filósofo y, como un fiscal, “elevantá a definitivas sus conclusiones”. Lo poco definitivas que son lo mostrará el que al momento algún receptor las rechazará, tal como él ha rechazado las de algún predecesor.

Si la hipótesis vale, tras y debajo de los diversos Principios enunciados como fundamentos habría esta doble pregunta: 1) ¿qué sentido tienen “las cosas” –la Realidad, esa cosa extraña y plural, que se me da y a menudo se me enfrenta– entre las que me encuentro como una más, aunque pensante? 2) ¿qué sentido tengo yo respecto de ellas? ¿cuál es el puesto de cada cual en el cosmos y cuál es el mío para encajar con el resto? Por ende, la filosofía surgirá, más en el fondo todavía que desde cualquier otro principio, del ansia de saber a *qué atenerse*. Un saber de salvación, pero entiéndase: de salvar, ante todo, el sentido mismo a fin de después salvar lo demás: mi vida, mi felicidad, mi proyecto vital, la ciencia misma. ¿Salvarlo contra qué? Obviamente contra eso que es el *horror mentís*: el absurdo, el sinsentido, la frustración, el estar “de más” (Sartre: La náusea), el caos del basurero, lo que no encaja. La propia rotundidad de la filosofía, el afán con que enuncia más y más sistemas, es la mejor corroboración de sus temores. Afirma tanto porque está muy poco seguro. La sed de Tántalo... Kant lo reconoció: nuestra naturaleza nos pone ante cuestiones que ni podemos evitar ni podemos resolver. Y algunos pensadores “malditos” (el último, Cioran) se han atrevido cuando menos a denunciar ese horror clandestino, que el pudor del gremio exorciza con el consabido “ya lo sabemos”.

¿Que “esto” ya se sabe, se da por supuesto, etc.? Ciertamente, pero no se extraen las conclusiones correctas. Lo corriente es que también a la filosofía se la defina como estudio y saber de un objeto –el ser, los fundamentos de la realidad, etc.–, aunque un objeto paradójico. De donde que sea preciso estar siempre

decidiendo sobre a cuanto alcanza y no alcanza ese “objeto” tan algodinoso. Algunos preceptos ya vienen en forma declarada de precepto: “de lo que no cabe hablar se debe callar”. En realidad, así comenzó todo: prohibiendo atenerse a la doxa. “De esto aléjate cuanto puedas” (Parménides). Otros preceptos se disimulan eufemísticamente bajo forma gramatical de asertos: “lo que rebasa la experiencia es incognoscible” (Luego: ¡no te ocupes de ello!), “los límites de mi lenguaje son los límites de mi mundo” (luego: ¡no te extralimites!).

¿En nombre de qué se formulan tales preceptos? En nombre del (buen) sentido. Porque si de la razón, ya será en nombre de una razón exenta del propio sistema. También el autor de un libro de Lógica está fuera del propio tratado de Lógica. El sentido siempre es respectivamente y ante alguien que juzga y que cuenta también con el sinsentido (el caos, incluso la paradoja).

En modo alguno estoy diciendo que la filosofía haya sido y deba ser una filosofía del *common sens*, del “sentido común”, de la sensatez. A muchas filosofías las han juzgado otras filosofías y los no filósofos insensatas. Estoy simplemente apuntando a que, en ellas, funciona la Decisión Cogitativa, ésa que practica el filósofo cuando toma una tesis tras ponderar pros y contras, si es preferible tal cosa o la contraria, etc., y que, en el fondo la filosofía –no quizás los filósofos– responden al desconcierto sobre lo ‘en definitiva ¿qué?’, desconcierto en que cada cual se ve metido cuando ha de asumir como suya la vida que le dan, pero para hacerla. El niño pequeño vive envuelto en una atmósfera donde sí todo tiene sentido: para él hay unos padres providentes, unos mayores cariñosos. Las preguntas que haga sobre el ¿de dónde? ¿adónde? las hace por mera curiosidad. Le dan dicho –y, por lo tanto, lo sabe– qué está bien y mal, de donde vino, qué le espera. Los adultos, en el secreto, nos reiremos de las respuestas –que si le trajo la cigüeña, que si al morir los niños buenos van al cielo...–, pero son respuestas. En cuanto salga de la niñez y tenga que apechugar con la adolescencia y más tarde la adultez, ya solamente tendrá preguntas.

De poco servirían estas consideraciones si se hiciesen para recrearse en la lamentación: esas y otras las hicieron, y mejores, los filósofos de la Existencia y del Absurdo. Importan si y en cuanto por aquello de que huimos, podamos alcanzar a entender mejor lo que otros dejaron hecho. Importa recordar el caos si por éste comprendemos el orden y la forma que forjamos para huir de aquél.

Viniendo a lo que aquí nos importa: muchas de las tesis que el filósofo enuncia como verificables por su evidencia y cuyo contrario sería absurdo, pueden estar siendo, en el fondo, juicios ponderados que llevan a una Decisión

Cogitativa. Subjetivamente el filósofo las da por evidentes en sí mismas o mediante demostración: en realidad, las toma haciendo balance de pros y contras. *Respondeo dicendum quod*, decía Tomás de Aquino en la *Suma Teológica* tras haber contrapuesto argumentos a favor y en contra.

Sin embargo, a pesar de ese desconcierto con que cada cual se encuentra, el sujeto se encuentra también con algo fijo, sólido: la Realidad de lo que “es así y precisamente así”, por más que nuestros deseos y sueños razonables –no digamos los caprichosos por disfrute lúdico con posibilidades imposibles– hubieran preferido que fuera de otro modo.

Por lo tanto, la Realidad funciona como muro exterior y extraño contra el que nos estrellamos si queremos no someternos a él y también como concordancia entre cuantos nos sometamos a ella. Entre quienes aceptan esta norma, hay sintonía, concordancia, ‘con-veniencia’. Estamos dentro del Sentido, por más que después diverjamos según enfoques, prioridades, conveniencias, intereses contrapuestos y demás. Los soñantes, los locos, los desmemoriados no conectan ni con el Mundo Real ni con los demás humanos. Vivencian en el disparate y en lo deslabazado.

El Mundo Real en cuanto norma

Conocemos las normas lógicas: las ha codificado la Lógica. Sabemos también que, para los científicos, la experiencia –el dato, la “realidad bruta”– funciona como norma: cuanto la contradiga es, de inmediato, desechado. Los científicos, además, comprueban que esa realidad “bruta” obra según leyes: las consabidas leyes físicas, químicas y demás. Pero hay indicios para suponer que para la filosofía funcionen también como normas los ordenamientos de sentido que detectamos en la vida cotidiana y que son respectivos a nuestros proyectos y necesidades al trazar cada uno su propia vida.

Conviene detenerse un momento en ello. Cada nuevo sujeto que se hace cargo de su yo, se encuentra, por lo pronto, inmerso en la vida cotidiana para subvenir a sus necesidades, hallar la felicidad, evitar el mal y la muerte, ganar éxito y prestigio, jugar y divertirse. Frente a esas necesidades y deseos, está el Mundo Real que es así y precisamente así. Los cuerpos pesados caen, un laberinto nos desazona y angustia, nos agrada la luz y nos perturba la oscuridad, si estamos contentos nos volvemos expansivos y tendemos a abrir los brazos, correr, saltar...

Entre los entrelazamientos en que nos vienen dadas las cosas (según leyes de causalidad, teleología, etc.), son los primeros y más necesarios los ordenamientos de sentido porque riman con que nosotros hemos de dar sentido a nuestra propia vida. También ésta la programamos y, por más que tengamos utopías, sueños, despistes, al cabo habremos de atenernos a las posibilidades/facilidades/dificultades de la Realidad so pena de fracaso. La experiencia del empirista que da nudos hechos ("hechos atómicos", *sense facta*, *Protokollaussage*, etc.) resulta de una desconexión artificiosa: todo cuanto conocemos y pensamos sobreviene dentro del Sentido. Si digo 'agua', habré de pensar a la vez en beber o lavarse o mojarse. Si digo 'estoy triste' no podré menos de embalarlo en reflexiones sobre el motivo y el remedio, etc. Por descontado, el científico tiene derecho a estudiar, por ejemplo, el agua químicamente, tal como el psicólogo la tristeza, al margen de para qué sirvan, cuándo y dónde ocurren, etc. Es su oficio: para eso les pagamos con los excedentes de la comunidad. A lo que ello no les legitima es a imponernos que eso sea lo primero, lo básico, etc., de tal modo que cada individuo pensante no sea sino una excrecencia de la Materia o de la Vida. Lo básico, primero y más importante es la propia existencia del pensante: esa vida cotidiana que cada uno tiene que hacer y al servicio de la cual está el que investigue, haga ciencia y demás.

Hay, pues,

1) el Mundo Real en cuanto realidad "bruta", de suyo, siendo ella lo que es: la *res* del realismo.

2) ese Mundo Real en cuanto nosotros entretejemos con él nuestros proyectos, deseos, sueños: el Mundo de la vida cotidiana. Bajo este respecto es cómo nos interesa aquí por ser el que funciona en filosofía¹¹.

¹¹ En vano, el filósofo "científico" protestará que él se ocupa del mundo tal como lo presenta la Ciencia y que al hombre lo toma como una realidad más perteneciente a ese mundo. En consecuencia, rechazará ese Mundo de la vida por subjetivista, vulgar, etc. Protestará ¿quién? El, que por lo tanto ya se erige en testigo y juez. Y estudiará científicamente ese Mundo ¿al servicio de qué? Evidentemente para conocerlo, aprovecharlo, etc. él y los demás humanos. Al científico le es lícito exonerarse de los compromisos con el sujeto y concentrarse en lo exterior, pero el filósofo que quiera serlo, ya está practicando lo que niega mientras lo niega. Quien no se asume a sí mismo (la subjetividad), es que todavía no ha completado el círculo de la reflexión. Ocurre como cuando el filósofo empirista reduce el agua a H_2O . Eso le es lícito hacerlo al químico. Si el filósofo fuese más rigurosamente empirista, se percataría de que en su subjetividad, parte de la cual es pensar filosóficamente, ya va el conectar agua con beber, lavarse... Cada cual de nosotros es un discurso biográfico que comienza la primera vez que, de niño, se hizo 'yo' y que no terminará hasta el último acto de conciencia. Para abarcar también al sujeto en cuanto comprometido en cuanto constata y piense está eso que se llama filosofía: para los objetos en cuanto objetos, se bastan las ciencias y la "Filosofía de la Ciencia". Y sobra decir que con la subjetividad, va el lenguaje.

Pues bien, denominaré a cada unidad 'ordenamiento' (cuadro) de sentido y también 'campo pragmático'.

Si lo que voy exponiendo vale, el Mundo Real, es además, en comparanza con nuestras fantasías y utopías, un código de lo que es lícito-ilícito pensar: otro código que añadir al de la Lógica. ¿No procedemos desde el supuesto de que lo falso, lo absurdo, lo irrealizable... está prohibido? Y si sectores de sentido del Mundo Ordinario (Mundo de la vida) son duplicados, aunque parcialmente, en la construcción de cuadros de sentido del Mundo Cosmovisional (=sistemas filosóficos), funciona un doble código o, si se prefiere, el mismo en doble dirección. Lo Cosmovisional prohíbe símiles impropios y el Mundo Real prohíbe forzar demasiado el paralelo¹² y no digamos hacer símiles absurdos. Hablo del Conocer llamándolo Ver, hablo de Dios llamándolo "círculo cuyo centro está en todas partes y su circunferencia en punto alguno", pero no me está permitido "hallar el área" de la divinidad, etc. No todas las constelaciones de sentido que hay y que a veces usaron religiosos y poetas, aparecen empleados en el lenguaje ejercido de los filósofos, pero los que aparezcan constituyen un léxico, un vocabulario.

Además de ese funcionamiento cisconsciente de la mente, después la mente del escritor destacará algunos casos a modo de símiles voluntarios, que puso adrede y que cree pudieran ser suprimidos sin sufrimiento del contenido. Eso toca ya a su Consciente, pero porque antes esté dotado de la capacidad pertinente. También si elijo comer o ayunar, comer esto y no aquello, ahora y no más tarde... se deberá a que, antes, *árquicamente*, soy un ser hambriento y comedor. ¿Es que un árbol –no digamos ya un mueble– siente hambre como un animal y elige comer o ayunar?

El reconocer que la razón, en filosofía, trabaja de modo más flexible que en los campos de la Razón Exacta, aunque los filósofos no quieran reconocerlo, abren la puerta a tener en cuenta dos grupos de datos que también están en los textos:

- a) las normas según las cuales procede el filósofo a la hora de redondear el sistema (normas casi siempre tácitas y que hay que inferir del comportamiento) y

¹² Que es lo que caracteriza a muchas alegorías. Sabido es que, para evitarlo con respecto a la divinidad, los neoplatónicos invitaban a emplear símiles diversos y hasta in-composibles.

- b) las similitudes con el campo del Mundo Ordinario, de las que suelen quedar más indicios en los textos.

Hacia éstas vamos. ¿No ocurrirá que debajo de las elaboraciones complejas de la filosofía están condicionadas por tomas de decisión en encrucijadas olvidadas, de las que las imágenes supervivientes en el texto pueden estar siendo huellas como en el relieve geográfico los “cerros-testigo” lo son de cordilleras desaparecidas por erosión?

Segundo Bloque: lo referente a la Imaginación

Entre las opiniones dadas por obvias por la Doctrina Tópica que estoy sometiendo a debate está la de que los símiles y metáforas que aparezcan en los textos filosóficos no tienen más finalidad que didáctica o decorativa (retórica) y que pueden ser suprimidos sin que sufra el contenido doctrinal. Se trata ahora de convertir en pregunta organizada la convicción establecida según la cual la imaginación no tiene papel alguno en la construcción de sistemas filosóficos, porque, a diferencia de otras Concepciones del Mundo, éstos los construye la sola razón con los materiales suministrados por la experiencia, externa e interna.

La opinión tópica atribuye esas “analogías” introducidas en los textos a la imaginación y la compara con imaginar, por ejemplo, todos y cada uno de los ángulos de un miriágono. Es un lugar común contraponer la exactitud de las ideas y el rigor del razonamiento a la fluidez de las imágenes y a los caprichos de la imaginación. Por supuesto, sabemos demasiado que esa imagen psicológica no alcanza la precisión del concepto: todos tenemos el concepto de miriágono y, sin embargo, ¿hay alguien que pueda imaginarse más allá de un polígono de cinco o seis ángulos?

Si, por seguir las convenciones, aceptamos denominar imágenes¹³ a las piezas del Mundo Cotidiano que aparecen en textos filosóficos (bajo forma gramatical de símiles, metáforas, metáforas muertas, etc.) y también seguir hablando de imaginación, habría que distinguir tres grados.

¹³ Por no distanciarse demasiado del uso, aceptaré conservar esta palabra, pero distinguiré entre lo *imagínico* y lo imaginario. Esta segunda voz viene demasiado comprometida con “lo Imaginario” (el *locus amoenus* de los literatos romanos, el Purgatorio para los medievales y sus continuadores, el Paraíso Terrenal, la “sociedad sin clases”, etc.).

Imaginación 1: imaginar una ciudad que no he visto o los ángulos del miriángono.

Imaginación 2: ("imaginación creadora", "fantasía"). Imaginar Cervantes *El Quijote*, imaginar Huxley *El mundo feliz*. Espontáneamente eso hace la mente en los sueños.

Imaginación 3: la imaginación creadora que está al servicio de la verdad real, no de la posible ni de la deseable. O sea: el poder de anticipar una situación que reconfigura un conjunto alterando las relaciones y proporciones de sus miembros y añadiendo otros necesarios. A este poder es de suponer que se referían los revolucionarios franceses de mayo de 1968 cuando gritaban: "¡La imaginación al Poder!" y, desde luego, algunos científicos inventivos han reconocido que esa invención se les ocurrió imaginando. La fase que se denomina hipótesis provendría de ese poder de Imaginación-3.

Nuestra pregunta es si no ocurre también que en la construcción de sistemas filosóficos actúa, a la vez que la Razón, un poder mental que anticipa el cuadro o sistema y que lo hace aplicando en los campos temáticos de los sistemas filosóficos: a) las normas que la *Gestalttheorie* ha descubierto para la percepción sensorial (economía, simetrías, "buen cierre", etc.) y b) también las constelaciones de sentido que encuentra dadas en la vida cotidiana. Desde la hipótesis que propongo, las imágenes que empedran el texto filosófico –muchas más de las que la Opinión Común admite– son más que mero artilingio ornamental y didáctico, cosa forastera. A excepción de las meramente eventuales y efímeras, desempeñarán función de vicarias del Mundo Real. Que las explicito o no el escritor, importaría poco si han estado influyendo en la retaguardia de su mente, en lo que llamo su Cisconsciente.

La "traducción" inter códigos

Practicando el método insinuado de desentenderse de si los *dicta* (asertos, demostraciones) son más o menos verdaderos o falsos para vacar al hilo que va ensamblando los trechos del texto, caemos en la cuenta de una función mental en que no se prestaba atención. Podemos denominarla también "traspaso", "transferencia" (de *trans-fero*) y hasta metáfora, si por metáfora designamos una maniobra mental (*meta phorein*). Preferiré, sin embargo, denominarla "traducción" en acepción etimológica de *trans ducere*, llevar más allá, a otro campo,

ya que concuerda más con lo lingüístico y sugiere más los desajustes inevitables (*Traduttore, traditore*). Incluso se lo podría denominar ‘transportación’ en la acepción musical. La misma melodía, con sus acordes, puede ser cambiada de un tono más bajo a más alto o viceversa sin alterar la correlación entre los miembros del conjunto¹⁴. En este caso, lo que llamo “traducción” consiste en trasladar cuadros de sentido de un plano o ámbito a otro heterogéneo. Cada vez que decimos “tal como”, es indicio de que está ocurriendo una “traducción”, aunque en casos irrelevante. Aquí nos van a interesar aquellas “traducciones” donde la transferencia alcanza al ámbito de lo filosófico, de lo cosmovisional.

Delante de estos casos, la explicación tópica se contentaba con decir que la mente unificaba lo semejante que pertenece al mismo género (tipo, especie, clase de ser), en el mejor de los casos por compartir esencia (caso del “universal”, género o especie, concepto que se realiza *en los singulares*). En cuanto a semejanzas entre lo perteneciente a géneros diversos, las tomaba a similitudes fútiles por propósitos retóricos y de utilidad didáctica para enseñar a principiantes y personas no acostumbradas al rigor: asunto sin trascendencia para el pensar, que es riguroso, exacto: “científico”. En cuanto al fundamento de similitud entre lo que pertenece a ámbitos diversos (por ejemplo entre el ver lo físico y el entender lo conceptual), no daba explicación alguna. La voz ‘semejanza’ ha venido funcionando como una señal de tabú.

Versus ello, aquí se demanda atención para las metáforas y símiles, porque representan otro código desde el que transferir correspondencias. Hay similitudes efímeras –“la lechuza de Minerva”, “la navaja de Ockam”– y hasta lúdicos, como cuando de la Lógica se dijo que tenía “antipático talle de institutriz” (Ortega y Gasset). Pero hay otros casos en que se transplanta o transporta o “traduce” una constelación –o varios elementos congruentes– de sentido: sirvan de muestra los mencionados de Platón o de Kant. Atención a esta “traducción” (metáfora de urdimbres) de constelaciones de sentido del Mundo Real a constelaciones de sentido en los sistemas filosóficos, porque permite desde un marco del Mundo Real vislumbrar lo que hay o falta en el correspondiente marco doctrinal.

Además, si así fuese, no cabe desconectar totalmente la filosofía de otros sistemas de imágenes: los mitos cosmovisionales, los relatos religiosos, los relatos literarios, los “cuentos populares”... La diferencia es que en este otro campo 1) se narra, 2) se hace con mayor libertad, sin obligación de ajustarse (*veritas*:

¹⁴ A fin de facilitarlo en la notación musical están las claves: por ejemplo, transportar de clave de sol a clave de fa. Otras veces, en los armoniums, lo que se trasladaba era el teclado.

adaequatio, conformitas) a la “naturaleza de las cosas”, *Ordo rerum* o como se diga. De ahí que, en filosofía como en ciencia, no se acepte más sentido que el literal, mientras que en los textos religiosos, poéticos, etc., quepa hablar de interpretar según el “sentido espiritual”, alegórico, moral, etc. Aisleemos y subrayemos esto de “naturaleza de las cosas”. Rima con la *episteme* y limita la razón a sólo lo racional. Excluye lo caprichoso, pero también lo “razonable” (lo plausible, lo sensato) y nos deja desconectados de esos otros mundos incitantes que son los mitos, las creaciones literarias... y –ya desencuadrados– los productos oníricos y del Subconsciente.

De siempre se ha reparado en la abstracción generalizadora: de casos concretos, singulares, al tipo o clase general, cuyo inverso era la mención de una muestra. (De Pedro y Pablo a Hombre. Con lo que se corresponde: Pedro, caso singular, individuo, de Hombre). Al cabo todas las variedades se homogeneizarían en el *Ens in communi* (Ser en cuanto ser). Ahora estamos entreviendo que la mente disponga de otra capacidad: dados ámbitos heterogéneos entre sí, “traducir” ordenamientos en algún grado isomórficos (“en algún grado”, porque la diferencia y el salto entre géneros o clases distintas, nadie la niega).

En estas “traducciones”, nunca del todo isomórficas, siempre con irregularidades y des-equivalencias, hay casos en que con lo descriptivo va un halo afectivo. Si transfiero al Conocimiento la constelación de Duro sobre Blanco (el alma es un elemento blando donde se imprime y graba la, literalmente, *información*: una matriz de hembra que concibe) parece mera descripción y, en principio, no suscita comportamiento afectivo. Pero si, en lugar de ello, digo que conocer es estar iluminado y participar de la luz, mientras la ignorancia es estar prisionero en una caverna lóbrega, con ello va adjunto un halo de gratificación y penosidad respectivamente. Interesa este tipo de constelaciones de sentido (constelaciones icónicas) porque movilizan y tienen que ver con sistemas morales e ideologías.

Metáfora versus abstracción

Nuestro pensar espontáneo se dirige a identificar unidades mínimas punteadas, al modo como los astros están identificados mientras las nebulosas son amontonamientos confusos. Desde Platón y Aristóteles quedó establecido que todo lo real y pensable coincide –se homogeneiza– en el Ser, por los escolásticos llamado *ens in communi*. Donde los muchos coinciden totalmente tenemos una esencia, cuyo concepto es unívoco. Cuando la similitud es menor, tenemos la

analogía, aplicable a cosas en parte semejantes y en parte distintas. Animal, por ejemplo, es concepto unívoco porque se cumple en parte igualmente y en parte diversamente en los irracionales y en los hombres. Lo singular es lo irreducible y de ello no cabe ya ciencia: sólo descripción y vivencia de lo “inefable”.

Desde tal enfoque, cuando sobrevengan símiles y metáforas estaremos ante semejanzas irrelevantes, mero adorno retórico o artilugio didáctico.

Hágase por partir del supuesto contrario: que pensar consiste en correlacionar, en integrar conjuntos con elementos heterogéneos interdependientes (eso que llamamos sistema): el mismo referente de antes –el panorama– resultará no poco diverso. Ya el niño selecciona e integra por otro criterio que por la semejanza: a saber, por la función (selecciona cuanto dé leche: pezón, botella de biberón...). Al mismo tipo corresponden selecciones como el Servicio de Correos, un jardín. Prosiguiendo, todos tenemos conceptos como extranjero, español, mayores de treinta años, individuos de apellido vegetal, donde no hay similitud interna ni cabe englobarlos en una esencia (específica, genérica). Aquí encaja la metáfora, si por metáfora no entendemos el doble sentido (propio y figurado) de una palabra, sino la maniobra mental causante de esa duplicidad. La Abstracción clasifica las cosas en esencias dentro de una escala cuyos peldaños abarcan más según se hallen más arriba (en la cima: el *ens in communi*). Reduce lo Otro a lo Mismo. La metáfora satisface nuestro anhelo de conectar elementos de diversas cadenas de sentido.

Varios motivos llevan a metaforizar: 1) dar nombre a una realidad nueva transfiriéndole el de una cosa ya conocida (llamar “ojo de buey” al ventanillo redondo de un barco); 2) para enfatizar (“mi trabajo es una prisión”); 3) para exaltar (el “cantar” del poeta). Por ejemplo, cuando los poetas provenzales aplican a la mujer amada todo el equipo altamente prestigioso del torneo feudal (“cárcel de amor”, “siervo de amor”, “reina de mi corazón”, seducción mediante piropos aduladores, organización de “juegos florales” con reina y corte); 4) para crear realidades inverosímiles, pero que aumentan la población del Universo, al añadirle lo fantástico. Hasta aquí, el asunto pertenece a la Estética.

Para nuestro tema comienza a tener interés la metáfora cuando se emplea en lo cosmovisional, para hablar de cosas filosóficas como Primera Causa, Conocimiento e Ignorancia, Verdad y Error, Alma, Cambio de Concepciones del mundo... Tales cosas no las hay a no ser en cuanto postuladas por esa Función Meta-, ejercida por la filosofía y que nos lleva a lo meta-físico, in-material, transcendente. Estas “cosas” no las da ninguna experiencia ni consisten en meras leyes

estructurales del pensar como las leyes de la Lógica (aprióricas, tautológicas). Únicamente las hay en cuanto exigidas por esa fuerza mental que llamaremos 'ideación' y que viene a coincidir con la fuerza imaginativa cuando traslada elementos de un campo de sentido a otro (cuando, por antropomorfismo atribuye a lo no humano características de lo humano, etc.). En ese trance la mente transfiere ("traduce") un cuadro de sentido que hay en el Mundo Real a ese ámbito incógnito y en ello consiste la metáfora filosófica: en un proceso de *metábasis*, de *anábasis*. Por esa maniobra ya no ascendemos solamente a conceptos tales como los de las expresiones cultas ('núcleo de la cuestión', 'corazón del problema' etc.) y de las Ciencias Humanas ('abstracción', 'formal', etc.). Llegamos a enlazar esos hechos del Mundo con esos conceptos vaguísimos, fluctuantes, algodonosos, como son 'Primer Principio', 'Dios', 'Sumo Bien', 'Absoluto', 'límites del Mundo', 'Sujeto Trascendental', 'materia'. El dedo de Platón en el cuadro "La Escuela de Atenas" está realizando gestualmente una de esas metáforas. Esa señal coincide con lo que, en el lenguaje, llamamos "superior", "celestial". Las Ideas están arriba, en vecindad con los astros siempre lucientes. Las cosas de aquí abajo, corruptibles, no pasan de pobres imitaciones o participaciones. ¡Desdeña y desprecia lo que a ellas se refiere: los placeres, la vanidad, etc.! ¡Aspira a lo superior: al Conocimiento, a la Racionalidad, a la Virtud! Versus tal exaltación, Aristóteles, mano horizontal con la palma hacia abajo, nos está diciendo: "No tanto. También las cosas reales tienen su valor e importancia. *In medio virtus*"! Ahora bien, la metáfora no se reduce a ese solo rasgo explicitado en los textos : éste no es sino pico de una cordillera latente. Nuestra mente está transfiriendo cisconscientemente casi toda la constelación de sentido¹⁵. Con alto/bajo, va luz superior y oscuridad cavernosa, ascender trabajosamente desde la caverna donde se hace y se está cómodo por acomodado, proceso de habituación a cada vez más luz, etc.

Así enfocada, la Metáfora tiene en el discurso filosófico un papel interno igual, aunque en rivalidad, con el poder de la Razón Abstrayente Generalizadora. Ciertamente que aparecerán también en el texto filosófico símiles y metáforas eventuales, efímeras, sin otro relieve que el de juego o ardid didáctico, pero otras hay que van indisolublemente vinculadas a un cuerpo doctrinal. Vayan por muestras la Dialéctica (Hegel), la Luz (Platón), el Tribunal de la Razón (Kant), el Alma-Viento (*Psyché* de los griegos), el Camino-método (Descartes)... Son lo que en otro lugar¹⁶ he denominado 'iconos'.

¹⁵ A la metáfora continuada y demasiado artificiosa le llamamos alegoría.

¹⁶ Véase el trabajo "Análisis icónico de la filosofía", mencionado en la nota 5 y que completa el presente.

La metáfora en cuanto maniobra mental viene a coincidir con lo que antes he denominado “traducción” de sentido entre ámbitos heterogéneos, esto es, entre códigos. Tal maniobra ha cuajado en metáforas como, en el caso del dedo de Platón, que el Mundo de Abajo es una caverna, que la Idea de Bien es “el sol del mundo inteligible”, que el Mundo de las Ideas es divino, eterno, celestial, luminoso. En lugar de ‘traducción’ hubiera podido hablarse de ‘metáfora’, pero he preferido reservar esta palabra para la expresión lingüística (del lenguaje) por atenerme al uso semántico y para no generar confusiones.

Tercer Bloque : Versus el “icono” especular, el de composición

Para comprender lo que vendrá después, se requiere partir de unas cuantas observaciones previas cuya aplicación mostrará que no son tan aberrantes respecto de la filosofía como parecerá a primera vista. Al que le parezcan demasiado simples, las consecuencias se las complicarán. El que las tome a demasiado enigmáticas comprobará por el desarrollo ulterior que son simples. Por ir al través no coinciden con ningún capítulo de los tradicionales en las disciplinas filosóficas, pero a algunos los dejarán seriamente afectados.

No se trata de contraponer a unas tesis otras tesis, sino de bucear en el sustrato de supuestos, esas convicciones que, como se dan por obvias o consabidas, sirven de apoyatura para otras sin antes haber sido debatidas. Retrotraer a esto la cuestión siempre defraudará a no pocos que repetirán la consabida conseja *De nominibus non est disputandum* e invitarán a ir “a las cosas mismas” (*Zu den Sachen selbst!*). Por supuesto, se trata de ir a esta cosa misma que es estar mi lector y yo pensando mientras nos comunicamos. También el pensar es una “cosa misma” merecedora de volver a ella. No invito a discutir de nombres de las cosas, sino a discutir el hecho de estar nombrando. Sea lo que fuere de la cosa misma, tampoco la hay como tal cosa antes de nombrarla o, al menos, indicarla mediante un circunloquio.

El juicio y el considerar

Que el juicio juzgue de un asunto no debe ocultar que el juicio está siendo, por lo pronto y radicalmente, enjuiciar, ejercitar una capacidad del sujeto que sentencia, normalmente tras ponderar pros y contras. A eso me refiero cuando, en lo sucesivo, hable de ‘considerar’. Aún si digo “considerada la cosa...”, el lector deberá no embalsarse hacia la cosa “considerada”, sino reparar en que es

un sujeto quien la considera, reflexionando, dudando, atendiendo a esta y no a aquella faceta, buscando otro enfoque, soslayando los tópicos establecidos. A esta actividad previa, el “pensar” (*cogitare*), con su “buen sentido”, fue a lo que Descartes hizo inicio de la filosofía tras una duda voluntaria absoluta. Sin embargo, pronto del *cogito* transitó al *ergo sum* (*res cogitans*). Con ello buscaba un criterio de verdad y se alejaba de sí mismo para alojarse en la casa común de la filosofía entendida como episteme, ciencia. En adelante iba a seguir practicando el “buen sentido” –su modo de conducir el razonamiento filosófico apela de cuando en cuando a comportamientos de la vida cotidiana similares–, pero lo olvidó en cuanto tema, quizá por aquello de considerarlo “lo mejor repartido del mundo ya que cada cual se contenta con el que tiene”...

Atención, pues, a esa alteridad, por la que incluso si reflexiono sobre mi mismo, tengo que situar el objeto distanciado, extrañado, extraño, y a mi mismo como sujeto, también despegado de yo mismo y adherido al asunto que intenta reproducir dentro de sí. Sin poder evitar esto, aquí voy a demandar que el sujeto pensante piense su hacer mismo y se reintegre al yo mismo de cada día, haciendo su vida que se le da, pero para hacerla. También el pensar se nos da, pero para hacerlo.

Ver y mirar

Si no ejercemos violencia contra lo espontáneo, consideraremos o daremos por supuesto que conocer equivale a ver y reproducir en imagen dentro del sujeto el objeto considerado. Hasta el lenguaje común toma por sinónimos conocer y ver (“¿No lo ves?” por “¿no lo entiendes?”. “Por lo visto”, decimos, aún si nos referimos a conocer por el oído o por la inteligencia). Ahora bien, ese supuesto o consabido exige unos costes no pequeños. En efecto,

1) La visión lo presentiza todo. Cuando los viejos se quejan de la ingratitud de los jóvenes, olvidan que éstos, al no haber conocido (visto) lo anterior, toman lo presente como si lo hubiese desde siempre y sin trabajo por parte de nadie. Son ingratos por videntes de sólo lo presente.

2) La visión seduce nuestra atención hacia lo visto o visible, obturándonos para la atención al yo y a la mirada. Un niño viendo una película muy interesante se quedará con la mirada fija, boquiabierto, olvidado hasta de las ganas de comer. Por esa exteriorización, que quizás se la podría denominar *extro-patía*,

inadvertimos que la visión está condicionada por el enfoque y que es relativa a que el sujeto mire y desde donde. El “realismo filosófico” se apoya sobre ese olvido. El sujeto queda fascinado por la *res* y, en adelante, se ocupará de examinar cómo es la cosa, si lo que de ella se sabe por una “fuente” confirma o desmiente lo que se conoce por otra fuente, etc.

¿Qué resultará si lo referente al conocimiento lo asimilamos al mirar en lugar de al ver? La visión es instantánea. La filosofía montada sobre la identificación ‘conocer = ver’ se desentenderá del proceso y de la diversidad de enfoques precisos para iniciarlo. Por proceso entenderá el tiempo y esfuerzos para alcanzar esa visión sinóptica y sincrónica, donde la verdad se presenta y se hace presente patente *in actu oculi*. La visión es intuitiva e intemporaliza: la verdad es eterna (“Metafísica de la presencia”: desde Platón a Husserl). Por el contrario, mirar exige mirar desde aquí y de allí, ahora y más tarde, afinar la mirada, acercarse, anular los estorbos... Por eso el filósofo que repare en el mirar queda libre para atender al proceso mismo con independencia de si ésta alcanza o no la meta (la verdad, el sistema). En otras palabras: queda libre para estudiar el discurso mismo, aparte de si la doctrina y el sistema son verdaderos o no.

3) Cuando la atención deje de estar fascinada y advierta la dualidad, eso del ver deja establecida una distancia entre sujeto y objeto que después habrá que saltar o vadear mediante un puente (Una *vexata quaestio* desde Descartes), ya que lo visible y el ver suelen pertenecer a campos diversos (la mente, siendo singular, puede ver lo universal; siendo presente puede “ver” lo pretérito; siendo espiritual, puede “ver” lo material). Es que, en la visión, la atención va hacia lo visto y queda subyugada por éste. En cambio, el mirar no distancia tanto: siendo actividad del sujeto pensante es posible porque éste se halle injertado, por detrás, *a tergo*, con unos condicionamientos fácticos, aunque opacos. Tengo capacidad de ver aquello que la estructura de mi facultad –ojo o intelecto– me capacita para mirar y desde el enfoque de la mirada. En ese planteamiento, puedo *hipotetizar* que el objeto y el sujeto se hayan disociado desde una previa unión o vinculación *a tergo* en el Mundo Real de la vida ordinaria. Planteándolo así, el problema no es si y cómo y a través de qué puente el sujeto alcance al objeto, sino el contrario: cómo ha ocurrido la disociación hasta enfrentarse conocedor y *cognoscendum*¹⁷.

¹⁷ Debo esta sugerencia a A. Amor Ruibal: *Los Problemas Fundamentales de la Filosofía y del Dogma*, tomo VIII. (Santiago de Compostela, Imprenta del Seminario Conciliar). Véase mi libro *El pensamiento de Amor Ruibal*. Madrid, Editora Nacional, 1968. También N. Hartmann y, a su modo, Heidegger propusieron “invertir el orden” del problema, según trato de mostrar en una parte de ese libro mío.

La “com-posición”

Los lógicos definen el juicio como sentencia (enunciado) y, por lo tanto, los dividen en afirmativos o negativos. A su vez, será verídico aquél del que quepa afirmar que concuerda con la realidad juzgada y falso aquel del que haya que negar que concuerde. Todo ello, acto puntual, instantáneo. “Es” verdad, “es” falso. Al menos en los idiomas indoeuropeos, ningún signo diacrítico distingue cuando ese ‘es’ se refiere solamente al tiempo verbal de presente –hoy es martes– o cuando atañe a un presente intemporal de verdades eternas (el hombre es racional). Imperceptiblemente, del ahora presente se pega un salto al “presente intemporal” de las esencias. Por eso, allí donde la mismidad no pueda variar, decimos que estamos ante “verdades eternas” (de la matemática, de la lógica, de los conceptos...). La paradoja saltará cuando nos refiramos a un suceso pasado: *Caesar fuit*, diría un romano tras saber la muerte del estadista y, sin embargo, es ahora y en adelante verdadero que murió. El ya no es al presente y, sin embargo, es al presente verdadero que ya no es.

Esa presencia de la esencia se corresponde con la visión, siempre en presente. Cuando hablamos de la esencia, hasta nos ponemos cejijuntos como si la esencia fuese algo recóndito que está allá dentro, muy dentro, del ente, inmune a los vaivenes (accidentes) de superficie. Y de cada doctrina filosófica, su autor o patrocinador dirá siempre que es evidente (inmediatamente o por demostración).

Pero en verdad un sistema filosófico ¿es una imagen especular o bien una maqueta donde encajan piezas diversas? A menos que estemos ante evidencias –en cuyo caso no se juzga, simplemente se ve gozosamente– a juzgar –sentenciar– se llega por una decisión tras ponderar el peso de razones antagónicas. Mal puede ser el Sistema del Mundo ser evidente siendo así que ha de compatibilizar contrarios: bien y mal, lo material y lo inmaterial, ser y valor, lo eterno y lo temporal... Cada sistema habrá de buscar soluciones de compromiso y resultar de preferir unos enunciado a sus incompatibles, aún habiendo razones en pro de cada uno. Al cabo ¿quién decide y según qué criterios? Allí donde no haya deductividad formal, las decisiones (de *scindere*, cortar la duda) habrán de ser hechas en base al “buen sentido” y por razones de plausibilidad: más o menos, componiendo, encajando piezas, de modo que resulte la composición más armónica, económica, rica y bien cerrada: “rotunda”.

A lo largo del escrito he venido haciendo una continuada suplantación de iconos de ojo y espejo por otros de encajar y componer, así como una

suplantación de la Verdad por el Sentido. En coherencia con ello, tampoco se ha ofrecido como garantía ningún tipo de evidencia. La validez que este cuerpo doctrinal tenga –en cuanto resultado y preparación de análisis de textos– le vendrá de que sus piezas encajen y hallen para la construcción de sistemas y para los textos un sentido más satisfactorio que en cualquier otra alternativa.

El proceso por el que, partiendo de la nada y luchando con los textos filosóficos como quien lucha con nubes, se desembocó en este cuerpo de doctrinas, ahora coherente y nítido, confirmó en cierto modo lo que hacía previsible la teoría acerca de cómo se llega a elaborar corpus doctrinales, al menos en filosofía: encajando piezas, com-poniendo.





IL TESTO FILOSOFICO COME SISTEMA

Filippo Costa

Universidad de Palermo (Italia)

Introduzione¹

Questo saggio contiene tre parole-chiave: **T**, filosofia, sistema. Esse devono intendersi in riferimento reciproco, in modo che ognuna serva all'interpretazione delle altre. La prima parola è "**T**"; la nostra questione riguarderà assieme la testualità della filosofia e la filosoficità del **T**.

Prendiamo spunto dal saggio di P. Ricoeur "*Qu'est-ce qu'un texte?*", nel quale l'Autore prospetta un nuovo concetto di interpretazione che faccia "*achever le texte en parole actuelle*"². Il primo momento dell'interpretazione è costituito dalla *appropriazione*, con il quale s'intende

"que l'interprétation d'un texte s'achève dans l'interprétation de soi d'un sujet qui désormais se comprend mieux, se comprend autrement, ou même commence de se comprendre... La compréhension de soi passe par le détour de la compréhension des signes de culture dans lesquelles le soi se documente et

¹ Usiamo alcune sigle abbreviative: **T** = testo in generale, considerato nella sua struttura, TF = testo filosofico, DF = discorso filosofico. Inoltre WdL = Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Ph. = Hegel, *Phänomologie des Geistes*, KRV = Kant, *Kritik der reinen Vernunft*.

² *Du texte à l'action*, ...Seuil, Paris, 1986, p.151.

se forme... La compréhension du texte ... médiatise le rapport à soi d'un sujet qui ne trouve pas dans le cort-circuit de la réflexion immédiate le sens de sa propre vie"³.

Più esplicitamente sotto il titolo "Se comprendre avant l'œuvre", l'Autore afferma:

"Contrairement à la tradition du cogito et à la prétention du sujet de se connaître soi-même par intuition immédiate, il faut dire que nous ne nous comprenons que par le grand détour des signes d'humanité déposés dans les œuvres de culture. Que saurions-nous de l'amour et de la haine... et de tout ce que nous appelons le *soi*, si cela n'aviait été porté au langage et articulé par la littérature?"⁴.

Conoscere-sé è possibile in quanto "esponendosi al testo, se ne riceve un 'sé' più vasto".

Naturalmente ciò non vale egualmente per ogni T: sarebbe difficile ritrovare qualcosa come una "costituzione di sé" o una "comprensione di sé", per esempio, in un T scientifico. Si dovrebbe allora trovare un criterio per giudicare quali siano i testi più "autentici", cioè per valutarli in rapporto alla loro capacità di "fare-soggetto". Ma è proprio questa capacità che ci appare dubbia o ridondante. Comprendere, conoscere... si dicono di qualcosa secondo una determinazione. Se un T come *La divina commedia* io dovessi riguardarlo come "interpretazione di me", dovrei essere in grado di descrivere *quale conoscenza di me* ottengo in questa lettura. Non c'è dubbio che, senza una partecipazione in cui è chiamata in causa una mia specifica capacità di comprensione, la lettura de *La divina commedia* non sarebbe lettura in senso proprio. Ciò non vuol dire che tutte le letture siano di eguale importanza, piuttosto che la varietà individuale ed eventuale delle letture costituisce per principio il *senso complesso* dell'opera in questione. Non ha luogo qui alcuna "interpretazione" di ciò che io sono, ma semplicemente una mia realizzazione nell'esperienza. Tutto ciò che vi è "di me" in una interpretazione appartiene all'interpretandum, *quindi* al mio sum-interpretans, al mio essere-esperiente etc.

L'illusione della comprensione-di-sé deriva dall'eccedenza del *frui* sull'*uti*, o in altri termini del πράττειν sul ποιειν. La direzione verso l'oggetto di

³ Ibidem, p.152

⁴ Ibidem, p.116

un'intenzione significativa o qualificante viene in tali casi interrotta, rimane più o meno insoddisfatta ed allora si rivolge su di sé, producendo una "inscendenza" rispetto all'oggetto che riecheggia sul soggetto-intenzionante. Ma tutto ciò si descrive in termini di esperienza e di costituzione del "sé" come *momento d'esperienza*, non già come comprensione o conoscenza di un "sé" che si dovrebbe per forza ritenere preesistente e quasi nascosto. Ciò che si ottiene riguardo a sé nell'esperienza di lettura è piuttosto un miglioramento della capacità di comprendere e di fare esperienza, cosa che non ha bisogno dell'enfatico "comprendere se stesso". Certamente per quel che io sono e per quel che divengo, mi trovo impegnato in diversa misura nell'esperienza di interpretazione e ogni esperienza si può riguardare come interpretazione; ma questo è tutto.

Ma ai fini del nostro saggio è più importante la prima osservazione. Dopo aver cancellato espressioni quali "interpretazione di sé", "conoscenza di sé" etc., ci rimane il fatto che non tutte le esperienze di lettura hanno per noi eguale valore, sono "esperienza" nello stesso senso e misura. Dobbiamo interrogarci, dopo ciò che dice Ricoeur, sul modo in cui io (un io-uomo in generale) costituisce se stesso di fronte a questa o a quell'opera e quindi quale valore abbia sotto questo riguardo l'opera filosofica.

Bisogna a questo punto distinguere un uso puramente strumentale da uno (anche parzialmente) finale del **T**; quando una fruizione testuale ha come fine se stessa, allora essa rivela una dimensione d'esperienza legata alla particolarità del **T**, nonché al suo *genere*. Partendo dal principio che l'uomo non è altro che la sua esperienza, ci domandiamo quanto ne vada di lui stesso nella fruizione dei testi che diciamo "filosofici" e quale sia il valore eventuale di uno o di un altro testo in vista della sua esperienza. Sotto questo riguardo ci sentiamo di potere parlare ipoteticamente di una specificità del testo-filosofia. La specificità è però sempre connessa con la singolarità. Ci troviamo così di fronte ad una eccedenza della significazione del testo dalla parte del soggetto, cosa che, a nostro avviso, si esprime nel modo migliore in termini di esperienza.

Abbiamo però trascurato finora la questione che si pone per prima nel considerare il DF: di che cosa si parla? Un tentativo di risposta si può ricavare in base a ciò che dice l'Autore sulla referenza non-ostensiva del **T**, "*à savoir le déploiement d'un (sic) Welt qui n'est plus un (sic) Umwelt, autrement dit la projection d'un monde qui est plus qu'une situation*"⁵. Il **T** come opera si stacca dal suo autore e costituisce mondo a sé. Anche Ricoeur, come in generale coloro

⁵ *ibidem*, p.210.

che hanno teorizzato il **T**, si riferiscono implicitamente al **T** *par excellence* che è quello letterario. Troviamo notevoli difficoltà ad applicare la sua concezione al TF che in verità non si trova da lui nominato. Ci sarebbe da dire che il discorso su **T** non ha più le caratteristiche del testo: è un “fuori-testo”. Come la teoria del sillogismo non è sillogistica, così la teoria del **T** non sarebbe “testuale”.

Inoltre, come si è detto, ciò che io sono proviene dalle esperienze in cui sono immerso; se il mio oggetto d’esperienza è un **T**, e se questo costituisce a suo modo sistema, tale sistematicità costituirà il principio del *Ganzsein des Daseins* invano ricercato in una sostanza-soggetto o nel puro momento d’ipseità. Se si deve riconoscere che un’opera di filosofia costituisce a suo modo un sistema-testo, allora bisognerà interrogarsi quale “mondo” sia correlato al testo-filosofia, visto che “la référence non ostensive du texte est la sorte de monde qu’ouvre la sémantique profonde du texte”⁶. Tutto ciò vale ad *aprire* la problematica complessa del TF.

1. La fede nel sistema-filosofia

Consideriamo ora la parola-chiave “sistema”. Una delle ultime opere filosofiche in forma di sistema, la *Philosophie* di K. Jaspers contiene più d’una dichiarazione solenne sulla cifra del sistema in filosofia. Ma è proprio la volontà di sistema che fa della filosofia un “sistema dell’angoscia”, se così possiamo dire:

*“Denken ist schon von Natur systematisch: es bleibt nicht bei einem Gedanken im Ansatz stecken, stellt Gedanken nicht bloß nebeneinander, sondern geht auf ihre Beziehung, und hat nicht Ruhe, bis alle Möglichkeiten des Denkbaren erschöpft und übersehbar ist(...). Jedoch kann Philosophieren in keinem System aufgehen; es wird System nur, sofern er weiß (...). Sich mit dem System zu verwechseln, wäre seine Tod, daher nimmt es sich wieder aus dem System zurück. Es bleibt im Kampf mit ihm, als das es denkend sich hervorbringt”*⁷.

Com’era però possibile contenere la tensione tra sistema e antisistema entro un testo filosofico esso stesso sistematico? Come si poteva conciliare la pretesa contenuta nel titolo dell’opera con una dichiarazione come la seguente?

⁶ *Ibidem*, p.208.

⁷ Karl Jaspers, *Philosophie I*, Springer, Berlin, 1956, p.272.

*"Aus dem existentiellen Ursprung wird ein Denken des Ganzen, erzählend in der Welt der Chiffren und konstruierend in der Spekulation, ein metaphysisches System, wie einen Mythos nehmen"*⁸.

Questa descrizione non sarà essa stessa un mito? La situazione in cui Jaspers si ritrova non è affatto nuova; com'egli stesso rileva, da sempre la filosofia è vissuta nella "lotta delle cifre", tra chiusura sistematica ed apertura trasgressiva oltre ogni sistema. Ma tanti secoli di produzione filosofica hanno dimostrato l'incapacità di uscire da questo dilemma, se non a prezzo di una postulazione che blocca lo spirito della ricerca.

Tutti ricordano i solenni propilei della filosofia costituiti dalla *Vorrede* nella *Ph* ove spicca la frase:

*"Unter mancherlei Folgerungen, die aus dem Gesagten fließen, kann diese herausgehoben werden, daß das Wissen nur als Wissenschaft oder als System wirklich ist und dargestellt werden kann"*⁹.

Il concetto di scienza implica quello di testo: il sistema prima di tutto "è" e quindi *deve* diventare testo. L'esposizione deve coincidere con il sistema-che-è: non si può ammettere che essa, il fatto del testo, crei il sistema, ma è piuttosto in essa che si rivela il sistema.

Le poche frasi riportate potrebbero porsi all'inizio di una problematica incentrata sull'idea di sistema, come criterio di interpretazione e di valutazione dei TF di tutti i tempi. Non si tratterebbe certamente di scrivere qualcosa come la storia dell'idea di sistema in filosofia, ma piuttosto di sviluppare un pensiero-del-sistema, riprendendo posizioni e momenti filosofici che non tollerano, se non a costo di radicale falsificazione, di essere inseriti in una filosofia sistematica.

L'idea di sistema, ad una prima riflessione critica, rivela due tipi di presupposti (si potrebbe parlare di *"Two dogmas of systematism"*), uno materiale e l'altro formale. Il primo consiste nel ritenere che la realtà è in sé sistema (*"tout se tient"*) e che ad ogni oggetto di ricerca specifica è già preassegnato un posto proprio nella totalità dell'essere.

Questo presupposto ontologico si riflette in uno d'ordine testuale: ogni singola verità appartiene al sistema-verità in cui si collocano i sotto-sistemi

⁸ Op. Cit., III, p.218.

⁹ Meiner, Hamburg, 1952, p.23.

conoscitivi che costituiscono le scienze singole. La verità è in ogni caso pre-stabilita, gode di un'autorità essenzialmente scritturale. Ogni **T** possiede un'unità intrinseca per la quale esso appartiene all'unità del **T**-totale. Analogamente ogni cosa-creata, l'uomo stesso, appartiene alla totalità del mondo mediante la sua appartenenza ad una totalità parziale che lo qualifica nella sua species.

Più sottile e resistente è il dogma formale costituito dall'*idea* di sistema, sfuggita finora ad una approfondita riflessione filosofica. Accade ora per quest'idea ciò che è accaduto per un dogma affine, il "deduzionismo". Per secoli la metafisica ha nutrito una fede cieca nella deduzione, senza tener conto del modo in cui la logica ha teorizzato questo concetto, finché gli sviluppi di questa scienza dalla fine del secolo scorso non hanno vanificato l'ingenua pretesa deduttivistica della metafisica.

Le ripetute dichiarazioni di principio e le professioni di fede sul "sistema", per cui una filosofia doveva darsi necessariamente forma di sistema, non hanno fatto progredire di un passo la coscienza critica di questo concetto rimasto nei TF ad uno stadio puramente intuitivo. Ma ciò che è accaduto per "logica" e "deduzione", sostegni tradizionali del dogmatismo, accade ora per "sistema", divenuto il centro di un nuovo criticismo proteso ad una reinterpretazione dei problemi tradizionali della filosofia e del rapporto tra conoscenza e scienze (una rinnovata interpretazione della interdisciplinarietà). Questo movimento non può qui essere delineato nel suo statuto scientifico e nelle sue prospettive filosofiche; possiamo solo limitarci a rilevarne alcuni caratteri generali. Sarà così possibile riprendere il problema del TF alla luce della nuova concezione critica di sistema.

Nel rivendicare per sé il suo destino ad esser-sistema, la filosofia deve interrogarsi sul senso di tal concetto. Da questo punto di vista il contrasto tra tendenza sistematica e tendenza antisistematica, fino al frammentarismo di principio che va almeno da Nietzsche a Derrida, attende di esser posto sotto una nuova luce. In particolare, non si tratterà di *applicare* idee scientifiche di sistema al DF, per vedere com'esso sotto la loro azione si costituisca in **T** scritto, ma di attingere all'interna dinamica della testualizzazione filosofica altrettanti modi di essere del sistema quanto quelli che esso trae, per esempio, dalla biologia o dalla sociologia.

2. Nozioni di sistemica, sviluppi e interpretazioni

Strawson contrappone l'ideale sistematico del logico ad una descrizione casuale di regole sotto il requisito della congruenza. Non si tratta soltanto di dare

ordine ma di conferire un significato esatto ad elementi che, fuori del sistema, sono usati in modo piuttosto vago. Il sistema-logica sorge da una purificazione del linguaggio ordinario, sia dal punto di vista sintattico (ordinamento) e sia dal punto di vista semantico (precisione dei significati).

Come figura primaria di sistema egli considera il sistema deduttivo che definisce l'idea "rigorosa" di testo¹⁰. Ora, ridurre una teoria a sistema significa rappresentarla (in maniera quasi cartografica) in un sistema-modello astratto consistente in un insieme di simboli *senza significato*, un insieme di regole che formino certi insiemi di simboli in un nuovo simbolo unitario, un insieme di regole che consentano la sostituzione processuale di un simbolo complesso con un altro, e infine un metodo di applicazione di queste regole per ottenere prove di formazioni simboliche come gli enunciati.

L'Autore non pensa di indagare i presupposti che sottendono questa semplice metalogica. In vista di una analisi radicale del concetto di sistema sarà ora opportuno mettere in evidenza alcuni punti.

(1) L'insieme dei simboli primitivi costituisce sistema: sebbene essi non siano stati sottoposti ad un'esplicita regola di formazione, si sottintende che debbono potersi disporre in successione e avere caratteristiche grafiche tali che uno sia diverso dall'altro. Tale insieme dunque è già dotato di due regole: la successione e la differenza grafica. L'espressione: "sia dato un insieme di simboli" *abbrevia* e nasconde il sistema semiotico che istituisce i simboli. Noi dobbiamo *presupporre* che essi siano "distinti", ossia che dati due simboli S ed S' essi siano distinti, $S \neq S'$.

(2) Più facile è mettere allo scoperto la regola RS di composizione segnica che si può scrivere

$$S \wedge S' \wedge \rightarrow S^*,$$

ove sempre si sottintende il sistema-segnico. Si ha qui un esempio di sintesi-segno che si riporta ad una figura spaziale. Questa sintesi deve ritenersi apriori rispetto ad ogni sintesi di immagini, di concetti etc.

La RS sta alla base della logica della *definizione* e quindi dell'intera logica formale; la definizione infatti può essere ricondotta alla "condensazione" di una

¹⁰ *Ibidem*.

stringa composta di diversi elementi (*definiens*) ad una con un solo elemento (*definiendum*), a meno di altre condizioni restrittive che qui non interessano. Assumiamo dunque come principio la RS.

Ciò dimostra che non si può creare *ex nihilo* il sistema ma che si può costruirne uno partendo da un sistema segnico. In termini ancor più generali: non si può costruire una teoria senza un apparato costruttivo dotato di potenza teorica, né un'opera filosofica senza un pensiero-filosofante dotato di un complesso di apriori sui generis. Ciò di cui il filosofo non può render conto, il paradosso dell'*inizio*, è proprio lui stesso con la sua capacità filosofica. In altri termini: c'è un apriorismo o innatismo ineliminabile ma solo controllabile e correggibile mediante una costruzione teorica¹¹.

I presupposti operativi, che non sono affatto da assimilare agli assunti o indefiniti iniziali di una teoria, hanno carattere ontologico. Così nella definizione di "sistema di oggetti" data da Kleene si presuppongono "oggetti". Si capisce che "oggetto" non ha da essere definito. Vale la pena riportare le assunzioni iniziali:

*"By a system S of objects we mean a (non-empty) set or class or Domain D (or possibly several such sets) of objects among which are established certain relationship. For example the natural number sequence... constitutes a system of the type $(D, 0, ')$ where D is a set, 0 is a member of the set D, and ' an unary operation on a member of the set D. Another simple type of system is $(D, <)$ where D is a set and < is a binary relation between members of the set. When the objects of the system are known only the relationships of the system, the system is abstract"*¹².

Parlare di oggetti fuori dal sistema e in vista di una sua implicazione è se non insignificante del tutto inutile. Quel che si dice dei sistemi-formali vale ora per ogni sistema in quanto sottoposto al sistema-forma. Si capisce che un sistema è tale in quanto applicazione (istanziamento, interpretazione ecc.) di un sistema-forma cioè di un sistema formale. Nella presentazione e rappresentazione dell'individuo il sistema che fa da sfondo è *implicitato* e la sua esplicitazione sposta l'accento dall'individuo al sistema: l'individuo si definisce in base alla sua

¹¹ L'innatismo di Chomsky è qualcosa del genere, ma egli non mette in alcun risalto il fatto che la sua costruzione procede da un linguaggio già-costruito che rivesa le proprie strutture nella grammatica o nella teoria linguistica teorizzata.

¹² Stephen Cole Kleene, *Introduction to metamathematics*, North-Holland, Amsterdam, 1964, p. 24-25.

potenza implicitante del sistema che a sua volta lo pre-definisce. La stessa cosa si dice affermando che l'individuo emerge dal sistema occultandolo nel modo della implicitazione. L'esplicitazione risolve l'individuo in una funzione e gli toglie l'individualità propria, costituendo così il fondamento della struttura.

Alla ontologia del sistema appartiene quella dell'elemento. Come tale si intende in senso eminente l'individuo, concetto che deve essere ora riformulato in vista di questa ontologia. Carattere dell'individuo è la separatezza, posta come ontologia primaria della sostanza da Aristotele, la cui principale preoccupazione rimase però la separatezza teologica. In tal modo egli si rese responsabile della perdita del senso fisico di separatezza suscettibile di una esplicazione fenomenologica che però rimase bloccata al suo stesso inizio. Un'ontologia della separatezza, ossia una teoria della sostanza in base a questa proprietà primaria, in Aristotele non si trova. Riprendendo però la questione dalla fisica e dalla teologia, si è potuto formulare questa tesi interpretativa:

“La séparation n'est pas, chez Aristote, ce qui, à la fin, sera nécessairement vaincu: elle est le risque, l'ouverture, la scission toujours renaissante, qu'aucun effort fini ne peut surmonter”¹³.

L'esser-separato è modo d'essere o destino dell'uomo e del mondo. L'uomo esiste nel mondo della separatezza, impronta le sue azioni, i suoi pensieri a quest'ontologia fondamentale. Ma questo senso e modo di essere va perduto nell'astrattezza dell'ente sotto l'idea di una scienza dell'ente in quanto ente. D'altronde esso non va confuso con l'isolamento o la solitudine, che viene mediata nei *sistemi* aristotelici, dalla fisica alla politica. Si capisce che l'ontologia del sistema doveva esser legata a quella della separatezza. Ci si imbatte così in un'ambiguità di fondo: da un canto la connessione teorica deve garantire l'assenza di contraddizione entro il sistema, ma d'altro canto si deve riconoscere un senso che si vuole “moderno” di sistema come

“Versuch der Zusammenführung ursprünglich heterogener Elemente unter einem hierfür einheitlichen metaphysischen Prinzip”¹⁴.

Questi due sensi costituiscono una tensione da cui né Aristotele né la filosofia dopo di lui è riuscita a liberarsi. Ma quel che qui interessa è la mancanza già notata di un'analisi fenomenologica che congiunga separatezza e individualità.

¹³ P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, PUF, Paris, 1962, p.410.

¹⁴ W. Wieland, *Die aristotelische Physik*, Göttingen, Vandenhoeck, 1970, p.19.

Da un canto la separatezza non è la semplicità astratta dell'ens-qua-ens, d'altro canto non è nemmeno la costrizione e restrizione dell'isolamento. Piuttosto l'individuo *esiste* in quanto vive in un mondo che richiede e genera separatezza, la quale perciò lo condiziona come ambiente-di-separatezza e induce su di esso il valore di sistema. Esiste una risoluzione *funzionale* (per l'uomo "politica") della separatezza che però non ne cancella il valore di *ambiance*. Noi non siamo solo funzionalmente separati, né solo disperatamente isolati, ma siamo immersi in un ambiente di relativa separatezza che sedimenta nel senso del nostro esserci. Questa separatezza è incerta e varia a seconda delle circostanze ed è perciò suscettibile di assumere diverse configurazioni d'ambiente o di sistema. Esistono cioè sistemi-di-separatezza funzionalizzata ma non necessariamente in favore di una totalità organica in cui essa si trovi assieme superata e garantita.

Resta comunque che gli enti-in-quanto-enti non fanno sistema. Essi possono costituire soltanto un insieme nel quale valgono certe relazioni. Un insieme può essere determinato da una legge, tale che, dato l'insieme finito di N elementi, esiste una regola per la quale l'elemento e_{N+1} non appartiene all'insieme. Affinché, invece, si abbia sistema in senso proprio, esso deve appartenere alla costituzione dell'ente stesso; in altri termini non ci sono prima gli elementi e poi il sistema ma viceversa.

Secondo la teoria generale dei sistemi un sistema non è un insieme di individui, bensì di attività esercitate dagli individui intesi come elementi-relazioni. Ciò si può intendere come riduzione dell'individuo alla sua funzione complessa di separatezza. Inoltre l'ordinamento degli elementi in una specifica totalità deriva il suo senso dal conflitto del sistema con il suo ambiente e non è quindi mai dato ma deve prodursi affermandosi nel conflitto, concetto già implicito nella separatezza come violenza di un distacco di sé di contro al mondo ed all'altro in generale. Si vede intanto che il modello di sistema non può essere la macchina, che presuppone "un ambiente univocamente modellato per essa, il quale offra il sostegno necessario alla sua attività in modo esattamente predeterminato"¹⁵, ma un'entità vivente come un gruppo animale, umano etc.

Il mondo delle percezioni, preso come insieme comunque correlato di stati mentali *interni*, non è sistema in tal senso; lo diviene solo in quanto le correlazioni intrapercettive vengono poste in determinazione reciproca con l'"esterno" rispetto a cui si forma un *perceptum*. Questo vuol dire che non si tratterà più di vedere

¹⁵ N. Luhmann, *Stato di diritto e sistema sociale*, Guida, Napoli, 1978, p.201.

come le percezioni-interne possano, una volta formate, riferirsi a realtà esterne, ma come nella correlazione tra sistema "psichico" e ambiente "sociale" si creino particolari situazioni percettive e come, invertendo la relazione sistema-ambiente, il sistema-sociale si determini in relazione all'ambiente-psichico.

In realtà non si trovano entità che in un modo o nell'altro non dimostrino una predisposizione al sistema: il rinvio ad un complesso di appartenenza, o ad un insieme *qualificato*, costituisce sempre una caratteristica al tempo stesso interna ed esterna. Ma non è detto che tutta l'"essenza" dell'ente sia destinata ad un'integrazione sistemica (in modo chiuso o aperto). Parlare di realtà del sistema non significa dunque andarsi a scegliere elementi adatti allo scopo ma riquilibrare la nozione di elemento in modo da rendere possibile il linguaggio e la logica del sistema.

A questa logica è associata un'ontologia per la quale

*"es gibt keine eindeutige Lokalisierung von "items" welcher Art auch immer in der Welt und auch keine eindeutige Zuordnung in Verhältnis zueinander. Alles, was vorkommt, ist immer zugleich zugehörig zu einem System (oder zu mehreren Systemen) und zugehörig zur Umwelt anderer Systeme"*¹⁶.

A questo principio se ne aggiunge tosto un altro:

*"Jede Änderung eines Systems ist Änderung der Umwelt anderer Systeme; jede Komplexitätszuwachs an einer Stelle vergrößert die Komplexität der Umwelt für alle anderen Systeme"*¹⁷.

Ma in questa stessa ontologia la questione è più complessa poiché il rapporto sistema-ambiente non si limita a due sole entità ma è indeterminatamente pluralistico: per un sistema possono darsi più ambienti e viceversa. Per esempio, non c'è nulla nella ragione che non sia razionale, se per ragione intendiamo il mondo del pensiero o anche, allargando il concetto, il mondo dello spirito, la *Geisteswelt*. Io vivo pensando, riflettendo, percependo e in generale *giudicando*. Il sistema-ragione può dunque identificarsi (interpretativamente) come sistema del giudizio.

La seconda citazione da Luhmann può ora servire ad una reinterpretazione della "giudicativa trascendentale" kantiana, come vogliamo chiamarla, poiché il

¹⁶ N. Luhmann, *Soziale Systeme*, Suhrkamp, Frankfurt i.B., 1988³, p.243.

¹⁷ *Ibidem*.

sistema-ragione è relativo alla status del nostro conoscere ed esperire. Si deve tenere presente che la ragione è fatta per essere applicata e contaminarsi con l'esperienza. Ne viene che l'ambiente-esperienza dovrebbe trasformare di continuo la ragione e che non avrebbe più senso parlare "della" ragione pura. Ma in fin dei conti la definizione di ragione in Kant contiene il principio della variazione funzionale, poiché l'esperienza non può mai saturare le formazioni di ragione ma essa stessa viene riaperta all'infinito dalle idee come forme-guida. La ragione che non cambia costituisce il quadro delle possibili variazioni del pensiero riguardo alla realtà, il modo cioè in cui la realtà in forma di esperienza determina le variazioni dei sistemi razionali.

La teoria generale dei sistemi assume infine il carattere di una "visione stupefacente, la prospettiva d'una concezione unitaria del mondo finora insospettata"¹⁸. L'ontologia che sta alla base di questa visione possibile si può esprimere nel seguente paradigma:

- quelque chose (n'importe quoi présumé identifiable)
- qui *dans* quelque chose (environnement)
- *pour* quelque chose (finalité ou projet)
- *fait* quelque chose (activité = fonctionnement)
- *par* quelque chose (structure = forme stable)
- qui se *transforme* dans le temps (évolution) (op. cit., p.62).

Ciò che appare qui decisiva è l'articolazione *analogica* di "*quelque chose*" la quale può servire di base per una trasformazione o trascrizione dell'ontologia in termini di filosofia sistemico-trascendentale.

All'aspetto statico ora lumeggiato fa da complemento quello dinamico basato sulla variazione del sistema in seguito a "input" e "output". Assunti come elementi gli "stati" del sistema, Von Wright poté dare la seguente definizione:

*"I shall call a fragment of the history of a world... a system. A system in this sense, is defined through a state-space, an initial state, a number of stages of development, and a set of alternative moves for each stage"*¹⁹.

Da ciò deriva l'impossibilità di concepire un sistema totale, che sarebbe senza possibilità di cambiamento. Un sistema come quello hegeliano dovrà

¹⁸ Bertalanffy, apud op. cit., p.59.

¹⁹ G. H. von Wright, *Explanation and Understanding*, Routledge, London, 1971, p.49.

pertanto intendersi in base ad una trasformazione della totalità, da ontica a "testuale", suscettibile cioè di variazione autoindotta. Ma la concezione di von Wright non è ancora idonea a rappresentare la sistemicità filosofico-testuale, poiché non mette in evidenza la "semanticità" del sistema. Per ritrovare questa caratteristica, che già dispone il sistema al **T**, dovremo rifarci a concezioni più recenti, come quella di E. Morin, il quale dichiara anzitutto:

*"Les plus grand progrès des sciences contemporaines se sont effectués en réintégrant l'observateur dans l'observation"*²⁰.

Si capisce che un tale principio esige una riformulazione dei concetti epistemologici di base, tra i quali predomina quello della organizzazione, per cui si esige

*"un principe organisateur de la connaissance qui associe à la description de l'objet la description de la description... et qui donne autant de force à l'articulation et l'intégration qu'à la distinction et l'opposition"*²¹.

Questa reintegrazione succede ad una disintegrazione, propria della ontologia classica per la quale l'osservatore è e deve rimanere esterno all'oggetto osservato; quando i due termini coincidono, allora ciò avverrebbe solo per accidens. Da una parte è dunque la realtà, dall'altra è il pensiero: il fatto che la realtà favorisca il pensiero nei suoi atti di comprensione della realtà ha qualcosa di miracoloso. Ancora Kant era pieno di stupore per il fatto che la natura si offre al buon successo delle nostre imprese conoscitive. L'ontologia così delineata viene sovvertita dalla concezione sistemica. Come dice Morin,

*"Le système a pris la place de l'objet simple et substantiel, et il est rebelle à la réduction en ses éléments; l'enchaînement de systèmes de systèmes brise l'idée d'objet clos et autosuffisant... Il s'agit de traiter les objets comme systèmes"*²².

L'altro concetto associato che viene trasformato è "ordine": esso non si comprende che in correlazione con "disordine": l'universo si pensa come ciò che

*"constitue son ordre et son organisation dans la turbulence, l'instabilité, la déviance, l'improbabilité, la dissipation énergétique"*²³.

²⁰ E. Morin, *La méthode*, T. I, Seuil, Maris, 1977, p.11.

²¹ Op. Cit., p.20.

²² Op. Cit., p.100.

²³ Op. Cit., p.42.

L'universo esiste in virtù delle "catastrofi" concepite come cambiamento e frattura di forme. Da ciò deriva una radicale catastrofe nella metafisica: non si tratta soltanto di aggiungere "disordine" a "ordine" ma di eliminare l'idea semplice dell'uno e dell'altro:

*"Le vrai message que nous a apporté le désordre ... est de nous enjoindre de partir à la recherche de la complexité"*²⁴.

La complessità rende impensabile qualcosa come come "il" sistema dell'universo, poiché viene sovvertita l'idea classica della relazione parti-tutto. "Pensare" che le particelle hanno le proprietà del sistema, anziché viceversa, significa ripensare il pensiero nella sua essenza sistemica rappresentata nel TF. Per conoscere e comprendere la realtà secondo l'idea sistemica di ordine/disordine bisognava conoscere e comprendere il conoscere-e-comprendere secondo ordine/disordine. Come i sistemi nella realtà esistono in un "enchêvetrement" irriducibile, così deve avvenire sul piano del TF quale rappresentazione della rappresentabilità sistemica della realtà.

La ricercata semanticità costitutiva del sistema si concepisce in termini di correlazione osservativa, che determina l'introduzione e la genesi della soggettività.

3. Fondamenti del sistema "TF"²⁵

La referenzialità del TF si può tradurre nei termini spinoziani dell'ordine connesso che correla l'interno (cogitatio) con l'esterno (extensio) del sistema-realtà (substantia). L'endiadi "ordo et connexio" vale già come sistema. Spinoza postula l'identità dei due sistemi, che, presa come corrispondenza biunivoca dà luogo al razionalismo ingenuo per il quale la realtà consta di elementi intelligibili. Ma elementi, relazioni, complessi di un trattato scientifico non sono elementi, relazioni, complessi della realtà che esso descrive e viceversa. Tra i due sistemi esiste piuttosto una relazione esplicativa riconducibile a quella di significans e significatum. L'ordo idearum implica un ordo rerum come distinto per principio da esso. Il sistema-ragione può significare il sistema-realtà in quanto è sistema e non insieme di idee.

²⁴ Op. Cit., p.45.

²⁵ Da ora in poi la sigla TF sarà usata non più solo per indicare la struttura ma anche il sistema del TF.

L'ontologia spinoziana non si ferma alla tesi dell'identità dei due sistemi, ma ne afferma la reciproca autonomia. Questa a sua volta non può però essere significata che nel sistema-ragione, il quale risulta perciò privilegiato rispetto al sistema-realtà, ed assume così valore di *repraesentatio* dell'intera realtà. Il principio dell'identità dei due sistemi appartiene anch'esso al sistema-ragione che è perciò un sistema complesso in quanto contiene se stesso *de re* e il suo altro *de dicto*.

Questa complessità è atta a definire il sistema che a partire dalla metafisica si riproduce in ogni sistema scientifico. Il principio di questa riproduzione è espresso spinozianamente nella unità della sostanza. Ciò vuol dire che tra i diversi sistemi scientifici vige una *analogia systematis* appartenente allo speciale sistema di ragione "metafisica", scienza della sostanza. Ma non esiste pertanto una conoscenza diretta de "La realtà", la metafisica non è una scienza dotata di un dominio di referenzialità costruita, ma conoscenza indiretta della realtà. Nelle sue espressioni più complesse essa diviene teoria della referenzialità indiretta, kantianamente "critica della ragione". Il sistema di idee, in quanto comprende quella speciale idea che è la teoria del sistema, ha forma complessa; se non si tiene conto di ciò la metafisica risulta priva di *Bedeutung*, che si può piuttosto ritrovare nella referenzialità indiretta del suo *Sinnssystem* anziché dei suoi singoli *Sinnmomenten*.

Può esser a questo punto ripreso il principio spinoziano dell'*ordo-connexio* che dev'essere però esteso mediante l'inserimento del disordine in funzione sistemica. Anticamente il rapporto ordine-disordine fu inteso come subordinazione del disordine all'ordine, del molteplice all'uno, dell'empirico al razionale etc.; modernamente viene preso invece come coordinamento complesso (o dialettico) dei due termini. In virtù della superiore potenza che così assume, il TF genera in sé le figure "negative" nelle quali si porta a rappresentazione (*Vor- und Darstellung*) il disordine continuamente rinascente nella costruzione testuale. In particolare: ogni posizione di ordine si esaurisce in una mancanza d'ordine che un'ulteriore riflessione significa come disordine (dalla identità tetica alla contraddizione sin-tetica). È però la mancanza di referenza esterna (la mancanza di presupposti) che crea la referenza riflessa (interna o autoreferenza vuota).

La ricostituzione ricorsiva dell'ordine si avvale del fenomeno linguistico della *attanzialità* degli elementi (categorie) che si esplicano in forma di tesi. Si capisce che la determinazione dei momenti e dei contenuti speculativi non può avere una fonte esterna, ma deve promanare dalla posizione dei singoli elementi posti in ordine, ossia deve scaturire come il disordine (negazione, contraddizione)

dell'ordine "posto". Per ciò che riguarda la specifica espressione linguistica, tale correlazione deve costituirsi come eterologia intrinseca, quasi una logica dell'ironia, per cui nella tesi "A è B", l'"è" di superficie viene a significare un "non-è" profondo, la qual cosa si rappresenta a sua volta nel testo di superficie in forma di contraddizione.

La corrispondenza crea dunque sistema in quanto crea *discretezza*. Ciò vuol dire che non esistono due sistemi corrispondenti, "ragione" e "realtà", ma che è la corrispondenza semiotica (sistema-ragione significante il sistema-realtà) che crea sistema. L'apparente petizione di principio di questa espressione si risolve nella complessità del sistema cui appartiene essenzialmente la sua rappresentazione. In correlazione con questa complessità sistemica si pone l'ambiente "*Lebenswelt*", costituito a sua volta da un *massimo di ambiente* e da un minimo di discretezza ordinata (a questa *ambiente* è dovuto anzitutto il carattere preconconcettuale della esistenza).

La sistemicità ora adombrata risulta il contrario della sistematicità ordinaria. Per ciò che concerne il TF, ciò vuol dire che esso non è mai assolutamente "chiuso" come sistema, o meglio che la sua chiusura è in rapporto sistemico con la sua apertura. Quest'ultima consiste nei diversi momenti di "casualità" destinati a riaprire il testo a repliche interpretative. Non può esistere in altri termini TF perfetto, ossia non suscettibile di riaperture interpretative. Le sue variazioni sono inscritte nella profondità del suo sistema.

Va ancora aggiunto che la sistemicità del TF non è qualcosa che si consegue alla sua fine, ma è un principio produttivo che agisce fin dappprincipio ed in ogni momento del suo processus. Paradossalmente un TF è significativo sistemicamente nella misura in cui eclissa nei suoi momenti tetici la sistemicità, cedendo all'occasionale e al contingente, sotto la continua influenza della *Lebenswelt* che fa per esso ambiente. Rispetto ad una testualità di primo grado, il TF assumerà pertanto la figura di un *texte-en-marge*, di una meta-fisica in senso letterale.

Ma in quanto elemento e momento del sistema-ragione un TF ha una sua realtà propria: l'attributo "pensiero" ha tanto di realtà quanto l'attributo estensione – i fatti, le opere di pensiero sono altrettanto sostanziali quanto quelli di estensione (cose materiali, fenomeni fisici...). Il rapporto del sistema-ragione al sistema-realtà non è quello di un significans irreali ad un significatum reale, ma quello di un sistema-reale complesso ad un sistema-reale (più) semplice, che fa ambiente per esso. Pertanto un "modo finito" qual è il TF possiede una referenzialità seconda o implicita per il fatto stesso di essere qualcosa di reale.

Come ci sono eventi e leggi di natura rappresentati in eventi e leggi di pensiero, così ci sono fatti di pensiero che, rispetto all'attributo "pensiero", sono fatti primari. In generale la nostra esperienza, quale che sia il suo oggetto, è una realtà, quella stessa che costituisce il modo-finito "uomo-pensante". Il pensiero non si eclissa nel suo oggetto, in ciò cui esso si riferisce, ma non diviene perciò *sostanza-pensante*.

La realtà del TF risiede nell'attualità della sua interpretazione, nel *modum recipientis* in cui esso riassume la sua sistemicità. Questa ricezione dicesi interpretazione; si capisce che, finché non viene interpretato, un TF non è nulla. Ma l'interpretazione non è mai univoca, essa ricostruisce la struttura del testo, opera selezioni, crea rapporti figura-sfondo che non debbono di necessità coincidere con quelli intese dal suo diretto autore. In certo senso l'interprete è un co-autore e non si può dire quali in futuro potranno essere i co-autori. Un TF crea così la "comunità dei filosofi" appartenenti ad un sistema di divergenze ermeneutiche che fanno la vitalità di un TF.

Quel che si è detto di sistema può costituire un primo passo verso un'ontologia sistemica. Il secondo passo sta nel ricordare la distinzione classica tra sistema chiuso e sistema aperto. In verità un sistema perfettamente chiuso perde il senso e il carattere di sistema. Queste cadute sistemiche furono già stigmatizzate nell'espressione hegeliana di "*tabellarischer Verstand*". Ma Hegel non poteva prevedere quale importanza avrebbero assunto le "tabelle", in matematica le matrici, nello sviluppo della scienza e nei suoi riflessi sulla filosofia. In verità uno "spirito tabellario" impronta la nostra vita, la sua struttura incancellabile di *Alltäglichkeit*.

Ora, in ogni sistema-filosofia, quello hegeliano innanzitutto, tale spirito è dappertutto dominante. In termini più semplici: un TF ha un indice ("*Inhalt*"), analogamente al modo in cui un edificio contiene il suo piano che non è solo nella testa o nelle carte dell'architetto ma appartiene alla struttura dell'opera stessa. La realtà dell'opera è però costituita dal di più della sua esecuzione rispetto al piano, come accade del resto ad ogni *Erlebnis* che "testualizzi" un significato.

La sistemicità della pianificazione può ora essere più o meno profonda, assumere dimensioni più o meno rigide di superficie. Ma un'aria di sistema si respira ad ogni momento dell'opera filosofica. Ora, *un TF è sistema in quanto contiene nella propria struttura il piano della sua costituzione*. Non diversamente l'apriori esiste nell'esperienza: l'inerenza della forma al contenuto è la progettualità essenziante l'ente in quanto ente.

Parlando ora di TF ci si pone la domanda: *quale testo?* Ad essa segue subito: *quanti testi?* In ogni campo i testi sono molteplici, così nella matematica, nella storia, nella letteratura, nella teologia, nella filosofia. Il senso di questa molteplicità è però diverso da campo a campo. I molti testi di matematica si ridurrebbero ad un solo *grand-texte*, la cui struttura sistemica risulta molto complessa. L'ideale bourbakiano è stato smentito da una varietà di teorie che non sono né complementari tra di loro né direttamente escludentisi; esiste una sostanziale diversità di punti di vista che si affidano alla capacità di scelta dello scienziato. Anche per la storia l'esistenza di un *grand-texte* è divenuta problematica. "La matematica", "La storia" in realtà non esistono. Tanto meno si potrà affermare che esista "La letteratura" come sistema delle opere letterarie. Se ancora ha un senso comporre diverse teorie matematiche in una più comprensiva, e diverse opere storiche in una più ampia, non ha certamente senso domandarsi quale **T** complessivo possano costituire due opere letterarie. Parimenti "due quadri" non sono altro che: "un quadro" e poi "un quadro" (nemmeno a rigore "un altro quadro").

In base alla teoria dei sistemi il TF si dovrebbe considerare come un sistema chiuso, come si è accennato, ma ciò vale solo "in superficie" e dipende da un pregiudizio "onticista", smentito dalla *Nachwirkung* come parte integrante la complessità del senso testuale. Se ha senso parlare di "La filosofia", ha senso ipotizzare un TF ideale unico, soggetto a mutamenti, ripetizioni, differenziazioni etc. Preso un TF empirico, una sua interpretazione destinata anch'essa a tradursi in TF si riporta all'"originale", come una specie biologicamente evoluta ad una relativamente primitiva. Nella vita dei TF esistono riproduzioni, nuove formazioni ma altresì estinzioni di specie etc. Non esiste un TF assoluto, tale cioè da non includere in sé una variante ermeneutica di un **T** già-stato, senza che questa dipendenza funzionale sia necessariamente espressa nel contenuto del **T**.

Un TF è sistema in quanto possiede diversi possibili ambienti e diverse possibilità di *ambiance*. Dire "possiede" è però ancora troppo indeterminato: si tratta di vedere se ambienti ed ambiances del TF abbiano valore costitutivo o riflessivo, in altri termini quanto sia profondo il loro "indice ermeneutico".

In generale si ammette che una cosa è quella che è senza che debba necessariamente contenere una speciale parte costituita dal suo essere complessivo, ossia da ciò che si intende nella domanda circa il suo essere. Ma vi sono cose che non si saprebbero definire senza l'inclusione di speciali parti *significanti* il tutto. Quando ciò si verifica, si parla anche di autoriferimento o di riflessività. I sistemi sociali, ad esempio, sono sistemi che si osservano. Siamo inclini ad

ammettere che un TF per essere sistemicamente completo deve implicare una teoria di se stesso, deve giustificarsi e come testo e come filosofia. Tanto basterebbe per intenderlo come sistema. L'espressione KRV, per esempio, si deve prendere nel doppio senso del genitivo, oggettivo e soggettivo, poiché solo la ragione (pura) può eseguire una tale critica e solo la ragione-pura può essere oggetto di una critica così intesa.

L'autoreferenzialità critico-trascendentale non basta a fare-sistema; non tanto in omaggio ad una tradizione terminologica quanto per necessità intrinseca, sistema implica struttura. Un TF è **T** in quanto è strutturato secondo un certo ordine ed una certa suddivisione interna. Se si accettano come buone le divisioni che compaiono nel suo indice, quasi una planimetria dell'opera intera, non si può poi scambiare ad libitum la posizione delle singole parti e sottoparti. Tuttavia, come noi crediamo, quest'ordine non può ritenersi assoluto, quali che siano le pretese dell'autore. Forse queste pretese sono da attribuire alla struttura complessa del **T**, ma l'ordine stabilito ammette *per principio* una certa variabilità. Se io per esempio sviluppo un tema come "La concezione del tempo in Kant", creo di fatto un nuovo ordinamento testuale mediante l'accentuazione del tema "Il tempo" e la redistribuzione degli altri temi in funzione periferica.

A questo punto sorge l'idea di una infinita complessità del TF: ammessa la sua *distribuzione tematica*

$$\mathbf{T} = [t_1, t_2, \dots, t_n; f],$$

(ove i *t* denotano i diversi temi che costituiscono il testo **T** ed *f* le funzioni di dipendenza tra questi), l'unità di **T** postula un tema dominante *t** capace di sostenere l'ordinamento totale nel quale risiede la cercata unità. Ora *t** non è univocamente determinato. L'unità-totale di **T** consisterà dunque nel complesso dei *t* asteriscati i quali non si lasciano ridurre ad un ordinamento superiore. C'è dunque del "disordine" nell'unità-complessa di **T**; esso sta a fondamento della *Nachwirkung* ermeneutica.

Resta da spiegare la *storia* della *Nachwirkung*, ciò che, in altri termini, crea le variazioni che fanno la complessità di **T**. Una risposta generica, in termini di sistemica elementare, è data dal concetto di ambiente, cui aggiungiamo quello di *ambiance* (o ambiente-interno). Ambiente di un TF è la storia, la *Lebenswelt*, il mondo come ciò in cui esso vive e da cui ec-siste, dotandosi di vita propria. A questo punto si può osservare che lo storicismo d'origine marxiana non è che una risposta banale ad un problema di sistemica filosofica. Ma questo storicismo

deve anche riconoscere l'azione determinante delle sovrastrutture, cui appartiene il TF, sulle strutture. In tal modo si correla testo e realtà nel rapporto reciproco di sistema-e-ambiente. Ciò che manca secondo noi a spiegazioni di questo genere è, fra l'altro, il riconoscimento della differenza di ambiente ed *ambiance*.

L'inserimento sistematico del piano-del-testo nel suo *Gehalt* crea infatti quella *ambiance* senza la quale il TF si dissolve ora in funzione di un improbabile referente diretto ed ora in un camuffamento del soggetto (autore o lettore), in cerca di un esser-sé destinato a rimanere una "pura idea".

4. Riflessione e TF

Il DF ha di per sé carattere riflessivo; esso trae la sua possibilità dalla riflessività inerente all'esperienza e al linguaggio, che possiamo qui tentare di delineare nei suoi tratti principali. Il carattere riflessivo del DF si potrà perciò comprendere se lo si mette in rapporto con la riflessività del discorso ordinario.

La differenza principale tra i due tipi di discorso consiste nel fatto che la riflessione nel discorso ordinario presuppone qualcosa su cui riflettere, mentre il DF deve determinare nel suo stesso procedere il suo oggetto di riflessione. Intendiamo intanto come riflessivo un atto in cui l'"attato" si identifica all'attante stesso; per esempio l'atto del dare non è riflessivo, forse non lo è propriamente quello dell'amare né del percepire, certamente non del dire etc. Ma atti non-riflessivi possono anche intendersi riflessivamente in un senso secondario; così tutti parlano di "amore di sé", senza badare che in tal caso "amare" ha un significato diverso da quello di amare un altro. Invece una percezione tattile può essere direttamente riflessiva, o forse lo è sempre, poiché nel toccare qualcosa io ho un'impressione di contatto-passivo.

Dagli atti riflessivi si distinguono quelli che diciamo semiriflessivi, come il muovere: si parla con pieno senso di *Selbstbewegung* ma il "sé" in quanto movente ("anima") non è il "sé" in quanto mosso ("corpo"). Altrettanto dicasi del vedere. Guardarsi allo specchio è un atto pienamente riflessivo? Il vedente non vede sé *come* vedente, ma vede se-stesso *il quale* vede. Un caso a sé è "pensare"; noi riteniamo che non ha senso dire pensare-di-pensare – si pensa e basta. "Pensare se stesso" è doppiamente anomalo, prima di tutto perché è improprio attribuire a pensare come complemento oggetto un attore e poi perché nell'assumersi come oggetto per sé il pensare astrae da ogni oggetto. Un'altra cosa è pensare a se stesso che ha un senso semiriflessivo.

D'altro canto esiste sempre un elemento autoriflessivo in ogni atto: nel vedere qualcosa è presente l'atto, l'esperienza del vedere. Questa non è oggetto di un ulteriore atto di coscienza ma è forma esperita del vedere-qualcosa in generale. Parimenti nell'amare è presente oltre l'oggetto-amato l'esperienza-d'amore. Infine il pensare filosofico, il DF, o ancora l'interpretazione di un TF costituisce un'esperienza sui generis provvista di una intenzionalità secondaria. Quest'esperienza sta sotto il titolo generico di "esplicazione" che però qui non vale per un explicandum dato esternamente ma soltanto per la situazione stessa del filosofare. Appunto perciò essa rappresenta il soggetto esperiente come oggetto secondario o nascosto dei suoi correlati oggettivi.

Ciò induce a considerare la riflessione dal punto di vista linguistico: affinché si abbia riflessione è necessario che un termine (come unità di superficie) sia *mantenuto* in un luogo proprio al di fuori dell'attualità del dire, appartenga cioè al *potenziale linguistico*. Essa esige infatti un ritorno dal significante presente al significato passato, rappresentato obliquamente nel presente. La struttura riflessiva, implicita o esplicita, dei concetti filosofici dipende dalla capacità del linguaggio di costituire potenziali semantici. Pertanto il TF, essendo debitore della riflessione, trae la sua possibilità dalla capacità riflessiva del linguaggio che costituisce il modello primario della autoreferenza; esiste un metalinguaggio, non un metapensiero, una metaprassi, una metaazione d'altro genere. Il morfema-prefisso meta ha valore riflessivo nei verba dicendi ed è perciò affine ad auto ("*selbst-*", "*self-*" etc). Ogni cosa può divenire oggetto entro una funzione enunciativa, ed è questo che fa la potenza del DF in quanto implicante un riferimento a sé.

L'uso delle categorie come attanti dipende da una capacità propria del linguaggio; il fatto elementare della significazione costituisce il primum della riflessione. Mediazione, immediatezza e le altre idee che presiedono alla costruzione di un TF come la WdL, sono d'origine linguistica. In questo tipo di testo si connettono riflessione e negazione. Come riflessione linguistica conosciamo intanto la trasformazione del *de re* nel *de dicto* in cui viene disattivato il dire primario. Nel TF ciò si configura come la negazione consistente nella "messa in parentesi" di *un'intentio dicendi*. Intendiamo la negazione speculativa come *epoché*, dalla quale facciamo derivare il complesso della negatività speculativa. Ma non abbiamo altro modo di epochizzare il significare-in-atto che la riduzione del significatum in favore del significans sovradeterminato che assume, per così dire, il ruolo del significatum messo in parentesi. Il primum negativum, il ni-ente, è costituito dalla riduzione al significans del significatum e dalla conseguente sospensione della distanza referenziale.

Da ciò deriva il fondamento sistemico del TF entro il quale sono possibili differenze paradigmatiche generate dalla negazione come alterità primaria. S'intende che una negazione d'ordine paradigmatico è già speculativa. Infine, il potenziale semantico costituito presso un oggetto di linguaggio in virtù dell'aumento di tensione significazionale fa del negativo un fattore dinamico-testuale nelle funzioni attanziali dei soggetti degli enunciati. In tal modo la potenza del *dicens* si trasferisce nel *dictum* e ne costituisce il potenziale semantico al quale attinge la proposizione speculativa.

Posto allora un A, la riflessione su A ricadrebbe in una significazione diretta (sarebbe negata come riflessione) se A non fosse mantenuto come potenziale semantico. La riflessione è dunque il procedimento in cui si riabilita un significato, atto di *parole* che porta su un elemento di *langue* creatosi a sua volta in virtù di un atto originario di parole.

Si tratta ora di vedere a quale profondità giunga caso per caso l'esplicitazione enunciativa: può l'espressione consumare interamente l'im-presso originario? Se l'espressione è riportata alla negazione speculativa, è possibile allora una tale negazione come cancellazione di un passato-di-*parole*? Il TF in processus persegue l'esplicitazione ma ad ogni atto di questa si imbatte in un *residuo semantico* non esplicitato e resistente all'esplicitazione. Esso deve lavorare con questi residui, nell'intento di esaurire tutte le implicitezze e costituirsi come TF perfetto. In quanto ogni tesi compie un atto di tale esplicitazione mediante una qualificazione-ideale (*Ideenkleidung*) del negativo, essa non fa che attingere al primum delle riduzioni esplicative è una "deriva" dal principio.

Bisogna tener presente che ciò che l'esperienza filosofica ha a sua disposizione è sempre e soltanto la situazione determinata da una *decisione* che obbedisce all'intenzione di conoscenza fissata in se stessa (conoscere per conoscere). In questa decisione sono incluse due *Ausschaltungen*, dell'oggetto e del soggetto: del primo; in quanto esso estingue il *cogito-sum* nel *cogitatum-est*, del secondo in quanto risolve nell'immediata attualità del *cogitans* ogni oggettività possibile che è richiesta dall'attuazione del conoscere.

L'uso di "conoscere" rivela il contrasto tra i due tipi di discorso; In generale, infatti, non si può semplicemente conoscere, ma si può solo conoscere qualcosa che deve in qualche modo esserci già. Quest'esigenza non può essere soddisfatta nel DF che deve trovare in sé il suo oggetto-da-conoscere ed è perciò, come

abbiamo notato, che la direzione della sua intenzione è fin dappprincipio riflessiva: la riflessione è atto primario per il DF.

Ma il contrasto può essere attenuato se si osserva che esiste sempre in ogni atto un fattore autoriflessivo: nel vedere qualcosa è presente l'atto, l'esperienza del vedere. Questa non è oggetto di un ulteriore atto di coscienza ma è forma del vedere-qualcosa in generale. Parimenti nell'amare è primariamente presente l'oggetto-amato ma è altresì compresente l'esperienza-d'-amore. Infine il pensare filosofico, il DF, o ancora l'interpretazione di un TF costituisce un'esperienza sui generis provvista di una intenzionalità secondaria. Quest'esperienza sta sotto il titolo generico di "esplicazione" che però qui non si applica ad un explicandum dato esternamente ma soltanto alla situazione stessa del filosofare. Appunto perciò essa fa valere il soggetto esperiente come oggetto secondario o nascosto dei suoi correlati oggettivi.

In conclusione: nell'esperienza ordinaria la riflessione è *possibile* e *secondaria*, nell'esperienza filosofica è *necessaria* e *primaria*. Il TF risulta perciò un T paradossale, essendo determinato da un'autoreferenza infinita, di cui quella che emerge alla superficie della *Darstellung* è una semplificazione. Una affermazione filosofica, non avendo un referente diretto ed esterno, instaura una circolarità referenziale che dalla lettera del testo scritto sporge verso i circoli dell'interpretazione, replicando in tal modo la riflessività propria di questo genere testuale.

Torniamo così alla questione della referenza del TF.

Non potendo presupporre qualcosa di dato di cui parlare, il TF sarebbe un parlare a vuoto, una tauto-logia. Certamente il DF non può essere direttamente eterologico, ma se fosse semplicemente tautologico non sarebbe significativo. Bisognerà qualificarlo piuttosto come *autologico*, presupponendo che il dire-di-sé sia positivamente significativo ma non eterologico. Ciò che rende possibile la significanza autologica è ora l'esperienza "positiva" della negatività, la quale riporta sullo "stesso" già posto per tradurlo in altro o nel negato di sé nel mantenimento del positum iniziale. La descrizione di tale esperienza appartiene ad una fenomenologia che qui non può essere sviluppata.

L'autologia filosofica precostituisce la struttura e il sistema della soggettività che si lega pertanto alla testualità dell'esistenza e per essa al TF. In conformità a ciò che abbiamo esposto, infatti, il termine "filosofia" è un'espressione astratta per TF. In modo analogo parliamo di musica per denotare le varie opere musicali,

reali o possibili, secondo il concetto generale "opera musicale" soggetto a variazione storica. Inoltre abbiamo concepito il **T** come sistema e il TF come sistema complesso, contenente in sé, in forma più o meno esplicita, la teoria della propria sistemicità. Ma con tutto ciò non abbiamo ancora considerato la domanda più naturale TF: perché l'uomo crea e usa il TF?

La domanda riguarda il senso dell'esserci, posto tradizionalmente nel riferimento-a-sé, che abbiamo visto fondato sulla natura del linguaggio. L'esser-sé implica autoriferimento. Il "sé", in altri termini non è una sostanza ma esiste nella dinamica degli atti intenzionali strutturati riflessivamente. Ciò implica la correlazione già notata tra $\pi\rho\tilde{\alpha}\xi\iota\varsigma$ e $\pi\omicron\iota\eta\varsigma$: per esser-sé è necessaria l'opera, il medio di $\pi\rho\tilde{\alpha}\xi\iota\varsigma$ e $\pi\omicron\iota\eta\varsigma$ in relazione di interno/esterno perciò allusivo della sistemicità esistenziale. L'opera che rende possibile l'esser-sé dell'io si rapporta a questo come suo ambiente. In generale l'opera è momento di esperienza strutturato da rimandi relazionali e semantici che riflette sul soggetto la "discretezza" d'ordine sistemico.

Il detto "nessun oggetto senza soggetto, e nessun soggetto senza soggetto" non dice ancora nulla finché la connessione così indicata non si traduce in termini di relazioni sistemiche; se l'oggetto non è che un ente-in-sé, l'espressione "senza oggetto" resta priva di autentico significato. Che è dunque "avere oggetto" per il soggetto e "avere soggetto" per l'oggetto? La risposta parte da Kant, che aveva dimostrato come la conoscenza, relazione primaria soggetto-oggetto, non può aver luogo se l'oggetto è posto come un in-sé semplice. Se non è semplice, è complesso, ossia costituisce sistema. Io posso conoscere qualcosa solo se è strutturata sistemicamente. Viceversa una cosa può esser-conosciuta solo se il conoscente non è il semplice atto del cogito ma sistema della ragione o sistema dell'apriori. Non solo dunque gli eventi, come vuole Ricœur, ma anzitutto gli oggetti in genere hanno il carattere sistemico del **T**.

La questione del TF riguarda più direttamente l'esser-sé in quanto che in essa ne va della verità dell'essere e dell'esserci. La verità appartiene al soggetto in quanto lo libera dalla particolarità del suo esser-soggetto per aprirlo all'universalità dell'essere. Essere-nella-verità significa inoltre conoscere, ossia esistere in atto di conoscenza. La conoscenza libera dal particolare soggettivo all'universale oggettivo, ma questa liberazione diviene *astrazione* dall'esser-soggetto quando termina in una oggettività scientifica; si ristabilisce invece quando il conoscere è tenuto in atto dall'immanente problematicità del DF. Il soggetto, messo di fatto in parentesi dall'oggettività, può riprendersi mettendo a

sua volta in parentesi l'oggettività (l'*epoché* fenomenologica risulta una *doppia* messa-in-parentesi).

Il sé non si ottiene però come risultato di una costruzione, conoscitiva, etica, valutativa..., cioè nella chiusura predicativa dell'*actus essendi*, ma nella referenzialità indiretta del proprio *esser-sistema* aperto alla comprensione dell'ambiente-*"realtà"*. Il DF risulta pertanto essere un'egologia *implicita*, poiché solo nei modi dell'implicitazione è possibile la vita come sviluppo del sistema-coscienza.

Il valore esistenziale del DF (e del TF in cui esso assume la sua sistemicità in senso forte) sta dunque nel significare nel suo complesso la riflessività che costituisce l'esser-sé o l'*"autocoscienza"*, come si è soliti dire.

L'ulteriore comprensione storico-critica di questo teorema dovrà volgersi di preferenza ai momenti in cui il TF riflette in sé la teoria della riflessione che lo costituisce; il momento forse più significativo della nostra tradizione filosofica in cui si compie tale riflessione sulla riflessione è costituito dalla WdL di Hegel.

5. Il testo hegeliano

C'è qualcosa di contraddittorio nell'idea di sistema che Hegel prentede per il TF, poiché essa esige la fissità degli elementi mentre per lo stesso Hegel la posizione sistemica di un elemento implica la sua capacità di *esser-tolto* in ragione della sua intrinseca negatività. Inoltre, poiché l'effettività di una unità nel sistema esige interpretazione, non si potrà mai avere un sistema in senso rigido, ma sistemicità complessa implicante il circuito continuo di senso e interpretazione.

La complessità deve appartenere al principio che presiede alla costruzione del TF. Com'è possibile un principio che per ragione sistematiche deve essere semplice e per ragioni sistemiche complesso? Com'è possibile quindi un TF filologicamente *"stabilito"*, dato che la sua *"verità"* esiste nei circuiti ermeneutici che si producono oltre il tempo e lo spazio del **T** originale? Questi circuiti si trovano già entro l'originale che non si potrebbe perciò ridurre ad una sorta di nucleo noematico separato dalle sue espansioni ermeneutiche. Il commento inerisce al **T** e lo dispone ad una *Nachwirkung* ermeneutica di cui non si può segnare un confine ultimo. L'autore è solo il primo degli interpreti del suo **T**.

Ora, affinché il TF possa contenere il momento della sua interpretazione, esso deve possedere un alto grado di astrazione intesa da Hegel come *"die*

Einfachheit des Denkens", ossia pensiero portato alla sua massima semplicità. Essa rappresenta la massima potenza del pensiero, in quanto tiene a forza lontana la *Lebenswelt*, ma altresì la sua massima debolezza perché lo condanna a vivere del suo negativo, di ciò che esso non-è in se stesso.

Se si vuole ora abbracciare d'un solo sguardo la situazione del TF in uso, si dovrà ricercare sulla superficie della sua *Darstellung* il momento di più diretto rispecchiamento della negatività che lo costituisce. Questo momento si definisce da sé come l'"apparire", la logica dello Schein, l'ambiente in cui si svolge la rappresentazione del DF. Esso si svolge naturalmente in episodi quasi "atti" della sua rappresentazione e questi a loro volta si suddividono poi in unità minori, quasi "scene" di essa. Ciò vuol dire che il modo della composizione delle parti nel tutto del TF dev'esser pensato come il divenire di un'esperienza, piuttosto che come l'appartenenza ad una totalità statica. In modo più specifico il passaggio dall'un momento all'altro è significato come "*Aufhebung*". Pertanto nessuna tesi del TF ha valore di verità in sé, o può averlo relativamente in quanto implicita in sé il senso dell'intero progresso.

Se a questo intero diamo valore di sistema, dobbiamo indicare l'ambiente cui esso si rapporta. Nella *Ph* esso è la *Lebenswelt* intesa nella sua interna storicità, nella *WdL* è la rappresentazione "astratta" (nel senso dinanzi stabilito) dei momenti della realtà nelle categorie del pensiero. L'inversione del rapporto sistemico, di modo che sistema sia la realtà ed ambiente il pensiero (la "logica speculativa"), produce la "Realphilosophie" che contiene i principi della enciclopedia delle scienze. Ma questa concezione d'insieme può dirsi solo "semisistemica", in quanto il sistema-Realphilosophie non è in grado di reagire all'ambiente-enciclopedia e di produrre in sé un "disordine" (o mutamento di forme) creativo. Il sistema-filosofia, e il *grand-texte* che lo rappresenta, è compiuto e finito con Hegel – non c'è per lui un futuro per la filosofia. L'apriorismo di cui egli non finisce mai di essere accusato dipende in ultima analisi da una insufficiente concezione del sistema.

Nel TF "Enciclopedia filosofica" le scienze debbono dunque, secondo Hegel, ritrovare la loro necessità, senza però che la filosofia debba subire alcun mutamento per adempiere al compito della loro fondazione: il sistema-filosofia è chiuso rispetto alla dinamica delle formazioni sistemiche delle scienze. Ciò non vuol dire che sia disconosciuto il valore-ambiente delle scienze per il sistema-filosofia, ma esso è strettamente limitato alla funzione "genetica", cioè di fornire l'inizio di quel valore di sistema che spetta soltanto alla filosofia. Hegel riconosce infatti che

*"ohne die Ausbildung der Erfahrungswissenschaften für sich hätte die Philosophie nicht weiter kommen können als bei den Alten"*²⁶.

Ma il sistema-filosofia serve proprio a liberare la filosofia da questa sua dipendenza primitiva, perché essa possa liberamente muoversi nel proprio "etere". Si produce però all'interno del TF una sorta di dipendenza secondaria, riscattata dall'autonomia del sistema stesso, come si rileva nel seguente brano:

"Si è già ricordato che, oltre al doversi dar l'oggetto, nel procedimento filosofico, secondo la sua determinazione concettuale, bisogna specificare l'apparizione empirica (*die empirische Erscheinung*), che a quella corrisponde, e mostrare che di fatto vi corrisponde"²⁷.

Il concetto della filosofia come sistema in Hegel è fondato su un ideale deduzionista, per il quale l'inizio del TF deve valere altresì come suo principio produttivo. La regola di processione è contenuta in tale principio. Ciò crea la speciale difficoltà dell'"Anfang", un problema che costituisce a sua volta il momento iniziale della scienza speculativa. Gli altri problemi connessi, quello della processione e quello della fine, vengono di fatto assimilati allo sviluppo del principio.

Il DF si è sempre confrontato con il problema dell'inizio che diviene più complesso nella trasformazione del discorso in T. La trattazione hegeliana di questo problema riecheggia il significato che il concetto di inizio ha in generale per la *Lebenswelt*: l'inizio della filosofia si traduce così in una filosofia dell'inizio. Ciò induce a ricercare questo significato nella capacità insita nell'esserci di potersi pensare come determinato dalla "inizialità" dell'esperienza. Essere è assieme essere-all'inizio ed essere-verso-la-fine. Questa struttura esistenziale fa da principio per l'apprensione della realtà, ove ogni ente è pensato e conosciuto come ciò che ha il carattere iniziale della presenza, la sussistenza di una durata e il destino della fine.

La potenza dell'inizio è la replica della potenza della fine: può dare inizio solo ciò che è stato iniziato e che in tale esserci ha ottenuto la consistenza dell'essere-stato. L'esistenza ha capacità d'inizio in quanto essa è sempre-alla-fine, è *già-creata*, compiuta. La riflessione sulla sua compiutezza le ridà il senso di inizio come *spontaneità* la quale tende a concepirsi come libertà metafisica.

²⁶ G. W. F. Hegel, *Werke*, hrsg. Moldenhauer u. Michel, Frankfurt, 1969-1971, vol.20, p.79.

²⁷ *Enciclopedia*, §246, nota, trad. B. Croce.

Di contro a questa fuga metafisica è da rivendicare il valore fenomenologico dell'Anfang, che possiede nella *Lebenswelt* la sua realtà formale e materiale: ciò che è – la nostra singola esperienza, da un lato, e la determinazione degli oggetti, dall'altro – porta in sé in modo vario ed articolato il momento dell'inizio. L'inizio si rende significativamente presente in qualcosa che, in quanto iniziato, si consolida in un ente, un che-essere ed essere-che (*ein Daß- und Was-sein*).

Il senso dell'inizio si riporta al modo dell'esserci nelle diverse dimensioni del vivere *quotidiano*, ossia al *tempo del giorno*, schema della finitezza esistenziale secondo i diversi modi del tempo, astronomico, biologico, estetico etc. Nella giornata e come giornata le cose hanno inizio, svolgimento e fine. Ogni nostro atto di vita avviene secondo lo schema trascendentale del vivere-*nella*-giornata.

La giornata ha il suo centro nel meriggio, momento in cui il trascorrere del tempo si arresta in nunc eterno che dà all'esserci la sua identità riflessiva. Ma l'inizio-di... tende a contrarsi ne "L'inizio" e a trasformarsi in arché metafisica, inizio di tutti gli inizi.

Nel raccoglimento meridiano la sistemica temporale, in virtù del *centro del tempo*, apre lo spazio come ambiente e lo predispone a divenire sistema rispetto all'ambiente tempo. In questo centro temporale la riflessione indugia sull'essere-divenuto, riprende²⁸ i contenuti passati per sottrarli alla potenza distruttiva del tempo e si dispone alla costituzione del sistema dell'essere. L'inizio diviene così una *tesi*. La riproduzione della realtà nel pensiero genera un andamento tipicamente tetico, quale appunto è realizzato nel medium del DF.

L'atto dell'esserci in quanto atto di pensiero è tetico, traduce l'inizialità *lebensweltlich* nella speculatività della tesi: in tal senso si devono intendere le "posizioni di pensiero", le quali si strutturano come intenzionalità d'oggetto. Pertanto ogni tesi speculativa è, in virtù della sua immanente inizialità, riflessa nella sua posizionalità propria — *dice se stessa modo obliquo*.

Se ora il **T** deve valere come sistema, occorre che esso sia dotato di una funzione-di-progresso, qualcosa che faccia uscire da un elemento e passare ad un altro. A sua volta questo principio di sistema deve appartenere al sistema e

²⁸ Quest'atto di ripresa costituisce primariamente il "concetto"; esso viene qui contrapposto al concetto come prensione, Be-griff, com-prensione sintetica, apprensione (*Erfassung*) o *Vernehmung*, *Wahrnehmung* ecc..., tutti termini in cui non è più presente il momento della ripresa.

diventare ciò-di-cui il sistema è tale. Questo elemento non mai definitivamente riducibile è in Hegel l'essere che, dopo esser "tramontato", ritorna di volta in volta, comunque trasfigurato, come il "negativo" che produce sistema. Per ciò questo non è semplicemente elemento ma atto di sistema, in breve *giudizio*. Perveniamo così alla questione principale: com'è possibile l'enunciato filosofico?

Gli enunciati di cui si compone la WdL hanno due forme principali:

- (I) $A \text{ è } B$;
- (II) $A \text{ fa-}x$.

Posto un concetto, o una categoria A , essa compare come soggetto in una frase di tipo (I) in cui B è un'altro concetto o categoria. Oppure di A si dice che passa in B , si riflette in B (o in A stesso), "fa" in genere qualcosa. Chiameremo *giudizi entitativi* quelli del primo tipo e *giudizi attanziali* quelli del secondo, abbreviando in GE e GA rispettivamente.

Per i GE non esiste una spiegazione logica adeguata: tutto ciò che l'analisi del linguaggio può aver trovato intorno ai comuni giudizi predicativi non si applica alla logica speculativa. Infatti in (I) B non è né classe di appartenenza né genere per A . Non si tratta nemmeno di due diversi *Sinnen* per un'unica *Bedeutung*, né, ancora, di eguaglianza. Forse il solo concetto logico-linguistico che più si avvicina all'"è" di (I) è quello di esplicazione: B "spiega" ciò che è A . Ma anche quest'approccio diventa fuorviante nella misura in cui per esplicazione si intende una sorta di definizione o una semplice chiarificazione di senso. Piuttosto, quando si afferma di A che esso è B , si dice anzitutto che non si può più *mantenere* A , ossia che al suo posto²⁹ deve mettersi B , ma in modo tale che questa sostituzione sia essa stessa mantenuta nel "meriggio della riflessione", come diciamo. In altri termini, nell'*explicans* resta traccia dell'*explicandum* come tale, ossia del compito della *explicatio*.

La trans-gressione del DF si effettua ora in atti di negazione, che valgono come passaggio dalla posizione negata verso un termine assunto provvisoriamente come positivo. Queste negazioni non sono mere cancellazioni testuali (se così fosse tutto il TF dovrebbe essere cancellato dal principio alla fine); piuttosto la cancellazione (*Aufhebung*) che produce il TF è simile a quella *sovrascritta* da Heidegger su *essere*, ma, a differenza di quest'ultima, deve essere sempre ripetuta,

²⁹ Questo posto vuoto dovrebbe esser determinato funzionalmente; in Hegel non si può però stabilire una struttura funzionale precedente l'effettiva produzione dei concetti e delle tesi. Pertanto l'espressione da noi usata "al posto di..." rimane indeterminata.

senza mai potersi definitivamente annullare. Essa viene rimossa nel fondo del negativo che essenzia ogni posizione categoriale, poiché non c'è nulla nel "passato" del processo di *decisioni speculative*, quali sono appunto gli enunciati della WdL, che possa semplicemente essere come se non fosse stato.

Anche qui la logica formale non può venire in aiuto, poiché le negazioni speculative sono determinate dal "consumarsi" di qualcosa, già affermato, in una posizione che implicita in sé l'atto di tale passare. Un A può non essere indifferentemente B, C, ...N ma fra le cose che esso "non è", ce ne sono alcune, anzi per Hegel una sola, in cui esso "*zum Grunde geht*", va in quel fondo da cui dovrà riprenderlo un atto di rinnovata riflessione andrà a riprenderlo (*herausholen*). Il rimosso viene "sollevato" (*aufgehoben*) dal fondo in cui sedimenta il residuo delle "colpe" commesse nelle precedenti cancellazioni. Alla fine rimarrà soltanto il *senso* del rimuovere che è divenuto l'essere e il non-essere della coscienza.

Per saperne di più sugli enunciati speculativi dobbiamo sorprendere il processo testuale nel momento in cui la potenza della riflessione tematizza la metatestualità propria del filosofare, e ciò può aver luogo considerando i GA. Ciò che "accade"; oltre a ciò che "è", nel T è *rappresentato (dargestellt)* in forma GA. Tra i verba agendi dei GA predominano i verbi di movimento: "movimento" è concetto dominante della costruzione del TF hegeliano e si rivela perciò termine di grande "intensità speculativa". "Elemento" del sistema-filosofia è infatti il momento del suo progresso, rappresentato entro T come movimento. In Hegel il movimento (in senso assoluto) emerge alla superficie del T come l'altra faccia della negazione. Ma la prima implicazione del movimento è costituita dall'*Anfang*. Come dice a tal proposito Josef Simon,

*"Da der Anfang zugleich der Anfang der Bewegung sein soll, muß er als bestimmter Anfang zugleich mit der Negation von Bestimmtheit, also mit dem Unbestimmten anfangen"*³⁰.

Ciò ha luogo nella logica dell'Essere, ossia nel dominio speculativo più instabile in cui le tesi sono soggette ad una conversione immediata; l'inizio del movimento "è" il movimento dell'inizio, ossia l'inizio è interno al movimento e non è astrattamente ciò *da cui* questo ha-inizio. Il fondamento esistenziale è qui costituito dalla forma di epoché che caratterizza lo stato iniziale del "non-ancora", di una attesa che sta in attesa di tradursi in progetto. La "nullità" di essere è la *tesi* di questa situazione esistenziale.

³⁰ In *Die Wissenschaft der Logik etc.*, hrs.D. Henrich, Bouvier, Bonn, 1978, p.66.

Ma il progresso indicato dal movimento si trova solo tra i “significanti” categoriali o, come dice Simon, tra i nomi delle categorie; in realtà esso va da un nulla ad un nulla, da un negativo ad un altro. Il negativo, poi, non è ciò che il **T** produce, bensì soltanto ciò che esso ri-produce e rappresenta nella esposizione (*Vorstellung* in forma di *Darstellung* o). Ora, ciò che si può “accumulare” nel modo del **T** è soltanto la *Selbsterfahrung* delle “delusioni” costituite dalle terminazioni giudicative del tessuto testuale. In termini più vicini a Hegel:

“Die Bewegung des Begriffs ist eine sich selbst als Bewegung aufhebende Bewegung”³¹.

È una banalità ricordare che non si tratta di un movimento come alterazione spazio-temporale ma di *Selbstbewegung* (una trascrizione del lontano mitologema in cui si figura il dio che muove il mondo). Visto dall'esterno, dall'uomo immerso nella *Lebenswelt*, tale movimento appare come un *piétiner sur place*. Pertanto la *Aufhebung* è ciò che avviene sul proscenio della *Darstellung*, costituisce l'illusione del concetto come ciò che si fa-testo nello *Schein* quale momento del *Wesen*. Vediamo perciò ogni categoria interagire con l'altra sua vicina, riflettere specularmente in questa il negativo del suo senso. Ritroviamo qui il valore dello “è” speculativo, per cui la categoria “posta” si toglie dal suo semplice esser-posto (dal suo in-sé).

Non è dunque che la negazione di *A produca* la posizione di *B*, ma essa si *riproduce* in *B* come negazione avvenuta. In tal modo si crea il progressus come irreversibilità del corso testuale che rappresenta sulla scena del TF la continua reversione del profondo, la ciclicità della “logica della riflessione”. Il **T** di superficie altro non fa che tematizzare in forma di riflessione logica l'identità profonda del nulla con se stesso. Ogni enunciato speculativo è il frutto di questa emersione alla superficie coscienziale del testo. Nei termini di Simon:

“Die Bewegung des Satzes hebt... das Urteil im Kantischen Sinn auf. In ihr ist die kategoriale Bestimmung des Subjekts als eines Zugrundeliegendes negiert: Der Satz besagt, daß das Subjekt nicht als Zugrundeliegendes kategorisiert bleibt”³².

Se non c'è un *hypokeymenon* sul quale possano accumularsi i risultati degli atti giudicativi, com'è possibile inscrivere il dire nel detto e costituire **T**? Non resta

³¹ *Ibidem*.

³² *Ibidem*, p.71.

che il principio produttivo della negatività esperienziale, riprodotta sul piano della *Darstellung*. La "rivoluzione copernicana" annunciata da Kant, si riproduce qui come rivoluzione anti-aristotelica, ossia come distruzione dello *hypokeimenon*, solo che essa non può restare un dato preliminare per la filosofia-sistema, come pretendeva Kant, ma deve essere interna ad essa in virtù della coincidenza di movimento e negazione.

Dalla sintassi possiamo ora passare alla semantica. I problemi toccati sboccano in uno che per sua natura precede ogni altro: quale Sinn e quale *Bedeutung* hanno le categorie? Questa domanda si inquadra in quella più generale della referenza del **T**. Di qualunque natura sia l'oggetto che esso indica o rivela, questo deve sempre distinguersi come significatum dal **T**-significans. Si tratta ancora del problema ricœuriano dello sbocco e della chiusura del dire nel detto.

In generale la referenza può essere presupposta o costruita, implicita o esplicita. Non si potrebbe qui eliminare del tutto l'implicito referenziale; nel problematizzare l'*Anfang* il TF mette in causa tale presupposizione. D'altro canto non esiste **T** che non produca un novum referenziale. Come fondamento di tale novum Kant aveva posto l'intuizione e nel caso delle scienze apriori l'intuizione pura, senza però aver rilevato come essa non sia solo punto di partenza ma altresì punto di arrivo dei costituti teorici.

Il TF si trova da tal punto di vista in una posizione ambigua: da un canto deve crearsi da sé l'intero dominio della sua referenza, d'altro canto deve presupporre la costituzione di un mondo referenziale già compiuto *sul* quale esso riflette, anche nel caso in cui eleva la sua riflessione al valore di creazione noetica. C'è da dubitare che la produttività di un TF sia del tutto autonoma e non abbia nulla da mutuare dai fenomeni secondari che sorgono nei testi direttamente referenziali. È piuttosto da ritenere che esso vive dei prodotti secondari della referenzialità delle teorie di prima istanza, cioè del *plus referentiae* inerente ad ogni produzione di senso.

Questo plus si rivela anzitutto nel passaggio inavvertito dall'"essenziale" all'"esistenziale": quante più determinazioni, relazioni... si scoprono in un oggetto (cosa, evento, situazione) e tanto più esso acquista di esistenzialità. L'idea che tra essenza ed esistenza ci sia un salto infinito è un pregiudizio privo di fondamento fenomenologico, fatto valere per scopi teologici. Il caso dei *ficta* non fa eccezione e non costituisce un'obiezione alla nostra tesi. Il tipo di esistenza dei *ficta* non è quello dei *realia* e viceversa. Ma nel TF i denotati non sono né *ficta* né *realia*: in che consiste la loro significazione?

Anzitutto conviene rilevare il plus significationis rispetto alla pura ostensione, la cui significanza diretta ed immediata è destinata a durare l'espace d'un matin, il mattino del dialogo, cui si contrappone il meriggio della riflessione. Ricordiamo a questo proposito il concetto ricœuriano di "semantica profonda":

*"La sémantique profonde du texte n'est pas ce que l'auteur a voulu dire, mais ce sur quoi porte le texte, à savoir ses références non ostensives. Et la référence non ostensive du texte est la sorte du monde qu'ouvre la sémantique profonde du texte"*³³.

In un TF come la WdL si cercherebbe invano una referenza ostensiva: tutto è qui questione di semantica profonda, di referenza indiretta alla realtà. Viceversa non si può parlare del mondo che in virtù della referenza non-ostensiva che si produce secondariamente in una referenza ostensiva (intendiamo quest'ultima in senso un po' diverso da come l'intende Ricœur, ossia come referenza *diretta*). Nel TF la referenza superficialmente diretta diviene "profondamente" indiretta. Ciò ha luogo mediante una speciale neutralizzazione della referenza diretta nel modo della riflessione su di sé.

Ma non avrebbe senso dire che l'ordine reale dei significati categoriali sia la referenza dell'ordine logico-speculativo: i due ordini sono nel TF uno solo. In ciò consiste la differenza primaria tra testo-teoria e testo-speculazione ed a ciò sembra ridursi il principio della riflessione speculativa, cioè alla mancata referenza ad extra o diretta. Se uno fa un discorso in senso ordinario, è lecito domandargli di che cosa stia parlando, ma se uno enuncia una frase filosofica tale richiesta non può essere *direttamente* esaudita, poiché ciò di cui egli parla coincide con il prodursi del parlare stesso. In tal modo vogliamo reinterpretare per conto nostro la non-ostensività ricœuriana che nei testi non-filosofici risulta essere una significazione secondaria.

Si capisce che questa trasformazione speculativa della struttura del testo non avviene senza un radicale "disturbo" semiotico ravvisabile in ogni proposizione speculativa. Ma non si tratta di una trasfigurazione che porti dalla logica ordinaria ad un sui generis della logica speculativa, dimentica di quella prima. In verità conosciamo tali fenomeni di trasformazione, come quelli che hanno luogo nella edificazione di una teoria rigorosa, dalla logica alla biologia etc. Quando per esempio in un trattato di logica si parla di "implicazione" si deve semplicemente dimenticare ciò che con tale termine s'intende nel linguaggio

³³ Op. Cit., p.208.

ordinario. La teoria non modifica ma ridefinisce ex novo il significato dei suoi concetti: l'analogia eventuale con i concetti del linguaggio ordinario è casuale.

Diverso è il caso del TF: esso non crea per definitionem nuovi significati di termini consueti, ma ne "distorce" metodicamente il senso intenzionale, bloccando ogni referenza ad extra, senza però dare precise indicazioni su tali operazioni semantiche. Esiste dunque una certa implicazione della *Lebenswelt*, per dirla in generale, nel mondo della speculazione, che però rimane inespressa. Gli elementi del TF sono segnati dall'evento della loro origine, cioè dalla *decisione speculativa* che dà inizio all'esperienza destinata a consegnarsi nel T^{34} . Essi sono affetti da una radicale *negatività* che non potrà essere cancellata ma solo riconosciuta nella sua funzione costruttiva. Passando dal sistema dei concetti al sistema degli enunciati, la negatività si trasforma in *contraddizione*. La tesi speculativa è un "*sich aufhebende Widerspruch; aber sie ist auch als solcher gesetzt und zugleich selbständig und zugleich wesentlich auf Anderes bezogen; — sie hebt sich somit auf*"³⁵.

Ad ogni categoria, assieme "forma" (operativa) e "materia" (tematica), è stata sottratta la referenzialità diretta. Il termine "contraddizione" non indica più la situazione logica schematizzata in " $p \& \neg p$ ", ma ciò che diviene la situazione qui formalizzata, una volta che si rende attante di enunciati affetti della stessa negatività che costituisce la "contraddizione in sé". I verba agendi che dominano nel TF hegeliano sono "Aufheben", "Setzen", "Übergehen" etc. intesi sotto un'attesa dell'autoriferimento che ne nega la significanza primaria. Pertanto il *Widerspruch* è assieme posizione e negazione di sé, contraddizione di contraddizione posta e contraddizione tolta. Ciò si configura nella insostanzialità delle categorie, significa cioè il loro "movimento" come passaggio contraddittorio. L'aspetto logico-proposizionale del *Widerspruch* viene quindi eclissato dalla funzione di processo che ha il negativo lungo tutto l'itinerario speculativo.

Come si possono ora giustificare in Hegel nozioni autoriflessive come *Selbstbeziehung*, *Selbstsetzung*, *Selbstreflexion*, *Selbstbestimmung*, *Selbstbewegung* ecc. che non trovano una diretta giustificazione entro il linguaggio ordinario? C'è un uso di "selbst-..." che diciamo pseudoriflessivo, come in *Selbstbehauptung*, cioè quando "selbst-..." significa "da sé". *Selbstbewegung* significa dunque il

³⁴ Di tale decisione non abbiamo trovato traccia in Hegel; essa si trova piuttosto esplicitamente riconosciuta all'inizio delle *Meditazioni cartesiane* di Edmund Husserl. Putroppo questo tema esistenziale non ha avuto sviluppo né presso l'Autore né presso suoi seguaci o interpreti.

³⁵ G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, I, Meiner, Hamburg, p.72.

movimento di una cosa che si muove da sé, il che però esige una distinzione tra il movente e il mosso, una distinzione che si può superare soltanto se il movimento viene assunto in qualche senso speciale come ontologicamente primario (e non come attributo di una sostanza).

Crediamo che in Hegel si verifichi una costante confusione di riflessività e quasi-riflessività, la qual cosa apre una serie di questioni che qui non possono essere trattate. Ma per ciò che ci riguarda dovrebbe bastare la riduzione dell'autoriferimento alla struttura elementare di significans e significatum, o di *Darstellendes* e *Dargestelltes*.

Il concetto e la teoria della riflessione costituiscono il centro della WdL. Riassumendo questo punto tormentato dell'esegesi hegeliana, così scrive A. Schubert:

“das System der Reflexionsbestimmungen ist als System gerade dadurch definiert, daß sie zwar notwendig selbständig gegeneinander sind, das aber diese ihre Selbständigkeit zugleich aufgehoben wird, indem sie ebenso notwendig ineinander übergehen und sich widersprechen. Sie müssen notwendigerweise als selbständig gedacht werden, denn nur als Selbständige gehen sie ineinander über und schliessen letztlich ihre eigene Selbständigkeit aus sich heraus”³⁶.

La logica della Riflessione ci riporta direttamente alla questione della possibilità del TF inteso come correlato del DF e, tramite questo, dell'esperienza filosofica, intesa qui come esperienza di una conoscenza che non termina e non si esaurisce in un conosciuto ma sussiste come conoscenza in atto, filo-sofia.

La riflessione è connessa con la negazione. Il senso elementare della negazione è quello proposizionale; secondario è il concetto di negazione concettuale. “Negare qualcosa” è una formula abbreviata per “negare X di Y” (affermare: “Y non è X”), oppure negare che qualcosa esista (affermare “X non esiste”)³⁷. La negazione in senso speculativo comporta “contraddizione”, la cui teoria rientra nel piano della *Darstellung*. Il fatto fondamentale è che il *Dargestelltes* non è una realtà esterna alla *Darstellung*: il referente della logica speculativa è “interno” ad essa. Ciò non vuol dire che il significans si fonda con

³⁶ *Der Strukturgedanke in Hegels “WdL”*, Hain, Königstein, 1985, p.112.

³⁷ Siamo propensi ad ammettere che tali giudizi negativi possono avere un referente reale, diretto o indiretto, ma ciò va stabilito caso per caso. Tra le cose che non ci sono in una determinata situazione alcune sono irrilevanti, altre caratterizzano a fondo la situazione stessa.

il significatum, ma non resta nulla in quest'ultimo che non sia rappresentato nel primo: in ciò consiste il carattere di sistema della logica speculativa. Ciò che si dice ad esempio del concetto non costituisce un uso del concetto stesso: il concetto resta in questa teoria un referente, appartiene al significatum ed è solo denotato nel significans mediante funzioni semantiche che non sono il concetto stesso. Il fatto è infine che, rimanendo in una logica del puro pensiero, le autoreferenzialità sulle quali essa si edifica restano ininterpretate e prive di una vera e propria struttura significazionale.

La filosofia, sorta per una astrazione variamente strutturata, si definisce nella circolarità autoriflessiva dell'inizio, la quale ha già la *figura di T*. In ogni questione filosofica sull'*X* di *Y* è contenuta la questione inversa sull'*Y* di *X* che impedisce all'inizialità razionale di esaurirsi nella funzione d'inizio. Analogamente l'inizio di un brano musicale struttura il brano stesso, è vissuto come sua qualità; l'inizio di una relazione amorosa ha un effetto analogo e la destina ad un'esperienza rischiosa che va verso la sua fine: un amore prolungato in eterno sarebbe una *contradictio in adiecto*. Ma è di simili contraddizioni che si nutre il DF. S'intende che l'operatività di tali tensioni è legata al loro eclissamento in potenza cifrale. Gli elementi del TF, le categorie, sono contraddizioni rimosse in concetti.

Il fatto che la filosofia sia impedita al suo inizio dal corto circuito: Inizio della filosofia/Filosofia dell'inizio, la costringe ad abitare l'ambiente della negatività. Ma essa, esprimendo in proposizioni filosofiche questo suo blocco iniziale, pratica una sorta di analisi della ragione volta a sublimare le contraddizioni rimosse. Sorge così il progressus del TF come testo di superficie, azione di proscenio, (figurazione speculare che impedisce per sempre, come nota Kant di sfuggita, di guardare dietro lo specchio). La filosofia è prigioniera della sua incapacità di uscire-fuori, proprio nel momento in cui teorizza il giudizio come l'uscire-fuori dal concetto (ancora Kant!). Non tanto perché essa non abbia un "fuori" verso cui uscire, ma quanto piuttosto perché non possiede un da-cui uscire, un essere "iniziato" da porre come saldo punto di partenza. Il DF si decide nel paradosso del "presupposto della mancanza di presupposti"; esso non è semplicemente un procedimento senza-presupposti, ma vive e si riproduce in base a questo presupposto d'ordine superiore.

Il processus testuale non avviene per una sorta di sovrapposizione di enunciati consecutivi al sistema dei concetti, ma per la esplicitazione del negativo che ha fissato il senso della categoria. Ognuna di queste implicita in sé la sua negatività che è il fondamento del suo passare e dissolversi in altra categoria.

Questo statuto categoriale viene celebrato nella logica dello Schein. Come dice Henrich,

*"dem Schein kann... keinesfalls durchaus Ansichsein zukommen. Es ist schlechtweg in seinem Anderen, dem Wesen, aufgehoben; so daß er sich nicht in Gleichheit mit sich gegen das Wesen durchhalten kann... Im Schein, dem Sein und somit Gleichheit mit sich fehlen, kann dem Nichtdasein keine ... Unmittelbarkeit gegenüberstehen. Er ist Nichtdasein durchaus"*³⁸.

Ciò che è lo *Schein* – *das Nichtige oder das Wesenlose* – consiste negli enunciati che ne attuano la negatività come destino della sua risoluzione: il "materiale" di senso di una categoria fa dunque da principio per il "formale" della tesi speculativa. Il processus delle tesi si ottiene come continua reinterpretazione della originaria situazione speculativa che sottostà ad ogni espressione tetica. La negazione è l'elemento speculativo che va dal contenuto implicito alla forma della tesi. Il suo duplicarsi (negazione-di-negazione) significa il passaggio da un negativo-negato ad un negativo-negante, dalla categoria alla tesi.

In conclusione è solo il negativo che può dar senso alla riflessione. Questo nesso può esser così espresso:

*"Ist die Negation nicht nur verdoppelt sondern in der Verdoppelung selbstbezüglich, so ist damit eine Möglichkeit sichtbar gemacht, das Wesen wirklich als Negation und als nichts weiter als sie zu denken"*³⁹.

Soltanto con "negazione" è possibile creare un nucleo semantico dovuto alla capacità di referenza raddoppiata (o *Selbstbeziehung*) di essa, ossia costituire un nodo suscettibile di nuova interpretazione come rifacimento categoriale. Questo processo è inteso da Henrich sotto il concetto di *Bedeutungsverschiebung*. Negativa è perciò la *Selbstbeziehung* –il riflessivo in generale– perché la *Beziehung*, elevato ad atto primario dell'esserci, non ha un esterno a cui appigliarsi ed è costretta a fare del terminus a quo il suo terminus ad quem, risolvendosi nel paradosso della *Selbstbeziehung*.

Tutto ciò presuppone una realtà primaria della negazione che dà origine al progressus speculativo. L'atto di negazione costituisce l'esperienza implicativa atta a produrre le esplicazioni tetiche in progressus testuale. E' perciò possibile

³⁸ D. Henrich in Henrich (hrsg) *Die Wissenschaft der Logik* ecc., Bouvier, Bonn, 1978, p.240.

³⁹ *Ibidem*, p.247.

sull'immediatezza semplice fondare un'immediatezza complessa o risultante che implicita in sé la mediazione. "Essenza" il nodo semantico di tale movimento tetico, ossia dell'esperienza speculativa che lo realizza. Si viene così all'affermazione:

*"Die Unmittelbarkeit des Wesens ist ein Charakter suisuffizienter Vermittlung, ein Charakter in deren Selbstbeziehung"*⁴⁰.

Tutto sta dunque nel riconoscere e sviluppare la *positività* dell'esperienza speculativa della *negazione*, cosa che non può essere spiegata all'interno della costruzione speculativa ma deve essere stabilita in anticipo in una fenomenologia della esistenza filosofica, alla quale sotto qualche rispetto si può riportare la Ph, intesa da Hegel come un'esperienza speculativa preparatoria per la *WdL*. La situazione speculativa è qui costituita da una decisione astrattiva, da un'epoché sull'oggetto e sul soggetto. La possibilità delle tesi speculative riposa in ultima istanza nella capacità del negativo di figurare come attante primario e irriducibile, negli enunciati intorno ai nodi semantici che formano le categorie.

Che altro si può dire infatti di ciascuna categoria che, non essendo un ente, non può fare da soggetto di accumulazione dei predicati posti dalle tesi, se non ciò che essa *non è*? Ora, rispetto al non-essere che essa rivela sotto la costruzione della *Darstellung*, il vero-essere della categoria si presenta come ciò che essa "era", era-in-verità, si "rivela" essere... In ogni X tale che Y è X è dunque contenuto l'elemento-negazione che fa la potenza dell'"è" speculativo.

Dal punto di vista formale, la negazione è il movente della *Bedeutungsverschiebung* (non viceversa). Perciò ogni negazione è alterazione, cosa che s'immedesima nella tesi sull'essenza:

*"Das Wesen, die Reflexion selbst, ist ... als Anders eines Anderen zu beschreiben"*⁴¹.

Solo il negativo può divenire da "sostanza" "funzione", ossia rappresentarsi come negativo-di... Il positivo-di... non esiste, coincide con il suo argomento, non è una vera e propria funzione. Espressione o forma primaria del negativo è la *Bedeutungsverschiebung*, segreto del processus testuale della logica speculativa:

⁴⁰ *Ibidem*, p.248.

⁴¹ *Ibidem*, p.294.

"In einem ersten und einfachen Sinn kann man jede Bestimmung einer Bedeutung schon eine 'Bedeutungsverschiebung' nennen. Bedeutungsver-schiebung liegt dann vor, wenn ein Begriff nicht mehr in genau der gleichen Weise gebraucht werden kann wie zuvor... Will man nun den Charakter der Bedeutungsverschiebung am Anfang der Reflexionslogik fassen, so ist... zu sagen, das sie sowohl die Eigenschaften der theoretischen (sc. accumulativa) als auch die der radikalen (o de-struttivo) Verschiebung hat"⁴².

In tal modo il principio della costruzione del TF viene riportato ad una dinamica semantica che, non essendo come tale teorizzabile entro la WdL, deve ritrovare in essa variamente dislocati le sue possibilità di principio e di teorizzazione.

Il "metodo" di Hegel sta tutto qui e la contrapposizione tra discorso filosofico e discorso ordinario si configura a questo punto come contrapposizione della "deriva" semantica all'accumulazione di significati in forma di predicati, secondo lo schema primario della "logica classica" come apofantica della sostanza. In particolare il TF resta continuamente affetto dalla difficoltà di conciliare la linearità della *Darstellung* con la pluridimensionalità (di natura sistemica) del *Dargestellte*. Già l'introduzione alla WdL con il problema dell'Anfang che essa contiene e che le dà il carattere testuale di "introduzione", creano una tensione che minaccia l'unità di un TF per il quale resta essenziale la capacità di contenere strutturalmente in sé ogni suo discorso o testo preliminare.

In che senso si può infine parlare di progressus filosofico-testuale? Esso risulta dipendente, in ultima analisi, dalla crescita della diairesi in forma di distanza semantica tra il primo e il secondo termine della tesi speculativa. In "A è B" "è" significa sempre più "deve essere" –un Sollen che rinvia al futuro dell'assoluto– all'assoluto come futuro-assoluto.

Ciò che dunque trattiene un TF come quello hegeliano dal precipitare nell'insignificanza è la celebrata *Macht des Negativums* che ama esprimersi talora in forme deliranti, come nel seguente brano:

"Das Werden im Wesen, seine reflektierende Bewegung, ist daher Bewegung von Nichts zu Nichts und dadurch zu sich selbst zurück. Das

⁴² *Ibidem*, pp. 294 e 296.

Übergehen oder Werden hebt seinem Übergehen auf; das Andre, das in diesem Übergehen wird, ist nicht das Nichtsein eines Seins, sondern das Nichts eines Nichts, und dies die Negation eins Nichts zu sein, macht das Sein aus. Das Sein ist nur als die Bewegung des Nichts zu Nichts, so ist das Wesen; und dieses hat nicht diese Bewegung in sich, sondern ist sie als der absolute Schein selbst, die reine Negativität, die nichts außer sich hat, das sie negierte, sondern die nur ihr Negatives selbst negiert, das nur in diesem Negieren ist”⁴³.

L’interpretazione di un brano come questo non dovrebbe mai tralasciare l’ossessiva ripetizione del nulla o del negativo, per poter cogliere adeguatamente l’effetto del **T** sulla esistenza del lettore –poiché in un TF di questo tipo di effetti si tratta essenzialmente–.

La potenza del negativo genera la passione della verità, come dimostra specialmente il *corso* della Ph (più “discorso” che “testo”). La ragione del negativo si ritrova nel pathos della verità: esso è tendenza all’oggetto stesso, all’in sé come assoluto, che viene mancato sia nell’incognito della cosa-in-sé e sia nel puro cognito dell’oggettività conoscitiva. Affinché sia il vero, esso deve tenersi a distanza dal soggetto oggettivante e farsi avvertire come questa il negativo di questa distanza.

La ragione speculativa si potrà volgere alla verità solo se sa tenersi a distanza l’*ens-verum*, proprio al fine di lasciarlo-essere come se stesso; essa vive nella costante tensione tra l’assimilazione noematica e la distanziamento ontologica che rischia di precipitarla nell’indifferenza. Essa deve tenersi sempre “lontana dall’oggetto” per tentare di coglierlo come momento della verità del negativo. Essa comincia nel vuoto e con il vuoto, sola con la sua pretesa di verità e di essere, vive di questa sua mancanza veritativa.

Il senso della cosa-stessa, già celebrato nella *Ph*, esige la lontananza della ragione, un’epoché radicale che investe oggetto e soggetto. Ma questa stessa assenza può generare nuove intenzionalità volte alla restaurazione dell’essere –cifra ultima e inesplicata dell’esistenza filosofica–.

⁴³ WdL, II, p.14.

ERMENEUTICA DELL'AMBIGUITÀ

Amedeo G. Conte
Universidad de Pavía (Italia)

0. Introduzione

0.1. Ringrazio per l'invito a Santiago de Compostela, e mi scuso se non parlerò né in galego, né in castigliano, né in francese (la lingua di Paul Ricoeur) né in portoghese, ma in italiano.

0.2. Tema della mia relazione è, non *il* testo filosofico, ma *un* testo filosofico. Io non tratterò né la consecutiva *testualità* del testo filosofico in quanto *testo*, né la specifica, differenziale *filosoficità* del testo filosofico.

0.2.1. In particolare, la mia relazione è dedicata ad un lungo passo d'un filosofo tedesco, oggi meno noto, Christoph Sigwart (1830-1905), e precisamente ad un passo del trattato *Logik*, primamente apparso nel 1873. (Citerò dalla quarta edizione, del 1921).

In questo trattato, Sigwart tratta (tra altro) dell'ambiguità del linguaggio deontico. In questo passo sull'ambiguità, v'è una suggestiva ambiguità nell'uso del termine tedesco che designa l'ambiguità: il termine "*Zweideutigkeit*". Ambiguamente, Sigwart chiama *Zweideutigkeit* sia un caso di ambiguità semantica, sia un caso di ciò che io propongo di chiamare ambiguità pragmatica.

0.2.2. Ricordo che la specificità dei fenomeni pragmatici, e la irriducibilità di essi a fenomeni semantici, è indagata da una disciplina, la pragmatica, alla quale P. Ricoeur ha moltepliciamente contribuito.

A proposito di pragmatica, colgo l'occasione per segnalare un fenomeno, linguistico, il quale è significativo per la pragmatica. In una delle lingue della Spagna, il basco (euskera), il nome della verità quasi coincide con il termine che, in basco, corrisponde all'italiano "fatto", al castigliano "hecho", al francese "fait", al portoghese "facto", al galego "feito".

In particolare: La verità (*verdad, vérité, verdade*) è chiamata, in basco, *egia*, ed il fatto (fatto, hecho, fait, facto) è chiamato *egin*.

Probabilmente, l'affinità non è casuale. Io non oso formulare ipotesi su questa corradicalità, anche per evitare di sopravvalutarla (*überinterpretieren*). Mi limito ad un'osservazione: La corradicalità di "egin" e di "egia" suggerisce da un lato, una concezione ontologica della verità (parallelismo con il nome russo della validità deontica: "dejstvitel'nost").

Dall'altro lato l'intuizione che lo stesso discorso apofantico sia un fare.

0.3. Presento ora la struttura della mia "ponencia".

La "ponencia" *Pragmatica dell'ambiguità*, consta di due parti.

Nella prima parte (§1.) io *enuncerò* tre tesi di Sigwart (§§ 1.1., 1.2., 1.3.).

Nella seconda parte (§ 2.) io *denuncerò* l'ambiguità latente nella teoria dell'ambiguità formulata da Christoph Sigwart.

1. Linguaggio deontico in Christoph Sigwart

1.0. Ambiguità semantica vs. ambivalenza pragmatica.

In Aristotele. Pollachos létai viene predicato

- (i) sia di tò ón (*Metaphysica*),
- (ii) sia di tò déon (*Sophistici elenchi*).
- (iii) sia di tò agathón (*Ethica eudemia*).

I tre passi, ai quali mi riferisco, sono:

- (i) tò ón légetai pollachos.
- (ii) Tà déonta légetai pollachos.
- (iii) Pollachos légetai tagathón.

1.0.1. Era al primo, e non al secondo, di questi tre passi che io facevo riferimento quando scrivevo (Amadeo G. Conte, *Aspetti della semantica del linguaggio deontico*, 1977, p. 148):

Tòdeón légetai pollachos,

reinventando la (a me allora ignota) formula aristotelica

Tà déonta légetai pollachos.

Il mio enunciato è formalmente quasi identico all'enunciato di Aristotele. L'unica differenza è che in Aristotele v'è il plurale di "tò déon": "tà déonta".

Con la mia formula, io intendevo semplicemente dire questo: La deonticità (sintattico-semantica) d'un enunciato deontico non predetermina (sul piano della pragmatica) le possibili enunciazioni di esso.

Altro è la deonticità dell'enunciato (Satz, énoncé, sentence), altro è la deonticità della enunciazione (Äußerung, énonciation, utterance).

1.0.2. La deonticità d'un enunciato deontico (deontischer Satz, énoncé déontique, deontic sentence) non implica la deonticità delle enunciazioni (Äußerungen, énonciations, utterances) di esso. Se un enunciato è deontico, non necessariamente è deontica la sua enunciazione. L'enunciazione non partecipa della deonticità dell'enunciato. (Come scrive Amadeo G. Conte, *Studio per una teoria della validità*, 1970: non v'è partecipazione, non v'è méthexis.) Lo statuto pragmatico dell'enunciazione d'un enunciato deontico non è predeterminato dallo statuto sintattico-semantico dell'enunciato. La tesi che io sostengo è la tesi della ambivalenza pragmatica (pragmatische Ambivalez, ambivalence pragmatique, pragmatic ambivalence) degli enunciati deontici. Un enunciato deontico (deontischer Satz, énoncé déontique, deontic sentence) è pragmaticamente ambivalente: Esso è suscettibile di enunciazioni (Äußerungen, énonciations, utterances) eterogenee.

Ho parlato di ambivalenza, di ambivalenza pragmatica degli enunciati deontici. Ambivalenza non è ambiguità: L'ambivalenza pragmatica non è né ambiguità semantica, né ambiguità sintattica.

La tesi della ambiguità ("Zweideutigkeit") degli enunciati deontici in termini di "sollen" e di "dürfen" è invece asserita dal logico tedesco Christoph Sigwart (1830-1905), *Logik. Zweite Auflage: Freiburg im Breisgau*. Mohr. 1889. Erster Band, pp. 17-19; *Vierte Auflage: Tübingen*. Mohr. 1921. Erster Band, pp. 18-20.

In Sigwart io discerno tre tesi, tutte rilevanti per la deontica e per la filosofia del linguaggio:

1.1. Prima tesi: tesi dell'ambiguità semantica degli enunciati deontici.

1.2. Seconda tesi: tesi della non-ambiguità semantica degli imperativi. L'ambiguità semantica, la "Zweideutigkeit", che sussiste, secondo Sigwart, nel caso d'un enunciato deontico, secondo Sigwart non sussiste nel caso d'un imperativo (d'un "Imperativ").

1.3. Terza tesi: tesi dell'ambiguità semantica degli enunciati adeontici della forma:

L'azione A è punita con la sanzione S.

Secondo Sigwart, quella stessa ambiguità ("dieselbe Zweideutigkeit") che sussiste nel caso degli enunciati deontici (cfr. la prima delle sue tesi), sussiste anche nel caso di alcuni enunciati adeontici, e precisamente nel caso di 92.

Enunciati della forma:

Wer das und das tut, wird so und so bestraft.

Chi agisce nel modo A è punito "*wird bestraft*" con la sanzione S.

o, più concisamente:

L'azione A è punita "*wird bestraft*" con la sanzione S.

Si noti che il sintagma verbale "*wird bestraft*" ("è punito") non è modalizzato deonticamente con il verbo deontico "*sollen*" ("dovere"), o con il verbo deontico

"dürfen" ("potere"). Sigwart scrive: "*wird bestraft*" ("è punito"), e non già: "*soll bestraft werden*" ("deve essere punito") o "*dar bestraft werden*" ("può essere punito"). Ecco perché io chiamo adeontico questo enunciato.

(i) Se a pronunciare questo enunciato è un legislatore (se questo enunciato è oggetto di enunciazione *thetica*: se, ad esempio, come scrive Sigwart, questo "*Satz*" appare come articolo del codice penale "*Paragraph des Strafgesetzbuchs*", questo enunciato adeontico è, paradossalmente, prescrittivo: prescrittivo, nel senso che esso "a differenza della formula d'una legge naturale "*Naturgesetz*", non vuole "*will nicht*" comunicare ciò che accade nella realtà, ma vuole dare una prescrizione *eine Vorschrift geben*".

Ecco le parole dello stesso Sigwart:

Der Paragraph des Strafgesetzbuchs: "Wer das und das tut wird so und so bestraft" will nicht mitteilen, was wirklich geschieht (wie die Formel eines Naturgesetzes), sondern eine Vorschrift geben

(ii) Se, invece, a pronunciare questo enunciato è non un legislatore ma un sociologo, un sociologo il quale constati l'efficacia d'una legge (la "*Wirksamkeit*" d'un "*Gesetz*": constatazione d'efficacia da parte d'un sociologo vs costituzione di validità da parte d'un legislatore), questo enunciato /Satz/ costiene /enthält/ un vero e proprio asserto apofantico /eine wirkliche Aussage/:

Er sagt, was innerhalb eines gewissen Staates regelmäßig geschieht.

Esso dice che cosa di regola /regelmäßig/ accade entro un certo stato.

2. Tutte tre le tesi di Sigwart mi sembrano false.

2.1. In primo luogo, è falsa la prima delle tre tesi di Sigwart (Gli enunciati deontici sono "*zweideutig*").

2.1.1. Indubbiamente, è vero che i giuristi spesso parlano degli enunciati deontici legislativi citando, o re-citando, gli enunciati stessi.

Procedendo così (ossia: esibendo quegli enunciati dei quali essi parlano), i giuristi si comportano come quegli abitanti di Lagado, dei quali scrive J. Swift

(1667-1745) in *Gulliver's Travels*, 1726. Poiché le parole sono solo nomi delle cose, quei personaggi di Swift portano con sé le cose, e, invece di dire i nomi delle cose, esibiscono le cose stesse. E' questo

il nuovo metodo dell'esprimersi mediante le cose

the new scheme of expressing themselves by things.

2.1.2. Ma è falso che gli enunciati deontici siano, perciò, ambigui, "zweideutig". L'ambivalenza pragmatica (ambivalenza che, indubbiamente, sussiste negli enunciati deontici) non è ambiguità ("Zweideutigkeit") semantica.

2.2. In secondo luogo, è falsa la seconda delle tre tesi (A differenza degli enunciati deontici, gli imperativi non sono ambigui, "zweideutig").

In realtà, una sorta di ambiguità, di "Zweideutigkeit", sussiste anche per gli stessi imperativi. Infatti, un enunciato imperativo può essere usato non solo per prescrivere, ma anche per formulare un'ipotesi.

Un esempio dall'italiano:

Dàgli una mano e lui ti prenderà tutto il braccio.

Un esempio dal nederlandese:

Geef hem één vinger, en hij neemt de hele hand.

Dàgli un dito, e quello prende tutta la mano.

Un esempio dal tedesco, tratto da una lirica di F. Schiller (1759-1805). *Das verschleierte Bild zu Sais* /L'immagine velata di Sais/:

Nimm einen Ton aus einer Harmonie, (...), und alles, was dir bleibt, ist nichts.

Togli un suono da un'armonia, /.../ e non ti rimane nulla.

Se un suono togli tu da un'armonia, /.../ è nulla tutto ciò che ti rimane.

Sull'uso di enunciati imperativi come protasi di periodi ipotetici, ossia sull'uso di imperativi nella formulazione di ipotesi, cfr. Maria-Elisabeth Conte, *Condizioni di coerenza*, Firenze, La Nuova Italia, 1988, p. 89: "enunciato all'imperativo" il quale "funge da protasi d'un periodo ipotetico".

2.3. In terzo ed ultimo luogo, è falsa la terza delle tre tesi di Sigwart: la tesi secondo la quale quella stessa ambiguità, "*dieselbe Zweideutigkeit*", che v'è negli enunciati deontici, sussiste anche in alcuni enunciati adeontici, e precisamente negli enunciati adeontici della forma:

L'azione A è punita con la sanzione S.

2.3.1. Indubbiamente, è vero che l'enunciato adeontico:

L'azione A è punita con la sanzione S.

può essere pronunciato non soltanto da un legislatore (caso d'una norma primaria, nel lessico di Hans Kelsen, la quale *theticamente* imputa la sanzione S all'azione A), ma anche (ecco l'ambiguità, la *Zweideutigkeit*) da un sociologo che, di quella norma primaria, constata l'efficacia, la «*Wirksamkeit*» (ossia da un sociologo il quale constata che la sanzione S, imputata ad A da una norma primaria, è effettivamente irrogata dai giudici). In questa ipotesi, attraverso l'enunciazione dell'enunciato adeontico:

L'azione A è punita con la sanzione S

"das Gesetz in seiner Wirksamkeit geschildert wird": "la legge venga descritta nella sua efficacia"; in questa sua enunciazione, quell'enunciato "*sagt jetzt, was innerhalb eines bestimmten Staates regelmäBig geschieht*": esso "dice, che cosa entro un certo stato di regola, o regolarmente *regelmäBig* accade".

Ma (contrariamente a ciò che Sigwart scrive) questa ambiguità non è quella stessa ambiguità (*dieselbe Zweideutigkeit*) che v'era nel caso degli enunciati deontici. Vi sarebbe la stessa ambiguità ("*dieselbe Zweideutigkeit*") se, a parlare, fosse un giurista il quale enunciasse in modo *rhetico* quell'enunciato

L'azione A è punita con la sanzione S.
che un legislatore enuncia in modo *thetico*.

2.3.2. Ma il fenomeno del quale Christoph Sigwart tratta è un altro. A pronunciare quell'enunciato adeontico è (nel caso esaminato da Sigwart) non un giurista, ma un sociologo: un sociologo che, in quanto tale, parla non già del rapporto, tra l'azione A e la sanzione S, che per il legislatore è oggetto di *thésis*, e per il giurista è oggetto di *rhêsis*, ma del rapporto intercorrente tra la norma primaria (costitutiva di quel rapporto tra l'azione A e la sanzione S) e la realtà sociale.

Il legislatore costituisce regole; il sociologo constata regolarità (regolarità deontiche: "Regelmäßigkeiten", nel lessico di Theodor Geiger, e/o regolarità adeontiche: "Regelhaftigkeiten"): Tra regolarità e regola v'è differenza categoriale.

2.3.3. Enunciazione descrittiva, enunciazione prescrittiva, enunciazione ascrivibile di enunciati thetici.

DOCUMENTI

- Documento 1. David Hilbert/Wilhelm Ackermann, *Grundzüge der theoretischen Logik*, 1959.
- Documento 2. Eike von Repgow, *Sachsenspiegel* (secoli XII-XIII).
- Documento 3. Gottlob Frege, *Grundgesetze der Arithmetik*, I, 1983, pp. 44-45.
- Documento 4. Alf Ross, *On Self-Reference*, 1969.
- Documento 5. Amedeo G. Conte, *Parerga leibnitiana*, 1978.
- Documento 6. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 1921.
- Documento 7. Euclide, *Elementi*.
- Documento 8. Herbert Spiegelberg, *Gesetz und Sittengesetz*, 1935 (da: Paolo di Lucia, *L'atto della promessa*, 1993).
- Documento 9. Herbert Spiegelberg, *Zur Ontologie des idealen Sollens*, 1958.
- Documento 10. Herbert Spiegelberg, *Rules and Order*, 1968.
- Documento 11. Matthaeus 8.8.

EL LENGUAJE COMO RESPONSABILIDAD EN E. LÉVINAS

Josep-Maria Esquirol i Calaf
Universitat de Barcelona

1. Lo casi increíble, lo que es mejor no decir y lo difícilmente comunicable

“Sobre todo lo que no se puede hablar, se debe guardar silencio”, así reza, como es bien sabido, la última de las proposiciones (o pseudo proposiciones) del *Tractatus*. Aunque el propio Wittgenstein era demasiado perspicaz para ignorar que en esa proposición se expresaba una prescripción que la filosofía ha transgredido y, en el mejor de los casos, transgredirá una u otra vez de forma inexorable.

¿Cómo la filosofía no va a hablar de aquello de lo que precisamente es más difícil hablar, por no decir imposible? ¿No es cierto que muy a menudo *la filosofía ha sido este paradójico ensayo de hablar de lo que no puede hablarse*? O dicho de otra forma: *De lo que casi no puede hablarse es de lo que ha hablado la filosofía*. El discurso filosófico es un discurso construido en el límite, en lo fronterizo, al borde del precipicio.

En estas páginas voy a presentar la distinción levinasiana entre “el Decir y lo Dicho” por un intento más de expresar un tipo de discurso que hable, precisamente, de lo que no puede hablarse. Sin embargo, antes de adentrarse en el pensamiento de Lévinas, no me resisto a la tentación de recordar unas

distinciones preliminares al planteamiento del problema. Respecto a lo de que frecuentemente en filosofía ha sido los temas de incomprensibilidad y la comunicación de lo "más importante", cabe distinguir, básicamente, entre:

- [a] *Aquello de lo que "es mejor" no hablar*
- [b] *Aquello que "casi" no puede hablarse*
- [c] *Aquello que debe comunicarse de cierta forma y a según quien*

Fácilmente podemos estar de acuerdo en que: [b] a menudo hace conveniente [a]; [a] a veces coincide con [b]; y [c] a veces coincide con [a] y a veces con [b]. Esta última relación es la que ahora nos interesa. De hecho, [a] es algo que podríamos haber incluido en [c], pero entonces sería más difícil destacar esta siguiente distinción. La idea de [c] es *la idea de la discreción de la comunicación* de la filosofía. Su posible relación con [a] y con [b] significa que esta discreción puede tener dos motivaciones sustancialmente distintas:

1) Si la discreción en la comunicación viene motivada con un contenido de algo de lo que "es mejor no hablar" [a], podemos pensar que en diversos motivos de "esoterismo filosófico" como, por ejemplo, el que se expone Leo Strauss: "Al estudiar determinados pensadores antiguos, puede descubrir este modo de concebir las relaciones entre la búsqueda de la verdad (la filosofía y la ciencia) y la sociedad: la filosofía y la ciencia, como supremas expresiones de la actividad del hombre, consisten en un intento de sustituir la simple opinión sobre "todas las cosas" por el conocimiento de este "todo conjunto"; sin embargo, el mundo de la opinión es el elemento en que se desarrolla la sociedad; de aquí que la filosofía y la ciencia lleven consigo un intento de disolver el elemento en que la sociedad respira y, por este camino, pongan en peligro la sociedad. De ello se deduce que la filosofía y la ciencia han de mantenerse limitadas a una minoría..."¹.

Otra clase de motivación, notablemente distinta de la anterior, para mantener la discreción en la comunicación puede ser la que expone Platón en la que conocemos como *Carta VII*. Las reservas que allí se hacen acerca de la escritura tienen como razón de ser el hecho de que ésta puede ser accesible a gente que malinterprete su contenido; gente no preparada que podría tergiversar el contenido de lo que se dice y aun así creerse en posesión del saber que allí

¹ SIGLAS: T.I. = *Totalidad e infinito*

Strauss, L.: *¿Qué es filosofía política?*, Guadarrama, Madrid, 1970, p. 301-202.

se expone. Consecuencia de ello es la prioridad que Platón otorga a la oralidad por encima de la escritura.

2) Pero, si la discreción de la comunicación viene motivada por que se trata de “algo de lo que casi no puede hablarse” [b], entonces el problema no procede de las desafortunadas consecuencias de la comunicación, sino de la “naturaleza” de la cosa misma que se pretende comunicar. Es la dificultad de la cosa misma lo que hace casi indecible o incluso impensable. Todas las consideraciones de la *via negationis* se sitúan aquí. Es también aquí donde cabe situar la distinción entre “mostrar y decir” que Wittgenstein expone en el *Tractatus*. “Lo que se puede mostrar no se puede decir” (4.1212). Y lo que no se puede decir es, precisamente, lo más importante (la lógica, la estética, la ética). No puede hablarse de lo que da sentido a la vida: ni de la muerte, ni de la vida eterna, ni de Dios. “Hay ciertamente lo inexpresable. Esto se muestra a sí mismo, es lo místico” (6.522). Permítaseme afirmar que, al fin y al cabo, la propuesta de Wittgenstein de distinguir entre decir y mostrar no es sino otro intento de seguir hablando de lo que no puede hablarse.

En otro sentido pero respecto al mismo problema se expresa Heidegger de esa forma: “el límite interior de todo pensador... radica en que el pensador no puede nunca decir lo que el es más propio... porque la palabra hablada recibe su determinación por lo inefable”².

El esfuerzo filosófico de Lévinas hay que entenderlo precisamente en este sentido, como un enfrentarse a esta auténtica encrucijada del discurso filosófico.

Finalmente, para terminar este apartado preliminar, puede ser interesante que nos preguntemos qué es lo que hace la filosofía actual [a], de [b] y de [c]. ¿Cómo afrontamos hoy estas distinciones?, ¿qué es lo que pensamos que es casi indecible?, ¿qué es lo que pensamos que es mejor no decir?, ¿cómo pensamos que debe comunicarse lo pensado en cuanto filosofía? En cualquier caso, huelga decir que la ausencia de estas preguntas es sumamente significativa.

En nuestros tiempos “postmetafísicos” parece que sea poco lo indecible por dificultad. Y, por otra parte, ¿qué criterios podrían determinar hoy lo que es mejor no decir? La tolerancia religiosa ha anulado –afortunadamente– los miedos en este sentido. Asimismo, los condicionantes políticos tampoco actúan ya –en las

² Heidegger, M.: *Nietzsche*, Pfullingen, 1961, vol II, p. 484.

sociedades occidentales– de una forma restrictiva³ y a modo de censor (aunque otra cosa bien distinta es que actúen verdaderamente de garantes y promotores de la diversidad).

Por último, ¿cómo experimenta –si es que lo hace– la “filosofía” el problema de su comunicación? No estaría fuera de lugar referirse a dos situaciones suficientemente sintomáticas al respecto: Las facultades de filosofía y las publicaciones subvencionadas con miras a la inflación curricular. En general, respecto a las crisis de las humanidades en la sociedad contemporánea, es muy sugerente el diagnóstico del famoso libro de Allan Bloom, *The closing of the american mind*⁴. Y, dicho sea de paso, no es de extrañar que, en esta situación, el mismo Strauss se haya mostrado –entre líneas, por supuesto– nostálgico por los momentos en los que “lo que era mejor no decir” y el problema de la comunicación eran cuestiones acuciantes, auténticos problemas filosóficos.

Una de nuestras hipótesis es que ese “modo olvidado de escribir”–según expresión de Strauss– tenía su origen en unos contenidos determinados: el del mal, el del ser –o el del fondo de lo que aparece– y, sobre todo, el de Dios o la transcendencia. *En ausencia de dichos contenidos, tanto el problema de un lenguaje adecuado para aquello que es casi indecible como el problema de su comunicación desaparecen*⁵.

Pero, ¿por qué son precisamente esos contenidos los que llevan el lenguaje a una encrucijada y provocan ensayos de un lenguaje *otro* que el lenguaje?

Tal como se nos dice en los relatos del Génesis y en tantos textos de tradiciones culturales bien distintas, el lenguaje se considera un poder. Dominar el lenguaje es dominar las cosas mediante el lenguaje. Visto en esta perspectiva, se explicaría que precisamente lo que no podemos explicar ni expresar –lo indecible– sea lo que no dominamos ni controlamos de ninguna manera: el mal, la transcendencia y el ser.

Los hombres han sentido siempre que lo *aretón*, lo No-Dicho, es el punto más alto del lenguaje. En los pueblos de la Antigüedad, el nombre de la divinidad

³ Si acaso, cabría reconocer que lo político actúa hoy restrictivamente en cuanto a las posibilidades de promoción personal. El poder pide, como siempre, sumisión y vasallaje. Muchos intelectuales, habiendo abandonado “aquello que vale la pena”, en sentido literal, no han perdido el tiempo en acudir prestos a halagar al poder de turno.

⁴ Traducción castellana: Bloom, A.: *El cierre de la mente moderna*, Plaza Janes, Barcelona, 1989.

⁵ Es lo que ocurre hoy salvo contadas excepciones. Piénsese, por ejemplo, en el problema del mal tal como es abordado por Ricoeur (con la hermenéutica de los símbolos del mal), o piénsese en el problema de la transcendencia tal como es abordado por Lévinas.

era impronunciable, quedaba prohibido pronunciarlo en vano. El lenguaje se interrumpe ante lo alto dejando paso al silencio, al sacrificio o a la adoración. Su gran potencia (la del lenguaje) debía inclinarse ante una potencia todavía mayor (la de la divinidad).

Algo similar ocurre respecto a la experiencia del mal. Esta se convierte en el lugar en que se interrumpe el discurso o donde éste no puede y no debe ni tan siquiera iniciarse. Hablar sobre el mal es hablar de lo que casi no puede hablarse. No porque sea éste un elemento muy raro de la experiencia humana, más bien todo lo contrario, el mal es omnipresente; la razón de su inefabilidad proviene de su profundidad, de su radicalidad. Por eso a veces, cuando nos topamos con este fenómeno, tenemos la impresión de estar, literalmente, ante un abismo. Se trata de un fenómeno que desborda nuestra capacidad de explicación por el discurso. Y puede ser tan enorme su efecto sobre el hombre que la actividad discursiva, impotente para situarse a la altura de las circunstancias, se trueque en silencio. En este punto siempre hemos considerado absolutamente expresivo un pasaje bíblico del libro de Job; un pasaje, a menudo inadvertido⁶, en el que se cuenta cuando los hombres se mantienen en silencio y acompañan ante el dolor. Cuando a Job le habían sobrevenido ya todos los males, en el colmo de su dolor y de su miseria, el relato dice que tres de sus amigos se enteraron de ello y decidieron ir a verle:

“Desde lejos alzaron sus ojos y no le reconocieron. Entonces rompieron a llorar a gritos. Rasgaron sus mantos y se echaron polvo sobre la cabeza. Luego se sentaron en el suelo junto a él, durante siete días y siete noches. Y *ninguno le dijo palabra, porque veían que su dolor era muy grande*” (Job 2, 12-13).

Ninguna palabra se pronuncia, ningún discurso se articula, ante la abrumadora presencia del dolor y del mal. “Ninguno le dijo palabra”.

Sin embargo, como ya se ha apuntado, la filosofía se debate precisamente ante esta imposibilidad, consiste en ello. Lévinas se hace cargo de tal paradoja: él mismo comenta: “Es necesario que la filosofía vuelva al lenguaje para traducir –aunque sea traicionándolos– lo puro y lo indecible”⁷.

⁶ Porque, de hecho, puede parecer secundario en relación al tono general del libro, dado por el tema del justo sufriente y la distinción entre la justicia humana y la divina.

⁷ Lévinas, E.: *Humanisme de l'autre homme*, Montpellier, Fata Morgana, 1972, p. 94. (Trad. cast. en México, Siglo XXI, 1974).

2. Del discurso solitario al diálogo

No es ahora el momento de presentar lo que en el pensamiento contemporáneo podría situarse bajo la rúbrica de “pensamiento diálogo” o “filosofía del diálogo”. Nombres como M. Buber, F. Rosenzweig, F. Ebner, G. Marcel, K. Jaspers, podrían figurar entre sus filas.

Sabida es la enorme deuda de Lévinas respecto de F. Rosenzweig, especialmente por lo que respecta al tema de la crítica a la Totalidad, tal como el mismo Lévinas confiesa al principio de su *Totalidad e infinito* (T.I.). Pero tengo la impresión de que en el tema del lenguaje la deuda para con Rosenzweig es tanto o mucho mayor. Para hacerse cargo de ello basta con citar un pasaje de *El nuevo pensamiento* (1925), el escrito en el que Rosenzweig expone más llanamente su obra magna *La estrella de la redención* (1921). Allí leemos: “En el lugar del método de pensar desarrollado por la vieja filosofía se pone el método de hablar. El pensar es intemporal, quiere serlo; de un golpe pretende abrir mil asociaciones; lo último, la meta es para él lo primero. Hablar es algo ligado al tiempo y alimentado por él; no puede ni quiere abandonar ese suelo nutricio suyo; no sabe previamente cuándo va a actuar; deja que sea otro quien le dé la señal para ello. El hablar vive totalmente de la vida del otro, se trate del oyente de la narración, del interlocutor del diálogo o del contertulio del coro, mientras que el pensar es siempre algo solitario [...]. En la auténtica conversación sucede realmente algo: no sé de antemano lo que el otro me va a decir, porque ni siquiera sé lo que yo mismo diré; ni si voy a decir algo siquiera [...]. La diferencia entre pensamiento viejo y nuevo, lógico y gramatical, no está en el tono alto o bajo, sino en necesitar al otro y, lo que es lo mismo, en tomar en serio el tiempo: pensar significa aquí pensar para nadie y hablar a nadie (si a alguno le suena mejor, en lugar de ese nadie puede también poner todos, la famosa “generalidad”), pero hablar significa hablar a alguien y pensar para alguien; y este alguien es siempre un alguien concreto y determinado, y no unos simples oídos, como la generalidad, sino también una boca”⁸.

En este texto aparecen la mayoría de las ideas que Lévinas se dedicará a desgarnar pacientemente del “viejo pensamiento como pensamiento” al “nuevo pensamiento como habla”. El segundo es una relación temporal, necesita del tiempo, más allá del presente en el que el pensamiento lógico se plantea (Lévinas se referirá a la “diacronía” irreductible, esto es, a la necesidad de asumir un tiempo sin presente). El segundo necesita del Otro (ya no es posible ningún

⁸ Rosenzweig, F.: *El nuevo pensamiento*, Visor, Madrid, 1989, p. 62-63.

solipsismo); el otro comienza, del otro recibo la interpelación, el otro –dirá Lévinas– inviste mi responsabilidad; dependencia del otro que es novedad, imprevisibilidad, comienzo.

En *La estrella de la redención*, la relevancia del lenguaje viene dada, sobre todo por su identificación en el contexto teológico de la revelación. La revelación es diálogo. “Yahveh Dios llamó al hombre y le dijo: ¿Dónde estás ?” (Gn 3, 9). El hombre responde ocultando su culpa, atribuyéndosela a la mujer y a la serpiente. *Una respuesta sin responsabilidad* o una falsa respuesta. No casualmente, el tema de la responsabilidad es la clave de la filosofía de Lévinas. La misma “esencia” del lenguaje es responsabilidad.

Lévinas se opondrá al pensamiento solitario, a la autoconsciencia, al pensamiento de la interioridad; se opondrá al carácter posesivo del pensamiento y de la percepción, a la “lógica formal” como discurso de un sistema que todo lo comprende y todo lo coloca; se opondrá a la palabra entendida en su subordinación a un sistema lógico. Frente a ello defenderá que, originariamente, la palabra no forma parte de un sistema lógico gracias al cual la comunicación, como algo derivado, sería posible, sino que la palabra es, ante todo, comunicación. Siguiendo la tesis del “nuevo pensamiento”, Lévinas repite: “*el pensamiento consiste en hablar*”⁹.

No voy a detenerme, sino a lo sumo de forma indirecta, en la descripción del diálogo como expresión de la verdadera humanidad, como lugar del sentido de la relación interpersonal. Me fijaré en la virtualidad que el diálogo supone como relación trascendente. Para Lévinas, *el diálogo es la trascendencia*. “La trascendencia sólo adquiere sentido cuando un yo dice tú. Es el día del diálogo”¹⁰. Pero, ¿por qué y cómo el diálogo es la trascendencia?

3. Discurso y exterioridad

En T.I. el lenguaje se determina como una *relación* muy particular del Mismo con el Otro. Se trata de una relación “sin relación”, de una relación en la que el Otro se absuelve, permanece siempre *trascendente*. El lenguaje como discurso se da, así, en términos de *trascendencia, exterioridad, separación, distancia. Alteridad*.

⁹ Lévinas, E.: *Totalidad e infinito*, (T.I.), Sígueme, Salamanca, 1977, p. 64.

¹⁰ Lévinas, E.: “*Diálogo*”, en *Fe cristiana y Sociedad moderna*, Ed. SM, Madrid, 1984, p. 89.

Si definimos "ontología" como reducción del Otro al Mismo mediante las categorías del ser, mediante el logos griego, y definimos "ética" como "el cuestionamiento de mi espontaneidad por la presencia del Otro"¹¹, entonces fácilmente se adivina que el discurso del que habla Lévinas pretende ser un "discurso ético", opuesto al lenguaje de la ontología que, lamentablemente, ha predominado en el pensamiento occidental: "La filosofía occidental ha sido a menudo una ontología, una reducción de lo Otro al Mismo, por mediación de un término medio y neutro que asegura la inteligencia del ser"¹². Dicho de otra forma: La ontología es el discurso que se acaba en una totalidad, en una síntesis, en un sistema, en un silencio coherente.

Aunque Lévinas empiece por caracterizar el discurso como la *salida* del Mismo hacia el Otro, pronto se pone de manifiesto que esta misma salida es posterior a una llamada; es el Otro quien, en primer lugar, aborda al Mismo. Esta situación se desprende de la identificación del Otro con la idea de infinito. En efecto, después de presentar la idea de infinito como la modalidad de la presencia del Otro, y de constatar, siguiendo los análisis cartesianos, que no soy yo quien "va" hacia la idea de infinito sino que es ésta la que ha sido puesta en mí, se deduce que el discurso no es mi discurso, sino discurso del Otro, enseñanza, venida hacia mí. "Viene del exterior y me trae más de lo que contengo"¹³. Esta forma de entender el discurso se mantiene tanto en T.I. como en *De otro modo que ser, o más allá de la esencia* (A.E.); allí continúa siendo fundamental el que *mi discurso es, primero, el discurso del Otro, o de Él*.

En cualquier caso, no existe auténtico discurso, discurso filosófico, en el sentido que Lévinas da a este vocablo, sin auténtica exterioridad. "El discurso no es simplemente una modificación de la intuición (o del pensamiento), sino una relación original con el ser exterior"¹⁴. A partir de aquí cabe indicar, oportunamente, las falsas formas de discurso; las formas de la inautenticidad, ya que no todo discurso es relación con la exterioridad. Ello ocurre siempre que esté presente el afán por dominar, por convencer, por controlar; siempre que el otro sea *objeto de mi discurso* (cogiendo éste la forma de pedagogía, de demagogía, o de psicagogía). Todo discurso en el que no se tome lo Otro de frente, es *retórica*. Y la retórica es injusticia. Por el contrario, "*llamamos justicia* –dice Lévinas– *a este acceso de cara, en el discurso*"¹⁵. Un "de cara" que en ningún caso es

¹¹ T.I. p. 67.

¹² *Ibidem*.

¹³ T.I. p. 75.

¹⁴ T.I., p. 89.

¹⁵ T.I. p. 94.

objetivación, ya que el rostro del otro mantiene su altura y su irreductibilidad última; “el lenguaje instauro una relación sujeto-objeto: la *revelación* del otro”¹⁶.

La exterioridad es la pieza clave de la definición del verdadero discurso. Y la exterioridad es lo que no cabe en una relación de conocimiento que comprende, de pensamiento que engloba al pensar, de intuición que domina al ver. Exterioridad es lo mismo que trascendencia. “El discurso es, así, experiencia de algo absolutamente extraño, «conocimiento» o «experiencia» *pura, traumatismo del asombro*”¹⁷.

El origen de este traumatismo lo constituye la altura –la santidad– del Otro –por eso la relación ética, el discurso, es una relación asimétrica– que puede presentarse como idea de infinito o, lo que finalmente es lo mismo, como rostro. La *esencia* del lenguaje se decide en esta relación de asimetría y de altitud.

El lenguaje, pues, no sólo supone la separación, sino, a la vez, la asimetría. Es una relación sin relación que no viene a salvar ninguna separación, sino a confirmarla. El lenguaje supone la multiplicidad y la separación. El lenguaje supone la alteridad. Se da en la relación cara a cara, y se da, fundamentalmente, como enseñanza. Siempre es el otro quien empieza la relación. Es el otro quien me interpela, quien me llama. Es el otro quien me enseña. No he sido yo quien ha establecido la relación ni quien sitúa los términos. No he sido yo quien desde mi interioridad he constituido la relación. La verdad, pues, no tiene aquí la forma paradigmática que la fenomenología husserliana le otorga con el par *noesis-noema*. La verdad no viene dada por una *Sinnggebung*. “El lenguaje es la superación incesante de la *Sinnggebung* por la manifestación. Esta presencia, que sobrepasa la medida del yo, no se reabsorbe en mi visión. El desbordamiento de la exterioridad inadecuada a la visión que la mide aún, constituye precisamente la dimensión de la altura o la divinidad de la exterioridad. La divinidad guarda las distancias”¹⁸.

4. ¿Traicionar la trascendencia o justamente salvarla?

Al tratar el problema del discurso filosófico tal como la presenta E. Lévinas, es necesario distinguir entre dos movimientos distintos aunque presentados

¹⁶ T.I. p. 96.

¹⁷ T.I. p. 97.

¹⁸ T.I., p. 301.

conjuntamente: Por una parte, el intento de pensar el lenguaje como comunicación, como diálogo (poniéndose, de esta forma, en la línea del pensamiento dialogal) y, por otra parte, la intención de mostrar las posibilidades que, desde esta forma de entender el lenguaje se dan con vistas a un discurso del *Otro*, a un discurso de la trascendencia.

El primer movimiento consiste en afirmar la absoluta originalidad del lenguaje como comunicación, como diálogo, y no como un simple aliado del pensamiento. "El lenguaje ¿es transmisión y escucha de mensajes que estarían pensados independientemente de esta transmisión y de esta escucha; independientemente de la comunicación (aun si los pensamientos tienen recurso a lenguas históricamente constituidas y se doblan a las condiciones negativas de la comunicación, a la lógica, a los principios del orden y de la universalidad)? ¿O, por el contrario, el lenguaje conlleva un evento positivo y previo de la comunicación que sería *acercamiento* y *contacto* del prójimo y donde residiría el secreto del nacimiento del pensamiento mismo y del enunciado verbal que lo conduce?"¹⁹.

La alternativa se da, pues, entre el lenguaje como logos –razón– ontología (entendiendo la comunicación como algo derivado y secundario) y el lenguaje como, originariamente, comunicación. Alternativa que es correlativa a la distinta comprensión de la verdad. Por un lado tendríamos la verdad como tematización e identificación, como discurso lógico, coherente y universal, como explicación de lo que es; y, por otro lado, la comprensión de la verdad como recibimiento del Otro, como habla, como diálogo.

Pero el problema radical se plantea a raíz del segundo movimiento. A saber, ¿cómo decir lo otro?, ¿cómo hablar de lo que repele toda tematización y toda objetivación?

Si la ontología como lenguaje del ser, de la comprensión, constituye la esencia de logos griego y, por lo tanto, del conjunto de la filosofía occidental, el problema que Lévinas se plantea es el de la posibilidad de un discurso –es decir– que vaya más allá de la ontología, que sea, justamente, la posibilidad de un "más allá del ser", y, de este modo, no sólo "de otro modo de ser" sino acercamiento a lo Otro que ser, acercamiento a la trascendencia. ¿Es ésta una

¹⁹ Lévinas, E.: "*Langage et proximité*" en *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, París, 1982, p. 235.

“posibilidad” posible o más bien se trata de una imposibilidad, tal como han afirmado algunos de sus críticos que no hay salida posible del logos griego?

¿Es posible un discurso para con la Alteridad que no sea ya una perversión de su originalidad? ¿Es posible aproximarse a la trascendencia sin traicionarla? En T.I. Lévinas ha lanzado su hipótesis de fondo: sólo un tipo de relación relaciona sin sintetizar, piensa sin totalizar, traduce sin traicionar, se acerca sin dominar, indica sin identificar, dialoga sin convencer: *la relación ética*, tal como se expresa en el lenguaje originario como diálogo y en la responsabilidad.

Pero entonces, puede argüirse, ¿cómo se explica que justamente esto se diga desde la teoría, como es posible que esto mismo se teorice, se enuncie con miras a la universalidad?²⁰. Derrida ha querido mostrar esta deficiencia en el intento levinasiano, puesto que éste no puede evitar la utilización de los recursos propios del discurso que, en primera instancia, quiere sobrepasar. La crítica de Derrida se concentraría de este modo: la ruptura entre la ética y la ontología no puede *ser dicha más* que recurriendo todavía al lenguaje de la ontología. Sólo “en griego” es posible decir que ya no se habla “en griego”.

El esfuerzo levinasiano de distinguir entre el decir y lo dicho es un esfuerzo para afrontar esta paradoja. Lévinas reconoce la necesidad de pasar por el decir, de recurrir al lenguaje del ser, a la tematización, a la escritura. Pero siempre alertando de que lo dicho no es independiente, de que lo originario traspasa lo sedimentado por lo dicho, de que el aliento del decir originario traspasa todas las fronteras de lo dicho. Para acceder a lo de otro modo que ser se trata pues, de remontar una y otra vez de lo Dicho al Decir, no abandonarse ni satisfacerse jamás en la tematización y la totalización. “Lo de *otro modo que ser* se enuncia en un decir que también debe desdecirse para, de este modo, arrancar también lo de *otro modo que ser* a lo dicho en lo que lo de *otro modo que ser* comienza ya a no significar otra cosa que un *ser de otro modo*. ¿Lo más allá del ser que la filosofía enuncia –y que enuncia en razón de la propia trascendencia de lo *más allá*– cae en las formas del enunciado esclavo sin poder de desembarazarse de él?”²¹.

Lévinas no rechaza lo dicho –lo cual sería pura ingenuidad–, ni tampoco pretende su práctica disolución en el decir, sino que intenta defender un Dicho,

²⁰ Entre los críticos de Lévinas en este sentido hemos de citar a Derrida, J.: *L'Écriture et la Différence*, Seuil, París, 1967.

²¹ *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca, 1987, p. 50.

y hacerle justicia, que no obstaculizaría la constante e imprescindible presencia del decir, un dicho a buenas con un decir, un dicho sin pretensión de prioridad ni de absolutez.

La filosofía sería este Dicho que se desdice constantemente, un discurso que se desarrollaría en clave de tematización y de universalidad pero en manifiesta y última subordinación y dependencia de un decir originario, de un decir ético, de la comunicación con el Otro, del decir de la responsabilidad ética.

Se trata, en definitiva, de una paradoja que no ha dejado de estar presente en el itinerario filosófico de E. Lévinas. Acabo transcribiendo otra de sus formulaciones: "Quisiéramos, en algunas páginas, abordar la contradicción de principio que habría en afirmar la independencia de la inteligibilidad ética en relación al pensamiento teórico y del ser, en un discurso que él mismo es teórico y del cual la aspiración a la *plena conciencia* se obstinaría, sin embargo, en afirmar la prioridad de derecho de la "mala conciencia" en el orden de lo sensato"²².

En estas páginas Lévinas reconoce la inevitabilidad de que la filosofía sea dicha como saber y por lo tanto que sea "ontología". Sin embargo he aquí la postura del todo decisiva y que concentra todo el pensamiento del autor: "La ontología es precisamente verdad del ser, un des-cubrir, un des-velar, un hacer ver. ¿Pero son el *ver* y el *hacer ver* los que justifican el *ver*? ¿Es cierto que la verdad justifica en última instancia la búsqueda de la verdad o que la búsqueda de la verdad se justifica por ella misma, como si la verdad coincidiese con la Idea del Bien"²³.

Lo que Lévinas piensa es que el discurso de la verdad sólo se justifica si desde el principio responde a una actitud por la justicia, por el Otro, que por la "verdad" como comprensión. La filosofía sólo se justifica si, detrás de tu discurso finalmente teórico, permanece la disposición a desdecirse y a quererse dicha de otra forma. Continúa siendo del todo paradigmática y definitiva la idea expresada en T.I. sobre la razón: "La esencia de la razón no consiste en asegurar al hombre un fundamento y poderes, sino en cuestionarlo y en invitarlo a la justicia"²⁴.

²² *Façon de parler*, en *De Dieu qui vient à l'idée*, Vrin, París, 1986, p. 266.

²³ Op. Cit., p. 269.

²⁴ T.I. p. 110-111.

Finalmente, ¿lo trascendente, la relación con lo Otro, es traicionado por un discurso que inevitablemente se constituye en un dicho, en una tematización? Sigamos la pregunta y la respuesta del propio Lévinas: "Y el hecho de hablar y de pensar en ello en este mismo momento, el hecho de envolverlo en nuestra dialéctica, ¿no significa que pensamiento, lenguaje y dialéctica son soberanos en relación a esta Relación? Pero el lenguaje de la tematización del cual nos servimos en este momento ha sido quizá posible por esta Relación y no es más que esclava"²⁵. La posición de Lévinas, posición sin posición, posición sin posesión, es justamente la que después Derrida retomará como título de uno de sus artículos: "en este mismo momento en esta obra heme aquí"²⁶.

Al fin y al cabo toda la obra de Lévinas es una respuesta. El movimiento fundamental y originario no es el que va del mismo al Otro, sino del Otro al mismo. La interpelación precede a mi habla; existo primero en acusativo, no en vocativo. Mi situación originaria es la respuesta a la interpelación. Digo: "Heme aquí". Respuesta a la cuestión puesta por el otro, por el cuestionamiento del otro sobre mi. "Heme aquí" es la respuesta a la cuestión previa "¿dónde estás?", que llama al hombre –a mi– a la responsabilidad de la justificación. El lenguaje es responsabilidad y no iniciativa. Y, por consiguiente, no puede haber síntesis última, totalidad, tematización, porque el Otro, a quien respondo y de quien respondo, no ha dicho todavía la última palabra. No puede haber síntesis definitiva porque mi discurso procede de un decir que, a su vez, es respuesta a una llamada, es res-ponsabilidad. Ni tiene un comienzo autónomo ni puede poner él mismo un punto y final, porque su responsabilidad es infinita.

²⁵ Lévinas, "Le Nom de Dieu d'après quelques textes talmudiques", en *L'au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques*, p. 157.

²⁶ Derrida, "En ce moment même dans cet ouvrage me voici", en *Textes pour E. Lévinas*, Jean Michel Place, París, 1980.



IL CORAGGIO DI ESSERE

Aldo G. Gargani
Universidad de Pisa (Italia)

“Nessun grido d’aiuto può essere più
forte di quello di un uomo singolo”
(Wittgenstein, 1944).

Introduzione

Siamo stati educati a rappresentarci l’autore di un’opera filosofica separandolo dalla sua biografia. In mezzo, tra le due metà in cui viene scomposta artificialmente la medesima persona, sorgerebbe l’opera teorica come una struttura autonoma e indipendente. Ora i *Diari Segreti* di Wittgenstein infrangono quest’immagine fittizia che ci ha tenuto a lungo prigionieri. E’ il caso di dire, anche se è ovvio ma nelle faccende filosofiche nulla è scontato, che anche Wittgenstein ha avuto, come tutti gli uomini, un’esistenza esposta alle vicissitudini della vita, ma un’esistenza anche attraversata dal principio alla fine da un’incessante micidiale sofferenza rappresentata, anzi meglio, autorappresentata dall’interno di una prospettiva filosofica. Questi *Diari Segreti*, insieme ad una lunga serie di annotazioni sparse, di lettere ad amici e ad una *Confessione* mai resa pubblica mettono in luce il vertice di una riflessione in cui le sofferenze, le ossessioni e

i tormenti nei quali ad ogni uomo è data la vita si convertono in espressioni filosofiche e queste, a loro volta, retroagiscono su quel materiale primario, grezzo dell'esistenza per penetrarlo, analizzarlo e per guidarlo, ma anche fatalmente per esaltarne la forza incontrollabile. Dunque, anche i *Diari Segreti* di Wittgenstein, insieme ad altre sue annotazioni che risalgono ai periodi più diversi, documentano la circostanza che gli uomini sono destinati a battersi per la durata della loro vita contro qualcosa che è più forte di loro e che è la natura nella quale essi esistono, ma dalla quale si dovrebbe più propriamente dire che essi *sono esistiti*.

Nato a Vienna nel 1889, da una famiglia molto ricca e estremamente colta, centro di un'intensa vita musicale alla quale aveva preso parte anche J. Brahms, Ludwig Wittgenstein aveva intrapreso gli studi di ingegneria in Germania, a Charlottenburg (Berlino) spostandosi poi nel 1908 in Inghilterra, all'Università di Manchester, per svolgere ricerche nell'ambito dell'aeronautica. E a questo punto la sua mente era stata attirata da alcuni problemi matematici che lo avevano successivamente portato ad affrontare le questioni logiche dei fondamenti della matematica. Con la risolutezza che avrebbe caratterizzato tutte le decisioni della sua vita, Wittgenstein abbandonò l'ingegneria e si mise in contatto prima con Frege a Jena e poi, dietro suggerimento di quest'ultimo, con Russell a Cambridge per studiare la logica e la filosofia, compiendo progressi così rapidi da sbalordire il filosofo inglese. Wittgenstein aveva allora appena 23 anni e rapidamente era riuscito a lavorare con Russell da pari a pari. Se non avesse incontrato Russell non sarebbe mai diventato Wittgenstein, ma ben presto Wittgenstein non ebbe più bisogno di Russell; anzi ben presto Wittgenstein produsse un lavoro logico-matematico che era perfino più interessante di quello di Russell. Al termine di una discussione su un nuovo libro del filosofo inglese, *The Theory of Knowledge*, nel corso della quale Wittgenstein gli aveva mostrato che lui stesso aveva già sperimentato tutte quelle strade e tutti quei tentativi e che si era reso conto che non portavano da nessuna parte, Russell sconvolto aveva deciso di non pubblicare il suo volume, perdendo perfino la gioia di scriverlo; gli sarebbe sembrato di fare la parte del furfante agli occhi di Wittgenstein. Il suo commento finale era stato molto amaro scrivendo all'amica Lady Ottoline Morrell: "Bene, bene, è la nuova generazione che batte alla porta e io devo farle posto"¹.

Allo scoppio della prima guerra mondiale, dopo aver trascorso un lungo periodo di completa solitudine in Norvegia per preparare il *Tractatus logico-philosophicus*, Wittgenstein decise con una nuova rapida risoluzione di arruolarsi

¹ Cfr. la lettera di B. Russell a Lady Ottoline Morell in A. G. Gargani, *Introduzione a L. Wittgenstein, Libro Blu e Libro Marrone*, Torino, 1983, pp. VII-ss

volontario nell'esercito, nonostante che un'operazione d'ernia lo avrebbe in ogni caso esentato dal servizio militare, e riuscendo a dissipare il fraintendimento ostinato delle autorità militari austriache che comicamente presumevano, come racconta la sorella Hermine Wittgenstein², che suo fratello Ludwig volesse ottenere una designazione comoda e lontana dal fronte, mentre lui aveva insistito per andare proprio in prima linea, per ottenere la designazione più pericolosa possibile, che lo mettesse faccia a faccia con la morte. Anni dopo sempre la sorella Hermine annotava: "Io so per certo che lui non era motivato semplicemente dal desiderio di difendere la sua patria. Aveva anche un desiderio molto intenso di assumere su di sé un compito difficile e di fare qualcosa di diverso dal puro lavoro intellettuale³. L'intera famiglia era rimasta sconvolta dalla sua decisione che poteva pregiudicare il compimento di una grande carriera intellettuale". Proprio a Herminie Wittgenstein, che era andata a trovare il fratello, di quindici anni più giovane di lei, a Cambridge nel 1912, Russell nella sua magnifica stanza del Trinity College aveva detto improvvisamente: "Noi ci aspettiamo da Vostro fratello la nuova grande svolta della filosofia"⁴. Ma Wittgenstein pensava che non gli sarebbe mai riuscito di fare filosofia se non avesse affrontato prima il problema etico e personale del proprio carattere; voleva sapere che tipo di uomo lui era. Soltanto quando avesse fatto chiarezza su se stesso, sulla natura del proprio carattere, avrebbe potuto produrre un lavoro filosofico più autentico e avanzato. Voleva sapere che razza di uomo lui stesso era, e cercare di diventare un uomo migliore per poi procedere nella ricerca filosofica. Non voleva tenere separate le due cose, *perché lui non voleva produrre lavoro filosofico vivendo nella menzogna su se stesso*. Anziché procedere, come avrebbe potuto, considerati il suo enorme talento e la sua abilità tecnica, Wittgenstein aveva deciso di fermarsi, di darsi una pausa per raccogliersi, anzi per tentare di raccogliersi in se stesso cingendo d'assedio contemporaneamente i suoi problemi etici, personali e le sue questioni teoriche. Sostando e arrestandosi, voleva comporre un'esperienza complessiva che lo portasse al centro di sé; a partire dal quale soltanto gli sembrava che gli sarebbe stato possibile gettare luce su tutti i dintorni della sua esistenza e del suo lavoro intellettuale.

I *Diari Segreti* furono composti da Wittgenstein sul fronte orientale tra il 1914 e il 1916 in mezzo agli orrori della guerra, esposto cioè contemporaneamente ai bombardamenti delle batterie russe, alla bassezza, ignominia e brutalità dei suoi commilitoni e infine alla spietatezza del suo stesso giudizio con il quale lui

² Cfr. Hermine Wittgenstein, *My brother Ludwig*, in *Recollections of Wittgenstein*, edited by R. Rhes, Oxford, 1984, p.3.

³ *Ibidem*.

⁴ Ivi, p.2.

perseguiva i propri atteggiamenti, la propria condotta. Questo giudizio si risolveva sempre nella confessione della propria insopportabilità, che è il modo in cui egli stringeva insieme ciò che via via chiamava la sua mancanza di coraggio, la sua debolezza o addirittura la sua miserabilità, i cedimenti all'onanismo, l'incapacità di comunicare con gli altri soldati, e anche, insieme a tutto questo, la persistente aspirazione al raggiungimento della decenza morale (*Anständigkeit*), la mancata acquisizione di uno sguardo complessivo (*Überblick*) che raccogliesse le manifestazioni disperse e frammentarie della vita in una visione perspicua. Alla base di questa esperienza integrale c'era in Wittgenstein il fondamentale bisogno della confessione. *Sich sammeln*: raccogliersi, prendersi per così dire in mano per esprimere unicamente quello che si è. Questo è il potente filo conduttore dei *Diari Segreti* di Wittgenstein, che sono stati scritti durante la guerra che lui ha combattuto, ma che riflettono anche la sua decisione originaria di partecipare ad una guerra armata nel corso della quale egli avrebbe condotto anche un'altra, seconda guerra contro se stesso che doveva vincere da solo.

La decisione di andare volontariamente in guerra e di esporsi deliberatamente alle situazioni più pericolose era stata concepita da Wittgenstein come la prova del fuoco del suo carattere (*eine Feuerprobe des Charakters*), per fare i conti con se stesso per afferrare l'opportunità di diventare un uomo decente (*ein anständiger Mensch*), perchè la morte soltanto libera l'individuo nel senso precisamente che soltanto di fronte alla morte un uomo raggiunge la propria solitudine. In questa solitudine, alla quale è associata l'unica sensazione di piacere registrata in Wittgenstein in questi *Diari*⁵, lui ravvisava la possibilità di liberarsi dalle difficoltà esterne⁶, di tenersi saldo a dispetto di *tutti i poteri*⁷. Soltanto nella solitudine che si illuminava nella vicinanza della morte le parole degli altri non avrebbero potuto penetrare dentro di lui⁸, ed egli avrebbe invece potuto trovare le sue parole, cioè dire quello che lui precisamente era, alzando il velo sull'uomo che era, ma che lui non era ancora in grado di riconoscere. Wittgenstein aveva dunque intrapreso questa ricerca ossessiva su se stesso, ed era andato volontariamente in guerra per svolgere esattamente un lavoro su di sé, poiché riteneva che soltanto individuando il suo carattere, e soltanto scrivendo a partire *dalla individuazione del suo carattere*, egli avrebbe potuto raggiungere quella visione unitaria e complessiva delle cose che non può scaturire semplicemente dall'abilità intellettuale e che

⁵ Cfr. annotazione del 20.12.14.

⁶ Cfr. le annotazioni del 26.8.14, 4.11.14, 29.4.15.

⁷ "Aber ich will mich ALLEN Gewalten zum Trotz erhalten", 30.10.1914.

⁸ "Ihre Worte dürfen nicht in dich dringen", 9.7.16. Cfr. anche le annotazioni del 15.9.14., 11.10.14, 4.5.16.

non può nascere dall'esercizio del talento, e che sorge soltanto da una spietata indagine morale su se stessi.

I *Diari Segreti* di Wittgenstein sono la testimonianza di questa tensione nel raccogliersi in se stesso per autodeterminarsi. Questa autoconcentrazione gli appariva come l'unica via per poter superare la pressione intollerabile della vita e per poter raggiungere quello che non gli era mai riuscito di afferrare, e cioè l'individuazione del proprio carattere, spogliato dalle interferenze esterne, e la capacità di vivere nello "spirito" e nel "presente"⁹. Due termini che sono significativamente coniugati insieme perché "vivere nello spirito" significava per Wittgenstein pervenire alla trasparenza del proprio carattere, di quale uomo egli fosse, e il "presente" era il punto nel quale l'uomo raggiunge il centro di sé e dal quale soltanto allora può volgere uno sguardo limpido e fresco sulle cose e sui dintorni della propria. Un'esperienza etica radicale costituiva l'alternativa pratica fondamentale alla quale Wittgenstein aveva deciso di affidarsi; ma in essa si legge in trasparenza un imponente significato filosofico, quello per cui d'ora innanzi non si potrà prestabilire con la tecnica e l'abilità intellettuale dell'argomentazione il linguaggio significante è vero, ma bisognerà invece attenderlo, questo linguaggio autentico, come un evento imprevedibile e non calcolabile che si compie al termine di una ricerca etica radicale e spietata. Questo evento è rappresentato dal sopraggiungere di ciò che Wittgenstein aveva chiamato "la parola redentrice" (*das erlösende Wort*) e "il pensiero redentore" (*der erlösende Gedanke*)¹⁰.

E' sulla via del raggiungimento di questo linguaggio che si estrinseca la tensione esistenziale di Wittgenstein, che cinge d'assedio i suoi problemi, li stringe sempre più da vicino, e spesso ha l'impressione di essere sul punto di cogliere la parola redentrice e liberatrice come se essa fosse sulla punta della lingua (*lag es mir einmal ganz auf der Zunge*)¹¹, senza peraltro poi riuscire ad afferrarla e ricadendo nello sconsolato mare infinitamente triste degli avvenimenti esterni.

I *Diari Segreti* di Wittgenstein sono il resoconto di questo suo affacciarsi sui dintorni della parola liberatrice e illuminante senza poter raggiungerne il centro, che rimane nascosto da un velo. Wittgenstein affronta i problemi più radicali, si spinge fino alla soglia della loro soluzione, ma poi sbatte

⁹ Cfr. annotazione del 12.10.14.

¹⁰ Cfr. annotazione del 21.11.14.

¹¹ Cfr. annotazione del 22.11.14.

irremediabilmente il naso contro la porta (la porta, l'avrebbe scoperto lui stesso più tardi, si apriva *dall'interno*, ma allora lui invece la spingeva ancora *verso l'esterno*). "Sento che mi trovo davanti alla porta della soluzione, ma non riesco a vedere con chiarezza sufficiente per poter aprirla"¹². Ma, ed è questo il punto decisivo, la difficoltà non sembra dipendere per Wittgenstein dalla mancanza di talento intellettuale, dall'incapacità di porre domande ingegnose, altrettanto poco quanto l'incapacità da parte del campagnolo di Kafka di varcare la porta della giustizia dipende dalla qualità delle sue domande, visto che sono proprio le sue incessanti domande che conducono il campagnolo al fallimento, alla spossatezza, all'estenuazione e alla morte¹³. E l'atteggiamento etico delle domande in quanto esse sono rivolte a *quello che si ha*, anziché a *quello che si è* a pregiudicare la possibilità di illuminare la vita. Il campagnolo di Kafka vuole *possedere* la nozione della giustizia nella sua mente, anziché varcare direttamente la soglia, del resto aperta soltanto per lui, per vivere nella giustizia e secondo giustizia. Non riesce perciò ad oltrepassarla e muore davanti ad essa estenuato dalle sue domande che non possono sostenerlo e reggerlo di fronte alla pressione della vita. Analogamente per Wittgenstein la difficoltà di cogliere una verità dipende da una certa volontà che si vuole sovrapporre con i suoi ideali mistificatori e con le sue imposture intellettuali su una realtà che deve invece essere riconosciuta e accertata per quello che è, né migliore, né peggiore, e che consiste nel fare i conti con se stessi. Successivamente, nel corso degli anni Trenta, Wittgenstein scriverà:

"Quando un oggetto è significativo e importante, ciò che rende difficile la comprensione di esso non è la mancanza di qualche speciale competenza in cose astruse e necessarie per comprenderlo, bensì il conflitto tra la corretta comprensione dell'oggetto e ciò che la maggior parte degli uomini vuole vedere in esso. E' questo che rende anche le cose più ovvie le più difficili da comprendere. Ciò che deve essere superato non è una difficoltà dell'intelletto, ma della volontà"¹⁴.

Questo tema si prolunga nelle riflessioni di Wittgenstein negli anni successivi, afferra tutta la sua esistenza e attraversa insieme la sua opera filosofica come suo segno distintivo. Ancora una volta: la grandezza o la miseria della scrittura, del linguaggio di un uomo si misurano dal *luogo etico* che costui è stato capace di raggiungere attraverso l'esercizio spietato del coraggio su se stesso. Il

¹² Cfr. annotazione del 16.11.14.

¹³ Cfr. F. Kafka, *Davanti alla legge*, in *Id., Tutti i racconti*, trad. it. di E. Pocar, Milano, 1979, vol. I, pp. 224-25. Su questo punto cfr. A. G. Gargani, *Lo stupore e il caso*, Bari 1986 (2), pp. 101-02.

¹⁴ L. Wittgenstein, *Vermischte Bemerkungen*, herausgegeben von G. H. von Wright unter Mitarbeit von H. Nymann, Frankfurt a. M., 1977, pp. 40-41.

coraggio che strappa dalle illusioni a dalle finzioni di ciò che si vuole essere per determinare invece quello che precisamente si è. Ma per fare tutto questo non è sufficiente una strategia meramente tecnica, occorre vincere se stessi (*nur sich selbst besiegen*), occorre coraggio (*nur Mut*)¹⁵. Il coraggio di raccogliersi in se stesso per rompere non tanto l'angoscia dell'intelligenza, quando essa lavora da sola, quanto i limiti del proprio carattere morale. E qui Wittgenstein estendeva il suo discorso non soltanto ai filosofi di professione, ma a tutti gli uomini. La gente, infatti, non è stupida, egli aveva osservato, ma è "mostruosamente limitata"¹⁶. Questo limite Wittgenstein lo scopre precisamente nell'attitudine propria della maggioranza degli uomini a rappresentarsi in ciò che essa *ha*, anziché in quello che è. Qui diventa possibile riconoscere come il nucleo fondativo dei pensieri raccolti nei *Diari Segreti* si sviluppi nel tema principale dell'opera successiva di Wittgenstein, accompagnando le sue riflessioni fino all'anno della sua morte. In un'annotazione del 1946, dunque trent'anni dopo, Wittgenstein scriveva:

"L'uomo vede bene ciò che ha, ma non ciò che è. Ciò che egli è, è per così dire la sua altezza sul livello del mare, che per lo più non la si può valutare così su due piedi. E la grandezza, o la meschinità di un'opera dipende da dove sta colui che l'ha fatta. Si può anche dire: non è mai grande colui che disconosce se stesso, che prende lucciole per lanterne"¹⁷.

La differenza tra l'essere e l'avere è in sostanza la differenza tra la realtà della propria natura e le illusioni, gli autoinganni nei quali l'uomo si rappresenta per mezzo di quello che *ha* o che aspira *ad avere*. L'avere, il possesso è già ciò che ci porta lontano da quello che siamo; non appartiene per così dire alle nostre fibre. Questa differenza è rispecchiata in Kafka quando scrive, negli *Oktavhefte*, "non c'è un avere, c'è soltanto un essere"¹⁸. La limitazione etica degli uomini, e non già la loro stupidità, come Wittgenstein aveva rilevato¹⁹, viene rappresentata in un'annotazione del 1947 come la tendenza delle pieghe del cuore umano a stringersi e ad aderire l'una all'altra, per cui, così lui osservava, per aprire il cuore bisogna lacerare ogni volta quelle pieghe²⁰. Ma per lacerare il cuore degli uomini, che tende continuamente a rinchiudersi nella sua angustia, occorre pagare il prezzo che è dovuto esclusivamente ai pensieri, e che è appunto il coraggio. Così

¹⁵ Cfr. annotazioni del 23.1.15.e 3.2.15.

¹⁶ Cfr. annotazione del 7.5.16.

¹⁷ Cfr. L. Wittgenstein, *Vermischte Bemerkungen*, cit., p.96.

¹⁸ Cfr. F. Kafka, *Quaderni in Ottavo*, annotazione del 24. XI. 1917, in Id., *Confessioni e Diari*, trad. it. di E. Pocar, Milano, 1972.

¹⁹ Cfr. nota 16.

²⁰ "Die Falten meines Herzens wollen immer zusammenkleben, und um es zu öffnen müsste ich sie immer wieder auseinanderreißen", Wittgenstein, *Vermischte Bemerkungen*, cit., p. 110.

dunque Wittgenstein scriveva nel 1946: "Si potrebbe fissare il prezzo dei pensieri. Alcuni costano molto, altri poco. E con che cosa si pagano i pensieri? Io credo così: con il coraggio"²¹.

Un passo dopo l'altro la riflessione etica radicale, nella quale un uomo deve fare spietatamente i conti con se stesso, veniva estesa da Wittgenstein alla definizione del lavoro filosofico come tale. Nel 1931 egli scriveva che "il lavoro della filosofia è propriamente il lavoro su se stessi. Sulla propria concezione. Su come si vedono le cose. (E su che cosa si pretende da esse)"²². E alcuni anni più tardi, nel 1937, Wittgenstein saldava il circolo di questo movimento di indagine nel senso che se la filosofia è una riflessione su ciò che si è, la risposta non può consistere semplicemente in una proposizione appropriata, logicamente consistente e plausibile, ma deve a sua volta convertirsi in un modo di vivere, in un nuovo modo di vivere che ha l'effetto di cancellare i problemi che ci tormentavano. "La soluzione del problema, che tu vedi nella vita, è un modo di vivere, che fa scomparire ciò che è problematico"²³. Soltanto gettandosi con coraggio nel precipizio di ciò che si è, senza eccezioni e senza pretesti, si può gettare luce sulla vita, ma alla condizione di non scusare nulla, di non nascondere nulla e senza mai concedere nulla²⁴.

Per afferrare una verità bisogna sconvolgere false immagini, assunzioni superstiziose su se stessi, rompere gli schemi consolidati che ci schiacciano, ma un uomo non può compiere un'effettiva rivoluzione nei confronti degli schemi che lo tengono prigioniero se non compie anzitutto una rivoluzione su se stesso. Così aveva scritto Wittgenstein nel 1944: "rivoluzionario sarà colui che potrà rivoluzionare se stesso"²⁵. Per questa ragione Wittgenstein dichiarava in un'altra annotazione del 1947 la sua tesi fondamentale, e cioè che la semplice elaborazione di una concezione filosofica non è di per sé in grado di modificare la visione delle cose se essa non riesce a coinvolgere l'elemento essenziale che consiste in una modificazione del modo di vivere (*eine Veränderung der Lebensweise*), poiché è solo in un nuovo modo di vivere che le questioni, che ci tormentano, si dissolvono e possono addirittura apparire come superflue²⁶. E allora, così pensava Wittgenstein, anziché una continuazione del suo lavoro da

²¹ Ivi. p. 101.

²² Ivi. p. 38.

²³ Ivi. p. 58.

²⁴ Ivi. p. 80.

²⁵ Ivi. p. 89.

²⁶ Ivi, pp. 117-18.

parte di *altri*, egli avrebbe piuttosto desiderato *un cambiamento del modo di vivere negli altri*. Non una scuola di seguaci che continuassero la sua opera, ma di uomini che avessero il coraggio di rivoluzionare se stessi. Anziché la ripetizione o lo sviluppo delle proprie idee filosofiche da parte degli altri, Wittgenstein voleva invece suscitare la capacità di soffrire (*Leidensfähigkeit*) ciascuno con se stesso. Non esiste, così pensava, il significato di un'opera intellettuale come un'entità a sé stante; e quest'opera non può nemmeno avere un significato *per gli altri* che sia più grande di quello che ha per colui che l'ha prodotta: "Ciò che tu hai prodotto non può avere maggiore importanza per gli altri più di quanto ne abbia per te stesso. Quanto ti è costata, tanto essi la pagheranno"²⁷. La ragione di questa tesi è chiara se viene collegata con la radicale motivazione etica e esistenziale per la quale nessun uomo può produrre un'espressione che sia più vera di quello che egli effettivamente è, perché la forma dell'espressione genuina e originale è quella che si produce dall'interno, dalla prospettiva interiore secondo la quale si guardano le manifestazioni della vita. E perciò, così lui pensava, è impossibile che un'opera possa valere per gli altri più di quanto essa vale per colui che l'ha prodotta. Essa potrà avere valore e significato per gli altri nella misura in cui essi sono preparati a pagare il prezzo che è costato al suo autore, cioè la quantità del suo coraggio.

Questa riflessione radicale attraversa l'intera opera di Wittgenstein e così essa appare perfino in una trattazione dedicata ai problemi più astratti sui fondamenti della matematica e della logica. Nelle *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik* Wittgenstein continua ad insistere che soltanto una modificazione del modo di vivere, *eine Veränderung der Lebensweise*, può costituire l'autentica cura dei problemi filosofici²⁸. Chi non è disposto a scendere nella profondità di se stesso, perché ciò fa soffrire non può risolvere i problemi della vita, e deve allora rimanere in superficie senza la capacità e il coraggio di soffrire; ma in superficie tutti i problemi rimangono irrisolvibili²⁹. Certo tutti o quasi tutti gli uomini avvertono la pressione intollerabile della vita, e sono perfino consapevoli che un mutamento sia necessario. Ma contemporaneamente tutti o quasi tutti gli uomini manifestano la tendenza *ad esteriorizzare* la soluzione, perché pensano ad un mutamento esteriore della vita e non a quello che è l'unico ed efficace, e che concerne il proprio comportamento³⁰ in base ad una spietata disciplina interiore.

²⁷ Ivi, cfr. pp. 32 e 135.

²⁸ Cfr. L. Wittgenstein, *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*, herausgegeben und bearbeitet von G. H. Von Wright, R. Rhees, G. E. M. Anscombe, Oxford, 1956, I, Anhang II, sez. 4.

²⁹ Cfr. L. Wittgenstein, *Vermischte Bemerkungen*, cit., p. 140.

³⁰ Cfr. ivi, p. 101.

Ritornando ora indietro a quegli anni nei quali aveva scritto i *Diari Segreti*, Wittgenstein era andato dunque in guerra volontario per mettere effettivamente i propri pensieri e la propria vita sotto la luce che su di essi avrebbe acceso il pericolo della morte. Wittgenstein non avrebbe mai smesso di pensare che la sua esistenza o quella di qualsiasi altro uomo non poteva consistere né nella vita protetta allo scopo di durare, di durare il più a lungo possibile, né d'altronde nell'annientamento mortale, bensì nella relazione stabilita dal confronto della vita con la morte. L'esistenza umana non è né la manifestazione di una vitalità animale, né quella di un destino distruttivo e mortifero, ma è l'espressione della tensione nella quale la vita di un uomo si dà da pensare al cospetto della morte in quanto la morte risulta il fascio di luce sotto il quale la vita stessa si illumina nella sua realtà. Così il 4 maggio del 1916 al fronte Wittgenstein aveva annotato che "forse la vicinanza della morte mi porterà la luce della vita" e cinque giorni dopo aveva aggiunto: "la morte soltanto dà alla vita il suo significato". La vita però sta da una parte e la morte dall'altra, e l'uomo non conosce una differenza più profonda di questa. *Che cosa può mettere l'una in relazione all'altra, affinché l'una agisca sull'altra? In altri termini, che cosa fa sì che la morte possa incidere sulla vita fino al punto di darle l'illuminazione nella parola redentrica e liberatrice?* Il fattore che elabora questa connessione è il coraggio di un uomo, l'elemento nel quale la vita di un uomo si interroga sotto la luce della morte per ottenere *la risposta profonda* sulla propria natura. Trent'anni dopo quella annotazione dei *Diari* di Wittgenstein, nel 1946, indicava nel coraggio lo stato dell'esistenza che connette la vita alla morte, nel senso che esso suscita l'interrogazione sul senso della vita nella prospettiva della morte.

"Il coraggio, non l'abilità, nemmeno l'ispirazione, è il granello di senape che cresce fino a diventare un grande albero. Quanto è il coraggio, tanta è la connessione con la vita e la morte"³¹.

Wittgenstein era ritornato a Vienna alla fine della guerra profondamente trasformato. Il suo primo atto era stato quello di rinunciare per sempre alla cospicua eredità, che gli aveva lasciato il padre, a favore di alcuni dei suoi fratelli, al quale era seguita la decisione di fare il maestro di scuola elementare in alcuni villaggi della bassa Austria. In una lettera all'amico architetto Paul Engelmann del 16 gennaio 1918, che lui aveva frequentato due anni prima ad Olmütz durante un corso di addestramento per ufficiali, Wittgenstein aveva descritto la profonda trasformazione che si era prodotta in lui. Se i *Diari* del 1914-16 erano scanditi dall'incessante, ossessiva speranza di diventare un uomo decente, *ein anständiger*

³¹ Ivi, p. 79.

Mensch, ora questa lettera a Engelmann Wittgenstein rendeva conto della direzione che aveva assunto il processo della sua ricerca:

“C'è certamente una differenza tra me adesso e allora, quando ci vedevamo a Olmütz. E questa differenza è, per quanto ne so, che ora io sono *un poco* più decente. Con ciò intendo dire soltanto che a me ora è un poco più chiara la mia indecenza di quanto lo fosse allora”³².

Dunque Wittgenstein metteva in evidenza che la profonda trasformazione morale che si era prodotta in lui non consisteva nel raggiungimento della *decenza* morale, ma nella semplice *consapevolezza della sua indecenza*. Non si trattava propriamente di un progresso della sua persona, ma più precisamente di una crescita della sua consapevolezza nel fare i conti con se stesso. Ma questo era proprio ciò che Wittgenstein aveva voluto intraprendere fin dagli anni precedenti lo scoppio della guerra a che aveva reso noto in una lettera non datata a Russell:

“E io continuo a sperare che si produca un'esplosione finale, e che io possa così diventare un altro uomo (*ein anderer Mensch*)... Forse tu credi che sia una perdita di tempo tutto questo pensare a me stesso, ma come posso essere un logico se non sono ancora un uomo! *Prima di ogni altra cosa* io devo fare i conti con me stesso! (*aber wie kann ich Logiker sein, wenn ich noch nicht Mensch bin! Vor allem muss ich mit mir selbst ins reine kommen*)”³³.

Da questa esigenza era sorto in Wittgenstein al principio degli anni trenta il bisogno di *scrivere una confessione*. Perché la confessione, cioè la resa dei conti con se stessi, è il seme che, gettato sul terreno, farà crescere un albero, una nuova vita. La confessione, così pensava; è la condizione per non perdersi, per raccogliersi in se stessi e preparare una nuova forma di vita. Nel 1931 Wittgenstein aveva dunque scritto che “una confessione deve essere una parte della nuova vita”³⁴. Un uomo, così lui, dovrebbe scrivere la propria confessione. Ma non basta semplicemente scriverla, occorre anche *sottoporla agli altri*, perché è soltanto quando viene rilasciata davanti agli altri uomini che la confessione può effettivamente costituire l'inizio di una nuova vita. Così io interpreto il fatto che lui, Wittgenstein, non soltanto avesse sentito il bisogno di scrivere una confessione, ma avesse anche voluto farla leggere ad amici, parenti e conoscenti.

³² “Es ist allerdings ein Unterschied zwischen mir jetzt und damals, als wir uns in Olmütz sahen. Und dieser Unterschied ist soviel ich weiss der, dass ich jetzt ein wenig anständiger bin. Damit meine ich nur, dass ich mir jetzt ein wenig klarer über meine Unanständigkeit bin als damals”. Cfr. *Recollections of Wittgenstein*, cit., p. 192.

³³ Ivi, pp. 190-91.

³⁴ *Vermischte Bemerkungen*, cit., p. 42.

Perché, così io penso, istruire un processo interiore è aumentare la consapevolezza ed è anche esprimere e dichiarare la propria consapevolezza, ma affinché la confessione diventi parte di un nuovo modo di vivere occorre che essa entri nell'ordine della realtà, che cioè essa diventi *un comportamento in mezzo agli altri uomini*. Per questa ragione, così io penso, Wittgenstein nel 1931 era andato dall'amico M.O'C. Drury con la confessione che aveva scritto insistendo perché lui la leggesse.

"Quando ritornò dalla Norvegia –così Drury– mi disse che non aveva scritto nulla, ma che aveva impiegato il suo tempo nella preghiera. Aveva sentito la necessità di stendere una confessione su quelle cose della sua vita passata delle quali si vergognava maggiormente. Insistette perché la leggessi. L'aveva già mostrata a G.E. Moore, e disse che Moore era apparso molto turbato all'idea di dover leggerla. Io non dirò nulla ovviamente sui contenuti di questa confessione"³⁵.

Oltreché a Moore, Wittgenstein aveva fatto conoscere la sua confessione a Francis Skinner, al direttore Koder e ad alcuni membri della famiglia Wittgenstein, e poi ancora nel 1937 l'aveva data da leggere all'amico P. Engelmann. Nello stesso anno Wittgenstein si recò da F. Pascal, che era stata la sua insegnante di russo quando lui aveva maturato il progetto di stabilirsi nell'Unione Sovietica. F. Pascal riferisce nel suo *A Personal Memoir* che lei avrebbe sempre voluto mettere per iscritto la confessione che Wittgenstein le aveva fatto conoscere in quanto essa era molto significativa sulla persona di Wittgenstein. Fania Pascal lamenta la circostanza che la confessione di Wittgenstein non sia mai stata resa pubblica, lamenta che P. Engelmann nella sua edizione delle lettere di Wittgenstein abbia omissso quella contenente la confessione, quantunque poi faccia un esplicito riferimento ad essa in un'altra lettera. Sentivo –così lei– che dovevo affrettarmi a metterla giù per iscritto perché non ci si può certo aspettare che un inglese se ne venga fuori a parlare su cose che gli sono state dette confidenzialmente.

Accadde all'epoca del ritorno di Wittgenstein dalla Norvegia nell'estate del 1937. Lui suonò il campanello una mattina per chiederle di essere ricevuto subito. Lei era contrariata, probabilmente perché uno dei suoi bambini non stava bene, e allora lei aveva chiesto a lui se si trattasse di una cosa così urgente da non poterla rinviare. Al che lui aveva risposto che era urgente e che non poteva aspettare, mentre lei stava pensando che se c'era una cosa che poteva aspettare

³⁵ M. O'C. Drury, *Some notes on Conversations with Wittgenstein*, in *Recollections of Wittgenstein*, cit., p. 120.

era proprio una confessione fatta a quella maniera. Ma avrebbe mai potuto aspettare un uomo così impaziente? Così aveva pensato. Erano poi entrati nel salotto e lei ricorda che lo guardava al di là del tavolo; lui era stato per tutto il tempo seduto in maniera rigida ed eretta con l'impermeabile allacciato fino al collo. Così lei riferisce il colloquio:

“Io sono venuto per fare una confessione”, –così lui aveva cominciato—. Era appena stato dal Professor Moore per la medesima ragione: Cosa ha detto il Prof. Moore? Lui si era messo a ridere. “Ha detto: Siete un uomo impaziente, Wittgenstein”. “Beh, non lo sapevate di essere un uomo impaziente?” E Wittgenstein con espressione sdegnata aveva risposto: “No, non lo sapevo”. Posso ricordare due colpe che lui aveva confessato: la prima aveva a che fare con la sua origine ebraica, la seconda con un torto che lui aveva commesso quando era insegnante in un villaggio in Austria³⁶.

Per quanto riguarda la prima questione. Wittgenstein aveva confessato che la maggior parte delle persone che lo conoscevano, amici inclusi, credevano che lui fosse ebreo solo per un quarto. In realtà, la proporzione era esattamente inversa, e lui, Wittgenstein non aveva mai detto nulla per chiarire questo equivoco. Ma soltanto alla fine lei ricordava che era venuta fuori la parte più penosa della confessione, una vera circostanza traumatica, nella quale lui si era comportato in maniera vile e vergognosa. Del resto Wittgenstein, mentre la riferiva, era riuscito a stento a mantenere il controllo di sé. Era accaduto molti anni prima, quando era maestro in una scuola elementare in un villaggio austriaco e lui aveva schiaffeggiato una sua scolara, una piccola ragazzina. Lei era corsa dal direttore della scuola e lui quando era stato chiamato in direzione aveva negato completamente il fatto. Questa vicenda aveva finito per sconvolgerlo, per fargli addirittura pensare, così lei ricordava, che lui dovesse vivere una vita assolutamente solitaria. Lui aveva detto una bugia vergognosa davanti al direttore della scuola e da allora la sua coscienza era stata oppressa da un peso. A F. Pascal a quel punto era venuto in mente Rousseau³⁷, che nelle sue *Confessioni* riferisce del torto commesso contro una domestica avendo fatto credere ai suoi padroni che lei aveva rubato un nastro che in realtà lui, Rousseau, aveva rubato. Wittgenstein non aveva mai saputo uscire dalle situazioni in cui era afferrato dal sentimento di colpa se non in maniera radicale e drastica, diversamente invece dall'atteggiamento che assumeva (così lei pensava) nel lavoro filosofico nel quale invece sapeva portare tutto se stesso e calarsi con l'anima e con il corpo. Per via di questo peso insopportabile che lo opprimeva, in un'annotazione del 18

³⁶ F. Pascal, *A Personal Memoir*, in *Recollections of Wittgenstein*, cit. p. 35.

³⁷ Cfr. *ivi*. pp. 37-38.

novembre 1937 Wittgenstein commentava il significato di questa sua resa dei conti con se stesso:

“L’anno scorso, con l’aiuto di Dio, ho raccolto le mie forze e ho steso una confessione. Questo mi ha portato in una corrente d’acqua più pura, ad un migliore rapporto con gli uomini e ad una migliore serietà. Ma ora tutto questo si è per così dire esaurito e io non sono lontano da dove mi trovano prima. Anzitutto io sono infinitamente vigliacco (*vor allem bin ich unendlich feig*). Se io non faccio nulla di giusto, allora precipiterò di nuovo completamente nel vecchio stato”³⁸.

La vigliaccheria, l’incapacità di fare spietatamente i conti con se stesso costituivano per Wittgenstein l’origine del falso stile e della falsa scrittura. Chi infatti si comporta come un impostore con se stesso, chi si racconta menzogne cadendo nella propria inautenticità (*Unechtheit*), così lui riteneva, non sarà poi in grado di distinguere il vero dal falso. L’autoinganno era per Wittgenstein la micidiale strada della perdizione etica e intellettuale, perché dal momento in cui un uomo scrive qualcosa di diverso da ciò che egli veramente è, non sarà più in grado di accertare l’essenziale differenza tra ciò che in lui è autentico e ciò che è falso, e la conseguenza più generale sarà quella di non essere in grado di distinguere più nulla affatto nel mondo.

Se si recita davanti a se stessi, allora lo stile risulta l’espressione di questa finzione. E lo stile non può più essere allora il proprio (*der Eigene*). Chi non vuole conoscere se stesso scrive una sorta di inganno (*wer sich selbst nicht kennen will, der schreibt eine Art Betrug*)³⁹.

Un uomo, anziché andare dietro a ciò che vuole essere e rimanere così prigioniero di una falsa rappresentazione di sé che lo disperde lungo direzioni inautentiche, deve avere il coraggio di ridiscendere in se stesso, anche se ciò costa sofferenze e tormenti. Se un uomo vuole scrivere qualcosa che non sia la scrittura di un inganno, deve calarsi, così pensava Wittgenstein, nel proprio tormento.

“Chi non vuole discendere in se stesso, perché è troppo doloroso, costui rimane naturalmente alla superficie anche nello scrivere”⁴⁰.

Ma a Wittgenstein non bastava ancora dire questo, anzi non bastava affatto, perché *limitarsi* ad afferrare ciò che pure gli sembrava una verità, sarebbe stato

³⁸ Cfr. R. Rhees, *Postscript*, in *Recollections of Wittgenstein*, cit., p. 173.

³⁹ Cfr. *Recollections of Wittgenstein*, cit., p. 174.

⁴⁰ Wittgenstein, MS 120 (1938), in *Recollections of Wittgenstein*, cit., p. 174.

una nuova menzogna. Perché non risulti una nuova inpostura occorre, così lui pensava, che colui il quale afferma che si può scrivere soltanto scedendo nella profondità della propria sofferenza lo dica esattamente dal luogo della propria sofferenza in cui è disceso. Wittgenstein pensava insomma che l'affermazione, che si può scrivere qualcosa di vero solo se si è avuto il coraggio di scendere giù in se stessi, non è una verità a sua volta che si possa enunciare senza vivere l'esperienza del coraggio necessario per convalidarla. Pertanto in una annotazione del 1937 Wittgenstein precisava le cose nel seguente modo:

"Si può scrivere soltanto in mezzo alle sofferenze più terribili, e allora ha tutto un altro significato. Ma proprio perciò nessuno deve citare questo come una verità, a meno che egli stesso lo dica in mezzo al tormento. Non è una teoria, o anche: se questa è una verità, allora non è quella che essa sembra esprimere a prima vista. Prima di essere una teoria, essa è un gemito o un grido"⁴¹.

Ma perché dopotutto bisogna esercitare tutto questo coraggio e soffrire maledettamente per esprimere qualcosa di vero? Deve essere ben chiaro che Wittgenstein non aveva predicato la sofferenza come un ideale in sé, né l'austerità interiore come un modello di vita. Al contrario, la radicale motivazione etica di Wittgenstein che guida al tormento interiore ha una funzione epistemologica fin da quando egli scrive i *Diari Segreti* fino alle annotazioni sparse e alle opere più sistematiche composte nel corso di tutta la sua vita. Dunque se ci si domanda, come è giusto chiedersi, perché bisogna scrivere *in mezzo* ai tormenti, la risposta è precisamente che per afferrare qualcosa di vero attraverso la scrittura occorre spogliarsi di tutte le false idealizzazioni, teorie, schemi concettuali nei quali un uomo elabora una fittizia rappresentazione di sé così come delle cose che egli filtra dal luogo in cui si illude di trovarsi. Soffrire, tormentarsi, scendere nella profondità di se stessi significa per un uomo intraprendente il percorso indispensabile per raggiungere il proprio esatto luogo etico, quello in cui egli si trova effettivamente.

"E' impossibile –scriveva Wittgenstein nel 1937– scrivere in maniera più vera su se stessi di quanto si è veri. Questa è la differenza tra lo scrivere su se stessi e lo scrivere sugli oggetti esterni. Tanto si scrive su se stessi, quanto si è altri. Qui non si sta su trampoli o su scala, ma sui piedi nudi"⁴².

La scrittura vera rinvia ad una spietata disciplina interiore come alla sua essenziale condizione preliminare. Ciò significa che per Wittgenstein non si può

⁴¹ Wittgenstein, *Vermischte Bemerkungen*, cit., p. 63.

⁴² *Ivi*, p. 70.

lanciare davanti a sé un ideale di verità e poi *muoversi* verso di esso. Non c'è alcun movimento del genere, anzi l'idea stessa di *muovere verso la verità* è già una falsa idealizzazione, espressione dell'atteggiamento che sovrappone un ideale fittizio alla realtà. Dunque, proprio al contrario, nella verità bisogna *già trovarcisi*. Non abbiamo a disposizione subito la verità (altrimenti non esisterebbe nemmeno il suo problema), e nondimeno ogni volta nella verità bisogna *trovarcisi già da sempre*. Ogni volta si scopre una nuova verità, ma ogni volta è come se ci trovassimo già nella verità e non come se la *raggiungessimo*. Ma tutto questo non significa minimamente una concezione mistica della verità come rivelazione che plana tranquillamente sulla nostra testa, di noi in attesa estatica dell'illuminazione. Al contrario, la verità nella quale dobbiamo già trovarci ed abitare, per poterla esprimere, è uno stato che è acquisito attraverso una spietata disciplina interiore; dunque non attraverso un passivo atteggiamento estatico, ma attraverso il lavoro dell'assoggettamento interiore di noi stessi.

“Non si può dire la verità, se non si ha ancora dominato (*bezwungen*) se stessi. Non la ha si *può* dire; ma non perché non si è abbastanza intelligenti. Può dirla soltanto colui, il quale già *riposa* (*ruht*) in essa; non colui il quale riposa nella non verità, e soltanto una volta dalla non verità, allunga una mano verso di essa”⁴³.

Questo assoggettamento di se stessi è la condizione per poter scrivere esattamente *dal luogo in cui ci si trova*, e non montando sui trampoli o sulle scale che aumentano artificiosamente la nostra altezza. Bisogna scrivere dal luogo in cui si è, a piedi nudi, e non montando sui trampoli o scale, né acciuffandosi per i capelli cercando di tirarsi sù per apparire più alti di quello che si è. Eppure è questo, così lui pensava, che fa la maggior parte degli uomini. E ora bisogna domandarsi che cosa siano esattamente questi trampoli sui quali sale la maggior parte degli uomini, e specialmente i filosofi. Dalla risposta a questa domanda otteniamo la cosa più importante che si possa dire sul rapporto tra disciplina etica interiore e l'opera filosofica tecnicamente definita di Wittgenstein, dunque la cosa più importante su Wittgenstein. E in ogni caso otteniamo la ragione per cui, quando leggiamo questi *Diari Segreti* e la vasta serie di annotazioni sparse, non dobbiamo credere di leggere qualcosa di separato e di marginale. Questi trampoli, queste scale, che alterano il luogo effettivo dal quale un uomo può parlare, sono le idealizzazioni e la sublimazioni costituite precisamente dalle teorie filosofiche.

Per confermare ciò è venuto il momento di leggere non annotazioni sparse o diari segreti o confessioni, ma un passo dell'unica opera che (dopo il *Tractatus*

⁴³ Ivi, p. 73.

logico-philosophicus) Wittgenstein aveva preparato per la stampa, e cioè le *Philosophische Untersuchungen*.

“Il pensiero è circondato da un alone. La sua essenza, la logica, presenta un ordine, di fatto l'ordine a priori del mondo: cioè, l'ordine delle *possibilità*, che devono essere comuni al mondo e al pensiero... Abbiamo l'illusione che ciò che è peculiare, profondo, essenziale nella nostra ricerca risieda nel suo tentativo di afferrare l'essenza incomparabile del linguaggio. Cioè, l'ordine esistente tra i concetti di proposizione, parola, prova, verità, esperienza e così via. Questo ordine è un *super-ordine* (*Über-Ordnung*) -per così dire- tra *super-concetti* (*Über- Begriffe*). Mentre, naturalmente, se le parole “linguaggio”, “esperienza”, “mondo” hanno un uso, esso deve essere altrettanto umile quanto quello delle parole “tavola”, “lampada”, “porta”⁴⁴.”

Esiste, così io penso, una connessione essenziale tra la condotta del rigore etico spietato raccomandata da Wittgenstein, la sua esigenza di fare i conti con se stesso e il suo rifiuto del lavoro filosofico quando esso assume la forma di una *teoria* sul linguaggio o sui fondamenti della matematica. Wittgenstein ha visto nella stessa costruzione di teorie filosofiche una forma di *sublimazione* e di *idealizzazione* dei nostri concetti, delle nostre pratiche linguistiche. Le teorie filosofiche sono appunto quei trampoli o scale sui quali gli uomini salgono, specialmente quando fanno filosofia, per imporre dei modelli ideali fittizi sulla realtà, sulle pratiche di linguaggio e sulle circostanze della vita. Costruire teorie filosofiche, così lui pensava, era sovrapporre un ideale alla realtà, nel senso precisamente che i filosofi non si limitano a servirsi di modelli o schemi ideali (il che è indispensabile), ma scambiano un'idea, un modello per rappresentare la realtà con la realtà stessa, e in questo senso le loro teorie costituiscono altrettante *sublimazioni* degli strumenti intellettuali con i quali lavorano.

“Viviamo appunto in questa idea: che l'ideale ‘debba’ trovarsi nella realtà (*wir leben nun in der Idee: das Ideal müsse sich in der Realität finden*)”⁴⁵.

Le teorie filosofiche sono illusioni e sublimazioni perché vogliono catturare con visioni onnicomprensive e totalizzanti una varietà di usi linguistici che sono manifestazioni della vita e che non si lasciano assoggettare ad uno schema ideale e prestabilito a priori. Per questa ragione Wittgenstein aveva considerato le teorie filosofiche come dei trampoli o scale salendo sui quali un uomo altera l'altezza alla quale si trova e *mistifica il luogo dal quale parla*. E allora la raccomandazione

⁴⁴ L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, Oxford, 1953, I, sez. 97.

⁴⁵ Ivi, I, sez. 101.

di Wittgenstein di *scendere in se stessi*, anche se è doloroso, significa che bisogna far ridiscendere gli uomini, e specialmente i filosofi, dai trampoli e dalle scale sui quali sono saliti nell'illusione di dire qualcosa di più alto di quanto loro stessi siano alti. E se ci si domanda, come io credo che ci si debba domandare a questo punto, di quale *dolore* precisamente si tratti, quando Wittgenstein dice che per non essere superficiali bisogna scendere in se stessi (*in sich selbst heruntersteigen*), anche se è doloroso (*schmerzhaft*), bisogna rispondere che si tratta di una sofferenza che investe direttamente la sfera della nostra affettività, e non già uno scacco o un insuccesso intellettuale. Il dolore, al quale Wittgenstein avrebbe voluto dirigere ogni uomo se costui vuol dire qualcosa di vero, corrisponde allo stato nel quale un uomo, scendendo dai trampoli della sublimazione dei propri ideali, compie la rinuncia ai sentimenti che aveva investito nei suoi ideali illusori. Quando era ancora sui trampoli, *nel luogo della sua falsa altezza*, costui potrà aver constatato che un certo modello ideale non funzionava e arrivare perfino a dire che "la logica è un inferno" (*logic is hell*) come *in effetti* Russell aveva detto, rendendosi conto che alla logica, che pretende di governare l'intero linguaggio, sfuggono inevitabilmente nuovi fenomeni espressivi che non si lasciano assoggettare alla spiegazione predisposta a priori⁴⁶. Ma costui, anziché rinunciare al suo modello o modificarlo, potrebbe finire –come per lo più fanno i filosofi– con il sublimarlo⁴⁷.

Anzi, quanto più un modello è inadeguato ma è forte l'investimento affettivo diretto su di esso, tanto più forte è la tendenza a sublimarlo. Così ha fatto ogni uomo, specie se filosofo, fintantoché egli è rimasto sui trampoli delle sue idealizzazioni. Ridiscendere dai trampoli per ritornare nel luogo che corrisponde alla sua vera altezza non implica perciò per un uomo *un sacrificio intellettuale*, ma la *rinuncia al sentimento* investito nell'ideale eretto sui trampoli. Questo uomo si era barricato dentro al suo ideale, perché *voleva* starvi rinchiuso dentro e perché era affezionato ad esso al punto di volercisi barricare dentro. Uscirne non sarà per lui un sacrificio della sua intelligenza, ma del suo cuore.

"Come ho detto sovente –così Wittgenstein nel *Big Typescript*– la filosofia non richiede da parte mia alcun sacrificio, perché io non mi nego la possibilità di dire alcunché, ma semplicemente rinuncio a certe combinazioni di parole in

⁴⁶ Cfr. L. Wittgenstein, *Vermischte Bemerkungen*, p. 63.

⁴⁷ "Il pericolo comincia quando notiamo che il vecchio modello è inadeguato e allora, anziché modificarlo, per così dire lo sublimiamo. Tutto ciò che la filosofia può fare è distruggere idoli. E questo significa non costruirne dei nuovi-diciamo dall'assenza di idoli" Wittgenstein MS 213, pp. 434-35, citato in A. Kenny, *Wittgenstein on the Nature of Philosophy*, in *Wittgenstein and his Times*, edited by B. F. McGuinness, Oxford, 1982, p. 19.

quanto sono prive di significato. Ma in un altro senso la filosofia esige una rinuncia, ma una rinuncia del sentimento, non dell'intelletto. Forse è questo che rende la cosa così dura per molte persone. E'altrettanto difficile astenersi dall'uso di un'espressione quanto lo è trattenere le lacrime o trattenere l'ira"⁴⁸.

Procedendo avanti, possiamo assistere nell'opera di Wittgenstein all'elaborazione che salda l'istanza etica della ricerca spietata e radicale su se stesso, della resa dei conti con se stesso all'analisi tecnica della sua grammatica filosofica. Lo scopo di tutto il lavoro intellettuale di Wittgenstein consiste nella *terapia di quelle malattie filosofiche* suscitate da un abuso del nostro linguaggio. Un abuso e un fraintendimento del nostro linguaggio che per Wittgenstein si originano da illusioni, dalla mancanza del coraggio necessario per riconoscere il luogo etico dal quale si parla. Così scriveva Wittgenstein nelle *Philosophische Untersuchungen*: "il trattamento di una questione da parte di un filosofo è come il trattamento di una malattia"⁴⁹. L'analisi del linguaggio prodotta dalla grammatica filosofica è una sorta di *terapia psicoanalitica* perché deve rendere esplicita e consapevole l'origine di un fattore inconsapevole che teneva gli uomini prigionieri e generava i loro nonsensi, falsi problemi e le loro illusioni. Wittgenstein aveva dichiarato di voler sollevare proprio quei problemi che i ragazzi si pongono quando, per esempio, apprendono la matematica e ai quali l'istruzione scolastica non fornisce alcuna risposta, quei problemi che l'istruzione scolastica non soltanto non risolve, ma addirittura *reprime*. L'analisi filosofica di Wittgenstein è una sorta di terapia psicoanalitica nel senso che essa fa riemergere questioni che gli uomini nel corso della loro infanzia hanno represso. Più precisamente, l'aspetto psicoanalitico della terapia filosofica wittgensteiniana consiste esattamente in una pratica di analisi che, anziché attenersi alle false razionalizzazioni di domande e dubbi lasciati terribilmente *irrisolti*, e anziché attenersi alle *risposte* che si danno ordinariamente a tali domande e dubbi, *vuole far riemergere queste domande e questi dubbi per farli parlare loro stessi, per sapere cosa vogliono, per sapere quale strada essi vorrebbero prendere*. L'istruzione scolastica invece parla *al posto* di questi dubbi, di queste domande, *parla per loro*, e così noi non sappiamo che cosa veramente vogliano dire questi dubbi e queste domande. Così domande e dubbi diventano dei contenuti repressi nella nostra mente. In luogo della persona che parla *al posto* delle domande e dei dubbi, sostituendosi ad essi, Wittgenstein aveva voluto restituire la voce a quelle domande e a quei dubbi.

"Al matematico –così Wittgenstein nella *Philosophische Grammatik*– devono fare orrore le mie elaborazioni matematiche, infatti il suo addestramento lo ha sempre distolto dall'abbandonarsi a pensieri e dubbi, come quelli che sviluppo io.

⁴⁸ MS 213, p. 406, in Kenny, Op. Cit., p. 16.

⁴⁹ I, sez. 255. Cfr. anche I, sezz. 118-19, 133.

Egli ha imparato a considerarli come qualcosa di sospetto e, per usare un'analogia tratta dalla psicoanalisi (questo paragrafo è una reminiscenza di Freud), egli ha conservato una forma di disgusto di fronte a queste cose come se fossero qualcosa di infantile. Cioè, io sviluppo tutti quei problemi che un bambino nell'apprendere l'aritmetica ecc. percepisce come difficoltà e che l'insegnamento reprime (*unterdrückt*), senza risolverli. Io dico dunque a questi dubbi repressi (*unterdrückten Zweifeln*): voi avete ragione, domandate pure, ed esigete una chiarificazione!"⁵⁰.

L'elemento represso, il quale genera nonsensi e disagi intellettuali, deve essere reso manifesto e patente. L'affinità del metodo di Wittgenstein con quello freudiano è inoltre illuminata dalla circostanza che l'analisi logico-linguistica per Wittgenstein non deve limitarsi a descrivere *un errore*, ma deve indicare anche *l'origine*, cioè deve mostrare *l'errore* insieme alla fonte da cui esso discende, perché solo così il soggetto di un fraintendimento filosofico può liberarsene. Nelle *Bemerkungen über Frazers "The Golden Bough"* così aveva scritto Wittgenstein:

"Si deve cominciare dall'errore per portarlo alla verità. Cioè, si deve scoprire la fonte dell'errore, altrimenti non serve a nulla udire la verità. Essa non può penetrare, se qualcos'altro occupa il suo posto. Per convincere qualcuno della verità non basta constatare la verità, ma bisogna trovare la strada che va dall'errore alla verità"⁵¹.

E'una circostanza altrettanto decisiva che il soggetto in preda ad inquietudini, disagi e crampi intellettuali *faccia sua* la ricostruzione che del suo errore gli viene presentata. Che egli dica esempio: "Sì, questo è ciò che io penso, questo è esattamente ciò che io penso".

"Noi possiamo convincere qualcuno del suo errore soltanto quando egli lo riconosce come la corretta espressione di ciò che egli sente. Il punto è: soltanto quando egli la riconosce come tale essa *risulta* la corretta espressione (psicoanalisi)"⁵².

L'esigenza di discendere nella profondità di se stessi, per non risultare superficiali e vittime delle false concezioni cui diamo espressione quando saliamo sui trampoli della filosofia e di ogni idealizzazione, non era stata dunque un tema esistenziale della vita privata di Wittgenstein, perchè essa è il seme dal quale è cresciuto anche il metodo del suo lavoro filosofico.

⁵⁰ L. Wittgenstein, *Philosophische Grammatik*, Frankfurt a. M., 1969, pp. 381-382.

⁵¹ L. Wittgenstein, *Bemerkungen über Frazers "the Golden Bough"* in "Synthese", XVII (1967), p. 234.

⁵² L. Wittgenstein MS 213, p. 410, in Kenny, Op. Cit., p. 4.

Nelle mani di Wittgenstein la filosofia non è più un'attività costruttrice di teorie e in questo senso essa non esiste nemmeno più al di là dei propri problemi, e non fornisce propriamente alcuna nuova informazione⁵³; piuttosto essa *risolve* problemi *dissolvendoli* attraverso un arrangiamento di ciò che era già noto e in vista.

“La filosofia –scrive Wittgenstein– non è altro che i problemi filosofici, le particolari inquietudini individuali che noi chiamiamo ‘problemi filosofici’⁵⁴”.

Questa attività di spietata dissoluzione dei problemi filosofici è connessa per Wittgenstein alla volontà e alla capacità di scendere nella profondità dei fondamenti grammaticali che -allo stesso modo di tutti gli altri problemi della vita- sono risolvibili solo in profondità. “I problemi della vita -così Wittgenstein- sono insolubili in superficie (*Oberfläche*), e si devono risolvere solo in profondità (*Tiefe*). Nelle dimensioni della superficie essi sono insolubili”⁵⁵. *Superficie e profondità* sono livelli distinti della vita, così come esse sono livelli distinti delle espressioni che si possono formare mediante il linguaggio. Ciò che separa la superficie dalla profondità e che fa sì che un uomo si soffermi sulla prima, anziché scendere nell'altra, è ancora essenzialmente una questione di coraggio. E, allora, esattamente allo stesso modo che colui che non è disposto a scendere in se stesso finisce per rimanere superficiale anche nello scrivere⁵⁶, così chi costruisce quelle sublimazioni di un ideale che sono le teorie filosofiche, anziché discendere nella *grammatica profonda* (*Tiefengrammatik*), finisce per praticare una *grammatica superficiale* (*Oberflächengrammatik*)⁵⁷. Chi si culla nelle illusioni delle proprie sublimazioni arrampicandosi sui trampoli delle teorie filosofiche, anziché scendere spietatamente nella profondità di se stesso, risulta fatalmente la vittima di *illusioni grammaticali* (*grammatische Täuschungen*)⁵⁸.

L'illusione grammaticale –cioè, la visione della vita alterata dall'ambizione che è “la morte del pensiero”, da ciò che *vogliamo* vedere nella realtà per arroganza o per non voler soffrire– è il segno, in ogni caso, di un atto di coraggio mancato.

Il coraggio di essere, la convinzione che nessun uomo possa scrivere qualcosa di più grande o di migliore di quello che egli effettivamente è sono

⁵³ Cfr. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, cit., I, sez. 109 e 122.

⁵⁴ L. Wittgenstein, *Philosophische Grammatik*, cit., p. 193; cfr. *Philosophische Untersuchungen*, cit., I, sez. 92.

⁵⁵ L. Wittgenstein, *Vermischte Bemerkungen*, cit., p. 140.

⁵⁶ Cfr. nota 40.

⁵⁷ Cfr. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, cit., I, sez. 664.

⁵⁸ Cfr. *ivi*, I, sez. 110.

temi profondamente radicati nella cultura austriaca alla quale apparteneva anche Wittgenstein. Un imperativo etico-linguistico è al centro degli scritti teorici di Karl Kraus. Così una volta aveva scritto Kraus:

“Su una cosa io non posso passare sopra, che una riga intera possa essere scritta da un mezzo uomo. Che un’opera sia edificata su un carattere che è sabbia trascinata dal vento”.

Il linguaggio per Kraus può agguantare una verità nella misura in cui è praticato e analizzato con coraggio. Così egli aveva scritto: “si deve essere coraggiosi (*mutig*) e occuparsi di grammatica”. L’uso appropriato ed efficace del linguaggio si reggeva per Kraus su una motivazione etica e la verità risiedeva in una forma eticamente centrata di linguaggio. L’uomo incontra nel linguaggio lo specchio del proprio destino etico: attraverso l’uso improprio o l’abuso delle parole egli dice una menzogna e commette un crimine di cui porta la colpa; attraverso l’uso appropriato del linguaggio nella sua profondità l’uomo consegue la possibilità di riscuotere pensieri autentici. Per Kraus l’uomo che impiega le parole con impegno etico libera il linguaggio dai suoi crampi (*Starrkrampf*) e per parte sua il linguaggio lo ricompensa donandogli *un pensiero* in cambio di ogni proposizione. Wittgenstein avrebbe scritto che la sua analisi ha lo scopo di dissolvere i crampi e i bernoccoli che l’uomo si procura quando, distortendo l’uso del linguaggio, fa filosofia⁵⁹.

Il tema del coraggio, come condizione essenziale della condotta etica e della scrittura autentica, era stato affrontato anche da O. Weininger sia in *Geschlecht und Charakter*, sia in *Über die letzten Dinge*. Si può dire che Wittgenstein abbia trascorso gran parte della sua vita a ripensare i problemi posti da Weininger. Ciò che è sconosciuto e che come tale genera paura appartiene, secondo Weininger, alla sfera dell’inconscio (*Unbewusstes*). Chi pertanto rinuncia per paura ad investigare il proprio inconscio rinuncia anche al valore e all’indipendenza della sua esistenza; perde la propria libertà, diventa un *vigliacco* (*feige*) .

“Perciò bisogna superare la paura soltanto attraverso la sicura consapevolezza del proprio valore... La paura di fronte a ciò che è sconosciuto (*Unbekanntes*) è

⁵⁹ Cfr. L. Wittgenstein, *Vermischte Bemerkungen*, cit., 147; Id., *Philosophische Untersuchungen*, cit., I, sez. 119; Karl Kraus, *Nachts*, Wien 1919, p. 210; Id., “*Die Fackel*” 1912, p. 12; “*Die Fackel*”, 1934, p. 168; Id., *Sprüche und Widersprüche*, Wien, 1909, p. 190. Wittgenstein sottolinea l’influsso di Karl Kraus e, per quanto qui segue, di Otto Weininger, in un’annotazione del 1931 inclusa nelle *Vermischte Bemerkungen*, cit., p. 43.

la paura di fronte all'inconscio; l'uomo infatti è libero soltanto rispetto a ciò di cui è consapevole"⁶⁰.

Per Weininger la grandezza (*Grösse*), la purezza (*Reinheit*) e la genialità (*Genialität*) non sono –così come non lo saranno per Wittgenstein– degli stati che si possano raggiungere semplicemente con l'abilità e con il talento. Il coraggio –del quale Wittgenstein aveva cominciato a parlare con una sorta di invasamento a partire dai *Diari Segreti*– era anche per Weininger il contrassegno dell'uomo grande, puro e geniale. E' la quantità di coraggio, per Weininger, a costituire la condizione decisiva per determinare la qualità di un uomo.

"E' la quantità di coraggio (*das Quantum Mut*), che un uomo ha, il contrassegno più sicuro della sua grandezza, purezza e genialità"⁶¹.

Wittgenstein era pervenuto alla medesima conclusione annotando: "si potrebbe dire: il genio è coraggio nel talento" (*man Könnte sagen: 'genie ist Mut im Talent'*)⁶². Sia Weininger, sia Wittgenstein distinguevano il talento, la capacità dalla genialità. Il talento e la capacità non bastano a costituire la figura del genio se essi non vengono praticati con coraggio, se cioè non sono sostenuti dalla disposizione etica di un uomo a raccogliersi in sé, e a fare i conti con se stesso. Nella sua *Confessione* (come abbiamo visto sopra) Wittgenstein aveva denunciato la propria colpa per non aver chiarito sufficientemente agli altri la sua origine ebraica. Il problema della vigliaccheria, l'esigenza del coraggio necessario a riconoscere il proprio carattere *per quello che è, e non per quello che si vorrebbe che fosse*, risultano connessi al problema dell'ebraismo. Ma la stretta cocatenazione delle idee di coraggio, vigliaccheria, conoscenza di sé ed ebraismo era stata anche uno dei temi fondamentali di *Sesso e Carattere* di Weininger. Certo, a Wittgenstein non si era posto il problema di cancellare o superare l'ebraismo (come invece aveva creduto Weininger), bensì quello semplicemente di *riconoscerlo*. La vigliaccheria di Wittgenstein era consistita nell'atteggiamento di non voler riconoscere il tratto del suo ebraismo. Weininger, invece, sia pure assumendo la nozione di ebraismo non come un dato antropologico, ma come un concetto etico e psicologico, aveva ritenuto che l'ebraismo fosse uno stadio o una condizione dello spirito umano che doveva essere superato. Sostanzialmente l'ebreo, per l'ebreo Weininger, vive nella categoria del genere (*Gattung*), è cioè un essere sprovvisto di individuazione⁶³.

⁶⁰ O. Weininger, *Über die letzten Dinge*, München, 1980, pp. 148 e 154-55.

⁶¹ Ivi, pp. 154, cfr. pp. 143, 155-56, 158.

⁶² Wittgenstein, *Vermischte Bemerkungen*, cit., p. 79; cfr. p. 87.

⁶³ Cfr. Otto Weininger, *Geschlecht und Charakter*, Wien und Leipzig, 1923, p. 166.

L'ebreo designa l'uomo che non è ancora riuscito a formarsi come l'individuo, come essere indipendente dalle circostanze esteriori spazio-temporali. L'ebraismo non era una categoria antropologica per Weininger, ma uno stato che deve essere oltrepassato. Ma per superarlo occorre che l'ebreo ingaggi una lotta spietata contro se stesso nel corso della quale egli deve vincere su se stesso.

"A questo scopo è necessario prima di tutto che gli ebrei comprendano se stessi, che si conoscano e combattano contro se stessi, che essi vogliano superare *in se stessi l'ebraismo*"⁶⁴.

Per Wittgenstein non si trattava di superare l'elemento dell'ebraismo, che in se stesso non costituiva per lui *una colpa*, ma soltanto *una differenza*. Tuttavia, l'esigenza etica e psicologica di scendere in se stessi e di ingaggiare una battaglia con se stessi con coraggio si manifesta in formulazioni che rimandano per alcuni aspetti a quelle di Weininger. Wittgenstein aveva insistito ossessivamente, dai *Diari Segreti* fino alla sua morte, sull'esigenza indispensabile per un uomo di accertare *la propria* differenza. Perciò: non farsi influenzare dagli altri; non lasciarsi mai guidare dall'esempio altrui, bensì dalla propria natura; non giuocare con la profondità dell'altro; salvaguardare la propria unicità evitando di considerare il proprio carattere dall'esterno; ciò che ci viene dagli altri sono soltanto gusci d'uova (*Eierschalen*); il coraggio è sempre originalità; scrivere in maniera che provenga *dall'interno*: Se per Weininger l'ebraismo è una colpa, per Wittgenstein esso è dunque soltanto una differenza, e la colpa consiste unicamente nel tentativo di cancellarla parlando degli ebrei, da parte degli ebrei così come dei non ebrei, con criteri estranei a quelli che ad essi appartengono, con il conseguente risultato di sopravvalutarli o di sottovalutarli (due modi alternativi ma egualmente destinati a prepararne la persecuzione, così io penso). Nella confessione scritta negli anni Trenta, Wittgenstein aveva ammesso la propria vigliaccheria per non aver sufficientemente chiarito di fronte ad altri la propria origina ebraica. In varie annotazioni che risalgono ai medesimi anni Wittgenstein aveva analizzato i tratti intellettuali dell'ebraismo nei quali aveva riconosciuto la natura del proprio lavoro filosofico.

L'ebreo, paragonato ad una landa deserta (*eine wüste Gegend*) sotto la cui superficie rocciosa si trovano le masse infuocate e fluide dell'elemento spirituale, ha per Wittgenstein un talento (*Talent*) riproduttivo (*reproduktiv*) ed è sprovvisto del genio (*Genie*) creative.

⁶⁴ Ivi, p. 414.

"Il 'genio' ebraico è soltanto un santo. Il più grande pensatore ebreo è soltanto un talento. (Io, ad esempio)".

L'ebreo, così pensava Wittgenstein, non è capace di far crescere un'erbetta o un fiorellino, ma è colui che è capace di riprodurre l'erbetta o il fiore cresciuti nello spirito altrui e così è capace di delinearne un'immagine complessiva (*ein umfassendes Bild*).

"E' tipico dello spirito ebraico di comprendere l'opera di un altro meglio di quanto costui riesca a comprenderla"⁶⁵.

Nella figura dell'ebreo –che appare come l'uomo che non ha radici, né fondamenti, che deve sostenere *la sua causa sul nulla*, e che dispone solo della prospettiva dalla quale comprende ciò che gli altri uomini costruiscono– Wittgenstein fissava il vertice del suo stesso lavoro filosofico, e cioè il concetto dell'*immagine complessiva, dello sguardo d'insieme* (*Überblick*). Anche la posizione primaria accordata alla *descrizione* in luogo della *spiegazione*, cioè della attività teorica costruttiva che viene completamente esautorata, è ancora il segno fondamentale dell'interpretazione da parte di Wittgenstein del suo lavoro filosofico. Perciò, non costruire, non inventare modelli teorici, ma stabilire analiticamente *nessi intermedi*, legami che connettono un segno all'altro per disegnare l'immagine complessiva e perspicua della forma di vita nella quale gli uomini sono immersi. Tutto questo è il destino ebraico che Wittgenstein aveva assegnato al proprio lavoro filosofico per esprimere, attraverso questo lavoro, quello che lui effettivamente era e così diventare un uomo onesto, decente e migliore.

Weininger, in *Sesso e Carattere*, aveva caratterizzato l'uomo geniale come l'uomo che si sottrae all'influenza delle circostanze esterne, che si sottrae, così lui, perfino ad ogni grandezza concepita dall'esterno (*alle Grösse nach aussen*), per realizzare la propria pura grandezza interiore (*die reine innere Grösse*).

"Il genio eccelle in più di un senso precisamente attraverso la rinuncia ad ogni grandezza dall'esterno, e attraverso la pura grandezza interiore"⁶⁶.

Per Weininger l'uomo che riesce a discendere nella sua profondità interiore, che è il segno della sua grandezza, è l'uomo che riporta una vittoria sul tempo. La memoria (*Gedächtnis*), nella quale l'uomo raccoglie se stesso sottraendosi al

⁶⁵ Cfr. Wittgenstein, Op. Cit., pp. 32, 43, 50, 51, 83, 101.

⁶⁶ Weininger, Op. Cit., p. 172.

flusso degli eventi singoli e discreti, costituisce “la completa vittoria sul tempo” (*die vollständige Besiegung der Zeit*). Il genio era dunque per Weininger “l’uomo propriamente atemporale”⁶⁷. Anche Wittgenstein aveva manifestato il bisogno di sottrarsi alle circostanze della vita esterna (*des äusseren Lebens*) a partire dai *Diari Segreti*⁶⁸ per cingere d’assedio il suo problema e raccogliersi nella sua interiorità, per poter vivere in quel presente (*Gegenwart*) che è la vita interiore propria dello spirito (*Geist*)⁶⁹. L’uomo atemporale di Weininger è l’uomo dotato di genio, capace mediante la memoria di raccogliere e di connettere in un quadro d’insieme le singole esperienze separate e discontinue:

“I momenti temporali singoli della sua vita non sono dati nella memoria dell’uomo dotato come punti discreti... L’osservazione di sé (*Selbstbeobachtung*) fa sì invece che le singole esperienze vissute appaiano come riunite insieme (*zusammengefasst*) in modo del tutto enigmatico; gli avvenimenti non si succedono l’uno all’altro come i tic tac di un orologio, ma scorrono insieme in un flusso unitario, nel quale non v’è discontinuità. Questa autentica continuità può assicurare l’uomo che egli vive”⁷⁰.

Questa idea di Weininger, che la ricerca interiore su se stessi condotta con coraggio conduce ad una visione complessiva d’insieme delle esperienze della vita, si riflette nel percorso della ricerca di Wittgenstein, perché anche per lui il discendere in se stessi, il raccogliersi con coraggio spietato è un processo tormentoso all’estremità del quale sboccia come un fiore la rappresentazione perspicua (*die übersichtliche Darstellung*)⁷¹, che è lo scopo essenziale del suo lavoro filosofico. La ricerca delle connessioni, dei passi intermedi tra i dati dispersi della nostra vita in uno sguardo d’insieme (*Überblick*) è l’elemento nel quale si definisce la funzione stessa della filosofia per Wittgenstein⁷².

“Il concetto di rappresentazione perspicua è per noi di importanza fondamentale. Esso designa la nostra forma di rappresentazione, il modo nel quale vediamo... Questa rappresentazione perspicua fornisce la comprensione, la quale consiste appunto nel fatto che noi ‘vediamo connessioni’ (*Zusammenhänge sehen*)”⁷³.

⁶⁷ Ivi, pp. 166 e 168.

⁶⁸ Cfr. le annotazioni, per esempio, dell’11.10.14 e 4.11.14.

⁶⁹ Cfr. l’annotazione del 12.10.14.

⁷⁰ Weininger, *Op. Cit.*, p. 152.

⁷¹ Cfr. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, cit., I, sez. 122.

⁷² Su questo punto cfr. A. G. Gargani, *Lo stupore e il caso*, Bari 1986(2), cap. X.

⁷³ Wittgenstein, *Bemerkungen über Frazers “The Golden Bough”*, cit., p. 224.

La ricerca filosofica non si doveva dunque esprimere per Wittgenstein nei termini di teorie, ipotesi e costruzioni sistematiche erette su qualche fondamento, perché è proprio l'idea stessa *della costruzione di una teoria filosofica* ciò per cui la filosofica diventa un problema davanti a se stessa. Le teorie filosofiche, lo abbiamo visto sopra, sono quei trampoli (*Stelzen*) sui quali gli uomini si arrampicano per costruire le loro illusioni, i loro idoli e per scrivere qualcosa che è diverso da quello che essi effettivamente sono. Anche la *spiegazione*, così Wittgenstein, doveva sparire dal lavoro filosofico per far posto alla semplice *descrizione*, perché il tentativo di spiegare, cioè di indicare connessioni causali in base ad un modello teorico filosofico, costituisce per se stesso una distorsione della varietà delle manifestazioni della vita umana. Il bisogno della spiegazione filosofica esprime l'ansia di agguantare un fondamento per ogni cosa visto che manca il coraggio di vivere senza quel presunto fondamento. Così lui scriveva: "ogni spiegazione (*Erklärung*) deve sparire e soltanto la descrizione (*Beschreibung*) deve subentrare al suo posto"⁷⁴. Dunque quel sacrificio della *volontà* e del *sentimento*, e non dell'*intelletto*, che il lavoro filosofico esige da noi è strettamente legato al compito descrittivo che, da allora in poi, Wittgenstein ha ascritto all'analisi filosofica, cioè la descrizione della forma di vita (*Lebensform*) nella quale un uomo è immerso.

"Ciò che deve essere accettato (*das Hinzunehmende*), il dato (*das Gegebene*) –si potrebbe dire– sono forme di vita"⁷⁵.

Che il lavoro filosofico si esprima come descrizione, e non come spiegazione, è precisamente ciò che corrisponde all'esigenza ripetuta e ribadita insistentemente da Wittgenstein, secondo la quale un uomo deve esattamente dire *quello che è*, anziché produrre un'idealizzazione e una sublimazione di sé a mezzo di spiegazioni, ipotesi e teorie. La chiarezza in questo senso alla quale aspiriamo deve essere una chiarezza completa⁷⁶. *Questa esigenza etica dà forma alla semantica di Wittgenstein* e si esprime nella concezione per la quale le espressioni del nostro linguaggio hanno significato esclusivamente in un contesto (*Zusammenhang*); il senso cioè di una parola, di una proposizione è illuminato dai dintorni della forma di vita alla quale appartiene. E noi dobbiamo parlare delle parole e delle proposizioni nello stesso modo in cui parliamo nella vita di ogni giorno, come avviene nelle manifestazioni della vita ordinaria⁷⁷. Nata dalla

⁷⁴ Cfr. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, cit., I, sez. 109.

⁷⁵ Ivi, II, p. 226.

⁷⁶ Ivi, I sez. 132-133.

⁷⁷ Ivi, I, sez. 108.

motivazione di dire quello che si è, e di non ingannarsi raccontandosi menzogne e giuocando con la *profondità degli altri* anziché con la *propria*, la filosofia di Wittgenstein non interferisce con l'uso del linguaggio, non ne dà alcuna fondazione, essa "lascia ogni cosa così com'è (*sie läßt alles wie es ist*)", lascia anche la matematica così come essa è, e d'altronde la matematica non può far avanzare la filosofia⁷⁸.

Quello che Wittgenstein ha tormentosamente fissato è un *paradigma profondo del significato*, in quanto si tratta di un paradigma semantico radicato nel compito di tracciare una visione d'insieme perspicua che si dispiega lungo un tracciato di *relazioni interne* che connettono l'uno all'altro gli aspetti delle cose⁷⁹. *Vedere* era per Wittgenstein precisamente *comporre* insieme e connettere in un contesto gli aspetti delle cose che si illuminano attraverso le loro relazioni interne.

In questo modo il lavoro filosofico era risultato per Wittgenstein una sorta di attività compositiva; ma nel dire che la filosofia è un *comporre* (*dichten*) Wittgenstein metteva in evidenza il rapporto del suo lavoro con il presente, il futuro o il passato, e anche questo era una parte della sua nuova confessione, e precisamente del fatto che egli non era riuscito a fare ciò che avrebbe voluto. Ma questo era ciò che lui effettivamente era, e quindi era *questo* soltanto che lui poteva dire:

"Credo di poter riassumere la mia posizione rispetto alla filosofia dicendo: la filosofia si dovrebbe propriamente solo *comporre* (*dichten*). Da ciò mi sembra che debba risultare in quale misura il mio pensiero appartenga al presente, al futuro oppure al passato. Infatti io con questo ho anche riconosciuto di essere uno che non riesce completamente a fare ciò che desidera"⁸⁰.

Lo sguardo d'insieme (*Überblick*) della visione perspicua ha la sua radice nella profondità nella quale un uomo è capace di discendere con coraggio. In questa profondità ciò che troviamo è *la eco di un pensiero*. Infatti, lo sguardo d'insieme, la visione perspicua non è una struttura già organizzata di cose ed eventi tale che basta aprire un occhio perché si faccia chiaro e si veda. No, il

⁷⁸ Ivi, I, sez 124.

⁷⁹ Sulla nozione di relazione interna cfr. A. G. Gargani, *Internal Relations, Syntax and Use in Wittgenstein's Philosophical Analysis*, in *Epistemology and Philosophy of Science*, Wien 1983, pp. 482-487; Id., *Wittgenstein on Intentional Acts*, in *Aesthetics/ Ästhetik*, Wien, 1984, pp. 211-217.

⁸⁰ Wittgenstein, *Vermischte Bemerkungen*, cit., p. 53.

mondo, le diverse manifestazioni della vita sono una varietà di segni che si collegano e si dirigono entro una forma unitaria a partire soltanto da un'esperienza interiore di noi stessi (*aus einer Erfahrung in unserem Innern*)⁸¹. Il significato di un segno, di un'espressione, della fisionomia di una cosa o di una persona emerge per Wittgenstein nell'illuminarsi (*Aufleuchten*) di *un aspetto della vita* che non è una proprietà esterna di un oggetto, di un evento, di un uomo, ma che consiste nella relazione interna nella quale un oggetto, un evento, un uomo vengono collegati ad altri oggetti, eventi, uomini. Vedere, comprendere un significato, non è vedere un segno per sé stante e in isolamento, ma è sempre vedere il segno in un contesto, nella sua connessione con altri segni. Lo sguardo perspicuo emerge da un pensiero che è come una eco che risuona lungo il tracciato delle relazioni interne lungo il quale un segno, un aspetto vengono connessi ad altri segni, ad altri aspetti. *Un pensiero che risuona come una eco (ein nachhallender Gedanke) è il pensiero che si illumina nel vedere*⁸². Il significato di un'espressione, di un'immagine diventa dunque la fisionomia di un pensiero echeggiante nel quale un concetto trova il proprio posto accanto ad altri concetti dell'esperienza. Il pensare stesso era diventato per Wittgenstein un ricordare. Il pensiero è una memoria; che è la memoria secondo la quale noi interpretiamo, e noi *vediamo* le cose nel modo in cui le *interpretiamo*⁸³.

Gli oggetti hanno le loro proprietà fisiche oggettive, ma gli *aspetti* nei quali noi li percepiamo non sono a loro volta proprietà degli oggetti, bensì le relazioni che tali oggetti hanno con altri oggetti⁸⁴, a partire da una prospettiva interiore che è il nostro modo di interpretare. Il pensare stesso diventa così in Wittgenstein l'echeggiare di segni che rimandano l'uno all'altro dall'interno di una prospettiva interiore. *Pensare è dunque ricordare*, perché non potrei esperire un evento come terribile, inquietante, tutto fuorché banale, se esso non fosse la eco di una terribilità e di un'inquietudine che sono già dentro di me. Non è per tutto questo, infatti, che Wittgenstein aveva passato la sua vita intera ad insistere che per poter dire qualcosa di significativo e di vero, un uomo deve avere il coraggio di discendere in se stesso? Voglio dire, la semantica di Wittgenstein e l'intero sviluppo tecnico di essa hanno la loro origine nell'atto di coraggio che egli ha preteso da sé e da ciascun uomo che voglia dire o scrivere qualcosa.

⁸¹ Cfr. Wittgenstein, *Bemerkungen über Frazers "The Golden Bough"*, cit., p. 249.

⁸² Cfr. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, cit., II, p. 212.

⁸³ "Noi possiamo vedere l'illustrazione (del concetto di una cosa) ora come una cosa, ora come un'altra. Noi dunque la interpretiamo e la *vediamo* (*sehen*) nel modo in cui la interpretiamo (*deuten*)", Wittgenstein, *Op. Cit.*, II, p. 193.

⁸⁴ Cfr. *ivi.* p. 212.

Se uno volesse riconoscere il contrassegno distintivo della cultura austriaca alla quale appartiene Wittgenstein –da Weininger a Musil, da Schönberg a Ingeborg Bachmann fino a Th. Bernhard⁸⁵– lo troverebbe ancora nella motivazione etica per la quale un uomo, per poter esprimere gli aspetti della vita, deve strapparsi con determinazione spietata dalle false immagini che lo tenevano prigioniero per la sua mancanza di coraggio. La cultura austriaca contemporanea è la storia delle vicende di intellettuali che hanno dovuto battersi con coraggio contro la paura e la vigliaccheria. La loro idea essenziale è stata che nessun uomo può esprimere la vita se non diventa anche *l'artista della propria vita*. Un uomo, cioè, che compone la propria vita scompaginandola continuamente, cambiando mestiere, professione, paese, senza sedersi su quello che ha già fatto perché non gli accada un giorno di appisolarsi, di sprofondare nel sonno e risvegliarsi quando oramai è trascinato giù rovinosamente da una slavina.

Questo saggio è stato preparato nel corso dell'anno di ricerche che ho svolto nel 1987 presso il *Wissenschaftskolleg* di Berlino (BRD), al quale desidero esprimere qui la mia profonda gratitudine.

⁸⁵ Su alcuni aspetti di queste figure, in rapporto a Wittgenstein rimando ad alcuni miei lavori: *Wittgenstein's "Perspicuous" Representation and Musil's "Illuminations"*, in *Robert Musil und die Kulturellen Tendenzen seiner Zeit*, München-Salzburg, 1983, pp. 110-119; *Philosophy and Metaphor in Musil's Work*, in *Robert Musil-Literatur, Philosophie und Psychologie*, München-Salzburg 1984, pp. 44-57; *Lo Stupore e il caso cit.*, cap. I, VI, VII; *Procédures constructives et techniques descriptives: Schönberg-Wittgenstein*, in "Sud. Revue Litteraire", XLV (1986), pp. 74-121.

LA TEXTURA FILOSÓFICA

Andrés Ortiz-Osés
Universidad de Deusto

1. El texto filosófico

El mundo todo es como un texto, red o tejido relacional que configura diferentes urdimbres, estructuras y tramas: en esta red o hilado trascendental nos movemos como en un entramado de carácter ontológico o fundacional. Y la pregunta que aquí nos planteamos hace referencia a un texto o textículo que funge en el tinglado arquetípico del universo como inflexión o reflexión filosófica: en una primera caracterización, yo diría que el texto filosófico es la reflexión sobre la textura o contextura de la realidad omnímoda, planteando el tema radical de la religación, implicación o relacionalidad de lo real. O la filosofía como intertexto de textos y texturas: texto de textos, interlenguaje de lenguajes, razón dialéctica generalizada.

Yo situaría el texto filosófico entre el protolenguaje materno –el mito– y el metalenguaje paterno –el logos abstracto–: *Diálogos* diacrítico entre la equivocidad mítica y la univocidad lógica, la filosofía se autoconstituye como razón hermenéutica de signo análogo. Se trata de un interlenguaje (fraternal) que, situado entre el sentido (mítico) y el significado (lógico-funcional), habita el ámbito intermedio de la significación humana o humanada. En este esquematismo la filosofía se ubica en lo antropológico equidistante tanto de los dioses como

del mundo de las cosas: un habitáculo mediador y mediado de carácter mitológico. De esta guisa, la filosofía ocuparía ese guión que une y escinde lo mítico y lo lógico, fundando así una lógica intermedial mito-lógica, simbólica y diafórica, cuya misión es mediar el dualismo o bivalencia de los contrarios en una concepción ambivalente o *dualéctica*. Subyace a tal afirmación de la significación (antropológica) el hecho de que nada tiene sentido ni significado si no lo obtiene para mí/nosotros: o el hombre interpuesto *velis nolis* entre la ontología del ser implicante y la epistemología del ente explicado. Si ello es así la filosofía ocupa la franja de la implicación (axiológica) situada entre lo implicante y lo explicado, la religión y la ciencia, la vida y su funcionamiento. Entre ambos baremos se yergue, en efecto, la figura de Sócrates, aquel que se sitúa entre los viejos mitos y los nuevos políticos, entre Diótima y el Alcibíades político-militar, los dioses y el Estado: ese lugar, intermedial es el ágora, la plaza pública entre el hogar y el taller, la razón democrática entre el destino y la necesidad –especie de libertad de–limitada por su oposición medial¹.

Situado entre el mito y el logos (técnico-funcional), el interlenguaje filosófico se convierte en analítico si, mirando al logos científico, trata de investigar el significado (funcional), mientras que se vuelve metafísico si, volviéndose al mito, trata de auscultar el sentido de la propia vida y existencia. Aplicado este baremo al propio discurso filosófico, hay una indagación que trata de estudiar la estructura del texto filosófico, y hay otra elucubración que trata de comprender la urdimbre de la textura filosófica: pues una cosa es el logos (funcional) y otra su *mythos* (vivencial): mientras que el estudio de la estructura nos conduce a una explicación metalingüística de signo-patriarcal-lógico, la urdimbre nos conduce a una aplicación de signo-míticomaternal. El texto y su estructura es masculino, la textura y su urdimbre es femenina: en el primer caso tratamos de explicar la realidad casi edípicamente ante un presunto Padre panóptico, en el segundo caso tratamos de implicar la realidad paraedípicamente bajo la arquesimbólica de la Magna Mater².

Se trata, lo sabemos, de dos formas de acceso filosófico a la realidad y, por ende, de dos formaciones filosóficas diferentes que proceden de dos paradigmas gnoseológicos distintos: el presentado por Atenas y su racionalismo ilustrado progresionista y el simbolizado por Creta y su racionalismo romántico ingresionista: en el primer caso se yergue el héroe solar Teseo, vencedor del

¹ De lo cual se deduce que la filosofía nunca es per se extremista, sino en todo caso radical o implicacional. Ver para todo ello mi obra *Metafísica del sentido*, Deusto-Bilbao 1989.

² Remitimos en el primer caso a S. Freud, como en el segundo a E. Erikson.

inframundo cretense y destructor del Minotauro de Knossos; en el segundo emerge el propio Laberinto como *imago mundi* o cosmovisión simbólica implicativa. En la idealista Caverna de Platón comparecen dualizados ambos mundos: el de la luz del sol y las Ideas, y el de las sombras del inframundo lunar o lunático. Al confrontar así Mito y Logos, éste se alza victorioso sobre aquél, ignorando que la trama del Logos –los números, las cuentas, los relatos– está posibilitada precisamente por el Vacío mítico como urdimbre cóncava –ser, cuento, relación–. Por eso, cuando nuestro Zubiri define lógicamente la realidad como estructura, acabará admitiendo que esa estructura de lo real es “en respectividad” (y ello dice en urdimbre). Así pues, yo diría que lo radical y primario es la urdimbre, mientras que la estructura es derivada, lo mismo que la textura precede y funda ontológicamente al texto, la relación al relato o trama, el *relaciocinio* al raciocinio y en definitiva, la implicación a la explicación³.

En consecuencia de lo dicho, quisiera dejar ahora la explicación del texto filosófico y su estructura a otros que, como los estructuralistas intentan estudiar el logos del lenguaje con el evidente peligro de agnosía o abstraccionismo respecto al sentido de fondo. Pues una cosa es el sentido lógico o significado y otra el sentido mítico, en el que se enhebra la significación antropológica que define al filosofar *ut sic*. En lo siguiente quisiera en consecuencia, ceñirme a la textura filosófica o significación axiológica situada relacionadamente entre lo irracional (mítico) y lo racioide (lógico), dando cuenta/cuento de su carácter coimplicacional de los contrarios: o la filosofía como mitología de la razón (podríamos hablar de una razón simbólica en filosofía). En esta concepción, la razón simbólica de la filosofía protende hacia el logos desde el mito: es un texto abierto (universal) que encuentra su límite tanto en la superficie del logos como a *tergo* en la textura del mito como condición de toda dicción. Pues si el logos (abstracto) es la superficie a respetar, el *mythos* (vivencial) es lo profundo a respetar o coimplicar.

2. La textura filosófica

De esta guisa, implicamos el texto filosófico en su textura: texto (*textus*) proviene de *texere* = tejer (trenzar, tramar, urdir, entrelazar), aludiendo a la trama textil y su urdimbre o textura. El latino *textus* se emparenta con el griego *tecton*

³ Podríamos también decirlo en la terminología de E. Trías, cuando propone a la pasión como sustrato de la acción, ya que primariamente padecemos la vida; véase su libro *Tratado de la pasión*, Madrid 1988.

(la técnica o artificio), el cual entronca con el védico *tasti* (el técnico o carpintero). En el vocablo texto se incluye una referencia significativa –he aquí la significación filosófica– a *textris*, la tejedora: mas la tejedora es aquella que hila los hilos y enhebra las texturas, la urdidora o Parca de las hebras del destino. Sólo a partir de la textura procede el texto, pues que sólo es posible narrar o relatar la relación casi textril (lo que podríamos denominar la tesitura como actitud ontológica o disposición de fondo)⁴. Por ello *textus gestorum* es la narración de los hechos, es decir, lo hecho o manufacturado.

En la manufactura o tesitura de la urdimbre o textura, que está en el origen como mater-materia de la posterior estructura textual o relato, el tacto aparece como ese sentido fundacional que está a la base de los demás sentidos, y cuya formalización casi táctil estaría constituida en/por el cerebro humano, el cual basaría sus referencias y expresiones lógicas en aferencias e impresiones casi míticas. Como afirman Deleuze y Guattari en su última obra:

Las conexiones nerviosas y las integraciones cerebrales suponen una fuerza-cerebro como facultad de sentir que coexiste con los tejidos embrionarios, y que se presenta en la Especie (humana) como cerebro colectivo⁵.

Los autores se aproximan así a la vieja hipótesis de Fechner sobre un sistema nervioso de la tierra que, a manera de urdimbre aferencial primaria, formaría una especie de infraconsciente, infraconsciente que según M. Serres está recubierto de esquemas combinatorios de lo aleatorio⁶.

Lo que aquí nos interesa del intertexto filosófico de Deleuze-Guattari es su visión del sujeto-cerebro como alma, y ello porque el alma conserva lo que la materia disipa o irradia (ibd.). O el alma como contracción de la materia disipada/disipativa: se trata de una visión de la sensación como vibración contraída y del logos como logos mítico (en nuestra terminología). Pero ello significa para nosotros reconectar el texto a la textura, la estructura a la urdimbre y el significado al sentido, una operación eminentemente filosófica por cuanto sólo la filosofía es capaz de reimplicar el logos con el mythos, la referencia en la aferencia y el tipo en el arquetipo. La razón queda así lastrada por una memoria infraconsciente cercana al inconsciente colectivo de Jung, cuyas estructuras

⁴ Para ello, consúltese el clásico *Diccionario latino* de Raimundo de Miguel, así como el *Diccionario de la Real Academia de la Lengua*, el cual define la textura como la actitud o disposición anímica o del ánimo (yo diría del ánimo).

⁵ Ver G. Deleuze-F. Guattari, *¿Qué es filosofía?*, Barcelona 1993, p. 214.

⁶ Véase M. Serres, *El sistema de Leibniz*, PUF, I. p. 111.

urdímbricas están constituidas por los arquetipos como configuraciones simbólicas de sentido. Muy bien lo ha expresado a su manera literaria el escritor M. Vicent cuando afirma:

Un mundo de aromas, visiones, latidos de sexos se traba en la infancia hasta hacerse sólido en la memoria⁷.

Solo que esa textura constitutiva no pertenece meramente a la infancia –sea del individuo sea de la humanidad–, sino a lo *infans* de todo lenguaje, así pues al lenguaje mudo, preescrito y oralmente transmitido mitológicamente. Con ello volvemos a fundar el texto filosófico y su escritura interna en su urdimbre dialógica. El fundador de la filosofía –Sócrates– no escribe un texto, sino que inscribe una textura. Ahora bien, ¿dónde puede inscribirse una textura? Mi respuesta es nítida: en el alma y lo anímico, en el Alma del mundo y en el ánima humana, con lo que el texto filosófico presuntamente masculino vuelve a feminizarse irremisiblemente: Diotima tras Sócrates.

Yo creo que la filosofía nace la noche en que, según narra el *Simposio* de Platón, Sócrates duerme sin dormir con Alcibíades, así pues en ese vacío, hiatus o ámbito abierto que se crea entre Eros –simbolizado por el hermoso cuerpo del joven Alcibíades– y Logos –representado por el propio espíritu libre de Sócrates–: entre eros y logos, cuerpo y espíritu se interpone el ámbito anímico del alma, región intermedia habitada por la cultura y su consciencia filosófica. En aquella noche iniciática, Sócrates no tiene relación erótica con el efebo, pero tampoco está dormido: su consciencia es filosófica al pasar del tipo o belleza exterior al arquetipo o belleza interior o, en palabras del propio Platón, de lo que ven los ojos a lo que ve la inteligencia. En este traspaso de eros a amistad comparece la filosofía como retracción, enculturación y sublimación no-represora del mito en logos, reconectando a su vez el logos o consciencia crítica socrática en el mito o afección. Por ello Sócrates no se separa de Alcibíades, pero tampoco sucumbe a sus encantos: paradójica situación del amante crítico y del filósofo que interpone entre la inmediatez irracional y su denegación abstracta un hueco irónico y medial, capaz de trasponer el tiempo fluente en el espacio de la relación⁸.

⁷ M. Vicent, en *El País*, 25. IV. 1993.

⁸ Para todo ello, cf. Platón, *El Banquete*, Alianza 1989. Diferentes autores –de los antiguos a Bachofen y Campbell– han entrevisto en la homoerótica socrática una forma de espiritualización de la sexualidad natural-inmediata a través de la amistad y la paideia filosófica.

3. Eros filósofo y Ánima

Podríamos interpretar la intrigante escena platónica afirmando que entre Alcibíades y el propio Sócrates se interpone la mediación del alma ánima, la cual está simbolizada en *El Banquete* por la sacerdotisa Diótima de Mantinea. El filósofo –la filosofía– transpone el discurso iniciático de la sacerdotisa prehelénica al nuevo contexto helénico, con lo que el discurso romántico-religioso se traduce en el lenguaje ilustrado de la filosofía. Ahora bien, no se trata de una burda secularización del eros, sino de su transposición de lo sagrado a lo profano, urdiendo así una textura como continuidad radical.

Ningún ejemplo mejor al respecto que las Cartas de amistad que A. Gide, el hijo pródigo, escribe diariamente a su esposa para darle cuenta y relación –que no razón– de sus estados de alma durante las correrías en el mundo de los “alimentos terrestres”. He aquí que la satisfacción de los deseos lleva a la dispersión de la personalidad, afirma nuestro autor maldito en *El Inmoralista*, acaso por ello el literato escribirá las cartas a su mujer para poder tejer día a día esa urdimbre afectiva que, como se dice en *Et nunc manet in te*, logrará su supervivencia anímica. Pero al enterarse la esposa de las aventuras (homosexuales) de Gide, romperá las cartas enviadas por éste y, con ellas, la contextura o compostura que ambos mantenían hasta entonces. Como consecuencia de ello, pierde el escritor su frágil equilibrio, interpretando la rotura de esas cartas como una rotura anímica, al suprimir lo que el autor llama la única arca en que mi memoria, más tarde, podrá esperar encontrar refugio⁹.

Reaparece así el texto como textura y la relación como urdimbre: la filosofía que sublima la inmediatez en Sócrates, las cartas que nos salvan de la inmediatez en Gide. Pero a diferencia de Gide, Sócrates es más filósofo, pues es capaz de remediar eros y logos, mujer y efebo, Diótima e Ilustración; de esta guisa, el Fundador de la filosofía comparece como un Pontífice o hacedor de puentes, puesto que transita los contrarios a través de su mutua relación, lo que es incapaz de hacer Gide cuando considera una “desdicha” conciliar lo inconcilliable. Mientras que Gide dualiza el sexo (homosexual) y la amistad (con su mujer), Sócrates realiza una transición del sexo al seso y del amor en amistad: por eso Ch. Moeller pudo oponer la esquizoidad de Gide a la filosofía de Proust, el cual vive un arquetipo tan socrático y filosófico como es Hermes, el mediador de

⁹ A. Gide, *Et nunc manet in te*. Para todo ello, ver la obra al respecto de Ch. Moeller, *Literatura del siglo XX y cristianismo*, II, Madrid 1958.

opuestos¹⁰. El dualismo gideano se corresponde al típico racionalismo occidental, en el que falla la textura o contextura –la continuidad radical– entre los aspectos de lo real, al proyectar una razón asimbólica basada en el ánimos esquizoide masculino y no en el ánima complicativa femenina. No extrañará, por tanto, que Gide acabe oponiendo el hombre a Dios, así como reconvirtiendo el Dios-amor de la Biblia en un Amor-dios. Pero también en este sentido el Filósofo (Sócrates) lleva ventaja al proyectar un “eros filósofo” que reúne en sí la riqueza y la pobreza, dios y el diablo, el deseo y su límite, la vida y la muerte.

A partir de semejante planteamiento, las conclusiones son obvias: la mujer de Gide acabará rompiendo las Cartas del escritor por esquizoides, mientras que Diotima respaldará a Sócrates por su implicación. El primero desublima el amor en sexo, de acuerdo a un típico racionismo reductor, el segundo sublima su eros en amistad, de acuerdo a un simbolismo cuasi religioso capaz de religar el tipo al arquetipo, trasponiendo la urdimbre (mythos) en urdidumbre (lenguaje, mitología, sentido consentido). Podríamos decir que frente al racionalista Gide, comparece en Sócrates un rasgo prehelenico de tipo mágico: pues mágica es la visión profunda de las realidades en su empatía, complicidad o continuidad. Y ya J. Campbell interpretó el eros socrático retomado de Diotima con un eros prehelénico y hesiódico, inaparente en el posterior Homero –el reconversor de la mitología en literatura–¹¹.

En mi propia terminología jungiana, yo diría que Gide acaba preso de los tipos, mientras que Sócrates es capaz de acceder a los arquetipos que subyacen a los tipos: de donde su ironía filosófica frente a la belleza externa en nombre de la interna. Con ello la filosofía accede al ordo subliminal, allí donde se inscriben los arquetipos como ideas de la voluntad e imágenes primordiales consteladoras de su propio valor-sentido, el cual procede del entrecruzamiento del sentimiento y el pensamiento. Los arquetipos funguen en C. G. Jung –el gran posplatónico– como condiciones de nuestras dicciones, mythos del logos, precomprensión (*Vorwissen*) de toda comprensión. Este carácter eminentemente hermenéutico del arquetipo procede de su textura implicativa o implicacional, pues como afirma Jung:

En el arquetipo soy implicado (*ergriffen*): Lo importante no es cómo lo pienso yo, sino cómo soy pensado (*erfasst*) por ello¹².

¹⁰ Puede consultarse al respecto, G. Durand, *De la mitocrítica al mitoanálisis*, Anthropos, Barcelona 1993.

¹¹ Ver J. Campbell, *Las máscaras de Dios*, volumen III (La mitología occidental), Alianza 1992.

¹² C.G. Jung, *Mysterium coniunctionis*, II: Werke 14, 2 p. 301. Véase ad hoc L. Frey Rohn, *Von Freud zu Jung*, Zurich 1969.

Frente a la lógica del cogito explicativo, aquí funciona la lógica del cogitor implicativo: soy pensando luego coexisto. El ser pensado es ser afectado: de nuevo y siempre la textura tras el texto. Pues si no hay texto sin sentido –*nullus textus sine sensu*–, no hay sentido sin textura –*nullus sensus sine textura*–. Así interpretaría yo el *dictum* de G. E. Meier sobre texto y sentido:

*Der Text (textus) ist die Rede: Eine Rede, welche keinen Sinn hat, kann kein Text seyn*¹³. El texto es dicción de sentido: mas su con-dicción es la estructura como aglutinamiento tanto del texto como del sentido. Así que texto y contexto o sentido remiten a la textura como el ente al ser, el tipo al arquetipo y el amor a su coyunda o conjunción siquiera sublimada.

4. La arquetipología de Eranos

A continuación quisiera circunscribir esta problemática bajo el epígrafe arcaico de la simpatía entre las cosas (*sympatheia ton holon*). A tal fin, deseo amplificar mis disquisiciones con ayuda de la Escuela de Eranos, que dedicó a la cuestión el volumen 24 (1955) de sus famosos *Jahrbücher*. El Anuario se presenta como un homenaje del Círculo Eranos a C. G. Jung en su 80 aniversario¹⁴. He aquí el resumen de autores y temas:

Erich Neumann: La experiencia de la realidad unitaria.

Gershom Scholem: La experiencia musulmana de la mística judía.

Luis Massignon: La experiencia musulmana de la compasión.

Ernst Benz: La simpatía de todas las cosas según J. Boehme.

Henry Corbin: Simpatía y Teopatía en el Islam místico.

Walter F. Otto: El mito originario a la luz de la simpatía entre hombre y mundo.

John Layard: Identificación con el animal sacrificial.

Chung-Yuan Chang (Nueva York): Tao y la simpatía de todas las cosas.

Max Knoll: Lo viviente como relación preparada.

La idea de la simpatía cósmica de todos los elementos aparece en Occidente entre los estoicos y los neoplatónicos, y se continúa en el

¹³ G. E. Meier, *Versuch einer allgemeiner Auslegungskunst*, Halle 1757; véase K. Knobloch, en: *Europäische Enzyklopädie zu Philosophie*, Hamburgo 1990.

¹⁴ Para el contexto y transfondo, véase ahora "El simbolismo y la Escuela de Eranos", *Revista Anthropolos* (Febrero 1994) y *Suplementos Anthropolos* (Marzo 1994).

Renacimiento (Paracelso) y el Romanticismo alemán. Cicerón define dicha simpatía como una conjunción y consenso de la naturaleza, que Posidonio atribuye al fuego como elemento de contagio. A partir de esta simpatía cósmica puede entenderse la simpatía antropológica, sea como compasión (Schopenhauer) o como empatía (Einfühlung).

Erich Neumann estudia el misterio de las realidades naturales, que comparecen animadas por un sentido, lo que hace el mundo *Gedicht*: una versión (relación, relato). Por su parte, tanto Scholem como Massignon se centran en la simpatía de tipo astrológico, anímico y compasivo, mientras que Benz estudia la simpatía escatológica o final de todas las cosas tras las vicisitudes de esta vida, tal y como la ofrece Boehme. Pero es W. Otto quien propone la más profunda relación entre hombre y mundo en el ámbito del mito originario. Un tal mito relata los acontecimientos intemporales del mundo primigenio, manifestando así lo eterno, es decir, la Verdad que implica al hombre entero, con-figurándolo como lo que debía ser desde el principio: una imagen de la divinidad. Con ello el mito originario se revela como un diálogo con Dios.

Simpatía cósmica y simpatía antropológica. Podríase hablar de una simpatía onto-lógica a modo de relacionalidad profunda de lo real. Como muestra Chang, el Tao simboliza en la filosofía china la desdiferenciación de objeto y sujeto, yo y no-yo. El Tao es la identificación e interpenetración de objeto y sujeto, hombre y universo, uno y muchos, tal como enseñaron Laotsé y Chuang Tsu (S. VI y IV a.C.): Tao es lo Uno sin opuestos, de modo que tanto uno como lo otro (lo que no es uno) es también uno. O el Tao como el Gran Infinito sin espacio ni tiempo, ámbito de lo no-ente, lugar de mezcla de los contrarios, fuerza universal relacionante. Al Tao se corresponde un saber intuitivo (*chih*), en el cual el que sabe y lo sabido no están separados sino que son idénticos: ello aparece en la iluminación instantánea. Junto al Tao prebudista, coexiste en el pensamiento chino el confucionismo, más racionalista, cuyo ideal compasivo respecto al prójimo se expresa como *Jek*.

Basándose en la concepción del Tao, Max Knoll elucida su concepto de sincronismo endógeno en los organismos. El autor parte de las correspondencias que se dan entre el comportamiento de los organismos y el tiempo o estaciones del año. Una larga serie de plantaciones y actuaciones dependen del tiempo adecuado para su ejecución, de modo que cabe hablar de sincronismo a modo de Tao: Ley cósmica, armonía o sentido. El Tao es definido por C.Y. Chang como una fuerza que, a través de la correlación armónica de las partes, produce un todo organizado. El Tao como fuerza deviene Te: estado de integración. El Libro

del Tao presenta una visión orgánica del universo a través del Yin y el Yang. El Tao es entonces un concepto esencialmente sincronístico, por cuanto reúne lo separado. Podíamos distinguir el Tao de la naturaleza, el Tao de los hombres y el Tao de los pares de contrarios; este último expresa bien el sincronismo endógeno cuando define el sentido como aquello que deja emerger sea lo oscuro sea lo luminoso (*I Ging* o *I Ching*).

El sincronismo de lo viviente es estudiado asimismo por A. Portmann, quien habla de una relación pre-parada (*vorbereitende Beziehung*) en las conductas vitales e. g. del animal cazador y del animal cazado o víctima. Según el autor cabe hablar de una reacción *pre-parada* o que prepara nuestra vivencia al mundo, la cual se halla ligada a la tierra (yo mismo hablaría mejor de una relación complicada o *com-parada* más que pre-parada, para evitar el tufo apriórico o hereditario no generalizable del animal biológico al hombre cultural).

Por eso la aportación de John Layard nos transporta de lo animal a lo humano, a través de la mediación simbólica. En su trabajo estudia el simbolismo transformativo que ofrece el sacrificio animal en Malekula. La víctima animal (*jabalí*) es como un *alter ego*, de modo que al sacrificarla sacrifico lo animal en mí, es decir, la relación incestuosa con la madre (naturaleza) para acceder al reino espiritual de los espíritus de los antepasados, antagónicos masculinos del reino de la madre terrible. La humanización del hombre se realiza aquí adquiriendo sustancia anímica o espiritual, incorporando dicha sustancia del propio *jabalí* sacrificado. En el mito Malekula la figura de Towe-we es el hijo mayor de la Madre que, casado con su propia hermana, logra matar al *jabalí* muriendo él mismo en la empresa. Se trataría de un relato arquetípico, en el cual el héroe incestuoso logra desligarse y matar su animalidad.

Pero la forma más radical de espiritualización del instinto se encuentra en la mística islámica. Corbin estudia el sufismo musulmán de Ibn Arabí y socios, en el cual el místico crea sus creaturas para reconocer-se: para poder ser conocido. La creación aparece entonces como una teofanía cuasi femenina de Dios, por ello Ibn Arabí entrevé en Nezam a la Sofía divina. Al amar el amado o amada, es amado el Creador, reconduciendo así lo físico a lo espiritual, y viceversa. Pues Dios ha amado a Adán con el mismo amor que Adán amó a Eva: Adán es el espejo de Dios, como Eva es el de Adán. O la feminidad como topología que nos conduce al Dios patético. No extrañará la visión chiíta mística de Fátima, la hija del Profeta como Madre de su Padre (*Umm Abiha*), concibiendo a todos los profetas como una hermandad: hermanos procedentes de la misma Feminidad Perfecta, como señala en su artículo L. Massignon.

De esta forma concluimos este volumen, homenaje a Jung. El gran psicólogo suizo partió siempre en su concepción de una profunda *Sympatheia ton holon* (simpatía universal), basada en la visión de las correspondencias ocultas o manifiestas entre los elementos y los reinos de la naturaleza. Nos las habemos con un pensamiento simbólico, pues el simbolismo ve en las oposiciones de lo real interdependencias y, por tanto, solidaridades, tal y como lo expresa el judeoamericano Daniel Bell en su obra *The Winding Passage* (Cambridge, Ma. 1988).

Reflexión y conclusión: De la significación al sentido

Hemos definido más arriba la filosofía como ese *interlenguaje* que une y escinde *mytos* y *logos*: el texto filosófico apalabra la textura mítica al logos científico-técnico, y viceversa, reconecta el logos en el mytos o mundo de la vida. De este guisa, la filosofía se sitúa en el ámbito antropológico de la *significación* (axiológica), situada entre el sentido comunal (ontomítico) y el significado técnico-funcional. La significación típicamente filosófica habita entonces el ámbito *dialéctico* de la implicación, que media lo mítico o implicante y lo lógico o explicativo. La razón filosófica es una razón medial e implicativa, razón mitológica o simbólica, razón axiológica, logos mítico. El texto filosófico se hace así textura su estructura urdimbre existencial y su discurso *diálogos* diafórico o *fratrial* interpuesto entre el protolenguaje equívoco matrial y el metalenguaje unívoco patrial¹⁵.

La compresencia aquí de la Arquetipología jungiana de Eranos significa el paso de lo típico a lo arquetípico. La *significación* típicamente filosófica y antropológica (axiológica) representa el sentido subjetivo o sentido para el sujeto-intérprete (*lo que algo quiere decir-me*); el paso del sentido subjetivo al sentido transubjetivo (*lo que algo quiere decir-nos*) está simbolizado por el tránsito de la significación antroppoaxiológica a la significación ontoaxiológica o sentido profundo, así pues el traspaso de la vivencia humana a la experiencia mitosimbólica o arquetípica que es la experiencia de la significación en un contexto de sentido (*Sinnzusammenhang*). Con ello la filosofía vuelve a transitar del texto (epistémico) a la textura (metafísica). De este modo, pasamos del ente al ser y del hombre a Dios: con ello cumplimos aquellas directrices que el diálogo

¹⁵ Ver mi obra *Las claves simbólicas de nuestra cultura*, *Anthropos*, Barcelona 1993.

Alcibíades II prescribe para la oración sea religiosa o filosófica, mental o gramatical:

Prudentes y justos –e. d. filósofos– son aquellos que saben lo que se debe hacer y decir en relación con los hombres y con los dioses¹⁶.

La oración filosófica tiene que ver con los hombres en cuanto a su significación y con los dioses en cuanto al sentido: en el susodicho diálogo platónico-socrático, los hombres estarían representados por Alcibíades, los dioses por Sócrates. Se trata, como dice el texto, de ajustarse los dos en la búsqueda de la auténtica *dicción*: pues en el *lenguaje* podemos expresar bienes que son males, es decir, significaciones que son insensatas. Para superar esta dificultad, Sócrates propone textualmente no saber mucho y mal, sino bien y ajustado, y ya se sabe que lo *ajustado* remite socráticamente al ajuste o junción, es decir, al *sentido arquetípico*. Pero de este modo, la oración (filosófica) se acerca a la oración (religiosa), en la que el orar funda y funde todo posterior *perorar*, al modo como la textura funda al texto y la urdimbre a la estructura¹⁷.

¹⁶ Platón, *Obras Completas*, Madrid 1990, *Alcibíades II*, p. 1620.

¹⁷ Podríamos representar la diferencia entre texto y textura como diferencia entre las formas salientes –*indar*, en euskera– y la pregnancia –*adur*, en euskera– (en la terminología de R. Thom).

DECONSTRUCCIÓN Y AUTOBIOGRAFÍA

Cristina de Peretti
UNED (Madrid)

La autobiografía no ha sido nunca, al menos en apariencia, el modo privilegiado de la escritura derridiana. Sin embargo, hace ya algunos años, bastantes años incluso, que Derrida deja entrever en sus textos, en las entrevistas que concede, algunos comentarios de índole personal que suscribe en propio nombre o, si queremos, con su nombre propio. Me refiero a "confesiones" poco frecuentes, esporádicas, que hace siempre con cierta reticencia. Y, no obstante, pese a esa reticencia, en 1991, publica "Circonfession", texto constituido, como él mismo señala a modo de subtítulo, por "59 períodos y perífrasis escritos en una especie de margen interior (en el libro titulado *Jacques Derrida*), entre el libro de G. Bennington (titulado "Derridabase") y una obra en preparación (enero 1989/abril 1990)". "Circonfession", como su nombre indica, es, por así decirlo, un trabajo "autobiográfico" de Derrida compuesto por el triple injerto de una serie de textos: 1. Textos redactados, en cierto modo, expresamente para este trabajo, es decir textos actuales, que Derrida escribe desde su "aquí y ahora" (como es, por ejemplo, la larga enfermedad de su madre); 2. Textos que extrae de lo que él llama unos "Cuadernos de notas" que empezó a escribir a finales de 1976; 3. Citas de textos de las "Confesiones" de San Agustín. Asimismo, con respecto a la cuestión de la escritura autobiográfica, Derrida confiesa en cierta ocasión que todo lo que escribe es terriblemente autobiográfico. Y, "terriblemente", no lo olvidemos, según el diccionario francés Petit Robert, significa: 1º) de una forma

terrible, peligrosamente; 2º) de una manera muy dura, muy violenta, muy intensa; “extremadamente”.

Para entender, pues, la escritura autobiográfica que se pliega y despliega a lo largo de los textos de Derrida y, más concretamente, de “Circonfession”, será preciso no limitarse a lo que podríamos denominar el “sentido evidente” de los términos que conforman la palabra “autobiografía”, sentido que puede dar lugar a una definición muy simple y literal de la autobiografía como “escritura (*graphé*) de su vida (*bíos*) por uno mismo (*autos*)”. Este sentido -evidente-, esta definición -tradicional y tranquilizadora- encierran, disimulan efectos engañosos: tranquilizan y ocultan, por ello mismo, que están muy lejos de ser inocentes e inofensivos y que la violencia que ejercen convierte a la autobiografía en un simulacro más al servicio de la presencia.

Se trata, pues, de deconstruir el sentido aparentemente evidente e inofensivo de estos términos para intentar mostrar lo que toda autobiografía tiene de terrible, de peligroso, de extremo, y también, por consiguiente, de insostenible y de imposible. Para ello recurriré, asimismo, a menudo a “Circonfession”, sobre todo al primero de los 59 períodos y perífrasis que componen dicho texto.

La escritura es, en efecto, el modo, el *único* modo incluso, de existencia de toda autobiografía. El escritor que redacta su autobiografía es un proyecto de escritura para sí mismo. Es decir que vive su vida y, además, la escribe: escribe lo que vive y vive lo que escribe. La autobiografía no es un mero contenido: en ella, escritura y vida no se pueden disociar.

La vida, entonces, no puede ya ser considerada como una mera historia cronológica y lineal de hechos pasados, presentes y futuros sino que ha de ser concebida como *acontecimiento*, como un acontecimiento siempre singular e irrepetible, que se inscribe entre la grafía y el cuerpo, en el pliegue de ambos. “*Trouver la veine*”¹, afirma Derrida en el texto de “Circonfession”. Lo peligroso, aquí, es que la confesión autobiográfica, por poco que sea capaz de responder a esa exigencia, por poco que sea capaz de responder también a la realización de “*ce rêve en moi depuis toujours d’une autre langue, d’une langue toute crue... comme le sang*”², corre el riesgo de tornarse *desmesurada*, desmesurada en el sentido de que sobrepasa la medida misma, la medida del discurso y del saber

¹ Derrida, J.: “Circonfession” en Derrida, J. & Bennington, G.: *Jacques Derrida*, Seuil, Paris, 1991, p. 10.

² L.c., p. 8.

tranquilizadores. La lengua se torna desmedida, desmesurada, esto es, dura, intensa, violenta: cruda.

La tradición filosófica, que es una tradición eminentemente logofonocéntrica, establece una relación esencial y necesariamente inmediata entre el *logos* (discurso racional, inseparable de la verdad y del sentido) y la *phoné* (la voz que dice el sentido). El oído, dentro de esta tradición, no es, por consiguiente, un elemento neutro del sistema y ello debido a su indudable complicidad con la voz, con el oírse-hablar (del que la confesión y la autobiografía parecen ser discursos privilegiados: yo me hablo a mí mismo de una determinada manera, me confieso, me cuento mi propia historia, y mi oído queda inmediatamente conectado con mi discurso: con mi voz pero también con mi escritura). El oído es el canal por donde fluye, a través de la voz, el querer-decir (la verdad, el sentido). Por el canal del oído pasa la confesión. Sin embargo, ¿acaso no cabe siempre la posibilidad de que una "confesión" sea una parodia, de que sea fingida o simplemente una cita? ¿acaso no habla Derrida, en el texto, de que trata de engañar a la lengua?³. En cualquier caso, la confesión, incluso la más sincera, "*n'a rien à voir avec la vérité*"⁴. Sobre esto volveré más adelante. En cualquier caso también, el canal del oído, anatómicamente hablando, no es lineal sino laberíntico⁵ y, como tal, es "*une veine encore*"⁶ por donde se hace patente la absoluta diseminación del querer-decir. Por el laberíntico canal del oído, "*le vocable CRU*" que abre el texto de "Circonfession" "deja afluir" su indecidibilidad. ¿Qué "quiere-decir" el vocablo CRU?: ¿la palabra cruda? ¿la palabra creída? o ¿simplemente se refiere al vocablo "crudo"? La diferencia semántica es inaudible, pero tampoco en este caso es legible porque ni siquiera se consigue ver la diferencia en su inscripción gráfica, en su escritura.

La autobiografía, que es *compromiso con y en el lenguaje*, trata de engañar a la lengua del querer-decir (la lengua, asegura Derrida, procede por tradición pero también por traición) y trata de engañarla hablando otra lengua, la misma pero que, de algún modo, ya es otra pues se trata de "*une langue toute crue... comme le sang*"⁷. De esta forma, la autobiografía pasa a moverse en el terrible y peligroso ámbito de *lo imposible*. Y Derrida afirma: "*(je n'ai) jamais aimé que l'impossible*"⁸, lo imposible que escapa a la posibilidad, al poder en general y,

³ L.c., p. 7.

⁴ Op.Cit., p. 103. Asimismo: "*...l'aveu qui jamais ne se réduit à dire le vrai, à faire savoir quoi que ce soit ou à se présenter nu dans sa vérité*" (Op. Cit., p. 19).

⁵ Cfr. Derrida, J.: "Tympan" en *Marges de la philosophie*, Minuit, Paris, 1972.

⁶ "Circonfession", ed. cit., p. 7.

⁷ L.c., p. 8.

⁸ L.c., p. 7.

sobre todo, al poder del discurso y de su ley. Y, no obstante, lo imposible es lo que hace hablar y escribir crudamente, con sangre. En este sentido, la autobiografía está ligada a lo imposible, es decir, a algo terrible, tan peligroso y tan intenso, que causa miedo⁹, que hace escribir y que, asimismo, al poner en juego, hasta el agotamiento, la vida, la muerte, el discurso y la escritura, produce "*la vague d'un glorieux apaisement*"¹⁰ que nada tiene que ver con la vana y sólo aparente tranquilidad que otorgan un discurso y un saber comedidos. La escritura, flujo de lo crudo y de la sangre, no es ni puede nunca ser entendida como una mera operación secundaria, como una mera transcripción gráfica del querer-decir (sentido, verdad) de un discurso. La escritura es la vida con toda la carga de ambigüedad que dicho acontecimiento, singular e irrepetible, comporta.

Ahora bien, si el escritor, al escribir, puede engañar a la lengua, al discurso del querer-decir, lo que no logra, en cambio, nunca es engañar a la muerte. Ni siquiera al escribir su vida, su autobiografía. Cuando la escribe es precisamente cuando asiste con más intensidad a su propia muerte. Y como, una vez que haya muerto, no estará ya aquí para poder disfrutar de lo que le sobrevive, los textos que escribe se convierten o, mejor, son ya, desde el instante mismo en que los escribe, cenizas, restos, ruinas, que no dan testimonio ni de una identidad de ayer aún presente e intacta ni de una anhelada supervivencia en el futuro sino de su muerte insoslayable, de su ausencia radical aquí y ahora. Con el agravante de que las ruinas, signos ambiguos de la resistencia a la destrucción pero también de la caducidad de toda materia, tan sólo denominan bajo un nombre común aquello que, en cuanto mero residuo o resto, carece ya para siempre de nombre propio y de identidad singular. Sobre el problema, más amplio, del devenir-común del nombre propio volveré más adelante.

Por el momento, me limitaré a recordar que el nombre propio es concebido como el elemento básico de la supervivencia. Y él es, de hecho, el que sobrevive puesto que, después de morir alguien, su nombre siempre podrá seguir pronunciándose. Sin embargo, el nombre propio no es *propio*, pues no es algo que pueda confundirse con el sujeto que lo lleva. Por eso sobrevive, porque es algo radicalmente distinto del sujeto, algo que nadie puede jactarse de poseer como se posee una cosa, algo de lo que nadie es propietario. De ahí que, aunque con las "confesiones" se pretende alcanzar un renombre, tanto en el sentido de un nuevo nombre dado (sobre ello volveré más adelante), como en el sentido de la supervivencia y de la fama, el escritor no pueda dejar de sentirse en su

⁹ L.c., p. 10.

¹⁰ L.c., pp. 10-11.

autobiografía, igual que, en su ceguera, el Sansón de Milton que Derrida cita en *Mémoires d'aveugle*, "*enterré en lui-même dans une tombe en marche*"¹¹. El escritor que escribe su autobiografía es un superviviente, no porque sobrevive a un acontecimiento o porque sobrevivirá gracias a su obra, sino, precisamente, porque se mantiene en un equilibrio frágil, inestable, *entre* la vida y la muerte. Y dado que, mediante el gesto autobiográfico, el escritor trata de recobrase cuando siente y presiente, justamente, que la vida se le escapa, la autobiografía constituye un acto de memoria. No olvidemos que, tradicionalmente, se denomina "Memorias" al relato escrito que un individuo hace de los acontecimientos de los que ha sido testigo y que lo que, también tradicionalmente, se llaman "Memorias autobiográficas" se presentan como un género escrito en donde las confesiones del escritor se mezclan con la historia de la que da cuenta o testimonio. Ahora bien, al igual que las ruinas socavan cualquier posibilidad de restituir la identidad singular, a su vez la memoria no restablece ningún presente pasado ya sea éste lejano o cercano. La presencia de una presencia es siempre imposible.

Por eso, el escritor, el super-viviente que, con un acto de la memoria, se convierte en testigo, no da jamás testimonio de la presencia de una presencia: no da testimonio jamás de su vida como presencia presente o pasada sino de su finitud, de su vida y de su muerte. La autobiografía, pues, si la hay, es siempre una *autobiotanatografía*.

Retomo, ahora, el término *autos* que, a su vez, parece otorgar a la autobiografía todos los derechos de la presencia e, incluso, de la presencia más plenamente presente, de la autopresentación.

La autopresentación, que impregna nuestra cultura occidental hasta en sus más mínimas manifestaciones, es ese deseo de plenitud, de integridad, de presencia a sí mismo que rechaza y destruye cualquier referencia externa. No obstante, ese ideal de presencia plenamente presente siempre anhelado como meta última no es alcanzado ni realizado jamás.

Por eso, en el deseo de decirse a sí mismo, de escribirse no se puede dejar de detectar algo que resulta altamente sospechoso. Ese deseo de contarse, de contar su propia vida en primera persona esconde, de hecho, un deseo de aprehender y de apropiarse algún sentido, alguna verdad; una necesidad, sobre

¹¹ Derrida, J.: *Mémoires d'aveugle. L'autoportrait et autres ruines*, Réunion des musées nationaux, Paris, 1990, p. 45.

todo, de otorgarse sentido, un sentido, a sí mismo, de apropiarse rehaciéndose, recomponiéndose en una identidad; e incluso, una voluntad, vana como se ha visto, de engañar a la muerte erigiéndose en un monumento, encarnándose en un edificio, en una obra.

Ahora bien, la autobiografía, que no es un mero contenido, sino que es escritura y vida a la vez, constituye por ello mismo un proyecto imprevisible, siempre excesivo e indecible. En constante expansión, interminable, se trata de una empresa que no es capaz ni de asegurar la supervivencia del escritor ni de aprehender ningún sentido ni ninguna verdad. Como tampoco lo es, en modo alguno, de brindar al sujeto identidad ninguna.

Dado que todo lo que escribe es siempre habla, discurso, todo escritor sueña, sin duda, con la posibilidad de escribir dejando que, sin más intervención por su parte, se grabe su voz, dejando, pues, que el habla, el discurso se grabe en su vida misma, imaginando un dispositivo técnico que se borre, que borre todo rastro de instrumentalidad técnica. "Circonfession" comienza, precisamente, con el sueño de un dispositivo técnico muy sencillo que consiste en aspirar la sangre pero también en dejar que fluya: "*toujours je rêve d'une plume qui soit une seringue, une pointe aspirante*"¹², escribe Derrida. En lugar de escribir con tinta, se escribe con sangre pero la pluma-jeringa desaparece como instrumento¹³ y deja paso, "*un passage invisible, toujours invisible*"¹⁴, para que de la vena (que es el canal de la inspiración pero asimismo el de lo crudo, el de la sangre) fluya la escritura-vida sin interponerse a que el flujo de lo que el "sujeto" tiene que decir, escribir y dar testimonio sea "*continu..., absolu, absous*"¹⁵. "Absuelto", quizás, porque en él no queda rastro ni huella de un posible instrumento material y "pecaminoso", al igual que, en la confesión, la absolución borra toda falta, toda mácula, toda huella de pecado. Nada se interpone ya en el fluir. Tanto en el primer texto como en los otros 58 períodos y perífrasis que componen "Circonfession", la ausencia total de esos signos de puntuación que son los puntos evoca ese fluir continuo, absoluto de la escritura, eso que Derrida a veces llama "lo espacioso de la escritura", el flujo de la sangre-escritura como diseminación textual: "*le sanglant d'une écriture disséminée vient écarter les lèvres, viole l'embouchure de la philosophie, met sa langue en mouvement, la porte au contact enfin de quelque autre code, d'un tout autre type*"¹⁶.

¹² "Circonfession", ed. cit., p. 13.

¹³ Op. Cit., p. 11.

¹⁴ L.c., p. 10.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ "Tympan", ed. cit., Xii.

¿Qué ocurre entonces, en la autobiografía, con la verdad? La diferencia entre la autobiografía y la confesión es que, en la confesión, siempre se “confiesa” una falta. ¿Es posible que haya autobiografía sin referencia a una ley, sin referencia a una falta? ¿Puede la autobiografía consistir simplemente en decir lo que es, lo que ha sido, en decir la verdad sin que ello implique falta alguna? A primera vista, cabría decir que toda autobiografía parece inscribirse de una u otra manera en esa historia literaria, pero también religiosa, que va de *Las Confesiones* de San Agustín a las de Rousseau. En la confesión de tradición agustiniana, que se produce antes incluso de que quede establecido el dispositivo institucional de la confesión (pues San Agustín no se confesó nunca en el sentido eclesiástico del término), es decir en esa dimensión del *confiteor* cristiano, la confesión consiste en confesarse tomando a Dios por testigo. Ahora bien ¿acaso en toda confesión en que se toma a otro por testigo no se trata también al confesarse uno mismo de confesar al otro (al otro que está fuera o al otro que está dentro de uno mismo) hasta el punto de no poder distinguir entre la falta del otro y la propia falta? La escena de la confesión implica una heterogeneidad y una multiplicidad tales que no se sabe muy bien quién confiesa qué, quién hace confesar qué a quién, quién confiesa qué ante quién.

En cualquier caso, las confesiones de San Agustín son decisivas cuando dice “*cur confitemur Deo scienti*”¹⁷. La confesión como testimonio no consiste en hacer saber, en informar. La confesión posee otra finalidad que, en el caso de San Agustín y en el ámbito de la teología cristiana, no es otra que la de intensificar el amor: confesarse y arrepentirse para amar más y mejor a Dios. Pero se puede prescindir muy bien de esa dimensión estrictamente cristiana y mantener, sin embargo, que cuando alguien se confiesa al otro, cuando lo toma por testigo diciéndole algo que ya sabe, la relación con el otro se transforma. La intensidad performativa del testimonio dirigido al otro gana en fuerza allí donde no transmite nada que no se sepa de antemano.

¿Qué ocurre entonces –repito– con la verdad en la escena de la confesión y de la autobiografía? Aún cuando las “confesiones” son consideradas, tradicionalmente, como el género autobiográfico privilegiado en el que el autor confiesa con “franqueza” las faltas, los errores de su vida, de hecho, la autobiografía no es el lugar de la verdad.

Si, al pretender confesar, *digo* la verdad, si la confesión consiste no ya en un acto de la memoria para contar lo que es o lo que ha sido sino en *decir algo*,

¹⁷ S. Agustín: *Confesiones*, L XI, cap. 1. (cit. por Derrida: “Circonfession”, p. 7).

en *hacer algo*, eso mismo muestra que *no digo la verdad*, pues el propio hecho de hacer algo diciéndolo produce un acontecimiento que, por definición, no puede ser sino transformador. “Decir la verdad” es, por consiguiente, una expresión, una forma económica de decir que no se dice jamás la verdad, que no se puede decir la verdad.

A partir de dicha verdad (“no se puede decir la verdad”), no sólo no se llega a ninguna conclusión de tipo escéptico, nihilista o relativista, sino que precisamente gracias a dicha verdad se puede decir: “es preciso la verdad”. Si no se diera esa experiencia de que no se puede decir la verdad, de que la verdad es imposible, de que nunca está garantizada, no habría ni deseo de verdad, ni exigencia de verdad, ni referencia a la verdad. Nunca se diría “es preciso la verdad”. Pero ese decir la verdad como hacer, como acontecimiento, como performativo produce algo que no forma parte del saber, ni de la revelación, ni de la adecuación, ni del desvelamiento. “Es preciso la verdad” significa que la ley que impera aquí no es una ley del conocimiento en cuanto tal. Puede tratarse si acaso de la ley de lo que, dentro del conocimiento, escapa al conocimiento.

Aquél que escribe su autobiografía, se compromete, sin duda alguna, a decir-escribir la verdad, a responder de algo que él sabe pero de lo único que puede responder es de *su* verdad, de esa verdad que no es la de lo que aparece sino que es la del aparecer de lo que aparece, de ese aparecer que está en él y que es para él. Esa es la *única* certeza absoluta que el escritor que escribe su autobiografía puede tener, la *única* verdad que puede comprometerse a decir y a escribir. Por consiguiente, la verdad de la autobiografía no está nunca garantizada. Ningún otro testimonio del mismo orden puede ser confrontado al de la autobiografía del escritor a fin de comprobar la veracidad de lo que en ella se dice. Lo que hace pues, que una autobiografía sea creíble no son ni los hechos que se relatan, ni su verificabilidad, ni el presunto deseo de transparencia del escritor que “se confiesa” en ella sino el *compromiso* que con ella el autor contrae *con y en el lenguaje*.

El escritor que firma *de verdad* su autobiografía no es aquél cuyo nombre aparece sin más en la cubierta del libro ni aquél que dice “yo”, aunque el texto autobiográfico se escribe siempre, en principio, en primera persona. El escritor que responde de su firma es aquél que, al igual que Nietzsche -tal como señala Derrida- “*met son corps et son nom en avant*”¹⁸. Es aquél que firma con su

¹⁸ Derrida, J.: *Otobiographies. L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*, Galilée, Paris, 1984, p. 45.

nombre, con sus nombres a través de su cuerpo; ese cuerpo que en adelante ocupa la lengua, el habla, la escritura; ese cuerpo convertido en "yo" por el trabajo mismo de la escritura. Para hacer que mane la sangre y para aspirársela, para marcarle para siempre en carne viva, para arrancarle la piel y hacerle mudar continuamente de piel, la escritura trabaja con la jeringa, con el cuchillo, con el escalpelo el cuerpo de ese "yo" que, a partir de ahí, ya no puede ser considerado como un solo "yo" homogéneo e intacto sino como varios "yos" heterogéneos y desgarrados: mis dobles, en cierto modo. En la autobiografía de esos "yos" que yo soy, escrita por ese "yo" que no soy, la identidad se teje de diferencia. La escritura autobiográfica utiliza el "yo" pero excluye al sujeto, haciendo, de este modo, que la estricta y tradicional identificación entre el autor y el sujeto/objeto de la autobiografía se vuelva incierta, dudosa. La autobiografía, pues, si la hay, es siempre una *autobioheterografía*.

La autobiografía (trate o no de engañar a la lengua hablando otra lengua que es la misma) es, pues, un gesto siempre precario que no puede dejar de plantearse como una cuestión de credibilidad y, por consiguiente, el "glorioso sosiego" al que, con ella, aspira el escritor sólo puede alcanzarse gracias a la intervención del otro¹⁹: al lector (¿el enfermero en la "toma de sangre" que nos relata "Circonfession"?), al destinatario de la confesión autobiográfica. A su oído. A la capacidad de escucha que tenga el otro para recibir la confesión y creer en ella²⁰ pero también para, concediéndole crédito, suscribir un pacto, firmar en nombre propio un contrato con el autor que le pide que confíe en su palabra. El oído del otro es siempre, finalmente, el que con su firma se introduce como otro, como doble, en el *autos* de toda autobiografía.

Más arriba, señalé que con las confesiones, con la autobiografía se pretende alcanzar un renombre, no sólo en el sentido de la celebridad, sino también en el sentido de un nuevo nombre dado. Y es que, en efecto, la confesión, la autobiografía en general, conserve o no el nombre, es siempre un asunto que gira en torno a éste. San Agustín y Rousseau, en sus confesiones, no sólo pretenden informarnos de lo que hicieron, sino que también tratan de constituir, de configurar su verdadero nombre, su nombre auténtico. Pero sólo al término de la confesión que toma al otro por testigo puede el escritor llamarse y ser llamado por ese nombre auténtico. La experiencia testimonial que así se desarrolla no consiste, pues, en dar testimonio de algo de lo que se ha sido testigo sino en comprometerse a reconstituir el momento de un compromiso sin el cual no habría

¹⁹ "Circonfession", ed. cit., p. 11.

²⁰ L.c., p. 8.

testimonio. Dicho compromiso no es otro que el de otorgarse un nombre, el de auto-nombrarse, el de re-nombrarse, confesándose al otro que, al final, le dará el nombre deseado.

En "Circonfession", Derrida nos habla de otro sueño que, al igual que el de la lengua totalmente cruda, está en él desde siempre²¹: se trata del sueño "*d'un nom à demi fluide aussi, là, comme le sang*"²². Esa fluidez, esa facilidad de movimiento del nombre del que, como ya hemos visto, nadie puede sentirse propietario, es la que permite que el nombre propio se desapropie también por medio de lo que podría llamarse un cierto "devenir-común", es decir, por medio de una diseminación del nombre propio en nombres comunes o en pedazos de nombres comunes. Así, Derrida opera con frecuencia, en la inscripción de su nombre pero también en la de otros (Genet, Ponge, Blanchot, Hegel, etc.) ese tipo de diseminaciones de lo que, en castellano, llamamos "apellidos".

En *Glas*, por ejemplo, asistimos al devenir-común del nombre propio de Genet que, en francés, significa a la vez (*genêt* con acento circunflejo) el nombre de una flor (retama) y (*genet* sin acento) un nombre de caballo (caballo berberisco), pero también aparece una estrategia entre dicho nombre propio y la firma, el *seing* Genet: *seing* (escrito S.E.I.N.G. que, en francés, significa "firma" y que no deja tampoco de hacer guiños en dirección del libro de J.-P. Sartre, *Saint Genet* (S.A.I.N.T. esta vez quiere decir "santo"), *comédien et martyr*, estudio sobre Genet que Derrida critica a menudo duramente en *Glas*.

Sin olvidar, asimismo, en este texto de *Glas*, el nombre propio de Hegel (que en francés se pronuncia con "h" muda) que se convierte en el nombre común de "aigle" (águila): "*Son nom est si étrange. De l'aigle il tient la puissance impériale ou historique. Ceux qui le prononcent encore à la française, il y en a, ne sont ridicules que jusqu'à un certain point: la restitution, sémantiquement infaillible, pour qui l'a un peu lu, un peu seulement, de la froideur magistrale et du sérieux imperturbable, l'aigle pris dans la glace et le gel*"²³. Hablando de palideces, en *Parages*²⁴, cuyos textos están dedicados básicamente a Blanchot y a los problemas de la traducción, el nombre propio de Blanchot (palôt/blanchot) significa "paliducho", "blancucho". En cuanto a Francis Ponge, en *Signéponge* (que podría traducirse tanto "firmadoPonge" como "Signoesponja", Derrida

²¹ *Ibidem*.

²² *Ibidem*.

²³ Derrida, J.: *Glas*, Galilée, Paris, 1974, p. 7.

²⁴ Derrida, J.: *Parages*, Galilée, Paris, 1986.

afirma que la esponja pasa por el nombre, por el apellido, para borrarlo pero también, al entrar en contacto con un objeto destinado a retener la suciedad, el nombre propio queda contaminado y se convierte en un nombre común. Pero, al mismo tiempo, la esponja absorbe el nombre y lo conserva, lo mismo que retiene siempre a la vez el agua limpia y el agua sucia²⁵.

Finalmente, no hay que olvidar el propio nombre de Derrida o, mejor, su nombre propio que, con frecuencia, se diluye, en el texto de *Glas* pero asimismo en otros muchos textos, en el adverbio "*déjà*" (ya) (sus iniciales J.D., invertidas, dan D.J.) y en la proposición "*derrière*" (detrás): "*Derrière: chaque fois que le mot vient en premier, s'il s'écrit donc après un point, avec une majuscule, quelque chose en moi se mettait à y reconnaître le nom de mon père, en lettres dorées sur sa tombe, avant même que'il y fût. / A fortiori quand je lis Derrière le rideau*"²⁶. Estos no son más que algunos ejemplos de diseminación del nombre propio. Dicho esto, para Derrida esta diseminación del nombre propio en nombre(s) común(es) constituye una forma más de "engañar" a la lengua, apoderándose de ella, poniéndola a su servicio, dictándole su ley, aunque el sueño, el aparente deseo de perder el nombre tornándolo "medio fluido como la sangre", desarticulándolo, transformándolo en nombre común, diseminándolo, lleva consigo, de hecho, y Derrida no deja de señalarlo, el movimiento inverso: el proceso de desapropiación del nombre propio se convierte ante todo en un proceso de pluralización y de monumentalización del mismo. Cuanto más se disemina un nombre propio, cuanto más se pierde éste entre los nombres comunes, tanto más es conservado y celebrado: convertido en nombre común, el nombre propio se repite e invade todo poco a poco. Cada vez que se pronuncia ese nombre común, se le está rindiendo tributo al nombre propio que se esconde en la inscripción del mismo.

Lo que he pretendido indicar es que, al solicitar (en sentido derridiano), es decir, al conmocionar la tranquilizadora familiaridad de los términos que componen la palabra "autobiografía", no sólo no se destruye el pensamiento de la autobiografía sino que, por el contrario, así es como se logra asumir dicho pensamiento con todos sus riesgos y hasta sus últimas consecuencias: "*Un opus autobiothanatohétérographique ininterrompu*", como señala Derrida en "*Circonfession*"²⁷. Esa es la autobiografía terrible, insostenible, imposible, la autobiografía que, por ello mismo, merece la pena ser escrita.

²⁵ Derrida, J.: *Signéponge*, Seuil, Paris, 1988, pp. 54-55.

²⁶ *Glas*, ed. cit., p. 80.

²⁷ "*Circonfession*", ed. cit., p. 198.



LA FILOSOFIA TRA ERMENEUTICA E DIALETTICA

Antonio Pieretti
Universidad de Perugia (Italia)

1. Tra le molte motivazioni che spingono l'uomo a filosofare, indubbiamente quella di dare un significato alla propria esistenza è la principale. Con essa però egli mira a soddisfare anche, in via preliminare e tipica, l'intenzione di conoscere e di comprendere la realtà, il desiderio di cogliere la sua natura. In questa prospettiva cerca risposte fondate su qualcosa che è possibile giustificare razionalmente, in modo che si riesca a sapere, almeno in qualche misura e quindi entro certi limiti, perché l'attribuzione di significato a cui si perviene –se vi si perviene– non è arbitraria e la vita perciò non è un inutile e penoso fardello.

La filosofia dunque non vuol essere solo ricerca, ma anche un sapere dotato di verità e di certezza, concepito in stretta connessione con l'incommensurabile problema che l'uomo è a se stesso. Appunto perciò, fin dai tempi più remoti, è stata qualificata come "scienza", intendendosi denotare con tale nome, originariamente, il sapere in ciò che ha di più peculiare e specifico, oltre che di stabile e definitivo. Se in Parmenide infatti la contrapposizione fra opinione e scienza, fra *doxa* ed *episteme*, è ancora concepita nei termini del rapporto di esclusione che sussiste fra l'illusione e la verità, già con Platone si fa strada la distinzione, assai più impegnativa e sottile, fra l'opinione vera o corretta e la scienza. Non basta la verità a costituire il sapere in quanto tale: occorre anche che questa verità sia garantita nella sua consistenza effettiva e nella sua stabilità, in modo che,

secondo la pittoresca immagine del *Menone*, si distingua dalle statue di dedalo che, pur splendide, erano capaci di muoversi e di fuggire, cosicché il loro possesso non era di alcun valore.

Il mezzo per rendere ben salda la verità, cioè per vincolarla affinché non possa più fuggire, è collocato già da Platone nel discorso che fornisce le ragioni, che offre gli argomenti a sostegno. Su questa linea, come è noto, si muove con rigore critico ed esaustività ancora maggiore Aristotele, a cui si deve la codificazione della struttura stessa che il ragionamento filosofico deve assumere. Ma è soprattutto con la rinnovata esigenza di significato che si è imposta nel nostro secolo, anche sotto la spinta di due guerre mondiali, dell'esperienza drammatica di Hiroshima e Nagasaki, dei genocidi perpetrati nei *lagers* e nei campi di battaglia di tutto il mondo, che la filosofia si è riproposta in tutta la sua sconcertante attualità di sapere, ma diversa dal sapere scientifico, in quanto ne va di mezzo il significato stesso del nostro essere al mondo.

Una delle maggiori difficoltà che si oppongono oggi al riconoscimento di una portata conoscitiva della filosofia –quantunque di una portata conoscitiva *sui generis*, come avremo modo di chiarire– è costituita dal fatto che, quando ci riferiamo ad una qualsiasi forma di sapere, ci sembra ovvio pretendere che venga precisato l'oggetto su cui esso si esercita, il campo specifico sul quale verte, il tipo di problemi che tratta. Per la filosofia invece una simile precisazione appare assai assurda e, per certi aspetti, inopportuna. Incarna l'esigenza del sapere, per così dire, allo stato puro, senza confini prestabiliti, sia per quanto riguarda l'oggetto concreto su cui si concentra il suo interesse conoscitivo, sia relativamente ai punti di vista secondo cui può essere riguardato. In conseguenza di ciò, nessun tipo di realtà risulta estraneo alla filosofia e di ciascun aspetto dell'esistente essa aspira ad una conoscenza capace di coglierlo nella sua globalità, nonché nel suo significato della vita. Potremmo quindi dire che la filosofia si caratterizza come quel particolare genere di sapere che intende collocarsi dal punto di vista dell'intero, che aspira a proporsi come risposta ultima e definitiva all'inquietante richiesta di significato che contraddistingue le condizioni esistenziali dell'uomo.

Ciò dà luogo appunto a due dinamiche diverse: per un verso la filosofia si cimenta in un esame di tutta la realtà o, meglio, del tutto inteso come: totalità del reale; per un altro, invece si occupa di ciascuno dei suoi aspetti, ma considerandolo nella prospettiva del tutto e in vista dell'individuazione di un significato per l'esistenza. Nell'uno e nell'altro caso, comunque, l'atteggiamento filosofico si costituisce quando l'uomo supera lo stato della pura constatazione,

della semplice contemplazione, per porsi alla ricerca di una comprensione e di una spiegazione di ciò che constata, nonché del significato che ha per sé e per la vita. Si tratta della ben nota successione dei tre momenti del *quia* (constatazione del fatto *che* qualcosa è), del *quomodo* (descrizione di *come* esso è) e del *propter quid* (comprensione degli orizzonti di verità in cui è iscritto, oltre che del *perché* è così e non diversamente, e spiegazione di ciò che significa per l'uomo).

2. Non mi soffermo sui primi due punti che, pur con le ben note differenze, la filosofia condivide con la scienza. In questa sede è soprattutto il terzo momento che interessa e che richiede un approfondimento. D'altro canto, soltanto quando si completa il passaggio a questo momento la riflessione filosofica si attua nel suo aspetto più tipico.

Ora, la ricerca del *propter quid*, in quanto ha per oggetto l'intero capace di dare un significato all'esistenza, non può configurarsi secondo le modalità proprie della ricerca del *quia* e del *quomodo*. In primo luogo vi è implicita la fiducia nell'esistenza di una verità che oltrepassa quella che è possibile raggiungere mediante questo tipo di ricerca. Se così non fosse, infatti non vi sarebbe ragione alcuna per impegnarsi nella scoperta del *propter quid*.

In secondo luogo vi è sottesa un'istanza tipica che scaturisce dall'insoddisfazione del sapere offerto dalla ricerca del *quia* e del *quomodo*. Oltre ad un giudizio nei confronti della chiusura che è sottesa ad una scienza esaustiva, vi è connessa anche una valutazione della sua possibilità di assolvere tale funzione e perciò l'esigenza di una riconsiderazione dei suoi limiti rispetto ad una conoscenza che vada oltre la struttura di un sistema di concetti. Infine vi è coinvolto lo statuto stesso di colui che si pone alla ricerca del *propter quid*. Infatti, quando dall'efficacia operativa che discende dalle conoscenze scientifiche e dalle competenze tecniche si risale ad una considerazione critica del loro valore e quindi ad una valutazione che concerne il loro significato per l'esistenza, allora l'uomo perde il privilegio di poter ricercare in maniera distaccata e soddisfatto della propria metodologia, posto di fronte a un mondo che può essere sottoposto ai propri scopi, e si scopre messo in questione, coinvolto nella ricerca.

Ma, poiché vi è implicita la volontà di immergersi nello smisurato orizzonte di verità che si dischiude oltre la solida struttura di un sistema di concetti chiusa nella sua presunta autosufficienza, la ricerca del *propter quid* non ha di per sé la forza speculativa per proposte positive. La sua figura, sotto il profilo epistemologico, è a dir poco paradossale; infatti ha i requisiti di un sapere, perché

conosce i limiti del sapere scientifico ed aspira a superarli, ma, nello stesso tempo, si connota come un sapere di non sapere, perché non possiede altra conoscenza all'infuori di questa consapevolezza e dell'esigenza critica di procedere oltre.

Come ricerca del *propter quid*, dunque la filosofia si propone essenzialmente come un'aspirazione a sapere, come un desiderio di conoscere, vale a dire come un domandare che non esclude la possibilità di una risposta, anzi la presuppone e la esige come sua imprescindibile condizione, ma non per questo cessa di domandare. Di qui appunto scaturisce quell'atteggiamento caratteristico del filosofare che consiste nella richiesta incessante di un sapere entro la consapevolezza dell'impossibilità di raggiungerlo, quanto meno in maniera definitiva. Sotto questo profilo gli avversari della filosofia non sono gli scienziati o i tecnocrati, almeno fino a quando si comportano in maniera coerente con le risorse proprie delle rispettive competenze, ma soprattutto "gli uomini piccoli e cavillosi" di cui ci fornisce testimonianza Platone nel *Teeteto*.

Alla luce di queste considerazioni appare evidente che la peculiarità della filosofia consiste nell'essere un domandare che si attende una risposta eccedente rispetto al domandare stesso e perciò ad essa non omogenea. La sua natura cioè è sostanziata, per dirla con Agostino, dalla sproporzione tra la *inquisitio* e la *inventio*, è attraversata dalla inadeguatezza dei mezzi di cui dispone rispetto alla finalità che si prefigge. Proprio per questo scompenso, del resto, se accolto e rispettato, la filosofia induce a riflettere ed offre lo spazio teoretico e metodologico per un esercizio del rigore, che si liberi dall'ossessione della solidità di un punto di partenza assoluto.

Le questioni di cui la filosofia si occupa sono tali che la loro completa soluzione, qualora fosse possibile raggiungerla, si collocherebbe su un piano diverso da quello che è proprio della filosofia stessa. Per poter essere l'offerta di un significato totale e di una puntuale comprensione dello statuto dell'uomo che è coinvolto nel suo ricercare, infatti occorre che la sua risposta si svincoli dalla struttura logica del semplice domandare e rispondere e si ponga sul piano di una verità che si fa manifesta, che si rivela, in una parola che fa dono di se stessa anziché esigere di essere scoperta e dimostrata. Non è perciò la risposta elaborata secondo i criteri di una rigorosa argomentazione razionale, induttiva o deduttiva, che può soddisfare la sua richiesta di significato. Per questo appunto il domandare che contraddistingue costitutivamente la filosofia non può trovare la sua adeguata soddisfazione nella metafisica tradizionale: questa, come è attestato anche dalle sue espressioni più significative, comprese quelle del secolo scorso, è in grado di definire le strutture logiche del mondo, fornendone una

visione organica e coerente. Come tale perciò rappresenta una risposta incontestabilmente vera, ma limitata, parziale, perché non oltrepassa il livello dell'ordine concettuale. Nella metafisica tradizionale cioè il domandare, che è proprio della filosofia, trova risposta nella chiarezza logica e nella coerenza delle procedure dimostrative. La pienezza del discorso che riesce ad assicurare perciò si esaurisce all'interno stesso della sua articolazione, per cui in nome del rigore si vota alla sterilità, poiché lascia fuori di sé il problema del significato della vita.

Il domandare filosofico in realtà è un ponte gettato in direzione di un'ulteriorità che oltrepassa il conoscere concettuale per situarsi nel vivo di una risposta di altro genere. Tale risposta, pertanto quando è possibile reperirla, è eterogenea rispetto alla domanda filosofica: è risposta tipicamente religiosa, che perciò riguarda la fede oltre che la ragione.

Tuttavia, fino a che non sfocia nel vuoto formalismo della metafisica tradizionale o nella pienezza della sapienza che è propria dell'esperienza di fede, la filosofia è l'attività teoretica e pratica insieme che si interroga sui limiti del sapere scientifico, nell'intento di trovare un significato per l'esistenza. Come tale, non si esaurisce in velleitari purismi speculativi e ancor meno in rassegnati compromessi con l'esistente, ma si attua come un domandare che presuppone una risposta, anche se non sa dove sia e quale forma effettiva essa abbia.

D'altra parte, ogni proposta esplicativa di cui la filosofia si fa interprete, pur nella rigorosa coerenza dei suoi processi interni e la lucida spiegazione settoriale, finisce per non coinvolgere più l'uomo e quindi per lasciare da parte la ragione stessa per la quale egli si impegna in questa attività. Ora, questo scacco di ciascuna proposta esplicativa rappresenta per la filosofia uno stimolo per riaprire sempre il discorso e per affrontare in termini sempre nuovi la ricerca della verità a cui aspira.

Si è detto che nel domandare della filosofia è presente la richiesta di un significato che vada al di là di quello offerto dalla conoscenza scientifica e che investa l'esistenza. Dare un significato, come è noto, vuol dire fare un segno, fornire un'indicazione, suggerire un orientamento. Quando perciò si riconosce che nel domandare della filosofia è l'uomo stesso che è messo in questione, allora bisogna riconoscere che il significato che si ricerca equivale a ciò che fornisce una direzione per la vita nella sua globalità, ciò che le dà un senso.

Ma occorre procedere oltre. Pensare, nel suo significato più generale, equivale a riflettere e perciò a considerare un dato qualsiasi non già nella sua

immediatezza, ma in una prospettiva più approfondita, cioè a coglierne il significato che si nasconde sotto le apparenze. Ora il significato di cui la filosofia è alla ricerca è come celato nella complessa e talora ambigua semantica dei simboli. Nell'atteggiamento riflessivo del pensiero perciò è all'opera una richiesta di significato che, per essere soddisfatta, impegna nel faticoso compito di interrogare i simboli, di interpretarli, di far emergere da loro l'indicazione di ciò a cui alludono. Per questo la filosofia può anche essere identificata con l'impegno a liberarsi da qualsiasi deviazione per concentrarsi nella ricerca del significato, non già però di un significato qualsiasi, bensì di quello che dà un senso all'esistenza.

Tale impegno tuttavia, se trova nella nostalgia della verità la sua più intima struttura unitaria, si articola in una pluralità di interventi di chiarificazione. Nel loro insieme essi disegnano la frontiera che, nelle diverse epoche storiche, la ricerca filosofica di fatto raggiunge. Sotto questo profilo i singoli interventi di chiarificazione rappresentano altrettante ermeneutiche del significato che è nascosto nei simboli e che non si esaurisce in una prospettiva soltanto. E la filosofia che in essi prende forma concreta, non si risolve nella proposta di un sapere onnicomprensivo, esplicativo dell'intera realtà, benché concerna comunque l'intero, ma nella delineazione di un campo in cui si confrontano interpretazioni parziali della realtà e quindi visioni vere, ma limitate del significato stesso. Non è dunque la filosofia che raggiunge la verità, ma, per così dire, è la verità che si dà alla filosofia, in quanto le si dischiude, sebbene sempre in forma frammentaria e parziale, attraverso una complessa e articolata rete di interpretazioni.

3. Per sottrarsi al rischio della chiusura e quindi della stanchezza speculativa, la filosofia dispone di un'arma fondamentale che è rappresentata dalla dialettica come tecnica della confutazione. Essa è efficace non solo contro l'unilateralità esaustiva della conoscenza scientifica, ma anche contro la presunta onniesplicatività dei sistemi metafisici o delle grandi ideologie del secolo scorso. La dialettica non solo esige che si renda conto di ogni pretesa di fondatezza critica, ma rende anche ragione ovvero legittima la preferenza accordata ad una tesi piuttosto che ad un'altra. Come tale essa non presume di possedere la verità e ancor meno pretende di poterla effettivamente raggiungere. Pur tuttavia svolge una funzione autenticamente critica e quindi speculativamente imprescindibile per la filosofia.

E' per essa il procedimento più adeguato perché si fonda sul domandare e quindi sulla ricerca del significato che è propria della filosofia. E' anche il

procedimento più conforme alla sua natura, poiché non lascia indifferente colui che viene impegnato, ma lo coinvolge direttamente, mettendolo in questione. Infine è il procedimento più adatto alla filosofia perché è critica, cioè saggiatrice (*peirastica*) della consistenza critica delle diverse prospettive ermeneutiche che di volta in volta si confrontano nel suo campo, argomentando e, se è il caso, confutando le rispettive pretese di validità.





LA INTERPRETACIÓN DE TEXTOS EN LA EDAD MEDIA

César Raña Dafonte
Universidade de Santiago de Compostela

1) PEDRO ABELARDO

Me parece muy conveniente que en un encuentro filosófico en el Camino de Santiago, que se centra en el discurso filosófico, realicemos una referencia al discurso filosófico en la época medieval. Para evitar la dispersión me centraré en un personaje clave del medievo filosófico, próximo a los albores históricos del Camino: *Pedro Abelardo*. Es, sin duda, una de esas figuras cuyo encuentro no sólo despierta curiosidad e interés, sino, incluso, apasionamiento. Es tal su talla intelectual que todo lo que aborda lo transforma y enriquece. Está muy enraizado en su tiempo, la primera mitad del siglo XII (muere en el año 1142, a los 63 de edad), pero la trasciende en varios aspectos y proyecta ideas muy sugerentes para etapas sucesivas, me atrevería a decir, hasta nuestros días.

Muy bien podríamos aplicarle aquella simpática comparación de uno de los insignes maestros en Chartres (Bernardo) que, refiriéndose a los clásicos de la antigüedad, afirmaba: *"Somos como enanos sentados sobre las espaldas de gigantes. Vemos, pues, más cosas que los antiguos y más alejadas; pero no por mayor penetración de nuestra vista o por nuestra mayor talla, sino porque nos levantan con su altura gigantesca"*¹. Esto mismo podríamos decir de nuestro "gigante" medieval en comparación con nuestra visión actual.

¹ Palabras tomadas de E. Gilson, *La Filosofía en la Edad Media*, 2ª ed. (3ª Reimp.), Gredos, Madrid, 1982, p. 243. Cfr. Juan de Salisbury, *Metalogicon*, III, 4 (PL. 199, 900 C: "Dicebat Bernardus Carnotensis nos esse quasi nanos...")

La exposición la dividiremos en dos apartados: el *primero*, servirá de marco orientador, y versará sobre las principales innovaciones filosóficas que nuestro autor aporta en su época; y el *segundo* apartado se ceñirá, más en concreto, a la temática de la ponencia, el discurso filosófico y la interpretación de los textos según el pensador francés. Prescindo de cualquier alusión al horizonte histórico cultural en que desarrolla su tarea, por ser algo bien conocido por todos ustedes; aunque, sí, es absolutamente imprescindible tenerlo en cuenta para una valoración adecuada.

I. Aportaciones de Abelardo a los grandes temas del momento

Voy a referirme, tan sólo, a aquellos temas que son verdaderamente nucleares. Prescindo de cualquier análisis en lo referente a la lógica, disciplina en la que es uno de los máximos representantes del medievo. Me ceñiré, y muy brevemente al omnipresente tema de las relaciones Fe-razón, al, también permanente, tema de los universales; y, por último, a su profunda aportación a la reflexión moral, a la ética.

De entrada he de afirmar que, teniendo en cuenta la mentalidad y el nivel cultural del momento en que vive nuestro pensador, sus aportaciones son sumamente originales, y sugerentes sus intuiciones. En lo posible será el propio autor el que nos informe de sus opiniones, no en vano es uno de los maestros más brillantes de todo el medievo.

a) En cuanto al tan debatido tema de las relaciones *Fe-razón*, en la época de Abelardo estaba vigente el “*Crede ut intelligas*” agustiniano, reafirmado más recientemente por el lema anselmiano “*Fides quaerens intellectum*”. La postura de nuestro autor va a suponer un nuevo sesgo, bien perceptible por sus contemporáneos; de ahí la reacción airada de Bernardo de Claraval. Podemos sintetizarla en el lema “*Intellige ut Credas*”. Con toda claridad nos lo enseña el autor. Por no multiplicar los testimonios, oigamos uno de su obra *Diálogo entre un filósofo, un judío y un cristiano*. Sabido es que el objetivo de este escrito consiste en aclarar racionalmente cuál es la religión verdadera. Ya muy al principio, concediendo la palabra, tanto el Judío como el Cristiano, al Filósofo, éste les comenta: “*Os pregunto en primer lugar a ambos (Judío y Cristiano) algo que os concierne por igual, ya que los dos os basáis en la Escritura, a saber, si fue la reflexión racional la que os llevó a vuestros respectivos credos religiosos o si, sencillamente os limitáis a seguir en esto la opinión de los demás hombres y el apego a vuestro pueblo. De ser cierto lo primero, ello merecería, sin duda,*

*mi plena aprobación, mientras que de darse el segundo caso ello merecería un rechazo total*². Abelardo reprocha el apego fanático a un credo religioso por pura costumbre; sería aceptar fórmulas verbales vacías. Estimo que no es posible establecer con más claridad la postura sobre el problema fe-razón. Fe sí, pero como obsequio razonable. Abelardo es muy consciente de que los misterios de la fe no son ni demostrables, ni plenamente clarificables. En este ámbito sólo cabe la verosimilitud aclaratoria. Ello no obsta a la *esencial* tarea de *guía*, y no meramente instrumental, de la razón en el ámbito religioso-teológico.

b) Abelardo y los universales

El tema de los universales es uno de los más estudiados y discutidos en la Edad Media. Surge muy pronto y atraviesa toda esta larga etapa de la historia del pensamiento. En la primera mitad del siglo XII, estaba de máxima actualidad. Un conocido discípulo de Abelardo escribía, refiriéndose al tema (no sin ironía):

*“La antigua cuestión en la que envejeció el mundo trabajando; en la que se ha consumido más tiempo que el que tardó la casa de César en adquirir y regir el imperio del orbe y en la que se ha gastado más dinero del que poseyó Creso en todas sus riquezas”*³.

Es bien sabido que el realismo era la postura vigente desde los inicios del Medievo, salvo alguna voz discrepante, que era acallada rápidamente. Baste como testimonio lo que escribía Anselmo de Bec en las últimas décadas del siglo XI:

*“Y puesto que hay que advertir a todos que traten con gran precaución las cuestiones de las Sagradas Escrituras, se debe excluir enteramente de la discusión de los cuestiones espirituales a estos dialécticos de nuestro tiempo, o más bien dialécticos heréticos, que piensan que las sustancias universales no son más que un soplo de voz (‘non nisi flatum vocis putans universales esse substantias’)... Porque aquel que no comprende aún como muchos hombres son, en cuanto a la especie, uno solo (‘plures homines in specie sint unus homo’), ¿Cómo van a comprender que, en esta naturaleza tan misteriosa y tan sublime, varias personas cada uno de las cuales es Dios perfecto, son un solo Dios?”*⁴.

² P. Abelardo, *Diálogo entre un filósofo, un Judío y un Cristiano*, Yalde, Zaragoza, 1988, pp. 88-89. (Traducción e Introducción, A. Sanjuan Y M. Pujadas).

³ Juan de Salisbury, *Policraticus*, Ed. Nacional, 1983, p. 540 (Ed. Castellana preparada por M. Angel Ladero).

⁴ San Anselmo, *Epistola de Incarnatione Verbi* en *Obras Completas*, BAC Vol. I, p. 695, (Ed. bilingüe, Madrid, 1952).

Este realismo vigente se lo enseñó de viva voz su maestro Guillermo de Champeaux. Formaba parte de la mentalidad más arraigada, y sintonizaba con la situación político-social. Un buen estudioso del problema escribe:

"El realismo parecía también acorde con una sociedad estamental de rígida estratificación en la que ni pintura ni escultura, ni la vida misma parecían interesarse por la persona concreta y sí por el 'estatus' social. Era este último el que imprimía carácter respecto a derechos, deberes y relaciones con el poder (Estado e Iglesia). Pintura y estatuaría representan al 'siervo', al 'clérigo' o al 'caballero'. En la vida religiosa y social lo importante era ser 'cristiano', 'judío' o 'infiel'. La categorización epistemológica y la social se correspondían y reforzaban mutuamente. Cuando a una abadesa alemana del S. XI se le preguntó por la rígida separación conventual de las novicias según su origen social, respondió del modo más natural que también en un establo se separan vacas, ovejas y caballos"⁵.

Ya queda indicado que en las antípodas del realismo se oía alguna voz aislada defendiendo un verbalismo extremo. En este ambiente surge la original postura de Abelardo que, por una parte, es claramente antirrealista, y, por otra, supera el verbalismo simplista. Es el conocido nominalismo o conceptualismo: los universales no son ni "res", ni meras "verba", son "sermones" "voces significativae", "nomina". Los universales sólo representan *un modo de ser* en el que coinciden los individuos de una misma especie. Sólo existen los individuos. Esta doctrina abelardiana es constante, y la expone difusamente en sus obras lógicas, principalmente en la *Logica Ingredientibus*, y en la *Logica nostrorum petitioni sociorum*. Basten como significativas las siguientes palabras:

*"Ahora, expuestas las razones por las cuales a las cosas, ni tomadas singularmente ni colectivamente, se puede decir que sean universales porque se prediquen de muchos, no queda sino adscribir esa universalidad a solos los vocablos... Es **universal** aquel vocablo que puede ser predicado, en fuerza de su institución, de muchos singularmente... Considerada ya, en general, la naturaleza de los conceptos, distingamos ahora los conceptos de los universales y los de los singulares. La diferencia que hay entre ellos es que el concepto que corresponde al nombre universal, concibe una imagen común y confusa de muchos, mientras que el que es originario del vocablo singular contiene la forma propia como singular de uno solo"⁶.*

⁵ "Introducción" de la traducción al *Diálogo entre un filósofo, un judío y un cristiano* (Ya citado), p. 52.

⁶ P. Abelardo, *Logica Ingredientibus*, en Clemente Fernandez, *Los filósofos medievales, selección de textos*, BAC, Vol. II, Madrid, 1980, pp. 126, 132.

En contraposición con el realismo, la solución de Abelardo acentúa el valor de lo individual y concreto. El autor citado en líneas anteriores escribe al respecto:

“Anuladas las esencias específicas o genéricas, el pensamiento abelardiano se libera de la visión estereotipada de la realidad, dando relieve a lo individual y de modo especial en el caso de los hombres. Tanto en el plano moral como en el teológico acentúa el valor de la persona concreta, de su responsabilidad y de su conciencia (...)

Al romper con el realismo, Abelardo negaba que el resultado de la abstracción fuese la posición de la esencia de las cosas en forma de imágenes mentales. Nuestras representaciones se enriquecen, no abstrayendo esencias acabadas y definidas, sino conociendo seres concretos y comparándolos entre sí. Así echa las bases para una epistemología empirista no dogmática que, muy desarrollada por Ockham, pasó a la modernidad y culminó en Locke y Hume”⁷.

c) La aportación de Abelardo a la Ética

Aunque estamos todavía lejos de una filosofía cultivada por sí misma e independiente de la teología, la actitud de Abelardo supone un paso gigantesco en tal camino, y su aportación a la filosofía moral es bien patente. Se trata de un tema recurrente en varias de sus obras; incluso le dedica una breve monografía, inacabada, pero muy sugerente; es su célebre *Ethica seu liber dictus: Scito teipsum*. Prescindiendo de cualquier análisis, tan sólo subrayaré lo más novedoso. Se centra sin ambages en el fundamento de la moralidad de las acciones humanas. Después de señalar que tan sólo las acciones libres merecen el calificativo de morales, nos advierte que la bondad o malicia de las acciones depende exclusivamente de la *intención* del individuo, de su buena o mala voluntad. El *pecado* consiste en el consentimiento en realizar aquello que no debemos (*“Hunc verum consensum proprie peccatum nominamus”*)⁸. Con otras palabras nos dice que el pecado consiste *“in mala voluntate”*⁹; en contraposición, lo moralmente positivo está cifrado *“in bona voluntate”*¹⁰. Asimismo insiste en que la obra como tal nada añade al valor moral. En síntesis, no hay acciones en sí mismas buenas o malas, sino acciones que proceden de la buena o mala voluntad, y de ahí

⁷ “Introducción” a la traducción del *Diálogo...* (citado), pg. 54.

⁸ *Ethica seu liber dictus: Scito teipsum*, en P. Abaelardus, *Opera*, N. York, 1970, vol. II, p. 596.

⁹ Loc. Cit.

¹⁰ Loc. Cit.

reciben el calificativo moral correspondiente¹¹. La insistencia es notoria y constante en esta concepción, que es absolutamente novedosa y revolucionaria en la época del autor. Por ello no es extraño que las réplicas de su incansable "marcador", Bernardo, sean fulminantes¹². En consonancia con su ontología nominalista, Abelardo sitúa al hombre individual y su conciencia en el centro de sus reflexiones morales¹³.

II. Sugerencias abelardianas sobre el discurso y el texto filosóficos

Vamos a fijarnos en este apartado, fundamentalmente, en la metodología que nuestro autor propone tanto a la hora de entregarnos al discurso filosófico, como a la de abordar y analizar los textos. Está recogida de modo sintético en el "Prologus" de su conocida obra *Sic et non*¹⁴. Por ello, aunque tendré en cuenta como horizonte toda la obra de Abelardo, me fijaré, de modo especial, en el citado Prólogo.

Antes de entrar en más concreciones, es importante aclarar cuál es el posicionamiento de nuestro autor en un tema del mayor relieve tanto al elaborar filosofía, como a la de analizar el contenido de los textos: el tema *razón-autoridad*. Se incluye con frecuencia dentro de la presentación del problema fe-razón, pero es claramente distinto, y tiene consistencia para ser acotado y estudiado por separado. Para Abelardo, al menos, no cabe la menor duda al respecto. Aparece insinuado en muchos lugares de sus obras y, explícitamente, se aborda en varios pasajes con toda transparencia. Por otra parte su actitud en la praxis no es nada ambigua, y es totalmente consecuente con su visión teórica.

¹¹ "Opera (...) nec misi pro intentione agentis bona vel mala dicenda sunt, non videlicet quia bonum vel malum sit ea fieri, sed quia bene vel male fiunt, hoc est, ea intentione qua convenit fieri, aut minime" (Ibidem, p. 611). Estimo que no puede establecerse con más nitidez el carácter *formal* de la moral.

¹² Sirvan como ejemplo las palabras que se encuentran en el *Prólogo* de la Carta al papa Inocencio II *Contra los errores de Pedro Abelardo*: "Desempeñareis dignamente el cargo de Pedro, de quien tenéis el lugar, si con vuestras amonestaciones afirmáis el corazón de los que vacilan en la fe y reprimís con vuestra autoridad la audacia de los que la quieren corromper" (S. Bernardo, *Obras Completas*, BAC, Madrid, 1955, vol. II, pg. 996).

¹³ "La conducta individual debe medirse, en una consideración estrictamente moral, no tanto por las obras visibles y su grado de coincidencia con usos y leyes, es decir, con las normas objetivas y socialmente válidas, como por el estado de conciencia de la persona actuante" ("Introducción" a la *traducción* del *Diálogo...* (citado), pp. 54-55.).

¹⁴ La única edición de que dispongo de la obra *Sic et non* es la de J.P. Migne, P.L., Vol. 178. Las citas serán todas de esta edición. Cualquier versión al castellano es propia (se trata de una obra de la madurez de P. Abelardo, y ocupa un puesto sustancial dentro de su "corpus", fue escrita hacia 1123, cuando frisaba los 45). La elaboró a lo largo de varios años, fruto de profundas reflexiones.

Siguiendo la metodología ya enunciada anteriormente, recojo los textos capitales en que el pensador francés nos relata con brillantez su doctrina:

1º) "No es (...) la opinión de un doctor lo que ha de ser ponderado, sino la razón de su doctrina"¹⁵.

2º) "Es tarea propia de los filósofos la de buscar la verdad mediante el razonamiento y seguir en todas las cuestiones no la opinión de los hombres, sino la guía de la razón"¹⁶.

3º) "En cualquier disputa filosófica se considera que la autoridad ha de ocupar el último lugar o no ocupar ninguno en absoluto, de modo que resulta muy vergonzoso, para quienes confían en sus propias fuerzas y desdeñan refugiarse en los recursos de otros, el introducir argumentos basados en un juicio ajeno a la cosa misma, es decir, en la autoridad"¹⁷.

4º) "En toda disciplina surgen controversias, sea respecto a la palabra escrita sea respecto a juicios expresados oralmente, pero en toda disputa pesa más el dar una razón que el citar autoridades (...) Las palabras mismas de cada autoridad dan pie a muchas cuestiones, de forma que más que formarse un juicio a partir de ellas hay que formarse un juicio acerca de ellas"¹⁸.

A los jóvenes estudiantes que en París y cercanías acudían masivamente a las "lectiones" del "Magister Petrus", la postura tan nítidamente expresada en los textos citados tenía que resultarles sumamente atractiva. Era la época de las "auctoritates", que casi se consideraban intocables. La actitud de Abelardo es verdaderamente sorprendente y audaz. No en vano está condenado a prisión perpetua (por supuesto, en un monasterio) y a silencio perpetuo (le prohibieron escribir), cuando escribió el *Diálogo*; cosa que pudo hacer gracias a los "buenos oficios" de su amigo y gran diplomático Pedro el Venerable (Abad de Cluny), que consiguió mitigar tan severas penas.

¹⁵ *Sic et non*, vol. 178, col. 1348 D ("Non enim (...) doctoris opinio, sed doctrinae ratio ponderanda est").

¹⁶ *Diálogo entre un filósofo, un judío y un cristiano* ("Prefacio") (trad. citada), p. 83. ("Quoniam id summum est philosophorum, rationibus veritatem investigare et in omnibus non opinionem hominum, sed rationis sequi ducatum", P.L., 178, Col. 16 13 A.).

¹⁷ *Ibidem*, p. 143.

¹⁸ *Ibidem*, p. 146.

Las reglas de la investigación y de la interpretación de los textos

“La investigación se emprende con el estímulo de la duda, y por medio de la investigación se llega al conocimiento de la verdad”¹⁹.

Estas afirmaciones del “Prologus” de la obra *Sic et non* nos manifiestan que la *duda* es impulso o resorte mental que mueve la inteligencia a la búsqueda de la *verdad*. Es claramente una duda metódica, pues incita a emprender el camino que lleva a la verdad, que no es otro que el discurso racional. Sin duda es una postura optimista hacia la razón.

Es hora ya de concretar las reglas, que Abelardo proponía a sus alumnos, y a todos sus lectores, para que sean la guía en el caminar intelectual, tanto en la reflexión, como en el análisis de los textos escritos. Aunque no hay la menor duda que de modo directo tiene “in mente” el razonamiento y los textos teológicos, la validez es exactamente aplicable al discurso y a los textos filosóficos. El propio autor lo manifiesta en más de una ocasión.

Ya en las primeras palabras del *Prologus* de *Sic et non* (que constituye un auténtico tratado de metodología científica) nos advierte, de un modo general, que ante las dificultades y dudas que puedan plantear los escritos a analizar, no hay que juzgar a la ligera, sino con todo rigor y seriedad, después de análisis detenidos²⁰. Ahora bien, ante las dificultades que presenten los textos de un pensador, lejos de retraernos de su aclaración, hemos de afrontarlos con ahínco. Haciendo hincapié en lo que dejamos dicho sobre la duda, remacha nuestro autor: *“Con certeza la llave primordial que abre las puertas hacia la sabiduría es la pregunta inquisitoria constante y asidua”²¹*. Dada la ubicación en el medievo, resulta muy congruente la aportación de un ejemplo bíblico para confirmar esta fundamental tesis. Considera paradigmática, al respecto, la actitud de Jesús de Nazaret que a los 12 años se reúne (y no por casualidad) con los doctores de la Ley, se sienta y los interroga con insistencia, para mostrarnos al auténtico

¹⁹ *Sic et non, Prologus*, P.L., vol. 178, col. 1349 B (“Dubitando enim ad inquisitionem venimus; inquirendo veritatem percipimus”).

²⁰ “Cum in tanta verborum multitudine nonnulla etiam Sanctorum dicta non solum ab (sic) invicem diversa, verum etiam invicem adversa videantur, non est temere de his judicandum (...); nec tanquam erroneos contemnere praesumamus (...) Ad nostram itaque recurrentes imbecilitatem nobis potius gratiam intelligendo deesse quam eis scribendo defuisse credamus”. (*Ibidem*, Col 1339 A).

²¹ “Haec quippe prima sapientiae clavis definitur, assidua scilicet seu frequens interrogatio”. (*Ibidem*, Col. 1349 B).

discípulo que quiere aprender; a pesar de que en Él está la plena sabiduría de Dios²².

Una vez que aclaró cuál es el motivo que lleva a la investigación y al análisis de los textos, concretará una serie de reglas que nos orienten en el caminar intelectual. Trataré de presentarlas con la mayor brevedad²³.

Primera regla: Aclaración de los términos.

Para leer una obra es tarea esencial el descubrir el significado correcto de los términos que emplea el autor. Esto no siempre es fácil, pero es absolutamente necesario para la comprensión de un texto. En tal sentido escribe: *“Nos dificulta grandemente la comprensión un modo inusual de locución, así como las diversas acepciones de las palabras, que unas veces aparecen utilizadas en un sentido y otras veces en otro diverso (...) Además cada autor tiene sus matices, en los que suele insistir”*²⁴.

Nos advierte Abelardo que los autores al elaborar un texto usan, a veces, las palabras con un significado que el uso corriente les ha ido dando, y que se sale del riguroso significado gramatical. Con esto pretenden ser más comprensibles para los destinatarios directos; pero puede suponer una nueva dificultad para los lectores lejanos²⁵.

Dadas sus excepcionales cualidades didácticas no es extraño que insista el “Magister” en la gran importancia que tiene la *claridad* expositiva, cuando de transmitir una doctrina se trata. En este orden de cosas es totalmente preferible la claridad a la elocuencia. Incluso cita a San Agustín, asumiendo sus propias palabras, para corroborar su visión. Nuestro esfuerzo ha de ser máximo para evitar la “ambigüedad” y la “oscuridad”. Utilizando palabras de S. Agustín, escribe: *“Por tanto, el docente evitará todas las palabras que no enseñen (aclaren) (...) Es señal de un talante distinguido amar lo verdadero en las palabras, no las meras palabras*

²² Cfr. Loc. Cit.

²³ Sobre este apartado, aunque de modo esquemático, es interesante lo que dice G. Reale-D. Antiseri, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, Herder, Barcelona, 1988, vol. I, p. 446 (versión castellana de Juan Andrés Iglesias).

²⁴ “Ad quam nos maxime pervenire impedit inusitatus locutionis modus ac plerumque earumdem vocum significatio diversa, cum modo in hac, modo in illa significatione vox eadem sit posita (...) In sensu suo, ita et in verbis suis unusquisque abundat”, *Sic et non* (cit.), 178, Col. 1339 B.

²⁵ Cfr. *Ibidem*, Col. 1339 C, y, sobre todo, Cfr. 1344 D.

*bellas. Una llave de oro no vale para nada si de abrir una puerta se trata, y no lo realiza*²⁶.

Segunda regla: Sobre la autenticidad de los escritos

Esta regla se refiere al problema de la comprobación de la autenticidad de una obra, tanto en lo concerniente al autor, como al propio texto. Insiste en que son frecuentes las corrupciones en los textos, así como las interpolaciones. Oigamos al Magister:

*“Con diligencia se ha de tener en cuenta, cuando nos proponen objeciones sobre los escritos de los Padres, en cuanto hay contradicciones en los mismos e incluso falsedades; si el engaño está más bien en que se ha falseado la escritura, o se ha deteriorado el escrito. Muchas veces, en efecto, (...) los escritos se corrompen por defecto de los mismos copistas*²⁷.

Tercera regla: Sobre el examen crítico de los textos dudosos

Las sugerencias en este apartado son precisas. El examen crítico de los textos dudosos ha de realizarse cotejando los textos auténticos; además se han de tener en cuenta las eventuales retractaciones o correcciones del autor. Esto quiere decir que los textos deben interpretarse en el marco del “Corpus” completo del escritor. En tal sentido advierte Abelardo:

*“También considero de gran relieve el comprobar si los pasajes se corresponden con los escritos auténticos y definitivos, o más bien ha habido retractaciones, debido a posteriores descubrimientos en la investigación de la verdad*²⁸.

²⁶ “Qui ergo docet, vitabit verba omnia, quae non docent (...) Insignis est indolis in verbis verum amare, non verba. Quid enim prodest clavis aurea, si aperire quod volumus non potest?” (*Ibidem*, Col. 1340 A y B).

²⁷ “Illud quoque diligenter attendi convenit, ne dum aliqua nobis ex dictis Sanctorum objiciuntur, tanquam sint opposita vel a veritate aliena, falsa tituli inscriptione vel scripturae ipsius corruptione fallamur. Pleraque enim (...) in ipsis (...) scriptis, scriptorum vitio corrupta sunt” (*Ibidem*, Cols. 1340 D - 1341 A).

²⁸ “Nec illud minus attendendum esse arbitror, utrum talia sint ea quae de scriptis sanctorum proferuntur, quae vel ab ipsis alibi retractata sint et, cognita postmodo veritate, correcta” (*Ibidem*, Col. 1341 D).

Cuarta regla: Sobre el contenido de los escritos

Con bastante insistencia nos recalca nuestro autor otra norma sobre la interpretación de los escritos, que podemos resumir del siguiente modo: es preciso no confundir las opiniones citadas con la opinión del propio escritor, y, sobre todo, no tomar como solución aquello que el autor presenta como problema. Con toda claridad afirma: *“O más bien recoge opiniones de otros que la suya propia (...) Muchas veces los filósofos recogen opiniones de otros, y hablan según ellos, y no según la propia opinión”*. Así mismo recalca: *“Los escritos filosóficos con frecuencia proponen opiniones como si fueran verdades indudables”*²⁹.

Quinta regla: Sobre las circunstancias de lugar y tiempo

Para interpretar correctamente una obra se ha de tener en cuenta el momento temporal en que fue escrita, así como otras circunstancias, por ello con toda determinación advierte:

*“También hay que tener en cuenta el tiempo (de los escritos) (...) Con facilidad se resolverían multitud de controversias, si pudiésemos defender el sentido distinto que diversos autores le dan a las mismas palabras”*³⁰.

Como se puede apreciar, todas estas normas crítico-exegéticas tienen un carácter general, aunque hayan sido formuladas para aclarar textos patrísticos o Bíblicos. Abelardo con estas reglas pretende otorgar a la investigación un rigor científico.

A pesar de su optimismo hacia los poderes de la razón en la búsqueda de la verdad es consciente de que no siempre es posible superar las dificultades de los textos. En este sentido establece lo que podemos denominar una regla complementaria.

²⁹ *“Aut magis secundum aliorum opinionem quam secundum propriam dixerint sententiam” (Ibidem, Col. 1341 D - 1342 A).*

“Quod vero philosophi quoque pleraque Juxta opinionem aliorum magis quam, Juxta suam proferebant sententiam” (Ibidem, Col. 1344 A).

“Philosophiae scripturae pleraque ita Juxta opinionem loquuntur, quasi in veritate consistant” (Ibidem, Col. 1343 A).

³⁰ *“Distinguenda quoque tempora sunt (...) Facilis enim plerumque controversiarum solutio reperietur, si eadem verba in diversis significationibus a diversis auctoribus posita defendere poterimus” (Ibidem, Col. 1344 D).*

Regla Complementaria: Sobre los límites de la investigación racional

Si, después de una aplicación rigurosa de todo lo advertido en las reglas propuestas todavía subsisten dificultades, entonces es cuando recomienda que acudamos a las autoridades, pero siempre críticamente³¹.

Termino con un elocuente pasaje del historiador de la filosofía, N. Abaggnano, buen conocedor del pensamiento de Abelardo:

“Abelardo es la primera gran afirmación medieval del valor humano de la investigación. Esta figura que ni siquiera la tradición medieval ha podido reducir al esquema estereotipado del sabio o del santo (...); ese hombre ha puesto todo el significado de su vida en la investigación. Este maestro genial (...) encarna, por primera vez en la Edad Media, la filosofía en su libertad y en su significado humano.

El centro de su personalidad es la exigencia de la investigación: la necesidad de resolver en motivos racionales toda verdad que sea o quiera ser para el hombre, de afrontar con armas dialécticas todos los problemas para llevarlos al plano de una comprensión humana efectiva.

Para el hombre, la razón es la única guía posible, y el ejercicio de la razón, que es propio de la filosofía, es la actividad más alta del hombre”³².

2) MAIMÓNIDES

Un juicio despectivo sobre la Edad Media, que tanta vigencia histórica ha tenido, resulta hoy en día claramente anacrónico. El conocimiento científico de aquella época va arrojando cada vez más luz sobre sus logros (que no son pocos), así como sobre sus limitaciones indudables. En tal sentido, asumo las siguientes palabras del historiador de la filosofía medieval, G. Fraile: Los medievales trabajaban principalmente sobre libros. Ante todo sobre el libro de la Sagrada Escritura, y después sobre los de los Santos Padres y de los filósofos, conforme se fueron recuperando. De aquí la importancia del método y de los procedimientos

³¹ “Quod si forte adeo manifesta sit controversia, ut nulla possit absolvi ratione, conferendae sunt auctoritates, et quae potioris est testimonii et majoris confirmationis, potissimum retinenda” (*Ibidem*, Col. 1345 A).

³² N. Abaggnano, *Historia de la filosofía*, Barcelona, 1982, Vol. I, pp. 346 ss.

literarios para llegar a la comprensión e interpretación de textos³³. En este contexto un buen historiador de la teorías medievales sobre la interpretación escribe: “Especialmente interesante es acudir a la Edad Media porque es una época en que la ciencia es una ciencia de libros. Y, un poco más adelante, remacha: Quien esté interesado en la teoría de la interpretación literaria no tiene más remedio que acercarse, pues, a la cultura medieval [...]. Hay muchísimo material sin estudiar en esta época, incluso del que ya hoy se tienen ediciones y traducciones”³⁴.

En esta segunda edición de los encuentros filosóficos en el Camino de Santiago, voy a tratar de centrarme en una figura un tanto lejana en el tiempo, aunque no en vigencia e influencia. Se trata de Maimónides, y me limitaré, en concreto, a sus sugerencias sobre el sentido y la interpretación de los escritos. Tendré en cuenta su gran obra filosófica, titulada *Guía de Perplejos*. Dada la lejanía cronológica de nuestro autor, haré una brevísimas presentación de su figura y su ubicación en la historia del pensamiento, para que nos ayude a captar, en su justa medida, la aportación en el tema que nos ocupa.

Primera parte:

1. Ubicación histórica de Maimónides

Rabí Moisés Ben-Maimón tiene sus raíces vitales y culturales en territorio hispánico. Nace y vive hasta su primera juventud en Andalucía. No eran precisamente momentos de tranquilidad para el pueblo judío (ni para nadie) en estas latitudes y en esta época (siglo XII). Maimónides, hebreo de raza y corazón, será un exponente egregio de su pueblo. Acabará su tarea científica y su vida lejos de su tierra nativa. Muere a los 69 años en El Cairo, un mes de Noviembre de 1204. Aquí había discurrido más de la mitad de su vida, no obstante él siempre se denominó “El hispano”. Su Córdoba natal era en el siglo XII una verdadera sede de culturas. Aquí estaba en pleno florecimiento la filosofía musulmana, con la figura señera de Averroes. En este ambiente se forma nuestro autor, y acabará siendo el máximo exponente de la filosofía judía en la Edad Media, y uno de

³³ *Historia de la filosofía*, vol. II. (1^o), BAC, Madrid, 3^a ed., 1975, p. 277.

³⁴ J. Domínguez Caparrós, *Orígenes del discurso crítico. Teorías antiguas y medievales sobre la interpretación*, Gredos, Madrid, 1993, pp. 175-176. He de señalar, como muy bien hace M. Maceiras que, aunque el término “Hermenéutica” no se acuñó hasta los inicios de la Edad Moderna, las anticipaciones de lo que nosotros entendemos bajo ese nombre se hacían en la Edad Media con los nombres: “*Ars interpretandi*”, “*sensus scripturae*”, “*regulae*”, “*claves*” (M. Maceiras, *La hermenéutica contemporánea*, Cincel, Madrid, 1990, p. 25).

los grandes en toda la historia del pensamiento judío. Su afición por la filosofía aristotélica no fue casual.

Aunque en estos momentos nos interesa exclusivamente como filósofo, no podemos olvidar que esta es sólo un faceta entre otras muchas. En este sentido Meir Orian, un gran especialista en Maimónides, escribe: "La monumental obra literaria de Maimónides comprende cuatro aspectos principales que cumplen la función de pilares que la sostienen: a) el derecho judaico, b) la filosofía, c) la medicina y d) la moral"³⁵. Es tal su talla en cualquiera de estas facetas que cada una sería suficiente para situarlo en un puesto de honor dentro de la historia del pensamiento judío.

Como médico fue de los más renombrados de su época: "Maimónides procedió en el campo de la medicina de la misma manera que lo había hecho en la Jurisprudencia y la filosofía judías. Siguió el mismo método en la redacción de las obras de esta y aquella temática. Al igual que sus libros sobre el derecho judaico no fueron escritos para unos pocos intelectuales, sino para la gente del pueblo perteneciente a los estratos inferiores de la sociedad, tampoco sus libros de medicina estuvieron destinados únicamente a médicos especialistas y hombres de ciencia, sino a las masas, por quienes el autor se preocupó especialmente [...].

Estas obras que albergan valiosas indicaciones para la gente sana, son sumamente útiles para el que se halla perplejo en el campo de la salud, y sirven de manual y enciclopedia médica"³⁶. Si destacada fue su aportación a la medicina, mayor fue su tarea como jurista, como lo muestra su magna obra al respecto: *Mishné Torá* (la segunda ley): "Es, sin duda, la obra cumbre de Maimónides en lo que respecta a la legislación judaica. Dedicó a la realización de esta obra diez años consecutivos. La concluyó a la edad de cuarenta y seis años, el 7 de noviembre de 1180"³⁷.

A nosotros nos interesa, ahora, la faceta filosófica del autor. Podemos afirmar, sin ambages, que es el máximo exponente de la filosofía judía en la Edad Media, y no sólo eso, es de los máximos filósofos del Medievo en general. Es contemporáneo de Averroes y se anticipa en un siglo a los grandes de la escolástica cristiana. En él influyen los filósofos árabes, sobre todo Avicena y

³⁵ M. Orian, *Maimónides, Vida, pensamiento y obra* (Trad. del hebreo Z.Z. Rosenfeld), Riopiedras Ediciones, Barcelona, 1984, p. 22.

³⁶ M. Orian, *Op. Cit.*, p. 271.

³⁷ *Ibidem*, p. 102.

Averroes, e influirá notablemente en los escolásticos del siglo XIII. En este sentido escribe A. J. Heschel: "Alejandro de Hales, Alberto Magno, Tomas de Aquino, tomaron sus doctrinas y las utilizaron como ladrillos para edificar sus propios sistemas"³⁸.

2.- Presentación de la obra *Guía de perplejos*

En el ámbito filosófico la obra cumbre de Maimónides es, sin la menor duda, la titulada *Guía de Perplejos*. Dado el enorme interés de esta magna obra, vamos a subrayar algunos rasgos característicos.

El título *Guía de Perplejos* responde fielmente al hebreo *Moré Nebukím*, traducción a su vez del original árabe *Dalalat al-hairín*. La obra, como es sabido, fue escrita en lengua árabe (Maimónides era plenamente bilingüe, además del Hebreo dominaba el Árabe como lengua propia), pero en vida del propio autor fue traducida con su consentimiento al Hebreo y el título hebreo es el que más prevaleció. En relación con la traducción hebrea escribe A. J. Heschel: "Dos semanas antes de la muerte de Maimónides, Samuel Ibn Tibbon terminó la traducción al hebreo de *Guía de Perplejos*. Tomó inmediatamente un barco y zarpó rumbo a Fostat para conocer a su maestro. Era demasiado tarde"³⁹. Esta obra Maimónides la compuso en plena madurez, la terminó hacia los sesenta años, y su elaboración le ha ocupado bastante tiempo. Es la obra que más fama universal le ha aportado a nuestro autor. No en vano la filosofía constituye uno de los pilares más relevantes que sostienen su aportación científica. Al no poder entrar ahora en análisis detallados del rico contenido de esta magna obra, subrayaré tan sólo el gran tema de fondo, que no es otro que la orientación de sus hermanos de creencias en la difícil encrucijada de armonizar tales creencias religiosas con la reflexión racional. No es otro, pues, que el omnipresente problema del pensamiento medieval, de las relaciones fe-razón. Como bien escribe M. Orian, esta obra pretende ser "guía de perplejos en el pensamiento y en la religión, a quienes la duda y la incertidumbre oprimen el alma"⁴⁰. Para captar este gran tema de fondo baste señalar algún pasaje de la *Introducción* del *Moré*. Ante todo, la *Carta* del propio Maimónides que encabeza la obra, y que dirige a su discípulo y primer destinatario de la misma, Rabí Josef Ibn-Aknin:

³⁸ A. J. Heschel, *Maimónides*, Muchnik Editores, Barcelona, 1984, p. 264.

³⁹ *Ibidem*, p. 312.

⁴⁰ M. Orian, Op. Cit., p. 130.

“Muy estimado discípulo [...]: Desde que llegaste a mi lado [...], para cursar conmigo, mi aprecio hacia tu persona se acrecentó por tu gran afición al estudio y [...] decidida inclinación a lo especulativo [...]. Yo pensaba, no obstante: quizá sus aspiraciones rebasen sus alcances [...]. Cuando estudiaste conmigo la Lógica, se reafirmaron en ti mis esperanzas, al verte capacitado para declararte los misterios de los Libros proféticos, y en condiciones de comprender lo que cumple a los perfectos [...]. Me di cuenta sabías algo sobre el particular, aprendido con diferentes maestros, y te hallabas perplejo, poseído de estupefacción [...]. Mientras permaneciste conmigo, jamás te rehusé la elucidación de un versículo o de algún texto interesante de nuestros Doctores. Mas cuando Dios dispuso nuestra separación y tu te encaminaste a otro lugar, aquellos coloquios reavivaron en mí una resolución que se había atenuado, y tu ausencia me conmovió a componer este Tratado, escrito para ti y tus semejantes, por pocos que sean, en capítulos sueltos, y lo que vaya redactando se te enviará sucesivamente al sitio donde te encuentres. VALE” (*G.P., Intro*, pp. 57-58)⁴¹.

Esta carta resulta sumamente aclaratoria, entre otras cosas del método tan singular, del modo fragmentario, en que es enviada la obra (hoy diríamos por fascículos). Pero, siguiendo la Introducción general, inmediatamente se nos aclara con toda nitidez el gran objetivo de fondo de la obra que nos ocupa:

“La razón de ser del presente Tratado en toda su integridad, y de todos sus similares, es el estudio científico de la Torá en su auténtico sentido, o más bien *ilustrar al hombre religioso*, en cuya alma está anclada la verdad de nuestra Ley como *objeto de creencia*, que se muestra perfecto en su religiosidad y costumbres, ha estudiado las ciencias filosóficas y conoce sus secretos, y al cual la *razón humana* atrae y guía a sus dominios; pero se encuentra desorientado por la exterioridad de la Torá y aquello que siempre entendió u otros le imbuyeron respecto a dichos términos polivalentes, metafóricos o anfibológicos, reducido a un estado de *perplejidad* y confusión: *o adherirse a lo que al respecto aprendió conforme a su saber y entender*, y entonces se imaginará haber traicionado a los fundamentos de su Ley, *o bien atenerse a lo que captó sin dar entrada al raciocinio*. En tal supuesto, habría renunciado a la razón, alejándose de ella, convencido de un menoscabo y pérdida en su religión, y, obstinado en semejantes

⁴¹ Para las citas de *Guía de Perplejos*, utilizo la magnífica traducción castellana de D. G. Maeso, Ed. Nacional, Madrid, 1984. Dado que la obra consta de Introducción y Tres Partes, que a su vez se dividen en capítulos, indicaré siempre *en el mismo texto* (sin remitir a notas) la página correspondiente precedida de las siglas *G.P.*, la *Parte* con números *romanos*, y el *capítulo* con *arábigos*.

fantasías, será presa de la inquietud y congoja, con el corazón atenazado y violenta turbación" (*G.P. Introd.*, p. 59, lo subrayado es nuestro).

Aunque el texto citado es un poco extenso, estimo que resulta muy interesante, pues no puede plantearse con más nitidez el inquietante problema, en el pensamiento medieval, de las relaciones entre las creencias y la racionalidad. De este planteamiento constituye un antecedente claro el que realiza su hermano de raza, Filón de Alejandría, en los inicios de la era cristiana. También el judío alejandrino trata de armonizar sus creencias con los contenidos de la filosofía, e ilustrar "a sus hermanos de raza, que, viviendo en medio de la cultura helenística, corrían el peligro de olvidar sus tradiciones"⁴². En tal armonización Filón inicia el llamado método alegórico en la interpretación de la Biblia, que tanta repercusión histórica tendrá, y que Maimónides también acoge y cultiva con profusión. Sirva como testimonio lo que nos dice el judío cordobés en la Introducción del *Moré*:

"Esta obra persigue asimismo un segundo objetivo: explicar las alegorías ocultas que encierran los libros proféticos, sin clara evidencia de que lo sean, y que, en cambio, el ignorante o el irreflexivo toman en su sentido externo, sin percatarse del interno. No obstante, si el verdaderamente instruido las examina e interpreta en su aparente significación, también se siente sumido en honda perplejidad; pero una vez le hayamos desentrañado la alegoría o advertido se trata de una expresión parabólica, se verá aliviado y libre de de la perplejidad. Por eso titulé el tratado *Dalalat al-hairín (Moré Nebukím)*, *Guía de Perplejos*" (*G.P. Introd.*, p. 59).

La solución de Maimónides al problema Fe-razón es verdaderamente paradigmática, en tal sentido son bien elocuentes las palabras de A. J. Heschel: "Si la lógica falla frente a la religión, a Maimónides le parece que asentarse cómodamente en la fe, en la tradición, es caer en la pereza. Tiene clara conciencia de los límites de la razón. Pero *vivir* en el reino de la razón es para él un imperativo. A él no le interesa edificar su casa en el solar estrecho de la ignorancia"⁴³. Realmente estas acertadas palabras nos hacen recordar el famoso lema agustiniano, emitido en trances similares: "Intellectum vero valde ama"⁴⁴.

⁴² A. H. Armstrong, *Introducción a la Filosofía Antigua*, Endeaba, 5ª ed., 1983, p. 258. Sobre Filón de Alejandría, remito al excelente libro: J. Danielou, *Ensayos sobre Filón de Alejandría*, Taurus, Madrid, 1962.

⁴³ A. J. Heschel, *Op. Cit.*, p. 266.

⁴⁴ S. Agustín, *Obras completas, Cartas*, BAC, Madrid, 1951, Vol. VIII, *Epístola* 120, cap. III, p. 896.

Una vez hechas estas alusiones, de carácter general, al horizonte histórico de nuestro autor, a su obra magna, y al gran problema de fondo que aborda; nos centramos en lo medular de la Ponencia. Teniendo en cuenta esta obra fundamental de Maimónides, vamos a establecer las sugerencias que establece sobre el sentido e interpretación de textos.

Segunda Parte:

Sentido e interpretación de textos

No podía faltar en un autor tan cuidadoso como Maimónides, ni en una obra de tanta envergadura como su *Guía de Perplejos*, cierta orientación para la lectura correcta de la misma, así como para la captación de su genuino sentido. Voy a tratar de explicitar y resumir ordenadamente tales orientaciones. En esta tarea descubriremos la doctrina de Maimónides sobre la búsqueda del sentido y la interpretación de textos. Primeramente nos fijaremos en las sugerencias de carácter más general, para descender después a las que son más concretas.

1. Principios de carácter general

Ya en los inicios de su *Guía* nuestro pensador enaltece la función del intelecto que posibilita la comprensión de las cosas no según el ojo las ve, sino en su verdadera esencia. La *Guía* enseña al hombre a juzgar lo que se ve, no de acuerdo con su imaginación, pues ello puede ser fruto de apreciaciones subjetivas y, por lo tanto, falsas. Para que la mente pueda cumplir correctamente con su función, es necesario no confundir conceptos que superficialmente pueden ser idénticos, pero que en realidad no lo son⁴⁵. En consonancia con lo anterior escribe:

“Todo cuanto significa estímulo e incitación al estudio y enseñanza es de notoria utilidad, puesto que sin la adquisición de la ciencia, no hay virtudes prácticas ni ideas sanas” (*G.P. III, 36*, p. 481).

Con estas consideraciones de fondo podemos ya enumerar los principales principios de carácter general sobre la interpretación de los escritos.

⁴⁵ Estos aspectos los resume espléndidamente M. Orian en la obra sobre Maimónides, citada repetidamente, pp. 210-211.

Primer principio: Atención y concentración reflexiva

Considera el filósofo cordobés que la reflexión es una actitud fundamental en todos los ámbitos, pero de modo especial en lo que se refiere a la comprensión de textos:

“Una vez lo hayas conseguido y te hayas habituado durante años, se impone esforzarse siempre que leas [...] u oigas leer, en centrar constantemente todo tu pensamiento en reflexionar sobre lo que oigas o leas [...], y en penetrar su sentido” (*G.P.*; III, 51, p. 551).

Precisamente en consonancia con estas advertencias, corona la inmensa obra, que estamos manejando, con las siguientes palabras:

“He ahí todas las cuestiones que me creí en el deber de abordar en el presente Tratado y cuyo desarrollo parecióme de gran utilidad para hombres como tu. Espero que, mediante profunda meditación, comprenderás perfectamente todas las materias que en él he expuesto con la ayuda de Dios” (*G.P.*, III, 5, p. 564).

Segundo principio: Aplicación de las reglas lógicas

Se aprecia en el autor un buen conocimiento de la lógica aristotélica y por ello manifiesta un concepto claro de las exigencias de la demostración rigurosa. Así, nos amonesta para que tratemos de descubrir los razonamientos estrictos y distinguirlos de los que no reúnen tales condiciones, cuando analizamos las distintas tesis de un libro. Varios pasajes de Maimónides nos confirman esta regla:

“Desde el momento en que una cosa ha quedado demostrada, su veracidad no se aumenta ni se robustece su certidumbre mediante el unánime asentimiento de los sabios al respecto; y, por otra parte, su verdad no disminuiría, ni su certeza decaería por la discrepancia de todos los humanos” (*G.P.*, II, 15, p. 283).

Pero es bien consciente de que en muchos temas no es posible tal demostración, por esta razón afirma que en ocasiones “mi propósito [...] es declararte, mediante argumentos muy próximos a la *demostración*, que este universo nos revela palmariamente su existencia por designio de un intencionado Creador” (*G.P.*, II, 14, p. 293). Pero, por si nos quedase alguna duda en lo que dijo anteriormente, recalca en otro lugar:

“Mi mayor homenaje a la verdad es haber declarado paladinamente mi perplejidad ante estas cuestiones y que yo no había oído ni conocido demostración alguna al respecto” (*G.P.*, II, 24, p. 311). (Se está refiriendo a ciertos temas de Astronomía).

Tercer principio: Análisis del lenguaje del texto

En los escritos, sobre todo en los bíblicos, un lector puede encontrarse “perplejo acerca de su significación, debido a la oscuridad de los términos y alegorías que los envuelven” (*G.P.*, I, Introd, p. 63). En tales casos es absolutamente necesaria “la interpretación de las alegorías y su significación” (*G.P.*, *Ibidem*), pues la auténtica perla es el significado y el ropaje literario es la mera envoltura. Por lo cual es misión del lector, al abordar un escrito, descubrir el género literario empleado por el escritor correspondiente.

Cuarto principio: Evitar los prejuicios

Es esta una regla en la que nuestro autor insiste con especial vehemencia. Es plenamente consciente de que aquí se esconde uno de los más graves problemas de la interpretación literaria. Le recuerda sin rodeos a su discípulo, destinatario directo de la *Guía*:

“No abordes su lectura a través de tus prejuicios, pues yo saldría perjudicado y tu no te beneficiarás; lo procedente es aprender primero, lo que importa saber” (*G.P.*, *Intr.*, p. 66).

Y, refiriéndose a los prejuicios de cualquier lector de su libro, escribe:

“Podría ocurrir que lo por él entendido en mis palabras sea precisamente lo contrario de lo que yo insinuara, y me ocasionaría perjuicio a cambio del provecho que yo quise reportarle” (*G.P.*, *Ibidem*).

A pesar de la gravísima dificultad que el tema de los prejuicios encierra, y de la que es muy consciente nuestro autor, insiste en hacernos partícipes de que en ello se encierra algo clave para una interpretación correcta. Veamos esta vivísima descripción:

“Es connatural en el hombre sentir amor y atracción hacia aquello que le es familiar. Así, ves a los beduinos, a pesar de su desaseo, privados de placeres

y mal alimentados, desagradarse de las ciudades, desdeñar sus atractivos y preferir el entorno al que están habituados a otro mejor, al que no lo están. En consecuencia, no se recrean con vivir en palacios y vestirse de seda, como tampoco en gozar de los baños, unturas y perfumes. Ocurre, asimismo que el hombre se aficiona a las opiniones que le son familiares, en las que se educó y desea defenderlas, en tanto que siente repulsión hacia las opuestas. Por idéntica razón aparta su vista de la percepción de las verdades, inclinándose hacia lo consuetudinario" (*G.P.*, I, 31, p. 108).

Todavía en otro lugar vuelve sobre el problema de los prejuicios, y con claridad afirma:

"Ten en cuenta que al comparar las dudas que arrastra consigo determinada opinión y las de su contraria, para decidir a favor de la que suscita menor número, no ha de considerarse su mayor cuantía, sino más bien la gravedad de su incongruencia e irreductibilidad con la naturaleza del ser. Una sola duda puede revestir mayor importancia que mil otras [...]. Ahora bien, si alguien por su educación o un interés cualquiera otorgase su preferencia a una de las dos, se cegaría para la consecución de la verdad" (*G.P.*, III, 23, pp. 306-7).

Quinto principio: Determinación de la idea o tema central

Esta observación la considera de interés, y además la aporta nuestro filósofo, cuando menos lo podemos esperar. Después de haber desarrollado la mitad de su extenso libro, escribe:

"Se impone una observación previa, a modo de antorcha que ilumine las oscuridades de este Tratado, tanto de los capítulos anteriores como de los sucesivos, y es la siguiente" (*G.P.*, II, 2, p. 255).

A continuación nos advierte que no ha sido su objetivo en la *Guía* aclarar y tratar una serie de cosas que esporádicamente y subordinadamente al tema central de la obra, una y otra vez alude:

"Mi única intención ha sido traer a la memoria lo que pueda elucidar ciertas oscuridades de la Ley, con lo cual no pocas dificultades en el conocimiento de tal asunto quedarán zanjadas" (*G.P.*, *Ibidem*).

Es decir, advierte que una cosa es el gran tema de fondo o idea central de su Tratado y otra bien distinta todo lo que es medio para la aclaración del mismo. Por ello, es misión primordial del intérprete de un texto averiguar el gran tema central, y tenerlo siempre en el horizonte mental.

Pasamos ahora a presentar otras normas más concretas para la correcta interpretación de textos, según dejamos advertido en páginas anteriores.

2. Reglas para la interpretación

Estas reglas que vamos a explicitar, siguiendo muy de cerca a Moisés Maimónides, tienen, por supuesto, una aplicación directa para la interpretación de su *Guía de Perplejos*, pero son de aplicación general, pues, él mismo nos dice expresamente:

“En cualquier libro o exposición se encontrará alguna de las siete causas siguientes de contradicción u oposición” (*G.P., I, Introd.*, p. 67).

Primera regla: Atención a las causas de contradicción en una obra literaria

Para la correcta interpretación de una obra escrita, hemos de fijarnos en las posibles causas que imposibilitan su comprensión, debido a contradicciones o incoherencias que implican. Nuestro autor las expone de un modo tan claro y ordenado, que las reproduzco literalmente:

“*Causa 1ª*. El autor ha recopilado palabras de gentes de opiniones dispares, sin citar los nombres ni consignar la paternidad de cada una. En tal obra aparecerán contradicciones o afirmaciones antagónicas, dado que, entre dos proposiciones, una reflejará el sentir de un individuo, y la segunda, de otro.

Causa 2ª. El autor del libro profesó primeramente tal teoría, que después cambió por otra, y aparecen juntas ambas proposiciones.

Causa 3ª. Tales aseveraciones no se toman en su obvio sentido, sino unas literal y otras metafóricamente, ambas con su genuina significación, o bien las dos proposiciones contradictorias conforme a su sentido literal son alegorías, y, a través del mismo, *parecen* contradecirse y oponerse entre sí.

Causa 4ª. Es el caso de una determinada condición que no se indica de modo explícito en su lugar, o bien los dos asuntos son divergentes y no se concreta en él uno de ellos, de manera que aparentemente hay contradicción en el texto, sin que realmente exista.

Causa 5ª. La necesidad de la enseñanza o exposición de una materia obscura e intrincada que ha de mencionarse o presuponerse para la enucleación de una cuestión fácil y debe preceder a la primera, dado que siempre ha de empezarse por lo más sencillo, obliga a que en tal circunstancia el docente se ingenie para explicar el primer asunto de alguna manera, sin pretender su exhaustividad, fiándolo a la imaginación del oyente, a fin de que comprenda lo que en ese momento se quiere poner a su alcance. Después, en su lugar adecuado, se expondrá minuciosamente esa materia obscura en su auténtica realidad.

Causa 6ª. La contradicción se presenta velada y no se hace ostensible sino tras varias premisas. Cuantas más se precisen para desvelarla, tanto más se ocultará el autor, el cual pensará no hay contradicción entre las dos primeras proposiciones. Sin embargo, tomando cada una de éstas y añadiéndole una premisa justa de la cual resulte necesaria conclusión, y procediendo igualmente con cada conclusión, juntando a cada cual una premisa verdadera para deducir una consecuencia perentoria, se llegará, tras una cadena de silogismos, a desvelar la contradicción u oposición entre las dos últimas conclusiones. Lo propio les ocurre hasta a los escritores más conspicuos. Solamente en el caso de que entre las dos primeras proposiciones hubiera manifiesta contradicción, y el autor, olvidando la primera, al consignar la otra en lugar diferente de su obra, el tal revelaría tamaña deficiencia que sería indigno de figurar entre aquéllos cuyas palabras merecen atención.

Causa 7ª. Las necesidades de la exposición en materias notoriamente obscuras obligan a velar ciertos detalles y revelar otros. Ocurre a veces que se impone sustentar la argumentación a base de una determinada premisa, en tanto que otro se ve compelido a apoyarse en la contradictoria de la primera. "En caso semejante, el lector vulgar no deberá percatarse de tal contradicción, para lo cual el autor habrá de ingeniarse para disimularla a todo trance" (*G.P.; I, Introd.*, pp. 68-69).

Una vez establecidas las causas de posibles contradicciones en las obras literarias, concreta en qué tipo de obras suelen actuar unas u otras. Ante todo nos advierte: "Las posibles divergencias apreciables en el presente Tratado se sitúan dentro de las Causas 5ª y 7ª. Advierte esto, compréndelo bien y recuérdalo

perfectamente para que no te confundas en algunos capítulos" (*G.P., I., Introd.*, p. 70). De este modo prepara al destinatario y lo orienta para la comprensión correcta de la *Guía de Perplejos*.

Para nuestro caso, dado que nos movemos fundamentalmente en el campo de la filosofía, tienen especial relevancia las siguientes matizaciones: "Respecto a la diferencia observable en los escritos de los verdaderos filósofos, dimana de la Causa 5ª, y la mayoría de las contradicciones que se encuentran en las obras de los autores y comentaristas que no hemos mencionado provienen de la Causa 6ª [...]. También las hay que son debidas a la Causa 7ª" (*G.P., Ibidem*).

Segunda regla: Aclaración de términos

En el análisis de los escritos es labor primordial la aclaración de "cuantos términos en ellos se empleen e interpretar todos los nombres homónimos conforme al sentido adecuado al tema correspondiente" (*G.P., I, 8*, p. 80). En esta tarea Maimónides se muestra como un auténtico experto, a lo largo de todas sus obras; pero, de modo paradigmático, en la primera parte de su *Guía de Perplejos*.

Tercera regla: Concreción del Contexto

Es una norma que nos recuerda reiteradamente. Sin duda, le da una gran importancia. Oigámosle:

"Cada pasaje habrá de entenderse de acuerdo con su contexto" (*G.P., I, 25*, p. 99).

Pero, ya nos había dicho en la Introducción a su obra magna:

"Tras estos preliminares, me ocuparé en primer lugar de los términos cuyo sentido exacto importa elucidar, conforme a su contexto en cada pasaje: será la clave para adentrarse en lugares cuyas puertas están cerradas, y cuando estas se abran y se haya penetrado en su interior, las almas encontrarán en ellos reposo, los ojos deleite, y los cuerpos, solaz de sus fatigas y trabajos" (*G.P., I., Introd.*, p. 70).

Y, por si esto no fuese suficiente, remacha en otro lugar de su *Guía*: "El término [...] de cada pasaje hay que interpretarlo de conformidad con el contexto"

(*G.P.*, I, 40, p. 127). Esta reiteración, que he recogido, pretende destacar algo que para nuestro autor es verdaderamente esencial para una correcta interpretación de textos.

Aunque se sale un poco de la mera normativa de la interpretación, permítanme recordar unas sugerencias sumamente útiles para cualquier escritor. La primera expresa el talante de Maimónides, en una especie de confesión sincera e íntima. Sus palabras tienen una especial resonancia, habida cuenta de las circunstancias en que escribe su *Guía*:

“Me encuentro como quien, encerrado en una encrucijada, sin posibilidad de exponer una verdad bien asentada, si no es a un solo hombre destacado, desagradando a millones de ignorantes, prefiere arrancar a ese único de la perplejidad en que se halla sumido y evidenciarle el camino de su extravío, con el fin de que llegue a la perfección y consiga la tranquilidad” (*G.P.*, I, *Introd.*, p. 67).

La segunda sugerencia, que establece Maimónides, es digna de ser escuchada y asumida por todo escritor. Debiera, tal vez, formar parte del código deontológico de los escritores, y su contenido de estricto cumplimiento:

“El lenguaje empleado en esta obra no lo ha sido al azar, sino con toda exactitud y extremada precisión, procurando no dejar punto oscuro sin aclarar. Nada se ha dicho fuera de lugar, sino para explicar algo que está en el suyo propio” (*G.P.*, *Ibidem*, p. 66).



IL DISCORSO FILOSOFICO COME DISCORSO AL LIMITE

Armando Rigobello
Universidad de Roma-II (Italia)

Resumen en castellano

El discurso al límite es una argumentación que describe, ilustra situaciones excepcionales (situaciones límites) de la experiencia humana, situaciones en las cuales la naturaleza humana revela sus posibilidades extremas. Un discurso al límite es un discurso fronterizo acerca de la condición humana.

El discurso al límite, como discurso filosófico, no se limita a describir situaciones límite "singulares", trasciende los contenidos singulares para centrar la idea, la forma, la estructura, el sentido de la condición humana (sus perennes parámetros). Discurso al límite de las situaciones en las que la naturaleza humana revela sus posibilidades extremas puede ser también un discurso religioso y más concretamente místico, discurso poético, discurso de psicología de lo profundo. El discurso al límite se convierte en discurso filosófico. Cuando presenta las siguientes características:

- 1.- No se limita a describir experiencias "singulares", si no su "*eidos*", es decir, el sentido permanente de cada una de ellas (fenomenología).
- 2.- Interpreta la descripción con rigor y responsabilidad crítica de límite, posibilidad, significado (hermenéutica).
- 3.- Desarrolla dialécticamente, a partir de la interpretación dada, una ontología y una metafísica implícita en la condición humana en cuanto tal. El sentido de tal ontología y metafísica implícita en la condición humana, puede ser resumido en la célebre frase de Pascal: *L'hôte dépasse l'hôte* (el hombre supera al hombre). Es el hombre de San

Agustín que encuentra en sí mismo una diferencia íntima (en su interior): *intimior intimo meo*.

El discurso al límite, delineado de esta manera, no posee un lenguaje propio ni un método específico, sino que recurre a una pluralidad de lenguajes y de métodos se inicia en el lenguaje ordinario pero muy pronto se encuentra con la necesidad de interrumpir los modos y las maneras de éste para pasar a una estrategia lingüística con metáforas y diversas alusiones semánticas, aunque sin dejar de referir toda expresión a paradigmas racionales, con miras al rigor y a la responsabilidad crítica que ya se ha apuntado.

1. Un discorso per una antropologia fenomenologica

Nella crisi degli strumenti espressivi che caratterizza la presente situazione di cultura ci sembra opportuno configurare un tipo di discorso che possa adeguatamente esprimere un progetto di antropologia che colga la realtà umana nella tensione al limite, capace cioè di descrivere la condizione umana colta nelle sue estreme possibilità. L'antropologia fenomenologica è l'antropologia cui facciamo riferimento, la cui denominazione completa è *antropologia fenomenologica trascendentale*. Va precisato in via preliminare che cosa sia quella antropologia fenomenologica trascendentale che richiede un *discorso al limite* per esplicitare i suoi contenuti. Si tratta di una considerazione del contesto umano così come esso si presenta ad una indagine fenomenologica, ossia alla enunciazione di quelle strutture eidetiche in cui la situazione umana esprime il suo organizzarsi ideale, ma non per questo meno reale della sua immagine sensibile. Una specie di entelecheia costitutiva di situazioni ed atteggiamenti che prescinde sia dalle componenti psicologiche concomitanti, che da una valutazione ontologica e metafisica estranea al contesto in quanto tale.

Come ogni antropologia, anche quella fenomenologica è un discorso sull'uomo. Si differenzia da quella *classica* perchè non è una dottrina del dover essere dell'uomo, dell' "idea" appunto di umanità. Si differenzia pure da quella *idealistica* perchè non è celebrazione dell'uomo nel suo risolversi nella dinamica storica del pensiero. L'idealismo è una interpretazione per eccesso del dato fenomenologico ed una sua alterazione in uno slancio di superamento di limiti. L'antropologia fenomenologica non si confonde nemmeno con l'antropologia *strutturale* poichè la struttura eidetica di cui essa si occupa investe la totalità degli atteggiamenti umani e non solo i più elementari e primitivi ed inoltre non attribuisce alla struttura un primato sulla coscienza, chè anzi si tratta sempre di strutture coscienziali ed appunto per questo si chiamano "eide". L'antropologia fenomenologica è infine accolta, da parte nostra, *in senso metodico*, ossia come

uno strumento di lavoro, utile ad esplicitare ed a rompere un'*empasse*; non ne accogliamo tuttavia l'arresto alla mera fenomenicità, ma-come si vedrà più innanzi-riteniamo che una interna necessità del discorso al limite, tipico di tale fenomenologia, conduca ad un trascendimento di essa attraverso l'esercizio ermeneutico. Non si può discorrere sul dato senza essere, almeno intenzionalmente, rivolti alla sua interpretazione.

L'antropologia fenomenologica rappresenta un valido livello di osservazione del contesto umano perché dà luogo ad una indagine, per così dire, pre-predicativa, ossia precedente ad ogni giudizio di valore; semplicemente enunciativa dello schema ideale di un fatto, di un atteggiamento o di una situazione che interessa l'uomo. Un' indagine di questo tipo ci permette di cogliere il fenomeno umano al di qua della elaborazione dottrinale, delle distinzioni classiche e del loro "superamento" idealistico. Il fenomeno umano è visto in una struttura costitutiva che elude l'alternativa tra apparenza meramente sensibile e trascendimento concettuale, più profondo del vedere sensibile. Come ogni indagine fenomenologica è sospesa in una ambiguità che rifiuta di essere apparenza ed allo stesso tempo "idea" (nel senso classico), ed apre una ardua prospettiva ove il "modello" del fenomeno permette una non meno ardua coscienza di esso.

2. Il discorso al limite

Il discorso al limite, che è proprio di una antropologia fenomenologica, si qualifica nell'esercizio stesso del suo compito, ossia le sue note caratteristiche discendono da quel suo doversi situare alla frontiera dell'impiego comune del linguaggio per poter indicare un livello di realtà dissueto ed inclassificabile con le normali categorie di un realismo e di un idealismo. E' un discorso al limite, e quindi un discorso condotto a quel limite ove le note normali del discorrere sono tese alla più radicale sperimentazione delle proprie capacità espressive. L'antropologia fenomenologica accentua questa nota e l'accentuazione si ripercuote nel tipo di discorso con cui si esprime.

Potremmo individuare alcune caratteristiche di tale discorso indicandolo come un discorso *riduttivo*, come discorso *enunciativo*, come discorso *rivelativo*, ma la nota qualificante che comprende e trascende queste connotazioni è quella di essere un discorso *in prospettiva aperta*. Un discorso che "riduce" è un discorso che mette tra parentesi, che prescinde, che rimuove. Ma chiamandolo riduttivo descriviamo soltanto un suo procedere, non la causa che origina questo processo.

Così come quando diciamo che enuncia il darsi dell'*eidos* fenomenologico, questo darsi ha una sua intensità che il termine "enunciare" non riesce ad esaurire. Enunciare dice adeguatamente il rilevare, al di qua di una attività predicativa. In un modo adeguato quindi si esaurisce nell'ambito di una fenomenologia che sia essenzialmente vedere: enunciare è dire fedelmente ciò che si vede, senza sovrapporre al vedere quelle categorie o quel contesto psicologico-soggettivo che erano precedente oggetto di riduzione. Dire che l'enunciare è un "rivelare" aggiunge l'avvertimento di un carattere arduo, eccezionale della ricerca, l'accesso ad un livello cui ci ha preparato la precedente catarsi riduttiva. Ma anche questa precisazione, se stringe da vicino la natura del discorso al limite, non lo coglie ancora nella sua matrice di fondo da cui discendono le connotazioni accennate.

"Discorso al limite" non indica un tipo di discorso che si qualifichi per tali speciali caratteristiche sintattiche o morfologiche. L'enunciazione, ad esempio, è ad esso confacente, ma descrive soltanto un suo atteggiamento, come altri tipi di situazioni linguistiche o argomentative. Il discorso al limite ha quasi sempre le movenze ed i passaggi del discorso comune, il suo essere al limite consiste nella radicalità con cui è condotto e nell'orizzonte estremamente aperto in cui si muove. Essere al limite è un essere *in prospettiva aperta*, che rifiuta la chiusura sistematica degli argomenti di cui è discorso e li presenta disponibili ad una interpretazione perchè liberi da una chiusura dottrinale già stabilita

3. Un'esemplificazione emblematica: il discorso socratico

Per meglio chiarire quanto si è andati dicendo faremo ricorso all'esempio del discorrere socratico che è appunto un discorrere al limite. Il linguaggio, anche in Socrate, è quello comune. E' chiaro che il linguaggio comune dei tempi di Socrate è altro da quello che noi usiamo, per la evidente complicazione culturale che ci separa dalla Grecia del V secolo. Ma, pur con le dovute differenze, il discorso al limite è un discorso condotto in entrambi i casi, con la articolazione del linguaggio comune. L'interrogare socratico tuttavia mira ad una radicale presa di coscienza di una situazione interiore o per meglio dire, morale. Non costituisce una dottrina, anzi mette in difficoltà ogni dottrina. La riduzione socratica è ironia, convinzione di ignoranza. La sua maieutica mira a mettere a nudo la condizione umana.

La radicalità del suo discorso, che pure si presenta come un modesto discorrere, proviene dall'*immediato riferimento di un caso particolare ad un livello di absolutezza*, alla cui luce il caso particolare assume un volto diverso.

Si tratta di “vedere” in modo più radicale, far emergere un “eidos” di condizione-situazione e poi interpretarlo alla luce di quella fonte di radicalità.

Una singolare ambiguità si manifesta nel discorso stesso che da un lato è discorso bonario, comune, proprio della conversazione familiare e dall'altro è focalizzato in una prospettiva di assolutezza. Le parole di sempre sono come investite da una tonalità inconsueta per cui nonostante la loro vicinanza ci appaiono così lontane. E tra i due termini non vi è mediazione ma compresenza. Una compresenza sconcertante, che mette in questione noi stessi, che dà luogo alla scossa maieutica.

L'orizzonte lontano che investe la quotidianità è per Socrate l'assolutezza del bene, ciò sembrerebbe rendere ben diversa la posizione di un discorso socratico da quello di una antropologia fenomenologica. La reale differenza di dottrina merita tuttavia un approfondimento. In sede antropologico-fenomenologica il referto eidetico è, come nella consapevolezza cui Socrate sa far pervenire, libero dalla chiusura della mentalità ordinaria e quindi compiutamente aperto. Noi diremmo disponibile ad una interpretazione. E tale interpretazione, per essere adeguata alla ampiezza dell'apertura e mantenerla in vita non può che essere quella che deriva da un orizzonte di infinitudine e di assolutezza. Questo per noi è l'esito logico di una indagine fenomenologica e sotto questo profilo la neutralità radicale della fenomenologia incontra la radicalità di una imprescindibile assolutezza, che è quella dell'originario. Altrimenti la fenomenologia non esce dalla ambiguità: il referto postula una interpretazione e da parte sua l'originaria assolutezza, che è la radice del non sapere socratico, costituisce un potenziale criterio di giudizio e si esplica poi come categoria dell'interpretazione.

4. Conclusione

Possiamo raccogliere in alcune considerazioni riassuntive il risultato della nostra breve ricerca sul discorso filosofico come discorso al limite. Innanzitutto possiamo dire che il discorso al limite è una argomentazione che descrive, che illustra situazioni eccezionali (situazioni limite, appunto) dell'esperienza umana, situazioni in cui la natura umana rivela le sue estreme possibilità. Il discorso al limite si precisa quindi come discorso di frontiera sulla condizione umana.

Il discorso al limite come discorso filosofico non si limita a descrivere situazioni limite, “singolari”, ma trascende i particolari contenuti del discorso per

cogliere l'idea, la forma, la struttura, il senso della condizione umana, i suoi perenni parametri.

Un discorso al limite condotto sulle situazioni in cui la natura umana rivela le sue estreme possibilità può essere anche un discorso religioso e più precisamente mistico, un discorso poetico o di psicologia del profondo. Il discorso al limite si pone come discorso filosofico quando presenta alcune caratteristiche che qui elenchiamo: 1. Non si limita a descrivere esperienze "singolari", ma piuttosto l'*eidōs* di tali esperienze, ossia il senso perenne di ciascuna di esse (considerazione dell'esperienza sul piano fenomenologico); 2. Interpreta la descrizione con rigore e consapevolezza critica del limite, della possibilità, del significato (considerazione ermeneutica); 3. Sviluppa dialetticamente, a partire dalla interpretazione data, una ontologia e una metafisica implicite nella condizione umana in quanto tale. Il senso di tale ontologia e metafisica implicite nella condizione umana può essere riassunto nella celebre frase di Pascal: "L'homme dépasse l'homme", l'uomo supera l'uomo. Si tratta in fondo dell'uomo di Sant'Agostino che coglie in se stesso una interiore differenza: "intimior intimo meo".

Il discorso al limite delineato in questa maniera, non possiede un linguaggio proprio, né un metodo precipuo, ma ricorre ad una pluralità di linguaggi e di metodi; inizia con il linguaggio ordinario ma ben presto si trova nella necessità di abbandonare i modi e le espressioni di questo tipo di linguaggio per passare ad una strategia linguistica mediante metafore e diverse forme di allusioni semantiche, pur senza trascurare di riferire ogni espressione a paradigmi razionali con attenzione al rigore e al controllo critico.

IDEA DI TOTALITÀ E ANTICIPAZIONE NEL DISCORSO FILOSOFICO

Leonardo Samonà
Universidad de Palermo (Italia)

Il discorso filosofico si è venuto sempre costruendo sotto la minaccia di una costitutiva inadeguatezza per quella conoscenza che, come dice Platone nella *VII Lettera*, "non è affatto dicibile al modo delle altre" (341 c). Una siffatta minaccia incombe in modo specifico su questa avventura del discorso, proprio perché in essa si "mette in testo" l'insufficienza del possesso supposto del sapere, così come fa Socrate con coloro che credono di essere sapienti. L'"incantamento" dell'intelletto (cui si può sotto un certo profilo accostare il "mettere innanzi le immagini", *tò protathèn tôn eidólon* della *VII Lettera*, 343 c), la *Verhexung* wittgensteiniana, che isola nella funzione privilegiata di spiegazione certi concetti dal loro contesto, e proietta il discorso oltre la posizione in cui *effettivamente* è, assicurandolo immediatamente presso la *cosa stessa* o l'"ente vero", viene svelato, sotto la luce critica dell'atteggiamento "filosofico", come una tendenza connaturata ad esso: un *Trieb*, un'inclinazione a fraintendere il "lavoro del nostro linguaggio", potremmo dire con Wittgenstein¹. Sorpreso in una fuga in avanti e ricondotto alla sua povertà, il discorso si ritrova esposto all'*insecuritas* di una distanza da attraversare, e inviluppato in un circolo in cui si muove aporeticamente dalla lontananza della posizione presunta e illusoria verso il luogo in cui

¹ L.Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1971, n.109.

effettivamente è già e da cui prende senso (cioè direzione e orientamento) il suo "lavoro".

Indipendentemente dalla disputa tra una filosofia che miri all'iperuranio, a un vero posto al di là della proiezione illusoria (come può essere il caso di Platone) o invece al quotidiano, un vero posto al di qua di ogni sublimazione e idealizzazione (come può essere il caso del Wittgenstein di *Philosophische Untersuchungen*), il discorso in quanto "filosofico" fa comunque il suo ingresso in una dimensione di distanza e di indigenza, sia che si ritrovi prossimo a ciò che resta pur sempre da raggiungere, sia che si ritrovi lontano da ciò presso cui già è. Il discorso è illuminato nella sua erranza, nel tratto precario della differenza che separa la posizione raggiunta da quella significata, l'essenziale preteso da quello frainteso. Proprio l'approccio critico del discorso filosofico professa insomma un difetto del discorso, dischiude una lontananza e una privazione, mostra il *détour* (Ricoeur), l'*Umweg* (Heidegger) irrimediabile.

Il primo ed essenziale cui il filosofo mira sfugge alle strategie frettolose dell'enunciazione e dell'ordine del discorso, respingendo nel vago proprio le parole che lo chiamano in causa. Il vero essere (l'*alethôs on* o l'*ontos on*) misura la debolezza (*astenés*) dei *logoi* (343 a), che mentre hanno di mira l'"essenza" (il *ti*) le mettono sempre innanzi altro (il *poiòn ti*, la qualità), interpongono il non ricercato (*tò mè zetoúmenon*) e solo attraverso percorsi lunghi e complessi possono essere indirizzati a fatica verso l'apprendimento che, dopo lungo tirocinio, si genera istantaneamente (*exaiphnes*) nell'anima. Il discorso, proprio quando è costruito in modo filosofico, è spietatamente attraversato, e in certo modo messo a nudo irrimediabilmente nella sua fragilità, dalla tensione aporetica tra la "deviazione", connaturata (anche etimologicamente) al discorso in generale –il periplo attraverso la catena dei segni–, e il *nostos*, la "nostalgia del nome unico", del "proprio", di cui parla Derrida a proposito della tradizione filosofica identificata come metafisica².

Eppure il discorso "filosofico" ha preteso di diventare misura critica di ogni altro discorso perché capace di governare il flusso del molteplice e di "tessere" attraverso la "disseminazione" il riferimento che solo può dare "senso", ovvero orientamento alla "deviazione" discorsiva. Infatti, se lo schiudersi di una distanza da quello che "è veramente" (anche da quello che esso stesso è) rispinge il discorso lungo la china dell'"insensatezza" congiunta sempre alla divagazione, pure un tale schiudersi tessesse anche la relazione che fa entrare nel discorso in

² J.Derrida, *La différance*, in Id., *Marges de la philosophie*, Minuit, Paris 1972, p.29.

forma di anticipazione il termine capace di conferire ad esso consistenza di movimento. La distanza non produce soltanto distruzione del preteso possesso discorsivo di un immediato situato al di fuori del discorso: essa è inscritta in un riferimento che fa entrare nella tessitura discorsiva, riconfigurandola, il termine frainteso (e dunque lasciato fuori dal discorso, non detto) e dà pertanto *senso* alle pretese di verità, alle "intenzioni" connaturate al discorso.

Solo se è riconfigurato in questa tessitura il discorso acquista senso. E in questa prospettiva solo la filosofia, che muove dall'essenza o dai primi principi può, lo leggiamo nel *Fedro*, mantenere aperta la differenza che distingue i termini sparsi a partire da un intero che ne determina anche "somiglianza" e rimando reciproco. Il filosofo, il "dialettico" di cui si parla nel Dialogo, sa operare divisione (*diairesis*) perché sa ricondurre all'unità (*synagoge*), che costituisce l'*intenzione* del discorso ed è cercata in esso. La filosofia si pone come capace in modo precipuo di tenere il discorso fuori dall'"insensatezza", cioè dalla "confusione" della retorica, cui pure il dicibile inclina. Proprio contro il dileguare, contro la confusione generata dalla *coacervatio* o *appositio* del molteplice (cui Kant, nella *Dottrina trascendentale del metodo* della *Critica della ragion pura*, contrappone l'*articulatio*), il discorso "filosofico" garantisce il moto discorsivo. Lo garantisce come *un* moto e come *un* testo: dà alla semplice successione, alla catena di sostituzioni, in cui la costante disparizione di ogni termine in un altro confonde tutto in un'unica presenza, il carattere definito di un itinerario verso qualcosa, cioè di una tessitura di momenti intrecciati l'uno con l'altro con un rimando che, *a partire* dal termine *verso* il quale va, si determina e si articola, si apre e si differenzia appunto come movimento.

Mettendo a nudo per un verso la "debolezza dei *logoi*", conferendo per altro verso proprio mediante tale apertura di una distanza orientamento alla divagazione ad essi connaturata, il discorso filosofico esibisce una particolare tessitura del percorso discorsivo. Esso mette in luce la natura *intenzionale* e comunicativa del discorso, che anticipa di volta in volta nel proprio cammino il termine verso cui va (cui si rivolge e che interpella), di cui ancora manca e di cui (a partire da cui) parla. Il discorso viene a dispiegare un movimento non puramente discensivo, ma circolare perché articolato a partire dalla struttura del rimando. Il discorso, insomma, sembra acquistare la misura della sua tenuta nella prospettiva filosofica di una connessione originaria e fondante, cioè dell'idea di totalità, capace di organizzare le parti secondo quello che Kant indica come *nexus finalis*³ e Platone descrive come movimento dell'andare dal "molteplice delle sensazioni" all'"uno compreso col ragionamento" (*Fedro*, 249 c).

³ Si tratta del "legame causale secondo un concetto della ragione" che istituisce una "dipendenza ascendente e discendente", sicché causa ed effetto si condizionano reciprocamente. Kant lo

Così, quella che sembrava un'opposizione tra il movimento discorsivo e l'immediatezza intuitiva svela anche un intreccio e "tesse" un *altro* discorso nel quale ricade ciò che prima sembrava sottrarsi in una peculiare inaccessibilità. Il testo "tessuto" dai dialettici, capaci di coniugare *diairesis* e *synagagé*, va seguito ora come la "traccia di un dio", secondo le parole di Socrate (*Fedro*, 266 b). In nome di questa sequela anche Socrate diviene *philologos*, amante dei discorsi (236 e). In essi il filosofo cercherà il discorso dell'anima, il suo movimento immortale che dà un fondamento al loro debole costruito, riferendoli a un *logos* "vivente e animato (*émpsychos*)" (276 a), cioè mosso dall'interno –da se stesso– e non dall'esterno (245 e); un *logos* di cui ogni testo e ogni scritto è immagine. Vorrei seguire il discorso filosofico come questo "altro discorso". Non quello che distrugge il percorso discorsivo di fronte alla "cosa stessa", ma quello che tesse appunto un particolare cammino, e un particolare e forse paradigmatico passare di cosa in cosa.

C'è nella natura stessa del discorso questo peculiare muoversi da sé che intreccia e contestualizza divisione e riunificazione. Se, sospendendo la distinzione tra discorso scritto, parlato, e "senza voce (*aneu phonés*)" (*Sofista*, 263 e; cfr. 264 a: *metà sigés*), definiamo con Heidegger il discorso come il "rendere manifesto e come tale accessibile (*zugänglich*)" ciò di cui si discorre⁴, e accessibile ad altri nella comunicazione discorsiva⁴, quello che viene subito incontro alla nostra attenzione è il fatto che il discorso, come diceva Tommaso, "designa un certo moto (*discursus quendam motum nominat*)"⁵. In esso si accede a qualcosa *per aliud*, passando per altro: "unum per aliud cognoscitur". Questa definizione, che dapprima sembra soltanto scivolare sul carattere provvisorio e dileguante, in certo modo "insignificante" dell'*aliud*, dà invece proprio nell'*aliud* notizia di un termine che istituisce direzione e senso. L'altro non si manifesta in questo contesto *soltanto* come oggetto, ma, come del resto in ogni movimento, quale 'non ancora questo o quello'. Esso si muove verso qualcosa, nell'anticipazione del quale soltanto si determina come tale 'non-ancora'. Esso viene incontro come un dirigersi-verso, che è ciò che diviene, e raggiunge sé nel suo *telos*. Non possiamo fare a meno del *telos* se non altro per quel certo moto che è il discorso.

In esso ciascun termine è caratterizzato come un dirigersi-verso-qualcosa, un rimandare-a-qualcosa. Il movimento discorsivo ha un'"intenzione", è guidato

chiama anche "nesso delle cause ideali" (I.Kant, *Kritik der Urteilskraft*, in Id. *Werkausgabe*, a cura di W.Weischedel, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1968, X, §65).

⁴ M.Heidegger, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen 1979¹⁵, §7.

⁵ *Summa Theologiae*, I, q.58, a.3.

sin dall'inizio da ciò verso cui va. Esso presume e sta dentro un'articolabilità dell'essere che è relazione, differenza, ma anche provenienza e destino. Presume un essere, attraversato da divisione, allontanamento, differimento, perdita, e però parimenti ritornante in sé, continuo (*synechés*). Ciò di cui si parla nel discorso è accessibile, raggiungibile, attraverso altro perché esso stesso si tiene assieme nella continuità (*synecheia*) di momenti diversi, attraverso i quali diviene unità, diviene lo "stesso".

Il discorso, il *logos*, può essere visto insomma come l'articolazione (*articulatio*) di un intero concepito non come unità semplice, esclusiva di ogni differenza, ma come totalità capace di ricondurre a sé il diverso, accogliendo movimento, differenza e differimento. In questa valenza ontologica il *logos* si è tenuto sin dalle sue origini, quando Eraclito lo intendeva come *tò xynon*, il legame, il principio accomunante e universale che raccoglie (*legei*) e riconduce a sé.

Eppure il carattere articolato dell'essere (Heidegger direbbe il suo senso) intreccia il tessuto discorsivo in modo complesso e ambivalente: la *reductio ad unum primum principium* (potremmo dire, l'intenzione 'metafisica' del discorso), come un far ritorno all'origine implica anche un allontanarsi da essa. C'è nel processo discorsivo un'espansione e una *diairesis* dall'uno; un provenire da qualcosa distinguendosi, e parimenti un essere non-ancora qualcosa di a-venire. C'è una temporalità del discorso che lo fa comunque diverso da quel che intende essere, che lo respinge nella distanza e nell'incompiutezza o insufficienza, nella "debolezza" del dover comunque passare *per aliud*. Rispetto all'esito, sempre *inteso*, della riduzione, del ritorno all'uno, il discorso appare a un primo sguardo in forma difettiva. Per quanto il "segno significativo (*bedeutsame Zeichen*)"⁶ possa essere "scritto nell'anima" (*en chora tê kallíste*, "nello spazio più bello", secondo le parole della VII Lettera, 344 c), pure esso manca l'unità perché ha bisogno comunque del "mezzo" (la *chora*) che lo tiene nell'insuperabile differimento. Da una parte sembra restare allora l'unità, o anche l'unità articolata dell'essere, dall'altra la sua immagine mobile e difettiva, dispersiva e in qualche modo disorientata perché presa in un dedalo di rimandi (*ta pollachê diesparména*, "le cose disseminate in molti posti", Fedro, 265 d).

L'intero "intenzionato", a partire da cui (in direzione di cui) prende senso il discorso, si configura come quell'"universale sintetico" contrapposto

⁶ E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, Niemeyer, Tübingen 1980, I Unters., §5: si tratta di quel segno nel quale l'intenzione "si indirizza esclusivamente alla cosa intesa nell'atto che conferisce senso (*sinngebende*)" (§10).

all'“universale analitico” di cui parla Kant⁷. In esso “ci rappresentiamo la possibilità delle parti (secondo la loro costituzione e il loro legame) come dipendenti dall'intero”. Ma il nostro “modo di conoscere discorsivo”, nel quale la sintesi *presuppone* diversità ed eterogeneità, non può porre l'intero come contenente “il fondamento della possibilità della connessione delle parti (che nel modo di conoscere discorsivo sarebbe una contraddizione)”: esso può solo porre la “rappresentazione di un intero” come “contenente in sé il fondamento della possibilità della forma di esso e della relativa connessione delle parti”. Nel primo caso avremmo una contraddizione perché l'intero, che per un verso viene, nella connessione discorsiva, “dopo” le parti, “alla fine”, sarebbe posto come il fondamento di altro da sé; quest'altro poi sarebbe esterno, anteriore e insieme ulteriore ad esso: l'intero resterebbe solo un elemento della tessitura discorsiva e come tale non sarebbe l'intero. Nel secondo caso il fondamento è solo la “rappresentazione” del proprio effetto e rinvia dunque a questo come proprio fondamento: “l'intero in questo caso sarebbe solo un effetto (un prodotto) la cui rappresentazione è vista come causa della sua possibilità; ma il prodotto di una causa, il cui fondamento determinante è la mera rappresentazione del suo effetto, si chiama scopo”. Nell'imperfezione, nella limitatezza dell'intelletto “discorsivo”, sembra aprirsi un divario incolmabile tra l'intero inattingibile (l'“universale sintetico”) e la rappresentazione che lo anticipa formalmente nella connessione discorsiva, rappresentazione *resa* “possibile” da quella inattingibilità. Questo è il divario cui Kant ha inchiodato la costituzione discorsiva.

Il discorso si colloca (colloca sé) dalla parte dell'imperfezione. Come ogni altro movimento esso è un “atto imperfetto (*energeia atelés*)”⁸. Non solo: mentre in ogni altro movimento (perlomeno in quanto astratto dal *logos*), il passare comporta un venir meno dello stato di provenienza, e dunque una direzione determinata, un'incompatibilità di *terminus a quo* e *terminus ad quem*, il movimento discorsivo sembra mancare di questa direzione perché resta *per via*, trattenuto nei segni, indirizzato dunque sempre anche altrove, disperso nell'altro anche quando questo altro è il più servizievole dei mezzi.

Il discorso si presenta con un carattere difettivo –a meno che non si guardi in altro modo alla struttura del rimando–. A meno che non si scorga in essa innanzitutto il modo d'essere peculiare del termine cui si rivolge l'intenzione discorsiva, ovvero il fondamento d'essere che solo rende possibile qualcosa come un segno. E non si scorga dunque nella relazione di rimando e nella struttura

⁷ *Kritik der Urteilskraft*, §77.

⁸ Aristotele, *Physica*, III, 2, 201 b 31-2.

finalistica un *modo d'essere* irriducibile che si apre nella comprensione e che è peculiare di essa: un modo d'essere sulla base del quale soltanto si può parlare di segno.

Intanto si può ricordare con Heidegger che nulla può essere segno se non sulla base del fatto che "il *Dasein* è sempre in qualche modo diretto-verso e in cammino (*ausgerichtet und unterwegs*)"⁹: i segni non ci rinvierebbero a nulla se noi non fossimo sempre "per via", in movimento verso qualcosa. Per Heidegger l'esserci è caratterizzato dall'aver rapporto all'ente che esso non è e all'ente che esso stesso è. Solo perché ha il suo specifico nel rapportarsi all'ente, nel portarsi e nel com-portarsi verso di esso, nell'avere-a-che-fare (*Umgehen*) con l'ente, l'esserci può prendere le cose come segni. E segni non tanto di un'ultima cosa sottratta al carattere di segno, ma segni di un poter significare da parte dell'esserci, ossia di cose "da fare".

D'altra parte questo poter significare si fonda sul carattere d'essere dell'esserci, che è nel suo aver rapporto all'essere. L'uomo è *zoon logon echon*, cioè ha il suo specifico nel rapporto (il possesso) a ciò che lo determina come rapporto (il *logos*). Ciò che il suo comprendere ha di mira non è l'essere come un "oggetto esterno" che stia solo *alla fine* del movimento discorsivo della conoscenza. Quel che il *Dasein* comprende è l'essere *a partire da cui* si determina il carattere del comprendere stesso come poter-essere. Il comprendere è un aver rapporto a quel termine dal quale dipende il costituirsi del rapporto stesso. Il comprendere, cioè, ha rapporto all'essere, e di conseguenza insieme anche all'essere dello stesso comprendere. Il *Da-sein* è un *Da-bei-sein*, un esser-sempre-già-presso l'essere verso il quale si porta in quanto poter-essere. L'esserci "è ciò che comprende e comprende ciò che è", per usare una formula heideggeriana¹⁰ in cui risuona il "divieni ciò che sei!" Avendo rapporto all'essere l'esserci comprende il proprio essere, non in base a un'immediata autoreferenzialità della coscienza, ma in base a un'articolarità dell'essere. L'accesso a ciò di cui si parla è il vero termine dell'intenzione discorsiva. Più precisamente: è l'*accessibilità* dell'essere ciò di cui, a partire da cui, si parla. È una certa motilità dell'essere a rendere possibile un dirigersi verso altro, un senso, e non un semplice perdersi. Un senso entro il quale resta inscritto, o è possibile, anche il perdersi o il disseminarsi connaturati al discorso.

⁹ *Sein und Zeit*, §17.

¹⁰ M.Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, Vorl. WS 1921/22, a cura di W.Bröcker e K.Bröcker-Oltmanns, GA 61, Klostermann, Frankfurt a.M. 1985, p.61.

L'accessibilità –il fatto che l'essere si lasci intenzionare in una sua articolazione, non come una cosa che stia semplicemente di fronte al comprendere, dunque, ma come senso, direzione e "destino", come un "a partire da" e "verso" sé che coinvolge il comprendere stesso– costituisce il fondamento del poter-significare, del discorso o del linguaggio. Il termine dell'intenzione significativa (quella *Bedeutung* o *Bedeutungsintention* di *Logische Untersuchungen*, I, che Derrida traduce con *vouloir-dire*, e che secondo Husserl dischiude la comprensione *fenomenologica* dell'oggetto come "unità intenzionata" nell'"atto del significare"¹¹) non è un significato separato dal significante (il quale ultimo al contrario, come dice Saussure, "porta con sé" per sua natura il significato), ma lo stesso passare dal significante al significato, la loro unità inseparabile (cioè articolata in *synagoge* e *diairesis*). Il movimento discorsivo non è diretto verso un termine nel quale cessi il carattere segnico. Ma ciò non costituisce un difetto di direzione. Anzi, come nel caso, ricordato da Aristotele, delle *praxeis*, che sono movimenti nei quali è contenuto il fine –per cui nello stesso tempo uno vede e ha visto o pensa e ha pensato (*Metaphysica*, IX, 6, 1048 b 22 ss.)– così c'è nel discorso un'anticipazione del *telos*, un esser già sin da principio presso ciò verso cui esso si dirige, che fa in esso del segno non un elemento provvisorio e deponibile, ma un atto e una prassi entro cui si permane. Il discorso è in cammino verso ciò di cui o a partire da cui esso parla e presso cui dunque già sempre è nell'anticipazione.

Passare e permanere, distinguere e unire sono sempre intrecciati nel discorso. Il muoversi verso altro e il far ritorno in sé sono movimenti che stanno dentro l'articolazione dell'essere da essi intenzionata. Vi stanno dentro però nella forma dell'anticipazione, del 'non-ancora' che solo nel *modo* del poter-essere è *sempre-già-presso* l'intenzionato. Il discorso permane nel 'non-ancora'. Si muove verso un altro, un che di accessibile, articolato, aperto. Ma non come un semplice tendere: il discorso ha un intento, un intenzionato dal quale muove, presso il quale è già sin da principio, con il quale comunica, cui si rivolge. L'"intorno a che" e l'"a chi", il messaggio e il destinatario, sono strettamente connessi l'uno con l'altro. Anche il rivolgersi a un altro, il momento comunicativo, riposa nell'articolazione e nell'accessibilità dell'essere, che fa della comunanza e

¹¹ Mentre nell'*Anzeige* (indicazione) "la convinzione dell'essere di uno dei due oggetti viene vissuto come motivo (e precisamente come motivo non evidente) per la convinzione o presunzione dell'essere dell'altro", per cui tra segno e designato c'è solo un'"unità descrittiva" (§2), nell'intenzione significativa, che costituisce l'espressione, "l'esser-espressione è un momento descrittivo nell'unità vissuta (*Erlebniseinheit*) tra segno e designato" (§10), tale da mutare "il carattere intenzionale del vissuto". Quest'ultimo si rivolge ora all'espressione soltanto in quanto essa è "momento" di un "atto del significare" nel quale è compresente il designato.

dell'accordo, della comunicazione, un tratto essenziale del discorso, e rende possibile giungere a un altro sé e a "sé come un altro" (Ricoeur). E tuttavia: anche da questo punto di vista è connaturato al discorso il "non-ancora".

Infatti, se pure il discorso non è pensabile senza l'intenzione discorsiva –cioè l'esser sempre già presso ciò di cui si parla, e presso colui cui si rivolge la parola– questo non comporta la possibilità di racchiudere il movimento discorsivo nel corto circuito dell'autoreferenzialità, dal momento che questa stessa implica pur sempre il superamento di una distanza, l'ammissione di un'alterità a partire dalla quale è pensabile qualcosa come un "ritorno" a sé. Ricoeur ha visto nella "grande scoperta della fenomenologia" –l'intenzionalità– in ultima istanza il riconoscimento del "primato della coscienza di qualcosa sulla coscienza di sé"¹². Primato che, si potrebbe aggiungere, va inteso nel senso che l'autocoscienza è assunta come un *altro*, ovvero riposa sull'apertura, sull'articolazione, potremmo dire sulla percorribilità dell'essere. Non c'è comprensione di sé, per citare ancora Ricoeur, che non sia mediata da segni, che non istituisca un testo. Ma d'altra parte, con diversi accenti, il segno e il testo mediano appunto la comprensione di sé. Essa è possibile perché ciò verso cui il segno si dirige costituisce e fonda il carattere d'essere del segno stesso o, per così dire, ha la stessa natura del segno. E il testo è possibile perché il termine cui si destina articola in sé distinzione e connessione, o è il testo stesso. L'andare-verso-altro da parte del discorso può avere come meta se stesso (la *Bedeutung* e non astratte "cose in sé") in base al modo d'essere di quell'altro verso cui va: un modo d'essere che è senso, che ammette il non-ancora rispetto a sé.

Il discorso è dunque in cammino, *unterwegs*, verso qualcosa che ha di mira sin da principio (ha, potremmo dire con Heidegger, il modo d'essere del progetto). E tuttavia questa definizione finisce per spingere il discorso filosofico in uno stretto che lo inclina di volta in volta verso il discorso "poetico" o verso quello "scientifico". Da una parte il discorso filosofico si oppone (anche nella sua genesi storica) alla poesia che per molti versi si trattiene presso il verosimile (*eikós*) –così come fa la retorica secondo quanto leggiamo nel *Fedro*– senza avere di mira o in vista la verità (*tèn alétheian eidós*, 273 d) come il filosofo. Il discorso poetico indugia presso il "non-ancora", dilata il carattere di deviazione o di "sviamento" del discorso, si fa custode del tratto precario e "fuggitivo" di una "parola tremante / nella notte", che fa della poesia, secondo un'espressione del poeta Giuseppe Ungaretti, l'"involontaria rivolta / dell'uomo presente alla sua / fragilità"¹³. Attento

¹² *Du texte à l'action*, Seuil, Paris 1986, p.26.

¹³ G. Ungaretti, *Fratelli*, in Id., *Vita d'un uomo. Tutte le poesie*, a cura di L. Piccioni, Mondadori, Milano 1969, p.39.

al particolare, all'evento irripetibile che materia il racconto, il discorso poetico torna in una continua *conversio* (che è anche una "rivolta") a questo suo punto d'inizio, sia che accompagni la mortalità dell'uomo, sia che faccia indugiare il "passaggio (*Vorbeigang*)" del dio di cui parla Heidegger nei *Beiträge*¹⁴. Esso dilata lo spazio che separa il punto di prospettiva dell'individuo dall'esito universalizzante.

In questo modo esitante il discorso poetico si indirizza pur sempre verso qualcosa, e cioè verso l'apertura e la raggiungibilità dell'altro. Esso si ritira così solo apparentemente in una "occupazione innocente", proprio mentre al contrario si costituisce come testimone di realtà, tanto che Ricoeur ha potuto affermare che "la finzione è il cammino privilegiato di una ridescrizione della realtà". Infatti, spiega il filosofo francese, "un racconto, una novella, una poesia non sono senza referente. Ma questo referente è in rottura con quello del linguaggio quotidiano; attraverso la finzione, attraverso la poesia sono aperte nella realtà quotidiana nuove possibilità di essere-nel-mondo; finzione e poesia hanno di mira l'essere, non più sotto la modalità dell'esser-dato, ma sotto la modalità del poter-essere"¹⁵. E tuttavia proprio con questo *intento* in una realtà "ridescritta", il discorso poetico indugia nel "può darsi", nell'incertezza e nella finzione, ossia elude il trapasso nei principi generali e nelle regole universali, l'approdo alla "cosa stessa" fuori dal rimando metaforico. E così *ha di mira* nel discorso il tratto del rinvio, il legame col tempo e con la datazione, l'impossibilità di deporre l'intenzione discorsiva in favore di un'oggettività finalmente raggiunta.

Di contro a un tale discorso quello filosofico potrebbe essere visto come il discorso che si colloca sin da principio nell'essenza o nel sostanziale. Questo è in certo modo il modello del discorso "scientifico", il discorso che, deposto il racconto degli eventi, e con esso l'*appositio*, in nome del vero e della sua *articulatio*, tesse sistematicamente il molteplice in una totalità. Sistematicamente - e cioè: a partire da un principio che determina apriori e necessariamente il rapporto tra le parti. Così si introduce un ordine nel percorso, che non procede più a tastoni ma *ha di mira* le regole e a partire da queste può eseguire quella che Hegel chiamava, additandone tuttavia l'insufficienza, un'"esposizione genetica"¹⁶. Può cioè procedere dal principio (*ap'archés*) e non dalla fine (*apò teleutés*, *Fedro*, 264 a); dalla *homologia*, da ciò su cui c'è accordo, e non dalla

¹⁴ Cfr. M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis*, a cura di F.W. von Herrmann, GA 65, Klostermann, Frankfurt a.M. 1989, VII: *Der letzte Gott*.

¹⁵ P. Ricoeur, *Du texte etc.*, cit., p. 115.

¹⁶ G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik II*, a cura di F. Hogemann e W. Jaeschke, in Id., *Gesammelte Werke*, 12, Meiner, Hamburg 1981, p. 11.

multiforme varietà dischiusa dalla *parole*; da un oggetto (il *perì ou*) dato in sé e definito, purificato da qualunque "intenzione" che lo renda mobile e con ciò non identico né comune. Un discorso sistematico è in questi termini un discorso procedente a partire da principi o regole che restano in qualche modo indifferenti al percorso discorsivo, stabili ed estranei al suo movimento e anzi determinanti in esso una "struttura profonda" e un *ordo naturalis* cui è senza residui assoggettato.

Eppure, di fronte a un tale salto nell'ordine sistematico che occulta la distanza attraversata dall'intenzione discorsiva, il discorso filosofico si trova respinto lontano e in certo modo riportato nei "paraggi del poetico", secondo un'espressione di Derrida. I principi da cui procede restano infatti per il discorso filosofico anche quelli verso cui si indirizza. Mentre il discorso "scientifico" (anche quando abbia come *oggetto* il linguaggio) si situa immediatamente nel fatto "puro", cioè afferrato nella sua costanza e regolarità e purificato da intenzioni significative, ovvero liberato da ogni pregiudizio, distanza e ulteriorità, il discorso filosofico (o la filosoficità del discorso) ha la sua consistenza nel percorso critico che riesce a costruire *fino* ai *principi* che assume. Esso dunque sconta per un verso vaghezza ed errore connessi col comportamento "distruttivo" che il cammino discorsivo assume nei confronti del proprio punto di partenza, dal quale precisamente "prende distanza" critica. In questa apertura di una distanza aleggia tutta la minaccia legata alla debolezza dei *logoi*, in qualche modo sempre provvisori e sempre legati al progetto di un riempimento o di un compimento avvenire. Il discorso filosofico fa spazio alla povertà e così appare in difetto di scientificità.

Tuttavia, nell'apertura di un accesso ai principi e alle regole, che è compito costitutivo dell'argomentare filosofico, matura un giudizio di manchevolezza che riguarda piuttosto la "scientificità" di un discorso che non accolga al suo interno la distanza da ciò *presso* cui o in vista di cui è sin dall'inizio del proprio procedere. Cioè che non metta "in testo" il circolo per il quale la stessa enunciazione della regola segue la regola. Il discorso filosofico si tiene nella fragilità di questo circolo, e lo custodisce come misura del proprio rigore. Qui il percorso discorsivo tesse il rimando insito nella enunciazione delle regole o dell'ambito d'essere, e ha così *di mira* nel proprio cammino quello stesso da cui ha principio, quell'unità sistematica, quella totalità che lo articola in un testo.

In questo modo per un verso il discorso filosofico mantiene aperta la distanza critica che separa qualunque *posizione* di principio da quel termine cui la posizione stessa rimanda, e da cui è qualificata come tale – "di principio",

appunto—. La filosofia non ha mai principio in ciò da cui parte, e in questo senso mantiene sempre aperta una distanza che può essere detta anche meta-fisica. E tuttavia quel termine del rimando che il discorso filosofico ha di mira e in vista del quale mantiene aperta la propria potenza critica guida il discorso stesso fin da principio. Il discorso filosofico muove esplicitamente verso ciò che sin da principio *ha di mira*, cioè verso quella totalità articolata che tiene assieme i termini del rimando.

Questa totalità unificante dà per un verso all'impostazione filosofica del discorso il carattere ineluttabilmente aforistico e preparatorio del "non-ancora"; e però in un modo che per altro verso è determinato come tale dall'inclusione del riferimento a un compimento o a un riempimento mediante il quale soltanto il discorso diventa ciò che è, ovvero costruito formale, e non vago e indeterminato, dell'anticipazione e in tal modo di quella che ho chiamato accessibilità o raggiungibilità dell'"altro" cui il discorso resta per sua natura indirizzato. Il discorso filosofico può così fare sua certamente la rinuncia a un intero (*Ganze*) concepito come "sequenza naturale e senza vuoti" di cui fa parola Wittgenstein nel *Vorwort* alle *Philosophische Untersuchungen*. Ma quelle *Bemerkungen*, quelle note che occupano irrimediabilmente il posto del libro filosofico, sempre a-venire, possono diventare "schizzi" dell'insieme o della totalità del "paesaggio", possono cioè diventare "filosofiche", perché nei loro "percorsi (*Fahrten*) lunghi e aggrovigliati" seguono la costitutiva tendenza dei concetti ad andare "in tutte le direzioni (*nach allen Richtungen*)", cioè ad includere come intenzionata la totalità delle connessioni che solo può far *diventare* l'anticipazione discorsiva, nella sua povertà (lo "schizzo"), ciò che essa è.

PENSIERO APOFANTICO, ERMENEUTICA E PROBLEMA DEL SENSO

Mario Signore
Universidad de Lecce (Italia)

La proposta speculativa interna al tema si muove nella direzione del confronto tra due diversi modelli di "razionalità", che oggi interrogano con la medesima urgenza il filosofo, lo scienziato, il letterato.

In verità la domanda oggi si pone in un clima culturale relativamente mutato rispetto ad alcuni decenni fa e al dibattito sulla scienza (*Positivismusstreit/Methodenstreit*) degli inizi del secolo.

Dalla presunzione di incompatibilità epistemologica siamo passati gradualmente alla ricerca delle connessioni e alla messa a tema dei problemi comuni ad entrambe le prospettive. Ma andiamo per gradi.

La razionalità scientifica è apparsa, dopo tanto esercizio positivistico e di esaltazione della scienza, irreversibilmente in crisi, a partire dalla fine dell'800 e per tutta la prima metà del secolo XX°. Avendo identificato la razionalità con la razionalità scientifica, è stato facile ipotizzare una crisi della ragione laddove si trattava più semplicemente della crisi di quel modello di razionalità che si riduce al formalismo, pagando questa riduzione con l'incapacità di fondare i fini, di risolvere i problemi di "senso", di tener conto della totalità, di spiegare il "mondo della vita".

Questo vuol dire che gran parte dell'esperienza e quindi della realtà "umane", restando fuori dall'ambito della razionalità, resta affidato alla pura "decisione" o alla pura "autorità", priva di giustificazione razionale. Ci riferiamo al campo dell'etica, della politica, del diritto. Ciò rimane esposto ai rischi dell'irrazionalismo nell'ambito dell'esistenzialismo (vedi Sartre), dell'assunzione dogmatica della "legge di Hume" da parte della filosofia analitica (*inderivabilità* delle proposizioni etiche da proposizioni conoscitive e viceversa) e del decisionismo alla Carl Schmitt nella politica e nel diritto.

Per un lungo periodo, anche come problema di linguaggio, la crisi della ragione si è trascinata dietro la crisi della scienza, costringendo, paradossalmente, gli scienziati e i filosofi (e, aggiungerei, i letterati, i linguisti, i moralisti, gli economisti) a parlarsi, a comunicare, ad aprire una comunicazione dopo una lunga stagione in cui ha vinto la *logica ad escludendum*: ciò che non entra nello schema razionale della scienza non è ... scientifico, quindi appartiene al momento estetico, irrazionale, del tempo libero, della non produttività.

Di qui l'azione di rivendicazione della dignità epistemologica e quindi del carattere di "scienza" di tutta quella parte dell'esperienza umana non riducibile alla logica della scienza.

Prima la denuncia alta e forte contro il positivismo. Quindi la ricerca di un significato diverso della scienza, che non sia "fuori" della scienza (l'"altra" scienza, della distinzione tra *Natur-und-Geisteswissenschaften*), ma nella scienza medesima. Per cogliere la tensione interna a questo dibattito basti riprendere alcuni testi esemplari di F. Nietzsche, tratti dalla sua *La gaia scienza*: "Dove è nata la logica nella testa dell'uomo? Indubbiamente dalla non logica, il regno della quale, originariamente, deve essere stato immenso. Tuttavia innumerevoli esseri che argomentavano in maniera diversa da come oggi argomentiamo noi, perirono: ciò potrebbe essere stato ancor più vero! Chi, per esempio, non riusciva a trovare abbastanza spesso l'"uguale", relativamente alla nutrizione o agli animali a lui ostili, colui che quindi procedeva troppo lento, troppo cauto nella sussunzione, aveva più scarsa probabilità di sopravvivere di chi invece, in tutto quanto era simile, azzeccava subito l'uguaglianza. Ma l'inclinazione prevalente a trattare il simile come uguale, un'inclinazione illogica –perché nulla di uguale esiste– ha creato in principio tutti i fondamenti della logica"¹.

¹ F. NIETZSCHE. *La gaia scienza*, Einaudi, Torino 1979, p. 115.

Ma già nelle ragioni del logico si insinua immediatamente qualcosa di non precisamente logico e razionale, un qualcosa che sa di erroneo. "Non dovette Prometeo in un primo momento *supporre erroneamente d'aver rubato la luce e pagarne il fio*, per giungere infine a scoprire che era stato lui *nella sua brama di luce* a creare la luce, e che non soltanto l'uomo, ma anche il *dio* era stato opera delle *sue* mani e argilla nelle sue mani? Che ogni altra cosa era soltanto immagine del plasmatore d'immagini? Così come l'illusione, il furto, il Caucaso, l'avvoltoio e l'intera tragica *Prometheia* di ogni uomo della conoscenza?"². Ed in ogni senso, il dominio delle scienze positive non poteva non produrre effetti contraddittori, che hanno messo in crisi il senso della scienza moderna: "L'esclusività con cui, nella seconda metà del XIX secolo, la visione del mondo complessiva dell'uomo moderno accettò di venir determinata dalle scienze positive e con cui si lasciò abbagliare dalla "prosperity" che ne derivava, significò un allontanamento da quei problemi che sono decisivi per un'umanità autentica. Le mere scienze di fatti creano meri uomini di fatto. Il rivolgimento dell'atteggiamento generale del pubblico fu inevitabile, specialmente dopo la guerra, e sappiamo che nella più recente generazione esso si è trasformato addirittura in uno stato d'animo ostile. Nella miseria della nostra vita - si sente dire - questa scienza non ha niente da dirci. Essa esclude di principio proprio quei problemi che sono i più scottanti per l'uomo, il quale, nei nostri tempi tormentati, si sente in balia del destino; i problemi del senso o del non-senso dell'esistenza umana nel suo complesso"³.

La ricerca di quell'altra scienza finisce da un lato col produrre una ricaduta sul concetto di "ragione": da *Verstandt* a *Vernunft*, a ragione metafisica che fa tutt'uno con la ragione scientifica (sia pure capovolta) e quindi con la ragione tecnica (come in M. Heidegger), dall'altro a richiedere una riconsiderazione del pensiero e del linguaggio che lo esprime.

E' interessante considerare come da questo momento in poi il problema della filosofia e quello della scienza si incontrino *sul terreno del linguaggio*. Il problema del sapere diventa il problema del suo esprimersi linguisticamente.

La filosofia dal suo interno si evolve, pretende di emanciparsi dalla metafisica come pensiero totalizzante dell'essere, e conseguentemente si mette a praticare delle strade, altre *vie della ragione*, capaci di confrontarsi col sapere

² Op. Cit., p. 170.

³ E. HUSSERL, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Husserliana IV, M. Nijhoff Haag 1976, pp. 3-4: tr. it., *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, 11 Saggiatore, Milano 1983, p. 35.

assoluto, senza soccombere al destino del prestito gnoseologico, che diviene inevitabile ogni qualvolta ci si lascia andare ad una fede in un sapere già costruito o, peggio ancora, tutto esaurito all'interno di un'unica dimensione di esso (ad es., dimensione scientifica).

Di qui la innovativa e rivoluzionaria funzione dell'ermeneutica e della retorica, che si pongono in alternativa e/o in complementarità rispetto al sapere scientifico.

Non a caso è proprio Heidegger col suo *Sein und Zeit* che spezza il primato dell'*apofansi* con la nascita della filosofia ermeneutica. Quest'ultima, infatti, non si rivolge a quei modi di discorso che formulano enunciati sulla realtà, enunciati da verificare e da connettere logicamente, bensì a quegli altri modi di discorso che si inseriscono nella dinamica di una situazione e la fanno emergere: in questi ultimi si manifesta la vita storica dell'uomo, l'essere nel mondo, e quindi essi non richiedono una verifica, ma una *interpretazione*. Nell'ermeneutica non c'è il *terzo escluso*, come nella logica e nella scienza. E' possibile e plausibile il conflitto delle interpretazioni, che va chiarito, magari trovando la spiegazione in una parola che ci precede (Lévinas). Come ricorda O. Pöggeler in *Hermeneutische Philosophie*, "*Sein und Zeit* orienta la sua concezione del logos del filosofare all'ermeneutica del mondo ambiente e del mondo storico, e così pone in questione la prevalenza tradizionale del vedere apofantico, che pure è costitutivo per la filosofia in quanto "teoria"⁴. Anche l'apofansi, l'enunciato, può essere visto come caso-limite in cui si dischiude l'essere nel mondo: "L'enunciato, che fa vedere apofanticamente qualcosa in quanto qualcosa, astrae dalla dinamica della situazione... L'apofansi è quindi da distinguere dal dischiudimento ermeneutico di una situazione, oppure da determinare come caso-limite di questo dischiudere (e pertanto come una "demondificazione"⁵. L'ermeneutica heideggeriana è, dunque, una interpretazione della vita storica fattuale, che aspira a pensare in modo più originario, cioè risalendo ai fondamenti ontologici, quell'esperienza della storicità della vita che Dilthey ha pensato nel quadro di una riflessione sul lavoro delle scienze storiche, riducendo così la problematica dell'ermeneutica a quella della fondazione delle scienze dello spirito.

La subordinazione dell'apofantico all'ermeneutico fa sorgere, naturalmente, il problema di salvaguardare la teoreticità del conoscere, sia filosofico che scientifico: il punto di vista ermeneutico non porta a ridurre il conoscere a mezzo

⁴ Op. Cit., p. 21.

⁵ P. PÖGgeler, *Hermeneutische Philosophiae*, München 1972, p. 32.

di espressione o a strumento della vita, a un'autointerpretazione della vita che non è qualitativamente diversa da quella che essa raggiunge già nella religione, nella politica o nella letteratura? Il problema può esser posto anche da un altro punto di vista, pur rimanendo sostanzialmente il medesimo: le strutture esistenziali che sono il risultato delle indagini di *Sein und Zeit* hanno veramente una rilevanza ontologica, oppure sono soltanto *espressione* di una situazione storica, cosicché l'affermata storicità del *Dasein* entra in contraddizione con le condizioni di possibilità stesse di un'indagine ontologica? La rottura del primato dell'apofantico non mette in pericolo la possibilità stessa di un'indagine ontologica? "Può la filosofia essere un tematizzare –si chiede Pöggeler–, se essa si indirizza ad un comprendere, che non è né comprensione in contrapposizione allo spiegare, e nemmeno è soltanto "conoscere" bensì attuazione del *Dasein* stesso?"⁶ Questo problema rimane aperto anche dopo la *Kehre* che il pensiero heideggeriano compie successivamente a *Sein und Zeit*, poiché anche se il termine "ermeneutica" viene abbandonato, non viene però messa da parte la cosa, la *Sache*, che esso designa, cioè la limitazione dell'ambito dell'apofansi, dell'enunciato, che anzi nel secondo Heidegger si restringe ancor più: il discorso oggettivante viene ristretto alle sole scienze naturali –mentre in *Sein und Zeit* veniva riconosciuta una, sia pur peculiare, forma di oggettivazione nelle scienze storiche– e il pensiero, che non è più filosofia, si contrappone alla scienza: "La filosofia ermeneutica, che trovava la sua specifica scientificità nell'ermeneutica, si frantuma nel pensiero da una parte e nella scienza dall'altra"⁷.

Poiché in una prospettiva ermeneutica gli enunciati non sono in primo luogo asserzioni sulla realtà, ma espressioni di una situazione storica, si comprende come una tale prospettiva trovi corrispondenza e conferma nei procedimenti delle scienze dello spirito. In esse, e in particolare nelle scienze storiche, la comprensione del passato, della tradizione, si radica nella comprensione che l'interprete ha della propria esistenza, cosicché l'ipotesi interpretativa non è semplicemente un enunciato ipotetico da verificare, ma un'anticipazione che guida ed orienta il processo interpretativo condizionandone i risultati: tale processo si svolge in un circolo ermeneutico che ha una funzione euristica positiva, e non deve essere confuso col circolo vizioso come fallacia nella deduzione. Siamo alla nascita della filosofia ermeneutica che qui vorrei utilizzare in connessione con la fenomenologia.

"Ciò che oggi si chiama 'filosofia ermeneutica' –scrive infatti Gadamer in un breve testo del 1975, *Kant e la svolta ermeneutica*–, poggia in buona parte

⁶ Op. cit., p. 33.

⁷ Op. cit., p. 35.

su di un fondamento fenomenologico”⁸ È con Heidegger che per Gadamer la problematica ermeneutica ha assunto un autentico significato filosofico, oltrepassando i confini di un’impostazione gnoseologica e metodologica, quale era ancora quella che caratterizzava il tentativo diltheyano di una fondazione autonoma delle scienze dello spirito. In *Essere e tempo*, infatti, la vera questione non era più “il modo in cui l’essere viene compreso, ma in qual modo il comprendere è “essere”⁹”: ciò portava Heidegger a riconoscere nel comprendere (*Verstehen*) non tanto uno dei possibili atteggiamenti del soggetto, e neppure, come voleva Dilthey, “la replica delle scienze dello spirito alla spiegazione naturalistica”¹⁰, quanto piuttosto il modo d’essere fondamentale dell’esistenza, “che la definisce nella sua finitezza e storicità e che abbraccia così tutto l’insieme della sua esperienza del mondo”¹¹.

In che senso dunque è possibile parlare, per usare l’espressione di Ricoeur, di un “innesto”, tardivo e tuttavia decisivo, dell’ermeneutica sulla fenomenologia?¹². Già nelle lezioni tenute all’Università di Lovanio nel 1958, Gadamer riconosceva alla fenomenologia husserliana il merito di aver rotto definitivamente “le pastoie del metodologismo neokantiano”¹³, facendo dell’analisi della costituzione del mondo della vita, di per sé necessaria ai fini di una fondazione delle scienze, un tema di portata universale, che investiva la totalità della nostra esperienza del mondo. Nel rivendicare il diritto originario (*Ur-recht*) delle evidenze precategoriali del mondo della vita, Husserl veniva a porre radicalmente in discussione la pretesa universalità dello stesso ideale scientifico di conoscenza che aveva nell’obiettività il criterio ultimo della verità e della ragione e al quale era rimasto ancora legato lo stesso tentativo diltheyano di una critica della ragione storica, nel suo intento di legittimare, parallelamente alla *Critica della ragione pura* di Kant, “come scienza obiettiva, la conoscenza di ciò che è storicamente determinato”¹⁴.

⁸ H.G. GADAMER, *Kant und die hermeneutische Wendung*, in *Gesammelte Werke*, vol. 3. *Neuere Philosophie I. Hegel-Husserl-Heidegger*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1987, p. 214 [trad. it. in *I sentieri di Heidegger*, Marietti, Genova 1987, p. 44].

⁹ H.G. GADAMER, *Zur Problematik des Selbstverständnisse*, in *Gesammelte Werke*, vol. 2, *Hermeneutik II. Wahrheit und Methode. Ergänzungen und register*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen 1986, p. 125.

¹⁰ P. RICOEUR, *Le conflit des interprétations*, Seuil, Paris 1969, p. 13 [trad. it. *Il conflitto delle interpretazioni*, Jaka Book, Milano 1977 p. 23].

¹¹ H.G. GADAMER, *Vorwort zur 2. Auflage* [“zu Wahrheit und Methode”], in *Gesammelte Werke*, vol. 2. cit., p. 440 [trad. it. *Verità e Metodo*, Bompiani, Milano 1987, p. 8].

¹² P. RICOEUR, *Le conflit des interprétations*, cit., p. 7 [trad. it. cit., p. 17].

¹³ H.G. GADAMER, *Le problème de la conscience historique*, Publications Universitaires de Louvain, Edition Béatrice-Nauwelaerts, Lovain-Paris 1963, p. 39 (trad. it. *Il problema della coscienza storica*, Guida, Napoli 1988, p. 411).

¹⁴ H.G. GADAMER, *Le problème de la conscience historique*, cit. p. 24 (trad. it. cit. p. 31).

Ma, oltre ad una critica radicale dello scientismo e dell'oggettivismo dell'intera filosofia precedente, non è possibile, si chiede Gadamer ritrovare nell'esplicita tematizzazione del mondo della vita, "una posizione compatibile con la stessa svolta ermeneutica di Heidegger"?¹⁵. Husserl non sarebbe giunto nella *Crisi*, in cui è evidente il confronto con Heidegger, ad abbandonare la prospettiva egologico-trascendentale, riconoscendo così il definitivo tramonto del sogno di una filosofia come scienza rigorosa? Gadamer non nega che l'analisi husserliana dell'intima natura storica del mondo della vita, in quanto "mondo finito, relativo soggettivo, con infiniti orizzonti aperti"¹⁶, entro il quale noi come esseri storici già da sempre viviamo, presenti notevoli convergenze con l'"ermeneutica della fatticità" di Heidegger. Non per questo però egli crede che si possa parlare, come voleva Landgrebe, di un "distacco dal cartesianesimo"¹⁷. Gadamer ritiene infatti che l'evidenza apodittica del *cogito*, rappresenti anche nella *Crisi* il terreno autentico di una fondazione ultima della filosofia come compito infinito che può essere realizzato attraverso un infinito processo storico. La *Crisi* pertanto, osserva Gadamer, più che un avvicinamento alla prospettiva heideggeriana, rappresentava il tentativo di fornire una risposta implicita a *Essere e tempo*.

D'altro canto, egli è profondamente convinto che l'opera di Heidegger non costituisca affatto, pur muovendo ancora per certi versi all'interno di una prospettiva trascendentale, una prosecuzione del programma fenomenologico husserliano.

In *Essere e tempo* e, ancor prima, nelle sue lezioni tenute a Marburgo nel semestre estivo del 1925, a cui non a caso Gadamer rinvia¹⁸, Heidegger veniva infatti a porre in crisi l'intero progetto husserliano richiamandosi proprio ad una comprensione più originaria dello stesso principio metodico della fenomenologia. Prendere alla lettera l'appello di Husserl "alle cose stesse" significava per Heidegger porre in questione la "cosa stessa" del pensiero, quella "cosa" che era però "il più nascosto problema della filosofia, cioè il problema più dimenticato di tutti: che cosa significa essere?". Ma Gadamer è convinto che il principio di legittimazione fenomenologica possa essere applicato anche a quel "sentiero

¹⁵ H.G. GADAMER, *Gesammelte Werke*, vol. 3. cit. p. VI.

¹⁶ H.G. GADAMER *Die Wissenschaft von der Lebenswelt*, in *Gesammelte Werke*, vol. 3. cit. p. 156.

¹⁷ Cfr. L. LANDGREBE *Husserls Abschied vom Cartesianismus*, in: *Der Weg der Phänomenologie*, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1963, pp. 163-206 (trad. it. in *Itinerari della fenomenologia*, Genova, Marietti 1974, pp. 231-295).

¹⁸ M. HEIDEGGER, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Klostermann, Frankfurt am Main 1979, pp. 158-159 (trad. it. *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, I1 Melangolo Cenova 1991 p. 144).

nella svolta" che portò Heidegger dall'impostazione ancora trascendentale della *Seinfrage* di *Essere e tempo* alle ultime meditazioni sul linguaggio¹⁹.

Come "dire" infatti la verità dell'essere senza ricadere nelle seduzioni del linguaggio della metafisica, che proprio quella verità aveva già de sempre occultato nella semplice presenza dell'ente, sia pure di un ente sommo, Dio? Non solo, ma proprio l'imbattersi in quella povertà, nella "mancanza della parola adatta" doveva portare Heidegger a far esperienza della natura più profonda del linguaggio e a riscoprirne l'autentica portata ontologica, quale "casa della verità dell'essere"²⁰, evento "che dispone sulla suprema possibilità dell'essere dell'uomo"²¹, sulla possibilità cioè d'essere nel mondo.

E' la parola che per Heidegger, così come per Gadamer, procura l'essere alle cose; e ciò proprio perché la parola non è semplicemente un segno, ossia "una cosa esistente che si prenda dal mondo esterno per caricarla di un'idealità di significato"²² e che pertanto verrebbe ad aggiungersi dall'esterno all'esperienza della cosa, come se questa fosse in origine *sprachlos*. Al contrario, "è costitutivo dell'esperienza stessa della cosa cercare e trovare le parole che sappiano veramente esprimerla"²³: parola e cosa hanno cioè a che fare essenzialmente tra loro, e la loro stessa unità non può essere ridotta, come voleva invece Husserl, ad un mero nesso intenzionale. In tal modo è evidente come non sia soltanto la concezione husserliana del linguaggio come mera espressione (*Ausdruck*), esteriorizzazione di un significato, ad essere messa radicalmente in discussione: piuttosto è la stessa definizione di Husserl del campo d'indagine fenomenologica ad apparire a Gadamer del tutto inadeguata. E' infatti il linguaggio e non la coscienza trascendentale a costituire il terreno ultimo di ogni possibile *Ausweisung* fenomenologica, terreno di per sé universale e infinito in un modo

¹⁹ Lo stesso *Verità e Metodo* è un libro, scrive Gadamer, che, per quanto paradossale possa sembrare "dal punto di vista del metodo, si fonda su una base fenomenologica". Ma che ciò non significhi per Gadamer la semplice ripresa del procedere husserliano, appare evidente da quanto egli aggiunge a proposito della natura fenomenologica delle sue analisi del gioco e del linguaggio: "il gioco non si risolve tutto nella coscienza dei giocatori ed è perciò qualcosa di più che un comportamento soggettivo. Il linguaggio non si risolve tutto nella coscienza dei parlanti ed è perciò qualcosa di più che un comportamento soggettivo. Appunto questa può descriversi come un'esperienza del soggetto, e non ha nulla a che fare con la 'mitologia' o con la 'mistificazione' (Vorwort zur 2. Auflage ["zu Wahrheit und Methode"], cit. p. 445; trad. it. cit. pp. 14-15).

²⁰ M. HEIDEGGER, *Brief über den Humanismus*, in *Wegmarken*, Klostermann Frankfurt am Main 1976, p. 318 (trad. it. In *Segnavia*, Adelphi, Milano, 1987, p. 272).

²¹ M. HEIDEGGER, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Klostermann, Frankfurt 1981, p. 38 (trad. it. La poesia di Hölderlin, Adelphi, Milano 1988, p. 461).

²² H.G. GADAMER. *Wahrheit und Methode*, cit.. p. 421 (trad. it. cit. p. 479).

²³ Ibidem.

finito. Il "lasciare vedere", se vuole essere autenticamente fenomenologico, non può più avere così lo stesso senso che aveva in Husserl: la "cosa stessa" non è l'oggetto (*Gegenstand*) dato "in carne e ossa" nella pienezza della sua evidenza intuitiva, bensì è la cosa (*Sache*) nel senso più proprio del termine, ciò di cui si parla, la quale dunque non può essere "data" che nel linguaggio.

Il linguaggio, infatti per Gadamer, non è solo il campo della riduzione di tutto ciò che è filosoficamente incompreso, ma è esso stesso un intero da interpretare, rispetto al quale noi siamo sempre e ancora in cammino. Non nel senso però dell'approssimarsi ad una meta, come se l'esplicitazione totale restasse il fine ultimo da perseguire: l'essere in cammino appare piuttosto come la traccia della nostra finitezza, che per Gadamer, come già per Heidegger, non rappresenta affatto un limite del pensiero, bensì la possibilità positiva stessa di quel dialogo infinito di appello e risposta che costituisce l'autentico evento ermeneutico.

E qui il *logos apofanticòs* si fa parola, linguaggio, intero da interpretare, cioè *logos ermeneuticos*, alla ricerca del senso.

Quando Wittgenstein partì dal campo di prigionia di Cassino aveva nel tascape il manoscritto di quel lavoro che poi sarebbe apparso col titolo *Tractatus logico-philosophicus*. Tornato a Vienna scrive a Von Ficker (l'editore di *Der Brenner*) perché gli pubblichi il libro. E tra l'altro dice: "In effetti, io volevo scrivere [nella prefazione] che il mio lavoro consiste di due parti: di quello che ho scritto ed inoltre di tutto quello che non ho scritto.

E proprio questa seconda parte è quella importante...

In breve credo che: tutto ciò su cui *molti* oggi *parlano a vanvera*, io nel mio libro l'ho messo saldamente al suo posto, "semplicemente col tacerne".

Sulla base di ciò qualcuno si esercita sul declino della verità pubblica, della perdita di senso e su come *abitare la crisi*, non più affidandosi al gesto grafico, iniziale della scrittura dell'occidente, ma aprendosi all'ideogramma cinese, alla pratica Zen e a vecchi e nuovi fondamentalismi.

Ma la ricerca di senso ci conduce al di là del dicibile senza condannarci a *tacere*, che è altra cosa del *silenzio* giacché quest'ultimo è il luogo in cui irrompe la parola, e fa scompaginare l'ordinato per farci cogliere un di più di senso.



TERCERA PARTE

METÁFORA, SÍMBOLO Y MITO



MITO, SÍMBOLO Y TEXTO: TRES EJERCICIOS DE INTERPRETACIÓN (M. ELIADE - P. RICOEUR)

Marcelino Agís Villaverde
Universidade de Santiago de Compostela

INTRODUCCIÓN

Mito, símbolo y texto coinciden en ser formas de expresión que reclaman una interpretación que desvele su sentido. Mientras en una proposición empírica o en una fórmula científica basta con el sentido literal, en un mito, en un símbolo o en un texto –que pase de simple nota informativa– se presiente otro sentido figurado, de segundo grado, al que será necesario hacer comparecer mediante un ejercicio que llamamos interpretación.

Esa interpretación la hace cualquiera por vocación natural, aunque quizás torpemente. Pero cabe también teorizar sobre esa praxis y sus implicaciones. ¿Por qué se elaboran mitos y no proposiciones exactas donde baste el sentido literal? ¿por qué surgen los símbolos y de qué modo se inscriben en la lógica de nuestro lenguaje? ¿qué hay en un texto más allá de su literalidad, de lo que el lector lee al pie de la letra?

Mircea Eliade y Paul Ricoeur no solamente realizaron ejercicios de interpretación sobre estas tres modalidades expresivas, sino que también hicieron teoría hermenéutica. A exponer la teoría de estos dos autores dedicaré esta

ponencia, puesto que no cabe en los límites de tiempo disponibles recoger las doctrinas de más autores, ni abordar en sí mismo un tema complejo y encima triple.

La decisión de elegir a estos dos autores no es azarosa y se justifica no sólo en el hecho de que hayan compartido un interés común por la temática aquí tratada, sino también por haber recibido influencias recíprocas y haber dialogado personalmente y en sus obras con respecto a la orientación de sus respectivos programas filosóficos. Hay que recordar, en este sentido, que su relación no fue meramente científica sino que compartieron una larga amistad en los casi veinte años de enseñanza e investigación en la Universidad de Chicago.

En la primera parte, dedicada al mito, presentaré las teorías aportadas por Eliade quien, como se sabe, se ocupa del mito religioso en el marco de las sociedades arcaicas, por considerar que es en este contexto en donde muestran toda su fuerza y autenticidad al estar dentro del ámbito de lo sagrado. Podrá sorprender que se haya tomado a Mircea Eliade como hermeneuta, pero así han calificado su obra, entre otros, A. Marino en un denso ensayo titulado *L'Herméneutique de M. Eliade*¹.

También sobre el problema del simbolismo, segunda parte de la ponencia, las interpretaciones de Eliade han devenido clásicas, a pesar de tratarse de un autor contemporáneo. Sin embargo, por ser nuestro punto de llegada el texto y la perspectiva hermenéutica la que preside nuestro tema hemos conjuntado las aportaciones de Mircea Eliade con las de Paul Ricoeur, autor que, en los años sesenta, estudia el símbolo como un elemento paradigmático del pensamiento reflexivo y cuyos planteamientos van a desembocar en una hermenéutica extrapolable, en muchos aspectos, al ámbito de la textualidad, punto final de nuestro itinerario temático. Sus reflexiones sobre el texto pertenecen a una etapa de su obra que abarca los años setenta y ochenta, en la que considera insuficiente para fundamentar una hermenéutica filosófica limitarse al mundo del símbolo, razón por la que amplía sus investigaciones hacia la interpretación del texto y hacia los temas con él relacionados (tiempo y narración, trama, metáfora, autor-lector, etc.).

Uno de los atractivos añadidos del tema elegido para esta exposición es que el desarrollo de estos tres ejercicios nos va a permitir comprobar la evolución

¹ MARINO, A.: *L'Herméneutique de Mircea Eliade*; Gallimard, París 1981.

que experimenta el concepto de hermenéutica en Paul Ricoeur, un filósofo atento a las aportaciones de cada época y siempre dispuesto al diálogo intelectual con otras opiniones y perspectivas filosóficas que van enriqueciendo o perfilando su propio pensamiento.

Quisiera advertir, por último, antes de entrar en los autores mencionados, que me atenderé a las definiciones clásicas de mito, símbolo y texto, que no problematizamos por caer fuera del objeto de este tema (las teorías hermenéuticas que inspiraron los ejercicios de interpretación del mito, símbolo y texto realizados por Eliade y Ricoeur).

Así, por MITO entenderemos, con G. Durand:

“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 discursivo*, en el cual los *símbolos* se resuelven en *palabras*, y los *arquetipos* en *ideas*”².

Este mismo autor define el SÍMBOLO de acuerdo con 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*”³.

En lo que se refiere a la noción de TEXTO, los autores Ducrot y Todorov, en su *Diccionario enciclopédico de las ciencias del lenguaje*, lo definen del siguiente modo:

“La noción de texto no se sitúa sobre el mismo plano que la de la frase (o de la proposición, sintagma, etc.)... *El texto puede coincidir tanto con una frase como con un libro entero*; se define por su *autonomía* y por su *cierre* (*clôture*) (incluso si, en otro sentido, ciertos textos no están cerrados)”⁴.

² DURAND, G.: *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*; (1960), P. Bordas, París 1979 (6), p. 61.

³ DURAND, G.: *Figures mythiques et visages de l'oeuvre. De la Mythocritique à la mythanalyse*; Berg, París 1979, p. 18.

⁴ DUCROT, O. y TODOROV, T.: *Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*; Seuil, París 1972, p. 375.

I. INTERPRETACIÓN DEL MITO: M. ELIADE

A) TRATAMIENTO HISTÓRICO DEL MITO

La pertinencia de una hermenéutica del mito está justificada en que se trata de una forma de relato, si bien, como pronto veremos, estamos ante un relato peculiar, con características propias que lo separan del relato histórico, de ficción o del texto filosófico. Un tipo de relato que, sometido a una prolongada crítica a lo largo de la historia, ha terminado por ser entendido como una mera fábula o ficción alegórica (acepción que, por cierto, aún perdura en el diccionario de la lengua española).

Este proceso crítico, como se sabe, comienza en Grecia. Los primeros filósofos los tomaron como puras ficciones. “El nacimiento del racionalismo jonio –escribe Eliade– coincide con una crítica cada vez más corrosiva de la mitología ‘clásica’, tal como se encontraba expresada en las obras de Homero y Hesíodo”⁵. A partir de estos pensadores la palabra pasó a emplearse como contrapuesta a *logos* y a *historia*, refiriendo lo que no puede tener existencia real⁶.

Toda la filosofía griega mantiene esta línea crítica hacia el mito, a excepción de Platón, que merece una consideración específica; y de los estoicos, que trataron de interpretarlo de forma alegórica, haciendo corresponder escenas mitológicas con aspectos de sus teorías filosóficas.

Es una característica del mito en Grecia que, además, pase a la literatura y al arte. Pero, a la vez, y como contrapartida, es también allí donde se lo sometió a un proceso de “desmitologización” que terminó por relegarlo a la significación que todavía hoy pervive en las lenguas europeas, esto es, como ficción o fábula⁷.

⁵ Eliade, M.: *Mito y realidad*; Ed. Labor, Barcelona 1983, p. 156.

⁶ Eliade, M.: “Los mitos y el pensamiento mítico”; en Eliot, A.: *Mitos*; Ed. Labor, Barcelona 1976, p. 13. “La noción de mito que hemos heredado de los griegos –señala Vernant– pertenece a una tradición de pensamiento que es propia de Occidente y en la que el mito se define por lo que no es, en una doble oposición a lo real, por una parte (el mito es ficción), y a lo racional, por otra (el mito es absurdo)”. Vernant, J.-P.: *Mito y sociedad en la Grecia antigua*; Siglo XXI ed., Madrid 1982, p. 170.

⁷ “La degradación que puede sufrir el mito procede siempre de su racionalización, es decir, de su conversión en *mitología*, que consiste en una sistematización de lo mítico, tal como aconteció de manera extraordinariamente palpable en Grecia y Roma. El principio más decisivo de la degradación del mito es el intento de explicar ‘científicamente’ la realidad mediante las narraciones míticas, lo que equivale a convertir lo mítico en pseudociencia, desligándolo de su función esencial en la sociedad humana”. Duch, L.: *Ciencia de la religión y mito –estudios sobre la interpretación del mito–*, Montserrat 1974, p. 244. Para el historiador de las religiones los

La atención que griegos y romanos deparaban al mito es abandonada durante los siglos posteriores. En la etapa medieval los mitos son considerados obra diabólica (San Agustín) y sólo se conservan como alusiones alegorías en las obras literarias. El Renacimiento es un período en el que se reactualiza el interés por los mitos. En esta época se redescubren los textos griegos y latinos, y vuelven dioses y héroes al arte, la literatura, etc. Si bien a pesar de esta presencia es escaso el interés de lo aportado de cara a un estudio riguroso durante esta época. En expresión de F. Jesi, el renacimiento es rico en “experiencia de mito”, pero no en “ciencia del mito”. Es decir, está presente como un componente más de la grandeza clásica que se quiere emular, pero se le concederá un trato más simpático que científico⁸.

La Ilustración no fue menos benigna con el mensaje de los mitos que otras etapas anteriores por considerar que no pertenecían a los esquemas de pensamiento amparados en la razón, que ahora es el eje del filosofar. Es cierto que se publican los primeros estudios sobre los mitos pero, los autores del siglo XVIII no están propiamente preocupados por las formas específicas de lo mítico sino por relacionar “la creación de los mitos con una tendencia universal de una mentalidad fabulosa, infantil, primitiva”⁹.

Es en el siglo XIX cuando se le concede al mito atención y estudio. Los mitos se tratan desde una doble perspectiva: científica, de recopilación y clasificación; y, romántica, mostrando hacia los hombres que los elaboraban una actitud simpática. En 1825 Karl Otfried Müller publica un estudio sobre los mitos titulado *Prolegomena zu einen wissenschaftlichen Mythologie* y en el plano filosófico cabe citar la *Introducción a la filosofía de la mitología* de Schelling, incluida en sus obras póstumas. A finales del siglo XIX aparecerá el autor que más auge aportó al estudio de los mitos, se trata de Max Müller. Con su obra

documentos griegos relativos a los mitos no son materiales demasiado buenos al no conocer uno sólo de ellos dentro de su contexto ritual, lo que impide saber qué conducta religiosa inspiraron y justificaron. Esta es la razón por la que Mircea Eliade elude la tarea de analizar los mitos griegos, prefiriendo establecer la estructura del pensamiento mítico en las culturas donde fue una realidad viva que conformó la vida religiosa, al considerarse la realidad por excelencia. Aunque también contamos con obras como la de Guthrie sobre el orfismo en donde demuestra hasta qué punto los órficos son conocidos y fueron estudiados. Cf. Eliade, M.: *The Quest –history and meaning in religion–*, The University of Chicago Press 1969, pp. 72-73.

⁸ Cf. Jesi, F.: *Mito*; Ed. Labor, Barcelona 1976, pp. 33 y ss.

⁹ Entre los autores que estudian el mito en el período ilustrado podemos citar a Fontanelle, quien en 1724 publica una obra titulada *De l'origine des fables*, o a J. F. Lafitau con su libro *Moeurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps* también de 1724. Cf. García Gual, C.: *La mitología –interpretación del pensamiento mítico–* Montesinos, Barcelona 1987, pp. 84 y 88.

Mitología Comparada (1856) se inicia una nueva línea en los estudios del mito, que toma como base el método comparativo.

En nuestro siglo han proliferado los estudios sobre el mito desde muy diversos ángulos. Eliade habla de dos líneas generales en las que encuadrarlos: la *histórica* y la *estructuralista*¹⁰. De las dos, la segunda es la que considera de mayor relevancia, y dentro de ella la aportación de Claude Lévi-Strauss. Aunque esta división bipartita es un tanto simple a la vista del complejo panorama que ofrece la contemporaneidad en cuanto a los estudios míticos.

J.-P. Vernant traza, de forma panorámica, el movimiento de estos años a través de un esquema en donde incluye a tres grandes escuelas: *simbolista*, *funcionalista* y *estructuralista*. A la primera de ellas, que considera el mito como “una forma de expresar, comprender y sentir el mundo y la vida, diversa de la representación lógica”, pertenecen autores como Freud y Jung, desde la psicología; Cassirer desde la hermenéutica filosófica; G. van der Leeuw y Mircea Eliade desde la fenomenología de la religión. Los funcionalistas insisten en la función social que los mitos desempeñan en la vida comunitaria. Malinowski es el representante más genuino de esta tendencia, desde el campo de la antropología. Es importante resaltar que no existe una oposición radical entre la escuela simbolista y la funcionalista, encontrando en la figura de Mircea Eliade a un compendiador sabio de ambas tendencias. La escuela estructuralista tiene en Claude Lévi-Strauss a su máximo representante, quien intenta mostrar como “por debajo de la narración aparente, el mito revela otra significación en su estructura profunda”¹¹.

¹⁰ Cf. Eliade, M.: “*Los mitos y el pensamiento mítico*”, p. 17.

¹¹ Cf. García Gual, C.: *La mitología*, pp. 103 y ss. Aunque no se ajustan estrictamente a las dos escuelas citadas por Eliade, conviene hablar de dos grandes investigadores de nuestro siglo: George Dumézil y Raffaele Pettazzoni. El primero se ha dedicado a estudiar las estructuras de la sociedad, el pensamiento y la ideología de distintos pueblos indoeuropeos. El segundo parte de una perspectiva historiológica y defiende que “la situación histórico-social en que se halle un determinado grupo humano dará consistencia y configuración a su religión y a las expresiones míticas de ésta”. (Duch, L.: *Ciencia de la religión y mito*, p. 106). Para Dumézil, el mito expresa la ideología de una determinada sociedad, al tiempo que funciona como transmisor de ella de una generación a otra y sirve de vínculo interno y cohesión para dicha comunidad. La estructura ideológica perteneciente a la ideología indoeuropea la organiza en torno a tres funciones que corresponden a tres grupos socialmente jerarquizados: la soberanía mágica y jurídica; la fuerza física y guerrera; y la fecundidad y laboriosidad destinada a subsistir. (Cf. García Gual, C.: *La mitología*, p. 119.) Pettazzoni está muy cerca de las tesis de Eliade. Para él, el mito revela la experiencia de lo sagrado, y por ello lo considera una historia verdadera. “Il mito è storia vera perché è storia sacra”. El primitivo encuentra en él un modelo paradigmático del origen del mundo y del hombre. Es un factor de seguridad, pero a diferencia de los postulados de nuestro autor, “está sometido a la evolución histórica de la sociedad en que tiene vida hasta llegar a convertirse en una historia ‘falsa’.” (Duch, L.: *Ciencia de la religión y mito*, p. 114).

Mircea Eliade se interesa por el mito y el símbolo por ser piezas fundamentales para interpretar el comportamiento y la vida religiosa del hombre arcaico. De ahí que Eliade busque una serie de principios básicos o reglas hermenéuticas para explicar primero la estructura y luego el significado de los mitos y símbolos arcaicos.

B) EL MITO Y SU INTERPRETACIÓN

Enfrentándose a la acepción heredada del siglo XIX como fábula, cuento o ficción alegórica, Mircea Eliade ha buscado una visión lo más cercana a la que podrían tener los hombres donde este fenómeno era una realidad viva. Allí donde era considerado como una historia verdadera, que enseña un modelo ejemplar, da una explicación sobre el mundo y manifiesta lo sagrado. Todas ellas son características coimplicadas pues al ser real y manifestar lo sagrado, el mito se convierte en ejemplar, modelo de los actos humanos que se repiten con determinada periodicidad¹². Así pues, desde la óptica de Eliade tan sólo estudiando las sociedades donde el mito está vivo, donde constituye el soporte de la vida religiosa, donde se considera como una historia verdadera y no una ficción, podremos realizar una adecuada interpretación del pensamiento mítico¹³. Los primeros investigadores en “mitología comparada”, fundamentalmente lingüistas e indianistas –señala Dumézil–, cayeron en el error de estudiar los mitos separándolos de la vida de los hombres que los narraban, con lo que “la mitología, aislada de la vida, despojada de sus asideros naturales, era interpretada según sistemas *a priori*”¹⁴. Este peligro acecha a todo “mitólogo”, pues para entender el sentido de un mito es preciso recurrir a un trabajo hermenéutico; y “en toda hermenéutica hay un riesgo de pérdida del aroma poético original –y del sentido religioso–”¹⁵. Mircea Eliade escapa a estos dos peligros ya que, por una parte, nunca descontextualiza un mito para analizarlo y, por otra, sus enfoques aun siendo los de un historiador o fenomenólogo de las religiones se ven enriquecidos con la aportación de otras disciplinas, lo que aumenta su fiabilidad hermenéutica. En opinión de Eliade, para comprender no sólo el pensamiento sino la estructura de una sociedad que se sustenta en el mito, hay que entender a éste en su

¹² Eliade, M.: *Mitos, sueños y misterios*, Buenos Aires 1981, p. 19.

¹³ Eliade, M.: *The Quest*, p. 73.

¹⁴ Dumézil, G.: *Mito y epopeya I –la ideología de las tres funciones en las epopeyas de los pueblos indoeuropeos–*; Ed. Seix Barral, Barcelona 1977, p. 10.

¹⁵ García Gual, C.: *La mitología*, p. 7.

totalidad, lo que significa conocer y familiarizarse con la escala de valores que es inherente a dicha mitología¹⁶.

Ateniéndose al ámbito de estudio establecido, Eliade presenta su definición de mito:

“el mito es considerado como expresión de la verdad absoluta, refiere una historia sagrada, esto es, una revelación sobrenatural que ha tenido lugar en el alba del Gran Tiempo, en el tiempo sagrado de los comienzos (*in illo tempore*)... En otros términos, un mito es una historia verdadera que ocurrió en el comienzo del Tiempo y que sirve de modelo al comportamiento de los humanos. *Imitando* los actos ejemplares de un dios o de un héroe mítico, o simplemente *refiriendo* sus aventuras, el hombre de las sociedades arcaicas se desliga del tiempo profano y alcanza mágicamente el Gran Tiempo, el tiempo sagrado”¹⁷.

De esta noción de mito se desprenden las siguientes características, que iremos desarrollando a continuación¹⁸:

- 1º El mito constituye la historia de los actos que los Seres Sobrenaturales –héroes y dioses– llevaron a cabo en los orígenes, modelo ejemplar para los actos humanos.
- 2º Esta historia se considera absolutamente *verdadera* y *sagrada*.
- 3º El mito cuenta cómo algo ha llegado a la existencia, cómo se fundaron ciertas realidades. Por ello es considerado un conocimiento esotérico al que sólo los iniciados podrán acceder.
- 4º El conocimiento del mito implica un saber acerca de cómo fueron creadas las cosas en los orígenes. Por ello los hombres estaban seguros de dominarlas.
- 5º Vivir el mito significa rememorar y reactualizar los acontecimientos tal y como tuvieron lugar en los orígenes.
- 6º El mito despierta las primeras elucubraciones “metafísicas”.

1) Eliade enfatiza e insiste en una funcionalidad doble de los mitos. En primer lugar, informan de la irrupción y presencia de lo sagrado. Gracias a ellos el hombre toma conciencia de que existe otro mundo de realidades absolutas¹⁹.

¹⁶ Cf. Eliade, M.: *The Quest*, p. 75.

¹⁷ Eliade, M.: *Mitos, sueños y misterios*, pp. 19-20.

¹⁸ Cf. Eliade, M.: *Mito y realidad*, p. 25.

¹⁹ Les está encomendado “despertar y mantener la conciencia de otro mundo, de un más allá, de un mundo divino o mundo de los Antepasados”. Eliade, M.: *Mito y realidad*, p. 147

En segundo lugar, los mitos le suministran modelos ejemplares para llevar a cabo sus actividades, siguiendo directrices establecidas por las fuerzas sagradas, que les ayudan a fundamentar su vida social y cultural. Estos modelos se caracterizan por ser *universales y eternos*: eternos, porque han ocurrido *in illo tempore* y no participan de la temporalidad; y universales, porque al revelar la existencia y actividad de los seres sobrehumanos, han conocido la ejemplaridad (y universalidad) de su validez²⁰.

Para guiarse por su ejemplaridad, el hombre ha de volver a vivir aquel tiempo mágico de los orígenes. Esta regeneración del tiempo es la que posibilita vivenciar, con toda intensidad, los acontecimientos que relatan. No es que el cosmos deba ser recreado y abolido periódicamente porque la primera creación no hubiera sucedido, sino sólo porque el estado que se corresponde con el momento de la creación representa una plenitud y beatitud imposible de encontrar una vez que el mundo fue creado. La perfección original, por otra parte, es transitoria, de ahí la necesidad de integrarla con cierta periodicidad²¹.

Pero si los mitos funcionan como modelos para guiar las actividades humanas, también ellos se generan a partir de su propio modelo. Y esta es una de las características de la hermenéutica ensayada por Eliade sobre el mito: establecer modelos arquetípicos genéricos que permitan interpretar una amplia variedad de mitos. Esta función corre a cargo de los mitos de origen o mitos cosmogónicos, equiparados por Eliade con verdaderas ontofanías, pues toda cosmogonía significa "*l'être qui va à l'être*" (el ser que llega al ser), o lo que es lo mismo, la aparición del Ser²². No será ésta la única ocasión en la que se pronuncie a favor de una equiparación del mito cosmogónico con las ontofanías. En otra de sus obras nos dice que "puesto que todos los mitos participan en cierto modo del mito de tipo cosmológico... resulta que toda mitología es una ontofanía. Los mitos revelan las estructuras de lo real y los múltiples modos de ser en el

²⁰ Eliade, M.: *Mitos, sueños y misterios*, p. 12. Por ejemplo en el plano terapéutico. Al relatar como se manifiesta lo sagrado, accede al origen de todas las cosas, lo que le permite afianzarse y, hasta cierto punto, dominar el mundo en el que vive. Si, por ejemplo, alguien sufre una herida producida por un hierro, para curarse tendrá que relatar el origen del hierro. "Se ha podido demostrar que un gran número de pueblos, desde los más antiguos hasta los más civilizados, utilizan como método terapéutico el recitado solemne del mito cosmogónico... Simbólicamente, el enfermo 'vuelve hacia atrás', vuelve a ser contemporáneo de la creación, vuelve pues al estado de plenitud inicial. No se *repara* un organismo usado, se lo *rehace*; el enfermo debe nacer nuevamente y recuperar, de esta manera, la suma de energía y potencialidad de que dispone un ser en el momento del nacimiento". (Eliade, M.: *Mitos, sueños y misterios*, p. 47).

²¹ Eliade, M.: *The Quest*, p. 81.

²² Eliade, M.: *Fragments d'un Journal I*, Gallimard, París 1973 (1986), pp. 530-531.

mundo”²³. La primera creación, la creación del mundo, se convierte en el arquetipo que rige toda creación. Existe un “mito base” encargado de describir como el mundo comenzó a existir. Hay una *historia primordial* y esta historia tiene un *comienzo*: un mito cosmogónico, o un mito que describe el principio, el estado germinal del mundo²⁴.

2) El hombre fue desde siempre consciente de la funcionalidad de los mitos. Sabía que eran una historia verdadera frente a otras historias que eran meras fábulas. Es crucial reconocer esta capacidad de discernimiento para no caer en una falsa imagen que presenta a estos pueblos como inferiores en el plano mental y espiritual. Para ellos la diferencia era absoluta entre ambos tipos de relato. Los primeros revelaban la existencia y la aparición de lo sagrado, y por ello sólo podían ser narrados durante un tiempo muy especial, consagrado. Mientras que las historias falsas (cuentos, fábulas) pertenecían de lleno a la esfera profana y podían ser contadas en cualquier momento. La diferencia entre el mito como relato auténtico y el cuento o la fábula como relato sin valor es absoluta. De hecho, el proceso de degradación del mito que ya hemos mencionado nos ilustra hasta qué punto pierde relevancia un relato que no es revelación de los misterios.

Así pues, para realizar un ejercicio de interpretación del mito desde la perspectiva de Mircea Eliade es preciso deslindar el ámbito del tiempo sagrado y del tiempo profano. Ni el tiempo ni el espacio son homogéneos en el contexto de las sociedades arcaicas, fenómeno del que van a pervivir lejanos recuerdos en las sociedades modernas (fiestas, lugares de infancia, etc.).

3) La historia que narra el mito incluye unas características muy particulares y representa por ello una forma de conocimiento *esotérico*. Por una parte, es una historia secreta que sólo los iniciados conocen; y por otra, tal conocimiento va acompañado de un poder mágico-religioso que permite que se mantenga el

²³ Eliade, M.: *Mitos, sueños y misterios*, p. 11.

²⁴ Estos mitos suelen presentarse en torno a cuatro variantes fundamentales:

1º Creación *ex nihilo*, mediante la cual el ser supremo crea el mundo tan sólo con su pensamiento, o de palabra, etc. El mundo se crea de la nada.

2º Una segunda variedad es la que se da cuando el dios envía animales anfibios, u otros animales al fondo de los océanos, donde arrancan una partícula de tierra que sirve para formar todo el mundo.

3º Un tercer modelo es la creación por división de dos elementos que formaban una unidad primordial. Por ejemplo, la separación del cielo y la tierra o la sección en dos de un huevo cósmico.

4º Y, por último, la creación por el desmembramiento de un ser primordial. Eliade, M.: “*Los mitos y el pensamiento mítico*”, p. 20. Puede verse también la clasificación que ofrece en la *Historia de las creencias y de las ideas religiosas IV*, Cristiandad, Madrid 1980, p. 95.

carácter esotérico. En este sentido, Eliade nos dice que “no hay mito si no hay descubrimiento de un ‘misterio’, revelación de un hecho primordial que haya fundado ya sea una estructura de lo real, ya un comportamiento humano... Y cuando no es asumido como una revelación de los ‘misterios’, el mito se ‘degrada’, se oscurece, vuélvese cuento o leyenda”²⁵.

Conocer los mitos significa, pues, entender “lo que realmente ha acaecido en el mundo”. Toda la obra de los seres superiores, dioses o héroes, queda desvelada y de esta forma se accede a un saber valiosísimo para explicar el porqué de la existencia del mundo y de su propia existencia, asumiendo la irrupción de lo sagrado en el cosmos. Esta información que permite explicar la existencia constituye una verdadera historia sagrada y de hecho, sólo los iniciados accederán a ella²⁶.

4) Los mitos, por lo tanto, cuentan como todo ha sido creado: el mundo, el hombre, una especie animal o una institución social. Y por la misma razón de que manifiestan lo que ha ocurrido, de contar cómo algo ha llegado a la existencia, se cuenta el porqué²⁷. “El ‘por qué’ está siempre imbricado en el ‘cómo’. Y ello es por la simple razón de que al contar el ‘cómo’ ha nacido una cosa se revela una manifestación de lo sagrado, causa última de toda existencia real”²⁸. Pero además, cabe hablar de una multivalencia funcional de los mitos en su faceta arquetípica, cuando el hombre imita lo realizado por dioses y seres supremos para afrontar los retos de su vida diaria. Un mito es un modelo ejemplar porque contiene en su ser una invitación a aplicar su mensaje en nuevas situaciones. “Gracias a la ejemplaridad del mito, el hombre de las sociedades tradicionales encuentra el coraje de afrontar situaciones nuevas y de vencer las dificultades inesperadas. En el fondo, el mito cosmogónico le revela cómo se hacen las cosas...”²⁹. Conocer el origen es la clave para dominar la naturaleza.

5) Pero además de ser un relato de los actos creadores de los Seres Primigenios es un acto sagrado que constituye en muchos casos la base y justificación de toda la vida religiosa. Por ello, el pasado mítico es recuperado periódicamente por medio de rituales³⁰. Una de las notas más características del

²⁵ Eliade, M.: *Mitos, sueños y misterios*, p. 12.

²⁶ Cf. Eliade, M.: *Iniciaciones místicas*; Taurus Ed., Madrid 1984 (reimpr.), p. 16.

²⁷ Cf. Eliade, M.: *The Quest*, p. 75.

²⁸ Eliade, M.: “*Structure et fonctions des mythes*” en Eliade, M.: *Briser le toit de la maison –la créativité et ses symboles–*; Gallimard, París 1986, p. 80.

²⁹ Eliade, M.: “*Structure et fonctions des mythes*”, p. 86.

³⁰ “El mito, en rigor, es la base de la religión y en ninguna parte se encuentra esta situación más claramente ilustrada que en Australia: el mito siempre surge allí en los comienzos de una religión,

mito es el hecho de que sea continuamente recitado, de tal forma que la cosmogonía o aquello que relate, se reitera con la fuerza del símbolo. Desde nuestra mentalidad la repetición es una actitud negativa frente a la existencia, que siempre es una y nueva constantemente. El hombre arcaico puede, por el contrario, ser simbolizado por la figura del círculo. El Eterno Retorno de los acontecimientos, lejos de ser visto como negativo, como un inevitable determinismo que elimina la libertad humana, es tomado como vivificante y salvador. "El 'primitivo' –afirma Eliade– no está demasiado seguro de que el ciclo perfecto del Tiempo recomenzará siempre con cada nuevo Año. Tiene miedo de una desarticulación apocalíptica de las estaciones y de una regresión catastrófica al caos primordial"³¹. Siendo así, se entiende que la repetición signifique para ellos un acto creador, en tanto que las cosas "se hacen venir a la existencia". Así, por ejemplo, las ceremonias que reactualizan los acontecimientos primigenios ocurridos en los orígenes, en muchos casos de carácter secreto, convierten en presente la época de los comienzos. Los mitos de origen presentan al hombre gozando de una beatitud, de una espontaneidad y de una libertad que perdió dolorosamente a raíz de la "caída", es decir, a raíz del acontecimiento que provocó la ruptura entre el "Cielo" y la "Tierra". Esta situación que el mito quiere superar, se traduce tanto en una mutación ontológica de la condición humana, como en una ruptura de ésta con la armonía inicial del cosmos.

El hombre posee una historia al conocer los acontecimientos primordiales de los orígenes, y dicha historia le aporta, además, una explicación sobre la existencia y unas divinidades o fuerzas sagradas a las que venerar y, como también dijimos, un modelo para sus propias actuaciones. Como es natural, decir que el mito supone una "historia" no indica que el hombre arcaico sea consciente de la irrepitibilidad de los acontecimientos en el devenir temporal. Collingwood ha acertado a expresar como la historia mítica, el tiempo mítico, carece de temporalidad. "Las acciones divinas registradas por el mito no son sucesos fechados en el pasado, porque si bien se conciben como acontecimientos pasados, se trata de un pasado sin fechas que es tan remoto que nadie sabe cuando ocurrió. (Es un pasado fuera de toda cuenta del tiempo al que se llama 'el principio de las cosas'. De aquí resulta que cuando un mito reviste lo que al

sea ésta del tipo que fuere". Esta tesis defendida por Eliade se opone a las concepciones racionalistas de Lang y W. Schmidt, quienes consideraban la creatividad mítica como un signo de degeneración de la religión originaria de estos pueblos, completamente racional y ajena a la "fantasía juguetona y voluble que crea los mitos". Eliade, M.: *Introducción a las religiones de Australia*, Amorrotu, Buenos Aires 1975, p. 30.

³¹ Eliade, M.: *"Structure et fonctions des mythes"*; p. 85.

parecer es una forma temporal, en cuanto narran sucesos que se siguen los unos a los otros en un orden definitivo, tal forma no es temporal en un sentido estricto, sino que es cuasi-temporal. En efecto, el narrador emplea a manera de metáfora el lenguaje propio de la sucesión temporal para expresar relaciones que en realidad no concibe como temporales³².

6) En la medida en que manifiesta algo sobre el origen “último” de las cosas, el mito es una pieza clave en el desencadenamiento de cuestiones de índole metafísica, que con el tiempo retomaría la filosofía con la sistematicidad y el arropamiento conceptual y crítico que la caracteriza. Su función es la de revelar un principio ontológico fundamental, a saber, que “lo esencial precede a la actual condición humana, que el acto decisivo ha tenido lugar antes de nosotros, y aun antes de nuestros padres: el acto decisivo ha sido la obra del Antepasado mítico”³³. Es cierto que no podemos atribuirle al primitivo la creación de un lenguaje teórico, con conceptos tales como “ser”, “no-ser”, “real”, “devenir”, etc., pero ello no es óbice para que accediesen a una *sui generis* ontología, puesto que además de los símbolos, también los mitos se encargaban de subsanar esta carencia. “Es inútil buscar –afirma Eliade–, los términos tan laboriosamente creados por las grandes tradiciones filosóficas... Pero si la palabra se echa en falta, la cosa está ahí: sólo que se ‘dice’ –es decir, se revela de una manera coherente– a través de símbolos y mitos”³⁴.

La preocupación por los orígenes, por el *arché*, pasó de ser un problema relativo a los mitos cosmogónicos para situarse en el plano de los problemas ontológicos y metafísicos fundamentales del hombre. “Las primeras especulaciones filosóficas –nos dice Eliade– se derivan de las mitologías: el pensamiento se esfuerza por identificar y comprender el ‘comienzo absoluto’ del que hablan las cosmogonías, de desvelar el misterio de la Creación del Mundo, el misterio, en suma, de la aparición del Ser”³⁵. En el mito se hallan los componentes temáticos que con posterioridad retomará la filosofía. Con él se plantean –o sería mejor decir, se resuelven– cuestiones cosmológicas que los primeros filósofos jonios

³² Collingwood, R. G.: *Idea de la Historia*; F.C.E., México (4ª reimpr.) 1972, p. 24.

³³ Eliade, M.: *Mitos, sueños y misterios*, p. 54.

³⁴ Eliade, M.: *Le mythe de l'éternel retour –Archétypes et répétition–*; Gallimard, París 1969, p. 15. La relación “mito-filosofía” o “mito-metafísica” es imprescindible para explicar la peculiaridad del pensamiento de los primeros filósofos griegos y, por ende, de todo el pensamiento occidental en tanto que heredero de aquél. El legado mítico en los filósofos de la antigüedad es la clave para entender el espíritu de sus desarrollos intelectuales. Una visión de conjunto de este tema puede encontrarse en mi trabajo: “Mito y filosofía: en torno a Mircea Eliade”, en Revista Pensamiento, nº 183, Madrid 1990.

³⁵ Eliade, M.: *Mito y realidad*, p. 119.

abordarán en su filosofía natural. Aristóteles se da cuenta de que en un pensamiento como el de Tales está todavía latente la huella de “los primeros autores de cosmogonías, antiquísimos y muy anteriores a nosotros”, cuyas opiniones en torno a la naturaleza no distaban mucho, más que en el tratamiento, de la búsqueda de los primeros principios de todas las cosas³⁶. *Mito y Logos* mantienen una interdependencia absoluta, hasta el punto de que no puede pensarse la existencia de la germinal filosofía griega sin la aportación del mito. Jaeger ha visto en su justa medida esta relación: “podríamos decir, parafraseando la afirmación de Kant, que la intuición mítica sin el elemento formador del logos es todavía ‘ciega’, y la conceptualización lógica sin el núcleo viviente de la originaria ‘intuición mítica’ resulta ‘vacía’. Desde este punto de vista debemos considerar la historia de la filosofía griega como el proceso de progresiva racionalización de la concepción religiosa del mundo implícita en los mitos”³⁷. La conclusión es, por lo tanto, que los mitos desempeñaron una importante función, no sólo en las sociedades arcaicas, sino también para el hombre, en la medida en que abrieron su pensamiento y le pusieron en conexión con problemas fundamentales de su existencia y de la existencia del cosmos.

Una vez establecidas las características generales de los mitos, hay que centrarse en la fuerza simbólica que ofrecen dichos relatos, si queremos acometer una adecuada interpretación de ellos. Sin un estudio del simbolismo religioso arcaico el mito sería mudo, inexpresivo e inexplicable. La comunicación del sentido de segundo grado que posee el mito depende, en gran medida, de los símbolos que contienen los relatos míticos. Mircea Eliade, sensible al componente simbólico de los mitos, establece una serie de reglas que nos permitan desvelar su sentido e integrarlo en una comprensión global de los relatos míticos.

II. INTERPRETACIÓN DEL SÍMBOLO: ELIADE Y RICOEUR

A) EL SÍMBOLO Y LO SAGRADO: MIRCEA ELIADE

La interpretación del simbolismo religioso, junto con la dialéctica de lo sagrado, forman los dos polos de la postura metodológica de Mircea Eliade³⁸. La dialéctica de lo sacro, porque le permite establecer las diferencias entre los

³⁶ Cf. Aristóteles: *Metafísica*; A 983 b 25-30.

³⁷ Jaeger, W.: *Paideia: los ideales de la cultura griega*; F.C.E., Madrid 1985, p. 151.

³⁸ En el Prefacio a la obra de Douglas Allen declara Eliade: “En essayant de présenter l’essentiel de ma démarche méthodologique, le professeur Allen a souligné à juste titre, premièrement l’importance de la dialectique du sacré, et deuxièmement la fonction centrale du symbolisme religieux”. Eliade, M.: *Préface en Allen, D.: Mircea Eliade et le phénomène religieux*; Payot, Paris, 1982, p. 7.

distintos fenómenos religiosos, la interpretación de los símbolos porque le proporciona la clave para alcanzar la significación de dichos fenómenos.

La noción de símbolo manejada por este autor es muy genérica al establecer que algo (un objeto sensible, una idea) representa a otra cosa. Esta definición es muy general y podría ser aplicada perfectamente a la noción de signo. De ahí nuestra iniciativa de haber ofrecido, al comienzo, una definición clásica que nos permita ahora entrar en las concepciones de Mircea Eliade sobre el símbolo.

Un ejercicio de interpretación del simbolismo en el ámbito de las sociedades arcaicas debe tener en cuenta las siguientes características del símbolo³⁹.

- 1) Son siempre religiosos porque apuntan a algo *real*. Y en el contexto de las culturas arcaicas, lo *real* equivale a lo sagrado (hierofanías).
- 2) Los símbolos revelan una modalidad de lo real o estructura del mundo no evidente en el plano de la experiencia inmediata.
- 3) Expresan situaciones paradójicas y estructuras de la realidad última inexpresables de otro modo (caso del tránsito de lo profano a lo sagrado).
- 4) Son multivalentes, es decir, expresan a la vez distintas significaciones.
- 5) Aportan una perspectiva en la cual realidades heterogéneas son susceptibles de articularse dentro del todo, o incluso de integrarse dentro de un *sistema*.
- 6) Abren el camino a las primeras elucubraciones metafísicas.

1) En el ámbito de las sociedades arcaicas, todos los símbolos tienen un valor religioso, por lo que Eliade asocia la noción de símbolo a la de "hierofanía". El término en sí es muy cómodo y no lo obliga a ninguna precisión complementaria, pues expresa lo que ya está contenido en su etimología: que algo sagrado se nos muestra, se manifiesta⁴⁰. Las hierofanías (una piedra, un árbol, una fuente consagrada) revelan la paradójica coincidencia de lo sagrado y lo profano, del ser y del no-ser, de lo absoluto y lo relativo. En un objeto material,

³⁹ Estos seis puntos son expuestos por el autor en varios trabajos. Nosotros seguimos la presentación que realiza de ellos en Eliade, M.: "*Methodological remarks on the study of religious symbolism*"; en Eliade, M. y Kitagawa, J. M. (Eds.): *The History of Religion –Essays in methodology–*; The University of Chicago Press, 1959, pp. 98 y ss.

⁴⁰ Cf. Eliade, M.: *Mitos, sueños y misterios*, p. 152. Cf. tb. Eliade, M.: *Das Heilige und das Profane –Vom Wesen des Religiösen–*; Rowohlt Hamburg, 1957, p. 8. Cf. tb. Eliade, M.: *Traité d'Histoire des Religions*, Payot, París 1970 (reed.) p. 12.

que antes pertenecía al ámbito de la profanidad, al mundo natural, se produce lo que denomina una “ruptura de nivel” ontológico, al ser ese objeto una representación de lo sagrado, un receptáculo de una fuerza sagrada. Por ello el hombre vive su relación con las hierofanías como símbolos de lo sacro. El símbolo, por tanto, da razón de ser a las hierofanías⁴¹.

2) El símbolo es vivido con una plenitud máxima dado su carácter religioso, por su poder de hacer presente una fuerza sagrada. Entre el símbolo y cualquier manifestación hierofánica existe una indisoluble solidaridad. Eliade nos habla de las hierofanías asumiendo su potencialidad simbólica, y de los símbolos como prolongaciones de ellas. Pero siempre se trata de realidades que manifiestan lo sagrado, ajenas por completo a cualquier representación de valores profanos. El poder de evocación de los símbolos los convierte en elementos claves para expresar modalidades de lo real no evidentes en el plano de la experiencia inmediata. La perspectiva profana se ve trascendida y enriquecida con la significación sagrada del cosmos, manifestada a través de símbolos y mitos.

3) En sociedades como las estudiadas por Eliade de forma preferente, lo sagrado se distingue ontológicamente de todo lo que pertenece a la esfera de lo profano. Ambas entidades mantienen diferencias cualitativas insalvables. Sin embargo, para que lo sagrado exista *para nosotros*, es necesario que se manifieste en el mundo, en lo profano. Esta es la gran paradoja en la que se asienta la dialéctica de lo sagrado. Aunque dicha paradoja no agota el movimiento dialéctico, en el que hay que incluir el excedente significativo que aparece al constatar cómo, por el sólo hecho de mostrarse, lo sagrado se esconde, se hace críptico. En este acto esencial de mostrarse y ocultarse se asienta el movimiento dialéctico.

4) Pues bien, el símbolo constituye una prolongación de la dialéctica de lo sagrado, al transformar unas entidades en otras que se muestran como *algo distinto* a la experiencia profana, como sistema que anula los límites concretos de la realidad, poseyendo de este modo un carácter trascendente. Es la naturaleza de lo sacro la que invita al hombre a expresarse en términos simbólicos que apuntan *más allá* de sí mismos. Esta ambición semántica del símbolo da lugar

⁴¹ “El símbolo –dice Mircea Eliade– no es importante solamente porque *prolonga* una hierofanía, o porque la sustituye; lo es porque puede continuar el proceso de hierofanización y, sobre todo, porque, en ocasiones, *él mismo es una hierofanía*, es decir, porque *revela una realidad sagrada o cosmológica que ninguna otra ‘manifestación’ es capaz de revelar*”. Eliade, M.: *Traité d’Histoire des Religions*, pp. 374-375.

al carácter plurívoco de muchos símbolos, que en ocasiones expresan distintas significaciones, solidarias o no entre ellas. Un árbol, por ejemplo, puede significar la regeneración periódica de la vida por pertenecer a una región de la naturaleza, pero a la vez, por su verticalidad puede ser un símbolo de unión entre el cielo y la tierra, etc.

5) Es la gran variedad de símbolos la que invita a Mircea Eliade a agruparlos en sistemas en donde los símbolos son calificados de acuerdo con la región a la que pertenecen: vegetales, celestes, acuáticos, etc. Este trabajo le permite, en un segundo momento, interpretar la gran variedad de símbolos y desvelar el sentido que manifiestan en un mito concreto o en una práctica ritual concreta.

6) Para Eliade, lo sagrado es el modo de ser auténtico de las cosas, una forma ideal separada del mundo de los fenómenos, y a la que sólo se accede mediante una ruptura de nivel que permite trascender el orden de la vida diaria. Por esta razón, la expresión de lo sacro es siempre *simbólica*: está siempre *más allá*, nos sustrae de nuestra realidad minúscula para revelarnos la existencia de un plano trascendente. Esto explica que lo sagrado sea el germen de toda metafísica y de toda ontología arcaica, entendiendo por ésta “una elucidación del sentido conceptual del ser y de la realidad que puede ser desprendida del hombre de las sociedades premodernas”⁴². Gracias al descubrimiento de lo sacro el hombre se da cuenta de que existen realidades poderosas y significativas, y por tanto, realidades necesarias frente a la contingencia de su propia existencia. Es consciente de la precariedad de su condición y de la incertidumbre de su destino. Sabe lo que tiene porque es consciente de lo que le falta. Es cierto, como ya quedó dicho que el hombre arcaico no maneja conceptos abstractos, pero como contrapartida el simbolismo le facilita el manejo de nociones que siglos después serán expresadas conceptualmente. Es un *homo symbolicus* por el mero hecho de ser un *homo religiosus*⁴³.

⁴² Altizer, T. J. J.: *Mircea Eliade y la dialéctica de lo sagrado*; Marova, Madrid y Fontanella, Barcelona, 1972, p. 50.

⁴³ Para una mayor información sobre este aspecto puede verse mi libro: *Mircea Eliade: una filosofía de lo sagrado*; Servicio de Publicaciones de la Universidad de Santiago de Compostela 1991. Paul Ricoeur va a incidir en esta misma idea al defender que “el aspecto caótico y arbitrario del mundo de los mitos responde exactamente al desnivel entre la plenitud puramente simbólica y la finitud experimental que provee al hombre de ‘análogos’ de la cosa significada.” Ricoeur, P.: *Philosophie de la volonté II –Finitude et culpabilité–*; Aubier, Paris 1960 (reed. 1988), p. 316 (en adelante F.C.). El hombre tiene ante sí, desde siempre, un universo pleno de significaciones pero no así de las claves para desvelarlo por su propia finitud experiencial, de ahí que recurra al símbolo y lo integre en relatos míticos. Por ello, afirma Ricoeur, “el hombre primitivo es ya un hombre escindido. Desde el momento en que el mito sólo puede ser una restauración o restitución intencional y, ya en este sentido, simbólica”. FC. 315.

Los símbolos no son creaciones irracionales e irresponsables de la psique. Muy al contrario, responden a una necesidad y llenan una función: exhibir las realidades más profundas del ser. De este modo, los símbolos religiosos además de dar lugar a una metafísica, entendida como una concepción global y coherente de la realidad, suponen una ontología al desvelar la naturaleza íntima del ser. Para Eliade, no se opone pensamiento simbólico a pensamiento racional, puesto que también el pensamiento a partir del símbolo es un sistema coherente con su propia lógica y con unas determinadas implicaciones metafísicas. En diferentes momentos de su obra manifiesta Eliade que el simbolismo religioso arcaico es dependiente de una peculiar concepción ontológica del hombre. "Desde un particular punto de vista, el símbolo mismo puede ser considerado como un lenguaje el cual, aunque no conceptual, es sin embargo capaz de expresar un pensamiento coherente sobre la existencia y sobre el Mundo. El símbolo nos revela una ontología presistemática, lo que equivale a decir una expresión de pensamiento de un período cuando los vocabularios conceptuales no habían sido constituidos"⁴⁴. No es tarea fácil establecer cuándo el pensamiento simbólico se hace consustancial al ser humano, no obstante entre los primitivos se convierte en un imperativo expresivo e intelectivo básico. La posibilidad de teorizar se inició gracias al dominio de los símbolos. Ellos suplían la incapacidad para la elaboración de formulaciones abstractas que posteriormente se emplean, permitiendo de este modo el acceso a las nociones que sistematiza el pensamiento filosófico. Con estos incipientes medios intelectuales, el hombre funda el mundo, cuando menos un mundo significativo al que pertenece no solamente como mero sujeto pasivo. "Se ha hablado muchas veces –dice Eliade– de la poca capacidad de los primitivos para la teoría. Aunque así fuera [...] se ha olvidado con demasiada frecuencia que el pensamiento arcaico no funciona exclusivamente utilizando conceptos o elementos conceptuales, sino que utiliza, además y sobre todo, símbolos"⁴⁵. Pero aparte de desempeñar esta "función sustitutiva" del pensar abstracto, los símbolos revelan una serie de aspectos del *numen*, en terminología de Rudolf Otto, que alcanza con ellos su máxima y más brillante expresión, aspectos que difícilmente podrían ser desvelados de otro modo⁴⁶.

B) HERMENÉUTICA DEL SÍMBOLO: PAUL RICOEUR

Las consideraciones sobre el símbolo que realiza Paul Ricoeur evolucionan de una primera etapa en la que la vecindad y deudas contraídas con la

⁴⁴ Eliade, M.: *"The Symbolism of Shadows in Archaic Religions"*, en Eliade, M.: *Symbolism, the Sacred and the Arts*; Crossroad, New York 1990, p. 3.

⁴⁵ Eliade, M.: *Traité d'Histoire des Religions*, p. 41.

⁴⁶ Eliade, M.: *Imágenes y símbolos*, Taurus, Madrid 1983(3), p. 12.

hermenéutica de lo sagrado de Mircea Eliade son muy notables, hacia una segunda etapa en la que prevalece la perspectiva de la Hermenéutica Filosófica.

1ª ETAPA: HERMÉUTICA PRIMARIA (*Finitude et Culpabilité* -1960-)

El interés por la interpretación del mito y del símbolo va a ser compartido por Paul Ricoeur en una etapa de su obra que podemos situar en torno a los años sesenta. En *Finitude et Culpabilité*, obra de 1960, Ricoeur se da cuenta de que no hay forma de integrar en un discurso filosófico los mitos en estado bruto, tal como se haría en una historia comparada de las religiones. Por ello, sus esfuerzos se dirigirán a reestructurarlos en su propio universo de discurso. Los mitos pasan a ser entendidos como elaboraciones que nos remiten a un lenguaje más fundamental, a un lenguaje que resulta ser totalmente *simbólico*. Por ello, para comprender ese lenguaje era necesario una exégesis del símbolo. Dicha exégesis supone una hermenéutica primaria, es decir, ciertas reglas para descifrar ese lenguaje⁴⁷. Lo que intenta con la aplicación de este nuevo método es respetar el carácter específico del mundo simbólico y pensar, al mismo tiempo, no “por detrás” (*derrière*) del símbolo sino “a partir” de él. Con este espíritu recoge la frase de Kant de que “el símbolo da que pensar”⁴⁸.

Las nociones de símbolo y mito están interrelacionadas pero no se confunden:

“Yo entenderé siempre por símbolo..., las significaciones analógicas formadas espontáneamente y que nos transmiten inmediatamente un sentido”⁴⁹.

Y con respecto al mito nos dice:

“Yo tomaré el mito como una especie de símbolo, como un símbolo desarrollado en forma de relato, y articulado en un tiempo y un espacio imaginario, que es imposible hacer coincidir con los de la geografía y de la historia críticas”⁵⁰.

⁴⁷ Cf. FC, pp. 10-11.

⁴⁸ Ricoeur titula la Conclusión de *Finitude et Culpabilité* “Le symbole donne à penser”, y en ella diseña las líneas de una nueva hermenéutica configurada por su carácter filosófico y su rigor crítico. Cf. Ricoeur, P.: *Philosophie de la Volonté II –Finitude et Culpabilité–*; p. 482 (en adelante LS).

⁴⁹ FC., pp. 180-181.

⁵⁰ FC., p. 181.

Como podemos apreciar la definición de mito aportada por Ricoeur nos muestra la influencia ejercida por el pensamiento eliadiano, si bien el filósofo francés enfatiza el carácter narrativo del mito, del que se aleja Eliade para remontarse a sus estructuras originarias.

La comprensión de los símbolos es una forma de aproximación al comienzo radical de las cosas, del que rehusa hablar la filosofía. El comienzo no es nunca fácil de determinar y en la mayoría de los casos la nostalgia de los orígenes nos remite a una mítica de la realidad o a una utopía que se deja expresar mejor mediante símbolos que mediante el lenguaje más razonado y lógico de la filosofía. De ahí que Ricoeur afirme que la comprensión de los símbolos, el recurso a lo arcaico, a lo onírico, a lo nocturno, nos pone en camino para conquistar el punto de partida, ambientando el pensamiento en la atmósfera del lenguaje. El peligro de ir en busca de un punto de partida, de una primera verdad, afirma nuestro autor, es el de buscarlo con exclusión de todo presupuesto previo. Pues, toda filosofía posee presupuestos previos⁵¹. La gran ventaja de la meditación sobre el símbolo es que se trata de un modo de expresión que se formó con anterioridad al dominio de un lenguaje filosófico, y donde el pensamiento está contenido junto con sus presupuestos. Por lo demás, el hecho de volver ahora sobre una filosofía del símbolo supone una restauración de las hierofanías y signos sagrados, olvidados por el hombre moderno, pero cuyo sentido está en la base de nuestro lenguaje y nuestro pensamiento. Por lo que es muy oportuna esta vuelta a las significaciones perdidas del símbolo arcaico. "Es en la época en la que nuestro lenguaje se hace más preciso, más unívoco, más técnico, en una palabra, más apto para las formalizaciones integrales que se llaman precisamente lógica simbólica, es en esta misma época del discurso en la que queremos recargar nuestro lenguaje, en la que pretendemos partir de nuevo de un lenguaje pleno"⁵². Esta es una paradoja semejante a la que experimenta la consideración del mito en nuestra época. En un momento en el que el lenguaje puede ser vaciado de contenido a través de disciplinas como la filología, la fenomenología de la religión, el psicoanálisis o la ciencia exegética, podemos también recordar y recuperar las significaciones más ricas, vinculadas al hombre por la presencia de

⁵¹ En esta idea se reafirmará en otros lugares. Así, en *La Metáfora viva* nos dice que "Nul discours ne peut se prétendre libre de présuppositions, pour la raison simple que le travail de pensée par lequel on thématise une région du pensable met en jeu des concepts opératoires qui ne peuvent, dans le même temps, être thématisés. Mais, si nul discours ne peut être radicalement dénué de présuppositions, du moins nul penseur n'est-il dispensé d'explicitier les siennes, autant qu'il peut". Ricoeur, P.: *La Métaphore vive*; Ed. du Seuil, París, 1975, p. 323.

⁵² LS, p. 481. Cf. tb. Ricoeur, P.: "Herméneutique des symboles et réflexion philosophique II"; en Ricoeur, P.: *Le Conflit des Interprétations –essais d'herméneutique–*; Ed. du Seuil, Paris 1969, p. 284.

lo sagrado. En atención a este hecho podemos decir que lo que persigue Ricoeur es una renovación a fondo del lenguaje.

Pero el desafío de un pensamiento a partir del símbolo es mucho más radical que el de una mera recuperación de significaciones perdidas en el tiempo. El símbolo da que pensar sólo en la medida en que somos capaces de añadirle una interpretación que, aprovechando su enigma original, promueva un sentido que vaya más allá de él, asumiendo la responsabilidad de un pensamiento autónomo. Estamos ante una antinomia que nos interroga acerca de cómo combinar la mediación del pensamiento con la inmediatez de los símbolos, la libertad del pensamiento con su sujeción a determinadas pautas. Afortunadamente, no se trata de una antinomia irresoluble porque el símbolo no es totalmente ajeno al discurso filosófico. El símbolo se encuentra en las raíces de nuestro lenguaje. Y, lo que es más importante, allí donde existe un lenguaje simbólico aparece también una hermenéutica dispuesta a interpretarlo. De este modo, lo que era un discurso incoherente o incontrolado, se organiza en un discurso coherente gracias a la hermenéutica. Lo que la hermenéutica moderna aporta es una ampliación y mayor organización a las interpretaciones espontáneas que los símbolos siempre provocaron. Una hermenéutica que se caracteriza, en su opinión, por su carácter filosófico y su rigor crítico. Una hermenéutica, en suma, que se propone reavivar la filosofía con el contacto de los símbolos fundamentales de la conciencia. Esto no significa que podamos recuperar una percepción inmediata de las significaciones simbólicas, con su fe original y su halo sagrado. Pero si bien no podemos revivir esta ingenuidad primitiva, dice Ricoeur, sí podemos aspirar a una nueva ingenuidad por la crítica. "En una palabra, es *interpretando* como podemos *comprender* de nuevo; de este modo vuelve a anudarse por medio de la hermenéutica la donación de sentido, propia del símbolo, y la iniciativa inteligible del desciframiento"⁵³.

Este paso de una reflexión intrínseca de los símbolos y comparativa entre ellos mismos, a una reflexión que nos lleva más allá de ellos, nos invita a introducirnos en una hermenéutica filosófica⁵⁴. La noción ricoeuriana de símbolo experimenta una evolución, como veremos a continuación, desarrollando una línea hermenéutica no explorada por Mircea Eliade: el símbolo como paradigma de la reflexión merced a su capacidad de expresar un sentido doble.

⁵³ LS, p. 482.

⁵⁴ "Se abre, entonces, delante de mí el campo de la hermenéutica propiamente filosófica: ya no se trata de una interpretación alegorizante que pretende descubrir una filosofía disfrazada bajo el ropaje imaginativo del mito; se trata de una filosofía a partir de los símbolos, cuya tarea es la de promover, de formar el sentido, por medio de una interpretación creadora. Yo me atreveré a llamar a esta tarea, por lo menos provisionalmente, una 'deducción trascendental' del símbolo". LS, p. 486.

2ª ETAPA: HERMENÉUTICA FILOSÓFICA (*De l'interprétation*-1965-; *Le conflit des Interprétations* -1969-)

Según lo expuesto hasta ahora, en *Finitude et Culpabilité* la sintonía con la obra de Mircea Eliade es grande pero no total. Ricoeur considera muy restrictivo el plano fenomenológico de un análisis del símbolo. Símbolo y mito se presentan como nociones compartidas por ambos autores, siempre que seamos sensibles a la perspectiva de cada uno de ellos. Ricoeur sale del círculo cerrado de una fenomenología del símbolo religioso si bien interesándose vivamente por este fenómeno, como característico de un modelo hermenéutico posible. Es en el momento en el que Paul Ricoeur dirige su interés investigador hacia el lenguaje, cuando la noción de símbolo experimenta el cambio que muestra la originalidad de su aportación hermenéutica. No hay, en todo caso, una contradicción con los postulados anteriores, sino más bien una evolución y un nuevo prisma de análisis. En esta nueva etapa el símbolo es una pieza básica para desvelar las claves de la comprensión. Estamos ante los inicios de la filosofía hermenéutica de Paul Ricoeur, que sigue en pleno desarrollo en el presente. El libro que marca el comienzo de esta aventura es *De l'Interprétation –Essai sur Freud–*, publicado en 1965, cuyos planteamientos van a ser continuados en *Le conflit des Interprétations* (1969).

En esta obra nos encontramos con una definición de interpretación a la que acto seguido debemos unir la noción de símbolo, por ser el símbolo el que, con su estructura de doble sentido, inicia un proceso que demanda la aparición de la interpretación, como su complemento inseparable. Nuestra sensación ante un símbolo es que no podemos dejar abierta la significación que esconde un sentido de segundo grado, un sentido que permanece más allá de la significación inmediata. Necesitamos, en suma, terminar la significación y el sentido del símbolo en el discurso, de ahí que la interpretación se presente como un complemento en la terminación del sentido del ser oculto en el discurso. ¿Qué entiende Ricoeur por símbolo en este momento? Su definición es la siguiente:

*“Llamo símbolo a toda estructura de significación donde un sentido directo, primario, literal, designa por añadidura otro sentido indirecto, secundario, figurado, que no puede ser aprehendido más que a través del primero. Esta circunscripción de las expresiones de doble sentido constituye propiamente el campo hermenéutico”*⁵⁵.

⁵⁵ Ricoeur, P.: “Existence et herméneutique” en Ricoeur, P.: *Le Conflit des interprétations*, p. 16.

Ricoeur dará a la noción de interpretación la misma extensión que al símbolo.

*"La interpretación es el trabajo de pensamiento que consiste en descifrar el sentido oculto en el sentido aparente, en desarrollar los niveles de significación implicados en la significación literal"*⁵⁶.

Por esta razón, símbolo e interpretación se convierten en conceptos correlativos. La interpretación se da ahí donde hay múltiple sentido y es en la interpretación donde la pluralidad de sentido se pone de manifiesto. Nuestro autor habla de una temporalidad que denomina del sentido, de un tiempo profundo, inscrito en la riqueza del sentido y que haría posible el entrecruzamiento de otras dos temporalidades: la de la tradición o transmisión y la de la interpretación. En su opinión, esta temporalidad "profunda" depende de la constitución semántica que se produce en el símbolo, definido por su poder de doble sentido. Podemos hablar de símbolo desde el punto de vista semántico porque aporta un sentido por medio de un sentido. En él se pasa de un sentido literal, mundano, a otro figurado, espiritual, ontológico. "El símbolo da que pensar, hace una llamada a la interpretación, precisamente porque dice más de lo que no dice y de lo que jamás termina de decir"⁵⁷. Es este aspecto el que aprovecha la hermenéutica moderna al prolongar y ampliar las interpretaciones espontáneas que los símbolos estimularon en todos los tiempos. El simbolismo, tomado en su nivel de manifestación en los textos, marca la eclosión del lenguaje hacia el otro. Es lo que Ricoeur denomina su *apertura* (*ouverture*). En esto reside la fuerza y debilidad de la hermenéutica. La debilidad porque al tomar el lenguaje en el momento en el que escapa de sí mismo, lo toma también en el momento en el que elude un tratamiento científico, que no comienza más que con el postulado de una clausura (*clôture*) del universo signifiante. Pero esta misma debilidad es su fuerza porque el lugar donde el lenguaje escapa a sí mismo y nos abandona, es también el lugar donde el lenguaje viene a sí mismo; es el lugar donde el lenguaje es *decir*⁵⁸.

Por lo demás, esta definición con su planteamiento posterior nos evoca el objeto primero que Ricoeur atribuye a la hermenéutica en esta fase de su obra: el desvelamiento de las estructuras de doble sentido. Esta va a ser una posición de la que posteriormente se distanciará, sin embargo es un punto de partida que

⁵⁶ IBID

⁵⁷ Ricoeur, P.: "Structure et herméneutique"; en *Le Conflit des interprétations*, p. 32.

⁵⁸ Ricoeur, P.: "Le problème du double-sens comme problème herméneutique et comme problème sémantique" en *Le Conflit des interprétations*, p. 68.

explica y ayuda a entender sus posiciones finales. Es gracias a la mediación del acto de interpretar cómo se inscribe el problema del símbolo en una filosofía del lenguaje. Por ello, el símbolo requiere una interpretación que es también lingüística. "Según nuestro punto de vista –dice Ricoeur– el símbolo es una expresión lingüística con doble sentido que requiere una interpretación, la interpretación un trabajo de comprensión que se disponga a conservar los símbolos"⁵⁹.

Ricoeur propone en su obra de 1965 (*De l'Interprétation*) delimitar el campo de aplicación del concepto de símbolo por referencia al acto de la interpretación. Sólo cuando la expresión lingüística se preste a ser interpretada por su sentido doble o múltiple puede hablarse de la existencia del símbolo. Existe, por tanto, un trabajo de interpretación y

"eso que suscita este trabajo es una *estructura intencional que no consiste en la relación del sentido a la cosa, sino en una arquitectura del sentido, en una relación del sentido al sentido, del sentido segundo al sentido primero, que esta relación sea o no de analogía, que el sentido primero disimule o revele el sentido segundo*. Es esta textura la que hace posible la interpretación, aunque sólo el movimiento efectivo de la interpretación la ponga de manifiesto"⁶⁰.

Y, así como puede decirse que el símbolo sustenta la existencia de la interpretación, también la interpretación da sentido al símbolo, lo constituye. Y lo que es más, es gracias a la interpretación cómo se inscribe el símbolo en el problema más amplio del lenguaje. Estamos ante una relación de mutua dependencia. Símbolo e interpretación forman una pareja que no puede existir por separado, sobre todo después de haber establecido la inclusión y, por tanto, la legítima pertenencia del símbolo al mundo del lenguaje, a su esencia más íntima. Tal relación la expresa Ricoeur diciendo que "no hay símbolo sin un comienzo de interpretación; ahí donde un hombre sueña, profetiza o poetiza, otro se levanta para interpretar; la interpretación pertenece orgánicamente al pensamiento simbólico y a su doble sentido"⁶¹. Es desde esta perspectiva desde donde debemos leer la frase kantiana de que "el símbolo da que pensar". En

⁵⁹ Ricoeur, P.: *De l'interprétation*; p. 18.

⁶⁰ Ricoeur, P.: *De l'interprétation*; pp. 26-27.

⁶¹ Ricoeur, P.: *De l'interprétation*; p. 27. Y en el mismo sentido se expresa en *Finitude et Culpabilité*: "là où un homme rêve et délire, un autre, un autre homme se lève qui interprète; ce qui était déjà discours, même incohérent, rentre dans le discours cohérent par l'herméneutique". LS, pp. 481-482.

efecto, al llevarnos sobre la interpretación, nos conduce también sobre la reflexión, dando lugar a un genuino pensamiento, y apuntando hacia el ser oculto del discurso.

Hay otra interconexión importante entre símbolo e interpretación. Los símbolos no sólo tienen un valor expresivo, en el plano meramente semántico, sino también un valor heurístico, en tanto que nos ayudan en la comprensión de nosotros mismos y del mensaje del otro, planteamiento que luego aplicará a la noción de texto (comprender es comprenderse delante del texto). La interpretación no consiste tan sólo en el descubrimiento de una intención segunda, que está a la vez dada y oculta en el sentido literal. Todo símbolo apunta e invita a una posterior profundización del sentido, a pasar al ámbito especulativo. El símbolo es la aurora de la reflexión o, por decirlo con palabras de Kant, "el símbolo da que pensar". Lo que la hermenéutica debe proponerse es recuperar la donación de sentido, característica del símbolo, con la iniciativa más racional y crítica de la labor interpretativa. Esta atribución funcional que anhela para la hermenéutica permanece como ideal a lo largo de toda su obra.

Estamos, como ha señalado Ricoeur, en el momento no semántico del símbolo. No *semántico* en cuanto que se consideran semánticos los rasgos que se prestan a un análisis lingüístico y lógico en términos de significación⁶². La simbólica de lo sagrado, estudiada por Mircea Eliade es, en opinión de Ricoeur, muy apropiada para una reflexión sobre los enraizamientos del discurso en un orden no semántico. "Lo sagrado de la naturaleza se muestra diciéndose simbólicamente. El mostrar funda el decir y no a la inversa." Y lo mismo podría afirmarse del lenguaje poético que, aún siendo lenguaje, no está dirigido hacia el exterior sino hacia el interior, hacia el "estado del alma" estructurado por el poema⁶³.

Pero no es sólo el pensamiento arcaico el que se apoya en el símbolo como una vía de expresión privilegiada, también el pensamiento moderno se ha apropiado del símbolo como un medio expresivo de gran efectividad, pues, tal como mantiene Ricoeur, "no hay símbolo que no suscite una comprensión por medio de una interpretación"⁶⁴. Esta comprensión se produce en tres etapas:

⁶² Y para desvelar los lazos por los cuales la función simbólica se religa a tal o cual actividad, contamos con ciencias como el psicoanálisis. En el psicoanálisis la actividad simbólica es frontera entre el deseo y la cultura; entre la pulsión y sus legados representativos.

⁶³ Cf. Ricoeur, P.: "Parole et symbole" en *Revue des Sciences Religieuses*, 49 (1975). Trad. esp. "Palabra y Símbolo" en Ricoeur, P.: *Hermenéutica y Acción –de la hermenéutica del texto a la hermenéutica de la acción–*; Ed. Docencia, Buenos Aires, 1988 (2), pp. 15 y ss.

⁶⁴ Ricoeur, P.: "Herméneutique des symboles et réflexion philosophique I"; en *Le Conflit des Interprétations*; pp. 292-293.

- 1) Fenomenológica
- 2) Hermenéutica
- 3) Filosófica

1) La primera corresponde a una simple "fenomenología", en donde el símbolo es comprendido como símbolo y por la totalidad de los símbolos. Es una etapa en la que, por lo general, se encuentra la fenomenología de la religión. Desde esta disciplina el símbolo es comprendido pero sin sobrepasar las manifestaciones sagradas (rito, mito) para entender el simbolismo. Este pensamiento primero a partir de los símbolos no se plantea todavía la cuestión de la verdad.

2) Una segunda etapa tiene lugar con la aplicación de la hermenéutica a los textos simbólicos. Es precisamente con la hermenéutica moderna cuando se establece de forma clara la donación de sentido por el símbolo y la iniciativa de descifrarlo.

3) La tercera etapa se caracteriza por una intelección de los símbolos y, por ello, es una fase propiamente filosófica, es la de un *pensamiento a partir del símbolo*. La cuestión que a continuación se plantea es la de saber cómo se puede pensar a partir del símbolo sin caer en la vieja interpretación alegórica. La respuesta de Ricoeur es que sólo podemos eludir este peligro si desplegamos una *interpretación creadora*. A través de "una interpretación que respete el enigma original de los símbolos, que se deje enseñar por ella pero que a partir de ahí, promueva el sentido, forme el sentido, en la plena responsabilidad de un pensamiento autónomo"⁶⁵. Se piensa a través de los símbolos, partiendo del hecho más inmediato de que el símbolo "da que pensar", pero descubriendo algo ya apuntado: que el trabajo de pensamiento consiste en descifrar el sentido oculto a través del sentido aparente, y que ello es posible hacerlo de forma privilegiada a través de la irrefrenable vocación de doble sentido del símbolo.

"El hombre que habla en símbolos es en primer lugar un 'narrador' (*récitant*); y él transmite una abundancia de sentido...; es el espesor del sentido múltiple quien solicita su inteligibilidad; y la interpretación (y esto es lo que queríamos enfatizar) consiste menos en suprimir la ambigüedad que en comprender y explicar la riqueza de aquél"⁶⁶.

Es la discursividad descubierta en la interpretación del símbolo la que nos conduce al texto, prototipo de discurso escrito.

⁶⁵ Cf. Ricoeur, P.: *"Herméneutique des symboles et réflexion philosophique I"*; p. 296.

⁶⁶ Ricoeur, P.: *De l'interprétation*; p. 56

III. INTERPRETACIÓN DEL TEXTO: PAUL RICOEUR

A) CONCEPTO DE TEXTO: DE LA LINGÜÍSTICA A LA HERMENÉUTICA

La noción de texto tiene una gran amplitud debido a su uso en diversos ámbitos y disciplinas. Se habla de texto literario, filosófico, jurídico, religioso. En todos los casos la noción de texto va unida a la escritura aunque, etimológicamente, expresa una metáfora que podría adscribirlo también a la oralidad.

“En el uso común –afirma Segre–, *texto*, que deriva del latín *textus*, ‘tejido’, desarrolla una metáfora en la cual las palabras que constituyen una obra son vistas, dada la realización que las une, como un tejido. Esta metáfora, que anticipa las observaciones sobre la coherencia del texto, alude en particular al contenido del texto, a lo que está escrito en una obra”⁶⁷.

El texto es, por antonomasia, un discurso escrito con una unidad que da idea de aspectos compositivos, del trabajo llevado a cabo por un escritor. Aunque, como han señalado recientemente diversas escuelas de teoría literaria (la estética de la recepción, entre otras), la noción de texto es indisociable no sólo de la de autor sino también de la de lector. Al fin y al cabo el autor pasa a ser un acontecimiento histórico unido al momento de la composición, mientras que el lector es el encargado de dar vida al texto, de actualizarlo. La definición de texto literario, aportada por Mario J. Valdés, recoge justamente este aspecto. Para él, texto es “una secuencia de palabras espacio-temporal y construida cualitativamente con la potencialidad permanente de ser leída”⁶⁸.

Desde la reciente lingüística textual, se ha definido al texto como un “gran enunciado (o enunciado complejo) oral o escrito”. No obstante, hay autores que han mostrado sus reservas a que la noción de texto se aplique al mundo de la oralidad, proponiendo como más adecuado el término “discurso” para el mundo de la oralidad. En efecto, la estructuras del texto y del discurso oral son

⁶⁷ Y sigue diciendo el autor: “Aplicada como se hizo en la Edad Media, a textos de una particular autoridad (la Biblia, el Evangelio; o bien textos jurídicos), la metáfora enfatizaba la autenticidad del texto letra a letra, contraponiéndolo por un lado a transcripciones inexactas (el texto era entonces la transcripción completa y fidedigna), y por otro lado a las notas y glosas que eventualmente lo ilustraban. En todos estos sentidos el texto está visto como un escrito, aunque pueda ser transmitido oralmente”. SEGRE, C.: *Principios de análisis del texto literario*; Ed. Crítica, Barcelona, 1982, p. 36. Sobre el tema de la metáfora del texto Segre remite a GORNI, G.: “La metafora di testo”; en *Strumenti Critici* XIII, nº 38 (1979), pp. 18-32.

⁶⁸ VALDÉS, M. J.: *La interpretación abierta: introducción a la hermenéutica literaria*, Rapodi, Amsterdam 1995, p. 38.

sustancialmente distintas⁶⁹. El mundo del texto se diferencia del mundo de la oralidad, del mundo de la conversación en el que los interlocutores intercambian sus miradas atentas o indiferentes, en el que el sentido expresado no se pierde porque pueden pedirse aclaraciones. En el texto, la intención del autor no está dada de una forma directa e inmediata como acaece en la conversación, sino que debe ser reconstruida al mismo tiempo que la significación del texto⁷⁰.

La relación entre escritura y lectura, o entre sus agentes, autor y lector, no es un caso particular de la relación entre hablar y responder, o de sus agentes, hablante y oyente. No es una relación de interlocución ni dialógica, más que en un sentido figurado. No se dialoga con el autor a través de su obra, aunque en ocasiones se diga tal cosa. Uno puede "dialogar" consigo mismo a partir de las propuestas de la obra, puede incluso escribir para rebatir o corroborar lo dicho por el autor, pero no puede establecer una economía de intercambio de ideas y pareceres, tal como se da de forma natural en la conversación. El diálogo es un intercambio directo de preguntas y respuestas. Cuando el lector se guía por una lógica de la pregunta y la respuesta, puede dirigir preguntas a la obra, puede autocontestarse, puede sentirse interpelado por el autor, pero no puede intercambiar sus opiniones, creando un nuevo discurso cuya responsabilidad pertenecería a ambas partes.

Desde un punto de vista meramente lingüístico, el trabajo del discurso es poner las palabras en posición de frase. Las categorías del nombre, del verbo, etc. tienen por función fundamental terminar o cerrar la palabra de manera que pueda insertarse en la frase y, por tanto, en el discurso. Esto da como resultado algo de enorme interés para el discurso que elabora el filósofo o el literato: "al poner la palabra en posición de frase el sistema de formas permite a nuestras palabras y a nuestros discursos aplicarse a la realidad"⁷¹.

Lo único que justifica la reiterada aparición de la frase como unidad discursiva (Benveniste) es que en el lenguaje se establece una jerarquía de niveles, muy explotada por el estructuralismo, que conlleva la realización de un inventario

⁶⁹ El texto está ya tejido, no es conversación viva, pero hay textos orales (recitar una oración, un exorcismo). Lo que caracteriza al texto es estar terminado.

⁷⁰ El lector, nos dice Ricoeur, "prolonga ese carácter fundamental de todo discurso de estar dirigido a alguien. Pero, a diferencia del diálogo, este cara a cara no está dado en la situación de discurso; es, si puedo decirlo, creado, instaurado, instituido por la obra misma. Una obra se abre a sus lectores y así crea su propio cara a cara subjetivo". RICOEUR, P.: *"La fonction herméneutique de la distanciation"*; en RICOEUR, P.: *Du texte à l'action*"; p. 116.

⁷¹ RICOEUR, P.: *"La structure, le mot, l'événement"*; en Ricoeur, P.: *Le Conflit des Interprétations*; Seuil, París 1969, pp. 90-91.

de elementos con una atribución particular de valor a cada uno de ellos. La frase se presenta como portadora de una significación completa y, desde esta perspectiva, también como unidad discursiva en el plano filosófico del sentido⁷².

B) INTERPRETACIÓN DEL TEXTO FILOSÓFICO: P. RICOEUR

Paul Ricoeur ha realizado una serie de reflexiones generales sobre la noción de texto, partiendo de la tradición lingüística francesa. Para él, un texto es una unidad superior a la frase y, por tanto, no puede entenderse simplemente como una sucesión lineal de ellas. Un texto es un proceso acumulativo, holístico, con una estructura específica, diferente de la que caracteriza a la frase. Por lo tanto, ya desde el comienzo, es problemática la noción de texto: por una parte, se identifica con la frase en la medida en que ésta es una unidad completa de discurso y, por ende, un “pequeño texto”; por otra, es una unidad de discurso más larga que la frase. Esta problemática ha sido planteada por el propio autor de la siguiente forma:

“En tanto que unidad lingüística, un texto es, por una parte, una expansión de la primera unidad de significación actual que es la frase, o la instancia de discurso en el sentido de Benveniste. Por otra, aporta un principio de organización transfrásico que es explotado por el acto de contar bajo todas sus formas”⁷³.

Podemos perfilar la hermenéutica del texto propuesta por Ricoeur a torno a los tres puntos siguientes:

- 1) Doble tarea de la Hermenéutica: interna; externa
- 2) Objeto de la interpretación: la “cosa” del texto
- 3) Posibilidades hermenéuticas insatisfactorias: congenial; estructural.

1) El texto es una elaboración subjetiva, de grado superior a la frase, que engendra un mundo que es preciso desvelar. Este desvelamiento da entrada a la

⁷² El origen de esta concepción, en lo que respecta al ámbito lingüístico, se la debemos a Benveniste. Este lingüista francés escoge el término “discurso” frente a otros posibles como “lenguaje hablado” para enfatizar la significación de objeto. El lenguaje ofrece una magna arquitectura que Saussure dividía en dos planos bien diferenciados, el correspondiente a la lengua y el del habla. Ahora Benveniste introduce la distinción entre las unidades pertenecientes a la lengua y aquellas que corresponden al discurso: respectivamente, los signos y la frase. La frase es la unidad del discurso y es en el discurso actualizado en frases donde la lengua se forma y se configura; puede decirse que ahí comienza el lenguaje. Cf. BENVENISTE, E.: *Problèmes de linguistique générale I*; Gallimard, París 1988 (reimpr.), pp. 130-131.

⁷³ RICOEUR, P.: “De l’interprétation”; en RICOEUR, P.: *Du texte à l’action*; Senil, Paris 1986, p. 13.

hermenéutica como disciplina encargada de una doble tarea. La hermenéutica debe buscar en el texto, según Ricoeur:

“de una parte, la dinámica interna que preside la estructuración de la obra, de otra, el poder de la obra de proyectarse fuera de ella misma y engendrar un mundo que será verdaderamente la ‘cosa’ del texto. Dinámica interna y proyección externa constituyen lo que yo llamo el trabajo del texto. La tarea de la hermenéutica es la de reconstruir este doble trabajo del texto”⁷⁴.

2) El texto genera un mundo abierto que no puede aportar la frase por sus limitadas dimensiones. No es, entiéndase bien, que la diferencia esencial entre una y otra unidad venga marcada por una razón cuantitativa porque, como acabamos de apuntar, un texto no es una mera sucesión de frases. El mundo que genera el texto es un mundo peculiar, un mundo que entra en conflicto con el mundo real para describirlo: lo rehace, lo confirma, lo niega. El escritor –también el escritor de filosofía– se vale de juegos de palabras, de asociaciones simbólicas, de descripciones con adjetivos, hipérboles, metáforas. Todo para lograr describir un mundo, para insertarlo en otro medio de existencia definitiva y aparentemente inmóvil: el texto.

Lo que Ricoeur nos aporta como contrapunto al mundo transfigurado en el texto es que también éste, una vez establecido, engendra un mundo que hay que reconstruir para comprender. Esto equivale a decir que lo que hay que comprender es la “cosa” del texto.

3) La comprensión de este mundo no es posible realizarla de una manera inmediata, de una manera empática, sin más mediación que nuestra aptitud natural para comprender y nuestra predisposición a hacerlo. Pero tampoco puede realizarse del todo a través del análisis estructural de los sistemas de signos que componen dicho texto. Estos son los dos frentes contra los que se sitúa nuestro autor. La primera posibilidad estaría asentada en la creencia romántica de que puede existir una comunicación congenial directa entre autor y lector. La segunda en la fe ciega en un cierto positivismo lingüístico que daría cuenta, a través del análisis de las partes del lenguaje, del mundo del texto.

Es el modo de ser del texto filosófico el que impone unas características muy específicas a la hermenéutica encargada de desvelar su sentido. Podemos sintetizar dichos caracteres en torno a los siguientes aspectos:

⁷⁴ Ricoeur, P.: *“De l’interprétation”*; p. 32.

- 1) Sentido autónomo
- 2) Plurivocidad
- 3) Actividad del lector
- 4) Texto y autocomprensión

1) El texto posee un rasgo peculiar que lo hace ser algo diverso del mundo del lector y que lo independiza de la intención del autor. Su sentido tiende a convertirse en autónomo por relación a la intención del autor, a la situación inicial de discurso y a su destinatario. Estos tres componentes constituyen el *Sitz-im-Leben* (sitio nativo) del texto. Pero el texto rehuye cualquier restricción, razón que explica por qué se aleja de aquella intención que movió al autor en el momento de su creación. El texto apela a una libertad de desenvolvimiento ulterior que le dará toda su amplitud significativa.

2) Un texto siempre ofrece múltiples posibilidades de interpretación que lo arrancan de su *Sitz-im-Leben*. Su extensión significativa, su plurivocidad, no es comparable a la polisemia de las palabras. La "polisemia" del texto abre una pluralidad de lecturas que supera el ámbito de la palabra o la frase. Ante este fenómeno cabe una tarea técnica de interpretación, en el sentido clásico de exégesis de textos, pero es posible situarse en un momento que va después de éste y que consiste en la reconstrucción del sentido del texto. Ahora, el sujeto que lee ya no está ausente de este proceso sino que colabora con el autor en la terminación de la obra. La interpretación, en este sentido, es una actividad creativa que da vida a una obra⁷⁵. De ahí que el texto sea definido por Ricoeur como "el soporte de una comunicación en y para la distancia"⁷⁶. El texto es mucho más que un caso de comunicación interhumana, "es el paradigma de la distanciación en la comunicación; en este sentido, revela un carácter fundamental de la historicidad misma de la experiencia humana, a saber, que es una comunicación en y por la distancia"⁷⁷.

⁷⁵ El paralelismo con la interpretación musical explica bien esta acepción. El intérprete da vida a una partitura que, sin su tarea, sería tan sólo un papel con trazos pero nunca una sucesión sonora y melódica de sonidos. El intérprete crea y no sólo porque interpreta sino porque él dará una versión que será la suya, como suya es también la personalidad que da el director a la obra. Esta acepción de la interpretación nos ayuda a entender por qué el texto dispone de un distanciamiento no alienante, como el combatido por Gadamer (*Verfremdung*), una distanciación creativa en la medida en que genera un mundo nuevo en el proceso de interpretación que torna próximo lo lejano.

⁷⁶ Ricoeur, P.: "*Phénoménologie et herméneutique*"; Publicado inicialmente en E. W. Orth (ed.): *Phänomenologische Forschungen*, I, Fribourg-en-Brisgau, Verlag Karl Alber, 1975. Recogido en Ricoeur, P.: *Du texte à l'action*; p. 51

⁷⁷ Cf. Ricoeur, P.: "*La tâche de l'herméneutique: en venant de Schleiermacher et de Dilthey*"; Publicado inicialmente en F. Bovon et G. Rouiller (ed.): *Exegesis. Problèmes de méthode et*

3) Por todo ello, la actitud del lector no es la de reconstruir la intención subjetiva del autor, de la cual se ha independizado para permitir una autonomía que el texto reclama para existir fuera de su contexto de producción. El lector debe poseer la suficiente sensibilidad como para desplegar delante del texto una tarea que facilite la propensión de éste a desvelar un mundo. Se trata de adentrarnos en la "cosa" del texto, más que en la personalidad de su autor, en su intención creadora o en las circunstancias epocales. Estamos ante una hermenéutica que ha superado los ideales de Schleiermacher o Dilthey. La obra de Dilthey, más incluso que la de Schleiermacher, como apunta Ricoeur, nos lleva sobre la aporía central de una hermenéutica que se ocupa de la comprensión del texto a través del sujeto que lo ha creado y lo expresa.

4) Un texto nos invita a interpretar una proposición de mundo, de un mundo que puede ser habitado por nosotros y donde proyectamos nuestras posibilidades más propias. El mundo del texto pertenece de manera exclusiva a cada texto. No obstante, a través del conocimiento del mundo ofrecido por distintos textos nos comprendemos a nosotros mismos. Esta es una nueva dimensión de la noción de texto tal como es perfilada por nuestro autor y que expresa de la siguiente forma: "el texto es la mediación por la cual nos comprendemos a nosotros mismos", o aún en esta otra versión, complementaria si se quiere, pero que comparte un fondo común con la primera: "comprender es comprenderse delante del texto"⁷⁸. La lectura nos introduce en las variaciones imaginativas del ego, al tiempo que nos recuerda que somos seres caracterizados por una apertura al mundo y capaces de desarrollar múltiples potencialidades que también descubrimos a través de los textos. "Si el sujeto es llamado a comprenderse delante del texto –dice Ricoeur– es en la medida en que no está cerrado sobre sí mismo, sino abierto al mundo que redescubre y rehace"⁷⁹.

El texto tiene siempre una referencia y la tarea de la lectura, en tanto que interpretación, consiste en efectuar dicha referencia. Pero posee más que una referencia en sentido estricto, posee un mundo, y un mundo diferente del mundo real. De hecho, "la ocultación del mundo circunstancial por el cuasi-mundo de los textos puede ser tan completa como el mundo mismo"⁸⁰.

exercices de lecture; Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1975. Recogido en Ricoeur, P.: *Du texte à l'action*; p. 86.

⁷⁸ Cf. Ricoeur, P.: "La fonction herméneutique de la distanciation"; pp. 115 y 116-117.

⁷⁹ Ricoeur, P.: "Expliquer et comprendre –sur quelques connexions remarquables entre la théorie du texte, la théorie de l'action et la théorie de l'histoire" en *Du texte à l'action*; p. 168.

⁸⁰ Ricoeur, P.: "Qu'est-ce qu'un texte?"; en *Du texte à l'action*, p. 141.

Todo texto reclama la participación del lector. En el acto de lectura se produce su vivificación, más incluso que en cualquier trabajo de análisis estructural o de índole lingüística. Por ello, cuando escuchamos que el lector completa la obra en el acto de lectura, ello no quiere decir tanto que ésta estuviese incompleta en su mensaje, sino que el lector hace ser lo que, de hecho, estaba privado de ser de manera efectiva (semejante a lo que sucede con la interpretación musical). Una vez este proceso se ha producido, también el texto entra en el ser íntimo del lector, transformándolo con la propuesta de mundo que presenta. Es con el reconocimiento de diferentes modos de ser, revelados a través de los textos, como se profundiza en la comprensión del propio ser. La frase de Ricoeur, "comprender es comprenderse delante del texto" puede ser interpretada en esta dirección, esto es, atendiendo al juego de diferencias que un texto suscita. Pero el texto también se presta para realizar una lectura intratextual en la que las relaciones referenciales al mundo quedan suspendidas, y en la que se prolonga la suspensión de la relación al sujeto parlante. El lector se ubica en el "lugar del texto", en la "clausura" de ese lugar. Es como si el texto no tuviera nada exterior a él, desposeído de la trascendencia que poseería si fuese entendido como un habla dirigida a alguien a propósito de algo. Este es, desde luego, un proyecto posible y legítimo que intercepta la doble trascendencia del discurso: hacia un mundo y hacia un otro. En palabras de Ricoeur, "la constitución del texto como texto y de la red de textos como literatura, autoriza la intercepción de esta doble trascendencia del discurso, hacia un mundo y hacia un otro"⁸¹.

CONCLUSIÓN: EL ENCUENTRO DE DOS HERMENÉUTICAS

Hemos comprobado como un ejercicio de interpretación de los tres campos propuestos (mito, símbolo y texto) presenta características diferenciadas. Y, asimismo, que por su naturaleza mito y símbolo conservan una mayor vecindad estructural y funcional que la que podemos establecer entre estas dos entidades y el mundo del texto. Los dos primeros no siempre están plasmados en documentos de primera mano y concretados dentro de un continente formal cerrado (caso del texto); no conocemos, en general, al autor, ni siquiera es fácil rastrear en muchos casos la recepción original de dichas formas de expresión. Tanto los mitos como los símbolos arcaicos pertenecen al ámbito de la sacralidad y sustentan la vida religiosa de una comunidad. El texto, y sobre todo el texto filosófico, pertenece al ámbito del pensamiento racional y crítico, y por lo tanto,

⁸¹ Ricoeur, P.: *"Qu'est-ce qu'un texte?"*; p. 146.

no es susceptible de aplicación en su caso la polaridad sagrado profano. Y, sin embargo, a pesar de sus diferencias se produce un encuentro entre la hermenéutica de lo sagrado y la hermenéutica filosófica. Mito, símbolo y texto son tres formas de expresión que necesitan de un trabajo interpretativo para desvelar su sentido pues se apoyan y se manifiestan a través de una literalidad que esconde un sentido figurado, objeto de la hermenéutica.

Mito y símbolo no son indiferentes al modo de ser del discurso filosófico, ni a la posibilidad de que éste sea interpretado y comprendido. Por lo que tampoco a la hermenéutica le resulta un fenómeno ajeno o extraño sino algo muy próximo. El recurso al mito y al símbolo tiene algo de sorprendente y llamativo. Acaso porque ambos permanecen siempre opacos al venir dados, como hemos visto, por una sentido de segundo grado sobre la base de una significación literal. Acaso por la contingencia que los caracteriza, prisioneros y a merced del carácter de las distintas lenguas y culturas. O, quizás, porque su interpretación es siempre problemática, porque genera un conflicto de interpretaciones⁸².

¿Qué ha supuesto para el discurso filosófico el que tanto la fenomenología de la religión como la hermenéutica filosófica, compartan un interés prioritario por el simbolismo de los mitos o por la estructura de doble sentido de las manifestaciones simbólicas? El discurso filosófico se ha enriquecido con los trabajos de la fenomenología de la religión en torno al símbolo religioso, tras aceptar el hecho de que poseen un estatuto originario y paradigmático para las demás categorías de símbolos. Esto supone admitir la preeminencia del símbolo religioso sobre el símbolo lingüístico y los demás tipos⁸³. Ello no significa que la filosofía hermenéutica propugnada por Ricoeur se contente con la perspectiva y los límites de una hermenéutica fenomenológica del símbolo religioso. Muy al contrario, sus carencias son evidenciadas de inmediato. Según nos dice Ricoeur, el trabajo de la fenomenología de la religión está orientado más hacia la descripción que hacia la explicación. ¿A qué se refiere, en este momento, con los términos "explicación" y "descripción"? "Explicar querría decir relacionar el fenómeno religioso con sus causas, con su origen o su función, cualquiera que

⁸² Cf. Ricoeur, P.: "*Herméneutique des symboles et réflexion philosophique II*"; en *Le Conflit des Interprétations*; p. 313. En esta misma idea ha insistido G. Durand en su obra *Les structures anthropologiques de l'imaginaire* (Bordas, París, 1979, pp. 25 ss). Sin embargo, es un hecho comprobado que no siempre los lingüistas, por ejemplo, han tomado en consideración este carácter paradigmático del símbolo religioso. Un autor como T. Todorov en su libro *Théories du symbole* (París, 1977) no tiene en cuenta los trabajos sobre el símbolo de Jung, Eliade, Ricoeur, Coomaraswamy o Panofsky, entre otros.

⁸³ Cf. Marino, A.: *L'herméneutique de Mircea Eliade*; Gallimard, París 1981, pp. 117-178.

sea, psicológica, sociológica u otra. Describir es relacionar el fenómeno religioso con su objeto, tal como es encarado y tal como es dado en el culto y en la fe, en el rito y en el mito”⁸⁴. El tema de la fenomenología de la religión es la reflexión sobre lo sagrado, sin prejuizar su naturaleza. El símbolo religioso o las hierofanías son sólo medios para captar el modo de ser de lo sacro. Como ya hemos apreciado, el discurso filosófico opta por un pensamiento a partir del símbolo. Su modo de ser y su desarrollo no dependen exclusivamente del símbolo, aunque encuentren en él un importante medio expresivo y un principio de actividad⁸⁵.

En lo que se refiere a la relación entre símbolo y hermenéutica hemos comprobado que es amplia y compleja, si atendemos a lo expuesto por Ricoeur en distintas obras. A través de los símbolos se integra en el discurso filosófico el lenguaje más fundamental de los mitos, un lenguaje que resulta ser totalmente simbólico. Ricoeur realiza una criteriología del símbolo que comienza por la valoración de los símbolos cósmicos, tal como los ha presentado Eliade en sus estudios; continuando por los símbolos oníricos, bien estudiados por Freud; y terminando en el símbolo poético, en donde se sorprende al símbolo en el momento en el que surge en el lenguaje. El símbolo es reconocido como una estructura de doble sentido, donde de una intencionalidad primera o sentido literal nace una segunda intencionalidad o sentido analógico. Por ello el autor apuesta por una *interpretación creadora* del símbolo para insertarlo en el ámbito de discurso filosófico. El símbolo da que pensar si somos capaces de añadirle una interpretación que promueva un sentido que vaya más allá de él. Está en las raíces de nuestro lenguaje y provoca la aparición de una hermenéutica destinada a interpretarlo. Es verdad que han existido interpretaciones de los símbolos previas a la hermenéutica. Pero ello no significa que la hermenéutica contradiga este trabajo. Lo que hace la hermenéutica moderna es organizar las interpretaciones espontáneas que siempre han suscitado los símbolos, reavivando así el discurso filosófico que guarda relación con los símbolos fundamentales de la conciencia. No se trata de recuperar la ingenuidad primitiva de los símbolos arcaicos sino de aspirar a una nueva ingenuidad crítica. No se piensa *en el interior* de los símbolos sino a partir de ellos. Símbolo e interpretación se convierten en conceptos correlativos: el símbolo sustenta la existencia de la interpretación, y ésta da sentido al símbolo, inscribiéndolo en el problema más amplio del lenguaje. Un lenguaje incurablemente equívoco y que provoca la aparición de

⁸⁴ Ricoeur, P.: *“Herméneutique des symboles et réflexion philosophique II”*; p. 314

⁸⁵ No olvidemos, por ejemplo, la importancia que Ricoeur concede a la metáfora, como un modelo de discurso o “discurso en miniatura”, entre otros de los elementos que podrían ser citados como característicos del discurso filosófico (concepto, juicio, etc.).

una hermenéutica entendida como “conflicto de interpretaciones”, un conflicto creativo y generador de sentidos nuevos, alma del discurso filosófico.

¿Qué repercusiones trae consigo el concepto de interpretación aplicado al mundo del texto? La interpretación amplía el horizonte de experiencia y de conocimiento del hombre y sugiere un campo de aplicaciones y posibilidades más amplio que la pura tecnicidad aplicada a un texto para comprender su mensaje. En efecto, la hermenéutica deja de ser una técnica de especialistas (la *techné hermeneutiké* platónica) para entrar de lleno en el problema general de la comprensión o del conocimiento. Se trata de una ampliación de la propia comprensión de uno mismo a través de la comprensión del otro. Toda hermenéutica es, de una u otra forma, comprensión de uno mismo gracias a la comprensión del otro o de lo otro. Nuestro conocimiento, y también nuestra propia experiencia, depende del otro, y de los textos en los que podamos seguir el desarrollo de su ser. Perspectiva que nos conduce tanto al plano existencial como al ontológico. Y es gracias al movimiento de la interpretación donde percibimos el ser interpretado; en un *conflicto de interpretaciones* contrapuestas, a veces rivales, que nos permite captar el modo de ser de lo interpretado. La alteridad de este ser es una llamada a la interpretación como mediación de nuestro conocimiento de él.

La hermenéutica defendida por nuestro autor experimenta una evolución que la lleva desde su asentamiento primero, en los usos del doble sentido, hacia las diferentes funciones de la interpretación, una vez recogida críticamente la aportación de disciplinas tan diversas como la lingüística, el psicoanálisis, la fenomenología, etc. Interpretar se convierte en una suerte de pregunta por el sentido del ser del discurso y, en esta dirección, la hermenéutica se vuelve hacia la ontología. “La hermenéutica filosófica –nos dice Ricoeur– debe mostrar cómo la interpretación por sí misma llega al ser en el mundo. Hay primeramente el ser en el mundo, después el comprender, después el interpretar, después el decir”⁸⁶. Este itinerario es ciertamente circular pero no un círculo cerrado, sino creativo y renovado constantemente en cada nuevo acto de hermenéutica. Es un camino que desemboca en el problema de la comprensión del hombre, a partir de la comprensión de su discurso. “Comprender es siempre un comprenderse delante del texto”⁸⁷, pero que arranca, no lo olvidemos, de los primeros desarrollos en torno al problema del doble sentido, descubierto y desarrollado a partir del

⁸⁶ Ricoeur, P.: “La question du sujet: le défi de la sémiologie”; en *Le Conflit des Interprétations*; p. 261

⁸⁷ Ricoeur, P.: “La fonction herméneutique de la distanciation”; pp. 116-117.

estudio de símbolos y mitos. Es cierto que la filosofía hermenéutica de Ricoeur no se detiene en una reflexión perenne en torno al problema de los relatos míticos o de los símbolos, pero incluso, el modelo hermenéutico que encontramos más adelante, tiene su apoyatura y su origen en estas etapas iniciales, caracterizadas por prestar una atención preferente al mensaje de los símbolos y a su funcionamiento estructural, como base para la comprensión tanto del mito como del propio texto.

El texto filosófico ofrece elementos comunes a cualquier otro tipo de texto: la presencia del autor, la recepción del lector, el carácter de acontecimiento que supone su aparición, la interpretación y comprensión que debemos realizar para captar su mensaje, etc. Pero a diferencia de otro tipo de textos (literarios, por ejemplo) importa su contenido doctrinal, pasando a ocupar un lugar secundario categorías como las de estilo, relevancia estética, etc.

En cuanto a los límites de los tres ejercicios de interpretación presentados podemos hablar de uno común a todos ellos: el carácter siempre relativo del conocimiento científico. La interpretación objetiva de un mito, de un símbolo o de un texto es imposible de garantizar de manera absoluta, defendiéndola como verdadera, única y válida para todos. Pretender poseer una certidumbre absoluta es una actitud dogmática, contrapuesta al espíritu hermenéutico de nuestro tiempo. Es deseable que la interpretación tienda hacia la objetividad pero siempre dentro de los límites impuestos por la naturaleza de sus objetos específicos: los documentos con los que se trabaja son interpretables y, por ende, siempre relativos. En todo caso, como Ricoeur recuerda a Eliade, es responsabilidad de la hermenéutica interpretar a partir de documentos y no de especulaciones. Lo que no significa abolir los propios presupuestos sino ser conscientes de ellos para saber desde dónde se realiza el trabajo interpretativo.

El auge experimentado por la Hermenéutica en nuestra época, su aceptación como modelo de trabajo en filosofía y en otras disciplinas, el hecho de haber sido considerada como la *koiné* de nuestro final de siglo (Vattimo), no debe llevarnos a una actitud arrogante que desemboque en el dogmatismo o en la autosuficiencia. Muy al contrario, todo el camino recorrido debe recordarnos un principio básico de responsabilidad intelectual sin el cual la ciencia nunca hubiera avanzado: "la conciencia de la validez de un método es inseparable de la conciencia de sus límites"⁸⁸.

⁸⁸ RICOEUR, P.: *Le conflit des interprétations*; p. 48.



DEJEMOS HABLAR A LAS METÁFORAS...

Carlos Baliñas Fernández
Universidade de Santiago de Compostela

Por prurito de entrar y ser aceptada en 'lo científico', la filosofía gremial¹ niega que su discurso incluya metáforas y afirma que las pocas que aparezcan no pertenecen al pensamiento, sino a la expresión y la comunicación. Se considera a sí misma ejercicio de mera razón que embala hechos en conceptos y casa unos con otros; las metáforas las relega a la poesía y la religión. Ya Aristóteles había iniciado la proscripción, pero se hizo doctrina oficial con el racionalismo del siglo XVII, que tiene a las imágenes por ideas confusas, tal como la imagen de un miriángono es una representación confusa de un concepto geométrico nítidamente preciso. Por ello y porque, a la vez, recusa todo tipo de intuición emocional y de buen sentido (tino), la razón fría y rigurosa se queda dueña exclusiva del pensar filosófico.

No debe haberlas, luego no las hay. Cuando el filósofo está sobre sí y en trance de particular rigor procura callar las metáforas que le vienen a la mente

¹ Introduzco este calificativo determinativo para dejar fuera otros usos suburbiales de la voz. Por tal entiendo, la tradición de los que se han considerado depositarios de la filosofía y herederos de los presocráticos, los atomistas y los del círculo socrático, etc., y que detentan las instituciones filosóficas en las Universidades, etc. Es sabido que también los astrólogos, alquimistas y otros congéneres titulaban su hacer 'filosofía'. Y por filósofos tenemos también a ciertos ensayistas, poetas, etc.

y, por su parte, los expositores ajenos silencian las que han sobrevivido a la censura del autor. Dado que, de todos modos, no cabe negar la evidencia, se da por supuesto que las que aparezcan en los textos no pertenecen a lo interno del pensar, sino solamente a la comunicación de lo pensado. Si algunos filósofos (Nietzsche, Ortega y Gasset) no han sido de este parecer y no han seguido tal pauta de comportamiento, son la excepción que confirma la regla. Respecto a los autores románticos que, con la pretensión de entender el Mundo, tomaban en cuenta lo "imaginario" a la vez que daban acogida a sentimientos, la filosofía gremial se ha evitado problemas relegándoles a un *ghetto* y la historia de la filosofía –que es el Gotha de la filosofía– los omite.

Sin embargo, esta actitud de repulsa ha tenido la misma eficacia de aquellos misioneros de Mark Twain, que habían conseguido que el pecado ya no existiese como derecho, sólo como hecho. Precisamente por no ser tenidas en cuenta, las metáforas pueden ejercer toda su eficacia en el proceso de pensar, que no necesariamente se reduce a lo que el pensante expresa en dicta. Por descontado, no serán las muy visibles y vistosas las más estrechamente ligadas al discurrir y las más actuantes –esas, efectivamente, pueden no pasar de artificios didácticos y retóricos–, sino precisamente las que, por ignoradas, quedan fuera de control y actúan sin cortapisas. Me refiero a las que van "muertas" en los étimos, las compartidas con el lenguaje común y todas cuantas, siéndolo, no son reconocidas por tales.

Más adelante traeré a comparecencia algunas de las metáforas más decisivas en la articulación del discurso filosófico. Pero chocando tan frontalmente esta hipótesis con los consabidos vigentes, convendrá antes de eso insistir en justificar que se les preste atención, así como antes de hacer el inventario, tomar algunas precauciones, no sea que el bosque impida ver los árboles.

I. PROPEDÉUTICA

Que la dirección del pensar la lleve la razón que define e infiere nadie va a negarlo. Ahora bien, fuera de los conceptos meramente formales, esa razón no funciona al aire y en vacío, y tampoco se agota en buscar causas y en definir las cosas subsumiéndolas en conceptos y clasificándolas. Las cosas se nos dan en más relaciones que en la de causalidad y de "esencia". Le vienen dadas a un sujeto que conlleva sus propios proyectos y las encuentra organizadas por cuadros (constelaciones de sentido). Ahora bien, teniendo el pensar del filósofo que ejercer mucha más iniciativa que la del científico comprometido a atenerse a lo

dado, es inevitable que tenga en cuenta las organizaciones de sentido con las que va ligada su vida-vivencia. Las metáforas en filosofía transportan al Mundo Cosmovisional alguna conexión de sentido que halla en el Mundo Real².

No interesan, por tanto, las metáforas literarias, aunque vengan en un libro de filosofía. Si, por ejemplo, en un determinado libro sobre Michel Foucault se dice de él en relación con otro amigo que fueron “dos luces que se cruzan en la noche”, estaremos ante una bella metáfora para indicar que coexistieron sin tratarse, pero nada interesa en relación con su doctrina acerca de la genealogía de las ideas; en tal contexto, importará, por el contrario, la metáfora de las capas geológicas y ésa misma de la genealogía. Tampoco interesan, a no ser para la subjetividad del autor, las efímeras y muy llamativas. Las meramente figurativas, como si un poeta llama dos soles a los ojos de su amada, dan relevancia, pero nada más; tal cuando Ortega y Gasset habla de la “Lógica con su antipático talle de institutriz inglesa” o Descartes en busca de un principio que garantice la certeza, dice necesitar una “palanca de Arquímedes”. Estas metáforas no pasan de pleonásticas, como si alguien dice estar *prisionero* de su trabajo. Todo eso pertenece al aspecto estético, no al engranaje del discurso. Las metáforas que interesan son las funcionales, porque delatan algún grado de paralelo entre las organizaciones de las ideas y las organizaciones en el Mundo Real. Así son la metáfora geológica en Freud y Foucault, o la platónica de la luz, etc.

Pocas metáforas vienen en los *dicta* (tesis, argumentaciones) de un discurso y, a primera vista, parecerán omisibles. Ahora bien, en un discurso también cuenta la distribución del espacio. Los espacios llenos tienen sentido versus los huecos, los cortes, la posición de un ingrediente con respecto a otros, las funciones de cada cual, etc. Las metáforas se corresponden con la función que en un edificio cumple lo otro que paredes y techumbre: esto es, los arcos y columnas, los escalones, las crujiás de la bóveda, los vanos. Los *dicta* rellenan casillas, pero ¿y el casillero? Este viene de antes. Está determinado por los enfoques, las exclusiones e inclusiones, lo que se atiende y lo que se desatiende. Por eso las metáforas más actuantes serán las que van en el buche de los conceptos y de

² Bajo la voz metáfora incluyo también los símiles, metáforas tímidas que necesitan explicitar alguna conjunción (“tal como”, “a modo de”, etc). En alguna medida, entran también las comparaciones, parábolas, etc. Sin embargo, éstas también pueden en casos funcionar como meras proporciones, esto es, correspondencias. La diferencia reside en que, en este segundo grupo, la mente tiene separados el concepto y la cosa del Mundo Cotidiano. Un medieval puede muy bien tener claro ya el concepto, pero a efectos didácticos busca una cosa física que se le parezca en algo y después fuerza el paralelo hasta lo caprichoso. Así eran las alegorías medievales.

las relaciones funcionales entre conjuntos de sentido e incluso las que sitúan el *locus* desde donde se discute. Acerca de todo eso que va *cisconsciente* a la dirección del discurso pueden revelar no poco las metáforas, si a las explícitas incorporamos las que van latentes o emparentadas.

Además, las metáforas transmiten las connotaciones afectivas. No es idéntico el halo afectivo del agua y del río que el halo de la piedra y el bronce. No es indiferente que se mencione la forma –el proyecto, la vasija– o la composición por adición de átomos. Cada sistema filosófico lleva subterránea una jerarquía de valores que la forma fría, esquelética, del enunciado puede disimular. Todo cambia, no hay cambio: los enunciados son iguales, pero el primero irá con metáforas de tiempo irreversible (riada, pasado que no retorna, poema recitado) y el segundo con piedra o bronce.

Exentos en la atmósfera de mero razonamiento, los sistemas filosóficos, pueden no pasar de placebos (eso vienen a decir los antimetafísicos desde Kant). De hecho se desautorizan unos a otros por su antagonismo y su incomunicación, resultado de lo cual es que no haya progreso en unanimidad. Insertados en el Mundo Real, recobran fuerza. La realidad es a menudo ambigua, pero es urgente y turgente. Si jugamos con ella, corremos riesgos de “dar coces contra el aguijón” y “pillarnos los dedos”.

Por qué tienen lugar las metáforas en filosofía

Nuestra capacidad de pensar sobrepasa la realidad dada y la que nosotros hacemos (*Verum factum*). Somos cada cual un ente, pero he aquí que no solamente pensamos los entes, todos los entes, sino que nos atrevemos a pensar el ser. Somos mortales y hasta el moribundo más convencido de estar en trance de muerte, prosigue haciendo proyectos, aunque sean de corto alcance o para un porvenir que ya no será de él. Percatarnos de la muerte implica pensar lo allende la extinción. Siendo entes pasajeros, no solamente nos ocupamos del pasado y el porvenir de la especie humana, sino que pensamos en horizonte del conjunto de lo que hay (ha habido o habrá). El Espíritu nos hace anfibios. Al prolongar las líneas, el recinto donde vivimos y morimos queda delimitado como ‘este’: este mundo, esta vida... El Marco Corto en comparación con el Marco Absoluto.

La capacidad de pensar lo eterno, lo siempre igual, lo que sobrepasa el esto y aquello, inquieta a todos alguna vez y desazona a algunos más

intensamente curiosos, ésos que todos los idiomas designan con una voz equivalente a pensador, filósofo, poseedor de sabiduría de la vida. Falta, en cambio, en el diccionario y en el uso, una palabra adecuada y exclusiva para designar ese Tras-el-Mundo real. Cosmos, incluida en Cosmovisión (Weltanschauung), también los usan los físicos y astrónomos para el conjunto de lo físico. Mundo es voz que usamos para cualquier conjunto hueco rellenable (hablamos del “mundo” de tal o cual individuo humano o de tal o cual especie biológica). Realidad se cumple en el Mundo Real, pero podemos emplearla para cuanto supongamos posiblemente real. Abarca, en todo caso, el Conjunto de la Realidad o la Realidad en cuanto Conjunto: lo que pudiera denominarse Omniverso, el Universo ampliado (no solamente aquél de que hablan físicos y astrónomos). Cuando aquí diga Mundo, ha de entenderse el mundo del sujeto universal, del que comprenda a todos los sujetos, y que se identifica con lo absoluto.

Los objetos formales –los entes lógicos, matemáticos– están tejidos exclusivamente por las relaciones de la Lógica (implicación, subsunción, etc). Sin embargo, incluso en ellas, si el que trata de ellas no se limita al lenguaje formal, ha de emplear metáforas, porque en cuanto sujeto no le es posible no llevar consigo el Mundo Real. Por ejemplo, inferencia tiene que ver con llevar (del latín *fero*) y subsunción (del latín *sumere*, presente también en asumir y consumir) con la acción de incluir dentro de un recipiente mayor. Según se observa, hasta la Lógica, si de ella hablamos desde fuera de ella, la involucramos en metáforas, y a *fortiori* ocurrirá con el Mundo de que habla el filósofo: el cosmovisional. Este mundo no es formal; es o comprobadamente o presuntamente real. Incluye las conexiones de causalidad empírica, pero aún ese allende lo físico se parecerá más o menos. El contraste entre lo concreto y lo abstracto vale en la abstracción vertical: por ejemplo, tal hombre tiene tales características, todos los individuos son mortales, etc., mientras que el concepto ‘hombre’ es eterno, indiferenciado, etc. No ocurre, en cambio, lo mismo si hablamos de las conexiones horizontales de sentido (las piezas de constelación). Algunas de éstas habrán de cumplirse en el Ultramundo metafísico, porque también ése habrá de ser un mundo de sentido conectado con nuestra demanda de sentido. No podemos pensarlo a no ser en conexión con el sujeto humano programador, proyectista. Siendo así, *cis-conscientemente* el pensar filosófico tiene que ser –por lo tanto es inevitablemente– metafórico. A lo que estoy invitando es a tomar posesión consciente de este hecho.

Por esto tiene lugar la metáfora en filosofía. Pero ¿qué lugar? Excepto algunas, no están de adorno; ocupan el puesto de pértiga para saltar a un terreno

al que también confluyen la Ciencia con su causalidad y los juegos formales de los conceptos. Para la opinión vigente no pasan de simple gesticulación al servicio de los razonamientos. Sin embargo, he aquí que analizando tal mímica, resultan ser guiños por los que llegamos a conocer informaciones no transmitidas por los *dicta*. Los *dicta* son el relleno de casillas, pero las casillas están dentro del casillero invisible y por las metáforas, aunque no sólo por ellas, alcanzamos a saber algo del casillero.

Las metáforas, igual que los símiles, recogen analogías. ¿No basta con la tradicional noción de analogía, conforme al viejo dicho aristotélico de que “el ser es análogo”, parte igual parte diverso? La analogía viene, en ontología, dentro de una jerarquía: lo material y lo inmaterial, lo viviente, y lo inorgánico, etc. Si es analogía de “atribución”, viene referida al ente aislado, dividido, igual que los *praedicabilia* (género, especie, diferencia específica, propiedad y accidente), mientras que la metáfora, si exceptuamos, las meramente figurativas, transfiere piezas de dos correlaciones de sentido. ¿Pero no viene a coincidir entonces con la llamada analogía de “proporcionalidad”? Tampoco, porque la metáfora no es una proporción lógica o matemática. La metáfora no atañe a la definición que recluye cada cosa en sí misma, sino a la funcionalidad entre las piezas de un conjunto de sentido. Que el maestro o buen conocedor ilumina al ignorante no justificaría clasificarlo como subclase o individuo de los iluminadores (a la par del sol, la linterna, la vela, y demás). Lo afirmado al decir que ilumina es que cumple función similar. La similitud está en el reparto de papeles. Por lo demás, enseñar es bien diferente de alumbrar. Por decirlo en la terminología de los estructuralistas, la metáfora no se corresponde con el Orden de los Paradigmas, sino con el de los Sintagmas.

Solamente por prejuicio sustancialista (cosista) que nadie ha justificado partimos como de cosa obvia de que la idea se da primariamente abstracta, ilimitada, y que el único modo de entender la realidad es subsumiendo el individuo en su género (clase) pertinente. Luz no es solamente una clase que se realiza en subclases como luz solar, luz de una candela, luz de los ojos fosforescentes. Tiene sentido decir luz solamente versus oscuridad, ver, ceguera y demás. Las metáforas transfieren alguna de esas piezas a otro conjunto funcional heterogéneo. Cuando digo que conocer es estar iluminado, estoy sotodiciendo o subdiciendo eso versus ignorancia, iluminar, desvelar lo tapado, ver o no ver, etc. Que la luz sea un efecto en el ojo causado por ciertas ondas de determinada longitud y frecuencia es impertinente respecto de la metáfora. Lo que de la luz interesa es el efecto dentro de la Lógica de sentido. Todos los dotados de la posibilidad natural de ver, deseamos ver y, en caso de oscuridad y ceguera, nos

sentimos privados de algo, deficientes. Por la luz los animales dotados de ojos pueden caminar seguros en tanto que no pueden hacerlo en las tinieblas, hay ciegos, se despierten con la luz y se amodorrán con la obscuridad, etc. Es decir, interesa la luz en cuanto pieza de una constelación de sentido. Tampoco interesa si los colores vienen causados por la difracción de la luz al atravesar el prisma o una concentración de agua. Interesa el verde por su conexión con la vida y, simbólicamente, con la esperanza y el amarillento por su conexión con la sequía... Así considerada la luz en cuanto pieza de un conjunto de sentido deja de ser un ente definible y clasificable para pasar a ser lo que llamo un Primordio, una "primera ordenación" de la Realidad y de la mente³.

Las metáforas transfieren elementos de una constelación a otra.

El lenguaje ejercido en cuanto archivo

Aún interesando aquí las metáforas en cuanto pértiga para saltar a las conexiones de pensar, las metáforas son, en sí mismas, hechos del lenguaje y, por lo tanto, será en éste donde, en principio, haya que buscarlas.

El lenguaje ejercido o lenguaje-archivo –el que no es mera estructura vacía– cumple para el estudioso de las metáforas la función que para el arqueólogo el depósito de materiales donde excava y exhuma el pasado⁴. Ciertamente que el esfuerzo organizador que llamamos ciencia *latu sensu* ha trabajado en una dirección que había de dejar preterido lo que aquí buscamos. Efectivamente, ese esfuerzo va dirigido a especializar, a dividir las tareas y asignarlas a especialistas, que elaboren un argot especializado (técnico). Por división del trabajo tenemos Filosofía, Ciencia, Ensayo, Teología, Teoría literaria y demás, cada una de las cuales se autoseñala su objeto y su disciplina. Encima, todas ellas, pero principalmente las dos primeras actividades, organizan una teoría de sí mismas, con lo que completan la clausura autosuficiente y tal teoría va en la dirección de negar las metáforas.

³ He desarrollado este concepto, como también el de icono, en mi trabajo "Análisis Icónico de la Filosofía" publicado en la revista *Letras de Deusto* (Universidad de Deusto), vol. 24 (1994), nº 62, págs. 61-68, cuya versión italiana fue incluida en el libro colectivo *Il testo filosofico*, al cuidado de Filippo Costà, tomo II, págs. 43-68 (Palermo, L'epos, 1994), así como en "Cómo construir cosas con metáforas (La metáfora filosófica)" leído como ponencia en el Simposio "Símbolo, metáfora e senso nella cultura contemporanea", celebrado en la Universidad de Lecce (Italia) en 1993.

⁴ Tomo la palabra *archivo* de Michel Foucault, por más que su "genealogía" no se dirige, al menos explícitamente, a las metáforas.

Señalándome aquí la dirección inversa, no pretendo menospreciar ni anular la otra, sino completarla. Se trata de comprobar si en el lenguaje ejercido quedan pruebas de que en ese mínimo de pensar que llamamos razón ejerciéndose sobre principios y sobre hechos-cosas de este Mundo Real van huellas de coincidencias, duplicaciones, reflejos de las organizaciones de sentido que constatamos en nuestra vida ordinaria en comercio con el Mundo Real. Si se confirmase la hipótesis, el pensar filosófico cosmovisional sería inevitablemente metafórico. Que el saber elaborado gremialmente vea con desagrado este retroceso es cosa a esperar, porque equivale a negar cuanto considera adquisición trabajosamente conquistada. Nuestro enfoque, dando ya por sabido eso, se dirige, por el contrario, a los impalpables del discurso, a ese aura envolvente de la que el autor del discurso no lleva cuenta, pero que, si lo descubrimos, ilumina lo que hace o deja de hacer el pensar conceptual. Eso que tras la conquista de una terminología y de la formulación cuidadosa de los problemas, desechamos por primitivo y tosco, eso es, precisamente, lo que aquí interesa: el subsuelo, los materiales con que construimos tal como están antes de ser elaborados, las opciones que en cada caso hace o no el pensante.

Pues bien, la prospección confirma que el lenguaje ejercido el –texto y el léxico– retiene las huellas de eso desechado. Resulta que esos razonamientos vienen tejidos con metáforas, símiles, menciones a experiencias concretas de la vida diaria. Si no las advertimos y si, cuando esto ocurre, las tomamos a meros vehículos para facilitar la comunicación se debe, precisamente, a que el saber elaborado las menosprecia.

Claro que, para que lo enunciado valga, se requiere aprender a tratar con las metáforas.

Reglas a observar:

1) Poner entre paréntesis el aspecto estético (ingeniosidad, frescura, etc.) y retener lo relacional.

2) Seleccionar las que tienen función icónica (*primórdica*) de las que solamente tienen valor estético o didáctico. Por lo general, las de parecido figurativo solamente tienen valor poético: son las funcionales las que interesan⁵.

⁵ Agrupo como figurativas las metáforas por semejanza de perfil, colorido, etc. “Por ti pintan de azul los hospitales”, reza un verso de Pablo Neruda en un poema dedicado a García Lorca.

3) Diferenciar entre las proporciones (modelos a escala) y la metáfora. Esta identifica lo perteneciente a campos heterogéneos, transgrediendo la ley que manda recluir cada cosa en su clase⁶.

4) No basta la pieza suelta. Es preciso recomponer el conjunto de sentido, supliendo los elementos en falta, los cuales probablemente aparecerán en otros lugares o autores. Luz con ceguera, oscuridad, deslumbrarse (por exceso de luz), ofuscarse (cuando se pasa de la luz a la oscuridad), iluminar...

Conjuntar las metáforas conforme a sus ramificaciones y entrelazamientos de sentido en el Mundo Cotidiano. El texto es construido conforme a las conveniencias de las preguntas y a las implicaciones de causas y consecuencias. Las metáforas asoman en él tan sin ordenamiento como esas plantas que brotan espontáneas al margen del diseño del jardín. Tienen indudablemente conexión con el concepto pertinente, pero llegan fragmentarias e interrumpidas, muñones del Mundo Real. Si se unen sus nervaduras, sin embargo, completando la correlación de sentido y éstas entre sí, pueden ofrecer panoramas sectoriales que llamo *ontoramas*.

A efectos de contraste

El mismo asunto que la filosofía cosmovisional lo abordan también la Religión y la Ciencia. Sin embargo, aquí no interesan a no ser como contraste. La Ciencia busca la causalidad de la efección por la que hay fácticamente tal cosa, tal acaecer, en lugar de no haberlo. Los éxitos que, sin duda, obtiene se refieren a la realidad funcionando ella por sí misma, sin estar imbricada con nuestra vida humana. Limita el sentido al por qué ocurren tales posibilidades pensadas y no otras. Las religiones se dirigen hacia el sentido del Universo y a justificar el valor del Universo y de la vida a pesar del Mal (muerte, enfermedad, desgracias, injusticias entre los humanos). Al cabo, acude a explicaciones que duplican lo humano. Siendo por esencia la religión antropomórfica (porque vincula al humano con lo divino), ni siquiera es justo acusarla de antropomorfismo.

Asociar azul a hospital derivará de alguna experiencia que el poeta olvidó (él mismo dijo no saber por qué hacía tal asociación) y, en todo caso, nada dice de la función del hospital. Pueda que también entre las metáforas filosóficas las haya por mera semejanza de figura, colorido y otros detalles, pero la mayoría lo son por semejanza de función. Por ejemplo, las de Kant en "las intuiciones son ciegas y las categorías vacías".

6 Aristóteles; ley de la "incomunicación de los géneros" (Contra la *metábasis eis allo genos*).

Además, al vincular lo numinoso con lo humano, han de apelar a Revelaciones, estados de éxtasis, vislumbres, experiencias donde la emoción hace perder el control frío del pensar...

Donde la metáfora se vuelve problema es en filosofía, porque ésta se compromete a ser ciencia, conocimiento conceptual, razonado y exacto.

El sentido que no dan la causalidad ni la ciencia

Sentido es noción tan evidente que sólo cabe describirlo; toda definición habrá de serlo tautológica. La mejor definición es la que defina por su carencia. Será lo que falta cuando decimos de algo que es absurdo, disparatado, irracional. En acepción lata llamamos sentido todo cuanto vence el caos –el embrollo, el desbarajuste, batiburrillo– y nos deja mentalmente satisfechos. Vivir implica estar resolviendo cada cual a su modo el test de Rosharch: dadas unas manchas, adivinarles el sentido, la significación. No es solamente que el Mundo se nos dé *in medias res*, sin información sobre el antes del nudo y sin desenlace: Llegamos a mitad del juego, sin que sepamos ni quién hizo sus reglas ni cómo acabará, si es que acaba.

En tal acepción mínima de sentido también la Ciencia lo da por encontrarlo en la realidad de suyo, pero ni completo ni satisfactorio. La causa explica que haya tal o cual cosa en lugar de no haberla, pero el que sea tal cosa y no tal otra cosa no lo explica la causa y es previo a buscársela. Todo lo más, que tengan diversa causa ayuda a diferenciarlas. En cuanto a las definiciones por solamente la causa eficiente, no hablan de lo interno de la cosa, como si digo que mulo es el cruce de asna y caballo o de yegua y asno. Si por causa entendemos los elementos de que algo se compone, eso valdrá solamente de aquellas cosas que consistan en sólo composición: tal si digo del agua que es el compuesto de dos moléculas de hidrógeno y una de oxígeno. Con tal tipo de definiciones se da sentido ciertamente al Mundo, pero un sentido mínimo, válido para las cosas que son mero resultado. Ahora bien, las cosas no se nos dan una a una y por mero resultado. Las cosas las hay, pero se nos dan e, inevitablemente, las encontramos en constelaciones de sentido. A algunas las encontramos –esto es, se nos dan– con un proyecto interno. Ni el evolucionista más doctrinario y mecanicista consigue ser consecuente: tarde o temprano se le escaparán frases sobre que la Evolución tiende a, consiguió, fracasó en, buscó otra salida. Quizás después se desdiga de lo que hace y alegue que todo resulta del azar, pero –se deba a propósito ajeno o al azar– eso es algo que no podemos decir siquiera a no ser

asignándole una estructura de funciones. Cuando el evolucionista afirma que la vida se debe al azar, ya ha dejado atrás la categorización de eso como vida, lo cual implica organicidad, sinergia y demás. O sea: un programa interno. El tal evolucionista mecanicista se desdice del pecado una vez cometido. Cuando llega el hombre, resulta que, además de llevar un programa interno natural como cualquier viviente, éste proyecta su vida: es esencialmente proyectista. De resultas, lo natural que entre en relación con los humanos adquiere una sobre-entidad: entra en el ámbito de la cultura, pasan a ser *cultur-entes*. Sea un río: de suyo, químicamente considerado, un río es una multitud de moléculas de agua que, por la ley de la gravedad, descienden por una pendiente de nivel. Es si entra en relación con los humanos cuando pasa a ser todo eso que comprende la 'realidad río', recibir calificativos de manso o peligroso o risueño. Quien siga diciendo que todos esos nombres no dejan de ser antropomorfismos y que un río sigue siendo una masa de moléculas de agua, etc., merecería ser cambiado él en ente químico y ser tratado como tal. Hasta singularizar tal masa de agua y ponerle nombre de río, es acción cultural y, ni digamos ya, bautizarle Missisipi o Amazonas. (La Química y quizás la Geología son ciencias meramente naturales. La Geografía es ya Ciencia Humana, Ciencia Cultural).

Conocer la causa también da sentido a los hechos, pero presupone tener clasificados los hechos. La causa afecta al existir en lugar de no existir y a quien es requisito para que algo exista. Pero ¿quién existe? ¿qué es lo causado? ¿qué es eso que declaramos efecto? Esto deberemos saberlo de antemano. Si defino al mulo como efecto de cruce sexual entre caballo y asna o entre asno y yegua, no paso de una tautología. Al mulo lo tendré que haber identificado por caracteres internos. Conocer científicamente es útil, pero insuficiente. La causalidad sirve para todo y para nada. Al arrasar con las variedades, comete un continuo "allanamiento de morada". Ya no basta para los entes vivos, con programa interno. Y no basta en absoluto para las construcciones humanas, incluyendo las cosas naturales en cuanto entrelazadas con nuestra actividad proyectista y valoradora. Un río es de suyo mera corriente de agua, pero en cuanto un humano monta un estanque o una calzada o una turbina o en cuanto simplemente introduce el río como elemento decorativo de un parque, el río ha pasado a ente cultural. Y es que el individuo de la especie humana no se queda en sólo eso –en especie biológica– sino que es un yo personal, con sus proyectos, dolores, reflexiones, mentiras y verdades... Una de esas peculiaridades es precisamente la de la razón, capacidad para sobrepasar la realidad y seguir esas prolongaciones de líneas que rebasan el Esto (esta vida, este mundo, estas cosas...). El pensar humano es un pensar acerca de la facticidad, pero también ineludiblemente acerca del sentido, esto es, del encaje. Es un pugilato interminable contra la dispersión, la

heterogeneidad, la inconexión a fin de establecer cosmos, esto es, orden como el aderezo de la cosmética.

Por la causa explicamos que una cosa exista en lugar de no existir –explicamos la facticidad–, pero no las cosas mismas. El Mundo se nos da imbricado con nuestra vivenciación. Lejos de haber primero la realidad natural, de suyo, sobre la cual montamos nuestras vivencias, el proceso ocurre a la inversa. Hay lo científico, libre de todo antropomorfismo y de todo sentido por una excepción sabida y consentida, pero que tanto se ha institucionalizado que ahora hemos llegado a falsear cómo llegó a haberlo. Es razonable autorizar a la Ciencia a desentenderse de la vinculación ineludible con los sujetos, pero debemos estar conscientes de su posterioridad. Que el agua sea simplemente H_2O , vale para el químico, porque antes hemos independizado e institucionalizado la Ciencia. Para el hombre, incluido el hombre que el químico no deja de ser, el agua comienza por realidad indisoluble de beber, lavar, mojar o ser mojado, etc. Hasta los objetos naturales adquieren un sobreeser o plus de entidad en cuanto el sujeto humano los involucra en su vida vivenciadora. Una lasca es un fragmento de roca producido por azar, dirá la Geología. Pero si un primitivo la ata a un mango para emplearla como hacha, entra en otro ámbito y pasa a ser otra cosa, quedando lo de objeto natural como abstracción, legítima, pero por licencia para suprimir de consideración cuanto exceda de eso. En realidad –en verdad– en adelante es ya cosa-sentido, cuyo ser incluye aquello para lo que sirve y se utiliza, con lo que ha entrado en una constelación de sentido. Físicamente sigue siendo el mismo objeto, pero en adelante es proyecto a fabricar, se lo estima, quizás se lo regala o se lo intercambia.

Más todavía: nuestro pensar es tan de suyo relacionador que, incluso a las cosas que deja seguir siendo naturales sin imbricarlas o antes de imbricarlas en conveniencias propias, las piensa en correlación. Por licencia de abstracción, aislamos río y lo definimos como corriente de agua en nivel descendente. Pero a esto llegamos por delimitación y desenganche. De suyo no pensamos 'río' a no ser en correlación con dos riberas, cuenca hidrográfica, posibilidad de barcos y puentes, y en contraposición a mar, terreno seco, etc.

Porque nuestra mente propende a atomista, porque construimos los objetos artificiales componiendo con elementos y hasta porque se nos enseña la escritura, la gramática y la lógica desde mínimas unidades (morfemas, lexemas, semantemas para la Gramática: enunciados atómicos para la Lógica), tendemos a definir cada cosa como cada una y dar por obvio que las relaciones vienen después. Definir equivale a recluir a cada cosa en su recinto, poniéndole fines (límites). Ya

Aristóteles calificó a las relaciones de “el último de los predicamentos”. Es al analizar los productos cuando descubrimos que pensamos ya relacionamente. Todo decir es (de)marcar *versus* lo que omitimos. Pensamos correlacionando piezas pertenecientes a distintos campos. Sólo hay cosas individuales una vez que las hemos desconectado. Por el poema hay verso y por el verso palabra. Por el programa y el proyecto, hay tal y cual acto, pero son actos en función del proyecto. Sin él, no pasarían de aconteceres, cosa azarosa, frente a la que solamente cabe la constatación vaga: hay esto, aquello, aquí y ahora.

Sentido es la conciencia de ajuste entre elementos correlacionados. “Tiene sentido” equivale a: esas cosas son piezas de un conjunto y el elemento advenedizo también encaja. Por eso también las metáforas dan sentido: entrelazan las cosas entre sí por parecido. Unas, por parecido funcional; otras, por parecido figurativo⁷.

Nuestra condición de anfibios...

El universo del científico es la suma de las cosas que hay y al científico le gustaría constatar que es suma de elementos simples. El Mundo con respecto al cual –para entenderlo– surge el saber cosmovisional (el de la filosofía, las religiones e incluso el de la Ciencia en tarea de saber integrador en una Cosmovisión) está compuesto también y aún principalmente de cosas-sentido, hasta porque cada mente pensante es también ente-sentido e involucra cuanto halla en mundos de sentido, cuyo sentido o conoce o supone que lo tiene y cabe llegar a conocerlo.

Prisioneros por nacimiento pero sabedores de que hay un exterior indivisible y calculando que no se halle vacío, anhelamos saber qué hay allí y como, desde ello, se “ve” nuestra condición carcelaria. Huéspedes de un día sin más información que la somera que nos ha dado el recepcionista, sentimos una incoercible demanda de saber el plano del hotel.

Para entender ese Trasmundo disponemos del Mundo Real que, en alta medida, nosotros mismos hacemos y cuyo conjunto entendemos a pesar de tener que resignarnos a aceptar limitaciones dadas muy indeseadas como la muerte y otras deseadas, como el existir y la dotación natural con que llegamos al Mundo.

⁷ Entre las metáforas de la vida cotidiana, las hay que pareciendo funcionales, lo son de mero parecido figurativo, como cuando a un tipo de peinado femenino se le llama “cola de león”.

El procedimiento va a consistir en tomar las conexiones de sentido a modo de miniaturas y emplearlas como instrumentos interpretativos de ese Conjunto enigmático. Si excavamos debajo de las grandes teologías y debajo de los sistemas científico-filosóficos, encontraremos que están contruidos duplicando experiencias fragmentarias de este Mundo Real. Vienen a ser como casas hechas con materiales de deshecho y con trozos de casas derribadas. Son productos de *collage*.

Por descontado, se llega a esta conclusión únicamente si, del edificio, se prescinde de la decoración y las paredes y se atiende a los puntos de fuerza y la distribución de espacios.

También estamos capacitados para ficcionar Mundos extraños al Real y sabiendo que son ficciones. En esos Mundos ficcionados, Alicia penetra por el espejo para instalarse en "el otro lado", los lobos hablan, hablan incluso los caminos y hay cosas como "la liebre de marzo". Pero de todo esto se sabe que pertenece al estar "en plan lúdico", de *divertimento* fantasioso. El filósofo, el religioso, sin embargo, están refiriéndose a algo que es de suyo y que toman absolutamente en serio.

Por supuesto, no se conseguirá desmontar de su posición al escéptico, al positivista y a cuantos achaquen al cosmovisionador de visionario, de poeta, de incurrir en antropomorfismo y de ceder a ilusiones en lugar de resignarse patéticamente al *ignoramus*, *ignorabimus*. Pero ahora no nos interesa si esa labor es verdadera y fiable, sino solamente examinar cómo se la construye. Sea o no antropomórfica, es construcción suficientemente compleja para que, conociendo cómo se hace, aprendamos algo más acerca de cómo funciona la mente.

Dejemos, por tanto, hablar a las metáforas en su lenguaje espontáneo. En los textos están calladas, olvidadas, en letra minúscula: démosles voz. Las fórmulas bien elaboradas pueden enmascarar un sistema bien estructurado, pero que no pase de referencias combinadas de unas palabras a otras palabras. En comparación con el rigor por conceptos, la expresión por metáforas parecerá tosca: las metáforas llegan sueltas, ocasionales, interrumpas, pero por eso mismo menos artificiales, brotes espontáneos, no entrelazadas ni por el rigor del discurso abstracto ni por el de la descripción empírica "fiel". Sin embargo, en ellas reside el *missing link*, el eslabón perdido entre el pensar cotidiano y el científico-filosófico. Todo individuo mentalmente normal dispone de todos los conceptos, si hace el esfuerzo necesario de distinguir y precisar, pero tales conceptos ya están realizados en algún caso del Mundo Real que, en algún momento, habrá sido

experiencia personal de alguien. Las metáforas y demás retienen esa pértiga que, un día olvidado, sirvió para saltar del caso concreto al concepto. Desdeñadas, las sofocamos echándole encima conceptos, pero el lenguaje ejercido denuncia su presencia tanto más eficaz cuanto más latente e inadvertida. Se hallan por detrás, tal como ese por detrás inalcanzable de lo que precedió a que cada uno de nosotros diga “yo” y tenga que aceptar el compromiso de hacer su vida...

Se trata en adelante de excavar en el subsuelo del texto para detectar, de entre la algarabía de metáforas, aquéllas que, efectivamente, van latentes debajo y antes-detrás del pensar del filósofo. Dado el hábito de reparar en lo doctrinal, el lector deberá vencerse para prestar atención a las menudas cosas que en los textos apenas asoman: la rueda del alfarero, la cera, el espejo...

Las preguntas del filósofo repiten, a escala cosmovisional, las que nos hacemos a propósito de cualquier cosa. ¿De dónde se originó, a qué cuadro de sentido pertenece, terminará alguna vez, etc.? Prescindamos de la erudición e intentemos sorprender detrás de las cuestiones técnicas del especialista el candor del primero que formuló la pregunta o la vez que el futuro filósofo erudito se hizo la pregunta con el frescor de las primeras preguntas. A fin de cuentas las preguntas vienen a ser las mismas para todos, pero dado que ninguna respuesta satisface a todos, les vamos a ver tentando con diversas soluciones. Cada una satisface a quien la formula y a sus seguidores, pero al defraudar a otros les incita a sustituirla por otra a su juicio satisfactoria. Y así inacabablemente... No hace cosa muy diversa la vida, cuando miríadas de plantas y animales se las ingenian para buscarse procedimientos con que sobrevivir y transmitir sus genes a otra generación que los herede.

INVENTARIO

¿Cómo llegó a haber todo esto?

Tal es la pregunta más universal y acuciante. ¿Por qué? ¿Desde qué? El Mundo Dado no es un regalo siempre grato. Incluye también elementos dolorosos, peligros, enigmas, contra los que han de enfrentarse nuestros proyectos de bienestar y de conocimiento. La mitología, la religión, la ciencia, igual que la filosofía son procedimientos para dominarlo cuando se puede y, si no, para defenderse de la angustia.

A los conceptos de Causa, principio, se llegó tras mucha elaboración culta y ahora, por olvidar esa génesis, pueden servir de remisiones meramente eruditas. Retornemos, en cada caso, a la pregunta en el fervor de los primeros balbuceos.

Cada uno de nosotros nace de unos padres por lo que se llama reproducción sexual. Por analogía las religiones mitológicas habían presentado el más variado repertorio de posibilidades de que las variadas formas de vida hayan surgido por engendramiento. De “antropomorfismo”, les iban a acusar los filósofos, es decir, de pensar pueril, indigno del crítico y del ilustrado, que son el adulto en proceso de maduración de la conciencia colectiva.

Cuando la filosofía llegase, tendría que optar entre aceptar que el Mundo exista por sí, como dato opaco o bien tomar como icono la experiencia interna del hacer mental –proyecto, finalidad–, completado por el hacer de una causa cualquiera. Todos hemos vivido la experiencia de tener un proyecto, cosa meramente mental, que después realizamos, esto es, hacemos *res* entre las realidades. Hurgando bajo la coraza razonadora entreveremos todavía el empleo de la mente que proyecta. Está en el Dios Creador de la Biblia (“hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza”), y también en el Alma del Mundo de los antiguos que desconocían la propuesta bíblica de la Creación, en el *Intellectus Possibilis* de los aristotélicos, en el Dios Relojero de los deístas. Está, inclusive, en la Evolución de los modernos con la que se pretende suplantar al Dios Creador. Al definirla, se la atribuye a resultado de convergencia azarosa de causas. Leamos, sin embargo, entre líneas las descripciones de los naturalistas. Comprobaremos que le aplican adjetivos de acción que responde variablemente a los desafíos del habitat al servicio de realizar algún proyecto inmanente a los entes, por más que ellos no hagan del proyecto un propósito consciente.

Cada generación vuelve a comprobar que el agua hace revivir las plantas agostadas, que el carpintero hace la mesa. ¿Ha de sorprender que, cuantos no se resignen a tomar el Mundo como realidad opaca, refractaria a cualquier explicación, hayan acudido a alguna variante del hacer mental por alguna mente sobrehumana, divina?

En la Biblia y en la filosofía cristiana descubrimos una variante de esta hipótesis. Por descontado, se tratará de ese hacer singularísimo que llamamos crear. Este Sumo Hacedor no construye con materiales previos, sino que habrá de hacer hasta los materiales. Un hacer de la nada, *ex nihilo* “sin materia preexistente”. La filosofía cristiana aportaría la noción de contingencia: cuanto no sea lo absoluto está apelando de continuo a él para subsistir. Platón sugirió

otra variante. Hay lo Ideal –Ideas–, lo Perfecto, lo terminado de hacer y a lo que nada falta: el viviente que es toda la vida posible a su clase (especie), lo sólido sin nada blando, etc. Pero si las cosas con que nos encontramos son parcialmente lo que son y siempre perfectibles, se deberá a que un ente singular –el Demiurgo– habrá copiado esos Modelos, como un pintor copia su modelo, aunque sobre un material tan *sui generis* que no permitió recoger, más que parcialmente, la perfección del modelo. Tan indefinido es ese material –como lava, como barro– que Platón se limitó a atribuirlo a un “un tercer género” (*triton allo genos*) y describirlo con un haz de sinónimos metafóricos: *chora* (espacio), nodriza, etc. Aristóteles complicó todavía más el asunto. Puso como origen, por un extremo, la Materia Prima y, por el otro extremo, el Ser que es tan perfecto que no puede siquiera conocer el Mundo, porque éste al ser variable le haría variar a él. Consiste, pues, en la Perfección que hace mover a todo lo demás “por atracción de amor” (Metafísica, libro XII). Sin duda, subpensaba en el aspirante a ser mejor por el gusto de ser más o en el enamorado que hace muchos trabajos simplemente por gustar al amado(-a). Otros prefieren afirmaciones más vagas todavía: tiene que haber una mente que confiera sentido y valor a la realidad fáctica y que salve las irregularidades de la realidad con respecto al debe-ser. Mientras la divinidad de las religiones es personal, el Dios del filósofo –esta Mente Creadora– es una función.

No a todos convence esta explicación, porque parece incluir un elemento más distorsionante todavía: sería, a la vez, elemento del Mundo y heterogéneo a él. Entonces optan por cortar el nudo gordiano. El Mundo existe por sí mismo y le confieren el resto de atributos que los teistas atribuyen a Dios: subsistente, eterno, acto puro (puramente acto, sin potencialidad), etc⁸. También en este punto la vida cotidiana ofrece analogías que, con sólo “elevarlas al absoluto”, se hacen cosmovisionales. La esfera maciza le proporcionó a Parménides el icono del ser: por circular, es imposible salir de él por mucho que sea el movimiento, por macizo no es desgastable ni destruible, ya que carece de poros por donde penetrarlo. Cuando siglos más tarde, Sartre (*El ser y la nada*) describa el En-sí le atribuirá aproximadamente los mismos adjetivos. En general, el materialismo se beneficia de esa aura que envuelve a lo dotado de solidez. Los materiales con que se construye preceden a la cosa construida y subsisten cuando ella es destruida. Decir materia parece querer decir tangible, sensorial, empírico y, además, resistente. Piedra, hierro, bronce y otros metales son muestras de esa

⁸ Basta coleccionar los epítetos que a la Materia dirige un marxista y, en general, los materialistas y compararlos con los “atributos” de Dios en un libro de Teodicea (Teología Natural). La otra Teología, la revelada, añadirá otros privativos de ella.

solidez donde hacemos pie cuando todo va y viene en vaivén y si lo demás zozobra. En comparación con el viento, los ríos, los entes mortales, ¿no es lo pétreo modelo de solidez y permanencia? Pero también metales duros. *Exegi monumentum aere perennius* ("más perenne que el bronce") dijo de sí el poeta latino Horacio. Para la materia es icono frecuente la estopa, ese tejido basto que fue, durante siglos, el vestido de los trabajadores, y ellos mismos la estofa del tejido social (en alemán *Stoff* significa tanto el tejido como material con que se elabora algo).

Baruch Spinoza ofrece una doctrina tan estilizada que sirve de cumbre de referencia para otras más tenues. En su sistema quedan identificados Dios, Mundo, Sustancia e Idea.

En cualquiera de las dos alternativas, a exponer a continuación, se da por obvio un inicio desde el cual se diverge hasta llegar a la variedad cambiante que encontramos. Sin embargo, para unos, el origen es Plenitud que se va fragmentando por degradación de lo Perfecto (Plotino) aunque haya camino de regreso; para otros, indefinición que se va enriqueciendo. Para los primeros, lo deseable quedó atrás, antes, en los orígenes. Para otros, es término de aspiración a lo que se va llegando en proceso que llaman Progreso. Para unos, Participación; para otros, Evolución.

En todo caso, tanto para los espiritualistas (trascendentistas) como para los materialistas (inmanentistas), atrás quedó lo más importante y decisivo –aunque obviamente para los segundos no lo más deseable–. Arqué, orígenes, Causa Primera, material (estofa), Materia, Principio (de donde principal)...

Proceso y progreso

Para Aristóteles y para la Biblia, hay un bache entre el Absoluto que permanece inmutable, y lo otro –lo contingente– que se despliega en cambios y variedades. Los platónicos inician la doctrina de que un proceso salve ese abismo. Los gnósticos construirán barrocas doctrinas que Plotino fijará, con medida, en la conocida tríada o trinidad. Dado que lo conocible (la Idea) es el segundo momento del despliegue, el primero resultará inasequible a cualquier definición y será presentado como voluntad (Bondad) y Uno (indivisible, indiscernible). La *fuentes* servirá de icono para esa plenitud de la que todo mana y que, sin embargo, no se agota. Así es también el generoso, el dadivoso: da sin empobrecerse y da siempre: *bonum diffusivum sui*. Al hombre, el que se da

cuenta, le corresponde ser punto de inflexión y regreso. En él, el proceso (*proodos, processio*) debe invertirse (*conversio*), y emprender el regreso (*epistrophé, reditio*) que se consumará en el éxtasis. Agustín, Escoto Eriúgena, describirán de varias maneras este “itinerario”, que San Buenaventura presentará como escalera hasta que, desde el último escalón, se dé el salto en el vacío (*excessus mentis*, extasis).

Los Idealistas Absolutos retomarán la cuestión del *Gott in Werden* y Hegel pondrá el calcetín del revés: colocará al Absoluto al cabo del proceso. Dios queda identificado con el “final de la historia”, con el final del Progreso, esto es, cuando se plenifique la autoconciencia. Entretanto la “conciencia desgraciada” pasa por trances que repiten, en otro tono, la infelicidad del pecador, incapaz de desprenderse del peso de la materia.

Como pone a la vista la etimología, en todos estos conceptos y razonamientos van, aunque muertas, metáforas viarias. Progreso –metáfora reavivada en sus sinónimos avance, adelantos– y regreso, ida y vuelta, salida y retorno. Itinerario, extravíos, término de llegada...

Eterno retorno

Claro que también cabe –y otros lo han hecho– renunciar a eso Primero incambiante, duradero, firme, y resignarse a que el Mundo del Marco Amplio consista en fugitividad, en cambio donde nada se repite (ni siquiera los mismos cambios). Es cierto que únicamente nos sentimos satisfechos si estamos seguros, situación que solamente se produce encima de lo firme. Por eso privilegiamos lo sólido: verdades inmutables (“verdades eternas”), principios indiscutibles, personas fieles a sí mismas y a los demás (“personas de principios” y “de carácter”). Sin embargo, también cabe resignarse a que nada hay firme y hasta presumir de coraje por atreverse a pensar así. Heráclito era de esta opinión, pero a lo que parece en actitud melancólica. “Todo fluye: nadie se baña dos veces en el mismo río”. Tal actitud está, en todo caso, en la poesía elegíaca. “Nuestras vidas son los ríos” (Jorge Manrique). “Como las generaciones de los árboles, tal las de los humanos” (Homero). *Etiam periere ruinae* (“Hasta las ruinas perecieron”).

Frente a esa visión decadentista, Nietzsche proclamó lo que Heráclito, pero en su caso enorgulleciéndose de renunciar a lo eterno, a la divinidad y a las verdades eternas. Tal doctrina implica la subversión de la escala de valores: poner en la cima, la fortaleza que se prodiga y que cambia sin propósito. En

manifestaciones de Nietzsche retornará todo al cabo de los tiempos (“Sirio, la araña y yo mismo con mi cayado”) y el filósofo no dudó hasta en hacer estudios de cálculo de probabilidades para demostrar matemáticamente el eterno retorno. *El anillo, la danza en corro, el reloj de esfera*, son metáforas que, una y otra vez, vuelven en páginas de Nietzsche (otra que ni necesita ser mencionada es la del período solar, volviendo cada año las estaciones). Otros (Deleuze) han preferido entender la doctrina del eterno retorno de modo un poco distinto. Ni siquiera los cambios se repiten. En que “todo es nuevo bajo el sol” está la maravilla de la vida.

De eso se infiere que sea más valioso precisamente aquello que se extingue. El coleccionista prefiere lo único en su clase, lo “raro” y, si puede ser, lo único: el cuadro que nadie más posee y del que no haya copias. Con esa unicidad en su clase se corresponde la unicidad en el tiempo: lo que ocurre una sola vez (alemán: *Einmalig*, “univécico”). De eso es de lo que corresponde ocuparse a la historia según los neokantianos en torno al 1900. Windelband le asignaba lo idiográfico; su discípulo Rickert, lo irrepitable. Pues bien, según la jerarquía de valores que va coherente con el eterno retorno –así entendido: como la imposibilidad eterna de ningún retorno–, la irrepitibilidad o irrecuperabilidad intensifica el valor de lo valioso. Contra Max Scheler que pone entre los caracteres de superioridad en la escala de valores la duración, Nicolai Hartmann y Ortega y Gasset, cada uno por separado, se manifestaron partidarios de que los valores son precisamente superiores si fugitivos. En este sentido, no ha faltado quien, al intentar otros piadosamente consolarle de su viudez alegando que tras la muerte volvería a encontrarse con la mujer amada, rechazase tal posibilidad. Si así fuese, disminuiría el aprecio⁹.

La infancia dorada, los recuerdos gratos de la juventud (¡aquellas largas y cálidas tardes de verano!), aquella puesta de sol que le quedó a cada uno de modelo irrepitable, todo lo bueno perdido e irrecuperable, funcionan de iconos para este cosmovisión decadentista y que valora lo perdido precisamente por definitivamente perdido... “Como a nuestro parecer, cualquier tiempo pasado fue mejor”.

Pero los valores fugitivos todavía son valores, porque cumplen algún sentido. La aberración que nos repugna es lo que llega “gratuito”, sin razón, estúpido como las muertes estúpidas. En la novela del mismo título, Sartre

⁹ Esa razón dio el premio Nobel, Severo Ochoa.

describió como náusea la respuesta a un Mundo que sólo fuese montón. Como aquel tocón podrido de árbol con que se encuentra el protagonista, que ya no es no vegetal y aún no es mineral, un mundo viscoso, donde nada viene vinculado a nada, sino que todo está “de más”, tan gratuito como los actos caprichosos de los que damos como única razón el “porque sí”. Cabe suponer que alguna forma de locura consista en la incapacidad para encontrar ordenamientos y regularidades en el Mundo y, por ello, anden ellos mismos locos. Desde luego ese tipo de vivencias tendrán el niño abandonado, el anciano desmemoriado.

Contra esa gratuidad, se sublevan la filosofía, la ciencia, todo saber responsable. Se ha escrito innumerables veces la historia de la palabra, del logos. Por el contrario, la del desorden, del azar, del capricho, no puede escribirse: no tiene palabra, no tiene logos. Y, sin embargo, el Mundo también se nos da como caminos que no van a parte alguna, desgracias estúpidas, frustraciones, coincidencias fortuitas, azares...

Permanencia y cambio, unidad y multiplicidad

Los granos de trigo son muchos, pero todos de trigo. Lo propio ocurre con las ranas y los lobos... ¿Y con los humanos? También así nos ven los ajenos: meros números. Pero en este caso cada uno sabe de sí y se sabe diferente de cualquier otro, incluso del gemelo univitelino.

Nuestro pensar lógico de ilustrados se apoya sobre experiencias que, en su día, fueron una adquisición que, en cuanto se poseyó, satisfizo y las generaciones las valoraron tanto que van en ese cupo de transmisión-herencia que llamamos educación. Así ocurre con las experiencias que dieron pie a las leyes científicas, a las máximas y consejas que prevén razonablemente las posibilidades y probabilidades. A pesar de los riesgos del azar y de las catástrofes, la Civilización nos da un pavimento relativamente seguro. Por el contrario, los primitivos viven en situación anímica de temor y desconcierto. Apenas están seguros de nada. Todo puede ocurrir. De donde, la magia, las milagrerías, el temor al Hado, etc.

Versus tal situación, los griegos fueron los primeros en buscar seguridad y firmeza en el propio acontecer de la Naturaleza. Como dijo Hegel, “impusieron forma al temblor”. Los presocráticos descubrieron regularidades en los cambios. No cualquier cosa puede pasar a ser cualquier otra cosa, sino solamente a algunas entre las pensables. El agua se hace nieve y vapor, pero no piedra ni árbol. Al

repertorio de cosas en que cada ente puede mudarse llamarían los presocráticos *Physis*. Lo observamos en los vivientes: lo que era larva se hace sucesivamente crisálida e insecto adulto (*imago*), quizás tan diverso que nadie reconocería la mismidad de no observarla patente. Del mismo modo la semilla se hace árbol, etc. Que *physis* deriva del verbo *phyo* denuncia que el icono para la doctrina de la *Physis* fue el brotar del vegetal y el nacer del animal.

Lo que, enfocado dinámicamente, es *Physis* se corresponde con lo que, estáticamente, llamaron los Fundadores sustancia (*hypokeimenon*), literalmente 'subyacente'. Tomándolo como punto de referencia, los cambios son accidentes que le acceden (sobrevienen) y desaparecen. La *Physis*: repetición de cambios en sucesión previsible. La sustancia: fondo idéntico indemne a los cambios en la superficie. Lo contrapuesto a la *physis*, son vires *occultae*, azares, milagros. Lo contrapuesto a la sustancia son accidentes (que acceden y *deceden*, de donde *decesos*).

¿Bajo qué icono pensar la identidad del ente humano, que dice yo y se mantiene impermeable, resistente, y se hace egoísta y egocéntrico? Que la voz culta persona derive de *personare* (el fuerte sonar de las máscaras en el teatro) sugiere que esa experiencia funcionó como icono. Todos conocemos individuos de carácter fuerte, resistentes a cuantos factores externos intentan moldearlos, pero desde que hubo literatura hubo también unos personajes de todos conocidos que pudieron servir de símbolos de esa firmeza; al fin, por literarios, eran ya inmutables. Supongamos Ulises, el "fecundo en ardidess", Aquiles, el colérico, Agamenón el arrogante. Como siempre ocurre, el nombre vino más tarde. Por más que los griegos todavía no tuviesen un nombre indicador equivalente al latino *persona*, tenían ya la experiencia de la identidad individual. Importa, sin embargo, fijarse en el nombre desde que lo hay porque revela alguno de los iconos sobresalientes. Entre los romanos, los actores llevaban una *máscara resonante* y, por el semblante, podía saberse de antemano si representaba un papel trágico o un papel cómico. Se explica, así, que se denominase persona a esa experiencia del yo diverso de otro y que retiene su manera de ser, tal como los "caracteres" (del griego *kharacto*) de la escritura. Ya San Agustín, reflexionando sobre el (paso del) tiempo, definió el pretérito como presente retenido por la memoria. John Locke, seguido más tarde por muchos otros, basaría la personalidad o personeidad en la memoria: es la misma persona quien retiene y en cuanto retiene memoria de su identidad. (El esquizofrénico tiene su personalidad escindida, es dos en uno).

Y una vez más, frente a lo Mismo, lo Otro, lo radicalmente diverso, lo que no es pieza de conjunto sincrónico ni escalón de jerarquía ni eslabón de cadena. Cuando nos topamos con eso, la mente sufre desazón. El caos, el basurero, el desbarajuste nos dejan a disgusto, producen angustia. Por eso donde hay una mente humana hay alguien que pone orden.

La sucesión: el movimiento progresivo

Los presocráticos establecieron las primeras solideces: la *Physis*, la sustancia (*hypokeimenon*), a la vez que esencia, identificada esta con la forma, *morphé*, lo determinante, cuya contrapuesto es la *hyle* o materia (lo indeterminado), pareja a relacionar con la escultura y la cerámica, y con todo lo formal y las formalidades. La contradicción entre lo mismo y los muchos queda atenuada, cuando menos, si se descubre que se da dentro de un casillero que determina lo común y lo peculiar. Atenuado queda asimismo el cambio, si los cambios afectan a esas modalidades que no tocan a lo mismo (esencia).

La cera, esa materia que si es calentada permite que hasta la mano de un niño le confiera las más diversas figuras, viene siendo el modelo (icono) tradicional para la sustancia que permanece indemne a los cambios de figura y de estado físico. El linaje (*phylum*) es quizás el mejor icono de la permanencia a pesar de los cambios irreversibles: pasan las generaciones, pero el linaje sigue siendo el mismo. El linaje se lo representa plásticamente en el árbol binario como el cruce sexual (árbol de Porfirio, árbol de la evolución).

La línea de avance irreversible nos da otro icono de la mayor relevancia. Evoca la sucesión hasta el instante presente: así corre una avalancha de agua, así anda cada uno de nosotros, llegando sucesivamente a puntos que luego son sobrepasados. Vivimos en presente, un punto en una línea, el último provisionalmente. Nuestra memoria, nuestro cuerpo llevan incorporadas las etapas anteriores y se hallan en la esperanza-expectativa de proseguir la línea desde ese punto que es este instante: Vivimos de bruces hacia el futuro, como el corredor ya con la pierna alzada.

La figura de la línea que se va bifurcando binariamente resulta especialmente satisfactoria para nuestra mente: de ahí los esquemas binarios de las taxonomías¹⁰. Así ocurre la reproducción sexual. Vinimos al mundo por la

¹⁰ La paradoja pertinente la puso a la vista Jorge Luis Borges, en "El jardín de los senderos que se bifurcan".

confluencia de dos, como el vértice de un ángulo. Cuando de un punto salen muchas líneas y, más todavía si aberrantes, nuestra mente se pierde, pero si consigue concentrarse en una que se escinda binariamente, de nuevo recuperamos la satisfacción.

La secuencia de la línea se corresponde con nuestra vivencia del tiempo: estamos en un ahora. Incluso si nos hacen una enumeración, nos gusta que sea intensiva, esto es, que el miembro más intenso o fuerte venga el último. En cambio, la binariedad va coherente con la del cuerpo, donde la columna vertebral asciende como el árbol, tronco que se ramifica, pero siempre en torno a un eje vertical.

El árbol, la flecha, son las representaciones del movimiento rectilíneo, de la prosecución de las generaciones biológicas. En horizontal, el paso del tiempo. En vertical, el logro de los deseos y proyectos. Así crece el niño, cada vez más alto. También a ser más poderosos o más fuertes lo figuramos como ascender en escala, en jerarquía, en rango.

La complejidad

Complejo, complejidad, complexión: variantes de un misma raíz *-plicare-*, presente también en pliegue, despliegue y explicación. Nuestra mente se satisface si consigue reducir lo múltiple y complicado a combinaciones de lo simple que se repite de diversos modos. Tal cuando tenemos delante un lío de cuerdas y aislamos el hilo o cuando en un problema caemos en la cuenta de donde está el cruce del que son complicaciones.

Ya un niño repara en su capacidad para construir un complejo por adición de un mismo elemento y, a la inversa, para deshacerlo o disminuirlo por sustracción. Por repetición y superposición de un mismo elemento se llega a dejar hecho un edificio, que puede ser enormemente complejo si se juntan en el mismo espacio compuestos heterogéneos (por adición de sillares o ladrillos pueden hacerse paredes, cúpulas, balcones, arcos, pasadizos...). De este icono tomó Demócrito su cosmología que, siglos después, comprobarían los químicos que funciona al menos a nivel macroscópico. La propia terminología lo recuerda: átomo, mínima unidad sin partes. Molécula, pequeña mole. Y, cuando los empiristas ingleses se pusieron –desde Locke– a analizar el mundo de las ideas, partieron también de que debían ser explicadas desde las complejas surgiendo por complicación de las ideas simples, átomos de ideas. (Las unidades mínimas

lógicas según el *Tractatus* de Wittgenstein, se tradujeron al inglés como “hechos atómicos”).

No es, sin embargo, la única posibilidad. Lo viviente (orgánico) añade propiedades como la *sinergia* (convergencia de fines, sacrificio de las partes al bien del conjunto) que hicieron a los presocráticos postular que la unidad también pueda originarse de una estructura cuyos elementos convergen. Surgió así la *physis*, unidad dinámica cuyo tipo más cumplido es la vida (*bios*). La estrella de mar, regenerando sus brazos, es el ejemplo de libro, pero las cosmologías organicistas tienen que haber derivado de muestras más frecuentes y familiares. El viviente humano se sabe a sí mismo como hacedor de su vida y programador de su persona. Ya los presocráticos y Platón postularon que el Universo fuera un viviente en grande, esto es, que hubiera un “alma del mundo”. El hilermorfismo aristotélico es una de las cosmologías que se apoyan en este icono. Por su parte, los panteísmos como el de Spinoza reformulan la antigua tesis del Animal Cósmico o Alma del Universo y sabemos, hasta por Goethe, que así leyeron a Spinoza los románticos alemanes, a los que debemos la *Naturphilosophie* de Schelling y Hegel.

Otras experiencias –éestas, procedentes del mundo del espíritu– están en el origen de los holismos y estructuralismos. San Agustín reparó en lo que ocurría en el *carmen* (poema cantado): las primeras palabras sólo adquieren sentido desde las finales y éstas en función de las anteriores. El pensador de Tagaste aplicó el icono para dar explicación a la sucesividad (*diacronía*) del tiempo. Estudiando el lenguaje, se descubrió (Saussure) que compartía estructura con un juego (el ajedrez), donde el habla se corresponde con las diversas posibilidades y la lengua con el conjunto de reglas de juego. Los psicólogos de la Gestalt repararon, por su parte, en que las sensaciones se injertaban en la percepción, la cual tenía sus propias reglas de convergencia (*sinergia*). Más tarde, el estructuralismo generalizaría la aplicación del icono a más campos.

El edificio, la organicidad, el sentido: tres iconos diversos para dar razón de cómo esté construido el Omniverso.

El sentido de la Historia

Cuando los griegos se pusieron a filosofar, participaban de un medio social heredero de muchos conocimientos y familiarizado con la agricultura, la farmacopea, la botánica... Es cierto que, junto con ellas, iban muchas ficciones

(creencia en animales y plantas fabulosos), pero el realismo del agricultor y el ganadero imponía reconocer regularidades. Acerca de los sucesos humanos, por el contrario, no tenían impresión de regularidades: ni de una secuencia interna ni de secuencias particulares que se repitiesen en circunstancias similares. Ello significa que, para ellos, no había estrictamente lo que nosotros llamamos “la Historia”, sino sucesos, vicisitudes. Solamente acerca de las formas de gobierno había sugerido Aristóteles que se repitiesen cíclicamente a menos que se estableciese una sociedad justa. Al llegar la Ilustración y el Romanticismo había ya suficiente acopio de informaciones acerca del pasado como para encontrar regularidades y que la Historia siguiese una dirección por convergencia de muchos.

El cristianismo, como se sabe, había dado una dirección unilineal a la marcha de las generaciones: un sentido. La Biblia –más intensamente el Nuevo Testamento– proponen una Historia de Salvación. Con el paso de los siglos, la Historia de la Humanidad pasará a ocupar el lugar de la Historia de la salvación y el Progreso el puesto de la salvación (Condorcet). Hegel dará la formulación más sistemática. Por lo pronto, da muestras de haber tomado en cuenta y haber absolutizado la *translatio imperii. Ex oriente salus*, se decía. La Roma cristiana había heredado a la Roma pagana, y desde la Reforma a lo germánico le tocaba su hora. En definitiva, el Estado de su rey prusiano era el último estadio, resultado de todo lo anterior. Pero importa, sobre todo, subrayar su hipótesis sobre el mecanismo de cómo se producen los cambios. Hegel lo encontraría en la dialéctica, estilización de un icono bien conocido: lo que ocurre en los conflictos (con diálogo). A una tesis, le sale objetando la antítesis y, tras los vaivenes del caso, se llegará a algún tipo de solución (la síntesis) por *Aufhebung*, “superación”. Sin embargo, ésta no pasa de provisional, porque al quedar establecida, generará de nuevo su objeción, y así indefinidamente. De ahí que, contra el principio de no contradicción, Hegel hiciese al revés de la contradicción la madre de la Historia. La Lógica prohíbe la contradicción al mismo tiempo (simultánea), pero la de Hegel es a diverso tiempo, igual que si alguien dice lo contrario de otro, lo dirá más tarde. Al fondo, está la perpetua desazón (*Ungunst*) y “negatividad”, pero también la “mano oculta” de Adam Smith, secularización de la Providencia que “escribe derecho con renglones torcidos”.

Famosa metáfora para esta doctrina fue la carrera de relevos (como la carrera con la antorcha olímpica) y, en otra versión, la cadena báquica, cuyos miembros van borrachos. El genio romántico (ejemplificado en Napoleón), portador y portavoz del corredor delantero, será otra pieza del sistema.

Con la dialéctica, Hegel hizo el supremo *tour de force* contra el caos: quiso integrar incluso la heterogeneidad y el mal. Ponerlos al servicio del Orden, aunque fuese como estímulo, como acicate. Ya San Agustín había definido la Historia como *carmen ex antithesi*. Y Satanás, por boca de Goethe (Fausto, escena del jardín), se había caracterizado a sí mismo como el que, haciendo el mal, contribuye al bien.

Otra variante será la teoría darwinista de la Evolución, derivada icónicamente del Arbol de la evolución. El mecanismo será en este caso la lucha y la victoria del más fuerte, un hecho indudable, que en el capitalismo salvaje de la época se producía a menudo en los negocios.

El enigma del humano

Un modo, sin embargo, se muestra tan radicalmente distinto de otros, que impuso otra bina que tiene la particularidad de unir los contrarios. En el humano coexisten y colaboran el soma y el espíritu (psikhe). El soma pertenece a la materia, a lo sólido, a lo estático. La psique pertenece a lo inmaterial, dinámico, etc. y tiene la peculiaridad de ser consciente, sabedora de sí, recordadora y futurizadora (proyectista), etc.

Algunas miniaturas encontramos en el Mundo Real. Jinete y caballo –elemento dominante y dominado– contribuyen a la carrera. La sola mano del tocador de lira logra acordes de las varias cuerdas. Ya Platón empleó tales iconos. A Aristóteles, en cambio, le impresionó más la impresión de lo duro sobre lo blando. Desaparecida la mano del alfarero –quizás ya muerto–, la vasija sigue manteniendo la forma que aquél le dio y la huella del pie sobre suelo blando, si éste se ha endurecido, permanece indefinidamente. Por analogía con estos casos, explicó al hombre como un conjunto (*synolon*) hilemórfico de un elemento –la psique– activo y permanente *versus* otro receptivo y cambiante –el cuerpo–. Haciéndolo así, el caso del hombre queda inscrito en el hilemorfismo, una categoría aplicable en otros campos. A su vez, el cuerpo recibe sus accidentes, que son “formas”, y el alma los suyos. Que los textos mencionen la mano del alfarero o de material blando, importa menos. Lo importante es que se correspondan las funciones entre varios elementos –en este caso, dos– a pesar de ocurrir en campos diversos. La huella del pie o la forma de la vasija son casos despreciables en comparación con el compuesto humano por fútiles y pasajeros, pero lo que importa es que cumplan el mismo esquema, aunque sea en grado mínimo. El estoico Séneca, diría siglos más tarde, que morir es como que la vasija se rompa en añicos...

Ahora bien, si así fuese, al disolverse el “compuesto” el alma debería extinguirse o, en su caso, marcharse, como ocurre cuando el puño deja de aprisionar un pequeño montón de barro (el barro se cae, la mano se va a otra cosa). La pregunta asedia al autor del libro III del *De anima*, quien acaba haciendo al *intellectus agens* venir de fuera (*Thúrathen*, literalmente “por la puerta”) y, en consecuencia, destinado a quedar liberado con la muerte. De donde, el entendimiento “separado”.

El conocimiento y la abstracción

La psique tiene la enigmática propiedad exclusiva de conocer, un hecho que Aristóteles parafraseó “hacerse de algún modo todas las cosas”. ¿De qué modo? Evidentemente no de modo físico, tal como quien bebe alcohol se hace alcoholizado. Ocurrirá de un modo *sui generis* que llamamos intencional, al modo cómo el espejo, habiendo luz, recibe el reflejo del objeto reflejado. Ya algún presocrático anticipó una solución a Aristóteles, de quien es tal dicho. Se le ocurrió que llegamos a conocer porque la *psique* recibe una forma emitida por el *cognoscendum* a modo de mínimo esquema: eso que llamaron *eidolon*, “idolillo”. Llegamos a conocer porque somos literalmente in-formados. Las informaciones o notas sobrevienen y dejan sitio a otras, que, sin embargo, quedan retenidas a disposición de la memoria evocadora.

No obstante, había que dar razón de que, siendo las informaciones concretas, la psique en funciones de mente se eleve a lo universal, a lo abstracto. También para ello suministra el Mundo Real algún modelo en miniatura. El carpintero desbasta el leño hasta dejar, por ejemplo, una vara. El minero libera el metal de la escoria. También la mente, si le llegan noticias plurales, divergentes y hasta contrarias, se esfuerza por “sacar en limpio” lo efectivamente ocurrido. Que algo de esto late bajo el concepto de abstracción lo delata hasta el étimo de la voz *aphairesis*, escoger (*hairein*) lo importante (“esencial”) desechando lo irrelevante, así como su traducción latina por abstracción (de *trahere* y *ab*. Cfr. tracción, extraer, distraer).

Conocer consistiría, según eso, en re-producir, pero no como el individuo padre se reproduce en el hijo, sino tal como en el *espejo* y en el ojo se reproduce lo visto. Especie, inspección, espectáculo, especulación, espejo, etc., derivan de la acción de mirar (*spicere*).

El sujeto dotado de mente es autoconsciente. Aquí el enigma aumenta. De todos modos, disponemos del fenómeno de flexionar. Alguien puede flexionar la cabeza hacia su pecho. De hecho, cuando queremos identificarnos dirigimos el dedo propio hacia el pecho (a veces, hacia la cabeza). Tendríamos así que somos conscientes de nosotros mismos porque flexionamos la atención hacia el sujeto. Este se presenta, entonces, como yo, éste que solamente se conoce a sí mismo por dentro. Tenemos, por tanto, un lugar íntimo, interior, que está *intus* (dentro) y que se contrapone a todo lo externo o exterior.

El riesgo del conocer

De suyo conocer es dejar de ignorar y, efectivamente en algunos casos, llegar a conocer es pasar a poseer, esto es, llenar un hueco; tal si aprendo que el Sol tiene tal número de veces el diámetro de la Tierra. Los conocimientos ocupan lugar y hablamos de saber mucho o menos o poco. El apresar con la mano viene siendo, por eso, la metáfora subyacente a muchas expresiones referidas al conocer: a los estoicos debemos un puñado de términos cultos tomados del agarrar con la mano: tales los de “simple aprehensión” y aprehender (su doblete culto: aprender), traducciones latinas del griego *lambano* (de donde *prolepsis*, *kalalepsis*, etc.).

Sin embargo, en la mayoría de los casos, la ignorancia no consiste en que el ignorante carezca meramente de algo que sería deseable tuviese, como cuando decimos desconocer esto o aquello. En muchas ocasiones, ya sabíamos aquello, pero no nos percatábamos, no habíamos reparado y llegamos a conocer fijando la atención y haciéndonos conscientes de algo ya sabido en ese mínimo modo de lo consabido. En otros casos, la situación es todavía más notable: una falsa información evita la curiosidad. En consecuencia llegar a conocer implica desmentir, dejar de estar equivocado, desplazar el error. Así nació precisamente la filosofía: de desconfiar de las soluciones religiosas.

En tales casos, lo contrario de conocer no es ignorar, sino estar en el error porque algo equívoco nos ha equivocado. Error es tomar lo falso por verdadero (*falsum pro vero*). Lo (que más tarde sabemos que es) verdadero estaba oculto por algo que es lo que no parece y parece lo que no es. La vida cotidiana nos suministra muchos ejemplos de conocimiento que, pues no es verdadero, es pseudoconocimiento, error, apariencia engañadora. Lo correcto ocurre cuando la apariencia coincide con la verdad: el sol luce y lo veo. Por desgracia, pocas cosas nos da la naturaleza evidentes, esto es, en estado de visibilidad y plena seguridad,

de evidencia: solamente los principios generalísimos y los datos inmediatos (de los sensorios y de la conciencia). Fuera de eso, la verdad nos viene entremezclada con la doxa, apariencia de lo que no es. Cuando tal ocurre, conocer no es simplemente adquirir, llenando una carencia: ha de llegarse a conocer desvelando, quitando la máscara. Y en casos ni por haber llegado a descubrir nos es dado raer esa pseudorealidad –seguimos, a pesar de Copérnico, viendo levantarse y acostarse el sol–. A pesar de constarnos y estar sabedores de que la apariencia es engañosa, no disponemos de capacidad para anularla y hemos de convivir con ella. La doxa se concreta en prejuicios que, si muy arraigados, es tanto el esfuerzo por librarse de ellos que hablamos de “vencerlos”. El rutinario ya nunca o sólo por un desafío descomunal saldrá de ellos. En las mentes más ágiles, se producirá el llamado “círculo hermenéutico”.

Como ejemplos de libro, fungen el bastón que, metido en el agua, nos parece torcido y las paralelas que a lo lejos parecen fundirse o, que, a pesar de Copérnico, veamos levantarse y ponerse el sol siendo así que somos nosotros quienes nos movemos en cuanto viajeros en el Planeta. Esos y otros son los ejemplos citados para lo que los psicólogos llaman ilusiones y alucinaciones. Aunque también éstas pueden haber contribuido, hay otras experiencias más incitantes, porque atañen a cosas que nos afectan más. Alguna vez habrá sido la primera que el niño se percató de que le habían mentido. Alguna vez habrá sido la primera que el joven se llevó un chasco, sufrió una traición, se supo engañado por aquél en quien más confiaba... Dichos de Jenófanes y de Aristóteles, aunque breves y ocasionales, confirman la sospecha de que se pasase a hacer filosofía por desconfiar de las doctrinas religiosas. Tucídides, por su parte, revela en el prólogo a su Historia que se pasó a escribir e investigar historia, por desconfiar de las leyendas y tradiciones de los pueblos.

La verdad exige tener desmentida la doxa pertinente. Se desmiente desocultando, desenmascarando, descubriendo (Heidegger). La verdad no es para el ingenuo, sino para el crítico desencantado, desilusionado, que “está de vuelta”.

A esta situación corresponde la verdad cosmovisional. Lo metafísico, lo otro que esto de este Mundo, llegamos prolongando y negando lo que conocemos. Se nos da en la ‘Función Meta-’, actividad mental de quien piensa lo no verificable. El Mundo Real nos da analogías, pero eso se nos da como allende el horizonte. De ahí que lo expresemos mediante proposiciones de más allá y al otro lado (griego: *meta*; latín, *trans*. Metafísico, trascendente, transcendental). Nos hallamos de bruces hacia ello y nos percatamos de que hay un espacio

allende lo que vemos, pero no alcanzamos a divisarlo. Lo único seguro es el suelo que pisamos, esto es, este Mundo Real.

No ha de sorprender, por eso, que haya habido filósofos (Heidegger fue uno) que, en lugar de expresiones tomadas al ver, hayan preferido otras que atañen al sentir y al oír. Escuchar es a oír lo que mirar a ver. Oímos voces y nos ponemos a la escucha, pero las voces llegan confusas. Por ese camino, se desliza uno fácilmente hacia el simple presentir, esa sensación de inquietud por no sabemos bien qué, cuando estamos casi seguros de que algo pasa y no sabemos definirlo. Prolongando esta línea, llegaríamos al saber por fe (*fides ex auditu*), propio del campo religioso.

La Verdad grandiosa y rara

Para el Mundo Real bastan las verdades cotidianas, que son las que dan las menudas felicidades, y la Ciencia, que proporciona el dominio tecnológico y protege contra los riesgos de la vida. La verdad cosmovisional es escasamente práctica para esta vida en el Marco Corto, pero altamente estimada por quien siente su necesidad. Tan es así que, cuando nos referimos a ella, escribimos la palabra conocimiento con mayúscula; por los gnósticos, la designamos también gnosis, conocimiento dador de sentido de la vida, es decir, de salvación. El religioso cree encontrarla en la Revelación, la intuición sentidora y el éxtasis. El poeta, el artista, creen alcanzarla en raros instantes afortunados mediante el sentimiento de lo sublime. El filósofo quiere alcanzarla sin salir del ámbito discutor, razonador y autocontrolado críticamente.

Que estamos ante un conocimiento de alta importancia y profunda satisfacción, pero difícil de obtener y que solamente raros individuos la consiguen lo muestran las metáforas empleadas, todas ellas alusivas a experiencias cotidianas altamente emocionantes: la iluminación, el camino y la curación y otras similares. Las otras gnosis se entregan a un paladeo de estas metáforas y otras similares como salir de la ceguera, liberarse de la ebriedad, del sueño. Aunque con la sobriedad propia del pensar que quiere ser de mera razón, también en el texto y el vocabulario del filósofo aparecen esas metáforas y otras congéneres.

Asimilar el conocer a ver y a ser iluminado es metáfora frecuentísima del lenguaje cotidiano. *Hoc est menti intelligere quod sensui videre*: una afirmación de Aristóteles (*Ética a Nicómaco*) que San Agustín transmite a la Edad Media.

Platón le confirió valor metafísico, al describir la Realidad más fuerte precisamente como idea, esto es, que se nos da en intuición. (Idea, emparentada con *eidos* y con *idein*, apunta a un saber visual, pero de otro ver que el sensorial: el de lo evidente, como $2+2=4$). El camino lo describió en el Icono (Símil) de la caverna, mal llamado mito. Con ello y dado que el ver es pasivo y lo Perfecto permanente, Platón inauguraba la "Metafísica de la presencia", que todavía perdura en la Fenomenología. Para ella ningún papel tienen los cambios en la Realidad ni la diversidad de enfoques del sujeto. Por lo tanto, tampoco el tiempo histórico. Las verdades dignas de ser conocidas son eternas e inmunes a épocas y demás factores subjetivos. Al conocer se llegará por depuración (Husserl: *epoché*, puesta entre paréntesis) hasta dejar que el fenómeno luzca puro.

Por método entendemos la serie de procedimientos para obtener un desideratum, y, en efecto, el método en las ciencias no pasa de eso. Allí donde se insiste en la necesidad de método, brota un sentido reverencial. Ya el científico que insiste mucho en el método suele adoptar cierto tono ceremonioso y ritual, de lo que son huellas, el léxico técnico y hasta la bata blanca. En filosofía, precisamente por el salto que ha de dar la mente a lo trascendente y a lo radical, el método adquiere otro relieve y mayor que ese de serie de procedimientos adecuados. Va coherente con eso mismo de adoptar enfoque filosófico, esto es, elevar a lo absoluto experiencias cotidianas o, lo que es lo mismo, liberarse de la clausura en el Marco Corto y abrirse al Marco Amplio. En no pocos casos, el método en filosofía no pasa de una actitud y una dirección de la atención. A eso se limita el de Aristóteles (los grados de abstracción), el criticismo de Kant, el de la Fenomenología. En ellos, el método no pasa de adoptar una determinada prioridad en la atención mental. En cambio, cuando otros autores hablan de método y, a la vez, reviven la metáfora del camino, hay que tener en cuenta los demás elementos de la constelación de sentido. Camino va con error (andar errante), extravío, reencontrar la vía, etapas y meta. Si tan necesario se considera el camino, se deberá a que la propia naturaleza de la mente nos pone obstáculos, al hallarse adaptada al Marco Corto. Por lo tanto, el método lo será para, ante todo, sortear los enredos de la doxa y requerirá atinar con la perspectiva adecuada e incluso, antes ya, instalarse en una situación anímica que lo facilite.

Aunque todos los filósofos mencionen la necesidad de método, en algunos la metáfora del camino se vuelve relevante y diacrítica.

No parece mero efectismo retórico el que Parménides inicie su poema con aquel discurso solemne y grandilocuente acerca de las dos vías. Si proscribire con tal patetismo la vía de la doxa ("de esta vía aléjate cuanto puedas), se debe a

que está comprometiendo con desechar lo empírico y aceptar las duras verdades de su idealismo. Entre los espiritualistas, a método equivale la invitación a ir *per visibilia ad invisibilia*, si bien atañe casi exclusivamente a la actitud anímica: con sólo menospreciar el conocimiento empírico, ya queda la mente en disposición de ascender a lo eterno. Mayor relevancia adquiere la metáfora en Descartes. En su discurso, el método más que camino es un itinerario, un viaje. Método significa, en su caso, seguir determinada secuencia de reflexiones por etapas a partir de la duda y con la certeza como meta. Basta reparar en algunos detalles de las *Meditaciones Metafísicas* para percatarse de hasta qué punto va simétrica la serie de reflexiones con las peripecias de ese camino-viaje. Ha de hacerse “al menos una vez en la vida”, conviene disponerse anímicamente buscando un lugar de retiro y han de ejercitarse precisamente seis meditaciones en determinado orden temático.

Implícitamente, estas filosofías atañen ante todo al sujeto y están invitando a una conversión, similar a la religiosa. Cuando, por tanto, se las presenta como doctrinas y se da el resultado prescindiendo del camino, se las está traicionando. Lo más característico se pierde.

Por último, en Spinoza registramos una metáfora muy frecuente en la religión. Es si recordamos cuán penoso es sentirse enfermo, cuando apreciamos la relevancia de que presente su sistema de ideas como curación-salvación (ambos matices conlleva la voz *salus*, por él empleada). A su juicio, el método no es un viaje, sino una *enmendación* del entendimiento, esto es, aprender a menospreciar las afecciones para situarse en actitud de *amor intellectualis*, frío y matemático. *Non lugere neque indignari...*

Que se empleen estas metáforas presupone que se acepta que, en lo que atañe al conocimiento, la naturaleza humana es defectuosa. En tanto otras filosofías se representan el conocer como reflejar, en éstas se atribuye mayor papel al pensar, esto es a la iniciativa del pensador en dirigir la atención.

Los valores

Por más que le aplicamos los mismos términos que al simple conocer, todos distinguimos un saber que es, a la vez, estimar, valorar, una función esencialmente polar (positiva y negativa). La mayoría de nuestros conocimientos en la vida cotidiana entremezclan el llegar a saber con el estimar.

De nuevo, aquí nos sabemos prisioneros de 'lo-esto' (esta vida, este individuo) y, sin embargo, desafiados a sobrepasarlo. El Marco Corto nos da experiencias de felicidad y dolor, así como la conflictividad entre lo egoísta y lo altruista. El salto al Marco Amplio se cumple en este caso más que a través de iconos, por arquevivencias que impregnan toda la visión de la vida¹¹.

De la experiencia de la felicidad por cada uno buscada sin cesar se ha extraído por analogía que el Conjunto haya sido creado para proporcionar a todos la felicidad. Ahí se apoyan todas las creencias en el Paraíso o Perdido o por ganar (Cristianismo: la vida como prueba). ¿Por qué, entonces, el dolor físico, la enfermedad, el dolor psicológico ("moral") y la muerte? Los dolores psicológicos podríamos evitárnoslos quizás con determinado plan de conducta (ideales de "la paz perpetua", la filantropía, el comunismo, etc.), pero no la enfermedad y la muerte. Por otra parte, en nuestra naturaleza van a veces mezclados inextricablemente sufrimiento con placer (aún prescindiendo del sadismo y el masoquismo, recuérdese el refrán "quien bien te quiere, te hará llorar"). La religión ha contestado con la doctrina del pecado original. No da mejor explicación la doctrina psicoanalítica de los instintos agresivos y tanáticos (En ambos casos se apela a un *factum*, a un "hay"). La diferencia está en el envoltorio con que se lo presenta. En el primer caso, una historieta simbólica que, modernamente, se mira con menosprecio: en el segundo caso, la "ciencia" con toda su respetabilidad. Sin embargo, a efectos prácticos, ninguna diferencia: "hay" eso y basta.

El ajuste buscado entre el bien particular y el bien del conjunto de los humanos (incluidos en lo posible los animales que contactan con la comunidad humana) tiene su metáfora en el ajuste de las piezas de un conjunto inorgánico. *Traje justo, ajustar piezas de un mecano*, etc. En las lenguas neolatinas lo recuerda el que justicia ("a cada uno lo suyo") provenga del mismo étimo que *justeza*. El Derecho –voz emparentada en latín (*rectum*) con la línea recta, la distancia menor entre dos puntos y, por lo tanto, el camino más breve– intenta dar leyes para conseguir ese ajuste y para repararlo si alguien ha cometido injusticia, esto es, si se ha ido fuera del ajuste, al desbarajuste.

Los ascetas a lo estoico, el hedonismo ascético al modo de Epicuro, el ascetismo religioso, son algunas de las muestras de cómo la óptica del Marco Amplio choca con la de la sensatez atendida a Esta Vida. Tras de las bambalinas

¹¹ Véase mis trabajos mencionados en nota anterior.

están dos entramados: el del Corto Marco, atendido a lo inmediato y a la corta, y el Marco Amplio, que quita valor a lo inmediato e invita a renunciar a lo inmediato por lo lejano, pero más profundamente satisfactorio y más duradero. A las promesas de que “a la larga compensa” (a la larga se conseguirá la felicidad profunda, la felicidad en la otra vida, la tranquilidad de conciencia), el adaptado al Marco Corto (esta Vida) siempre responderá con el “largo me lo fiáis” y el “más vale pájaro en mano que ciento volando”.

Al cabo, desembocamos en la metáfora de la escala y de lo alto *versus* lo inferior.

* * *

Con esta recolección de un puñado de metáforas ocurrirá como cuando se percute unas pocas teclas de un piano. El que resuenen más o menos dependerá de capacidad ajena de resonancia; en este caso, de la sensibilidad del receptor y de la medida de su erudición. Para algunos no pasará quizás de un centón de tópicos; a otro puede hacerle resonar en diapasón porque las menciones le evoquen otras conexiones posibles que no tenía conectadas y éstas, otras. No dejaría de ser útil hacer pruebas a encajar unas con otras. Se constatarían constelaciones de sentido, porque la zona *cis-consciente* de la mente no deja de ser fiel a los ordenamientos de sentido que observa en el Mundo Cotidiano, aunque las doctrinas exijan también *pseudomórfosis*, como cuando un cristal cristaliza forzado.

Por doquiera hemos ido atisbando ese trecho delgado, invisible, entre las experiencias de la vida cotidiana en este Mundo Real y aquel tramo que la filosofía, junto con la religión y otras “sabidurías de la vida”, nos ofrecen en difícil maridaje con las verdades formales de la Ciencia. Ese trecho lo delatan las metáforas que en el lenguaje ejercido, sobrevivieron a la asepsia ejercida por el rigor lógico.

Invirtiendo el orden en que se llega, los cultos presentan las metáforas como vehículos para expresar lo general-abstracto, confundiendo las metáforas con los ejemplos o casos. Ejemplo de felino: un león. Metáfora de la valentía: “ser un león”. He intentado mostrar que responden a dos procedimientos distintos de pensar. Podemos pensar por subsunción, clasificando y dividiendo: así hacen la Lógica (de clases), la Matemática, las taxonomías científicas. Consiste en incluir y dividir: cada unidad en su sitio. La metáfora responde a entremezclar, por su

parecido, unos entes con otros primero dentro de la unidad de sentido y, más tarde, incluyendo un elemento de uno de estos todos en otro cuadro de sentido. Cada cosa se halla dentro de una constelación de sentido: los dientes en la boca mastican y pertenecen al cuadro del sentido del comer. Las púas de un peine separan los pelos y pertenecen al aderezo y la cosmética. Pues bien, la metáfora 'dientes del peine' instala los dientes de la dentadura en el puesto de las púas. La semejanza puede ser por función y por figura. Por función tiene sentido una metáfora como "brazo de la palanca"; por parecido figurativo diremos de alguien que tiene una "belleza escultórica" y hablaremos de la talla columnaria de un árbol aguzado, así como de la arboladura de un buque. Por función decimos que el pensar filosófico se ocupa de los primeros principios, de los primeros fundamentos. Por figura, diremos que es el saber más alto, el superior, ya que desde él se divisa lo particular.

Por supuesto, tampoco quien reclama que las metáforas son reveladoras deja de reconocer que el timón del pensar lo lleva el sujeto que discurre. Aquí mismo, los títulos que he ido intercalando corresponden al sistema doctrinal de los *dicta*; fue dentro de él donde se han ido insertando las metáforas correspondientes. Ahora bien, el sujeto pensante vive en la confianza de que se limita a reproducir fielmente cómo es la realidad y resulta que la propia multitud de doctrinas filosóficas desacredita esa creencia. Prestando atención a las metáforas, comprobamos que éstas delatan las articulaciones del pensar, las jerarquías según las cuales se prefiere, las relaciones que en cada caso se establecen. Los razonamientos y doctrinas no pasan de formular las consecuencias y los rellenos. Porque esto es lo principal y vistoso, atendemos solamente a las doctrinas, pero buceando en el texto, comprobamos que las metáforas delatan lo oculto, pero fundamentante y decisivo. Las doctrinas intentan encuadrar lo cosmovisional en la organización de la Ciencia; las metáforas denuncian que todo saber cosmovisional se apoya en la vida cotidiana. Las ideas no se nos dan abstractas, "puras, inmóviles y bienaventuradas", sino en casos y situaciones de la vida diaria. En no pocos casos, cuando, después, un pensador enuncia una metáfora diciendo que lo hace solamente para facilitar la comprensión a su receptor, está delatando la génesis subjetiva de tal doctrina.

La doctrina del "Libro de la Naturaleza" y, en general, los formalismos culturales (Spengler, etc.) encuentran múltiples correspondencias, reflejos, ecos entre cosas de diversos campos. Cuando repara en las simetrías del cuerpo humano y en la distribución armónica de los pétalos de una flor o en el aderezo natural de muchos animales, le es difícil a cualquiera no creer que hayan funcionado unos cánones de belleza. Pensando así, habría algún fundamento

natural para la metáfora, aparte de las correspondencias que caprichosamente establezca el poeta. En todo caso, cuando el salto es entre el Mundo Natural y el ámbito metafísico, es tanta la distancia de nivel que las metáforas ya no tienen fiabilidad superior a las sombras chinescas que uno hace con los dedos de la mano sobre una pared blanca para entretener a un niño. La doctrina conceptual tiende a establecer la fórmula exacta en cada caso, inamovible, definitiva, como una expresión matemática o una ley física. Pero en filosofía, donde no cabe la exactitud formal ni la verificación empírica, y la verdad ha de ser ganada por la reflexión propia y la estimulación por los razonamientos ajenos, las fórmulas y los discursos rígidamente conceptuales corren el riesgo de volverse juegos de palabras vagas, cantos rodados que se van desgastando cuanto más se repiten hasta ser incapaces ya de sugerir nada y degenerar a verborrea erudita. Las metáforas reverdecen los conceptos. Ellas conservan la viveza y la variedad del Mundo Real donde el sujeto juega también su vida real. Si las del literato fantasioso incrementan la riqueza del mundo porque a la verdad real, añaden las creaciones de la fantasía, que pueden tener su verdad simbólica y si las del religioso nos llevan a un mundo entregado a la fe y al éxtasis, las del filósofo viven en promiscuidad con lo científico: son arranque de un arco sólido que, sin embargo, a partir de una siempre incierta frontera, se prolonga en lo cosmovisional, terreno del concepto ya inverificable. A través de ellas, si se pone el oído a los razonamientos, se puede escuchar el murmullo subliminal casi inoíble, los susurros de las mil y una cosas de la Realidad cotidiana de la que cada uno de nosotros forma parte, porque antes de pensadores somos vividores. (El pensamiento llega siempre tarde con respecto a la realidad y a la vida). Ciertamente, las metáforas son lo que a la escritura del calígrafo los palotes y garabatos del niño pequeño, pero por esa misma flexibilidad y tosquedad dejan transparecer los secretos goznes del discurso y en los rasgos de la letra "a" minúscula todavía transparece la cabeza de buey que la alfa griega estilizaba.

Por descontado, no todo es metáfora, como tampoco todo es encadenamiento conceptual. La Realidad desborda de todo concepto y de toda metáfora, como *factum* irreductible que solamente cabe aceptar y respetar. Y entre eso que hay dado va el sujeto mismo que piensa, este perpetuo rebelde, esta perpetua rueda excéntrica que es el yo-sujeto, el que ha elaborado este mismo ensayo que ahora concluye y que, en este instante, en cuanto la enjuicia como obra conclusa y externa, ya se está independizando hasta de ella misma. No siendo todo metafórico, he aquí que para hablar acerca de este 'yo' acabo de emplear la metáfora de la "rueda excéntrica" y podría añadir la del astronauta capaz de rodear la cápsula.



SYMBOLE, COMPLICITÉ ET PERSUASION

Sandro Briosi
Universidad de Siena (Italia)

1. Communication directe et indirecte: signe et symbole

Je voudrais commencer par un éclaircissement préliminaire, concernant la différence entre le symbole (forme de communication indirecte dont le signifiant est motivé) et le signe, transparent et direct. Quant au signe, ce qui lui correspond au niveau de l'expérience est ce que j'appellerais un acte de perception sémiotique, c'est à dire d'une perception qui se limite à reconnaître son objet et pour lequel (selon la formule utilisée par U. Eco¹) "le signifié d'une occurrence" et "l'occurrence d'un signifié" s'identifient. Ce qui correspond au symbole, est un type de connaissance tout à fait différent, qui dépasse l'objet reconnu vers l' horizon de sens second qui l'entoure. C'est justement sur le danger d'ignorer cette différence que je voudrais insister ici.

La confusion est d'ailleurs compréhensible: Merleau-Ponty, dans la *Phénoménologie de la perception*², utilise presque les mots mêmes que le sémioticien quand il souligne que si je vois une brosse et que je dis "c'est une brosse", la dénomination de l'objet ne vient pas après la reconnaissance, car elle "est" la reconnaissance même. Mais l'identité des positions du phénoménologue

¹ U. Eco, *Trattato di semiotica generale*, Bompiani Milano 1975.

et du sémioticien se révèle illusoire si on considère la notion merleau-pontyenne de "parole parlante" opposée à la "parole parlée". La première, qui est la seule réelle ou authentique pour Merleau-Ponty, implique un dépassement de la reconnaissance de l'objet vers un "sens" qui ne peut coïncider avec aucun objet naturel. C'est le sens vers lequel se dirige, autour duquel "se polarise" l'existence; c'est le signe de la structure transcendante de l'existence, de son être toujours "au-delà".

On comprend alors que l'accord apparent entre le sémioticien et le phénoménologue vient du fait que, pour tous les deux il n'y a pas de connaissance au dehors du langage, mais pour des raisons opposées. Pour le sémioticien il s'agit toujours et seulement de valeurs différentielles provenant du système; pour le phénoménologue un discours n'a de sens que s'il est enraciné dans le vécu de celui qui parle, et pour lui reconnaître-dénommer une brosse n'est possible que s'il y a là du sens qui "habite la chose comme l'âme habite le corps". Si le sémioticien ignore ainsi la dimension vécue du discours, le phénoménologue ignore combien de discours (je voudrais ajouter: heureusement) sont dépourvus de cette dimension car ils se limitent à mettre en jeu des valeurs différentielles, des objets-concepts, des signifiés-occurrences. Et j'ai ajouté "heureusement" car la connaissance scientifique, mais aussi la communication "pratique" entre les sujets ne peut pas se passer de cette décision de se comprendre sur le plan de l'"objectivité", en mettant entre parenthèses le vécu subjectif des interlocuteurs. A l'intérieur de ce type de communication, ce qu'on met en commun ce sont donc des signifiés au sens de choses, de situations reconnues par des actes de *perception sémiotique*. Le sens qui dépasse l'objet de la parole parlante est au contraire, pour cela, un sens indirect ou second, et la définition de Merleau-ponty vaut donc pour l'usage symbolique, qui est justement un usage indirecte, du langage. Du langage qui "s'écarte" de la norme et a donc du style; tandis que pour Merleau-Ponty il y a "*du style, et donc du signifié (c'est moi qui souligne)*" seulement au moment où il y a une norme et un écart³.

Le symbole, l'écart peuvent au contraire, à mon avis, se voir comme l'effort de communiquer un type particulier de signifié, à savoir ce qui *en effet* "n'est pas un signifié pour l'intellect" (n'est pas, donc, une réalité simplement "reconnaissable", une entité sémiotique) mais une "structure sensible à l'exploration du corps" (je cite encore de la *Phénoménologie de la perception*). Et c'est donc

² M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard Paris 1945.

³ Ces mots se trouvent dans *La prose du monde*, Gallimard Paris 1969.

dans son usage symbolique, et non pas dans le langage en général, que "l'expérience" peut "se transformer dans son sens". Dans la communication symbolique, je voudrais ajouter à ce point, ce qui se vérifie est un rapport *intersubjectif*, que j'opposerais aussi bien au rapport *métasubjectif* de la communication directe, du discours fondé sur le signe, référentiel-conceptuel, que à l'*intrasubjectivité* des manifestations d'une psychologie individuelle et qui ne sont un objet de communication d'aucun des deux types indiqués: je me réfère par exemple aux manifestations de l'inconscient, qui ne sont ni des signes ni des symboles mais des symptômes; et surtout, comme on le verra plus loin, aux réactions provoquées dans un sujet par un autre sans que ceci signifie la mise en commun de quoi que ce soit, ni au niveau meta- ni au niveau intersubjectif. Dans l'intersubjectivité, en effet, ce qui se réalise est une relation de *complicité* pour laquelle sont réellement valables les mots de Merleau-Ponty, se référant aux situations où "on ne sait plus qui parle et qui écoute".

Mais *intersubjectif* et *symbolique* ne sont pas synonymes d'*usage indirect du langage*, et ceci est le deuxième point sur lequel je voudrais insister. Mes dernières réflexions concerneront justement les points de contact, de différence et de confusion entre la complicité de la communication symbolique et de nombreuses manières d'utilisation de la forme indirecte de la communication dont le but n'est pas la complicité, de la mise en commun d'un sens, de l'intersubjectivité, mais plutôt la persuasion, l'induction dans l'interlocuteur de réactions intrasubjectives.

2. La communication indirecte symbolique et persuasive

Avant tout, je veux rappeler que la communication symbolique, intersubjective du sens second, du sens ancré dans l'expérience avant que dans le code, est rendue possible par le fait que le signifiant de ce sens, par exemple en poésie, est soustrait au caractère arbitraire du signe linguistique "normal"; et que la "motivation" du signe est liée à deux facteurs: l'élément phonosymbolique (la "resémantisation" du son, du rythme, etc.), et l'image évoquée par les signifiés directs et conceptuels. Mais justement, soit l'un soit l'autre facteur peuvent fonctionner ou comme moyens de communication ou comme instruments de persuasion, et je tenterai de montrer comment.

Commençons par l'image, en utilisant des exemples tirés par la poésie, qu'on peut considérer comme le cas exemplaire d'utilisation symbolique du langage. La "suspension de la référence" qui caractérise la littérature a, a mon

avis, ce but: de soustraire les choses dont on parle à tout usage "pratique" pour en faire les signifiants d'un sens. Un "horizon de sens" est ce vers quoi on "dépasse" les choses aussi quand on vit; quand on écrit, on le fait pour en "désengluier" (dirait Sartre) ce sens, pour le libérer de la dimension intrasubjective et le transformer dans le lieu où "on ne sait plus qui parle et qui écoute". Quand on décrit un milieu pour quelqu'un qui nous lira peut-être dans un siècle, ce n'est évidemment pas un renseignement géographique qu'on veut transmettre; et la référence réelle perd alors *pour nous mêmes* tout signifié. Ce ne sont plus des sujets réels et séparés qui se rencontrent autour de ce milieu, des sujets qui sont libres de le remplir chacun de son sens, et de comparer ces sens dans un dialogue. Justement, "on ne sait plus qui parle"; chacun des deux, auteur et lecteur, devient conscient du fait que le milieu n'est pas triste, par exemple, en soi; et aussi du fait que la tristesse n'est pas un événement qui les concerne en solitude. Le sentiment de notre *responsabilité* dans la donation de sens aux choses s'accompagne nécessairement du sentiment que ce sens peut-être aussi d'un autre.

Et bien, c'est justement ce sentiment de responsabilité qui disparaît dans l'usage pseudosymbolique et persuasif des mots et des images. Prenons le cas plus simple et clair, celui d'un spot publicitaire. Quand on me présente un milieu de campagne, caractérisé par la simplicité "naturelle" de la vie, et au centre de ce milieu on pose un certain type de gâteau, le sentiment, ou le sens d'authenticité qui traversait ce milieu se concentre sur le gâteau d'une manière telle qu'il devient un de ses caractères intrinsèques. Très souvent, la publicité profite de la forme indirecte de la communication symbolique pour en renverser la direction: pour "réengluier", dirais-je, dans les choses les sens que les images et le récit avaient créés. D'autres manifestations du même phénomène pourraient se voir dans ce que j'appellerais la transformation d'un symbole dans un mythe: quand un personnage de roman devient un exemple de vie à imiter on confond encore l'image avec la réalité et le sens véhiculé par l'image avec un caractère intrinsèque à cette réalité. La littérature "de masse" se fonde souvent sur ce phénomène, et de manière analogue fonctionne l'utilisation des mass media par les hommes politiques: qui jouent un rôle à la télévision pour que les spectateurs identifient le personnage avec la personne réelle qui se présente aux élections.

Venons alors au phénomène du phonosymbolisme, de la donation de sens aux éléments présemantiques du discours. Les sons, les rythmes, l'ordre des mots collaborent, avec l'image, à la production de sens d'un poème. La "suggestion" d'une voyelle existe dans la mesure où un horizon de sens entoure et tient ensemble ses mots; et c'est par rapport à ce sens que certains éléments

présemantiques deviennent pertinents à l'intérieur d'un certain texte: en poésie il n'est pas vrai que tout collabore à la signification, et la gratuité de certaines analyses psychanalytiques des éléments "cachés" dans le texte le confirme. L'*autoréférentialité* du langage poétique, la concentration de l'attention sur le "message" sont fonctionnelles à la "volonté de dire" quelque chose de l'auteur. Le signifiant se "motive" à travers cette volonté, la forme du message est un des moyens qu'on utilise pour communiquer un sens "autre", second, qui n'est pas déjà contenu dans le code qui règle la signification première, conceptuelle, littérale. Et c'est là ce qui fait d'une oeuvre une "grande métaphore"⁴. L'auteur, et le lecteur, sont conscients du caractère non-"naturel" et responsable de cette valorisation de la forme.

Sur ce point je veux insister contre toute esthétique "formaliste", à partir de la célèbre définition de la "fonction poétique" donnée par Jakobson. Mon idée est que le slogan "I like Ike" n'est pas un texte poétique; et ce n'est pas une question de niveau (Jakobson ne croyait certainement pas qu'il s'agissait d'un "beau" poème), mais vraiment de nature. Le slogan est au contraire un très bon exemple de valorisation de la forme dont le but n'est pas celui de la communication poétique, "complice" d'un sens mais plutôt celui de la persuasion. "I like Ike" ne dépasse pas son signifié premier, la phrase *ne signifie rien de plus* que: "I love Eisenhower". La valorisation de sa forme a un effet qui n'est pas de dépassement mais de renforcement presque "magique" du contenu. Il s'agit, dit Jakobson lui-même, d'une "image paronomastique d'un sentiment qui investit *totale*ment son objet": On pourrait dire que dans un cas comme celui-ci contenu et forme du message ne peuvent pas, réellement, se distinguer, comme Croce disait, à tort à mon avis, à propos de la poésie. À tort car rapport motivé signifiant/signifié ne veut pas dire identité des deux éléments: l'interprétation d'un poème est pour cela un processus "circulaire" qui procède de la compréhension du sens à l'identification des éléments formels qui le soutiennent et viceversa. Dans le cas cité par Jakobson ce processus serait au contraire impossible et le message fonctionne par la suggestion (pour cela je parlais de magie) qu'entre le signifiant et le signifié il y ait une relation de nécessité "naturelle": dans le sens que quelqu'un qui s'appelle Ike on ne puisse que l'aimer (like). L'impression de force, qui vient du caractère compact de la phrase (due à la répétition de sons identiques) se transmet *directement* au signifié de la phrase elle-même. Quelque chose d'analogue se passe dans certains proverbes: quand je dis que "il n'y a pas de roses sans épines" le signifié second de la phrase (il n'y a pas de joies sans

⁴ P. Ricoeur, *La métaphore vive*, Seuil Paris 1975.

absurde cette situation il “doit” chercher le sens second par rapport auquel elle se justifie. Quelquefois, dans le cas de textes ironiquement “métalittéraires” et “postmodernes”, le but premier est un autre: plutôt que de tendre vers ce sens, ils se proposent de concentrer l’attention sur le caractère fictif et responsable de l’opération. Ils seront donc utiles comme moyens d’opposition aux risques d’un usage “naïf” de la littérature, aux risques de la transformation de ses symboles en mythes. Mais ce but négatif, *en quelque mesure toujours présent* dans tous les textes littéraires, ne peut pas se présenter comme exclusif, comme le seul possible, ainsi que le voudraient certaines théories “déconstructionnistes”...

Et finalement, voici les schémas qui représentent (3) l'usage persuasif et "magique" de la forme signifiante, et (4) la transformation du symbole en mythe:

SCHÉMA 3

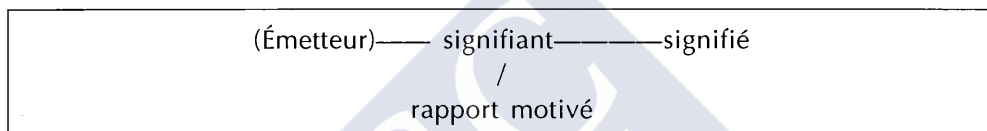


SCHÉMA 4



Le sens, dans (4), n'est pas "exprimé" par l'objet, il "s'écroule", il se "réenglu" en lui; l'émetteur du message est indiqué entre parenthèses pour signifier qu'il ne se met pas en jeu dans l'intersubjectivité mais que d'une certaine manière il se cache en provoquant dans le destinataire l'impression que les seuls responsables du sens, comme dans le schéma 1, sont lui-même et –surtout– l'objet en soi. Métasubjectif et intrasubjectif se confondent dans une sorte de court-circuit: le gâteau de la publicité est bon et naturel car la bonté et la naturalité nous les *percevons en lui* alors que le responsable de l'opération attend, caché, que les données concernant les ventes lui confirment qu'elle a réussi. Le symbole est devenu un petit mythe⁵, sa forme a été utilisée pour trahir son sens profond, qui est celui d'une communication qui n'a rien à faire avec *l'épiphanie* car elle est intersubjective, complice et responsable.

⁵ Dans une perspective marxiste, cette idée du mythe (dangereuse, à mon avis, pour les risques d'une solution "esthétisante" qu'elle contient, il y a là l'ancien rêve de l'"esthétisation de la vie") peut être recuperée comme correspondante d'une "praxis totalement pratique" (Marx). Sa nature de court-circuit, de manière d'échapper dans l'"épiphanie" à la condamnation de la réalité humaine à être engluée dans les résistances, les compromis et la réalité de l'histoire, se révèle dans des définitions comme celle-ci: le mythe, "essendo unico, è però di tutti". Cfr. F. Curi, *Per il mito, contro il mito*, dans *Mito e esperienza letteraria*, a c. di F. Curi e N. Lorenzini, Pendragon, Bologna 1995, pp. 50-51.



Ὑπὲρ τὰ φυσικά

Filippo Costa
Universidad de Palermo (Italia)

1. Introduzione

La cultura occidentale nel suo complesso, com'essa si esprime nelle *Weltanschauungen storiche*, nei progetti metafisici, ontologici, filosofici in generale è stata dominata da un ideale di *distinzione* che comporta *chiarezza*, *linearità* e *discrezione*; Cartesio può valere come il "moderno" rappresentante e modello di questo ideale. Esso si afferma di contro al principio cifrato in origine come *apeiron*, che è rimasto operante senza assurgere alla purezza razionale di un ideale ma è stato espresso come l'indistinto, l'indeterminato, l'insostanziale, il fluente corso della *Lebenswelt* o come il non-essenziale dell'*esistenza*.

Se il principio "cartesiano" caratterizza l'età moderna, la nostra epoca che ama definirsi postmoderna conosce una profonda trasformazione del nostro essere-nel-mondo dovuta all'emergenza del principio opposto. Questa trasformazione presenta una varietà di aspetti difficilmente dominabile e certamente irriducibile ad un progetto generale, appunto perché l'indeterminazione del contenuto si riflette su quella della forma; abbiamo un'idea chiara-e-distinta del chiaro-e-distinto ma non possiamo formarci un'idea oscura-e-confusa dell'oscuro-e-confuso (dato che si possa così denominarlo). Ogni visione teoretica possiede certamente una propria determinatezza, ma nel pensiero

dell'indeterminato si dovrà perciò modificare il metodo della determinazione teoretica. La contrapposizione dei due principi può essere ora formulata nei due schemi Meta-x e Iper-x.

2. Meta-x

Nel concetto di meta-x bisogna anzitutto distinguere una dimensione "ontica" da una "ontologica": secondo la prima esso significa ciò che esiste separato da x e sta, visto da x stesso, oltre x, in un territorio che può anche rimanere soltanto indicato ma che deve pur avere qualche omogeneità con quello di x. Questa contrapposizione viene poi elevata nella seconda dimensione alla *riflessione su x*, significando ciò che riguarda x, sta *prospettivamente* al di sopra di x, restandone sempre distinto per principio. Perciò lo diciamo ontologico o, in un'accezione più specifica, trascendentale.

Le due dimensioni non sono separate in modo assoluto ma c'è come un passaggio dalla prima alla seconda: ammettere qualcosa che sta onticamente oltre x produce una rideterminazione di x stesso a partire dalla *limitazione* creata dal meta-x. L'ontico predispone all'ontologico. Il meta-x ontico non può essere infatti fissato una volta e per sempre e qualcosa che vien posto oltre x può essere recuperato, a seguito di certe trasformazioni, entro x stesso. Le conquiste della scienza si possono riguardare come la riappropriazione di ciò che era stato confinato al di là della realtà conoscibile. Qualcosa di analogo vale per gli altri domini della *disponibilità* umana.

Questa capacità di riappropriazione forma l'elemento "umano" della storia, anche quando l'iniziativa di essa vien riposta in principi che oltrepassano la disponibilità umana; si capisce che l'appropriazione di un y = meta-x da parte di x comporta la trasformazione non solo di y ma anche di x e quindi una nuova capacità di assimilazione o di rigetto rispetto a nuovi possibili y. Entro il dominio umano si costituiscono anzi rapporti di subordinazione teorica che precedono il meta-ontologico trascendentale: una scienza sovraordinata *rende-possibile* la scienza subordinata. Questo render-possibile propriamente scientifico sta a mezzo tra il meta-ontico e il meta-ontologico.

Quest'ultimo non sopporta di per sé una variazione della linea di confine, sebbene sia esso stesso variabile in funzione dell'x su cui opera la sua riflessione; non dovrebbe accadere che qualcosa del meta-x (ontologico) possa riattraversare il confine di x ed entrare a far parte del suo dominio. Tuttavia la delimitazione

del teorico-scientifico rispetto al puro trascendentale non si è rivelata storicamente immutabile; ciò ha portato da un canto alla crisi del trascendentale, fino al suo abbandono, e d'altro canto a diverse sue riformulazioni.

Sia nella versione ontica che in quella ontologica il meta-x definisce, per così dire, la discontinuità. La riflessività intrinseca al meta-x trascendentale tocca il livello della complessità in quanto implica l'appartenenza del "tutto" al senso della "parte", cioè la rappresentazione del tutto entro se stesso. Ma questo non fa che accrescere il distacco del meta-x da x, poiché la complessità viene requisita dal meta-x stesso e negata all'x come tale.

3. Iper-x

Lo sviluppo e l'approfondimento dei fenomeni di sconfinamento e di "cambiamento di fronti", fenomeni ritenuti tradizionalmente "marginali", ci fa passare da Meta-x a iper-x. Il primo dominio in cui ha luogo la trasformazione è l'ontologia generale, la visione totale dell'essere, il senso di totalità assoluta. Si tratterà dunque di trasformare la metafisica in una *iperfisica*.

Il senso di Iper si può ricavare dall'uso che ne fanno diverse discipline odierne: assunto un concetto, una forma, un'entità qualificata x, iper-x significherà l'ampliamento essenziale o l'esaltazione o infine il passaggio al limite di una qualificazione e/o dell'entità che la possiede. Tale concetto ha trovato finora significative applicazioni nella geometria degli *iperspazi*, nella idea della *ipertestualità*, e in molti altri casi in cui non si *menziona* iper/ ma se ne *usa* il concetto. In tal concetto x stesso risulta contro-determinato dal suo limite — una struttura concettuale ampiamente utilizzata nella scienza. Forse la migliore applicazione si trova nella "*ipercomplessità*" della teoria dei sistemi. Così inteso, iper-x è assimilabile al fattore generale di ogni trasformazione interna/esterna (i due modi sono correlativi). In termini più tradizionali: una cosa è soggetta a mutamento in quanto su di essa agisce attualmente la sua "*escatologia*", ossia il suo iper-essere come essere-alla-fine su cui si fonda la finalità. Al tempo stesso iper-x allude alle relazioni esterne inter-ontiche (casi caratteristici sono l'interdisciplinarità e l'intertestualità).

Se possiamo caratterizzare il nostro tempo come la trasformazione di meta-x in iper-x, otterremo una nuova visione della finalità e della storicità e saremo in grado di riformulare in termini più appropriati i dilemmi filosofici tradizionali come natura/spirito (ipernatura), necessità/libertà (ipernecessità) etc. Riguardo

alla struttura semantica di iper-x va subito detto che dato x non è stabilito quale sia l'iper-x corrispondente, neanche come l'indeterminato che è implicito nella figura di meta-x; da x si dipartono piuttosto diverse possibilità iperessenziali, di modo che ad esso corrisponde un (iper-x), solamente indicabile ma non "computabile".

4. Teologia meta-fisica

Un'applicazione del nostro schema di trasformazione riguarda la teologia. Questa scienza è stata sempre affetta da un intimo contrasto tra la necessità di *concepire* il "trascendente" (per ragioni di forma) e la necessità opposta di porlo *fuori* ogni possibile *concezione* (per ragioni di contenuto). Una soluzione del dilemma si è cercata in una variante del trascendentalismo, secondo la quale si rende possibile comprendere la finitezza mediante un al-di-là-del-finito usato come criterio o "idea della ragione".

La trascendenza teologica è stata di fatto pensata secondo la logica di meta-x piuttosto che in quella di iper-x. Comunque si concepisca l'azione o la "immanenza" di Dio nel mondo, Dio stesso è pensato come al di là del mondo, è l'essere meta-fisico per antonomasia. Vari inserimenti del "negativo" preservano il trascendente dal suo appiattimento ontico come meta-x nel primo dei due sensi considerati. Ma si capisce che il μετὰ-τὸ-φυσικόν teologico è trascendente riguardo al *quomodo esse* e non semplicemente al *quid esse*. Bisognerebbe trovare un terzo modo di meta-x per la teologia.

Questo modo non è facile da definire e indebolisce il valore del meta-x stesso. La via più seguita è quella della conoscenza: Dio è ciò che sta al di là dell'umano-conoscibile, non solo al di là della φύσις ontica. Le nostre conoscenze non possono oltrepassare un certo limite, fissato da Kant come fenomeno, ma Dio deve concepirsi come ciò che non si *raggiunge* sulla via della conoscenza fenomenica; nessun progresso scientifico potrebbe avvicinarci alla conoscenza di Dio. Si riconoscono però motivi per dovere ammettere un al-di-là-del-conoscere — *quod dicitur deus*.

Questa posizione tradizionale è affetta da una radicale debolezza poiché, per non lasciare del tutto vuoto (o meramente "pensabile", nel senso limitativo usato da Kant) il dominio meta-x, non può fare a meno di implicarne il significato secondo ciò che attualmente è x, ossia il conoscibile, ma poiché non esiste una idea precisa di tal dominio né del senso stesso di /conoscenza/, l'idea di Dio

finisce per dipendere paradossalmente dall'attuale condizione contingente della conoscenza. Si può ancora sostenere che, qualunque cosa sia o potrà essere il conoscibile, Dio sarà sempre meta-conoscibile ma ciò avrebbe per effetto uno svuotamento di senso per /dio/, al solo scopo di salvarlo dalle vicissitudini della scienza umana. L'inconoscibile si traduce in ciò che di non-conosciuto (in un senso non necessariamente provvisorio) si costituisce entro i diversi domini della scienza, ma è proprio questa "scientifizzazione" che rende insignificante l'idea di un al di là metafisico nell'ordine del conoscere.

Tuttavia ci pare di scorgere in questo "meta-cognitivismo" teologico un tratto degno di essere rivalutato. L'idea di un "al di là del conoscibile" non è infatti un mero ens rationis quale potrebbe essere, ad esempio, quella di un "al di là del visibile-cromatico": non ha senso infatti parlare di un meta-colore. Non ogni x è suscettibile di dar luogo ad un meta- x significativo. Ciò vale in modo speciale per "conoscenza"; ciascun campo conoscitivo infatti è caratterizzato da diverse dimensioni di non-conoscenza, alcune strettamente funzionali, altre non significabili funzionalmente. In una conoscenza si creano sensi *parassitari* di non-conoscenza, limitazioni che riqualificano il positivo-conoscibile. Solo una conoscenza *agita*, vissuta nei suoi metodi e nel suo limite di esser-scienza, può indurre il senso di "solo scienza" e suscitare per contraccolpo il senso di "non solo scienza" sul piano della sua fruizione esistenziale. Le scienze in progresso soddisfano ed assieme deludono le aspettative che le hanno promosse.

Questo non ha direttamente a che fare con la rivendicazione di esigenze d'altro genere, come quella morale anzitutto, le quali non trovano realizzazione nell'attività conoscitiva strettamente intesa. Non si tratta quindi di sopperire con una "ragione pratica" alle limitazioni di cui è affetta la "ragione teoretica" per essere stata esclusa dal dominio delle cose e della stessa verità in sé assoluta, né di andare in cerca di valori esistenziali fuori dal conoscibile scientifico, ma piuttosto di suscitare entro l'attività del conoscere e l'esperienza del conoscibile una spinta trascendentiva del tipo stesso di un determinato sapere scientifico.

5. L'iper-fisica

Questo trascendimento costituisce la profonda "economia teologica" che vale per ogni specificazione o categorizzazione eventuale dell'esistenza umana. Il terminus ad quem del trascendere può essere indicato con un nome teologico ma quando questo nome diviene tema di una costruzione teorica, allora esso perde la tensione trascendentiva e ricade in una metafisica ontica, che è una

pseudo-scienza proprio in quanto incapace di riprendere e potenziare l'impulso iper-epistemico di una *singola* qualificazione scientifica. Da un punto di vista immanente, iper-x si proietta nelle negatività che vengono sfruttate in funzione euristica. Il negativo realizzato come limitazione interna non è da sé iper-x ma può esser iper-significato come momento di apertura dell'epistemico verso il puro esistenziale non-tematico.

Passando dal dominio in qualche modo sistematizzabile della scienza a quello asistemico della *Lebenswelt*, gli sconfinamenti verso l'iper-x assumono lo specifico carattere fenomenologico di *indeterminatezze determinanti*. Esse sono banalmente qualificate come gli "irrazionali", ma il concetto stesso di irrazionale è pensato secondo meta-x piuttosto che secondo iper-x. L'iper-razionale, se così può dirsi, si configura piuttosto come l'antepredicativo dell'esperienza husserliana intesa, nella quale continuamente confluiscono tutte le formazioni razionali per aprirsi a nuove possibilità del razionale, conferendo alla *Lebenswelt* stessa il senso intrascendibile del "possibile". Al posto del "reale" metaempirico sottentra il possibile iper-empirico quale *sensu* dell'esperienza stessa.

Da tal punto di vista il cogito, come tendenza-a-conoscere, "definisce" l'esserci come ego in ogni genere di atto: l'ego infatti non esiste come elemento a sé ma come fondamento dell'atto di rappresentazione-espressione in cui si temporalizza l'esserci umano. Ogni momento dell'esser-sé è sostenuto da questo fondo di riflessione epistemica, è una *cogitatio* diretta ad un *cogitatum*. Il fondo epistemico non è un puro status egologico ma *agisce* in ciascun Erlebnis come tensione a trascendere nel modo dell'iper-x. A questo impulso di fondo appartiene anche il trans-scensus nel modo di meta-x, che si rivela ora come la rottura dei limiti di "elasticità" di iper-x. Questo fenomeno è ben conosciuto da Kant che però non usa un linguaggio dinamico-intenzionale e quindi non adotta una distinzione interpretabile come Iper-x vs Meta-x.

6. Verità e verifica iper-fisica

Abbiamo così ottenuto *due* sensi di trascendenza, che diremo rispettivamente meta-trascendenza e iper-trascendenza. La prima si configura come trascendentale in quanto non è un libero vagare-al-di-là della "esperienza" o del mondo, nonché dell'io-stesso, ma è una trascendenza *guidata* nel suo stesso progetto di "libertà". Il trascendentale contiene infatti l'esigenza di una *verifica* che non può esser praticata secondo il modello del meta-x posto al di là di ogni controllo e critica.

La verità iper-epistemica non è più chiusa come quella meta-fisica di fronte all'esperienza verificatrice ma si definisce secondo una verifica *sui generis*. L'esigenza della verifica diviene infatti intrinseca al trascendente nel senso di iper-x. Essa ha un carattere *interno*, immanente che si contrappone al mero valore di prova o di un accertamento esterno e successivo alla posizione del verificandum senza potersi fondere con il senso-stesso del verificandum in senso sperimentale (verifica può solo esser *criterio*, non *sensu* di verità).

La verifica del trascendente deve essere una verifica essa stessa trascendente, deve cioè verificare il *sensu* di trascendenza, di modo che il verificandum resti legato all'esperienza di verifica. Essa è dunque possibile come *falsificazione dell'immanente* in quanto rappresentazione del trascendente. Le due forme di trascendenza sono *praticate* largamente nella *Lebenswelt* ordinaria nella quale si rinvencono i limiti di un trascendente concepito secondo il modello meta-x; esso ottiene infatti una fissazione icastica di diverso genere (dal Bild della divinità, all'istituzione sacrale, alla dogmatica etc.) ed è perciò assimilato in figure inconfessate di immanenza; quanto più si afferma il meta-x, tanto più lo si cattura e lo si coltiva in "rappresentazioni" ove esso passa dal modo-di-rappresentare al rappresentato-stesso e si carica di un'implicazione contenutistica (concetto volgare di trascendenza).

7. Per una teologia iper-fisica

La "positività" dell'ordinario metafisico e del teologico in particolare è l'oggetto diretto del modo di verifica proprio di iper-x. In superficie essa si realizza come *falsificazione* della pretesa trascendentività nel modo del meta-x. Riguardo alle configurazioni positive di meta-x, la falsificazione non è altro che distruzione illuministica di ogni trascendente. Vi rientra la "distruzione di tutti i valori" proclamata da Nietzsche e realizzata in modo anonimo e secondo diversa maniera nella "esistenza banale" di tutti i tempi.

Il Dio biblico si rivela in quanto delude le figurazioni meta-fisiche di una umanità che ha voluto rappresentarlo nei limiti della *scrittura*. Se rivelazione è parallela a nascondimento, ciò si deve alla sua forma scritturale. Tutto ciò che si dice, si proclama, si scrive di Dio, passa inesorabilmente attraverso la rappresentazione e l'attività dello scrittore; la rivelazione è "ricordata" ed è scritta per essere ripetuta all'infinito mediante la ritualizzazione del testo.

La rivelazione-di-Dio ha luogo piuttosto come falsificazione della rappresentazione in cui a /dio/ si dà un senso e un significato (realizzazione del senso) determinati; ciò non elimina l'indefinito, il negativo, lo sconosciuto, il trascendente... ma lo riduce sotto un contenuto-rappresentato. Dio si rivela nell'atto stesso in cui viene delusa un'aspettativa sul suo esser-così; una teologia "generale" altro non può fare che includere questa delusione nel "senso" (con significato negativo) di /dio/. Si arriva così alla indefinibilità per principio di /dio/. Questo vuol dire che Dio è (semioticamente) "infinito". In ultima analisi la verifica in teologia consisterà nella vissuta falsificazione dei tentativi di proiettare l'iper-fisico nel fisico mediante l'uso metodico di meta-fisico. Si tratta di una trasformazione del campo semiotico che comporta inversioni e semiotizzazioni "secondarie" le quali nel loro complesso danno senso alla indefinibilità di /dio/ e alla inconoscibilità della sua essenza.

In questi termini riformuliamo la teologia negativa come semiotica negativa di /dio/. Tale termine diviene il titolo delle esperienze iper-fisiche in cui si falsificano i "fisicalismi" teologici, cioè le teo-logie basate sull'ontologia di *sostanza vs proprietà, essenza vs esistenza, immanenza vs trascendenza*, cioè dei dualismi definiti in senso ontologico o puro-noematico. Fisicalismo vale qui come riduzione al fisico vs iper-fisico ma pur correlato paradigmaticamente a meta-fisico, al contrario di iper-x che non fa paradigma con x. Nel fisicalismo così inteso rientrano le teologie orientate ontologicamente, le istituzioni e le forme di prassi teologiche e religiose ove l'iper-fisico è "semplificato" come meta-fisico, specialmente le *mimesi teologiche* intese come metafore.

8. Iper-fisica del sentimento

Nell'atteggiamento iper-fisico che ora si vuol sostituire al meta-fisico sembra svanire il senso del *distacco* che sta a fondamento del *sacro*. Il senso originario del sacro è d'altro canto dell'ordine del *sentimento*; di esso si può certo dare una descrizione ma questa cade nel vuoto se non si basa sulla capacità di avere una *esperienza* originaria della sacralità in cui è coinvolto l'essere del mondo e del soggetto umano. Il distacco e la separatezza sembrano perciò trovare una realizzazione propria nel meta-fisico piuttosto che nell'iper-fisico in cui permane sempre un certo legame con il fisico originario. La filosofia dell'iper-fisico può dunque apparire come una "dissacrazione" in favore di una trascendenza iper-esperienziale ed iper-razionale che non fa concessioni al sentimento ed alla rappresentazione. In effetti le formazioni fortemente impregnate

di soggettività, come quelle appartenenti all'area sentimentale-rappresentativa, non sembrano disponibili per una trascendenza iper-fisica.

D'altro canto, però, l'iper-fisico, essendo privo di garanzie formali e non riducibile ad un trascendentale definito, ponendosi piuttosto come iper-trascendentale, non è nemmeno sostenuto da una razionalità di valore ontologico. Il ricorso al sentimento appare per altro insoddisfacente poiché ciò che gli appartiene è chiuso nel dominio del soggettivo ed è pertanto incapace di fornire una garanzia di oggettività come quella che può dare soltanto ciò che si rivela dotato di *comunicabilità universale*.

Questa concezione perde la sua forza nel momento in cui si rivela dipendente da una sopravvalutazione del valore oggettivante della comunicazione; si contrappone oggettivo a soggettivo, si confina il soggettivo nell'indicibile-sentimentale e quindi si affida il valore di oggettività alla garanzia che possono dare le entità *di per sé* comunicative.

L'identificazione dell'oggettivo con il comunicabile non tiene conto inoltre del carattere positivo del comunicabile stesso. Poiché il soggettivo è ritenuto per principio incomunicabile, si crede che basti purificare un complesso rappresentativo dagli elementi soggettivi per ottenere il comunicabile puro. Il pensiero, la verità... sono ritenuti intrinsecamente comunicabili: non esiste un valore *comunicazione* che si aggiunga alla verità ma esiste soltanto la non-comunicabilità dovuta all'oscuramento soggettivistico della verità propria del noematico. Il razionale è comunicabile *per sé* e non si rende perciò possibile una vera e propria fenomenologia della comunicazione. Dato dunque un θεώρημα, esso è indefinitamente disponibile ad essere appreso e l'insieme degli "apprenditori" si costituiscono in una comunità *di fatto*. Il caso della comunicazione diretta ricade nel precedente: un soggetto A dice *p* a B ed in tal modo non fa che mettere *p* a disposizione di B: "dire qualcosa a qualcuno" è una maniera impropria di descrivere un fenomeno di apprendimento. Se nel dire *p*, A notifica il fatto di dire-*p*, questo rientra nel contenuto di *p*, e di nuovo A non ha propriamente detto niente a B.

La comunicazione è un di-più rispetto alla semplice concezione, ma al tempo stesso ciò che viene comunicato è una selezione rispetto a ciò che viene concepito; in particolare i fattori propriamente "soggettivi" non passano attraverso la trasmissione comunicativa. Si è venuta così a creare una concezione della "incomunicabilità" del (profondo) soggettivo, una metafisica dell'assoluto esser-sé dispiegata in opere letterarie e nella filosofia della letteratura in particolare.

Del resto si tratta di un filosofema diffuso nel modo ordinario di pensare, al quale bisogna riconoscere una ragione di base.

Quest'idea di incomunicabilità si adatta al modello meta-fisica: l'altro, cui è diretta la comunicazione, vale come modello del meta-x, e viene perciò posto a fondamento della trascendenza teologica ("l'assolutamente Altro"). Ora è solo il sentimento che ci permette di compiere il "salto" all'alterità, il che vale già al livello della percezione: se infatti io percepisco qualcosa di reale, ciò non è dovuto al senso-percepito ma al *modo* di percepire che è dell'ordine del sentimento, motivo già sviluppato nella gnoseologia humeana. L'alter-ego può essere inoltre toccato non mediante un contenuto nozionale ma per *Einfühlung* che è *Gefühl* in senso eminente. L'oggetto del sentimento (*das Gefühlte*) possiede un'*alterità esistenziale* di cui non è capace l'oggetto dell'intelletto (il concetto), una pura essenza che non abbisogna di esistenza.

Ciò porta ad un capovolgimento della comune concezione del comunicabile. Se contrapponiamo sentimento a concetto, risulta che solo il sentimento è autenticamente comunicabile, in quanto può creare un'effettiva *situazione* comunicativa, mentre il concetto possiede di per sé una *Allgemeingültigkeit* che lo dispensa dalla sovradeterminazione comunicativa e non è capace di creare comunione ego-alter autentica. Un sentimento comunicato costituisce un'esperienza di comunione tra soggetti mentre un concetto "notificato" non crea alcuna comunione esistenziale. La comunicazione del sentimento appartiene alla dinamica del sentimento stesso, ne è, per così dire, la sovradeterminazione: la logica del sentimento segue dunque il modello iper-x piuttosto che il modello meta-x.

Il senso stesso dell'alterità resta così radicalmente trasformato, per cui l'"altro" non è solo un copia dello "stesso", ma lo stesso *esaltato* o in senso eminente. Mediante l'alterità si crea un ponte dal meta-fisico all'iper-fisico: l'alterità appartiene all'iper-fisico del proprio-esistenziale.

Si delinea in questi termini una iper-fisica del sentimento: il sé è esaltato e portato al limite dell'esserci-proprio nell'esperienza "sentimentale" che apre all'indefinita alterità in ogni campo della vita umana. Se già il φαινόμενον è un di-là-della-cosa, l'iperfisica in cui la φύσις ottiene senso e valore di essere, l'αἰσθητόν costituisce lo ὑπέρ-φαινόμενον del puro senso-valore "senza concetto" come dimensione estetico-artistica della realtà.

9. Compiti di una filosofia dell'iper-fisico

Dopo di ciò resta solo indicata ma non esplorata a fondo la possibilità dell'iper-x in generale o di una "logica del superlativo", appena adombrata nella tradizionale "teologia superlativa". Nei casi ordinari di superlativo non si va al di là di una comparazione e quindi di un attributo o qualità. Ora, è lungo la via del trascendentale che, in modo insospettato, si potrà ritrovare una fondazione teoretica dell'iper-x nel "giudizio sintetico" e nell'idea di "fenomeno" presso Kant.

Il giudizio sintetico ha qualcosa di misterioso: come è possibile "aggiungere" un concetto ad un altro, quasi "gonfiare" il contenuto semico del concetto posto come *tema* (vs *rema*)? Come si possono "fondere" i nuovi predicati con quelli che hanno definito il soggetto? Si capisce che l'aggiunta non può essere arbitraria: non accade che dati due concetti C_1 e C_2 qualunque, essi possano sintetizzarsi in un C_3 o meglio in un C_1' *esteso* (iper-soggetto). Ma poiché l'espansione semica ha luogo in un giudizio, essa non è nemmeno una fusione. Un giudizio sintetico autentico deve mantenere il predicato nel modo di un *atto* di espansione del soggetto, non appiattirsi nel contenuto incrementato. Nei giudizi sintetici apriori, del resto, il predicato non è un concetto ma un enunciato e non si vede come due cose così eterogenee come concetto ed enunciato possano comporsi in una sola. Bisogna dunque ritenere il predicato sintetico-a-priori come un'iperdeterminazione (oltre la definizione) del concetto posto in funzione-soggetto. L'autentico concetto, la sua attualità noetica oltre che il suo status noematico, consiste nell'iper-x creato dal giudizio, sintetico per sua essenza. Senza questa sovradeterminazione ottenuta attraverso le determinazioni il concetto si riduce ad un puro nome, si ha qualcosa come il decadimento del senso nell'espressione verbale.

L'altra forma (correlata) di iper-x è "fenomeno", cui abbiamo già fatto cenno. Partendo dalla φύσις delle cose-in-sé non sembra possibile ammettere altro che una μέτα-φύσις altrettanto "in sé", senza che i due mondi possano comprendersi sotto uno superiore. Piuttosto ὑπὲρ-φύσις coinciderà con il *senso* di φύσις, o semplicemente con il senso in quanto tale, ed è questo che costituisce il fenomeno. Fenomeno non è soltanto *meno* ma anche *più* di essere, l'iper-essere come *senso* (dell'essere stesso). L'essere, cosa-in-sé, non sta semplicemente al di là del fenomeno, non costituisce la realtà ideale cui esso tende, ma è ciò che attraverso lo sviluppo di senso nel processo di "fenomenizzazione" si *rivela* come-realtà. Nel processo di senso infatti il fenomeno non è mai compiuto ma potrà solo esaurirsi con la "fine del mondo". Il concetto di fenomeno e quello di iper-fisica convergono pertanto nel senso di incompletezza secondo cui si pensa il

reale. L'incompletezza è un carattere positivo della realtà e non una mera mancanza di realtà. Essa è il risultato del processo che determina la finitezza dell'ente. Solo ciò che si esperisce nella sua specifica incompletezza può *valere* come reale in quanto appartiene alla realtà con-costituita dal suo complemento-assente.

Al contrario, l'incompletezza ontologica è "paradigmatica". Accade dunque che le chiusure complementari che danno completezza mediante l'inclusione "sintetica" del correlativo finiscano per dissolvere il valore d'essere in una mera onticità. La realtà del mondo sta sotto il destino della ἐντελέχεια in cui coesistono il puro positivo e il puro negativo dell'esistenza. Questa intima "contraddizione ontologica" fa l'essere del fenomeno e della rappresentazione. Ritroviamo qui il valore vitale del "sentimento fondamentale" che traduce il fenomeno in rappresentazione e significa iperfisicamente l'"assoluto", come si è voluto chiamarlo, come inesauribile trascendimento. Il sentimento fondamentale è la forma condizionante di ogni momento "affettivo" dell'esserci che proprio in ciò scopre assieme la sua finitezza e la sua capacità di rapporto all'assoluto iperfisico.

Dai concetti esposti emerge il compito di una fenomenologia dell'iper-fisico articolata nei diversi e mutevoli temi della *Lebenswelt* storica. Si capisce che, al contrario del meta-fisico, l'iper-fisico è variabile con il tempo storico, vale anzi a contrassegnare le epoche della storia umana nella sua continua tendenza ad emergere da *Historie* a *Geschichte*, ossia a ri-trovare l'elemento umano come continuo sforzo di trascendimento del "sé" *attraverso ed oltre* (formula per iper-x) le determinazioni egologiche destinate al tramonto.

METÁFORA Y VERDAD

Pedro José Chamizo Domínguez
Universidad de Málaga

1. Verdad literal y verdad metafórica

Es un hecho que podemos constatar habitualmente que no sólo los discursos literarios, ordinarios o religiosos están plagados de metáforas, sino también los discursos científicos y filosóficos. Y hemos de suponer que quien profiere un discurso científico o filosófico –y también en los otros casos– pretende afirmar algo sobre la realidad y que sus afirmaciones sobre la realidad son susceptibles de recibir los valores de verdad. Y sin embargo, voces tan autorizadas como la de D. Davidson han mantenido que, así como “*todos los símiles son verdaderos*”, “*la mayoría de las metáforas son falsas*”¹; donde la restricción, que hay en la cláusula “la mayoría”, parece obedecer más a una estrategia de prudencia que a la convicción de Davidson de que pudiese haber alguna metáfora

¹ Davidson, D., “What Metaphors Mean?”, en Davidson, D., *Inquiries into Truth and Interpretation*, Clarendon Press, Oxford, 1984, p. 257. Las traducciones, cuando no se cite expresamente el nombre del traductor, serán mías. Por otra parte, la animadversión de ciertos filósofos contra el uso de metáforas en filosofía no es nueva, como muestra el siguiente texto de Hobbes citado por S. Blackburn (en *Spreading the Word*, Clarendon Press, Oxford, 1992, 5ª, p. 172): “In Demonstration, in Councell, and all rigorous search of Truth, Judgement does all; except sometimes the understanding have need to be opened by some apt similitude; and then there is so much use of Fancy. *But for Metaphors, they are in this case utterly excluded. For seeing they openly professe deceit; to admit them into Councell, or Reasoning, were manifest folly*”. La cursiva es mía.

verdadera. Y ello porque *“el significado literal y las condiciones literales de verdad pueden ser asignados a las palabras y a las oraciones con independencia de los particulares contextos de uso”*². De modo que *“las oraciones en que las metáforas se presentan son verdaderas o falsas de una manera normal, literal, pues si las palabras que hay en ellas no tienen significados especiales, las oraciones no tienen una verdad especial”*³.

Si la tesis de Davidson fuese cierta, la verdad estaría ausente de la mayor parte de nuestro discurso. Por ello mi intención en este trabajo es la de, polemizando con Davidson, mostrar en qué sentido podemos atribuirles los valores de verdad a las preferencias metafóricas y qué relación puede existir entre los diversos estadios en que se puede encontrar una metáfora y las más relevantes teorías filosóficas sobre la verdad.

Y las palabras citadas de Davidson parecen implicar varias cuestiones que conviene explicitar antes de seguir adelante: 1, que hay algo así como entidades a las que convienen ciertas palabras con independencia del proceso de aprendizaje que ha llevado a designar una determinada entidad con una palabra determinada; 2, que esta relación entre una entidad y una palabra es intemporal; y 3, que el significado literal de las palabras y la verdad o falsedad de las oraciones los adjudicamos con independencia del contexto de uso.

Con respecto al primer punto, lo que llamamos “significado literal” de una palabra es una relación que establecemos entre una palabra y un objeto o, si se quiere, entre un significante y un significado, relación a la que hemos llegado mediante un proceso de aprendizaje. Justamente una de las funciones de la metáfora radica en cambiar esta relación significativa entre la palabra y el objeto, de modo que, en un momento determinado, un significante puede tener un significado de primer orden (literal) y un significado de segundo orden (metafórico). El aprendizaje de ese significado de segundo orden, y su uso por parte de los hablantes, hará que la palabra en cuestión pueda tener más de un significado. El aprendizaje que hemos hecho en castellano de la palabra “virtud” y sus derivados en aseveraciones como

1) “Juan tiene muchas virtudes”,

hace que digamos que 1) es verdadera si Juan tiene reconocidas habilidades manuales y/o intelectuales (toca bien el piano, por ejemplo) y/o morales (es una

² Davidson, D., Op. Cit., p. 247.

³ Davidson, D., Op. Cit., p. 257.

persona honesta). Por decirlo con la añeja terminología escolástica, 1) es verdadera si Juan tiene “hábitos operativos buenos”. Por el contrario, diremos que 1) es falsa si creemos que no se dan esas cualidades en Juan o si realmente no se dan.

Ahora bien, y con ello entro en el segundo punto, esta relación entre la palabra “virtud” y ciertos hábitos intelectuales, manuales y/o morales de Juan, que nosotros entendemos como una relación literal, es fruto del adiestramiento a que hemos sido sometidos en el aprendizaje del castellano y de la cultura occidental. Sin embargo, para un latino clásico, 1) sería falsa si entre las virtudes de Juan no figurara, primera y principalmente, la virilidad y aquellas características que el hablante latino cree propias de los varones, como el valor. Así, cuando César dice:

2) “*Qua de causa Helvetii quoque reliquos Gallos virtute praecedunt*”⁴,
sería falso entender

2.1) “Por esta razón los helvecios también aventajan a los demás galos en virtud (son más honestos o habilidosos)”,
mientras que sería verdadero entender

2.2) “Por esta razón los helvecios también aventajan a los demás galos en valor (o en virilidad)”.

Por su parte, en latín postclásico y en latín eclesiástico los valores de verdad de 2) serían justamente los inversos. Y, si estos valores de verdad han cambiado de signo, es porque ha cambiado, mediante una metáfora, el significado de *virtus*, de modo que, según el contexto histórico en que nos situemos, los valores de verdad de las aseveraciones cambiarán en sintonía con el cambio de significado de los términos que las componen.

En tercer lugar, este cambio no se da sólo en el eje diacrónico, sino que también se da en el eje sincrónico y no sólo con respecto a las palabras usadas metafóricamente, sino también con respecto a las palabras usadas en su sentido más literal. El significado de las palabras y el valor de verdad de las oraciones no es posible establecerlo, en muchos casos, más que con el recurso al contexto en que esas oraciones hayan sido proferidas. Veamos esto recurriendo al clásico y socorrido ejemplo chomskiano del pollo comedor/ comestible:

3) “El pollo está listo para comer”.

⁴ Cesar, *De Bello Gallico*, Libro I, ed. de R. du Pontet, Clarendon Press, 1972, 18^a, p. 1.

Concedido que todos los términos de 3) estén usados en su sentido más literal, no podemos adjudicarle ningún valor de verdad a 3) más que teniendo en cuenta el contexto en que haya sido proferida. Si 3) ha sido proferida en el contexto de un laboratorio en el que se está experimentando con una dieta para gallináceas, lo más probable es que signifique

3.1) "El pollo está listo para ingerir alimentos",

y la negación de 3.1) sea falsa. Por el contrario, si 3) ha sido proferida por un camarero en el transcurso de una comida, lo más probable es que signifique

3.2) "El pollo está listo para ser ingerido como alimento".

Normalmente se ha solido citar a 3) como un caso de ambigüedad que podría significar alternativamente 3.1) ó 3.2), según el contexto en que apareciese, de modo que 3) no sería calificada de verdadera o de falsa si no quedaba bien especificado el contexto de la preferencia. Pero, además, acontece que "pollo" tiene también un significado metafórico que lo hace sinónimo de "jovenzuelo", que complica más aún las cosas y que puede servir para ilustrar cómo conferimos los valores de verdad en el caso de las aseveraciones metafóricas. En relación con el significado metafórico de "pollo", como sinónimo de "jovenzuelo", también 3) puede significar dos cosas distintas según el contexto en que se profiera. En el contexto de una comida en la que participe como comensal un jovenzuelo diremos que 3) es verdadera si puede ser sustituida sin grave pérdida de significado por

3.3) "El jovenzuelo está listo para ingerir alimentos",

mientras que diremos que es falsa en caso de que el jovenzuelo aún no esté listo para ingerir alimentos. Pero en el contexto de un ágape entre antropófagos en el que el jovenzuelo fuese el manjar, 3) significaría

3.4) "El jovenzuelo está listo para ser ingerido como alimento",

que sería verdadera si el *pollo* estaba en su punto de cochura y falsa si aún estaba crudo o poco hecho.

Es más, abundando en esta casuística, para quien le gustase el pollo poco hecho, sea en el sentido literal o metafórico de "pollo", 3.2) y 3.4) serían verdad bajo condiciones distintas de las que lo serían para quien gustase de ese manjar

muy hecho. En cualquier caso, las circunstancias bajo las cuales diríamos que 3) es verdadera o falsa son las mismas tanto si se trata de una interpretación literal de 3) como si se trata de una interpretación metafórica.

En el análisis que acabo de hacer de 3) he jugado sólo con dos valores posibles (V y F), pero el hecho de que el pollo pueda estar crudo, poco hecho, en su punto o muy hecho permite establecer una gradación, de 0 a 1, entre lo verdadero y lo falso, gradación susceptible de ser analizada con las técnicas de la lógica borrosa y que permite introducir, al menos, cuatro valores (F, crudo; P, poco hecho; B, bastante hecho; y V, en su punto), que permitirían que a 3.2) y a 3.4) les adjudicásemos la siguiente gradación veritativa:

- 3.5) (F) "El pollo está crudo",
- 3.6) (P) "El pollo está poco hecho",
- 3.7) (B) "El pollo está bastante hecho", y,
- 3.8) (V) "El pollo está en su punto".

Establecido que a una aseveración metafórica, lo mismo que a una aseveración literal, podemos adjudicarle los valores de verdad de una lógica de dos valores o de otra de más valores, el paso siguiente que quiero dar consiste en intentar hacer ver en qué sentido son aplicables las teorías filosóficas más habituales sobre la verdad a las preferencias metafóricas. Hasta ahora, aunque no lo haya dicho expresamente, he venido manejando la noción de verdad como adecuación o correspondencia de una preferencia con nuestros saberes o creencias sobre el objeto de que hablamos en ella. Así, si decimos que la proposición

- 4) "El sol es un astro que gira alrededor de la tierra",

es falsa, lo hacemos porque lo significado en ella no se adecua o no se corresponde con nuestros actuales saberes o creencias sobre el sistema solar y su funcionamiento. Pero en filosofía se han manejado tradicionalmente, al menos, otras dos importantes teorías de la verdad: la teoría de la verdad-coherencia y la teoría de la verdad-descubrimiento. De acuerdo con la teoría de la verdad-coherencia 4) sería verdadera para el sistema astronómico de Ptolomeo y falsa para el de Copérnico. Y, además, 4) puede significar una noticia novedosa o un descubrimiento para alguien; esto es, 4) puede encerrar una verdad-descubrimiento. Es más, aunque nosotros consideremos a 4) falsa, por inadecuada o incoherente con nuestro estado actual de conocimientos sobre el sistema solar, 4) aún puede significar una información muy valiosa en el ámbito cognoscitivo

para un niño que pregunte por primera vez por qué sea el sol y, desde luego, debió significar un descubrimiento científico de primera magnitud cuando se propuso por primera vez a los que creían que el sol era un dios.

Prescindiendo de otros significados de verdad –como sinceridad o confianza–, que tendrían su lugar más apropiado en el ámbito de la ética o del derecho, una teoría cognoscitiva de la metáfora debe tener en cuenta, al menos, las tres nociones de verdad a las que he hecho referencia, que, por otra parte, convienen exactamente a los tres estadios en que podemos encontrar una metáfora⁵.

2. Metáfora y verdad-adeacuación-correspondencia

La concepción de la verdad de acuerdo con la vieja y venerable fórmula de la “adeacuación entre el entendimiento y la cosa” es un punto de partida idóneo para el análisis de la relación entre el significante y el significado en un término o en una oración. Cuando queremos nombrar o referirnos a un objeto cualquiera somos conscientes de que hay palabras adecuadas y palabras inadecuadas para conseguir nuestro objetivo. Incluso tenemos conciencia de que hay palabras que son sólo relativamente adecuadas o aproximadas para referirnos al objeto de que se trate. Decimos que sabemos el significado adecuado de una palabra, o su uso adecuado, cuando la utilizamos para nombrar o referirnos a un objeto de acuerdo con el uso estándar que hacen los hablantes de una lengua de esa palabra. Así, en la oración

5) “La universidad es la *almáciga* de la ciencia”⁶,

la palabra “almáciga” estará adecuadamente usada de acuerdo con su significado estándar en castellano si con ella queremos significar “lugar en donde se siembran las semillas de las plantas que se han de transplantar después”. Esto es, 5) será verdadera si “almáciga” significa “seminario”, “vivero” o “semillero”. Por el

⁵ Para un estudio más pormenorizado de los tres estadios básicos en los que se puede encontrar una metáfora, ver mi artículo, “Sincronía y diacronía en los significados metafóricos”, en *Diálogo Filosófico*, 14, 1989, pp. 186-196.

⁶ En los ejemplos subrayaré el foco o los focos de las metáforas. Entiendo por “foco” (*focus*), siguiendo la terminología acuñada por M. Black y que ya es clásica (“Metaphor”, en *Proceedings of the Aristotelian Society*, 55, (1954-55), pp. 273-294), a la palabra o palabras usadas en sentido translaticio en una sentencia, mientras que el marco (*frame*) lo constituyen las demás palabras de la sentencia que están usadas en sentido literal.

contrario, 5) será falsa o errónea –no será adecuada– si creemos (como sucedió a más de un miembro del claustro de cierta universidad del sur de España cuando el catedrático de árabe profirió 5) en la lección inaugural de curso) que “almáciga” significa “acémila”⁷. He dicho que “almáciga” significa o es sinónimo de “seminario” o “semillero”, y ello implica semánticamente que en todos los contextos de uso se puede sustituir “almáciga” por “seminario” o “semillero” sin que sean afectados en absoluto los valores de verdad de la aseveración en que aparezcan. Y esto es completamente correcto para “semillero”, pero no lo es tanto para “seminario”. Efectivamente, el significado adecuado de “semillero” es exactamente el mismo que el de “almáciga” (semillero= “sitio donde se siembran y crían los vegetales que después han de transplantarse”⁸) y por ello estas dos palabras son susceptibles de ser sustituidas la una por la otra para referirse adecuadamente al mismo objeto. Pero, por el contrario, aunque “seminario” etimológicamente es sinónimo de “semillero” y las diferencias fonéticas entre esas dos palabras son sólo fruto de las formas distintas como fueron incorporadas al castellano, en la actualidad los significados adecuados para “seminario” son habitualmente distintos de los significados adecuados para “semillero”, lo que hace que sólo se pueda hablar, si se puede, de una sinonimia muy débil entre ambas palabras. Y ello porque el significado adecuado actual de “seminario” sería alguna de estas tres acepciones: 1, colegio o lugar destinado para la educación de niños y jóvenes; 2, organismo de enseñanza en que, mediante el trabajo en común de maestros y discípulos, se adiestran éstos en la investigación del alguna disciplina (y local o aula en donde se reúnen); y 3, casa para la educación de los jóvenes que se preparan para el estado sacerdotal.

Por otra parte, es muy probable que alguno de mis oyentes sea justamente aquí donde se haya tropezado por primera vez en su vida con la palabra “almáciga”. En este supuesto, lo que he hecho indirectamente, al pretender ilustrar un caso de correcta adecuación entre el significado de “almáciga” y el de “semillero”, ha sido someter al oyente a un proceso de adiestramiento o de enseñanza en el significado correcto y en el uso adecuado de “almáciga”. Con ello el oyente ha aprendido la correspondencia del término “almáciga” con un determinado objeto. Esto lleva a pensar en que la correspondencia o adecuación entre un objeto y la palabra que literalmente lo designa es fruto de un proceso

⁷ Prescindo de la consideración de que 5) pueda ser reputada falsa porque se sepa o se crea que no hay nada más alejado de un vivero de la ciencia que una universidad.

⁸ Las definiciones literales de los términos castellanos las tomaré normalmente de Casares, J., *Diccionario ideológico de la lengua española*, Gustavo Gili, Barcelona, 1979, 2ª. Por su parte, las referencias etimológicas las tomaré de Corominas, J., *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*, Gredos, Madrid, 1973, 3ª.

de adiestramiento o aprendizaje, y el uso inadecuado, erróneo o falso de un término aparece como un defecto o carencia en el aprendizaje o adiestramiento en una lengua dada.

Por su parte, los tres significados adecuados de "seminario" los hemos adquirido los hablantes castellanos actuales en nuestro proceso de aprendizaje como significados literales adecuados de ese término. Y, sin embargo, "seminario" ha llegado a significar "colegio", "organismo de enseñanza" o "fábrica de curas" como fruto de un proceso de transferencia metafórica desde su significado literal de primer orden, como sinónimo de "semillero", a sus significados actuales. Dicho de otro modo, los significados de segundo orden de "seminario" se han lexicalizado lo suficiente como para que ya puedan ser entendidos como significados literalmente adecuados para referirse a los objetos colegio, organismo de enseñanza o fábrica de curas; de modo que es muy probable que un buen número de hablantes castellanos actuales ya no relacionen el significado de "seminario" con el significado de "semillero" o "almáciga" en su parentesco etimológico. Y, por su parte, cuando alguien propuso por primera vez que la palabra "seminario" significase "colegio" debió de verse obligado a someter a sus oyentes a un proceso de aprendizaje o adiestramiento para que éstos aceptasen paulatinamente que esa palabra era adecuada para referirse al objeto en cuestión.

Si extrapolamos estos ejemplos, estamos en condiciones de conseguir una primera aproximación para entender cómo se puede aplicar la noción de verdad-adeacuación-correspondencia a la metáfora en el sentido en que la he contextualizado aquí, como la relación entre una palabra y un objeto para el que anteriormente esa palabra se consideraba inadecuada y no como una relación entre una mente abstracta y difícilmente accesible y una realidad difícilmente definible⁹. La noción de verdad-adeacuación es especialmente idónea para analizar las metáforas lexicalizadas por cuanto que, al entender los hablantes el significado de segundo orden de los términos metafóricos como su significado literal o de primer orden, podemos emplear con ellas la misma estrategia que hemos empleado con los términos usados de acuerdo con su significado literal. Aunque ya no se trate de una adecuación entre el entendimiento y la cosa, sino entre una palabra y un objeto (o entre un significado y un significante, si se quiere), decimos que una preferencia en que aparece la palabra "almáciga" está correctamente usada, es adecuada o no es errónea, si en ella podemos sustituir "almáciga" por "semillero" sin que se produzca ninguna mutación en su

⁹ Sobre este punto, ver, Johnson, M., *The Body in the Mind. The Bodily Basis of Meaning, Interpretation and Reason*, The University of Chicago Press, Chicago, 1987, pp. 210-211.

significado, ni en sus valores de verdad. Y ello aunque, como en 5), la palabra “almáciga” esté usada metafóricamente. Pues literalmente, ni la universidad es un vivero, ni los estudiantes son plantas, ni los profesores son hortelanos. En las metáforas lexicalizadas el continuo uso por parte de los hablantes ha conseguido establecer un estado de equilibrio significativo o una sinonimia fuerte que permiten que se les pueda aplicar dos propiedades lógicas fundamentales: la propiedad de la simetría y la propiedad de la transitividad.

Simetría: “A significa B si, y sólo, si B significa A”. Aplicando la ley de la simetría a un caso como el analizado anteriormente de “testa”, diremos que “testa significa cabeza si, y sólo si, cabeza significa testa”. De modo que podemos decir que los valores de verdad de las aseveraciones en que se pueda sustituir “cabeza” por “testa” serán los mismos¹⁰.

Transitividad: “Si A significa B, y B significa C, entonces A significa C”. Lo que aplicado a nuestro caso sería: “Si testa significa cabeza, y cabeza significa sesera, entonces testa significa sesera”.

Pero la noción de verdad-adequación no sólo es válida para las metáforas tan perfectamente lexicalizadas como para que los hablantes hayan perdido conciencia de su significado literal original, como es el caso anterior, sino que –y ello le confiere un valor añadido– es la noción que funciona también en el caso de los usos metafóricos de ciertos términos que, sin estar perfectamente lexicalizados, son habituales entre los hablantes de una lengua o una determinada comunidad. Veamos cómo funciona la noción de verdad-adequación en estos casos recurriendo a otro ejemplo. Una de las palabras con las que solemos referirnos a una persona cuya bondad o belleza son públicamente reconocidas es “ángel”. Por el contrario, a una persona cuya maldad o fealdad son también reconocidas la llamamos “demonio”. Ello hace que, si aceptamos como verdadera la adecuación

6) “Melibea es un ángel”,

tengamos que considerar necesariamente falsa a

7) “Melibea es un demonio”,

¹⁰ Sobre esta cuestión, ver mi artículo, “Sincronía y diacronía en los significados metafóricos”, pp. 188-189; y Le Guern, M., *La metáfora y la metonimia*, trad. de A. Gálvez-Cañero, Cátedra, Madrid, 1985, pp. 94-96.

si con “Melibea” nos referimos en ambos casos a la misma persona y la consideramos bajo el mismo aspecto. Los valores de verdad de 6) y 7) son incompatibles entre sí y se excluyen mutuamente porque, si consideramos adecuado o correspondiente a la realidad a uno de ellos, el otro tendrá que ser necesariamente inadecuado.

Es más, incluso cuando se propone por alguien una adecuación que no es corriente o usual en un ámbito lingüístico o cultural, si esa adecuación se acepta aunque sólo sea hipotéticamente, es susceptible de recibir los valores de verdad y los hablantes están autorizados a inferir de ella toda una larga serie de implicaciones verdaderas o falsas sobre el objeto de la adecuación. Analicemos, para hacer ver esto, un texto de *La Celestina* en el que Calisto, cayendo en una clara heterodoxia, llama “dios” a Melibea:

“Sempronio. –¿Tú no eres cristiano?

Calisto. –¿Yo? Melibea soy y a Melibea adoro y en Melibea creo y a Melibea amo [...].

Semp. –Que sometes la dignidad del hombre a la imperfección de la flaca mujer.

Cal. –¿Mujer? ¡Oh grosero! ¡Dios, dios!

Semp. –¿Y así lo crees? ¿O burlas?

Cal. –¿Que burlo? “Por dios la creo, por dios la confieso y no creo que hay otro soberano en el cielo; aunque entre nosotros mora”.

Semp. –(¡Ha, ha, ha! ¿Oísteis qué blasfemia? ¿Vistes qué ceguedad?).

Cal. –¿De qué te ríes?

Semp. –Ríome, que no pensaba que había peor invención de pecado que en Sodoma.

Cal. –¿Cómo?

Semp. –Porque aquéllos procuraron abominable uso con los *ángeles no conocidos y tú con el que confiesas ser dios*”¹¹.

Aunque lo más probable es que la palabra “dios”, en boca de Calisto, deba ser interpretada literalmente, su criado la sigue entendiendo –una vez rechazada la posibilidad de una interpretación irónica¹²– como una metáfora y por ello

¹¹ Rojas, F. de, *La Celestina. Tragicomedia de Calisto y Melibea*, ed. de D. S. Severin, Alianza, Madrid, 1969, pp. 49-51. Subrayo.

¹² Para un análisis de la estrategia pragmática que permite decidir si un término concreto está siendo usado literal, metafórica o irónicamente, ver mi artículo “Tú eres la miel de mi vida”.

insiste en que literalmente Melibea no es más que una “flaca mujer”¹³ a la que sólo estaría permitido llamar “dios” de forma translaticia, sea metafórica o irónicamente. Pero, sea que Calisto califique a Melibea de “dios” translaticia o literalmente, la creencia de Calisto, que podemos sintetizar en la aseveración

8) “Melibea es *dios*”,

hace que, una vez propuesta la adecuación de esta creencia y aceptada como verdadera, su negación deba ser considerada falsa. Por ello Calisto deberá negar la sugerencia de Sempronio de que Melibea no sea más que una “flaca mujer”, por inadecuada con la realidad tal como la entiende Calisto. Y aceptar como verdadera la adecuación de Calisto entre Melibea y la divinidad implica que lo creído, debido o indebido para con la divinidad, deba ser también creído, debido o indebido para con Melibea. Por ello la profesión de fe de Calisto en Melibea (“Melibea soy y a Melibea adoro y en Melibea creo y a Melibea amo” y “Por dios la creo, por dios la confieso y no creo que hay otro soberano en el cielo; aunque entre nosotros mora”) debe ser un calco fiel de la profesión de fe de un creyente monoteísta para que la adecuación se siga manteniendo en sus implicaciones. Una vez aceptada la verdad de 8), la adecuación debe seguir manteniéndose y debe ser lícito aplicar a Melibea todos los términos que el creyente suele utilizar para referirse a la divinidad. Y ello para poder mantener la coherencia del discurso. Es más, no se trata solamente de una cuestión terminológica, sino que, con la aplicación a Melibea de palabras que ortodoxamente sólo son válidas para hablar (¿literalmente?) de la divinidad – *adorar, creer y confesar*¹⁴–, el objeto Melibea adquiere una entidad nueva y debe ser entendido de un modo nuevo. Por ello, la pretensión de Calisto consistente

(Aproximación pragmática al significado de las preferencias metafóricas e irónicas), en *Cable*, 1, 1988, pp. 23-24.

¹³ “Flaca”, referido al ámbito moral, como parece ser aquí, sería ya una metáfora semilexicalizada con respecto al significado literal de “delgada”, pues parece menos razonable la hipótesis de que Melibea fuese también literalmente flaca.

¹⁴ Piénsese en que los términos “adorar”, “creer” y “confesar” son usados por Calisto teniendo en cuenta su significado teológico más estricto y como respuesta a la pregunta por su fe (“¿Tú no eres cristiano?”). Por ello las aseveraciones de Calisto aparecen como más blasfemas para la ortodoxia y con posibilidades de inferencias más fecundas desde el plano estrictamente semántico. *Adorar* = “culto de latría, que es el reconocimiento de la suma excelencia de Dios y de nuestra dependencia de El”; *creer* = “aceptar firmemente las verdades reveladas, fiado en la autoridad de Dios que las revela”; y *confesar* = “reconocer a Dios y admitir las verdades por El reveladas”. Por otra parte, la cuestión de si podemos o no hablar literalmente de la divinidad se remonta, al menos, al Pseudodionisio y ha tenido una larga trayectoria en el pensamiento occidental. Para un tratamiento actual de la cuestión de si podemos o no hablar literalmente de Dios, ver, Alston, W.P., *Divine Nature and Human Language*, Cornell University Press, Ithaca, 1989, pp. 39-65.

en querer mantener relaciones sexuales con Melibea –que sería una pretensión de lo más normal y nada criticable en cualquier otro contexto de una trama amorosa– adquiere características específicas y criticables por parte de Sempronio. Esto es, aunque Sempronio sabe que es falsa la adecuación establecida por su amo en 8), y quizás precisamente porque lo sabe, puede hacer llevar hasta sus últimas consecuencias las implicaciones que hay en llamar “dios” a Melibea y acusar a Calisto de pretender cometer un pecado más nefando que el de los propios sodomitas: “No pensaba que había mayor invención de pecado que en Sodoma [...] porque aquéllos procuraron abominable uso con los ángeles no conocidos y tú con el que confiesas ser dios”¹⁵. La inferencia que hace Sempronio de la aceptación de 8) como verdadera es fruto de una coherencia paradigmática y semánticamente impecable: si los sodomitas quisieron cometer un pecado de los reputados más nefandos porque “procuraron abominable uso con los ángeles no conocidos” y Calisto quiere usar del único dios conocido, entonces el pecado de Calisto debe ser reputado más nefando aún que el pecado de los sodomitas.

Del análisis de este caso se pueden extraer dos importantes consecuencias para el tema objeto de estudio aquí: 1, que, una vez establecida una determinada adecuación entre una palabra y un objeto como una adecuación verdadera, la negación de esa adecuación debe ser reputada falsa; y 2, que, establecida como verdadera una determinada adecuación, se dispara automáticamente todo un sistema de inferencias coherentes con la adecuación establecida cuya verdad o falsedad serán una función de esa adecuación. En este último caso, la verdad o falsedad de las inferencias ya no será juzgada por la adecuación entre esas inferencias y la realidad, sino por su coherencia con la verdad que se haya establecido en el punto de partida. De ahí que, desde ese momento, la verdad o la falsedad de lo que se diga ya no pueda ser juzgada en relación a la noción de verdad-adecuación-correspondencia, sino en relación a la noción de verdad-coherencia.

¹⁵ Sempronio hace referencia al pasaje del *Génesis* (XIX, 4-11) según el cual los sodomitas quisieron tener relaciones sexuales con los ángeles alojados en la casa de Lot, aunque desconocían que fuesen tales ángeles: “¿Dónde están los hombres que han venido donde ti esta noche? ¡Sácalos para que abusemos de ellos”. Y el pecado de los sodomitas se consideraba especialmente nefando por atentar, *avant la lettre*, no sólo contra el sexto mandamiento, sino muy especialmente por atentar contra las leyes de la hospitalidad. De ahí que Lot llegue a ofrecer a los sodomitas sus propias hijas vírgenes para que aquéllos desistan de sus intenciones para con sus invitados: “Por favor, hermanos, no hagáis esta maldad. Mirad, aquí tengo dos hijas que aún no han conocido varón. Os las sacaré y haced con ellas lo que bien os parezca; pero a estos hombres no les hagáis nada, que para eso han venido al amparo de mi techo”.

3. Metáfora y verdad-coherencia

Como hemos visto en el análisis del texto de *La Celestina* transcrito en la sección anterior, la aceptación como verdadera de una adecuación básica –sea metafórica o literal– entre un término y un objeto autoriza a hacer inferencias y a tejer redes conceptuales que serán reputadas verdaderas o falsas por los hablantes según que aparezcan como coherentes o incoherentes con la adecuación de partida. Esto es, en muchos casos adjudicamos los valores de verdad a una aseveración no directamente y mediante el contraste con la realidad, sino indirectamente, porque nos aparezca como coherente o no con las creencias sobre la realidad que refleja la adecuación de partida de nuestro discurso. Lo que nos permitirá calificar de verdadera a una determinada aseveración será una función de su coherencia con otra aseveración anterior más básica o con un sistema más complejo de proposiciones o creencias sobre el mundo. Así, la proposición literal

9) “El sol y la luna son planetas de la tierra”,

recibirá el valor de verdad V en la medida en que la consideremos coherente con (o deducible de) una proposición más básica, que podría ser algo así como

10) “La tierra es el centro del universo y alrededor de ella giran los demás cuerpos celestes”.

La verdad de 9) es inferida por su coherencia con la verdad de 10), sin que sea necesario el recurso al contraste entre 9) y la realidad, realidad que, por lo demás, la valoramos según teorías como la que subyace a 10). Por el contrario, si nuestras creencias sobre el sistema solar cambian lo suficiente como para que consideremos falsa a 10), entonces, en cuanto que la verdad de 9) la entendemos subsidiaria de la verdad de 10), deberá cambiar también el valor de verdad de 9).

La coherencia funciona como un presupuesto básico del discurso –análogo al Principio de Claridad– que hace que supongamos, de entrada, que todo discurso es racional y razonable. Pero también la coherencia es un presupuesto básico para relacionar discurso y acción, presupuesto que está en la base de la creencia expresada en el refrán que ordena que hay que predicar con el ejemplo. Si un paciente con una alta tasa de colesterol en sangre, sabiendo que su médico también la tiene, oye a su médico toda una relación pormenorizada sobre los peligros para la salud de la ingesta de alimentos ricos en grasas polisaturadas a

la vez que sabe el paciente que el propio médico no se priva en absoluto de ingerir alimentos ricos en grasas polisaturadas, el poder de convicción de los argumentos del médico es de esperar que sea muy bajo en el paciente. Y ello porque el discurso del galeno (el predicar) es incoherente con su acción (el ejemplo). Aunque el valor de verdad de las aseveraciones del médico no dependa lógicamente de sus actos, sino de la relación de esas aseveraciones con ciertas teorías y ciertos experimentos, el oyente tenderá a conferir un valor de verdad distinto a los consejos del médico, si éstos no van acompañados de un obrar coherente con ellos. Parece ser, pues, una condición ineludible por parte del hablante la de que éste acompañe su discurso con acciones coherentes con él para que el oyente considere verdadero tal discurso.

Esta subordinación de la verdad del discurso a su coherencia con la acción del hablante, que hace que el oyente juzgue de la verdad de lo que se le dice por su coherencia con lo que hace el hablante y que funciona en las aseveraciones en que todos sus términos están usados en su sentido más literal y técnico, se produce del mismo modo en el ámbito de las preferencias metafóricas. Cuando un dirigente de un partido político afirma, refiriéndose al partido en que milita,

11) "El nuestro es el partido de los *descamisados*",

mientras que va vestido con una camisa de seda y hecha a medida, parece razonable pensar que el oyente, una vez descartadas por el contexto las posibles interpretaciones literal e irónica de que 11) es susceptible, le confiera su valor de verdad en atención a la coherencia de 11) con la vestimenta de quien la profiere más que en atención a si se corresponde o no la actuación política de ese partido a las implicaciones semánticas de la metáfora focalizada en "descamisados". Precisamente, para dar un cierto carácter de verosimilitud a 11), quien lo asevera debe revestirse del "uniforme de descamisado" una vez cada cuatro años, cuando necesita hacer ver a sus votantes que su acción y su discurso son coherentes.

Centrándonos ya en las metáforas, la noción de verdad-coherencia es especialmente relevante y operativa para el análisis del segundo nivel en el que podemos encontrar a una metáfora: el nivel de la semilexicalización. Y ello es así porque la mayoría de las metáforas de una lengua están justamente incluidas entre las semilexicalizadas, porque estas metáforas son compartidas por la mayoría de los hablantes de la lengua en cuestión y porque, cuando las usan, los hablantes y los oyentes son conscientes de su carácter metafórico. Las metáforas semilexicalizadas tienen dos características fundamentales que las

diferencian de las metáforas lexicalizadas y de las metáforas creativas: 1, son compartidas y asumidas como adecuadamente verdaderas por la comunidad de los hablantes; y 2, entran a formar parte de redes más amplias, que conforman una forma determinada de conceptualizar y comprender la realidad.

Con respecto a la primera característica, es importante destacar que los hablantes no se detienen normalmente a pensar si lo aseverado en casos tales como

- 12) "Juan es un *león*",
- 13) "Esto es una *tarea de monos*", o,
- 14) "Concha es una *foca*",

es verdadero o falso en cuanto adecuado o inadecuado a la realidad del comportamiento o de las características de los leones, los monos o las focas. Pues, probablemente, el contraste con la realidad mostraría que lo afirmado de los leones, los monos o las focas en 12)-14) es falso/inadecuado. Y ello porque, probablemente, los leones sean menos fieros de lo que los pintan y menos fieros que Juan, los monos no lleven a cabo tareas tan complicadas y las focas sean más gráciles y estén mejor adaptadas a su medio que la paradigmática Concha. Lo que hace que 12), 13), ó 14) sean operativas y sean consideradas como verdaderas –probablemente incluso por los zoólogos cuando no hablan *qua* zoólogos– no es, pues, su adecuación a la realidad, sino su coherencia con ciertas creencias nuestras sobre los leones, los monos y las focas. Por decirlo con palabras de H. Putnam –que son válidas lo mismo para las sentencias literales que para las metafóricas– *"lo que hace racionalmente aceptable una sentencia, o un sistema completo de sentencias, –una teoría o un sistema conceptual– es, en gran medida su coherencia y su ajuste (fit); coherencia de las creencias 'teoréticas' o menos experienciales unas con otras y con otras creencias experienciales, y también coherencia de las creencias experienciales con las creencias teoréticas. Nuestras concepciones de la coherencia y de la aceptabilidad [...] definen una clase de objetividad, **objetividad para nosotros**, aunque no sea la objetividad metafísica del Ojo de Dios"*¹⁶.

Justamente lo que permite que declaremos verdaderas o falsas muchas metáforas semilexicalizadas –y con ello entro en el punto segundo de los anunciados– es el que las entendamos como coherentes o incoherentes con una

¹⁶ Putnam, H., *Reason, Truth and History*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981, pp. 54-55. Subrayo.

metáfora básica cuya adecuación hemos establecido nosotros o nos ha venido dada entre las creencias de nuestra cultura. Dejaré para la sección siguiente la consideración de para qué se establecen las metáforas básicas novedosas y analizaré aquí básicamente algunas metáforas semilexicalizadas, cuya verdad nos ha venido dada en nuestro adiestramiento o proceso de socialización en nuestra lengua y en nuestra cultura. Como he señalado en la sección anterior, una de las notas destacables de estas metáforas semilexicalizadas consiste en que son ellas las que conforman nuestra manera de entender la realidad, de modo que “vivimos de ellas” y nos filtran nuestra experiencia de esa realidad¹⁷. Gran parte de la “objetividad para nosotros” de la que habla Putnam nos viene impuesta por el tipo de metáforas con las que hemos sido adiestrados para enfrentarnos cognoscitivamente a la realidad. Estas metáforas son solidarias con creencias sobre la realidad y sobre la forma de comportarse los objetos, creencias del tipo de la que mantiene que las focas deben ser obesas. De acuerdo con esta creencia, el oyente de 14) no pensará, *prima facie*, que el hablante quiere significar, al proferir 14), que Concha sea una persona ágil en un medio acuático, que viva en mares fríos, que esté adaptada a su medio y que se alimente exclusivamente de pescado; aunque todas éstas sean características bien conocidas de las focas. Lo que el oyente entenderá, al oír 14), es que el hablante le quiere significar exclusivamente que Concha es obesa; y ello porque “foca” está semilexicalizada en nuestra lengua para significar translaticamente la obesidad.

Pero, además, una vez aceptada como verdadera una metáfora básica, se puede disparar un proceso de producción de toda una compleja red de metáforas subsidiarias de la metáfora nuclear para la que los valores de verdad no se adjudicarán en razón de su contraste directo con la realidad, sino en razón de la coherencia de estas metáforas subsidiarias con la metáfora básica. Esto hace que la verdad o falsedad de las metáforas subsidiarias sea una función de la verdad o falsedad de las metáforas nucleares de las que dependan, de modo que, si la metáfora nuclear se muestra en algún momento falsa o inadecuada, los valores de verdad de las metáforas subsidiarias deberán cambiar también para mantener la coherencia del discurso.

Veamos esto con un ejemplo. Cuando nació la economía como ciencia en los siglos XVIII y XIX, el modelo de toda ciencia era la mecánica clásica y, de acuerdo con él, los sistemas económicos fueron entendidos en términos de

¹⁷ Para un tratamiento por extenso de esta cuestión, ver, Lakoff, G. y Johnson, M., *Metáforas de la vida cotidiana*, trad. de C. González Martín, Cátedra, Madrid, 1986; y Bolinger, D., *Language. The Loaded Weapon*, Longman, Londres-Nueva York, 1989, 7ª, pp. 138-155.

sistemas mecánicos. De acuerdo con ello la metáfora nuclear que expresaba este modo de ver las cosas podría ser sintetizada como

15) "La economía es un *mecanismo*".

Y, en coherencia con ella, es como se pudieron aplicar metafóricamente a la economía los términos que ya tenían un significado literal perfectamente delimitado en el ámbito de la mecánica. Ello hizo posible que aseveraciones como

15.1) "Es necesario un *ajuste* monetario",

"Las *fuerzas* económicas y sociales están *desequilibradas*", o,

15.3) "Es necesario *enfriar* la economía",

fuesen susceptibles de recibir los valores de verdad en la medida en que eran coherentes con la metáfora básica y que términos como los que he subrayado en los ejemplos anteriores terminaran por convertirse en términos técnicos de la economía. Ahora bien, posteriormente se propuso otra metáfora básica alternativa a 20), que era la que entendía la economía no como un mecanismo sino como un ser vivo susceptible de estar sano, enfermar, alimentarse, crecer y sufrir todos los procesos que suelen sufrir los seres vivos. La propuesta de la metáfora biológica en sustitución de (o en competencia con) la metáfora mecánica hará que ya no nos imaginemos al economista revestido con el mono azul del mecánico ajustador, sino revestido con la bata blanca del médico o del biólogo. Y, más allá de la broma de los uniformes profesionales, la nueva metáfora permitirá todo un sistema de aseveraciones susceptibles de ser valoradas como verdaderas o como falsas, que serán coherentes con ella e incoherentes con la anterior. Si la nueva metáfora básica es:

16) "La economía es un *organismo vivo*",

entonces se podrán aseverar sobre la economía cosas como

16.1) "La economía española *goza de buena salud*",

16.2) "La economía española ha sufrido una *encefalitis*

causada por una *fiebre* altísima", o,

16.3) "El paro *devora* los recursos de la economía española".

Pero este tipo de sustituciones de un sistema metafórico por otro no suele ser total ni uniforme, porque suele acontecer que muchos de los términos metafóricos coherentes con el sistema en desuso sigan siendo usados aun cuando los hablantes no los relacionen ya con la metáfora básica porque se hayan lexicalizado y se hayan convertido en términos técnicos. Un caso de este tipo puede ser el del término “ajuste” que, cuando es pronunciado por el Ministro de Economía de turno, probablemente no lo relacionemos ya de modo natural con la metáfora mecánica en economía. En estos casos lo que acontece es que esos términos (*equilibrio*, *ajuste* o *balance*, por ejemplo) permanecen como testigos o huellas de esa metáfora desaparecida o en trance de desaparición y ahora ya con su significado de segundo orden lexicalizado y entendido como un significado técnico en economía. Probablemente, si le preguntásemos a un economista qué es un balance, nos diría que un balance es “un cómputo y comparación del activo y el pasivo para averiguar el estado de los negocios”, que se trata de un término técnico en economía y que, cuando él hace un balance, no se le ocurre para nada relacionar lo que él hace con el significado lexicalizado que tiene ese término en mecánica como “oscilación o movimiento que hace un cuerpo, desviándose de su posición de equilibrio, ya a un lado, ya a otro”. Pero, para el lingüista o para el filósofo del lenguaje, el hecho de que el economista utilice ese término y no otro cualquiera le sirve para reconstruir un sistema metafórico, al modo como un trozo de esqueleto le sirve al paleontólogo para reconstruir un organismo desaparecido.

Hay también términos que pueden funcionar coherentemente en dos o más sistemas metafóricos, pero, en este caso, en cada uno de ellos adquirirán significados de segundo orden distintos, con valores de verdad distintos y con implicaciones semánticas diferentes. Así, en el ejemplo aludido de la economía, un grupo de términos compartidos por las metáforas mecánica y biológica es el grupo de los términos relacionados con la temperatura. Suponemos que, al igual que las máquinas y los organismos vivos, una economía tiene una temperatura ideal de funcionamiento, por encima o por debajo de la cual esa economía no funciona adecuadamente. Ahora bien, según el modelo metafórico y la metáfora básica a los que hagamos referencia cuando usamos esos términos en economía, los valores de verdad de las aseveraciones metafóricas deberán variar para que podamos mantener la coherencia entre la metáfora básica y las metáforas subsidiarias. Cuando el Ministro de Economía mantiene que la economía *se ha calentado* excesivamente y, a continuación, propone que se le aplique un *antitérmico*, sabemos que está hablando en coherencia con la metáfora biológica o que es la metáfora biológica el punto de referencia de su discurso. Pero si, por el contrario, propone que se le *inyecte* a la economía un *fluido refrigerante*, estará

enmarcando su discurso de acuerdo con (o en relación a) la metáfora mecánica. De modo que, para un hablante para quien actualmente sólo fuese válida la metáfora biológica y oyese al Ministro proponer que a la economía hay que *inyectarle un fluido refrigerante*, lo más probable es que adjudicase a la preferencia del Ministro el valor de verdad F y pensase que el Ministro se había equivocado. Del mismo modo, lo que, según la metáfora mecánica sería una *alta o baja temperatura* de la economía, para la metáfora biológica debería ser *fiebre* o *hipotermia*, respectivamente.

Y un indicio de que los términos económicos procedentes de la metáfora mecánica están comenzando a ser entendidos ya como términos “técnicos” de una jerga incomprensible para el hablante medio quizás lo dé el que se pueden hacer chistes apoyados en la convicción de los hablantes de que el lenguaje del economista es un lenguaje esotérico. Un ejemplo de esto es el chiste de Elgar, en el que un mendigo le dice a otro: “*El Ministro de Economía dice que la **expansión** va a **sufrir una desaceleración** que no provoque **tensiones**... Y yo con estos pelos*”¹⁸. Quizás, de toda esa jerga esotérica para el mendigo del chiste, la única palabra que entienda éste sea “sufrir”, y ello porque la relacione con la metáfora biológica y no con la mecánica. Porque las máquinas parece que no pueden *sufrir*, a no ser que su *sufrimiento* sea también metafórico.

Junto al hecho de que un término metafórico determinado pueda pertenecer a dos o más redes metafóricas y sea susceptible de recibir valores de verdad distintos la aseveración en que aparezca en cada caso, está también el hecho de que las metáforas tienen, en muchos casos, un significado abierto –con sus valores de verdad también abiertos– que sólo se podrá cerrar en función de las coordenadas cognoscitivas en que se sitúe el oyente y en función del contexto de la preferencia. Un caso paradigmático de esto es al que hace referencia J. Searle¹⁹, cuando cita la afirmación de Romeo

17) “Julietta es el *sol*”,

¹⁸ Diario *Sur*, 25-III-1990. Prueba de que la metáfora mecánica está siendo sustituida por la metáfora biológica, al menos en el lenguaje ordinario, es el siguiente texto (Jimenez Losantos, F., “Boyer tiene razón”, en *ABC*, de 12-VI-1993, p. 20), que ya no pretende ser un chiste, sino que pretende ser un sesudo artículo de actualidad política: “La economía española está *gravemente enferma* de política, y su manifestación más aparatosa es el *cáncer* sindical, que es *epitelial, benigno y operable*. Peor es el *cáncer de huesos* de la presión fiscal, que provoca en la empresa no sólo *erupciones* muy feas sino una *debilidad mortal*. Y como ese *cáncer* no lo *cura* sino que lo provoca el Gobierno socialista, aquí no cabe esperar *curación* mientras no cambie el signo político gobernante”. En ambas citas los subrayados son míos.

¹⁹ Searle, J.R., Op. Cit., p. 95.

que, según la interpretación canónica en función del contexto de la proferencia, debe significar

17.1) "El día comienza con Julieta",

lectura que Searle confiesa que nunca se le hubiera ocurrido a él. Aunque Searle no dice cuál sería el significado que a él se le hubiese ocurrido a primera vista para 17), podemos imaginar dos interpretaciones alternativas, según el tipo de oyente de 17), y ambas teniendo en cuenta características básicas del sol, conocidas por todos los hablantes y no demasiado incoherentes en el discurso de un enamorado, como sabemos que es el discurso de Romeo. Estas dos características básicas del sol son la de ser fuente de luz y la de ser fuente de calor. En función de ellas, 17) podría significar alternativamente

17.2) "Julieta ilumina mi día", o,

17.3) "Julieta calienta mi día".

Lo mismo 17.1) que 17.2) ó 17.3) serían coherentes con 17), de modo que la decisión sobre cual de las tres interpretaciones es la más correcta para 17) tiene que venir de la mano de la clave interpretativa del oyente, si no está perfectamente definida por el contexto. Para un ciego de nacimiento, por ejemplo, lo más razonable es pensar que concederá el valor de verdad V a 17.3) y el valor F a 17.1) y a 17.2), porque podemos presumir que, para él, lo más significativo del sol es su calor y no su luz. Lo que hace que una metáfora abierta –*open-ended*, la llama Searle– como 17) reciba un significado u otro, y con ello valores de verdad distintos, es su coherencia con los saberes y las creencias del oyente. Y, puesto que los oyentes tienen diversos niveles de creencias y diversos niveles de formación, en cada oyente o grupo de oyentes la metáfora abierta será susceptible de recibir valores de verdad distintos. El mismo Searle sugiere dos significados alternativos para 17), que podrían ser

17.4) "Julieta es en su mayor parte gaseosa", y,

17.5) "Julieta está a 90 millones de millas de la tierra".

Pero, aunque éstas sean características sobresalientes y bien conocidas del sol, son propiedades del sol que el hablante normal no suele tener en cuenta cuando habla del astro rey o piensa en él, aunque las conozca. Por el contrario, quizás sí serían propiedades en las que es más razonable esperar que pensase un astrónomo profesional cuando habla del sol. En ambos casos los valores de

verdad de 17), puesto que no vienen sugeridos por el contexto, serían una función de los conocimientos del oyente.

Si las metáforas semilexicalizadas plantean problemas de interpretación, que se trasladan automáticamente a sus valores de verdad a la hora de adjudicarlos, problemas más serios deben plantear las metáforas creativas o novedosas cuando son propuestas por primera vez sin que haya un sistema de referencia en relación al cual poder interpretarlas y que garantice cuál sea la interpretación correcta.

4. Metáfora y verdad-descubrimiento

El hombre no suele darse por satisfecho con lo conocido en cada momento, sino que en cada momento lo sabido y lo establecido como verdadero le aparece como insuficiente. Esta situación de insatisfacción con respecto a lo conocido es la que lo lleva a intentar continuamente saber cosas nuevas o a conocer más profunda y ampliamente las cosas que cree insuficientemente sabidas. Glosando la famosa aseveración aristotélica del comienzo del libro *A* de la *Metafísica*, se podría decir que el hombre desea por naturaleza conocer cada vez más cosas nuevas y más profundamente las cosas ya sabidas. En esta situación de insatisfacción para con lo sabido es donde tiene su lugar adecuado la noción de verdad-descubrimiento y, en relación con la expresión de los conocimientos novedosos, es donde ejerce plenamente su papel la metáfora creativa. Las nociones de verdad-adequación y de verdad-coherencia llevan asociadas una concepción estática del saber, mientras que la noción de verdad-descubrimiento lleva asociada una concepción dinámica del saber.

Quizás como mejor se haya expresado históricamente la concepción estática del conocer, que conllevan las nociones de verdad-adequación y de verdad-coherencia, haya sido mediante la metáfora del *espejo*, metáfora que lleva a entender los procesos cognitivos como reflejo de lo que las cosas son²⁰. Para

²⁰ Para un estudio de la presencia de la metáfora de la mente-espejo en el pensamiento occidental, ver, Rorty, R., *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, trad. de J. Fernández Zulaica, Cátedra, Madrid, 1983. Y para el contraste entre la metáfora de la mente-espejo y las de la mente-tablilla y mente-continente, ver, Ortega Y Gasset, J., "Las dos grandes metáforas", en *Obras Completas*, Vol. II, Alianza-Revista de Occidente, Madrid, 1983, pp. 387-400; y mi trabajo "La teoría orteguiana de la metáfora", en Heredia Soriano, A. (ed.), *Actas del VI Seminario de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1990, pp. 463-472.

que la mente pueda reflejar o espejear la realidad ambos extremos de la reflexión, mente y realidad, deben estar en una situación de reposo, por lo que cualquier cambio en uno de los extremos aparece como un elemento perturbador para este ideal, como tematizaron abundantemente los escépticos en sus tópicos. En el ámbito semántico esta adecuación o correspondencia se debe dar entre el significado de una sentencia y los hechos. Un caso de una nueva versión de la noción de verdad-adecuación-correspondencia aplicado al ámbito del significado es el que parece subyacer en el siguiente texto: *“Una sentencia verdadera es una sentencia que es verdadera para con los hechos (**to the facts**). Esta observación parece encarnar la misma clase de saber obvio y esencial sobre la verdad que lo siguiente sobre la maternidad: una madre es una persona que es madre de alguien. La **propiedad** de ser madre es explicada por la **relación** entre una mujer y su hijo; del mismo modo, se sigue la sugerencia de que la propiedad de ser verdadero debe ser explicada por una relación entre una sentencia y algo más. Sin perjuicio para la cuestión de qué pueda ser el algo más, o qué palabra o frase expresa mejor la relación (de ser verdadero para, corresponder a, representar), me tomaré la licencia de llamar a cualquier consideración de esa clase una **teoría de la verdad como correspondencia**”²¹.*

Una teoría de la verdad como correspondencia-adecuación, como la reflejada en el texto de Davidson, presupone la existencia de significados inmutables para los términos, significados que describen o se refieren a unos hechos que hay que suponer también fijados. En el momento en que se produzca un cambio en uno de los dos extremos de la relación entre el significado de la sentencia o de la palabra y los hechos, la correspondencia deberá aparecer como inadecuada o falsa. Y precisamente esto es lo que ocurre muy a menudo con el propio ejemplo de Davidson. Justamente la palabra “madre” es el caso de una palabra usada muy a menudo metafóricamente, de modo que, al usarla translaticiamente, se rompe la relación de maternidad cuando se llama “madre” a muchos objetos que no pueden tener literalmente hijos. Cuando hablamos de *madre patria, madre naturaleza, madre tierra, ser la madre del cordero, salirse de madre, sacar de madre, madre superiora, desmadrarse o enmadrarse*, parece que la relación de maternidad no tiene mucho que ver, en estos casos, con el hecho biológico de dar a luz hijos.

Por su parte, la noción de verdad-coherencia también conlleva asociada la idea de una cierta estabilidad basada en una adecuación previa, explícita o

²¹ Davidson, D., “True to the Facts”, en Davidson, D., Op. Cit., p. 37. Los subrayados son del original.

implícitamente establecida. A partir de una adecuación establecida anteriormente la coherencia permite inferir lo que ya estaba establecido en la adecuación de partida. Pero todo aquello que no esté asumido en la adecuación de partida deberá ser entendido como falso o contradictorio con ella. Un caso típico y clásico de coherencia es el que se suele dar en las ciencias formales. Así, por ejemplo, a partir del postulado euclidiano de las paralelas sólo puede construirse una geometría que sea coherente con él, en cuanto que ese postulado es entendido y aceptado como una adecuación verdadera. Si, por el contrario, sustituimos la creencia de que por un punto exterior a una recta sólo puede pasar una paralela a esa recta por la creencia de que pueden pasar infinitas paralelas o de que no puede pasar ninguna, los sistemas coherentes con estos nuevos postulados deben llevar, y han llevado históricamente, a construir geometrías distintas de la euclidiana. Y este proceso tiene algo de mecánico.

Por el contrario, la noción de verdad-descubrimiento conlleva asociada la idea de que el conocer es un proceso dinámico porque la adecuación entre lo conocido sobre los hechos y los hechos mismos es susceptible de no estar definitivamente clausurada. Así, por ejemplo, si decimos

18) "Venus es un planeta",

estaremos haciendo una afirmación más adecuada a los hechos, de acuerdo con nuestros actuales saberes astronómicos, que si decimos

19) "Venus es un lucero".

Y 19) será más adecuada a los hechos, de acuerdo con nuestros actuales saberes astronómicos y teológicos, que si decimos

20) "Venus es una diosa".

Y esta gradación de adecuaciones entre 20) y 18) es posible porque entre ellas ha mediado un proceso de descubrimiento que ha mostrado paulatinamente diversos niveles de verdad entre lo que nosotros conocemos o creemos conocer sobre el objeto Venus y el objeto o cosa a la que nos referimos con la palabra "Venus". Aunque toda verdad fruto de un descubrimiento termine resolviéndose en una nueva adecuación, que acaba por falsar a otra u otras adecuaciones establecidas y entendidas anteriormente como verdaderas, en el momento en que se establece un descubrimiento o desvelamiento nuevos, éstos deben ser entendidos –para que puedan ser considerados como estrictamente novedosos–

como incoherentes o inadecuados con lo sabido sobre el objeto. Y ello es lo que lleva a concebir el trabajo de la mente como una actividad dinámica, que continuamente está haciendo y deshaciendo adecuaciones.

En esta actividad de descubrir verdades, creencias u opiniones verosímiles sobre la realidad es donde la metáfora novedosa o creativa ejerce una función fundamental para conceptualizar y comunicar esos descubrimientos o desvelamientos de la realidad, sean estos descubrimientos de los que solemos entender como transcendentales para la humanidad o, más modestamente, descubrimientos cotidianos y considerados como menos dignos de atención. Ahora no se trata sólo de llamar de otra manera, por razones literarias o estéticas, a algo ya conocido, sino de conceptualizar algo que presumimos no conocido o que su conocimiento actual aparece como inadecuado o incoherente. Veamos cómo se ha aplicado esto a un saber concreto: *“Los conceptos y los términos, en el uso diario lo mismo que en el científico, tienen a menudo historias singulares. Un concepto ‘nuevo’ comúnmente es adaptación de otro viejo que se les sugiere a los observadores de un fenómeno cuando intentan éstos llevar a cabo su interpretación. Si el concepto nuevo carece aún de nombre, lo bautizan con el nombre de alguna otra idea que les parece un símil o una **metáfora** convenientes. El nombre elegido, sin embargo, puede sugerir a otros muchas asociaciones ligeramente diferentes y, por consiguiente, conceptos cambiados. Además, los cambios de marco de referencia, o de punto de vista desde el que se contempla el fenómeno, tal vez obliguen a darle una nueva forma a un concepto [...]. Quejarse del cambio continuo de conceptos y de términos, de la conversión de ideas y de nombres, es no comprender la naturaleza del crecimiento de un cuerpo de conocimientos, al menos en las ciencias sociales. Los intentos de parar el desarrollo (por ejemplo, mediante el establecimiento de ‘comités sobre nomenclatura y terminología’) son vanos y a menudo dan tristes resultados [...]. **Tenemos que aceptar como un hecho que los problemas nuevos o las maneras nuevas de tratar problemas viejos tal vez requieran cambios en los conceptos y en los términos**”²².*

Quien esto escribe no es un filólogo, ni un lingüista, ni un filósofo del lenguaje, sino que –por raro que parezca– es un economista que está tratando un tema tan técnico y abstruso para los no iniciados como es el de “Ahorro forzoso y ahorro inducido”. Y he querido transcribir este texto de un economista y no un texto de un lingüista o de un filósofo del lenguaje porque, al no pertenecer

²² Machlup, F., *Semántica económica*, trad. de P.J. Gállez y F. González Aramburo, Siglo XXI, México, 1974, pp. 217-218. Los subrayados son míos.

su autor al gremio de los profesionales del lenguaje, lo hace menos sospechoso de deformación profesional y porque en este texto aparece expuesta, con toda nitidez, una de las funciones de las metáforas en la tarea de descubrir lo que las cosas sean. Aquí se nos asocia un descubrimiento nuevo o una idea nueva sobre algún fenómeno con los cambios de significado de los términos con que nos referimos a ese fenómeno y se apuntan, al menos, dos cuestiones básicas relacionadas con la función cognoscitiva de la metáfora creativa: 1, que es función de la metáfora creativa la de denominar o nombrar un hecho novedoso o una verdad sobre ese hecho, utilizando para ello términos que eran aplicados literalmente a otro ámbito fenoménico; y 2, que este cambio de significado de los términos aparece como ineludible para “el crecimiento de un cuerpo de conocimientos”.

Pero esta función de nombrar o denominar a algo nuevo con palabras cuyo significado de primer orden se aplica a otra cosa no es una función neutral en la que la verdad descubierta y los pensamientos sobre ella puedan ser separados de los términos con que los expresamos. Los términos metafóricos novedosos con que nombramos eso que queremos comunicar como un descubrimiento terminarán por conformar el propio fenómeno descubierto, que no es nada para nosotros más que en la medida en que nos referimos a él de una determinada manera. En este sentido es en el que podemos decir que una metáfora novedosa **crea** o **descubre** la realidad o, como prefiere decir M. Black, “*lo que las cosas son*”²³, porque “*algunas metáforas nos permiten ver aspectos de la realidad que la producción de la metáfora ayuda a constituir. Por eso no es muy sorprendente si uno cree que la ‘palabra’ es necesariamente una palabra **bajo una determinada descripción** –o una palabra vista desde una perspectiva determinada–. Algunas metáforas pueden crear tal perspectiva*”²⁴. M. Black no señala –por desgracia– cuáles sean esas metáforas que constituyen “lo que las cosas son” creando nuevas perspectivas, pero parece razonable pensar que no pueden serlo las metáforas lexicalizadas ni las semilexicalizadas. Las primeras porque en ellas el significado de segundo orden ha pasado ya a entenderse como el significado literal del término de que se trate, las segundas porque reflejan perspectivas asumidas por la comunidad de los hablantes, que, si bien debieron ser creativas –como también debieron serlo las perfectamente lexicalizadas– en algún momento, ahora ya no se entienden como tales.

²³ Black, M., “More About Metaphor”, en Ortony, A. (ed.), *Metaphor and Thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 1979, p. 40.

²⁴ Black, M., “More About Metaphor”, en Ortony, A. (ed.), *Op. Cit.*, pp. 39-40. El subrayado es del original.

Quedan, pues, como creadoras de perspectivas las que estoy llamando “metáforas creativas o poéticas”, que implican un descubrimiento o desvelamiento, si no de lo que las cosas sean en sí o para la “mirada del Ojo de Dios”, sí, al menos, de lo que las cosas sean para el hablante. Y, en la medida en que una metáfora creativa descubre o constituye la realidad, en esa misma medida puede ofrecer una verdad nueva. Aunque el recurso a un ejemplo de una metáfora creativa es problemático, justamente porque, al ser nueva, se la mira con la prevención con la que se mira todo lo nuevo o desconocido, intentaré presentar y analizar un ejemplo, al que hacen referencia G. Lakoff y M. Johnson²⁵, y que, en mi opinión, refleja bastante bien cómo puede producirse un cambio de perspectiva con un caso concreto de una metáfora creativa.

Normalmente, cuando hemos terminado con bien un asunto que nos preocupaba o nos azoraba, solemos decir

21) “*He solucionado mi problema*”.

Y, en esta metáfora, el foco (*solucionar*) suele ser entendido en relación a lo que podemos llamar “el modelo o la metáfora matemática”. Según esta metáfora básica, que es la que suele subyacer a aseveraciones como 21), un problema deja de ser tal cuando se le encuentra un resultado adecuado o, mejor dicho, cuando se da con el único resultado “verdadero”, porque cualesquiera otros resultados los reputaríamos falsos o pseudosoluciones. Los valores de verdad para 21) se adjudicarán en función de que el asunto que nos azoraba haya sido arreglado de una vez por todas, pues a un problema matemático sólo cabe dejarlo resuelto definitivamente o no resolverlo en absoluto. Si la solución de un problema matemático no es la adecuada, aunque su planteamiento sea el correcto, diremos que esa solución es errónea o falsa. Si es el caso de que el mismo asunto vuelve a aparecer al día siguiente, diremos que 21) era falsa, porque en un problema matemático no caben soluciones a medias que posibiliten su resurrección una vez resuelto “verdaderamente”. Esta metáfora ha hecho que la realidad de los asuntos humanos –sean éstos amorosos, monetarios o sanitarios, por ejemplo– sea conceptualizada en nuestra cultura siguiendo el modelo de la metáfora matemática; y por ello un filósofo con bastante sentido del humor pudo derrotarla al afirmar de sí mismo que él no era un problema porque no tenía solución. Como quiera que esta metáfora matemática está bastante bien asumida culturalmente, a pesar del filósofo humorista, se puede generar a partir de ella

²⁵ Lakoff, G. y Johnson, M., Op. Cit., pp. 185-187.

toda una serie indefinida de aseveraciones sobre los asuntos humanos, aseveraciones susceptibles de recibir los valores de verdad por su coherencia con 21), utilizando para ello términos cuyo significado literal pertenece al ámbito matemático. Ejemplos de este tipo de aseveraciones subsidiarias y coherentes con 21) podrían ser:

- 21.1) "*He despejado la incógnita* de mi enfermedad",
- 21.2) "*He planteado* muy bien el *problema* de mi relación amorosa con Paquita", y,
- 21.3) "*He resuelto* la angustiosa situación de liquidez que me acongojaba".

Esta forma de ver y conceptualizar los asuntos humanos en función de la metáfora matemática, que está prácticamente semilexicalizada y por ello "vivimos de ella" y no solemos ponerla en cuestión ni preguntarnos por su conveniencia o idoneidad, puede ser sustituida por otra en la que el término "solución" no haga referencia a su significado en el ámbito de las matemáticas, sino a su significado en el ámbito de la química como "compuesto que resulta de disolver cualquier sustancia en un líquido". A primera vista esta metáfora química puede parecer chocante, justamente porque es incoherente con la metáfora matemática desde la que ordenamos nuestra experiencia en los asuntos humanos, porque no pertenece a nuestros esquemas conceptuales habituales y porque es creativa o poética. Ahora bien, si nos paramos a considerarla detenidamente, quizás resulte más adecuada para hablar de los asuntos amorosos, económicos o sanitarios está metáfora química que la metáfora matemática semilexicalizada. Y ello porque, a diferencia de los problemas matemáticos²⁶, los problemas humanos son susceptibles de admitir varias soluciones y, sobre todo, son susceptibles de reaparecer, incluso cuando han sido o se han creído resueltos definitivamente. La misma enfermedad puede volver a aparecer, las relaciones con Paquita se pueden volver a deteriorar o la creencia en que la liquidez económica de uno es buena puede mostrarse falaz.

²⁶ Nótese que "problema", en su uso matemático, es una metáfora acuñada en griego a partir del significado literal que esa palabra tenía de "lanzamiento", como derivado de *proballo*, "lanzar". Nótese igualmente que la gran mayoría de los términos que usamos habitualmente para referirnos a la mente y a sus funciones son metáforas construidas a partir de términos que literalmente significan o significaron en las lenguas clásicas al cuerpo y a las funciones corporales. Sobre este último punto, ver mis trabajos "Pensando con el cuerpo", en Martín Vide, C. (ed.), *Actas del VII Congreso de Lenguajes Naturales y Lenguajes Formales*, Promociones y Publicaciones Universitarias, Barcelona, 1992, pp. 143-155; y "Procesos mentales y metáforas corporales", en *Anales del Seminario de Metafísica*, Núm. Extra, 1992, pp. 839-850.

Hagamos el experimento mental de suponer que esta metáfora química funcionase normalmente para hablar de asuntos humanos tales como el de un problema de salud debido a una enfermedad. De acuerdo con la metáfora matemática, el problema o los problemas causados por una enfermedad deberían ser resueltos definitivamente. Pero nosotros sabemos que esto no suele ser así y que muchas enfermedades pueden ser paliadas en sus efectos, pero no curadas, o que otras enfermedades dejan secuelas aunque el paciente se crea curado y haya sido dado de alta. De acuerdo con estas consideraciones, quizás resultase más adecuado el marco de referencia que proporciona la metáfora química para hablar de asuntos mórbidos que la metáfora matemática, porque una enfermedad se puede curar definitivamente, sólo provisionalmente, puede sufrir metástasis, puede ser enmascarada mediante un tratamiento sintomático o se puede sugestionar al paciente de su curación mediante la administración de un placebo para que la crea erradicada. Toda esta riqueza y variedad de situaciones en que se puede encontrar un asunto mórbido difícilmente puede ser conceptualizada de acuerdo con lo que sugiere la metáfora matemática, donde sólo caben dos alternativas: solucionar o no solucionar el problema de la enfermedad. La aceptación de la metáfora química como adecuada para hablar de eso que, con un eufemismo, estoy llamando un “asunto mórbido” permitiría conceptualizarlo de otro modo –quizás más matizadamente– y permitiría, también, generar toda una serie de aseveraciones como

- 22) “Mi enfermedad está en estado *coloidal*”,
- 23) “Mis dolores se han *sedimentado*”,
- 24) “Mis dolores se han *disuelto*”, o,
- 25) “El medicamento prescrito ha *emulsionado* mis fiebres”,

aseveraciones que serían susceptibles de recibir los valores de verdad por su coherencia o incoherencia con la metáfora química.

Una metáfora creativa o poética significa, pues, el descubrimiento de una cuestión nueva o el descubrimiento de que una vieja cuestión puede ser considerada desde una perspectiva distinta de aquella perspectiva desde la que se venía considerando tradicionalmente. En este sentido es en el que se puede hablar propiamente de que una metáfora creativa conlleva el descubrimiento o desvelamiento de una verdad sobre lo que las cosas sean, al menos, para el hablante; y por ello pertenece a lo que P. Ricoeur ha llamado “*la logique de l'invention*”²⁷. Y este descubrimiento, para que sea tal descubrimiento, debe

²⁷ Ricoeur, P., *La métaphore vive*, Du Seuil, París, 1975, p. 114.

comenzar por ser incoherente con los saberes o creencias admitidos y con las verdades establecidas por esos saberes o creencias. Por ello una metáfora creativa tiene que aparecer a los oyentes como chocante con los saberes o creencias en los que están firmemente instalados, al modo como resulta chocante el descubrimiento de un hecho científico no previsto por la teoría dominante en el momento en que ese descubrimiento se produce. Y, al igual que el descubrimiento de un hecho científico no previsto por la teoría obliga, tarde o temprano, a reformar la propia teoría o a sustituirla por otra y a reformar los sistemas de asertos sobre la realidad que la primera conlleva, la aparición de una metáfora creativa obliga a los hablantes a reformularse los esquemas de pensamiento con los que venían conceptualizando el objeto al que la metáfora creativa se refiere y los objetos relacionados con el primero²⁸.

Pero el destino de una metáfora creativa y de la verdad-descubrimiento que conlleva es, como el de un descubrimiento científico o geográfico, dejar de serlo y pasar a pertenecer al ámbito de lo sabido. Una vez aceptada por la comunidad de los hablantes la verdad-descubrimiento de una metáfora creativa y asumido el esquema conceptual que conlleva, esa verdad pasará a ser considerada como una adecuación verdadera susceptible de crear su propia red de metáforas subsidiarias y coherentes con ella. Esto hace que una metáfora creativa esté siempre en una situación de equilibrio inestable. Y ello porque, desde el mismo momento en que haya llevado a cabo su objetivo de crear un nuevo esquema conceptual, la adjudicación de los valores de verdad de lo aseverado con ella o con sus metáforas subsidiarias habrá que hacerla desde las nociones de verdad-adecuación-correspondencia o de verdad-coherencia. Pero a estos extremos no se habría podido llegar si no hubiese mediado antes un proceso de descubrimiento o desvelamiento novedoso de verdades sobre las cosas o, por decirlo con una fórmula más radical, si esa metáfora no hubiese creado antes una verdad sobre lo que las cosas sean.

²⁸ Sobre la conceptualización lingüística de la realidad –sea mediante términos usados de forma translaticia o de forma literal–, ver mis trabajos, *El lenguaje: simbolización y conceptualización de la realidad*, Seminario de Málaga, Málaga, 1992; y “Simbolización lingüística de la realidad”, en *Analogía*, (México), Vol. VII/1, 1993, pp. 91-113.



EL LENGUAJE SIMBÓLICO Y LAS CREENCIAS

Xosé Ramón Mariño Ferro
Universidade de Santiago de Compostela

En el estudio del simbolismo los enfoques difieren en gran manera. Hay autores para quienes los símbolos son imágenes indescifrables surgidas de la inagotable imaginación del hombre. Para otros poseen un significado concreto, traducible. Los hay también que se niegan a admitir que los símbolos signifiquen algo.

Estoy convencido de que los símbolos presentes en las creencias pueden tener un contenido inconsciente. Tanto los psicólogos como los antropólogos han encontrado ejemplos abundantes. Pero personalmente me intereso casi de manera exclusiva por los símbolos de contenido consciente. El interpretarlos supone una enorme ayuda para entender las creencias a nivel emic, lo cual ofrece dos ventajas importantes: las creencias dejan de ser un batiburrillo de proposiciones irracionales e ilógicas (prejuicio en el que cae buena parte de los antropólogos); y, aunque la interpretación emic no sea siempre imprescindible, en general permite dar el paso a una explicación etic con mayor garantía de acierto.

Mi acercamiento a los símbolos se aproxima al de los historiadores del arte. Busco la interpretación de los símbolos en la información directa de los interesados y, cuando ésta no es posible, en el uso de los mismos símbolos en otros contextos. Obro más o menos como un lingüista que ha de confeccionar un glosario de una lengua desconocida. Tarea nada fácil.

Me ha interesado, sobre todo, aclarar la relación entre significantes y significados. He tratado de identificar la verdadera unidad significativa. También he estudiado las propiedades de los símbolos: polivalencia, encadenamiento lógico, polisemia, economía.

No creo que al traducir el mensaje de los símbolos se acabe la labor del antropólogo. En otras palabras, no creo que esa traducción sea el final de su tarea, porque más allá del lenguaje está el contenido. El conocer el significado consciente de los símbolos nos permite entender una obra artística, una creencia o un ritual. Pero resta por saber los motivos que dieron origen a ese ritual o creencia. Y éstos sólo podremos descubrirlos si analizamos las creencias en función de la sociedad en la que aparecen, cuyas características dependen, en última instancia, de los factores –psicobiológicos, ecológicos e históricos– que están en la base de cualquier fenómeno cultural.

Como V. Turner, creo que para comprender un ritual o una creencia debemos partir de la exégesis nativa. También estoy convencido de que esa exégesis no es la explicación última a la que ha de aspirar el antropólogo. El simbolismo es un lenguaje. Como todo lenguaje, sirve para comunicar sentimientos, ideas y creencias. Descifrar los símbolos permite entender el mensaje, no explicarlo. La explicación ha de buscarse en los factores que están en la base de cualquier hecho cultural (ecología, necesidades psicobiológicas e historia).

Las propiedades de los símbolos

Polivalencia

Los significantes, como muchos átomos, son polivalentes. El número de sus valencias depende de sus características naturales. Sucede que la verdadera unidad significativa no está formada por el significante sin más, sino por el significante y una de sus características. Así, por ejemplo, incita a error el decir que el águila o el león sirven de símbolo a Cristo y al Diablo. San Agustín nos explica por qué el león puede ser símbolo de Cristo y del Demonio. “A Nuestro Señor Jesucristo se le llama, a la vez, león y cordero: león por la fortaleza y cordero por su inocencia; león en cuanto invicto, y cordero en cuanto manso. Y este cordero degollado venció con su muerte al león que busca a quien devorar. También al Diablo se le llama león por su ferocidad, no por su valor”¹. En cuanto

¹ Sermones 263, 2.

al águila, el auténtico significante del Diablo es el águila-animal-predador; y el de Cristo, es el águila-que-come-culebras (el Mal) -y-que-se-renueva ("resucita").

Por supuesto, el águila dispone de otras muchas cualidades naturales que pueden ser –y de hecho lo fueron– utilizadas para simbolizar: extraordinaria velocidad, vuelo alto, vista agudísima, etc.

Algunas unidades significativas –o sea, significante más una característica natural– parten de un primer significado y luego generan, por encadenamiento lógico, nuevos significados a otros niveles. El primer significado se convierte en significante de un nuevo contenido.

Un ejemplo: el uso simbólico de la concha. Arranca de su semejanza con el sexo de la mujer. Ya en el Paleolítico, y desde luego en Grecia, está presente la asimilación de la concha marina con el órgano genital femenino². En el Paleolítico –como ha subrayado Leroi-Gourham– los dibujos realistas de la vulva se alternan con representaciones de conchas. La palabra latina *pecten* o concha de peregrino era uno de los nombres de los genitales femeninos. El mismo significado tiene en el habla popular de Hispanoamérica la palabra "concha"; en Galicia, las palabras "concha", "almeja", etc.

Con las conchas en las que penetra un hombre o un macho cabrío, asno, gallo, ciervo, etc. –animales con fama de lujuriosos–, El Bosco quiso representar, con toda probabilidad, la fornicación. Conchas marinas "por todas partes figuran como emblemas del amor y del matrimonio"³. También del nacimiento, puesto que por una concha llegamos a la vida.

El siguiente paso lógico consiste en convertir a las conchas, al igual que otros significantes de vida, en símbolo del nacimiento a la vida futura, en símbolo de resurrección. Este va a ser el motivo de su empleo en los sarcófagos romanos y luego en los cristianos⁴.

Finalmente la concha sirve como símbolo del renacimiento espiritual, como el que acontece en los ritos iniciáticos, el bautismo y las peregrinaciones. De ahí las conchas para verter el agua sobre el bautizando; de ahí que las pilas bautismales suelen tener forma de concha, etc.

² Eliade 1955, 141.

³ Eliade 1955, 142.

⁴ Baltrusaitis 58; Eliade 1955, 142.

Polisemia

En general, en un lugar y en un momento histórico concreto de una sociedad determinada las unidades significantes tienden –sólo tienden– a unirse en relación exclusiva con un significado. En culturas distintas o en periodos históricos diferentes los significados pueden variar considerablemente. A esta propiedad la denominaremos polisemia. La polisemia no ha de confundirse con la polivalencia. Ésta es una propiedad de los significantes; aquélla de las unidades significantes.

La polisemia es posible porque entre la unidad significativa y el significado la relación, si bien no es meramente arbitraria, tampoco es mecánica. Depende de una interpretación, que a su vez depende del estilo cultural, la ideología e incluso el talante individual de ciertos individuos o autores. El hecho mismo de que esa interpretación siempre existe es por lo que resulta imprescindible la exégesis nativa.

Como ejemplo de unidad significativa polisémica puede servir el buitre-carroñero. Los hábitos necrófagos del buitre permiten significados múltiples. En primer lugar, puede servir de símbolo a la muerte, como nos explica Covarrubias: “Por cuanto esta ave consume los cuerpos muertos y se los come, significaba la muerte y la sepultura y el tiempo que todo lo consume”⁵. El Diablo por su parte, se comporta como un buitre: para subrayar su asociación con la muerte física y espiritual aparece en los aquelarres comiendo carroña. En este sentido dice el *Bestiario Valdense*: “La propiedad del buitre es que, cuando un ejército se desplaza, él va en la misma dirección, porque espera encontrar algunos cadáveres para comérselos. Por eso por el buitre se entiende al Diablo, que sabe qué hombres van a cometer maldades y pecados...”⁶. Según el autor del *Bestiario de Oxford*, el buitre carroñero recuerda al pecador, que se deleita en la inmundicia del pecado: “Sigue al ejército para hartarse de cadáveres porque el pecador sigue las huellas de los hombres depravados que configuran el ejército del Diablo, al adoptar sus costumbres pervertidas. Se alimenta de cadáveres porque goza de los placeres carnales que engendra la muerte”⁷. Para Fournival “estos buitres simbolizan a los que persiguen a las damas y a las jóvenes con el fin de hacer de ellas su presa”⁸.

⁵ Covarrubias “Buitre”.

⁶ *Bestiario Valdense* “Buitre”.

⁷ *Bestiario de Oxford* “Buitre”.

⁸ Fournival “Buitre”.

Economía

¿Por qué se utiliza el lenguaje simbólico? Sin duda, por su economía. La imagen simbólica tiene el poder comunicativo de toda imagen. ¿A quién no le basta para entender qué es la vanidad con mirar o imaginar al pavo real extendiendo su hermoso abanico?

Este ejemplo, y otros muchos posibles, nos permiten enlazar con importantísimos aspectos del simbolismo. En efecto, del mismo modo que el pavo vanidoso, miles y miles de significantes naturales están constantemente comunicando sus mensajes al hombre tradicional. El hombre tradicional no se limita a observar la naturaleza: la programa para que emita mensajes. Se trata del, sin duda, más extendido y bello recurso mnemotécnico.

Objetivación

Evidentemente, el lenguaje simbólico puede comunicar mensajes sobre cualquier aspecto de la cultura. Con todo hay un campo que le cuadra especialmente: las realidades que se admiten por fe. La creencia en lo sobrenatural exige casi necesariamente la imagen simbólica. Únicamente los símbolos permiten salvar el desnivel entre la realidad natural y la sobrenatural. De ahí que la pobreza del mundo simbólico y la secularización caminen parejas en la cultura occidental.

¿Cómo se podría, si no fuese por medio de símbolos, describir y entender el Cielo y el Infierno? ¿Acaso la imagen de anciano con que evoca a Dios la mayoría de los católicos no es un símbolo?

Ahora bien, muchos símbolos no se quedan en simples imágenes. Experimentan lo que podríamos denominar proceso de objetivación: dejan de representar y "son".

Concordancia

El mensaje que se le adscribe a cada significante depende, claro está, de los intereses de cada sociedad. Digamos que se diseña una programación acorde con las necesidades, es decir, con los valores, creencias, ideologías. Entendamos que depende de los valores no sólo el mensaje en sí, sino también la elección

del significante correspondiente. En realidad, la elección del significante forma parte del mensaje. Así, por ejemplo, al elegir la paloma para significar "enamorada", se está valorando un tipo ideal de mujer, la que, como la paloma, se comporta con mansedumbre y permanece fiel a su esposo. Y cuando se usa como símbolo del adulterio al asno que copula con la yegua o la morena que copula –supuestamente– con la víbora, se está comparando el adulterio con un acto contra natura entre especies diferentes.

Puesto que las culturas forman un todo, no debe sorprender que en los símbolos influya el tipo de sociedad, con su economía y su organización política. Veamos el ejemplo de los tabúes alimentarios que aparecen en el *Levítico* y el *Deuteronomio*. Trataremos de descubrir su significado simbólico y cómo influyó el contexto económico en su elaboración.

El *Levítico* y el *Deuteronomio* proscriben, de cada medio natural, diversos animales. Referente a los terrestres establecen: "Cualquier animal de pezuña partida, hendida en mitades y que rumia, sí lo podéis comer. Pero entre los que rumian o tienen la pezuña hendida, no comeréis: camello, pues aunque rumia, no tiene partida la pezuña; será impuro para vosotros; ni damán, porque rumia, pero no tiene partida la pezuña; será impuro para vosotros; ni liebre porque rumia, pero no tiene partida la pezuña; será impura para vosotros; ni cerdo, pues aunque tiene la pezuña partida, hendida en mitades, no rumia; será impuro para vosotros. No comeréis su carne ni tocaréis sus cadáveres; serán impuros para vosotros"⁹. "De entre los cuadrúpedos os serán impuros todos los que andan sobre las plantas de los pies"¹⁰. "De entre los bichos pequeños que andan arrastrándose por el suelo serán impuros para vosotros: la comadreja, el ratón, el lagarto en sus diversas especies, el erizo, el cocodrilo, el camaleón, la salamandra y el topo"¹¹. "Todo bicho que anda arrastrándose sobre la tierra es cosa abominable; no se podrá comer. No comeréis ningún animal de los que caminan sobre su vientre o sobre cuatro patas o sobre muchos pies, es decir, ningún bicho que se arrastra por el suelo, porque son abominación"¹².

Sobre los animales acuáticos el *Levítico* ordena: "De entre todos los animales que viven en las aguas, podréis comer éstos: cuantos tienen aletas y escamas sean de mar o río, los podréis comer. Pero serán cosa abominable para

⁹ Lv 11, 1-8.

¹⁰ Lv 11, 27.

¹¹ Lv 11, 29-30.

¹² Lv 11, 41-42.

vosotros todos los que carezcan de aletas y escamas, entre todos los que bullen en las aguas, en mares y ríos, y entre todos los demás animales que viven en el agua. Serán abominables para vosotros: no comeréis su carne y tendréis sus cadáveres como abominables. Tendréis por abominables cuanto en las aguas carece de aletas y escamas”¹³.

En cuanto a las aves y bichos alados dictamina: “Las siguientes de entre las aves tendréis por inmundas, y no se podrán comer por ser abominación: el águila, el quebrantahuesos, el águila marina, el halcón en todas sus especies, toda clase de cuervos, el avestruz, la lechuza, la gaviota, el gavián en todas sus especies, el búho, el somormujo, el ibis, el cisne, el pelícano, el calamón, la cigüeña, la garza en todas sus especies, la abubilla y el murciélago. Será abominable para vosotros todo bicho alado que anda sobre cuatro patas. Pero de todos los bichos alados que andan sobre cuatro patas, podréis comer aquellos que además de sus cuatro patas tienen zancas para saltar con ellas sobre el suelo. De ellos podréis comer: la langosta en sus diversas especies y toda clase de solam, de jargol y de jagab. Cualquier otro bicho alado será para vosotros abominable”¹⁴.

A la hora de interpretar estos tabúes M. Douglas parte de la idea de santidad, que los hebreos identifican con lo uno y lo perfecto. Concretamente de entre los animales, consideran perfectos, y santos, los que se ajustan al modelo de bestia más acorde con cada medio natural. De los aéreos toman por modelo a las aves, que –generalmente– vuelan, están cubiertas de plumas y tienen dos patas; de ahí que juzguen abominables a los mamíferos voladores, a las aves corredoras y a los insectos –con más de dos patas–. (También proscriben –aunque M. Douglas no lo señala– las aves de presa y carroñeras, porque, según se recoge en múltiples pasajes de la Biblia, la sangre y los cadáveres son fuentes de impureza). El prototipo de animal acuático es el pez con aletas y escamas; quedan excluidos los peces a los que falta al menos una de esas características y, por supuesto, cualquier otro género de animal que viva en las aguas. Los terrestres se caracterizan por caminar sobre patas; por eso declaran impuros a los que se arrastran.

Este modelo de animal terrestre lo complementan con una regla basada en el tipo de economía del Israel antiguo. Como vivían fundamentalmente de las vacas, las cabras y las ovejas, que son rumiantes de pezuña partida, adscriben al modelo de cuadrúpedo esas dos características. Todo animal que las posea,

¹³ Lv 11, 9-12.

¹⁴ Lv 11, 13-23.

es declarado puro; y todo animal que sólo cuente con una, es declarado inmundo. De ahí la prohibición del cerdo y del camello; y también del damán y de la liebre, que si bien no pertenecen a los artiodáctilos ni son rumiantes, sí se pensaba –y se pensó durante siglos– que rumiaban, pues mueven la boca como si lo hiciesen.

En definitiva, los judíos elaboran unos prototipos de animal perfecto correspondientes a cada medio natural y al ganado doméstico. Los animales que se ajustan a esos modelos, son perfectos y, por ende, santos; los que se apartan, representan la imperfección y la inmundicia. Negarse a consumirlos equivale a reconocer y valorar, cada día, la santidad de Dios y de su obra creadora. Las leyes dietéticas –escribe M. Douglas– logran dar a la santidad una expresión física en cada encuentro con el reino animal y en cada comida. Son semejantes a signos que a cada instante inspiran la meditación acerca de la unidad, la pureza y la perfección de Dios¹⁵.

Los versículos con los que termina el texto bíblico de las prohibiciones parecen confirmar que ese era el sentido. Dice: “Porque yo soy Yahveh, vuestro Dios; santificaos y sed santos, pues yo soy santo. No os haréis impuros con ninguno de estos bichos que se arrastran por el suelo. Pues yo soy Yahveh, el que os ha subido de la tierra de Egipto, para ser vuestro Dios. Sed, pues, santos, santos porque yo soy santo”¹⁶.

Ahora bien, el significado que los propios judíos daban a las normas dietéticas ¿es su explicación real? M. Harris opina que no. Admite –en un tono sutilmente despectivo– que ciertas especies pudieron ser prohibidas por prejuicios azarosos o para coincidir con algún oscuro principio de simetría taxonómica inteligible únicamente para los profetas de Israel¹⁷; pero, en su opinión, los tabúes alimenticios actúan fundamentalmente como mecanismo adaptativo. Sostiene que las culturas suelen imponer sanciones sobrenaturales al consumo de un animal determinado cuando se deteriora la proporción entre los costos que ocasiona y los beneficios que produce¹⁸. Concretamente, en el caso del cerdo cree que la Biblia y el Corán lo condenan porque su cría constituía una amenaza a la integridad de los ecosistemas naturales y culturales de Oriente Medio¹⁹. El cerdo,

¹⁵ Douglas 118.

¹⁶ Lv 11, 44-45.

¹⁷ Harris 1977, 183.

¹⁸ Harris 1977, 177.

¹⁹ Harris 1974, 42.

originario de riberas fluviales y valles boscosos, no se adapta –asegura Harris– a los hábitats áridos, como el de los israelitas, porque carece de un sistema eficaz para regular la temperatura corporal. Pese a la expresión “sudar como un cerdo”, los cerdos apenas sudan. Mientras que el hombre –el animal que más suda– es capaz de evaporar un kilo de sudor por hora y por metro cuadrado de superficie corporal, el cochino no supera los treinta gramos. Para refrigerarse precisa agua o barro donde revolcarse.

A Harris se le ha objetado que, en contra de su teoría, los puercos se criaron y se crían con razonable éxito en muchas zonas de Oriente Medio, incluida la Tierra Prometida. Responde que si no hubiese unas mínimas posibilidades de criarlo, el tabú carecería de sentido. La Biblia no lo prohíbe –dice– porque la crianza sea imposible, sino porque resulta costosa en demasía²⁰.

Para explicar la prohibición de los demás animales, Harris aduce razones de diversa índole. Razones económicas en el caso del camello, al que, obviamente, no puede achacar falta de adaptación a los terrenos áridos. Sostiene que Yahveh lo proscribió porque su utilidad como medio de transporte lo convertía en un animal demasiado valioso para comerlo²¹. Aquí cabe un reparo: ¿por qué Alá, señor de camelleros, no impuso el mismo veto?

Para las aves, mariscos, peces sin escamas y cetáceos Harris recurre a razones, a mi juicio, bastante peregrinas. Afirma que Moisés condenó el consumo de los animales inútiles y de los inaccesibles; águilas, culebras, buitres y halcones, por no suministrar más carne que la que se puede esperar de un bocado de plumas; los mariscos, los peces sin aletas ni escamas y los cetáceos por quedar normalmente fuera del alcance de las poblaciones israelitas²².

Uno se pregunta por qué Jehová se toma la molestia de vedar pájaros inservibles y animales acuáticos foráneos; y por qué –puesto a esas minucias– limitó la lista a unas pocas especies, pues de animales de escaso valor nutritivo y extraños para los israelitas está el mundo lleno.

A pesar de estos peros la aportación de Harris me parece más que provechosa. Su insistencia en el sentido práctico, aunque extremada a veces, rescata para la Antropología a seres humanos reales, que atienden a satisfacer

²⁰ Harris 1985, 93-95.

²¹ Harris 1977, 184.

²² Harris 1974, 46; Harris 1977, 182.

sus necesidades. Únicamente le reprocho su ansia por saltar directamente de las necesidades a los tabúes. Creo que se equivoca al ignorar las explicaciones nativas, al ignorar que existe un lenguaje coquinario.

Estoy convencido de que las reglas dietéticas judías tenían la finalidad religiosa desvelada, perspicazmente, por M. Douglas. Las prohibiciones servían como medio simbólico de expresar, cada día y de una manera gráfica, clara y palpable, la creencia en la santidad de Dios y en la perfección de su obra.

Sin embargo, el análisis de Harris no carece de fundamento. El medio ecológico y la racionalidad práctica, si bien no explican directamente las prohibiciones, no dejan de ejercer su presión. Es cierto que se prohíben determinados animales y que se permiten otros para articular un discurso sobre la santidad de Dios; pero no lo es menos que la elección de unos y otros estaba basada en los hábitos de vida de los israelitas. En la elaboración de las reglas dietéticas Moisés no se ve forzado por una lógica abstracta; crea las reglas teniendo en cuenta la realidad económica de su pueblo. No fuerza a los judíos a criar y comer animales incluidos entre los puros; declara puros los animales criados y comidos habitualmente por los judíos. ¿Qué clase de Dios o de profeta sería el que, por un discurso sobre la santidad, pusiese en peligro, o siquiera en dificultades, la supervivencia de los suyos?

De los animales terrestres no les supuso ningún sacrificio renunciar a serpientes, lagartos, ciempiés y bichejos semejantes; si algunos de ellos fuesen aprovechables, con toda seguridad, no se habría establecido diferencia entre los que se arrastran y los que caminan. De los acuáticos, no les importó demasiado rechazar mariscos y mamíferos marinos, poco comunes en su territorio (evidentemente los esquimales no idearían nunca unas reglas con esas imposiciones). De las aves, quizá alguna podría tener cierto valor como alimento; la renuncia vendría a ser el pequeño coste a pagar por el mensaje. Si los israelitas fuesen, como los kazacos del Asia central, criadores de caballos, no cabe duda de que la clasificación de los cuadrúpedos habría sido distinta. Criadores de vacas, ovejas y cabras, seleccionaron a las cabras, las ovejas y las vacas entre los animales permitidos. Y como esos animales son ungulados de pezuña partida y rumian, elaboraron un modelo de cuadrúpedo perfecto basándose en esas características. De todos los ungulados de pezuña hendida, sólo los hipopótamos y los jabalíes-cerdos no rumian. Renunciar al hipopótamo en Israel no suponía, ciertamente, una gran renuncia. ¿Y al cerdo? Tampoco. Los judíos –a quienes los egipcios llamaban *apiru*, o sea, “viajeros”– eran pastores nómadas; y los cerdos no se adaptan ni medianamente bien al nomadismo. Ningún pueblo de pastores

nómadas cría cerdos en número significativo. Sin duda los puercos se pueden criar sin mayores problemas en las zonas de Israel útiles para la agricultura, pero no reportan ninguna ventaja a quienes viven del pastoreo. Como escribía D. Forde en *Hábitat, economía y sociedad*, publicado en 1934, “el cerdo no es en ningún sitio animal propio de pueblos pastores”²³. Por eso no nos extraña que los árabes –también nómadas en sus inicios– mantuvieran su prohibición, pero se la levantaron, cómo no, al camello.

El sentido común de los israelitas, no reñido con el valor de los símbolos, queda demostrado de manera incuestionable en el caso de las langostas. Las langostas, al igual que los demás insectos, no encajan con el modelo de animal aéreo, o sea, el ave con plumas y dos patas. En consecuencia, deberían quedar prohibidas. Pero el legislador se las ingenia para indultarlas. Dice: “Será abominable para vosotros todo bicho alado que anda sobre cuatro patas. Pero de todos los bichos alados que andan sobre cuatro patas, podréis comer aquellos que además de sus cuatro patas tienen zancas para saltar con ellas sobre el suelo. De ellos podréis comer la langosta en sus diversas especies”²⁴. ¿Por qué el indulto? Porque en Oriente Medio, como en otras zonas del mundo, las langostas constituyen una nada desdeñable fuente de proteínas.

Así, pues, los israelitas idearon unas reglas sobre la impureza de las carnes que les permitían convertir cada comida en una manifestación de su fe en la santidad de Dios y de su obra creadora. Para establecer esas reglas, clasificaron los animales –como es norma en muchas culturas– en función del medio natural en que viven; y dentro de cada medio eligieron por buenos y santos los que, en general, les resultaban indispensables; condenaron, en cambio, los que, también en general, no les rendían beneficios.

El método

El simbolismo se puede estudiar desde los significantes o desde los significados. En este último caso analizamos una determinada creencia y buscamos todos los significantes que se han utilizado para representarla. Por ejemplo, se pueden estudiar los múltiples símbolos del Mal en la cultura europea, tal como hice en mi libro sobre Satán. Pero también es posible interesarse por los significantes y ver todos los significados que han recibido. El lobo y sus múltiples significados nos servirá de ejemplo.

²³ Forde 1934, 466.

²⁴ LV 11, 20.

El lobo

“El lobo come mucho cuando se le presenta la ocasión, pero es sumamente frugal en las malas temporadas”²⁵. “La carne es ingerida a grandes bocados, lo cual produce en el animal un acceso de vómito”²⁶. “El canibalismo no es excepcional”. Tampoco desprecia la carroña.

En Galicia se dice que siempre quiere morir con la boca llena, sea de hierba, sea de carne, sea de lo que sea. Es decir, que el lobo nunca se ve harto²⁷. San Isidoro: “Soportan el hambre durante largo tiempo, y después de un ayuno prolongado son enormemente voraces”²⁸. Opiano: “Obligado por el impulso del hambre de la que no puede escapar”²⁹. Babrio nos lo presenta en una de sus fábulas “hambriento y con la boca abierta como buen lobo”³⁰. Eliano: “Los egipcios dicen que se devoran unos a otros, y cuentan que la manera de tenderse acechanzas es la siguiente: se ponen en círculo, emprenden, luego, la carrera y, cuando uno de ellos sufre vértigo a causa de las continuas evoluciones y cae desplomado, los demás, precipitándose sobre el yacente, lo despedazan y devoran. Hacen esto cuando fracasan en sus cacerías, porque, ante la necesidad de acallar el hambre, consideran bagatela lo demás. Por supuesto, de la misma manera se comportan los hombres malvados respecto al dinero”³¹. Dante encuentra en el Infierno “una loba que todo el apetito parecía cargar en su flaqueza, que ha hecho vivir a muchos en desgracia”³².

“Los pastores dicen –escribe Latini– que se alimenta tanto de presas, como de tierra y aire”. Según Cantimpré, “cuando está hambriento come tierra y también se sacia de tierra cuando se dispone a atacar a un caballo o a cualquier otro animal corpulento. En efecto, atacan por la nariz del animal, y éste quiere sacudirse y apartarlos de sí, pero, cansado a causa del peso ficticio, cae vencido al suelo. Luego, descargándose de la tierra engullida, vuelven a su presa”. Plinio: “El lobo hambriento come tierra”³³. Toma el dato de Aristóteles: “Se dice de los

²⁵ R. de la Fuente VI, 280.

²⁶ R.F. *Fauna ibérica* VII, 253.

²⁷ Para no multiplicar las notas y la bibliografía suprimo referencias bibliográficas. El lector interesado podrá encontrarlas en mi libro, de próxima aparición, *El simbolismo animal*. Madrid. Encuentro Ediciones.

²⁸ *Etimologías* XII, 2, 24.

²⁹ Opiano *De la caza* III, 266.

³⁰ Babrio 16 “El lobo y la nodriza”. Ver Esopo 158 “El lobo y la vieja”.

³¹ Eliano VII, 20.

³² Dante *Divina comedia* Inf. I, 49.

³³ Plinio VIII, 83 (34); ver X, 199 (73); ver Solino II, 37.

lobos que, cuando tienen hambre devoradora, comen determinado tipo de tierra, práctica a que recurre, entre todos los animales, única y exclusivamente éste. Por lo que a la hierba respecta, los lobos no la prueban en ninguna otra ocasión más que cuando están enfermos: en estas circunstancias se comportan como las perras que, comiendo hierba, vomitan y se purgan³⁴. Comedor de carroña, Ripa lo pone como atributo de la peste: “Es cosa sabida que en épocas de peste abundan por los campos más lobos que de ordinario”³⁵.

Su fama de animal voraz lo convirtió en atributo de la *gula*, de la *voracidad*, del *interés propio*³⁶. En algunas representaciones medievales el *infierno*, que se traga a los pecadores, tiene boca de lobo. En la medicina popular representa la *comezón* que provocan ciertas dolencias. En muchos ensalmos se le llama a la erisipela “lobo roedor, lobo comedor”; al herpes, “fuego y lobo”. En el País Vasco para curar el lupus –que se llama así por la analogía entre la acción destructiva de la dolencia y la voracidad del animal– le colocan a diario carne fresca a fin de que el bicho tenga que comer y no ataque el organismo. Esta práctica permite entender el uso frecuente de lana de oveja en los rituales de erisipela: al lobo comedor se le da su bocado preferido. Además, en consonancia con el dualismo religioso en que se fundamenta la medicina popular, la lana vencerá al lobo-enfermedad como Cristo, el *Cordero*, vence al lobo-Demonio³⁷. La voracidad del lobo y la *comezón* están relacionadas –según creo– en esta sorprendente afirmación de Aristóteles: “Las pieles y los vellones de ovejas devorados por lobos y los vestidos confeccionados con ellos son mucho más proclives a criar piojos”³⁸. La versión de Eliano nos ayuda un poco: “Si una persona esquila una oveja que ha sido maltratada por un lobo y, después de cardar la lana, se hace con ella una túnica, producirá molestias al que se la ponga. Pues dice el refrán: está tejiendo una roedora comezón para sí”³⁹. Según cuenta Eliano, “un lobo que se hartó de comer no podía ya probar el más pequeño bocado, porque su vientre quedó dilatado, su lengua hinchada y la boca atascada, y era pacientísimo como un corderillo e incapaz de hacer ningún daño a persona o bestia, aunque caminara en medio de un rebaño. Con el tiempo y poco a poco, su lengua se redujo de tamaño, y adquirió su primitiva forma y se convirtió de nuevo en lobo”⁴⁰. Los naturalistas confirman esos cambios. Entramos así en una de sus características más subrayadas por nuestra tradición: su *fiereza* y *crueledad*.

El lobo mata más de lo que necesita para comer en un momento

³⁴ Aristóteles VIII, 5 (594a). Como carnívoro es enemigo de asno, toro, zorra IX, 1 (609b), cerdo VIII, 6 (595b), buey (Eliano VIII, 14).

³⁵ Ripa “Peste”.

³⁶ Ripa “Voracidad”, “Interés propio”.

³⁷ San Agustín Sermones nº263; Mariño 1986, 92.

³⁸ Aristóteles VIII, 10 (596b). Ver Plinio XI, 115 (39); Plutarco Moralia 642 B.

³⁹ Eliano I, 38.

⁴⁰ Eliano IV, 15.

determinado. Por otra parte, su técnica, desde la perspectiva humana, parece cruel. Diríase que muestra satisfacción al matar la presa zarandeándola una y otra vez. Se recrea en la realización de sus movimientos más violentos ante la presa. Cuando ataca un rebaño de ovejas parece enloquecido al verlas tan estúpidas e indefensas, da dentelladas a diestra y siniestra, matando a más de las que pueda comerse.

Aristóteles lo pone entre los animales siempre salvajes, que no aceptan la domesticación⁴¹. Eliano: "Los lobos son muy feroces"⁴². En una historia que narra ese mismo autor "un lobo que llevaba un cordero" representa "al más fiero animal llevando al animal más manso"⁴³. San Isidoro sentencia: "Es una bestia rapaz y sedienta de sangre"⁴⁴.

En el *Génesis* se lo usa como símbolo del hombre *feroz*. Anunciando el carácter guerrero y feroz que tendrá su tribu, dice Jacob a Benjamín: "Benjamín, lobo rapaz; de mañana devora su presa, y a la tarde reparte el despojo"⁴⁵. En Ezequiel es símbolo del *tirano*: "Sus jefes son como lobos que desgarran su presa, que derraman sangre, matando a las personas para robar sus bienes"⁴⁶. Sofonías: "Sus príncipes son leones rugientes; sus jueces, lobos de la tarde, que no dejan un hueso para la mañana"⁴⁷.

En el mundo clásico representaba la ferocidad de *Marte*. Virgilio habla del "lobo de Marte"; y Horacio, de "los marciales lobos"⁴⁸. En la pintura de comienzos del Renacimiento Marte puede ir acompañado de un lobo, animal que le fue consagrado en época romana y que tiene como él, un temperamento agresivo⁴⁹. Por la misma razón los astrólogos lo ponen bajo el influjo del planeta Marte. C. Ripa pinta la *rapiña* y el *perjuicio* acompañados de lobos⁵⁰.

Los adultos usan el lobo feroz como una amenaza para forzar a los niños a la obediencia. Podemos ver ejemplificado este uso desde las fábulas de Esopo y Babrio hasta nuestros días⁵¹.

⁴¹ Aristóteles I, 1 (488a).

⁴² Aristóteles VII, 20.

⁴³ Eliano XII, 31.

⁴⁴ *Etimologías* XII, 2, 24; ver *Bestiario de Oxford*. También *Ysopet* pág.24.

⁴⁵ Gn 49, 27 y nota Biblia de Jerusalén.

⁴⁶ Ez 22, 27.

⁴⁷ So 3, 3.

⁴⁸ Virgilio *Eneida* IX, 565; Horacio *Odas* I, 17; ver Plutarco *Vidas paralelas* Rómulo IV.

⁴⁹ Ripa "Carro de Marte".

⁵⁰ Ripa "Rapiña", "Perjuicio".

⁵¹ Esopo 158 "El lobo y la vieja"; Babrio 16 "El lobo y la nodriza"; Aviano 1.

El temor que produce causa entumecimiento y afonía. Eliano supone que basta una parte de su cuerpo o sus huellas para producir el mismo efecto: "Si un caballo pisa, por acaso, la huella de un lobo, queda aquejado de entumecimiento. Si echas la taba de un lobo en un tronco de cuatro caballos que va corriendo, se quedará como clavado en el suelo al pisar los caballos el astrágalo"⁵².

En algunos casos se toma su fiereza como expresión de valentía. De ahí su empleo en la heráldica.

El inicio de la época de celo varía de acuerdo con la latitud. El *ciclo estrual* provoca un estado de receptividad en las hembras una sola vez al año y por un espacio de *veinte días* aproximadamente. Aristóteles señala esa característica: "El lobo cubre y la loba es cubierta en una sola estación del año"⁵³. Plinio reduce los veinte días a doce: "Se dice que el tiempo de la cópula para los lobos no dura más de doce días al año"⁵⁴. San Isidoro: "A lo largo de todo un año, los lobos apenas cohabitan con las hembras más de doce días"⁵⁵.

Contando que todas –las de una zona concreta– están en celo en ese periodo de doce, o veinte, días y que la gestación dura igual para todas, se deduce lo que Aristóteles recoge como fabuloso: "Se asegura que todas y cada una de las lobas paren en doce días del año. Y la causa de este hecho se explica en una fábula: que ello ocurre así porque este fue el número de días que se emplearon en traer a Letona desde los Hiperbóreos a Delos, adoptando la apariencia de una loba por miedo a Hera"⁵⁶. Eliano interpreta erróneamente al Estagirita y dice: "Las lobas no paren con facilidad, sino en doce días y otras tantas noches"⁵⁷. También dice: "Es fama que Apolo se complace en él y ha llegado a mis oídos la razón, que es del dominio común: dicen que el dios nació después de haberse transformado Letona –madre de Apolo– en una loba. Por esto le llama Homero *el nacido de loba*"⁵⁸.

Durante el celo presenta signos externos de su estado: los testículos del macho aumentan de peso; por su parte, las hembras muestran una gran actividad

⁵² Eliano I, 36.

⁵³ Aristóteles VI, 35 (580a).

⁵⁴ Plinio VIII, 83 (34).

⁵⁵ *Etimologías* XII, 2, 24.

⁵⁶ Aristóteles VI, 35 (580a).

⁵⁷ Eliano IV, 4.

⁵⁸ Eliano X, 26; Homero *Ilíada* IV, 101.

en sus órganos genitales, la *zona vulvar enrojece*. Después de la cópula, *el macho y la hembra quedan unidos* entre ocho y dieciséis minutos, como los perros⁵⁹. Aspecto éste al que parece referirse Aristóteles: “El lobo cubre y la loba es cubierta por el mismo procedimiento que el perro y la perra”⁶⁰. Plinio: “Los perros, las focas y los lobos se dan la vuelta durante el acoplamiento y, a pesar de ellos, quedan todavía unidos”⁶¹.

El mismo calor y la misma potencia se buscó usándolo como afrodisíaco. Dice Plinio: “Cree la gente que un pelito situado en la cola del lobo constituye un talismán amoroso; que el lobo suelta y arroja este pelo cuando lo apresan, y que tiene virtud sólo cuando se lo arrancan a un animal vivo”⁶². Lo mismo repetirán el *Bestiario de Oxford* y Latini.

Las prostitutas romanas llevaban ya el nombre de lobas, y nuestra palabra lupanar, o burdel, viene de ahí. Plutarco escribe: “Los latinos llamaban lobas, de esta especie de fieras, a las hembras, y de las mujeres, a las que eran malas de sus cuerpos”⁶³. Según el *Bestiario de Oxford*, “con mucha razón se llama lobas a las cortesanas que arruinan a sus amantes”. A la *puta* se le sigue llamando, en el lenguaje popular, “loba”, “perra” o “zorra”.

Una leyenda gallega habla de una reina llamada Loba a la que su padre había expulsado por incontinente. Es muy posible que a la reina Lupa de la leyenda de Santiago Apóstol se llame así con la intención de achacarle ese mismo defecto. Parece confirmarlo el relato de J. Belet, del fin del siglo XII, según el cual su nombre de Lupa convenía a su vida y costumbres.

Lujurioso, feroz, voraz, nocturno y carroñero: he aquí un significante apropiado para el Diablo. El *Bestiario de Oxford* afirma que el Diablo persigue al hombre como lobo para devorarlo. P. de Beauvais: “El lobo representa al Diablo, pues éste siente un odio constante por la especie humana y ronda en torno a los pensamientos de los fieles para engañar sus almas. El hecho de que el lobo sea fuerte en la parte delantera y débil en los miembros de atrás es el símbolo del propio Diablo, quien al principio fue ángel en el cielo y ahora, después de ser expulsado, es malo”. El *Bestiario Valdense*: “Por el lobo entendemos el Diablo”.

⁵⁹ R. de la Fuente VI, 298.

⁶⁰ Aristóteles V, 2 (540a).

⁶¹ Plinio X, 173 (63).

⁶² Plinio VIII, 83 (34); ver Solino II, 36.

⁶³ Plutarco *Vidas paralelas* Rómulo IV.

Como animal satánico es creación del propio Diablo. Según una leyenda catalana, Nuestro Señor hizo la bicerra, ligera y gentil, llena de gracia y elegancia, mientras que el Diablo hacía el lobo, tosco y pesado: le gusta la rapiña, duerme de día y vela de noche, sólo encuentra placer en hacer el mal, huye de la gente y ataca a traición, como buen hijo del Diablo que es. En Bretagne oponen asimismo al lobo y a una de sus presas: el Diablo crea el lobo y Dios crea el Cordero. En el *Roman de Renart* y en un cuento popular de Provenza encontramos otra forma de marcar la asociación del lobo con el Mal: se cuenta que lo formó Eva –la Mujer– después de ver a Adán dando vida a la oveja.

Con grasa de lobo preparan las “meigas” sus ungüentos. Los *hombres lobo* no son sino brujos encarnados en lobos. Como sucede con los brujos en general, los hombres lobo nacen con ese estigma –son los predestinados para el Mal– o eligen voluntariamente ese papel. También son hombres lobo no los brujos sino los embrujados, es decir, los que se comportan como brujos a causa de un embrujamiento –encantamiento– o una maldición. Ésta recae sobre personas que se comportan como lobos o lobas: los lujuriosos, los feroces y los que comen carne –especialmente si es humana– con voracidad.

Licaon fue transformado en lobo por servir a los huéspedes carne de niño⁶⁴. Esta debe relacionarse con la costumbre de los sacrificios humanos celebrados en honor de Zeus Licio, en Arcadia. En efecto, allí se inmolaba a una persona y los asistentes comulgaban devorando sus entrañas. Entonces quedaban convertidos en lobos y conservaban esta forma ocho años, después de los cuales recuperaban la figura humana si, durante ese tiempo, no habían comido carne humana.

Las defensas contra los hombres lobo son las mismas que se utilizan contra las brujas y el Mal. Para evitar que el séptimo hijo o hija del mismo sexo –que es uno de los signos de predestinación– se convierta en lobo, uno de sus hermanos mayores ha de ser su padrino de bautismo. De esta forma –creo– ese hermano mayor cuenta como padrino y el niño pasa a ser el sexto hijo.

El hombre que se transforma en lobo a causa de una maldición dejará de hacerlo cuando pase el tiempo por el que fue maldecido. También se curará si alguien le provoca una herida. Para comprender esto hay que tener en cuenta que el Diablo y los embrujamientos entran en el cuerpo y salen aprovechando

⁶⁴ Higino *Fábulas* 176, 1.

las entradas naturales. La herida viene a ser una salida alternativa. Pero hay más. Por la herida brota sangre, lo que, para la medicina hipocrática, equivalía a una purga. Pues bien, en este caso de lo que se purga el hombre lobo es del embrujamiento. Es lo mismo que cuando un poseso expulsa el demonio con otra de las formas de purga: el vómito.

El brillo de sus ojos hace pensar que este animal dañino causa males con su mirada. En otras palabras: echa mal de ojo. De los ojos dice Plinio: "Los ojos de los animales nocturnos, como los gatos, brillan e irradian en las tinieblas hasta el punto de que no se los puede mirar; los de la cabra y del lobo resplandecen y echan luz"⁶⁵. El *Bestiario de Oxford*: "De noche sus ojos relucen como candelas". P. de Beauvais: "Los ojos del lobo, que brillan en la noche, son las obras del Diablo, que parecen bellas y agradables a los hombres desprovistos de razón".

Al igual que sucede con los aojadores y con el basilisco, y por la misma razón, la vista del lobo resulta perjudicial si mira primero. Platón nos explica qué sucede cuando una persona o animal maléfico nos mira primero: "Al oírlo quedé azorado y lo contemplé con pavor; y creo que si no hubiese sido que yo lo miré a él antes que él a mí, habría perdido el habla"⁶⁶. Plinio menciona la creencia: "En Italia creen que la mirada de los lobos es dañosa, y que si miran a un hombre antes de ser vistos, le quitan momentáneamente el uso de la voz"⁶⁷. Virgilio: "La misma voz abandona ya también a Meris; los lobos vieron a Meris primero"⁶⁸. San Isidoro: "Los campesinos dicen que el hombre pierde la voz si, en presencia de un lobo, éste lo ve primero. De aquí que, cuando alguien guarda repentinamente silencio, se emplee el dicho de *el lobo del cuento*. En cambio, si se da cuenta de que el hombre lo ha visto primero, pierde su fiera acometividad"⁶⁹. El *Bestiario Toscano*: "Si puede ver al hombre antes que éste lo vea a él, el hombre pierde toda su fuerza; y cuando el hombre ve al lobo antes que el lobo vea al hombre, el lobo pierde toda su fuerza"⁷⁰. Cantimpré explica "El motivo es éste, según dice el Experimentador: el lobo dirige los rayos de sus ojos contra el hombre y le deseca el poder visual, el cual a su vez deseca las otras facultades que, por otro lado, desecan las cuerdas vocales". La creencia pervive en España, Francia, Portugal e Italia.

⁶⁵ Plinio XI, 151 (55). Eliano X, 26 dice que ve de noche.

⁶⁶ Platón *República* 336d.

⁶⁷ Plinio VIII, 80 (34); ver Solino II, 35; Teócrito XIV, 22.

⁶⁸ Virgilio *Bucólicas* IX, 53.

⁶⁹ *Etimologías* XII, 2, 24.

⁷⁰ Ver también *Bestiario de Oxford*, *Bestiario Valdense*, P. de Beauvais, Fournival, Latini.

Algunos bestiarios, por ejemplo el Toscano, elaboran un sentido simbólico para esta creencia: "Así como el hombre quita la fuerza al lobo cuando se lo encuentra, antes que el lobo lo vea, así le ocurre al hombre, que quita la fuerza al Diablo cuando sabe guardarse de sus engaños y de sus falsos ingenios...". Basándose en ella, Ripa elige al lobo para indicar el Silencio: "Cuando ve a alguno, y antes de ser visto, al punto le arrebatara toda posibilidad de articular palabra, de modo que sólo con gran esfuerzo puede su víctima emitir un debilísimo sonido; así es como callado y a buen paso huye este animal una vez que se hizo con su presa. Por todo ello solían utilizarlo los antiguos cuando querían trazar la simbología del silencio"⁷¹.

Como las brujas y los demás animales maléficos, el lobo puede causar mal de aire. En Galicia se evita pronunciar el nombre del Diablo para no atraer su presencia. Es la creencia opuesta a otra muy extendida: pronunciar el nombre de Jesús para alejar a Satán y sus siervas⁷². Pues bien, tampoco se debe nombrar al maléfico lobo.

En aparente contradicción con el pavor que provoca el lobo, algunos cuentos populares y fábulas lo presentan como inocentón y tonto. También en eso coincide con el Diablo. La enseñanza puede resumirse así: el Enemigo es fuerte y poderoso, mas no invencible, si se lo maneja con astucia.

Ya hemos dicho que el hombre lobo, y el lobo, se aleja con cualquiera de las defensas simbólicas utilizadas contra el Mal: cruces, luz, cuchillos, etc.

Como a toda manifestación del Mal, se expulsa al lobo con exorcismos. En Galicia, en La Mancha y Francia había personas especializadas en ese oficio. El responsador gallego y el portugués suelen rezar una oración dedicada a San Antonio, santo protector del ganado, para que lo guarde "de lobos y lobas, de zorros y zorras, etc".

El aspecto positivo del lobo se fundamenta en su cuidado de los cachorros. La loba da pruebas de hondos *instintos maternos*. Cuida con gran celo y cariño a sus crías, incluso antes de que nazcan. La naturaleza la ha dotado de cierto sentido previsor. Cuando se aproxima el parto, establece su guarida en lo más cerrado del bosque, arranca maleza con los dientes, lleva una gran porción de musgo y prepara una cama. Además, adoptan a los cachorros que quedan

⁷¹ Ripa "Silencio".

⁷² Ver Mariño 1984.

huérfanos. Una loba adoptó a Rómulo y Remo, hijos de Marte, quien –según ya vimos– posee naturaleza de lobo⁷³. En razón de esa leyenda, en la figura del Tiber, el río de Roma, aparece una loba amamantando a dos niños⁷⁴.

De su cuello se cree que no puede doblarlo. Lo afirma Eliano: “El pescuezo del lobo es corto y estrecho. Por eso, no es capaz de volverse y mira siempre hacia delante, y cuando quiere mirar atrás, vuelve todo el cuerpo”⁷⁵. *Bestiario Toscano*: “Es tan fuerte y tan rígido que no puede doblar el cuello si no lo acompaña con movimiento del pecho”. Fournival: “Tiene el cuello tan rígido que no puede doblarlo sin girar a la vez todo el cuerpo”⁷⁶.

Según los naturalistas, su *robusto cuello* da una sensación de *hieratismo*, hasta el punto de que a primera vista parece que el animal no puede girar la cabeza; por otra parte, prácticamente todos los lobos examinados por el profano han sido lobos muertos. La rigidez cadavérica de la gran masa muscular del cuello de los lobos hizo creer a las gentes que, cuando el animal estaba vivo, no podía moverla⁷⁷.

Según Latini, “no captura sus presas en los lugares próximos a su madriguera”. P. de Beauvais dice que caza lejos del escondrijo donde oculta sus cachorros, lo que “significa que el Diablo alimenta con bienes materiales a los que se alejan de las buenas obras”. “El hecho de que el lobo salga en busca de su presa lejos de los cachorros que engendró, significa –dice el autor del *Bestiario de Oxford*– que el Diablo, por medio de bienes temporales, mima a quienes saben que sufrirán con él en la fosa de los tormentos del Infierno. El Diablo se ensaña en perseguir a quienes se alejan de él por medio de buenas obras. El hecho de que el lobo sea incapaz de volver la cabeza sin mover todo el cuerpo significa que el Diablo es incapaz de volverse hacia el bien y arrepentirse”. Para el *Bestiario Valdense*, de la misma manera que el lobo no caza en las proximidades de su guarida, el hombre no debe ofender al prójimo.

Los *fuertes caninos*, las muelas carniceras, delatan las tremendas posibilidades de la caja mandibular al servicio de la predación⁷⁸. Con sus largos, curvos y acerados colmillos, el lobo parte de una sola dentellada el espinazo de un

⁷³ Plutarco *Vidas paralelas* Rómulo II; sobre las Lupercales: Rómulo XXI.

⁷⁴ Ripa “Ríos.Tíber”.

⁷⁵ Eliano X, 26.

⁷⁶ Ver también *Bestiario Valdense*, *Bestiario de Oxford*, P. de Beauvais, Latini.

⁷⁷ R. F. *Fauna ibérica* VII, 236; R. de la Fuente VI, 278.

⁷⁸ R. F. *Fauna ibérica* VII, 238.

ternero o la pierna de un venado. Dice Eliano que el lobo tiene como armas sus afilados dientes⁷⁹. Y, al igual que en otros muchos casos, esas armas naturales se convierten en Armas simbólicas frente al Mal.

Por *almacenar comida*⁸⁰, representa la Avaricia en el *Auto del Heredero* de Mira de Amescua y en *El hombre encantado* de Valdivieso. Ripa, en sus comentarios a la representación de la Avaricia, escribe: "El lobo, tal como nos dice C. Landino, es un animal ávido y voraz que no sólo hace sus presas abiertamente, sino también con furtivas insidias y asechanzas. De modo que, si no lo descubren los pastores o los perros, no cesa nunca en su empeño de dar muerte a la grey entera, temiendo siempre no haber hecho presas suficientes. Así el avaro, ya con fraude y engaño, ya con rapiña descubierta, arrebat a los otros cuanto puede, sin lograr acumular tanto que quede saciado su deseo"⁸¹.

Bibliografía

- Aristóteles, *Historia de los animales*, Akal, Madrid, 1990.
- Baltrusaitis, J., *La Edad Media fantástica*, Cátedra, Madrid, 1983, p. 292.
- Beato de Liébana, *Comentarios al Apocalipsis y al libro de Daniel*, Edilán, Madrid, 1984.
- Beigbeder, O, *Léxico de los símbolos*, Encuentro, Madrid, 1989, p. 421.
- Bestiario de Oxford, *Bestiario de Oxford*, Ediciones de Arte y Bibliofilia. Ed. de Carmen Andreu, Madrid, 1983.
- Bestiario Valdense, *Bestiario Valdense*, Olschki, Ed. A. M. Raugei, Firenze, 1984, p. 361.
- Bianciotto, G., *Bestiaires du Moyen Age*, Stok-Plus, Paris, 1980, p. 263.
- Covarrubias, S. de, *Tesoro de la lengua castellana o española*, Turner. Madrid, 1979, p. 1093.
- Douglas, M., *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, Routledge. London, 1966 (*Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, Siglo XXI, Madrid, 1973, p. 243).
- Eliade, M., *Images et symboles*, 1955 (*Imágenes y símbolos*, Taurus, Madrid, 1974, p. 196).

⁷⁹ Eliano I, 31; XI, 37.

⁸⁰ R. F. *Fauna ibérica* VII, 254.

⁸¹ Ripa "Avaricia".

- Forde, D., *Habitat, Economy and Society*, Methuen, London, 1934 (*Hábitat, economía y sociedad*, Oikos-Tau., Madrid, 1966, p. 521).
- Fournival, R. de, *Bestiario de Amor*, Miraguano, Madrid, 1980, p. 90.
- Guglielmi, N. E., *El Fisiólogo*, Editorial Universitaria, Buenos Aires, 1971, p. 106.
- Harris, M., *Cows, Pigs, Wars and Witches: The Riddles of Culture*, Random House, 1974 (*Vacas, cerdos, guerras y brujas*, Alianza Editorial, Madrid, 1982, p. 235).
- Cannibals and Kings. The Origins of Cultures*, Random House, 1977 (*Caníbales y reyes*, Argos Vergara, Barcelona, 1981, p. 286).
- Good to eat*, Simon and Shuster, New York, 1985 (*Bueno para comer*, Alianza Editorial, Madrid, 1990, p. 349).
- Malaxecheverria, I., *Bestiario medieval*, Siruela, Madrid, 1986, p. 297.
- Male, E., *L'Art religieux du XII siècle en France*, Armand Colin, Paris, 1940, p. 663. (Hay traducción española de 1986, Encuentro, Madrid).
- Mariño Ferro, X.R., *Satán, sus siervas las brujas y la Religión del Mal*, Xerais, Vigo, 1984, 408.
- Las romerías/peregrinaciones y sus símbolos*, Xerais, Vigo, 1987, p. 339.
- Muerte, religión y símbolos en una comunidad quechua*, Universidad, Santiago, 1989, p. 198.
- Martinez Veiga, U., *Adaptación y cultura*, Anthropos, Barcelona, 1985, p. 57.
- Plinio, *Histoire naturelle*, Les Belles Lettres, Paris, 1952.
- Ripa, C., *Iconología*, Akal, Madrid, 1987, 2 vols. (1ª ed. 1593).
- Rodriguez de la Fuente, F., *Fauna*, Salvat, Barcelona, 1974.
- San Agustin, *Sermones*, BAC, Madrid, 1983.
- Schapiro, M., *Estudios sobre el arte de la Antigüedad tardía, el Cristianismo primitivo y la Edad Media*, Alianza, Madrid, 1979, p. 374.
- Sebastian, S. E., *El Fisiólogo atribuido a San Epifanio, seguido de El Bestiario Toscano*, Tuero, Madrid, 1986, p. 130 y p. 56.
- Sperber, D., *Le symbolisme en général*, Hermann, Paris, 1978 (*El simbolismo en general*, Anthropos, Barcelona, 1988, p. 187).
- Turner, V., *The forest of symbols. Aspects of Ndembu ritual*, Cornell Univ. Press, 1967 (*La selva de los símbolos*, Siglo Veintiuno, Madrid, 1980, p. 455).

PSICOANÁLISIS, HERMENÉUTICA Y GÉNERO

Purificación Mayobre
Cristina Caruncho
Universidade de Vigo

1. Introducción

Es posible que a priori ante el título de esta ponencia, más de una persona sienta cierto escepticismo filosófico y tenga serias dudas acerca del estatuto epistemológico que se le pueda otorgar a un trabajo que, en su propuesta inicial, reúne y yuxtapone tres modelos filosóficos sospechosos de grave heterodoxia. No es nuestra intención ejercer en sentido inverso la sospecha y cuestionar la “imparcialidad de juicio” de quienes hayan sido tentados por esa debilidad.

Tampoco parece adecuado presumir de un “acto heroico”, cuando la heroicidad en todo caso recaería sobre quienes han organizado un congreso dedicado a la hermenéutica, aunque es posible que tampoco los organizadores estén libres de toda sospecha. No obstante, si distribuimos con justicia las responsabilidades, queda claro que hablar de hermenéutica en este foro no es ni sospechoso, ni siquiera contingente sino más bien condición necesaria. Añadir y yuxtaponer al concepto de hermenéutica el de psicoanálisis podría ser ya un atrevimiento, pero aquí el recurso a la autoridad nos deja libres de toda sospecha. ¿Quién podría enmendar la plana a filósofos de la talla de Habermas o P. Ricoeur? De todos es conocido que uno y otro han dedicado su inteligencia y su esfuerzo

a pensar sobre el tema y eso le otorga a la problemática, por principio de autoridad, el carácter de “problema filosófico”, sino de primer orden si al menos de problema filosófico interesante.

¿Y qué podría justificar añadir a este estudio la perspectiva de género? Habría un argumento, que seguramente no es filosóficamente el mejor, pero que sin lugar a dudas es irrefutable, según el cual quien iba a tratar aquí esta temática sino son las dos únicas mujeres que aparecen en el programa y –lo crean o no, no está dicho en tono sarcástico–. Nosotras, como miembros de la academia, sabemos que los estudios de género son todavía “cosas de mujeres”, aunque también sabemos que la aplicación de las categorías de género están revolucionando el objeto de estudio de las ciencias sociales, si bien se infravalora dicha revolución por ser protagonizada por mujeres.

Lo tomemos como lo tomemos y apelemos a criterios externos impuestos por los organizadores, a criterios de autoridad o meramente a nuestra diferencia sexual y genérica, el filósofo ortodoxo que se precie seguirá pensando que esto como mucho va de pensamiento débil. No obstante, ese hipotético filósofo ortodoxo –representante de la academia, del pensamiento profundo y estudioso de los grandes sistemas filosóficos– puede tener serios motivos para sentirse incómodo. Evidentemente no por nuestra presencia, ni por nuestro trabajo, pero si por el gran número de estantes de bibliotecas de prestigiosas universidades que están ocupadas por libros que abordan esas temáticas “débiles”, “sospechosas”, “fragmentarias” o “transitorias”. No son menos los seminarios, las cátedras, los institutos o los espacios de aula que se abren hacia esas concepciones que podríamos llamar alternativas.

Nuestro trabajo se inscribe en esa concepción alternativa de entender la filosofía bajo el prisma de la inquietudes, incertidumbres y vicisitudes que nos presenta la vida. Ciertamente creemos que puede decirse algo interesante hablando de “*Género, psicoanálisis y Hermenéutica*”, aunque no tanto porque nos lo permita el título del congreso, nos lo favorezca la autoridad de Ricoeur o Habermas o porque seamos mujeres. Esas son condiciones de posibilidad que han permitido dar luz verde a nuestras inquietudes, pero este “ficticio diálogo” entre tres modelos de pensamiento como son feminismo, psicoanálisis y hermenéutica se justifica en argumentos de carácter filosófico que nos gustaría presentar en este foro.

La hermenéutica tiene la notable ventaja de dar cabida a la intersubjetividad, dando vida incluso al texto escrito, favoreciendo distintas interpretaciones,

confrontando la obra con los diversos puntos de vista que se integran en el acto mismo de interpretar, de conocer, de crear, de leer, de pensar. Es la anticodificación, el antidogmatismo, la apertura de yo y mi obra hacia el otro, pero no el otro generalizado sino el otro concreto. Sin embargo, para que se produzca ese fenómeno de apertura e interpretación, deben darse ciertas condiciones de base. No se puede ejercer la interpretación si no se conoce el lenguaje del texto y si no se está familiarizado con el significado de los símbolos o de los iconos; en definitiva, si no se pertenece a una determinada cultura o no se comparten determinadas claves de socialización.

La hermenéutica está reñida con la pasividad, la objetualización, la cosificación, el dogmatismo, el no tener derecho a la palabra, el encerrarse en el silencio, el estrabismo de la mirada cercenada, la ocultación y las falsas promesas de verdades imperecederas.

La hermenéutica me da la posibilidad de ser sujeto en relación con el otro y lo otro –aunque sea a través de un objeto producido, ya sea un texto, discurso, obra de arte, etc.– y en ese sentido favorece mi libertad de decisión y elección. Además desafía a la Ilustración, en tanto que permite la huida de la tutela impuesta por la razón, el conocimiento y la ciencia, dando cabida a las experiencias personales, subjetivas e intersubjetivas de cada hablante, de cada autor, de cada intérprete, promoviendo un acto de apertura en el que se hacen visibles los diversos elementos de comunicación que estructuran a los hablantes y los procesos narrativos lingüísticos.

En lo que respecta a los diversos elementos de la comunicación, debemos reconocer que algunos por efecto de la tradición, la costumbre o por la concepción transmitida por los sistemas de pensamiento de la modernidad, han sido particularmente ocultados u oscurecidos hasta haberse vuelto invisibles. Entre estos cabría mencionar la perspectiva de género dentro de las relaciones sociales y la vida interna del sujeto. Es aquí donde resulta inevitable hablar de psicoanálisis y feminismo.

El primero, la teoría psicoanalítica, desveló los entresijos de la vida interna, haciendo tambalear el sólido edificio de la modernidad construido sobre la diosa razón, a espaldas del inconsciente, del mundo de los afectos, de los sentimientos de culpa, de angustia, etc. La identidad del yo, conformada con sesgos diferentes según el sexo, fue pensada por Freud desde nuevos parámetros que hacían entrar en juego un mundo distinto de símbolos, que adquirirían un significado relevante en la vida de las personas. El psicoanálisis es un pensamiento de la sospecha,

del desvelamiento, que da pie a una rica hermenéutica que permite explicar la posición de los distintos yoes –ahora autores, ahora intérpretes– que actúan intersubjetivamente. Ciertamente sus sospechas y desvelamientos estuvieron orientadas sobre todo a la represión sexual ejercida sobre el individuo y obvió cualquier tipo de suspicacia sobre significativos modos de relación social, entre ellos la perspectiva de género, creando un mundo de valores sesgado desde la perspectiva patriarcal, en la cual la figura simbólica del falo configuraba la personalidad adulta. Quizás algo tuvo que ver con el hecho de que Freud eligiera esa representación fálica como elemento básico de la constitución femenina o masculina, el hecho de que el propio Freud fuera varón. De hecho, psicoanalistas femeninas posteriores, cuando ejecutaron la activa labor de intérpretes, evidenciaron el sesgo sexista del análisis del maestro y transvaloraron o invirtieron la simbología freudiana, entronizando a la mujer, simbólicamente representada en el acto de la maternidad.

No obstante, aludamos al padre del psicoanálisis o a lo que ha sido el complejo devenir de la escuela psicoanalista durante este siglo –devenir que puso de relieve diferencias teóricas y clínicas importantes entre los/as pensadores/as que se consideran psicoanalistas– es innegable que este modelo de pensamiento ha sido el responsable de poner en evidencia el peso que tiene la vida interna del sujeto para la construcción social de la realidad.

El segundo modelo al que nos hemos referido, el feminismo, es sin lugar a dudas el marco teórico que ha potenciado los análisis de género poniendo de relieve como el sistema sexo-género subyace a cualquier tipo de relación social. Al desvelar la carga socio-histórica y cultural que implica la división de las personas en las categorías genéricas femenina y masculina, la teoría feminista abre sus puertas hacia una nueva hermenéutica de la sospecha, adiestrando a los/as intérpretes en las trampas de un lenguaje sexista, no neutral, que infravalora cultural y socialmente aquello que considera como natural del sexo femenino.

Nos proponemos pues en estas páginas reflexionar en torno al psicoanálisis, la hermenéutica y el feminismo aventurando como hipótesis de trabajo que psicoanálisis y feminismo se alíen como dos modelos hermenéuticos que se complementan y enriquecen al desvelar el peso específico que tienen –como elementos que estructuran los actos de habla y los procesos narrativos– la vida interna del sujeto y la perspectiva de género.

2. Génesis y desarrollo del Psicoanálisis

El Psicoanálisis no fue un descubrimiento repentino de Freud, sino que su desarrollo y elaboración fue gradual y lenta, ya que comenzó siendo una técnica terapéutica para acabar siendo una metapsicología en la que estaba incluida una reflexión sobre la personalidad humana y una interpretación de la cultura. Esta vasta obra estuvo sometida a numerosas rectificaciones realizadas por el propio Freud e incluso a una profunda revisión crítica de muchos de sus constructos teóricos a partir de 1920. No obstante, el psicoanálisis se ha caracterizado siempre –desde sus orígenes catárticos hasta su última formulación– por el empeño de conseguir unos objetivos fundamentales, como son incrementar la conciencia, hacer consciente lo inconsciente, lograr el autoconocimiento, la liberación o la autoliberación, ya que al conocer los motivos inconscientes de su conducta el individuo es capaz de entender los motivos que le inducen a la acción y decidir acerca de su respuesta conductual.

La teoría y práctica psicoanalítica tal y como fue ensayada por Freud supuso un profundo impacto en las concepciones psicológicas y psiquiátricas de la época acerca de la personalidad humana, hasta tal punto que se puede afirmar –en términos kuhnianos– que inauguró un nuevo paradigma, cuyas teorías interpretativas fueron un importante revulsivo para las creencias establecidas. Por supuesto que otras conceptualizaciones freudianas, en general todas las marcadas por la cuestión de género como la sexualidad femenina o la formación de la identidad femenina, son anacrónicas y deudoras de su época.

Que el propio Freud fue consciente del carácter rupturista y novedoso de su obra lo demuestra el hecho de que en *Lecciones de Introducción al Psicoanálisis* (1917) compare el impacto de su teoría con el provocado anteriormente por las obras de Copérnico y Darwin, al afirmar Copérnico que la tierra no era el centro del universo y Darwin que el hombre no era el rey de la creación, mientras que el psicoanálisis preconiza que el hombre, la persona ni tan siquiera es dueña de si misma ya que fuerzas inconscientes lo someten y tiranizan.

Sin embargo –como decíamos más arriba– el psicoanálisis no apareció de repente sino que Freud lo fue gestando poco a poco, conforme fue distanciándose del ideal cientificista de la psiquiatría de la época y fue capaz de elaborar una concepción original.

Comenzó su carrera profesional como investigador de laboratorio, pero pronto abandonó ese quehacer y pasó a dedicarse al ejercicio de la medicina. Como neurólogo comenzó utilizando los procedimientos médicos empleados por la psiquiatría de la época para tratar a los pacientes que estaban mal de los nervios, como eran las curas de reposo, los masajes, baños calientes y la electroterapia, variante suave del electrochoque. Pronto se interesó por una de las técnicas más novedosas entonces, que era la hipnosis, usada por J. M. Charcot en la clínica de La Salpêtrière de París, para tratar la *histeria*, enfermedad que por cuestiones de género y por su asociación con la superstición y el charlatanismo, había sido excluida de la medicina científica. La *histeria*, palabra derivada del término griego *hystera*, que significa útero, se consideraba una enfermedad propia de las mujeres, provocada por la insatisfacción de deseos sexuales o maternos. Entre sus manifestaciones se encontraban las parálisis, ceguera, mareos... etc. Platón en el *Timeo* describe este trastorno de la siguiente forma:

"En los hombres, el órgano de la generación (que se vuelve rebelde y dominante como un animal que no obedece a razones y enloquece aguijoneado por la lujuria) trata de lograr el dominio absoluto; y lo mismo ocurre con... el útero... de las mujeres; el animal que hay en ellas desea procrear hijos, y cuando permanece estéril mucho más tiempo del debido, se vuelve inquieto y enfadado, vaga por todo el cuerpo, y cierra el paso al aliento, obstruye la respiración, y las lleva a una situación extrema, causando todo tipo de enfermedades".

Charcot en la investigación que estaba llevando a cabo sobre la histeria comprobó que no era una enfermedad que perteneciera exclusivamente a la patología femenina, sino que había varones que presentaban unos síntomas muy similares a los exhibidos por las pacientes histéricas. Comprobó, además, que por medio de la sugestión hipnótica podía provocar en los varones síntomas histéricos, por lo que pensó que la hipnosis se podría utilizar no sólo para estimular la aparición de esas manifestaciones histéricas sino también para curarlas o por lo menos ordenar a los/as pacientes que cesaran en sus síntomas. Pero será sobre todo H. Berheim y A. A. Liébeault, directores del centro de investigación hipnótica de Nancy, los que utilicen la sugestión hipnótica con fines terapéuticos. Con el tiempo Berheim prescindirá de la parte hipnótica del tratamiento y pretenderá producir los mismos efectos con la sugestión.

Freud conoció la técnica de Charcot, con quien trabajó una temporada, y conoció también directamente los procedimientos utilizados por Berheim, quien influyó muy poderosamente en el ánimo de nuestro autor con su capacidad de

sugestión poshipnótica. Posteriormente conocerá la técnica hipnótico-catártica empleada por J. Breuer. Breuer comenzó a utilizar ese método con su famosa paciente Anna O, intentando provocar en la paciente por medio de la sugestión una hipermnesia para recuperar recuerdos perdidos y descargar las emociones negativas vinculadas a ellos, experimentando la enferma una verdadera catarsis o purificación y cesando la manifestación de sus síntomas. Esta técnica hipnótico-catártica será asumida por Freud, abandonando la sugestión hipnótica de Charcot por considerarla más deficiente. Más tarde, Freud descartará también el método hipnótico-catártico de Berheim.

Abandonada la hipnosis, comenzó a idear y a utilizar otros mecanismos que le permitieran acceder a los recuerdos patógenos. El primer procedimiento que utilizó consistía en invitar al/a la paciente a que se tumbase en un diván, cerrase los ojos, se concentrase y recordase historias que pudieran haber provocado el síntoma histérico. Pero como el procedimiento de la concentración tampoco dio los resultados esperados también lo desechó e inició la técnica de la asociación libre, en virtud de la cual no obligaba a las personas analizadas a recordar escenas traumáticas del pasado sino que las incitaba a expresar todo lo que pasara por su cabeza, sin censurar absolutamente nada. De esta forma, Freud pasó de un procedimiento totalmente directivo (hipnosis, concentración) para recuperar los recuerdos perdidos a otro totalmente permisivo.

Con el nuevo tratamiento inmediatamente descubrió que los/las pacientes censuraban sus asociaciones, descubriendo así los mecanismos de resistencia y de defensa. A su vez, esto le permitió deducir la existencia del inconsciente a partir del análisis de los síntomas neuróticos, de los sueños, de los lapsus verbales, de los chistes. También descubrió la transferencia, fenómeno explicado por Freud como la tendencia que muestran los/las pacientes, independientemente de cual sea su sexo, a sentir amor por el psicoanalista (transferencia positiva) u odio (transferencia negativa). Considera que la transferencia es imprescindible para que la terapia culmine de una forma exitosa, porque el amor y el odio no eran tanto al terapeuta sino hacia personas significativas del pasado del/de la paciente.

El psicoanálisis quedará totalmente configurado a partir de la publicación de *La interpretación de los sueños* (1900), obra en la que Freud aparece ya como un experto explorador del inconsciente, como un diestro hermeneuta capaz de descifrar enigmáticos mensajes de ocultas regiones del psiquismo humano.

El psicoanálisis sufrirá todavía –después de 1900– importantes rectificaciones por parte del propio Freud, pero serán algunos discípulos y continuadores

suyos los que reanudarán una profunda transformación de la técnica psicoanalítica que la alejará de la ortodoxia freudiana, como sucedió con Jung, Adler, Rank y Ferenczi. Otra línea heterodoxa será la representada por E. Fromm y H. Hartmann, quienes convirtieron al psicoanálisis en una especie de psicología adaptativa. Por su parte, J. Lacan ha dado un giro a la teoría freudiana al aplicar al psicoanálisis conceptos lingüísticos como la noción de significante y estructura.

Pero con respecto a nuestro trabajo, nos interesa sobre todo la tendencia introducida en la investigación por la teoría de los estadios preedípicos o teoría de las relaciones de objeto, iniciada por M. Klein, quien superó la “teoría centrada en el padre de Freud” y abrió el camino para la indagación del importante papel que juega la madre en la vida del bebé y en el desarrollo de su personalidad adulta.

La teoría de las relaciones objetales del yo fue continuada por las obras de Fairbairn y Winnicott. Este último avanzó el concepto de “relacionidad básica del yo”, en el que establece que la primera relación de objeto del niño, la relación con su madre, es básica y fundamental para la organización de su propia identidad.

Las investigaciones de la teoría de las relaciones de objeto, al subrayar la importancia primordial que tiene la madre en la constitución de la subjetividad masculina o femenina, favorecieron la aproximación del psicoanálisis a la teoría de sistemas de sexo-género, llevada a cabo en nuestros días por varios psicoanalistas como N. Chodorow, J. Flax o J. Mitchell.

3. Psicoanálisis y Hermenéutica

Se ha discutido mucho cuál es el estatuto epistemológico del psicoanálisis y cuál es su posición dentro de las ciencias. Esta discusión vino propiciada por la ambigüedad del propio Freud a la hora de caracterizar y clasificar al psicoanálisis, tratándolo en ocasiones como un método de investigación, otras veces como una técnica terapéutica de carácter hermenéutico y en otros casos como una metapsicología.

Esta indeterminación ha sido asumida por los sucesores y estudiosos de Freud, subrayando unos el aspecto más científico del psicoanálisis y aproximándolo a las ciencias de la naturaleza y a las psicologías de corte behaviorista, en

tanto que otros ponen de manifiesto sus aspectos más humanistas, acercándolo a las ciencias del espíritu o ciencias humanas.

En este caso vamos a atender a la caracterización del psicoanálisis como un método hermenéutico. El primero que ha dado pie para entender el psicoanálisis en ese sentido ha sido el propio Freud. El mismo título de su libro *La interpretación de los sueños* es significativo. En dicha obra se plantea el problema de que los sueños han de ser interpretados, entendidos, descifrados, comprendidos, ya que en ellos el verdadero sentido se presenta de una forma velada y encubierta. Son varios los textos en los que el creador del psicoanálisis expresa esta idea.

En *La interpretación de los sueños* afirma:

“Las ideas latentes y el contenido manifiesto se nos muestran como dos versiones del mismo contenido, en dos idiomas distintos, o, mejor dicho, el contenido manifiesto se nos aparece como una versión de las ideas latentes a una distinta forma expresiva, cuyos signos y reglas de construcción hemos de aprender por la comparación del original con la traducción. Las ideas latentes nos resultan perfectamente comprensibles en cuanto las descubrimos. En cambio, el contenido manifiesto nos es dado como un jeroglífico, para cuya solución habremos de traducir cada uno de sus signos al lenguaje de las ideas latentes. Incurriríamos, desde luego, en error si quisiéramos leer tales signos dándoles el valor de imágenes pictóricas y no de caracteres de una escritura jeroglífica... El sueño es exactamente uno de estos jeroglíficos y nuestros predecesores en la interpretación onírica han incurrido en la falta de considerar el jeroglífico como una composición pictórica” Freud (1900).

Según Freud en el sueño ocurren una serie de operaciones psicológicas, mediante las que el contenido latente subyacente se transforma en el contenido manifiesto. Freud llama a esta operación el trabajo del sueño. La interpretación puede considerarse la inversión del trabajo original del sueño: desde el contenido manifiesto recuperar el contenido latente. En el sueño esto es posible porque el compromiso establecido entre el deseo inconsciente que pugna por salir y la censura se debilita, permitiendo que el deseo se manifieste, pero no como el deseo quisiera, sino de una forma mitigada, deformada e irreconocible. Por lo tanto, el sueño se expresa por medio de un lenguaje privatizado, en el que no rigen las reglas sintácticas sino procesos de condensación, de desplazamiento, de eliminación, de simbolización, de censura psicológica.

Frente a ese lenguaje privatizado, desconocido para el propio autor del sueño, la labor que le cabe al analista es la de intérprete, la de *“traducir al*

lenguaje vulgar el idioma de los sueños", la de desentrañar el texto del contenido latente, revelando que las ideas en él expresadas no son incoherentes ni absurdas, sino elementos plenamente significativos y llenos de sentido.

Esta labor de interpretación también la lleva a cabo Freud con los actos fallidos, con los *lapsus* verbales, con los olvidos como pone de relieve en *Psicopatología de la vida cotidiana* (1901). Por supuesto también realiza esta labor hermenéutica con los procesos patológicos, con los síntomas neuróticos.

"Los síntomas neuróticos poseen –como los actos fallidos y los sueños– un sentido propio y una íntima relación con la vida de las personas en las que surgen. Sabemos que el sentido de un síntoma reside en una relación del mismo con la vida íntima del enfermo. La labor que nos incumbe, cuando nos hallamos ante una idea desprovista de sentido o de un acto sin objeto, será, por tanto, la de descubrir la situación pretérita en la que tales ideas o actos poseyeron sentido y objeto, respectivamente".

Ya en *Estudios sobre la histeria* (1895) mantiene que los síntomas (parálisis, tos, fobias etc.) de la histeria no son más que reminiscencias, recuerdos, expresados en *lenguaje corporal*, en un dialecto recóndito, desconocido para la propia persona. Por lo tanto, afirmaba Freud *"los síntomas tienen un significado"*, si bien han experimentado una enorme desfiguración con respecto a la motivación reprimida que los provoca.

Una vez más, la tarea principal del analista consistirá en llevar a cabo una labor hermenéutica, de interpretación del síntoma patológico, de descubrimiento de su significado oculto. Freud compara el trabajo del analista con el realizado por un traductor, es decir, con la actividad realizada por una persona que traduce un lenguaje desconocido a otro conocido y familiar.

Este arte de interpretar por parte del analista es un trabajo, consistente en anular la resistencia del analizado y, en último término, alcanzar la intelección del sentido. Este trabajo del analista se completa con el trabajo del analizado, el trabajo de la toma de conciencia.

Pero el análisis no acaba con la comunicación al paciente de una interpretación por parte del analista, porque la comprensión por parte del analizado no es más que una parte de su trabajo. Es más una comunicación precoz de una interpretación puramente intelectual al analizado puede ser contraproducente, puede reforzar las resistencias, agudizar sus conflictos y agravar sus

dolencias. Es preciso que en el trabajo de reconstrucción de la historia del paciente, realizada por el médico en base a los textos deficientes que le presenta el analizado (sueños, fantasías, etc.), éste recuerde y, si la reconstrucción es correcta, se produce un proceso de reflexión sobre sí mismo, que devuelve al sujeto un fragmento perdido de su propia historia.

Otro "texto" que utiliza el analista para interpretar y desvelar los signos ocultos del analizado es la relación de transferencia. La transferencia consiste, en palabras de Freud, *"en reediciones o productos facsímiles de los impulsos y fantasías que han de ser despertados y hechos conscientes durante el desarrollo del análisis y que entrañan como singularidad característica de su especie la sustitución de una persona anterior por la persona del médico"*. Freud (1905).

Freud en su práctica médica constató que sus pacientes raramente recordaban la experiencia traumática reprimida en el pasado, pero sin embargo intentaban repetir esa experiencia, reproduciendo con él el mismo comportamiento que habían tenido con las personas en las circunstancias causantes del conflicto. Incluso llegará a afirmar que el/la paciente no sólo tiende a repetir la situación reprimida con el analista sino también con otras personas de la vida actual, ya que la transferencia no es más que un hecho particular de un fenómeno mucho más amplio que él denominó compulsión a la repetición.

De la observación de esos hechos y del análisis de los textos citados dedujo que la desfiguración neurótica que hace el paciente no solo deforma sino que también insinúa y que la torsión no sólo es lingüística sino también de su comportamiento interactivo, por lo tanto, la traducción, el desciframiento que ha de llevar a cabo el analista ha de ser a la vez de textos lingüísticos (orales o escritos) y de comportamientos interactivos.

En resumen, se puede considerar que para Freud la labor del analista consiste en recomponer uno de los diversos juegos del lenguaje ordinario. En los juegos del lenguaje ordinario, según Wittgenstein, las reglas de la gramática rigen la relación de los símbolos lingüísticos entre sí y la correspondencia o relación con el que habla, con el gesto y con la expresión corporal, complementándose entre sí estas diversas funciones. Pero en los casos patológicos hay una desconexión entre unas y otra, siendo necesario que el analista las coordine de nuevo.

Independientemente de la identificación que hace Freud entre la labor del psicoanalista y la del intérprete, otros autores, como P. Ricoeur y J. Habermas,

consideran al psicoanálisis como una clase especial de hermenéutica. Sin embargo, Gadamer no incluye la obra de Freud en *Verdad y método*. En cualquier caso, lo que si se puede afirmar, en contra de la opinión de Ortega y Gasset y otros muchos intelectuales, es que hace ya tiempo que el psicoanálisis dejó de interesar sólo a la psicología y a la psiquiatría y pasó a ser objeto de atención de la filosofía. Son muchos los pensadores que lo han analizado desde diversas perspectivas filosóficas. Por citar algunos decir que ya M. Scheler incluyó el análisis de la obra de Freud en su libro *Esencia y formas de la simpatía* (1926). Merleau-Ponty trató las relaciones del psicoanálisis con la fenomenología en el prólogo del libro de A. Hesnard, *L'oeuvre de Freud et son importance pour le monde moderne* (1960). Esta perspectiva fenomenológica será tratada también por Hippolyte en *Phénoménologie de Hegel et Psychanalyse* y De Wahlsens en sus *Reflexions sur les rapports de la Phénoménologie et de la Psychanalyse*. Por su parte P. Ricoeur le dedicará varias obras, entre ellas, *De la interpretación. Ensayo sobre Freud* (1965), en la que estudia el problema del símbolo; *El conflicto de las interpretaciones: Ensayos de hermenéutica* (1969), en la que trata el carácter hermenéutico del psicoanálisis. Por último, J. Habermas en *Conocimiento e interés* (1969) tratará al psicoanálisis como una técnica de interpretación que permite la autoliberación.

P. Ricoeur se plantea en *Hermenéutica y Psicoanálisis* (1984) el problema de si el psicoanálisis es una técnica y si por lo tanto se puede reducir a las ciencias de la naturaleza, o si por el contrario tiene poco que ver con ese tipo de saberes. Ante esta problemática responde que efectivamente el psicoanálisis, en cierto sentido, es una técnica en cuanto que es una técnica de tratamiento y en cuanto que es un oficio que se aprende y se enseña, que requiere una didáctica y una deontología. Pero el psicoanálisis no se inscribe en el mundo de las técnicas en tanto técnicas de dominación de la naturaleza, pues no satisface los criterios de las ciencias de observación, ya que hablando propiamente en el psicoanálisis no hay ni "hechos", ni "leyes" ni "teoría" en el sentido científico del término, sino que lo único que existe es la "interpretación" de una historia. En este sentido no es una ciencia de la naturaleza, ni es una rama de la técnica entendida como dominación de la naturaleza o una técnica de adaptación, al estilo del behaviorismo o conductismo. Más bien se podría afirmar que es una no-técnica, ya que una técnica de interpretación tiene mayor semejanza con la cuestión de Schleiermacher, de Dilthey, de Jaspers, de M. Weber que con el behaviorismo.

En definitiva, el psicoanálisis para Ricoeur es una técnica, pero una técnica de la verdad, una técnica de interpretación, de desenmascaramiento de las máscaras. Esa labor de desvelamiento llevada a cabo por Freud es calificada por

Ricoeur como una hermenéutica de la sospecha en la que también estarían incluidos Nietzsche y Marx. Los tres como hermeneutas de la sospecha desconfían de las ilusiones de la conciencia, proceden a su desmistificación y a descifrar su verdadero sentido. Pero tal hermenéutica es calificada por Ricoeur como parcial y de carácter reductivo por lo que debe completarse con otra hermenéutica no de reducción sino de promoción de sentido, como es la hermenéutica de la escucha. Esta hermenéutica de la escucha se opone a la lectura restrictiva del símbolo que hace el psicoanálisis, a que sólo tenga una interpretación de carácter sexual, a que el símbolo sólo patentice lo arcaico y restrictivo y no lo prospectivo, a que sólo sea una representación de lo reprimido y no una manifestación de generación y promoción de sentido. En palabras de Ricoeur:

“La hermenéutica freudiana puede articularse en otra hermenéutica aplicada a la función mítico poética, según la cual los mitos no serían fábulas, esto es historias falsas, irreales e ilusorias sino la exploración en forma simbólica de nuestra relación con los seres y con el ser. Lo que tal función mítico poética entraña es un nuevo poder del lenguaje, que no sería ya demanda de deseo, demanda de protección y demanda de providencia, sino interpelación en que yo no demando ya nada: sólo escucho”. P. Ricoeur (1978).

Por su parte, J. Habermas en *Conocimiento e interés* considera al psicoanálisis como un ejemplo paradigmático de las ciencias críticas, de las ciencias que se mueven por un interés de emancipación. *“El psicoanálisis –dice Habermas– es importante para nosotros como el único ejemplo tangible de una ciencia que recurre metódicamente a la reflexión”.* Habermas (1969).

Habermas se propone una reconstrucción del psicoanálisis como una teoría de la comunicación sistemáticamente distorsionada. El análisis de la distorsión es una labor hermenéutica realizada por el analista, consistente en hacer inteligible el lenguaje ininteligible, privado del que hace uso el paciente en los síntomas neuróticos, en los sueños... etc. La labor del psicoanálisis es una forma especial de interpretación; la hermenéutica de lo profundo, que debe aprehender no sólo el sentido de un texto eventualmente deformado, sino también el sentido de la deformación del texto.

La terapia psicoanalítica para Habermas, además, tiene un interés especial ya que se propone reconstruir la historia del/de la paciente a la vez que lo/la invita a la reflexión sobre sí mismo/a para recuperar un fragmento de su historia pasada, resultando que la autorreflexión tiene efectos terapéuticos al estar presidida por el interés de emancipación.

4. El olvido de la perspectiva de género

Durante mucho tiempo se ha pensado que psicoanálisis y feminismo eran un matrimonio mal avenido e irreconciliable, ya que la concepción de las mujeres –preconizada por el psicoanálisis– como seres inferiores que sólo podrían alcanzar la auténtica feminidad como madres y esposas, se juzgaba por parte de la teoría feminista como una mera justificación del *status quo* burgués y patriarcal.

En este sentido conviene recordar que ni los/as más apasionados defensores del psicoanálisis freudiano se empeñan en ocultar las trampas androcéntricas presentes en el pensamiento del autor. De hecho, sabiendo que el olvido de la perspectiva de género ha sido una constante en la obra de Freud, diversos autores y autoras psicoanalistas posteriores aplicando la propia dialéctica de la sospecha freudiana, han intentado reorientar el enfoque psicoanalítico dando cabida entre otras cuestiones al tema de género. Esta apertura hacia un enfoque psicoanalítico alternativo ha generado fuertes tensiones y claras controversias tanto en el seno de la escuela psicoanalítica como en el marco de la teoría feminista. Tensiones lógicas que se entenderán fácilmente si se acepta –como creemos que debe aceptarse– que tanto el psicoanálisis como el feminismo no son sistemas cerrados y dogmáticos de pensamiento, sino que deben entenderse como modos de cuestionamiento de los conocimientos establecidos, en definitiva como pensamientos críticos. Aceptar este enfoque, no implica considerar que no existan metas, propósitos y objetivos propios. Sin embargo en el seno interno de estos pensamientos hay lugar a la diversidad, a la diferencia, a la controversia y en algunos casos incluso al antagonismo.

Hasta aquí hemos intentado poner de manifiesto cuales son las señas de identidad del pensamiento psicoanalítico, vinculando este pensamiento a un determinado hacer hermenéutico o interpretativo. Es ahora nuestro deseo buscar las señas de identidad del pensamiento feminista para luego avanzar en la polémica relación entre feminismo y psicoanálisis.

Curiosamente y pese a la falta de consenso general a la hora de pensar cual es el objeto de estudio, cual la metodología apropiada y cuales los resultados deseables de lo que se ha dado en llamar la teoría feminista, hay una meta que han hecho suya todas las teóricas feministas: la meta fundamental es analizar el género.

Pese a la diversidad de opciones que se engloban dentro del pensamiento feminista, todas las teóricas concurren en la idea de que superada la fase en que

todas las investigaciones tenían como objeto de estudio a la mujer, es necesario centrar el esfuerzo investigador en la perspectiva de género. Perspectiva que pretende desenmascarar el significado oculto de los discursos ético-políticos clásicos y modernos, en los que bajo la máscara de universalidad se esconde una construcción social de la realidad que prioriza valores patriarcales y androcéntricos.

Al hacerse visible el concepto de género como una categoría que ni es ni puede ser naturalmente neutra, surge un nuevo modelo hermenéutico que pone en cuestión la transparencia y la autenticidad de las promesas ilustradas que permitían pensar en términos de felicidad, progreso y libertad.

La hermeneútica feminista llevaba a pensar que la promesa del modelo liberal patriarcal en función de la cual *"la ilusión liberal que la superación socioeconómica y cultural depende sólo de la buena voluntad y del esfuerzo individual no era más que una ilusión"* Stolke (1991). Una ilusión con cara y envés, por una parte podría convertirse en realidad para quienes partiesen de ciertas condiciones de base como ser varón, adulto, blanco y productor. Por otra parte suponía una trampa y un engaño, ya que quienes no cumpliesen las condiciones señaladas, como por ejemplo las mujeres, vivirán siempre esperando que la ilusión se vuelva realidad, sin darse cuenta que su sujeción era condición necesaria para mantener y alimentar la desigualdad que permitía a una minoría disfrutar de una superioridad socioeconómica y cultural.

La perspectiva de género permite, como señala Scott (1990) *"insistir en la insuficiencia de los cuerpos teóricos existentes para explicar la persistente desigualdad entre hombres y mujeres"*, pone de manifiesto la existencia de un espacio de silencio, en el que se oculta una voz diferente y en el que se obliga al estrabismo de una mirada forzada a ver a través de unos cristales que desfiguran la realidad. Más de la mitad de la humanidad estaba ausente del "gran teatro del mundo" como autora y como intérprete, pero curiosamente era parte esencial en la distribución de papeles ya que el rol de la feminidad (con todos sus significados ocultos y manifiestos) *"aparece como una variable fundamental en la organización de la vida tanto si hacemos un recorrido histórico, como si estudiamos las diferentes culturas del mundo actual"*. Held (1985).

El silencio femenino será roto a través de la hermenéutica feminista que sitúa a las mujeres en el papel de hablantes, que les da derecho a crear sus propias narrativas, que desvela su ocultación tradicional. No obstante, existen demasiados elementos que enturbian y dificultan el nuevo modelo de comunicación. Como hemos señalado al principio de este trabajo la posibilidad de cualquier diálogo

y la hermenéutica no es sino un modo de diálogo, exige de ciertos requisitos que permitan compartir un mundo de significados comunes entre los distintos interlocutores. La teoría crítica feminista ha cuestionado la neutralidad significativa y valorativa del discurso patriarcal, pero curiosamente sus intentos *“han permitido dentro de los sistemas científicos sociales tradicionales, empleando formulaciones tradicionales que proporcionan explicaciones causales universales”*. Scott (1990).

El riesgo que corremos es grande: o volvemos a legitimar el discurso que nos silencia o parece que estemos abocadas a crear un mundo aparte, un mundo de mujeres en el que el varón quede excluido. Una u otra opción no son lo mismo aunque pueda parecer que sí. En la primera, el silencio supone pasividad, aceptación, negación y sujeción –ser mujer es ser menos–. En la segunda, el uso de la palabra nos daría poder, potenciaría la autoestima y permitiría que las mujeres cambiasen sumisión por libertad. Sin embargo, una y otra opción nos obligan a vivir sin comunicación con el otro, sin diálogo con el varón, dicho en otras palabras, ambas propuestas fuerzan la segregación y la marginación.

En este sentido estas alternativas nos parecen pobres, limitadoras y castrantes. La perspectiva de género, si alguna esperanza aporta es la de poder crear un marco de diálogo en el que participemos todos y todas y cada uno y una de nosotros, aunando en un tenso equilibrio el derecho tanto a la igualdad como a la diferencia. No obstante, esto sólo será posible si se da una profunda transformación epistemológica que permita erradicar los presupuestos metafísicos implícitos en la epistemología clásica.

Ahora bien, ¿cuáles son las claves para pensar esa transformación epistemológica? Por ahora, lo único que está claro es que se les deja a las mujeres la responsabilidad de pensar sobre el género y en este sentido estos estudios se devalúan y segregan. En este sentido, parece necesario buscar alianzas. Las teóricas del feminismo buscan aliarse con formas del pensamiento que a su vez sufran el estigma de la segregación, fundamentalmente por ejercer la crítica y la sospecha hacia los modelos de pensamiento hegemónicos.

Una de las alianzas, aunque no la única, ha sido la de feminismo y psicoanálisis. Que ambos son pensamientos críticos y segregados no hay duda alguna, pero esta no es razón suficiente para su unión, máxime cuando se trata de transformar una epistemología que excluye el concepto de género y esta exclusión está claramente presente en la obra del padre del psicoanálisis. *A priori*, el matrimonio entre psicoanálisis y feminismo parece forzado y aunque pueden

buscarse y encontrarse puntos de unión, parece no obstante que existen algunas diferencias insalvables.

Sin embargo, el feminismo no puede renunciar a crear ciertas alianzas a pesar de que éstas sean frágiles o conflictivas, con el fin de no intentar caer en tesis parciales o reduccionistas como las que critica. Como afirma J. Flax *"el feminismo para seguir progresando necesita entablar diálogo con los otros para aumentar nuestra autoconsciencia, facilitar la recuperación del material reprimido dentro de nuestra teoría y mejorar nuestra complejidad teórica y metodológica. Precisamente porque los hombres tienen diferentes clases de experiencias limitadas por el género, los discursos masculinos leídos por sensibilidades femeninas pueden ofrecer importantes percepciones sobre aspectos del género que nuestras experiencias femeninas nos impiden ver"*. Flax (1995).

Para plantear las posibilidades de una alianza entre el feminismo y el psicoanálisis, que permitan pensar en términos de una transformación epistemológica, resulta imprescindible investigar en torno al tema de la formación de la identidad masculina y femenina. Si la epistemología clásica se construye y fundamenta, como hemos analizado, obviando la perspectiva de género hasta dar carácter natural a todas las diferencias sexuales que construyen socialmente la realidad, es imprescindible poner de relieve cómo se conforma una y otra identidad para averiguar si entran en juego elementos valorativos de carácter social.

5. Psicoanálisis, género y hermenéutica

La aproximación de la teoría feminista a la teoría freudiana se produce al converger ambas teorías en un objetivo común, como es explicar la constitución de la identidad masculina o femenina.

Freud elaboró una teoría del desarrollo psicosexual en torno al niño varón, afirmando que la identidad masculina quedaba conformada al superar el complejo de Edipo, configurarse el *Super-yo* y realizar la identificación parental pertinente. Pensó que la configuración de la identidad femenina y el complejo de Edipo en la niña eran simétricos al del niño, si bien la niña partía de la consideración de estar castrada, por lo que toda su estructura psicológica se elaboraría tratando de compensar esa mutilación. La conciencia de esa mutilación retrasa su entrada en el complejo de Edipo, impide una resolución clara del mismo y una conformación sólida del *Super-yo*, razones por las que la mujer no

alcanzará nunca el nivel ético y la ecuanimidad propia del varón ni su capacidad de sublimación.

Esa concepción de la identidad femenina que Freud vierte en varios escritos, fue matizada en el tratado sobre "La feminidad", en el que admite que su análisis sobre la naturaleza femenina es *"incompleto y fragmentario, y no siempre grato"*, pero no es menos cierto que reconoce que varias psicoanalistas femeninas le comunicaban *"sus sospechas de que nosotros, sus colegas masculinos, no habíamos superado prejuicios profundamente arraigados contra la feminidad, prejuicios que por parciales invalidaban nuestras investigaciones"*. Sin embargo, el maestro de la sospecha no fue capaz de sospechar que el mismo estaba originando una distorsión importante al conceptualizar la subjetividad y sexualidad femenina desde patrones androcéntricos.

Posteriormente a Freud, varias psicoanalistas aplicaron la hermenéutica de la sospecha a las propias concepciones freudianas, analizaron la distorsión de género introducida por el maestro y pretenderán explicar, desde la teoría psicoanalítica, aspectos fundamentales de la psicología de las mujeres. Parten del hecho de que muchas de las afirmaciones freudianas sobre la identidad femenina carecen de una fundamentación en la clínica, que se basan en presupuestos culturales de tipo patriarcal que no se someten a crítica.

La contestación más temprana a las tesis freudianas acerca de la identidad femenina se producen desde la teoría de las relaciones de objeto. Para estas teóricas la primera relación de objeto que establece el bebé con la madre es fundamental para la configuración de la personalidad adulta, pasando a desempeñar un papel primordial la función maternal frente a las tesis freudianas de envidia del pene, complejo de castración, etc.

Según una de estas teóricas, N. Chodorow (1984) como la función maternal es ejercida universalmente por mujeres, las entidades femeninas y masculinas están generizadas, pues las madres experimentan a sus hijas como una continuación de sí mismas, no estableciendo unas rígidas fronteras yóicas entre ellas y sus hijas, por lo que éstas constituyen su propia identidad introyectando las funciones expresivas, intersubjetivas y de cuidado que sus madres ejercen. Sin embargo, las madres experimentan a sus hijos varones como opuestos, por lo que tienden a romper sus lazos empáticos con ellos, urgiendo su entrada en la situación edípica y precipitando la identificación con la figura del padre y con la función instrumental que él desempeña en la esfera pública.

Para acabar con esa generización, la autora propone que la función maternal sea desempeñada igualmente por hombres y por mujeres, con el fin de evitar un desarrollo psicológico que condicione de una forma casi imperativa nuestra vivencia y percepción de lo masculino y lo femenino.

Este nuevo enfoque de Chodorow y de las teóricas de las relaciones de objeto, centrado en la importancia concedida al rol maternal, fue valorado muy positivamente por la teoría feminista y por varias ciencias sociales. Desde la teoría feminista se estimó el desafiante reto de Chodorow a la ortodoxia freudiana, al transvalorar el carácter patriarcal y fálico de la hermenéutica freudiana y presentar un nuevo símbolo, la maternidad, como determinante de la identidad individual. Ahora bien, la teoría feminista desvela un nuevo sesgo en estas concepciones maternas, al quedar la figura de la mujer subsumida bajo el símbolo de la maternidad, pues al ser ésta tan importante, parece que la función de la mujer se debe reducir exclusivamente a ser madre, olvidando otras dimensiones como el derecho a tener una vida propia independientemente del hijo o hija, a desempeñar un trabajo, a ejercer los derechos y deberes de la ciudadanía, a disponer de ocio, a tener relaciones con otras personas adultas, etc, ya que su actividad y vida quedaría absorbida por ese hijo o hija al que debería cuidar.

También se les ha criticado desde la teoría feminista la importancia que le conceden a los elementos subjetivos, obviando el importante papel que juega en la discriminación de la mujer factores de carácter social y político. Asimismo se le reprocha el carácter determinante y esencialista de sus concepciones –si bien su esencialismo no es biológico sino estructurado psicológica y socialmente– según el cual parece que no hay más remedio que asimilar los imperativos de género y conformarse al prototipo social, frente a la posibilidad de conflicto y rebelión que el propio psicoanálisis predica a la hora de internalizar las normas y valores.

Esta conceptualización de la identidad masculina y femenina tiene interés no sólo para el psicoanálisis y la teoría feminista, sino también para la hermenéutica. En este momento la teoría feminista exige una alianza con la hermenéutica, ya que la hermenéutica de la sospecha no se debe ejercer sólo sobre las tesis freudianas sino sobre cualquier texto susceptible de ser interpretado. En esa labor de interpretación debe estar presente la hermenéutica de género, la sospecha de la carga patriarcal inherente al significado y al sentido de los símbolos de nuestra cultura. Asimismo no se puede olvidar la generización del intérprete y la losa de silencio que se ha impuesto sobre las interpretaciones realizadas desde la voz y el cuerpo de mujer.

En definitiva, creemos que la tesis de P. Ricoeur de ampliar la hermeneútica freudiana incrementando el significado del símbolo y la tesis habermasiana de considerar el psicoanálisis como una técnica de autoliberación, quedarán completadas con el análisis de la perspectiva de género, al favorecer ésta una reflexión más profunda sobre el sentido del símbolo y al propiciar la autoliberación no sólo del sexo masculino sino de toda la humanidad.

BIBLIOGRAFÍA

- Chodorow, N., *El ejercicio de la maternidad. Psicoanálisis y Sociología de la maternidad y paternidad en la crianza de los hijos*. Gedisa, Barcelona, 1984.
- Flax, J., *Psicoanálisis y feminismo. Pensamientos fragmentarios*. Cátedra, Madrid, 1995.
- Freud, S., *Lecciones de Introducción al Psicoanálisis*, (1917) en Obras Completas. Tomo II, Biblioteca Nueva, Madrid, 1973.
- Freud, S., *La interpretación de los sueños*, (1900) en Obras Completas. Tomo I, Biblioteca Nueva, Madrid, 1973.
- Freud, S., *Los Sueños*, (1901) en Obras Completas. Tomo II, Biblioteca Nueva, Madrid, 1973.
- Freud, S., *Psicopatología de la vida cotidiana*, (1904) en Obras Completas. Tomo I, Biblioteca Nueva, Madrid, 1973.
- Freud, S., *Estudios sobre la histeria*, (1895) en Obras Completas. Tomo I, Biblioteca Nueva, Madrid, 1973.
- Freud, S., *El psicoanálisis silvestre*, (1910) en Obras Completas. Tomo II, Biblioteca Nueva, Madrid, 1973.
- Freud, S., *La feminidad*, (1932) en Obras Completas. Tomo III, Biblioteca Nueva, Madrid, 1973.
- Habermas, J., *Conocimiento e interés*. Taurus, Madrid, 1969.
- Held, V., "Feminism and epistemology: Recent work on the connection between gender and knowledge". *Philosophy and Public Affairs*. Vol, 14, nº 3, 1985; pp. 297-330.
- Ricoeur, P., *Freud: una interpretación de la cultura*. Siglo Veintiuno, Madrid, 1978.
- Ricoeur, P., *Hermenéutica y Psicoanálisis*. La Aurora, Argentina, 1984, 1ª reimpresión.
- Scott, J.W., "El género: una categoría útil para el análisis histórico" en Ameleng, S. y Nashs, M., *Historia y género: Las mujeres en la Europa Moderna y Contemporánea*. Edicións Alfons el Magnànim. Institució Valenciana D'Estudios e Investigació, Valencia, 1990.

AMOR INTELLECTUALIS Remedación existencial y hermenéutica intercultural

Andrés Ortiz-Osés
Universidad de Deusto (Bilbao)

Ser los alivios
más sangrientos lazos.
(Conde de Salinas, *Soneto*)

Introducción: Existencia irremediada

Como adujo el renacentista P. della Mirandola, el hombre no obtiene un lugar fijo en el contexto del universo, sino un lugar desfijado y medial: su existencia transita por entre los contrarios tratando de conjugarlos y conjurarlos. Que la filosofía es uno de los más viejos y tenaces conjuros al respecto resulta claro: todo su interés epistemológico o cognoscitivo se funda en un interés *pistemológico o gnoscitivo* (soteriológico o salvador), consistente en tratar de conjugar los opuestos componiéndolos en un lenguaje hermenéutico conceptualmente equivalente a un concierto o interpretación musical (así ya Pitágoras).

Pero la filosofía como intento cuasi salvífico para remediar la existencia en sus desgarros sufre ella misma en sus carnes ideales las realidades en litigio. Toda la gran tradición filosófica arrastra la confrontación metafísica entre el ser

y el devenir, la idea y la vida, lo ente y lo exente, la eternidad y el tiempo, Dios y lo demoníaco, la razón y la sinrazón. A menudo se ha intentado salvar unilateralmente un extremo a costas de otro: y a menudo se ha convertido la presunta salvación en condenación propia.

En líneas generales parece como si Oriente se hubiera demorado en la *nada* (el vacío) a costa del ser, cuya afirmación sería prototípicamente occidental. La afirmación occidental del *ser* frente a la nada o vacío (orientalizante) recorre la tradición clásica de Parménides a Hegel pasando por T. de Aquino, pero sufre la continua amenaza subterránea de diferentes posiciones heréticas o heretizadas por el pensar oficial (de Heráclito a Schopenhauer pasando por la Escuela franciscana de París). Esta línea subterránea afirmadora del envés o revés del ser clásico formal, aflora empero directamente a partir de Feuerbach arribando a Heidegger a través de Nietzsche: se trata de la emergencia del *devenir* y su afirmación (pos)moderna.

Hoy en día hay dos filósofos italianos que representan bien estas dos posiciones encontradas de la historia de la filosofía: E. Severino y G. Vattimo.

Mientras que el segundo afirma la línea (pos)moderna del devenir frente al ser, el primero reafirma la línea transmoderna del ser frente al devenir y, en consecuencia, de lo permanente frente a lo transeunte. En esta cuestión central seguimos en el mismo punto de partida, de modo que la filosofía no ha avanzado un ápice: o bien avanza retrocediendo, como si la estructura arquetípica del mundo se repitiese cíclica y circularmente¹.

1. Dialéctica de los contrarios: Severino y Vattimo

El hombre se angustia por la angostura de su existencia, finitud y contingencia: el terror de la historia se descubre en la relatividad del acontecer, así como en la muerte anticipada por el dolor, la encerrona en horizontes clausurados, la pobreza y las amenazas naturales y humanas, la discordia y los odios mutuos, la disolución de las cosas, el deterioro ambiental, la maldad demoníaca, el sufrimiento infinito. Frente a estas situaciones de contingencia y fragilidad el hombre ha tratado de asirse a un fundamento inconcluso que otorgue firmeza al devenir y le sirva de parapeto del tiempo: sea Dios, el ser, la verdad

¹ Consúltense para el trasfondo la obra clásica de O. Spengler, *La decadencia de occidente*, Madrid 1992.

y la razón. Pero con el remedio absoluto resurge la absoluta irremediación: pues ahora el devenir tortuoso queda definida/definitivamente atrapado por un tal fundamento trascendente, sólido, dogmático, dictatorial, reductivo, ocluidor/recluidor, plano o abstracto. Si antes la vida se desbocaba sin sentido, ahora la vida queda revocada por un sentido impositivo, justiciero y dominante. La dualidad entre lo temporal y lo eterno, lo contingente y lo necesario, la vida y el ser racional queda sin (re)mediación.

En esta disyuntiva la filosofía posmoderna de G. Vattimo acoge el devenir frente al ser: el cual queda hermenéuticamente debilitado como ser-aquí y ahora, ser finito, ser temporal, ser sin ser. El debilitamiento del ser clásico en nuestra posmodernidad arrastra al debilitamiento de la razón racionante reconvertida ahora en razón razonable, razón dialogal, razón sin razón. La posmodernidad es el proceso de *lightización/laicización* de los viejos espesores arquetípicos del ser-razón occidental por obra y gracia de una cultura modernizadora (y ello dice desacralizadora): la cultura demoliberal y sus procesos mediocráticos (palabra implicadora de mediocracia y mediocridad).

La visión posmoderna de Vattimo critica toda tradición desde la modernidad liberal hegemónica, mientras que la postura de Severino critica toda modernidad desde la tradición que emerge con Parménides y su discípulo Hipasos: en la que el ser permanente se yergue triunfante por sobre el devenir demente. La crítica de Severino a nuestra modernidad decadente es la crítica a una situación alienante, en la cual triunfa el *nihilismo* de la libertad abstracta o desligada de todo espesor, lo que se traduce en la idea de la realidad como irreal, del ser como no-ser y del ente como egrediente e ingrediente de la nada. El finitismo y la abjuración de toda verdad serían las consecuencias de esta época del aislamiento y la yuxtaposición basada en la manipulación del hombre y su troceadora voluntad de poder: se yergue así una cultura del fragmento y la fragmentación del sentido, el cual se retira/es retirado púdicamente en nombre de una presunta/presuntuosa "liberación" de todo lazo, atadura o religación².

A esta *nuestra* cosmovisión nihilista típicamente occidental, Severino opone con rigor extremo una lógica del destino y la necesidad, en la que se afirma la eternidad del ser-ente, así pues de todo ente considerado como una constelación del ser-ente invulnerable. El destino de cada cosa la destina a estar (*de-stino*) necesariamente ligada a la totalidad del ser-ente, totalidad que

² Véase G. Vattimo, *La sociedad transparente*, así como *Creer que se cree*, Barcelona 1996.

comparece desde siempre y para siempre en sus seres o manifestaciones. Aquí Severino recurre al *argumento ontológico* usado por S. Anselmo y desdeñado por la modernidad hipercriticista, según el cual es imposible que lo que es no sea.

Frente a la concepción separatista/separacionista occidental del ser y el existir, de la esencia y la esencia, de la eternidad y el tiempo, nuestro autor rejunta uno y otro términos –aunque siempre bajo la hegemonía clásica del primero–. Cada ente es y es imposible que no sea, ya que el ser codice existir: todo hecho, cosa o ente es así un astro eterno del ser, la aparición del ser-ente, el devenir de lo eterno. Por ello todo ente es inviolable y no puede dejar de ser, ya que forma parte inconcusa del ser-ente, siendo en consecuencia indecadente e indeclinable, o sea, perfecto o cumplido. De esta guisa pasamos finalmente del imperfeccionismo posmoderno de Vattimo al perfeccionismo neoclásico de Severino: en el primer caso domina la (con)vivencia del tiempo fluyente y transitivo, en el segundo predomina la experiencia del tiempo permanente o intransitivo (eterno):

Cada ente es eterno, y el tiempo es ilusión: el devenir es el devenir de lo eterno, su comparecer y desaparecer.

Por eso la violencia real es apariencia, y solo queda lo eterno inviolable. El ser es el ser-sí del ente: la identidad consigo del ente³.

Si la evanescente posmodernidad vattimiana predica la diferenciación, el severo neoclasicismo severiniano practica la identificación de todo ente en su ser: pero en el entre-acto éste deniega la realidad profunda de la temporalidad y su desgaste, hipostasiada por aquél a partir de una lectura de Nietzsche-Heidegger. Si el uno no toma en serio lo permanente, el otro no toma en serio lo transeúnte: irremediación de ser y vida, espíritu y amor, Dios y mundo. Volvámonos a la mediación hegeliana para examinar su contribución dialéctica.

2. La mediación hegeliana: la razón

Si elegimos el tiempo perdemos la eternidad: y si elegimos lo eterno perdemos el tiempo. La oposición entre el tiempo sensible o devenir y el tiempo insensible o permanente reaparece en la dialéctica de Hegel como la oposición

³ E. Severino, *La struttura originaria, Il destino della necessità*, passim: en español, *La filosofía del futuro*, Barcelona 1991.

entre la vida impura y el espíritu puro: la vida está representada por el *amor* o ligazón (material-concreta), el espíritu está representado por la *libertad* o desligación (racional-abstracta). El primer momento –vital o existencial– encuentra su lugar propio en el romanticismo juvenil del autor, el segundo momento –racional– encuentra su lugar apropiado en el periodo crítico-ilustrado de su madurez.

Así que tenemos que elegir entre el devenir de la vida irracional (relativa) y el ser del espíritu racional (absoluto): la primera dice encarnación y encarnadura, el segundo afirma la desencarnación o autoconciencia. Hegel sintetiza el primer término por el *alma popular* (*Volksgeist*) constituida por la ley oscura de la familia, y el destino natural particular, mientras que el segundo término refiere la ley clara del *espíritu mundano* (*Weltgeist*) instituido en torno al estado y la sociedad cultural universal. Pero frente a las veleidades románticas de su juventud en Francfort, el Hegel maduro privilegiará la ley clara cuasi masculina frente a la ley oscura cuasi femenina en nombre del Sujeto moderno y su independencia autárquica, basada en la Idea o Conciencia de una política posrevolucionaria (democrático-formal) y el poder “espiritual” del dinero a modo de racionalización de la materia⁴.

Pero mientras que el amor romántico es concebido juvenilmente por Hegel como una vida sin violencia, el posterior espíritu revolucionario es concebido como violento y desligador o libertador de todo nudo o ligazón cuasi amorosa. E. Trías ha expresado muy bien en su Tesis sobre Hegel esta visión hegeliana dualizada entre un amor romántico sin violencia y una violencia sin amor cuyo espectro final es el Estado abstracto. La cuestión es que un amor sin violencia es un amor inexistente e imposible, mientras que un Estado sin amor es una realidad demasiado evidente y contundente como para proponerla cual *paradigma* de la remediación de la existencia escindida. La conclusión parece sombría, pues si el amor vital dice litigio y corrupción (en el sentido escolástico de corrupción como generación), el estado ideal codice abstracción⁵.

La solución de Hegel a esta contradicción entre vida o amor y razón o estado estaría en el *lenguaje* como parlamento democrático mediador de los contrarios,

⁴ Consúltase de Hegel su famosa *Phänomenologie de Geistes*, así como los comentarios clásicos de Hyppolite, Kojève, Kaufman, Findlay y Weischedel: entre nosotros destaca E. Trías, *El lenguaje del perdón*, Barcelona 1981.

⁵ La cuestión del estado como estadio ideal será recogida por J. Habermas en su obra con N. Luhmann *Theorie der Gesellschaft*, Francfort 1971. Sobre el asunto de la corrupción como generación, cf. el adagio escolástico: la corrupción de una cosa es la generación de otra (*corruptio unius, generatio alterius*).

siendo definido como amor racional y espíritu encarnado, así pues como *Logos* medial y Espíritu de comunión, comunicación o reconocimiento. Ahora bien, esta salida hegeliana al dilema planteado se resuelve hegeliana o idealistamente, por cuanto el lenguaje representa un consenso más racional que relacional, más explicativo que implicativo, más semiológico que simbólico y más abstracto que concreto-vital. En efecto, el lenguaje se acaba definiendo como la existencia del espíritu –*Dasein des Geistes*– desligándose así abstractamente del espíritu de existencia. Ha sido J. Habermas el heredero de esta tradición hegeliana que culmina en la teoría consensual de la verdad: un consenso más protestante o formal que católico o sacramental, más identitario que diferencial, más ideal que real y más mental que sentimental (de nuevo la pérdida del consentimiento y lo (con)sensual en la tradición germano-occidental).

3. La remediación hermenéutica: amor intelectual

¿Es posible otra salida que no sea la consabida clásica hegeliano-occidental? Es posible si rescatamos el (re)medio deseado por esta gran tradición en su extremismo racional: lo deseado se llama el *alma* y la *relación*, es decir, la implicación y el consentimiento. En efecto entre la vida y el espíritu falta el alma, entre el ser la razón falla la relación, entre la ligazón y la desligación no aparece la implicación medial, entre el senso (lo sensual) y el consenso desaparece el consentimiento mediador.

Los extremos se apoderan de la cosmovisión clásica expulsando toda remediación: pues por una parte, el devenir vital tematizado como amor sensible o sensual es impura fluencia somática o corporal (empírica); por otra parte, el ser sustantivo racionalizado como espíritu, es pura influencia trascendental o racional (espiritual). Por lo demás, si el amor como paradigma resulta impracticable en sus demandas, el estado como paradigma resulta insatisfactorio en su desligación abstracta. Lo cual indica que el remedio no está en los extremos sino en el medio/mediación: en la relación de los contrarios y en la implicación de los opuestos.

Podríamos entonces proponer otro paradigma de nuestra existencia extremizada: un paradigma relacional situado entre la irracionalidad de la vida y la racionalidad del estado, pero cómplice de ambos extremos (re)mediados. Un tal arquetipo medial capaz de puentear la pasión y la razón podría simbolizarse en la *amistad como amor intelectual* (*amor intellectualis*): amor sin amor (sexual), eros sin eros (libidinal), relación sin relaciones (genitales), mediación sin remedio. La amistad –*amicitia*, *filía*– como amor intelectual se convierte en intelección

amorosa (*intellectus amoris*), la cual se basa en una comprensión cuasi hermenéutica que se traduce en un consentimiento libre; una tal complicidad emerge en los personajes del novelista P. Austen, cuando redescubre las nuevas (a)filiaciones del siglo XX:

Sin familia, apenas sin amor ni sexo, los personajes de P. Austen son cowboys del siglo XX, sin otro vínculo que el de la amistad, mucho más poderosa que el amor. Uno se siente compañero o cómplice del otro porque, además de traslucir una personalidad moral, la amistad-cómplice dobla el sentido de la propia acción⁶.

O la amistad como amor (de)liberado: referente aferente en este cambio de milenio, en el que abandonamos viejos lazos para encontrar nuevos enlaces: nuevos y viejos: porque la amistad es una actitud o talante que recorre la filosofía socrático-platónica y el Evangelio de Jesús pasando por Nietzsche y arribando a N. Hartmann, el cual define la amistad como la forma ideal de vida en miniatura; esta forma ideal de vida arraiga ontológicamente en el propio cosmos, cuyos elementos se ajuntan por filía o amistad en Empédocles. De esta guisa, la (a)filiación reaparece como un interlenguaje que recorre el universo en busca de mediaciones, pliegues o rizos, enlaces y junctiones, articulaciones y comunicación.

La amistad es la sublimación de la comunión en comunicación, de la vivencia en convivencia y de la existencia en coexistencia: en cuyo ámbito abierto surge la mutualidad como síntesis de religación y libertad. En la amistad como actitud de respecto/respeto complementario se sutura culturalmente la separación natural, cofundando un *ethos* o comportamiento que afirma la interrelación anímica en medio de la turbulencia de la muerte anunciada. La cointencionalidad resulta así fundamental en la amistad entendida como amor enfriado pero confirmado (amor-compasión), situado entre el amor-pasión de la generación/corrupción y el antiamor de la razón abstraída del sentido: en donde cointencionalidad dice sentido consentido, relación subsistente o hipostática, mismidad diferenciada, permanencia transeúnte, singularidad plural.

Una tal cointencionalidad encuentra en el *alma*, como mediación de la materia (corporal) y el espíritu (incorpóreo), la interferencia medial como ámbito de aparición de las realidades en su correalidad: en cuyo contexto la amistad comparece como cuerpo espiritual y materia simbólica interpersonalizada⁷.

⁶ H. Béjar, *Babelia*, nº 263, 1996. Sobre la historia de la amistad, ver L. Pizzolato (*La idea de la amistad*) y A. Bloom (*Amor y amistad*).

⁷ Consúltase la visión platónico-aristotélica del *alma* como el ámbito de aparición cultural –trascendencia inmanente– de todas las cosas (Aristóteles, *De anima*). Ahora la filosofía como amor a la sabiduría se convierte en *filiasofía* como sabiduría de la amistad.

4. Filiasofía y hermenéutica intercultural

Mientras que el amor incompatibiliza otros amores, la amistad funda amistades: singularidad plural. Y mientras que el consenso se basa en la razón espiritual-abstracta, la (a)filiación es un consentimiento basado en la relación psicoanímica. De esta guisa, la filía o amistad puede erigirse en paradigma de la remediación de la existencia, por cuanto amoriza la razón y racionaliza el amor. En este horizonte cabría interpretar la aseveración de Nietzsche, según la cual la amistad es más representativa del hombre que de la mujer; trasladado a nuestro ámbito mental, yo interpretaría esta afirmación como la confirmación de que la amistad lleva a cabo una feminización de la masculinidad o, dicho complementariamente, una masculinización de la feminidad, por cuanto introduce el médium del *ánima* femenina entre los hombres y del *ánimus* masculino entre las mujeres, posibilitando así su conferencialidad.

Pero con ello estamos realizando una corrección crítica a la clásica mediación de la existencia a través de la razón: ahora ésta se reconvierte en razón afectiva, tal y como nosotros mismos la hemos descubierto en la tradición latino-mediterránea y su eco lejano en Latinoamérica a través de la mediación cultural española y su concepto central de sentido.

Al recurrir finalmente al descentramiento de la razón eurocéntrica desde los márgenes sudistas de la ratio latina –traducida como *sensus* en el Renacimiento–, nos abrimos a la metodología de una hermenéutica intercultural hoy emergente. La afirmación intercultural significa no sólo la comunicación de las culturas (*communicatio idiomatum*), sino su mediación y correlación (*communicatio relationum*). La interculturalidad, en efecto, vuelve a situarse estratégicamente entre el multiculturalismo y el monoculturalismo, la etnofilosofía y el eurocentrismo, la dispersión irracional y el monolitismo racionalista. De nuevo vuelve a transitar, entre la vida y la razón, el sentido como amor intelectual (*amor intellectualis*): el cual funge en nuestro Spinoza –al margen de su panteísmo– como correlación entre el mundo y Dios, la realidad y la idealidad, el hombre y lo trascendente, lo finito y lo infinito, lo sensible y lo inteligible, el corazón y la razón. O el amor intelectual como *filía* o *amicitia* que reúne dos mediedades en su mediación: las dos medias almas de los coligados en un experimento de sentido consentido, que sutura la realidad desalmada en convivencia almadada o anímica –sublimación de lo animal en ánima– y transmuta el animal-racional en ánima-relacional⁸.

⁸ De B. Spinoza, véase su *Ética*. Sobre la espiritualización del amor sensual, véase la intrigante obra de J. Boswell (*Las bodas de la semejanza*), en la que se narra la *adelfopoiesis* o

El hombre –animal racional– se redefine ahora como *ánima-relacional*: por mediación del alma y las relaciones anímicas. Aquí, en esta mediación existencial de la vida y la razón que es el hombre, se cumple o realiza vívidamente la amistad de los contrarios: el ser que deviene y el devenir que es, el amor sublimado y la razón encarnada, la naturaleza enculturizada y la cultura ennaturalizada, el destino liberado y la libertad destinada, la sustancia accidentada y los accidentes sustanciados, la vida que afronta la muerte y la muerte que confronta la vida, el Dios que se hace carne humanada y la carne que se transustancia sacramentalmente.

Conclusión: Afiliación moral

Una filosofía de la implicación como la que sostenemos evita el panteísmo de la identidad y el dualismo de lo diferente: porque la implicación identifica diferenciando y diferencia identificando. En este contexto la filía o amistad viene a simbolizar la implicación personificada y el relato de la relación como amor intelectual o cultural. La filosofía se reconvierte así en *filiasofía* o *cultura animi et animae*: cultura como cultivo del alma en su mediación masculino-femenina y, por tanto, complementaria o androgínica. En este horizonte de sentido cómplice, la amistad como relación interpersonal se ancla en el ámbito transpersonal de la cultura como simpatética alma común⁹.

De este modo, el amor intelectual aparece finalmente como un amor sublimado: naturaleza enculturizada. Entonces puede definirse como el amor que no desespera, pero porque no espera su cumplimiento o realización inmediata. Frente a la realización inmediata del amor de concupiscencia (*amor concupiscentiae*), el amor de amistad (*amor amicitiae*) se realiza en la mediación intelectual: su proyecto se cumple en la proyección cultural, la cual dice apertura radical.

Este amor intelectual predicado/practicado por Spinoza es un amor que se prodiga sin esperar una respuesta inmediata o literal, sino mediata y simbólica:

hermanamiento cristiano de los semejantes en un sacramental que sublima la homosensualidad. Finalmente sobre la razón afectiva o sentido (*sensus*), ver A. Ortiz-Osés/P. Lanceros (Ed), *Diccionario interdisciplinar de hermenéutica*, Universidad de Deusto, Bilbao 1997 (*Identidad hermenéutica iberoamericana*).

⁹ Cf. al respecto R. Panikkar en: *Varios, Kulturen der Philosophie*, Aachen 1996. Pero la definición de cultura del ánimo en Cicerón (*Tusculanae disputationes* II,13) debe complementarse con la definición filiasofica de la cultura del ánimo. Para la hermenéutica de la amistad, ver H. G. Gadamer, *Lob der Theorie*, Francfort 1983.

El más pródigo amor le fué otorgado: el amor que no espera ser amado. (J. L. Borges, *Baruch Spinoza*).

El amor pródigo como un amor disipativo y diferido: creativo. Mas un amor que no espera ser amado es un amor epicúreo-estoico; o un amor romántico ilustrado; o un amor pagano cristianizado; o un amor simbólico-moral.



LA FILOSOFIA TRA PRESENZA E ULTERIORITÀ

Antonio Pieretti
Università degli Studi di Perugia (Italia)

1

Le considerazioni che seguono si collocano sullo sfondo dello sviluppo che la speculazione filosofica ha assunto nel nostro secolo. Indubbiamente si tratta di una scelta che, proprio perché tale, non è del tutto esente da obiezioni e riserve. Comunque non è dettata dal timore della presunta inattualità della teoresi a cui dà luogo o dalla eventuale sua inutilità, quanto piuttosto dalla convinzione che un'autentica attività speculativa non possa prendere forma e svilupparsi concretamente se è svincolata dal tempo storico a cui appartiene colui che la realizza, dai condizionamenti materiali a cui egli è inevitabilmente esposto e, quindi, se pretende di procedere chiusa in se stessa, in una sorta di assoluta autosufficienza.

Per essere tale, infatti, dovrebbe avere la struttura di un sapere che, oltre a rendere conto di tutto e perciò anche di se stesso, sia capace di far ciò senza essere obbligato a confrontarsi con il divenire, con la realtà empirica nelle sue diverse manifestazioni. Ma, così concepita, l'attività teoretica sarebbe contraria alla natura stessa dell'uomo, alla sua identità di essere finito e condannato a condurre i suoi giorni entro l'orizzonte ben definito dello spazio e del tempo. Più che dell'ente che ciascun individuo è, perciò, sarebbe propria dell'essere o,

meglio, di un Dio, di un Assoluto che in tanto pensa in quanto sa da sempre e per sempre ciò stesso che pensa, poiché ne è la ragion d'essere, la causa prima. Per l'essere finito appunto siffatta teoresi avrebbe il significato di una semplice finzione, perché sarebbe fondata sull'illusione di poter prescindere dalla propria condizione esistenziale. E, in quanto distaccata dalla vita, risulterebbe concettualmente improduttiva e, in qualche modo, crudele nei confronti dell'uomo.

2

Ora, il luogo teoretico proprio della filosofia risiede nel rapporto tra presenza ed ulteriorità. Vi trova espressione infatti il desiderio di sapere, mai soddisfatto eppure sempre rinnovato, che la contraddistingue in quanto ha di più proprio.

Si tratta tuttavia di un rapporto che non può essere pensato in termini di semplice immediatezza, ossia come la proiezione del dualismo gnoseologico di soggetto e oggetto, perché ne risulterebbero compromessi sia il senso sia la fecondità speculativa. Né, d'altra parte, è possibile concepirlo come un rapporto di tipo trascendentale, pena la perdita della differenza ontologica che sussiste tra la presenza e l'ulteriorità. Va inteso invece come il presupposto tematico e tematizzabile, anche se intrascendibile, di ogni modalità del pensiero che non voglia arrestarsi alla semplice immediatezza e che non pretenda di essere autosufficiente.

In quanto va pensato, perché è per sua natura problematico, il rapporto tra presenza e ulteriorità richiede che nei suoi confronti si operi in modo da rispettarne la struttura e quindi da non violare la sproporzione che le distingue, pur tenendole unite. Solo un rigoroso procedimento ermeneutico, perciò, può rispondere adeguatamente alla funzione di pensarlo. Oltre a prendere atto della differenza ontologica che tra loro intercorre, salva e custodisce sia la presenza sia l'ulteriorità perché le inserisce sullo sfondo di una partecipazione in grado di assicurare ad entrambe la possibilità di essere tematizzate e di essere concepite nei termini che meglio rispondono alla loro identità.

A guardar bene, però, non è questa la direzione in cui si è sviluppato il pensiero contemporaneo. Del rifiuto, più o meno esplicito, della differenza ontologica ha fatto uno dei capisaldi del suo impegno speculativo. E anche quando si è comportato in modo diverso, come è il caso di Heidegger, l'ha

ipostatizzata, sottraendola così alla possibilità di farne un tema della riflessione filosofica. Nella prospettiva che prende forma dopo *Sein und Zeit*, infatti, la capacità di dire la differenza ontologica è riservata alla poesia non alla filosofia, poiché è la sola in grado di ricevere i cenni degli dei “per accennarli a sua volta al suo popolo”¹. Ma gli dei, dal canto loro, possono venire alla parola soltanto se sono essi stessi a chiamare l'uomo e a reclamarlo. Pertanto, “la parola che nomina gli dei è sempre una risposta a questo richiamo”².

Sotto questo profilo si può allora dire che, nonostante la pretesa di una rottura radicale nei confronti del pensiero moderno, di fatto il pensiero contemporaneo non se ne è emancipato in modo completo e definitivo. Senza dubbio, rispetto ad esso, ha fatto emergere in tutta la sua rilevanza speculativa il problema del rapporto tra presenza ed ulteriorità. Tuttavia, ha conferito a quest'ultima uno statuto per cui l'ha identificata con una sorta di prolungamento della stessa presenza, dislocandola rispetto ad essa, ma senza differenziarla sotto l'aspetto qualitativo; oppure l'ha resa inaccessibile al pensiero e quindi tale che solo indirettamente o per via negativa può essere considerata in rapporto con la presenza³.

3

Il nostro secolo, come è noto, si è aperto con la riproposizione di un dilemma assai frequente nella storia del pensiero occidentale, quello tra l'aspirazione a dar luogo ad un obiettivismo impuro e concreto e la tendenza a realizzare un trascendentalismo puro e astratto. La riflessione filosofica così, in alcune sue espressioni, si è impegnata a delineare le forme e le modalità effettive della pensabilità del dato bruto colto nella sua immediatezza. Emblematico, a questo proposito, è lo sviluppo assunto dagli orientamenti analitici di ascendenza empiristica, i quali non hanno mancato di far sentire la loro influenza anche su alcuni esiti dell'esistenzialismo.

In altre invece, la riflessione filosofica ha posto in atto esperienze speculative rivolte a individuare le condizioni per ridurre il pensabile entro l'orizzonte di un sistema logico-concettuale capace di legittimare da se stesso la

¹ M. Heidegger, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Frankfurt a. M. 1951², p. 50.

² *Ibidem*, p. 49.

³ Al riguardo, soprattutto in riferimento a Heidegger, si veda E. Levinas, *L'ontologie dans le temporel*, in *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris 1967², p.89.

propria autonomia critica. Tale è il caso, per esempio, dell'orientamento assunto dagli studi di logica e di epistemologia, soprattutto tra le due guerre.

Allo stesso ordine di considerazioni appartiene anche il tentativo compiuto da Husserl di fare della ragione il centro di significazione dell'intera realtà, una volta che questa, ridotta a puro fenomeno, si dispiega come una trama di significati. E non se ne discostano neppure gli indirizzi di pensiero di cui si sono resi interpreti Nietzsche, Sartre, Derrida e alcuni dei principali rappresentanti dell'epistemologia post-popperiana. Pur negando alla ragione ogni capacità di senso, non rinunciano a farne il punto di riferimento dell'intera realtà. Così quest'ultima è privata di qualsiasi consistenza sua propria ed è ridotta alla ovvietà di una pura presenza.

Si può allora dire che, nonostante la diversità dell'impostazione, tanto l'orientamento finalizzato a dar luogo ad un obiettivismo impuro e concreto quanto l'orientamento rivolto a dar vita ad un trascendentalismo puro e astratto sono guidati dal comune intento di mostrare l'impossibilità di pensare l'ulteriorità. In verità non si arrestano alla presenza, poiché ne avvertono l'intrinseca aporeticità; tuttavia si rifiutano di ammettere che da essa emerga l'esigenza di oltrepassarla allo scopo di trovarne un fondamento. E' per questo che, nel tematizzarla, si rimettono alla funzione critica della ragione, convinti di trovare nella sua struttura la soluzione all'aporeticità della presenza. Ma, in tal modo, all'ulteriorità non è riconosciuta alcuna rilevanza ontologica e la sua istanza è risolta nel problema trascendentale del senso. Il pensiero contemporaneo dà prova perciò di differenziarsi dal pensiero moderno soltanto in virtù del fatto che rifiuta pregiudizialmente di considerare l'ulteriorità nella peculiarità che le è propria.

Il secolo, tuttavia, si chiude con un esito che ripropone in tutta la sua imprescindibilità l'esigenza di andare oltre l'immediatezza della presenza. La realtà, riguardata nella sua interezza, si rivela molto più complessa e ben più problematica di quanto si potesse supporre. Pertanto tutti i tentativi rivolti a ridurla da semplice presenza di cui prendere atto e, eventualmente, analizzarla nelle sue varie articolazioni, a presenza mediata da un soggetto trascendentale, capace di farne il correlato noematico delle sue operazioni intenzionali, risultano infruttuosi.

Del resto, questa eccedenza della realtà rispetto al pensiero non era sfuggita ad alcuni rappresentanti degli orientamenti speculativi sopra richiamati. Significativo, a questo riguardo, è il contributo che proviene da Husserl.

Come è noto, riconosce l'esistenza di un "mondo della vita" che equivale ad un "mondo già dato, mondo che è e che vale per noi, mondo di cui noi, anche nel nostro vivere insieme, facciamo parte"⁴. Tale mondo è dato a ciascun individuo "come quel mondo che è dato a *tutti*"⁵, per cui costituisce "sempre e necessariamente il campo universale, l'orizzonte di qualsiasi prassi reale o possibile"⁶. Poiché è dato in modo del tutto naturale agli uomini, nell'orizzonte dell'umanità, quale che sia la connessione attuale in cui essi si trovano gli uni con gli altri, rappresenta un terreno costante di vitalità, una sorgente sempre disponibile per ogni conoscenza. Scrive perciò Husserl: "Se la scienza pone certi problemi e li risolve, si tratta, già all'inizio e via via lungo il progresso scientifico, di problemi che si pongono sul terreno di questo mondo, che investono la compagine del mondo già dato, in cui rientra la prassi scientifica come qualsiasi altra prassi vitale"⁷.

Un analogo risultato, anche se ottenuto con una modalità speculativa di genere diverso, si registra con Wittgenstein. Non esita infatti ad ammettere che i problemi riguardanti il senso della vita si collocano su un piano diverso da quello in cui un pensiero onniesplicativo è in grado di operare. "Noi sentiamo che, anche una volta che tutte le possibili domande scientifiche hanno avuto risposta, i nostri problemi vitali non sono ancora neppure toccati"⁸. Secondo Wittgenstein, dunque c'è un'eccedenza dei problemi della vita rispetto a quelli di cui pretende di occuparsi il pensiero informato ai criteri della scienza.

Altri esempi si potrebbero citare, ma quelli ricordati sono sufficienti a dimostrare che almeno alcuni pensatori si sono resi conto, benché non ne abbiano tratte le debite conseguenze, in fatto di teoresi, che il cammino seguito dalla riflessione filosofica del nostro secolo riposa su una semplificazione del tutto ingiustificata del reale. Più o meno consapevolmente, cioè, nel concepire la realtà si è proceduto come se fosse riconducibile nei limiti entro i quali il pensiero è in grado di intenderla. In una certa misura, dunque, se ne è fatto il semplice correlato dell'attività svolta dal pensiero. Ma, così procedendo, anziché operare una rottura nei confronti del pensiero moderno quale si è sviluppato da Descartes

⁴ E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Haag 1962, p. 111.

⁵ *Ibidem.*, p. 469.

⁶ *Ibidem.*, p. 145.

⁷ *Ibidem.*, p. 124. In proposito cfr. A. Pieretti, *The "Lebenswelt" and the meaning of philosophy*, in *"Analecta Husserliana"*, XXXV (1991), pp. 343-353.

⁸ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Frankfurt a. M. 1960, prop. 6.52.

in poi, si è semplicemente portato alle estreme conseguenze il presupposto su cui si fondava.

Tuttavia il tentativo più radicale per portare a termine questa operazione è forse quello posto in atto nella seconda metà degli anni sessanta, quando si è fatto ricorso alla categoria della complessità per caratterizzare la realtà. Allora, appunto, si è abbandonata l'idea di ricondurre l'intera realtà entro gli schemi esplicativi della ragione. In virtù della sua natura, infatti, la complessità offre spettri di diffrazione che moltiplicano all'infinito i punti di vista. Essa pertanto legittima solo le prospettive che si ispirano a criteri decostruttivi, in quanto ammettono costruzioni soltanto provvisorie e legittimano attività ermeneutiche senza fine.

Con l'assunzione della complessità come presupposto da cui riguardare il mondo, dunque, la rottura con il pensiero moderno sembrava definitiva. Il rifiuto stesso dell'ulteriorità assumeva una maggiore consistenza critica. Con l'idea di complessità, infatti, veniva negata la possibilità di tematizzare qualsiasi punto di vista diverso da quello offerto dalla complessità stessa. L'ulteriorità, pertanto, era ricondotta nell'ambito logico: anziché segnare una differenza ontologica, esprimeva la possibilità illimitata dei punti di vista e, di conseguenza, l'infondatezza di qualsiasi pretesa non solo di poter disporre, ma perfino di ricercare un criterio che consentisse di riconoscere qualche priorità tra loro. In un certo modo, cioè, la complessità rendeva legittime tutte le prospettive e, nel contempo, autorizzava a concedere a tutte la medesima validità.

In questa eliminazione di ogni differenza, per cui tutti i punti di vista hanno la stessa rilevanza critica, comunque non è tanto l'ulteriorità che viene eliminata, ma sono piuttosto le prerogative proprie della ragione ad essere ridimensionate. La sua attività, infatti, si risolve nel mero dar di conto delle singole prospettive, con un valore di verità assai limitato e con una forza persuasiva molto relativa. L'ulteriorità invece, in quanto espressione dell'eccedenza della realtà rispetto al pensiero, conserva tutta la sua rilevanza teoretica.

Del resto la complessità, non è che una categoria del pensiero: essa perciò non influisce sul suo statuto, ma ne evidenzia soltanto le modalità in cui si manifesta. Nell'idea di complessità, perciò, si riflette l'incapacità propria del pensiero di ridurre il reale ad unità e di ricondurlo sotto il proprio dominio. In un certo senso, essa è la spia della sproporzione che esiste tra il pensiero e la realtà e, quindi, dell'impossibilità che l'uno abbracci l'altra nella sua totalità.

La riflessione filosofica di questo ultimo scorcio di secolo, dunque, ha sostituito l'ulteriorità con la complessità, pretendendo così di rompere con il pensiero moderno. Ma questa operazione di fatto non ha sortito l'effetto sperato, perché, siccome si fonda su una categoria del pensiero, finisce col confidare sul presupposto che la realtà sia riconducibile entro i limiti della pura pensabilità. Questo presupposto però, come risulterà chiaro da quanto segue, è del tutto ingiustificato.

4

Ora, tutta la filosofia contemporanea fa affidamento sulla linguisticità dell'esperienza. In tal modo quest'ultima, non solo come effettiva ma anche come possibile, è per l'uomo quale trova espressione nel linguaggio. Ne abbiamo conferma, da un lato, in tutta la tradizione analitica da Wittgenstein a Searle e, dall'altro, negli sviluppi più recenti della fenomenologia e dell'ermeneutica.

A rigore, in verità, a proposito di Husserl non si può parlare di un imperialismo del significante, come avviene, per esempio, relativamente a Lacan e Derrida; tuttavia si deve riconoscere che nella sua prospettiva filosofica, per quanto si fa appello al significato, ci si attesta su un linguaggio concepito come autosufficiente. Infatti, nel legame intenzionale che unisce la coscienza al mondo appare manifesta l'evidenza apodittica dell'io come soggetto trascendentale, come origine di tutti i significati.

Diversa, a prima vista, è la posizione di Heidegger, in quanto il mondo precede il rapporto che ne ha l'uomo, perché rappresenta l'orizzonte dei rimandi entro il quale soltanto qualcosa può essere tematizzato come qualcosa. Ma tale orizzonte non è una struttura di nessi tra cose, bensì un sistema di significati; perciò che l'esser-ci abbia un mondo vuol dire che è familiare con un sistema di segni. E' il linguaggio quindi dispone di lui, in quanto condiziona e delimita le sue possibilità di esperienza.

In Husserl e Heidegger, dunque, tutta l'esperienza è riguardata sotto l'ottica del linguaggio che, a sua volta, è identificato con un universo chiuso di segni. Nella sua articolazione, pertanto, si riflette la struttura stessa del pensiero il quale, nell'adeguarsi al linguaggio, si adegua al mondo e determina i limiti entro i quali può essere pensato. Con la riconosciuta linguisticità dell'esperienza, dunque, è esclusa per il pensiero qualsiasi possibilità di trascendere il linguaggio e di pensare l'ulteriorità.

Ora, il pensiero può restare nell'orizzonte chiuso dei segni a condizione che si rimetta alla cattura dell'immediatezza. Ne dà conferma Wittgenstein allorché scrive: "Su ciò, di cui non si può parlare, si deve tacere"⁹. Stabilito il linguaggio come termine di riferimento, ne consegue il divieto etico, oltre che logico, di oltrepassarlo. Non solo è incoerente farlo, ma è qualcosa di simile al mancato rispetto di un obbligo morale. Di qui appunto la conseguenza circa il modo di procedere della filosofia: "Il metodo corretto della filosofia sarebbe propriamente questo: Nulla dire se non ciò che può dirsi; dunque, proposizione della scienza naturale -dunque, qualcosa che con la filosofia non ha nulla a che fare"¹⁰.

In verità l'argomentazione di Wittgenstein è ineccepibile: una volta stabilito che il linguaggio e il mondo si identificano, almeno sotto il profilo della pensabilità, che peraltro è l'unica che può essere proposta, egli è legittimamente autorizzato a sostenere che "su ciò, di cui non si può parlare, si deve tacere", in quanto non appartiene all'universo linguistico, ovvero alla sfera del pensabile. Ma ciò di cui si può parlare è di pertinenza della scienza e quindi è tale che "con la filosofia nulla ha da fare". Il metodo corretto della filosofia, dunque, è di non dir nulla, se non ciò che può dirsi.

Senonché Wittgenstein, nel riconoscere che la scienza naturale indica qualcosa che con la filosofia non ha nulla da fare, ammette che la scienza e la filosofia sono diverse. Quale ne sia la ragione è Wittgenstein stesso che fornisce gli elementi necessari per comprenderla, perché ammette l'esistenza di un ambito tematico che oltrepassa l'orizzonte dei segni. "Il senso del mondo, afferma infatti, deve essere fuori di esso"¹¹. Ma, avendo stabilito che tale orizzonte è intrascindibile, di tale senso non è possibile parlare, e infatti Wittgenstein afferma: "Certo allora non resta più domanda alcuna; e appunto questa è la risposta"¹².

Per rendersi conto del significato di questa affermazione occorre dire che il senso del mondo è identificato con un valore, cioè con qualcosa che vale per sé e che pertanto non è riconducibile nell'ambito dei segni. Appunto per questo è fuori del mondo. Del resto, nel mondo, quale si offre all'esperienza che trova espressione nel linguaggio, "tutto è come è, e tutto avviene come avviene; non v'è in esso alcun valore -né..., se vi fosse, avrebbe un valore"¹³. E, inoltre, "ogni

⁹ *Ibidem.*, prop. 7.

¹⁰ *Ibidem.*, prop. 6. 53.

¹¹ *Ibidem.*, prop. 6. 41.

¹² *Ibidem.*, prop. 6. 52.

¹³ *Ibidem.*, prop. 6. 41.

avvenire ed essere così è accidentale", per cui "ciò che li rende non accidentali non può essere nel mondo, che altrimenti sarebbe, a sua volta, accidentale. Deve essere fuori del mondo"¹⁴. Quindi "la risoluzione dell'enigma della vita nello spazio e nel tempo è fuori dello spazio e del tempo (non sono già problemi di scienza quelli che qui sono da risolvere)"¹⁵.

E' difficile dire meglio di quanto non abbia fatto Wittgenstein quale rapporto esiste tra presenza e ulteriorità. Ciò che appartiene alla presenza contiene in sé un enigma, che è appunto il suo senso, che il pensiero contemporaneo non è in grado di risolvere. Il criterio che si è dato, cioè di attenersi a quanto è riconducibile sotto il dominio della ragione, si trova a far fronte ad un problema che è incapace di risolvere perché mette in crisi l'apparato concettuale su cui si basa. Pertanto, o ne prende atto oppure lo esorcizza, decretandone la non dicibilità. Ma, nel primo caso, riconosce l'inconsistenza critica dei presupposti su cui si fonda e quindi, per dar voce all'ulteriorità che nega, non esita a riaprire l'orizzonte chiuso dei segni; nel secondo, benché non rinunci alla propria prospettiva, in quanto dichiara la non dicibilità dell'ulteriorità, non ne esclude l'esistenza, ma piuttosto ne attesta, nell'unico modo che gli è possibile, la differenza ontologica.

Così, paradossale risulta l'atteggiamento speculativo fondato sulla pretesa della ragione di rendere conto dell'intera realtà, perché si rivela come il tentativo di dar vita ad un linguaggio che, per non fuoriuscire dai propri angusti limiti, si risolve in un fantasma sfigurato ed irriconoscibile, sul quale è ritagliato un pensiero che, volendo essere autosufficiente, esclude *apriori* l'eccedenza stessa della realtà nei suoi confronti. Il suo compito, infatti, è ridotto a dichiarare l'indicibilità di tutto ciò che affiora ai margini dell'esistenza astrattamente ricondotta entro le categorie dello spazio e del tempo.

Wittgenstein, però, non si limita a prendere atto dello scacco di un pensiero che si articola sul modello di quello che trova attuazione nel campo della scienza naturale. Riconosce infatti che tra il dicibile e l'indicibile ricorre una differenza ontologica. "Non *come* il mondo è, è il mistico, ma *che* esso è"¹⁶. E ancora: "*Come* il mondo è, è affatto indifferente per ciò che è più alto. Dio non rivela sé *nel* mondo"¹⁷.

¹⁴ *Ibidem.*

¹⁵ *Ibidem.*, prop. 6. 4312.

¹⁶ *Ibidem.*, prop. 6. 44.

¹⁷ *Ibidem.*, prop. 6. 432.

Indicibile dunque non è il fatto che il mondo si manifesti all'uomo, ma lo è piuttosto il fatto che sia. La sua presenza, infatti, è traducibile nel linguaggio e da questo può essere attestata; la sua consistenza ontologica, invece, non trova espressione nel linguaggio che Wittgenstein si è dato, ossia nel linguaggio che è in grado di attestarne la presenza. L'essere del mondo, cioè, è ulteriore rispetto al modo in cui esso si dà all'uomo.

E' dunque sullo sfondo di un'astinenza ontologica che la ragione autolegittima la propria autonomia critica. Essa si accredita come centro di significazione solo in quanto esclude dal suo orizzonte il problema dell'essere del mondo. Ma, poiché tale problema è ineludibile, con ciò stesso risulta attestato che l'orizzonte dell'essere è altro tanto rispetto a quello dell'immediatezza ("come il mondo è") quanto rispetto a quello della riflessione trascendentale ("egli deve, per così dire, gettar via la scala dopo che v'è salito". "Egli deve superare queste proposizioni; allora vede rettamente il mondo")¹⁸.

Sulla scorta della riflessione wittgensteiniana, tuttavia, la differenza ontologica può essere pensata solo come il limite di ciò che è pensabile, dicibile, e quindi come il limite del mondo. Ne è quindi riconosciuta la necessità in quanto è la condizione imprenscindibile per poter definire l'ambito del dicibile, ma non ne è identificata la peculiarità. Per coglierne l'identità invece occorre pensarla: "La differenza va pensata come differenza", ammonisce appunto Heidegger. Non è sufficiente pertanto indicarla o lasciarla emergere come limite, come condizione trascendentale, ma occorre pensarla e pensarla come differenza, ovvero come ciò che segna una diversità incommensurabile tra ciò che può esser detto e ciò che non può esser detto.

Ora, come si può dar corso all'attività speculativa che fa dell'enigma del mondo il suo problema? Non certo con l'attenersi al criterio per cui la domanda ha senso solo quando c'è la risposta, perché in tal caso è la risposta che orienta la domanda; e neppure rimettendosi all'immediatezza, come se lo scarto tra pensabilità e realtà fosse una sua variabile più o meno individuata, ma piuttosto avendo la consapevolezza che tale scarto rende pensabile l'immediatezza oltre la sua dispersione e mutevolezza.

Visto, dunque, che si dà un'ulteriorità che si differenzia ontologicamente dalla presenza, per cui non permette di essere detta nei modi propri del linguaggio

¹⁸ *Ibidem.*, prop. 6. 54.

della scienza, occorrerà un'attività speculativa capace di riconoscere questa sua peculiarità e di porla in luce. Spetta dunque alla filosofia, in quanto vocazione alla teoresi autentica, il compito di alimentare e tenere desta l'istanza che essa incarna e che la vita ci ripropone di continuo, senza tuttavia svincolarla dalla realtà quale si presenta alla nostra esperienza immediata. Questa, peraltro, è la funzione propria di una teoresi che non pretende di essere un'enciclopedia opulenta di contenuti, ossia che non aspira a totalizzare l'intero volume dell'esperienza.

5

Ora, la riflessione sul rapporto tra presenza e ulteriorità, in quanto ha per oggetto l'intero capace di dare un significato all'esistenza, non può configurarsi secondo le modalità proprie della ricerca del *quia* e del *quomodo*. In primo luogo vi è implicita la fiducia nell'esistenza di una verità che oltrepassa quella che è possibile raggiungere mediante questo tipo di ricerca. Se così non fosse, infatti non vi sarebbe ragione alcuna per impegnarsi nella comprensione di tale rapporto. In secondo luogo vi è sottesa un'istanza tipica che scaturisce dall'insoddisfazione del sapere offerto dal ricerca del *quia* e del *quomodo*. Oltre ad un giudizio nei confronti della chiusura che è sottesa ad ogni scienza esaustiva, vi è connessa anche una valutazione della sua possibilità di assolvere tale funzione e perciò l'esigenza di una riconsiderazione dei suoi limiti rispetto ad una conoscenza che vada oltre la struttura di un sistema di concetti. Infine vi è coinvolto lo statuto stesso di colui che si interroga sul rapporto tra presenza e ulteriorità. Infatti, quando dall'efficacia operativa che discende dalle conoscenze scientifiche e dalle competenze tecniche si risale ad una considerazione critica del loro valore e quindi ad una valutazione che concerne il loro significato per l'esistenza, allora l'uomo perde il privilegio di poter ricercare in maniera distaccata e soddisfatto della propria metodologia, posto di fronte a un mondo che può essere sottoposto ai propri scopi, e si scopre messo in questione, coinvolto nella domanda.

Poiché vi è implicita la volontà di immergersi nello smisurato orizzonte di verità che si dischiude oltre la solida struttura di un sistema di concetti chiusa nella sua presunta autosufficienza, la tematizzazione del rapporto tra presenza e ulteriorità non ha di per sé la forza speculativa per proposte positive. La sua figura, sotto il profilo epistemologico, è a dir poco paradossale; infatti ha i requisiti di un sapere, perché conosce i limiti del sapere scientifico ed aspira a superarli, ma, nello stesso tempo, si connota come un sapere di non sapere, perché non

possiede altra conoscenza all'infuori di questa consapevolezza e dell'esigenza critica di procedere oltre.

Come riflessione sul nesso di presenza e ulteriorità, dunque, la filosofia si propone essenzialmente come un'aspirazione a sapere, come un desiderio di conoscere, vale a dire come un domandare che non esclude la possibilità di una risposta, anzi la presuppone e la esige come sua imprescindibile condizione, ma non per questo cessa di domandare. Di qui appunto scaturisce quell'atteggiamento caratteristico del filosofare che consiste nella richiesta incessante di un sapere entro la consapevolezza dell'impossibilità di raggiungerlo, quanto meno in maniera definitiva. Sotto questo profilo gli avversari della filosofia non sono gli scienziati o i tecnocrati, almeno fino a quando si comportano in maniera coerente con le risorse proprie delle rispettive competenze, ma soprattutto "gli uomini piccoli e cavillosi" di cui ci fornisce testimonianza Platone nel *Teeteto*.

Alla luce di queste considerazioni appare evidente che la peculiarità della filosofia consiste nell'essere un domandare che si attende una risposta eccedente rispetto al domandare stesso e perciò ad essa non omogenea. La sua natura, cioè, è sostanziata, per dirla con Agostino, dalla sproporzione tra la *inquisitio* e la *inventio*, è attraversata dalla inadeguatezza dei mezzi di cui dispone rispetto alla finalità che si prefigge. Proprio per questo scompenso, del resto, se è accolto e rispettato, la filosofia induce a riflettere ed offre lo spazio teoretico e metodologico per un esercizio del rigore che si liberi dall'ossessione della solidità di un punto di partenza assoluto.

Le questioni di cui la filosofia si occupa sono tali che la loro completa soluzione, qualora fosse possibile raggiungerla, si collocherebbe su un piano diverso da quello che è proprio della filosofia stessa. Infatti, per poter essere l'offerta di un significato totale e di una puntuale comprensione dello statuto dell'uomo che è coinvolto nella sua riflessione, occorre che la sua risposta si svincoli dalla struttura logica del semplice domandare e rispondere e si ponga sul piano di una verità che si fa manifesta, che si rivela, in una parola che fa dono di se stessa anziché esigere di essere scoperta e dimostrata.

Non è perciò la risposta elaborata secondo i criteri di una rigorosa argomentazione razionale, induttiva o deduttiva, che può soddisfare la sua richiesta di significato. Appunto per questo il domandare che contraddistingue costitutivamente la filosofia non può trovare la sua attuazione in una metafisica immanentistica. Questa, come ha dimostrato anche in alcune delle sue espressioni del secolo scorso, è in grado di definire le strutture concettuali del mondo,

fornendone una visione organica e coerente. Come tale, perciò, rappresenta una risposta incontestabilmente vera, ma limitata, parziale, perché non oltrepassa il livello dell'ordine concettuale.

In tale metafisica cioè il domandare, che è proprio della filosofia, è risolto nella chiarezza logica e nella coerenza delle procedure dimostrative. Perciò la pienezza del discorso che riesce ad assicurare si consuma all'interno stesso della sua articolazione; così in nome del rigore formale, approda ad una vana sterilità, perché lascia fuori di sé il problema del significato della vita.

Il domandare filosofico, invece, è un ponte gettato in direzione di un'ulteriorità che oltrepassa il conoscere concettuale per situarsi nel vivo di una risposta di altro genere. Pertanto tale risposta, quando è possibile reperirla, è eterogenea rispetto alla domanda filosofica: è risposta tipicamente religiosa, cioè che riguarda la fede oltre che la ragione.

Tuttavia, fino a che non sfocia nel vuoto formalismo della metafisica immanentistica o nella pienezza della sapienza che è propria dell'esperienza di fede, la filosofia è l'attività teoretica e pratica insieme che si interroga sui limiti del sapere scientifico, nell'intento di trovare un significato per l'esistenza. Come tale, non si esaurisce in velleitari purismi speculativi e ancor meno in rassegnati compromessi con l'esistente, ma si attua come un domandare che presuppone una risposta, anche se non sa dove sia e quale forma effettiva essa abbia.

D'altra parte, ogni proposta esplicativa di cui la filosofia si fa interprete, pur nella rigorosa coerenza dei suoi processi interni e la lucida spiegazione settoriale, finisce per non coinvolgere più l'uomo e quindi per lasciare da parte la ragione stessa per la quale egli si impegna in questa attività. Ora, questo scacco di ciascuna proposta esplicativa rappresenta per la filosofia uno stimolo per riaprire sempre il discorso e per affrontare in termini sempre nuovi la ricerca della verità a cui aspira.

Si è detto che nel domandare della filosofia è presente la richiesta di un significato che vada al di là di quello offerto dalla conoscenza scientifica e che investa l'esistenza. Dare un significato, come è noto, vuol dire fare un segno, fornire un'indicazione, suggerire un orientamento. Quando perciò si concede che nel domandare della filosofia è l'uomo stesso che è messo in questione, allora bisogna riconoscere che il significato che si ricerca equivale a ciò che fornisce una direzione per la vita nella sua globalità, ciò che le dà un senso.

Ma occorre procedere oltre. Pensare, nel suo significato più generale, equivale a riflettere e perciò a considerare un dato qualsiasi non già nella sua immediatezza, ma in una prospettiva più approfondita, cioè a coglierne il significato che si nasconde sotto le apparenze. Ora il significato di cui la filosofia è alla ricerca è come celato nella complessa e talora ambigua semantica dei simboli. Nell'atteggiamento riflessivo del pensiero, perciò, è all'opera una richiesta di significato che, per essere soddisfatta, impegna nel faticoso compito di interrogare i simboli, di interpretarli, di far emergere da loro l'indicazione di ciò a cui essi alludono. Per questo la filosofia può anche essere identificata con l'impegno a liberarsi da qualsiasi deviazione per concentrarsi nella ricerca del significato, ma non già di un significato qualsiasi bensì di quello che dà un senso all'esistenza.

Tale impegno tuttavia, se trova nella nostalgia della verità la sua più intima struttura unitaria, si articola in una pluralità di interventi di chiarificazione. Nel loro insieme essi disegnano la frontiera che, nelle diverse epoche storiche, la ricerca filosofica di fatto riesce a raggiungere. Sotto questo profilo i singoli interventi di chiarificazione rappresentano altrettante ermeneutiche del significato che è nascosto nei simboli e che non si esaurisce in una prospettiva soltanto. E la filosofia che in essi prende forma concreta, non si risolve nella proposta di un sapere onnicomprensivo, esplicativo dell'intera realtà, benché concerna comunque l'intero, ma nella delineazione di un campo in cui si confrontano interpretazioni parziali di tale realtà e quindi visioni vere, ma limitate del significato stesso. Non è dunque la filosofia che raggiunge la verità, ma, per così dire, è la verità che si dà alla filosofia, in quanto le si dischiude, sebbene sempre in forma frammentaria e parziale, attraverso una complessa e articolata rete di interpretazioni.

6

Per sottrarsi al rischio della chiusura e quindi della stanchezza speculativa, la filosofia dispone di un'arma fondamentale che è rappresentata dalla dialettica come tecnica della confutazione. Essa è efficace non solo contro l'unilateralità esaustiva della conoscenza scientifica, ma anche contro la presunta onniesplicatività dei sistemi metafisici o delle grandi ideologie del secolo scorso. La dialettica non solo esige che si renda conto di ogni pretesa di fondatezza critica, ma dà anche ragione ovvero legittima la preferenza accordata ad una tesi piuttosto che ad un'altra. Come tale, essa non presume di possedere la verità e ancor meno pretende di poterla effettivamente raggiungere; pur tuttavia svolge una funzione autenticamente critica e quindi speculativamente imprescindibile per la filosofia.

E' per essa il procedimento più adeguato, perché si fonda sul domandare e quindi sulla ricerca del significato che è propria della filosofia. E' anche il procedimento più conforme alla sua natura, poiché non lascia indifferente colui che viene impegnato, ma lo coinvolge direttamente, mettendolo in questione. Infine è il procedimento più adatto alla filosofia perché è critica, cioè saggiatrice (peirastica) della consistenza critica delle diverse prospettive ermeneutiche che di volta in volta si confrontano nel suo campo, argomentando e, se è il caso, confutando le rispettive pretese di validità.





SÍMBOLO Y SENTIDO. HERMENEUTICA DE LA MUERTE EN MARCEL

Jesús Ríos Vicente
Universidade da Coruña

1. La muerte como vivencia temprana

Es mi propósito tratar de articular *símbolo* y *sentido* en un tema -la muerte- evitado y temido, mas humano, tan entrañablemente humano, que conforma y define toda nuestra situación. Aparentemente la muerte ha perdido terreno. Pero Marcel no vacila "en afirmar que muchos de los males más espantosos que aquejan a la humanidad, muchos errores e incluso las peores perversiones que comprobamos a nuestro alrededor se relacionan íntimamente con la casi general *obnubilación del sentido* que habríamos de tener para este *misterio* que nos abarca a todos nosotros "¹.

Vivencial fue la temprana experiencia de Marcel sobre la muerte. ¿Por qué vivencial? En la obra *Verdad y Método*, dice Gadamer que "algo se convierte en una vivencia en cuanto no sólo es vivido, sino el hecho de que lo haya sido ha tenido algún efecto particular que le ha conferido un significado duradero. Lo que vale como vivencia no es algo que fluya y desaparezca en la corriente de la vida de la conciencia, es algo pensado como unidad y que con ello gana una nueva manera de ser uno"².

¹ MARCEL, G., *En busca de la Verdad y de la Justicia*, Barcelona, Herder, 1967.

² GADAMER, H.-G., *Verdad y Método*, Salamanca, Sígueme, 1977, págs. 97, 103.

Destaca, por tanto, en la vivencia su carácter sustantivo, la configuración, por su mediación, de una nueva forma de ser y de ver, la causación, como vivido, de un efecto particular que va a perdurar a través del tiempo. Vivencial fue su temprana experiencia de la muerte. Y, aunque dolorosa, positiva, en cuanto generó todos sus temas e imprimió una dirección muy peculiar a su pensamiento. Aquí tuvo origen su *filosofar interrogativo*: “He conservado, dice Marcel, el recuerdo preciso de un paseo,- debía tener siete u ocho años - en el curso del cual, habiéndome dicho mi tía que no se podía saber si los muertos eran aniquilados o sobrevivían en alguna manera, yo me grité: más tarde, yo, yo procuraré saber. Y creo que no había razón para minimizar la significación de esta palabra de niño: *de alguna manera ella fijaba mi destino*”³.

Y esta palabra de niño efectivamente se cumplió, fijó su búsqueda que, lejos de dispersarse, se produce siempre en el sentido de un gradual afinamiento de su mirada, de un ahondamiento hacia la veta misma de la pregunta para hacer saltar la luz. El alcance que pueda tener su respuesta dependerá de *este terreno de coincidencia* en las situaciones vividas.

Si en Marcel es importante, para comprender la situación moral de la que parte, el *Agnosticismo* sofocante que le cerca - ético en su tía, estético en su padre -, hay un acontecimiento que Simone Plourde⁴ denomina **IDEA - FUERZA** y que recorre vitalmente todo su pensamiento y su ser: *La muerte de su madre*. Muerte temprana que trastorna toda su existencia y cuya recreación posterior, vivida en vagos e imprecisos recuerdos, agrandará infinitamente su influencia. Desconcertado por la extraña dualidad que supone el temor reverencial a la madre muerta y la extraordinaria firmeza de su tía, es , piensa, esta polaridad secreta de lo visible o invisible el trazo más permanente de su obra:

“Iba yo a tener cuatro años cuando la perdí. Independientemente de las raras imágenes precisas que haya podido conservar de ella, *me ha permanecido presente*, misteriosamente ella ha estado conmigo. Sin embargo, mi tía, igualmente dotada tal vez, pero muy diferente, debía inevitablemente eclipsarla de hecho; y creo comprender hoy día que esta extraña dualidad en el corazón de mi vida, entre un ser desaparecido del que por pudor o por desesperanza se hablaba muy raramente, y sobre el cual una especie de temor reverencial me impedía hacer preguntas -y otro ser, extraordinariamente afirmado, dominador,

³ MARCEL, G., *La Dignité humaine*, París, Vitte, 1955, p. 218.

⁴ PLOURDE, S., *Gabriel Marcel, philosophie et témoin de l'Espérance*, Montreal, Les Presses de L'Université du Québec, 1975, p. 1.

y que se creía obligado a proyectar luz en los más pequeños rincones de mi existencia- sospecho, digo yo, que esta disparidad o esta *polaridad secreta de lo visible y de lo invisible*, ha ejercido sobre mi pensamiento y aún más allá de mi pensamiento expresado, sobre mí mismo, una influencia oculta que ha sobrepasado infinitamente todas aquéllas de las que mis escritos presentan trazos discernibles”⁵.

Este acontecimiento, que Gabriel Marcel no duda en calificar como *INDICIO METAFISICO*, ejerce profundas influencias a nivel psicológico, intelectual y moral. Años más tarde revive la presencia de su madre en un personaje de su teatro, Raymond Chavière, que evocaba también el recuerdo de la suya: la intimidad absoluta en momentos de maravillosa felicidad, el sufrimiento causado a veces inconscientemente al ser querido, el esfuerzo por adaptarse a sus deseos, por acomodarse a sus sueños, el temor de decepcionarla. Hay una especie de desvalimiento por tenerse que enfrentar, tan temprano, al hecho de la muerte del ser más próximo.

Con la muerte de su madre se plantea a Marcel la cuestión más importante, que se convertirá en una verdadera obsesión: *¿En qué vienen a parar los muertos? ¿Es posible un más allá en que aquéllos que se amaron vuelvan a encontrarse? ¿Cómo o dónde tiene realización ese más allá? ¿No será ese más allá un más acá en que todos nos hallemos en comunión de amor?*

Aquí se decidió su vocación de filósofo, su apuesta por la sabiduría. Y lo que fue presunción e hipótesis no exenta de dudas (“andamos todos a tientas, entre enigmas..., no sé..., como en un cuarto a oscuras, entre muebles que no se ven y con los que tememos tropezar”⁶), se convirtió pronto en una certeza plena:

“Lo que llamamos sobrevivir en verdad es sobrevivir, y que aquéllos que no hemos dejado de amar con lo mejor de nosotros mismos forman como una *bóveda palpitante, invisible*, pero presentida y casi rozada, bajo la cual avanzamos cada vez más inclinados, más desarraigados de nosotros mismos hacia el instante en que todo sea absorbido por el AMOR”⁷.

Texto importante éste de *Vers un autre Royaume*, porque nos sitúa plenamente en lo que será la comunión de vivos y muertos.

⁵ MARCEL, G., *Existentialisme Chrétien*, París, Plon, 1946, pp. 302-303.

⁶ DAVY, M. M., *Un Filósofo itinerante: G. Marcel*, Gredos, 1963, p. 77.

⁷ MARCEL, G., *Vers un autre Royaume*, París, Plon, p. 109.

Este misterio de comunión se le hace, si cabe, todavía más cercano con la muerte de su tía y la de su esposa, ocurrida ésta el 13 de Noviembre de 1947. Los muertos son ya seres vivos, se hacen presentes en su camino, *compañeros de eternidad*. La experiencia se ha universalizado.

Y es también significativa, a este respecto, con ocasión de una meditación sobre sí mismo y su obra, la necesaria evocación que G. Marcel hace de un compañero prematuramente arrancado a su amistad: Henri Frank, su "cher Henri Frank", que "*pour moi, c'était l'overture*" y a quien tal vez encontró en casa de Xavier León, director de la *Revue de Métaphysique et de Morale*. Su recuerdo provoca acentos de seguridad que no puede ni quiere separar, incluso en el pensamiento, de aquéllos que un destino misterioso o la providencia han incorporado a su vida:

"De propio intento se abusa hoy día de la palabra PRESENCIA: pero, si por encima de este más de medio siglo, más allá de esta confusión universal, yo saludo todavía a Henri Frank y le *declaro presente*, no uso aquí de un artificio literario que me parecería despreciable: lo que yo profiero es una *seguridad existencial invencible*"⁸.

La "prueba" del tiempo ha permitido discernir si el sentimiento era o no verdadero. Y la "prueba" de la muerte nos da también el verdadero sentido existencial:

"El dolor de Aline puede colocarla a un nivel existencial al que no llega ningún creyente que no haya experimentado la angustia y el desarraigo que para ella ha significado la muerte de su hijo"⁹.

Del mismo modo que nos va a poner en la buena dirección del pensamiento metafísico.

Estudiando Marcel la comunicación entre el otro y yo, la relación en que el tú me es dado bajo el aspecto de dilección o inevitablemente se degrada, hace notar "el papel esencial que la ausencia y la muerte desempeñan aquí". Y añade: "Ciertamente alguien podrá sorprenderse del puesto que ocupan en mis escritos la muerte, el suicidio y la traición; creo que este puesto no será nunca demasiado considerable, ya que toda filosofía que intente eludirlos y escamotearlos se hace

⁸ Idem, *En Chemin, vers quel Éveil*, París, Gallimard, p. 67.

⁹ Idem, *En busca de la Verdad y de la Justicia*, p. 36.

a sí misma culpable de la peor traición; ella además es inevitablemente castigada en el sentido de que, para hablar como un alpinista, le faltan los asideros". O destacando una diferencia esencial: "En vez de constituir el vértigo para un alpinista un impedimento dirimente, no puedo menos de decir que el vértigo es una condición positiva de todo pensamiento metafísico digno de este nombre. En efecto, una determinada conciencia, una determinada atracción del vacío es quizá necesaria para que la afirmación del ser en su plenitud pueda producirse con toda vehemencia"¹⁰.

Y desde este vértigo, desde la muerte como prueba, desde su inminencia sentida y reconocida, va Marcel tejiendo y destejiendo en todas sus obras este misterio humano. Y, por nuestra parte, no hacemos sino cumplir la finalidad que el mismo Gadamer asigna a la Hermenéutica: "Hacer justicia a la historicidad de la comprensión". Apoyándose en Heidegger, que describe la forma de realizar la misma interpretación comprensiva, dice: "Toda interpretación correcta tiene que protegerse contra la arbitrariedad de las ocurrencias y contra la limitación de los hábitos imperceptibles del pensar, y orientar su *mirada a la cosa misma* (que en el filósofo son textos con sentido que tratan a su vez de cosas)."Este dejarse determinar así por la cosa misma no es evidentemente para el intérprete una buena decisión inicial, sino la tarea primera, constante y última"¹¹.

En consecuencia, es necesario mantener la mirada atenta al texto o a la cosa y hacer que tus opiniones o las opiniones ajenas se vayan moldeando de acuerdo al mismo.

Estaremos así, al decir de los hermeneutas, en una interpretación más objetiva que subjetiva, porque, aunque el auténtico intérprete se ha definido como aquél que entiende al autor mejor de lo que él se entendió a sí mismo o, al menos, de un modo diferente, aquí el texto habla y su lenguaje conforma, por contraste, la opinión del intérprete.

2. Sentido y Sinsentido

Parece que la pregunta por el "sentido" o "sin-sentido" de la muerte es inevitable. Otra cuestión es que de este sentido o sin-sentido tengamos nosotros alguna clase de comprobación. Ya Marcel dice que "un sentido no es algo que

¹⁰ Idem, *Filosofía concreta*, Madrid, Rev. Occidente, p. 88-92.

¹¹ GADAMER, H.-G., o. c., p. 331 ss.

se compruebe; (y) una ausencia de sentido, por consiguiente, tampoco; un sentido se recrea por un acto del espíritu"¹². Claramente se impone que es necesario plantearse algunas cuestiones teóricas partiendo del sentido "como contenido de una pregunta que se plantea ante fenómenos dados o también ante posibilidades pensadas"¹³.

El esclarecimiento por tanto de la intención por la que está dirigida la pregunta de si los fenómenos o posibilidades tienen un sentido y en qué consiste éste tiene importancia. (Y tendrá importancia extrema para nosotros).

¿Es la muerte un sin-sentido, si la pregunta por el sentido se entiende como "la comprobación de su aptitud para el cumplimiento de una función"? ¿Qué función tiene la muerte? Y si la tomamos como algo natural - como cumplimiento del ciclo vital natural (y humano) - ¿qué sentido tiene la misma pregunta?

"La significación de la pregunta del sentido **cambia** según la función para cuyo cumplimiento lo comprobado se demuestra como apto o no apto"¹⁴. ¿Qué hará entonces que la pregunta por la muerte tenga sentido?

"Si la pregunta del sentido **comprueba** la apropiación de un medio para conseguir un fin, entonces tiene sentido lo que es útil para un fin".

O de otro modo, es útil para un fin lo que es "racional" (dotado de sentido) por conjugar diversos medios o diversas funciones dentro de un proceso continuo. Es útil para un fin lo que está elegido "conscientemente" como lo mejor para dicho fin, aquello que de modo más eficaz va a contribuir a que se produzca su consecución.

¿Es la muerte algo racional? ¿Pero no es desde la racionalidad - humanidad - como se nos convierte en un sin-sentido? ¿Qué ha de producir la muerte? ¿Aniquilamiento o continuidad? ¿cuál es el fin de la misma? ¿Será lo "social" quién dote de sentido a la muerte? ¿Será trascendida la muerte en la *permanencia* del hombre como *ser social*, en la cultura, en el arte, en la creatividad, en el AMOR, que es creación continua y constante de humanidad?.

Como se ve, advierte Schaeffer en la obra citada, no estaríamos aquí hablando de "fines naturales", de procesos en los que *la naturaleza obra sin*

¹² MARCEL, G., *Filosofía concreta*, p. 91.

¹³ SCHAEFFER, R., *Conceptos fundamentales de Filosofía*, T. III, Herder, 1979, pp. 334 ss.

¹⁴ *Ibídem*.

conciencia y mecánicamente los medios van encadenados unos a otros y su eficacia natural los dota de sentido. (Así hay que entender el dicho de que “la naturaleza no obra nunca en vano”). Preguntar aquí no tendría sentido, la pregunta sería arbitraria en la mayoría de los casos, aunque posible de hacer - e ineludible - si entendemos que necesitamos no una “explicación”, sino una “descripción” de la naturaleza.

Otro tanto sucedería si nos preguntamos por el sentido de la Historia entendiendo tanto las acciones humanas (libres) como las intenciones latentes como medios de los que se sirve un “poder superior” para conseguir sus fines. Presupuesto este poder superior -que incluye en sus propios fines los fines del hombre para no menguar la libertad humana- entonces podemos decir que al igual que en la naturaleza, en la historia nada sucede en vano, sino que todo tiene un sentido.

Al menos tendría su justificación práctica en cuanto ordenados unos a otros como necesarios desde el punto de vista fáctico para hallar una explicación. La maldad, el sufrimiento, la misma muerte adquieren así explicación, que no comprensión. Y por supuesto, si hay una inteligencia que los elige como medios -en el sentido de permitirlo- para conseguir un fin superior.

Parece, pues, que para que *tenga sentido la muerte* ha de haber una elección sabia, ha de elegirse *consciente y libremente como medio adecuado* para un fin elegido, y no habrá sentido sin esta conciencia vigilante del para qué.

De tal modo que también todas las *configuraciones y símbolos* para la descripción de fin y medio, *dependerán de esta elección consciente* y de las “características” especiales de esta finalidad. ¿Es puerta? ¿Es túnel? ¿Es trampolín? ¿Es paso? ¿Es abismo? ¿Es torbellino? ¿Es luz o aurora?

¿Qué tiene que ver el signo (y el símbolo) con el sentido o sin-sentido? Tiene sentido lo que “significa algo”. Carece de sentido, por el contrario, un fenómeno que no puede explicarse, pero de ningún modo interpretarse. Como es un contrasentido un signo que engendra interpretaciones falsas.

Por ello “el grado de sentido, de sin-sentido o de contradicción al sentido corresponde por una parte a *la claridad* (interpretabilidad e inequívocidad) *del signo*, y, por otra, al “*peso de significación*” de lo designado, es decir, a su capacidad de hacer interpretables e inequívocas por su parte también otras apariciones percibidas¹⁵.

¹⁵ Ibídem, p. 350.

Así, frecuentemente, para preguntar por el sentido de la muerte preguntamos por el sentido de la vida, en cuanto ésta ha perdido "*peso de significación*". Ha dejado de tener sentido la muerte, porque ha dejado de tener sentido la vida *al haberse destruído la identidad subjetiva*. Dice Eduardo Subirats en *El Alma y la Muerte*¹⁶ que "por una parte han sufrido una merma sensible aquellas concepciones globales del mundo que, por parte de las religiones o incluso de las ciencias, permitían otorgar al individuo un puesto definido en el Cosmos. Para la sociedad industrial, las crisis del pensamiento religioso quizás no sean ya un factor tan decisivo en este sentido como el hecho de que las ciencias y la filosofía científica, que en gran medida habían asumido el papel orientador de la vida anteriormente propio de aquél, han desplazado con nítida consistencia el *problema del sujeto humano*, del sentido de la existencia y de su lugar en la experiencia y en lo histórico-social como algo carente de valor, cuando no directamente como un sin-sentido". Es clara la progresiva desindividualización del habitante de las ciudades por esta pérdida del sentido de la existencia que hasta el momento era transmitido por la realidad objetiva de la cultura.

Hemos, por tanto, advertido hasta el presente, que el preguntar por el sentido o significación de la muerte, se hace en analogía con las acciones humanas dirigidas a un fin o con la vida. Y que lo que tratamos de saber es si la muerte es "un hecho sin sentido", que nada significa más allá de él mismo -natural, mecánico, sujeto a explicación-, o bien si este hecho tiene algo que decir a quien sabe interpretarlo y en consecuencia comprenderlo. Queda descartado que no nos interesa la *posibilidad de explicación, por causas*, sino la *posibilidad de su interpretación de cara a una significación*.

¿Qué daba peso de significación a la muerte? Si retomamos las palabras de E. Subirats, la pérdida de identidad del sujeto humano se había producido por su desplazamiento y desarraigo de la experiencia y, de lo histórico-social como algo carente de valor, será este "saber previo", este saber de experiencia que se nos da por la tradición quien dé peso de significación a los fenómenos de la muerte. Y esta experiencia habrá de ser interpretada desde la razón. Pero si el pensamiento no puede aprender de la experiencia, carecerán de significación las formas y los sucesos, con que se nos presenta la muerte, no podrán significar nada y sólo registrarse como hechos sin sentido. Sólo en la relación recíproca de "saber previo" y "nueva impresión de los sentidos" la realidad (de la muerte) experimentada confiere al pensamiento un contenido nuevo, y el pensamiento

¹⁶ SUBIRATS, E., *El Alma y la Muerte*, Anthropos, 1983, p. 245.

confiere a la realidad experimentada (la muerte) una “significación que apunta más allá de lo meramente dado”¹⁷.

Esta será la tarea de toda reflexión filosófica: alcanzar mediante el pensamiento un sentido en lo percibido, preservando las respuestas intentadas del peligro de arbitrariedad en cuanto que el pensamiento altere la significación de lo percibido. El pensamiento ha de “hacer hablar” a los fenómenos (en Marcel la relación teatro-filosofía explica y ejemplifica esta idea. Sus personajes son siempre portadores de significación, la experiencia conforma y configura la reflexión, en cuanto ellos nos “dan que pensar”).

A la pregunta de si puede hallarse o fundarse el sentido de la muerte (pregunta ineludible, pero que tal vez se refiere a un problema aparente) Gabriel Marcel responde:

“Si mi obra en conjunto tiene algún sentido, es el de demostrar que puede haber una filosofía que se presenta como un refuerzo, no sólo para poner al descubierto ese anhelo oculto en sus tres cuartas partes, sino también sobre todo para fortalecerlo y animarlo, para enseñar a los hombres de nuevo a respirar o a despertarlos, de la misma manera que se despierta naturalmente a un niño cuando ha llegado el momento de darle la vida. Despertar, alimentar, enseñar a respirar: estas funciones básicas encuentran su exacta correspondencia en la única filosofía que puede ayudarnos a vivir y (¿quién sabe?) prepararlos para la inefable visión de la alborada eterna por medio de los *caminos de la docta ignorancia*”¹⁸.

3. El Problema del Símbolo

No vamos a detenernos en el SIMBOLO, problema suficientemente tratado en este Congreso. Sólo apuntar lo que, según G. Durand, nos ayudará a entender las expresiones simbólicas de Marcel en el tema de la muerte y qué propósito buscaba.

Con Gilbert Durand entendemos el símbolo como “otro sistema de conocimiento indirecto que hace posible la representación en su conciencia de una realidad ausente”¹⁹.

¹⁷ Cfr. SCHAEFFER, R., l. c.

¹⁸ MARCEL, G., *En busca de la Verdad y de la Justicia*, pp. 98,99.

¹⁹ DURAND, G., *L'Imagination symbolique*, pp. 129,113.

Se desprende de aquí el carácter altamente positivo del símbolo, puesto que nos permite acceder al conocimiento de una realidad ausente (en el caso de la muerte, ausente por voluntad, comodidad o miedo/ausente por imposibilidad de su presencia), a la vez que facilita, en muchos casos, la necesaria distancia crítica de lo representado.

De los tres modos de conocimiento indirecto que distingue Durand -signo, alegoría y símbolo- sólo este último se caracteriza por el aspecto concreto (sensible, imaginado, figurado) del significante.

A la vez es necesario -de acuerdo a lo anterior- destacar su *carácter optimal*: es el mejor para evocar (hacer conocer, sugerir, epifanizar) el significado. Finalmente, advertir que dicho significado es algo imposible de percibir (de ver, imaginar, comprender, figurar) directamente, de ahí la necesidad del símbolo.

Es la misma idea que destaca Norbert Elias, en su *Teoría del Símbolo*, cuando dice que todo lo que no está representado simbólicamente en el idioma de una comunidad lingüística no es conocido por sus miembros, ni puede ser comunicado de unos a otros²⁰. Con lo que destacaría no sólo la función personal del símbolo, sino también su valor y función social, como medio de comunicación. También como medio de hermanamiento, al disponer todas las sociedades de un mismo fondo común de experiencias. Función de comunicación, función de orientación, pero también función de identificación personal y colectiva, que tendrá mucho que ver con la idea gadameriana de realizar el propio presente a partir de la tradición que se nos entrega y al encuentro de la cual el hombre ha de caminar, si quiere hallar "su sentido". Es instrumento de la "historia efectual", mediante el cual la hermenéutica, el hombre, "tiene que rehacer el camino de la fenomenología del Espíritu hegeliana en cuanto que en toda subjetividad se muestra la sustancialidad que la determina"²¹.

Para G. Durand el símbolo instauro un sentido, es la epifanía de un misterio, en que lo inefable se encarna en una imagen: "El símbolo, en su dinamismo instaurativo en busca del sentido, constituye el modelo mismo de la mediación de lo eterno en lo temporal, es el mensajero de la trascendencia en el mundo de la encarnación y de la muerte"²².

²⁰ ELIAS, N., *Teoría del Símbolo*, Ed. Península, p. 35.

²¹ GADAMER, H.-G., o. c., p. 372.

²² DURAND, G., o. c., p. 113.

Es esta “mediación” del símbolo lo que nos interesa destacar, puesto que tendrá especial relevancia en Marcel. Para Ortiz-Osés²³ el símbolo con-signa la herida de lo real, tratando de coimPLICarlo, realiza, en la intersubjetividad, una relación de complicidad tratando de poner en común un sentido. Esta función de “mediación” la realiza el símbolo por el hecho de sustraerse al carácter arbitrario del signo lingüístico normal.

De manera preciosa y precisa expresa esta idea Jean Baudrillard en su obra *El Intercambio simbólico y la Muerte*. Después de advertir que lo simbólico no es ni un concepto, ni una instancia o una categoría, ni una “estructura”, sino un acto de intercambio y una relación social que pone fin a lo real, afirma que lo simbólico disuelve toda oposición:

“Lo simbólico es lo que pone fin a ese código de la disyunción y a los términos separados. Es la utopía que pone fin a los tópicos del alma y del cuerpo, del hombre y la naturaleza, de lo real y de lo no-real, del nacimiento y de la muerte. En la operación simbólica los dos términos pierden su principio de realidad”²⁴.

Y concluye con una expresión que, a pesar de los “horizontes” distintos, bien podría firmar el propio Marcel: no hay distinción, en el plano simbólico, entre los vivos y los muertos. Los muertos tienen otro estatuto, eso es todo.

4. Experiencia de la Muerte

Ya me he referido en el primer punto a la experiencia vivencial temprana que de la muerte tuvo Marcel, experiencia que va a generar en él un compromiso de averiguar la verdad de la misma. La mayoría de los hombres acceden a este mismo fenómeno, sin que sean capaces de ser fecundados por esta experiencia; es decir, se detienen en la certeza de la muerte (al menos en la certeza de la muerte de los otros), certeza que, al decir de Marcel, no produce una seguridad existencial, porque no es alcanzada como “*Misterio iluminador y liberador*”, que da “*peso y plenitud*” y una nueva “*dimensión*” a la vida humana.

Advierte en múltiples textos que la relación que une al ser humano con su propia muerte “no puede ser más que *existencial*, nunca *objetiva*. De haber

²³ ROSS, W., ORTIZ-OSÉS, A., *Nuestro Imaginario cultural*, Anthropos, 1992, 163,3.

²⁴ BAUDRILLARD, J., *El Intercambio simbólico y la Muerte*, Monte Avila Edit, Caracas, 1980, p. 153.

una relación objetiva debería ser descubierta por vía inductiva o por medio de encuestas. Ahora bien, la reflexión no tarda en demostrar que tal cosa sería absurda y que aquello por lo que nos interrogamos se encuentra precisamente situado fuera de la competencia de toda posible encuesta. Se trata en efecto no del ser humano en cuanto que pueda dar lugar a *descripción*, sino del *hombre como existente* y no se puede separar al existente de la relación que sostiene consigo mismo²⁵.

Refiriéndose a los valiosos análisis que Heidegger hace en *Sein und Zeit* sobre el Zum Tode Sein (Ser para la muerte), se pregunta Marcel si, más allá del valor original de las "experiencias de comunión", "podría haber una seguridad existencial de otro orden y que recayera sobre la finitud radical del existente que soy yo, o dicho de otro modo más claro, sobre mi mortalidad"²⁶. Y la respuesta es siempre que al tomar conciencia de mi situación de existente, observo que sólo aparece como indudable esta proposición: *moriré*, sin poder en absoluto pronunciarme en cuanto a las condiciones de espacio y tiempo en que mi muerte tendrá lugar.

Desde esta perspectiva la situación del hombre se parece a la de un ajusticiado al que se le hubiese encerrado en una prisión cuyas paredes móviles se aproximasen minuto a minuto. Todo en la existencia actual aparece como desecado, destituido de importancia ante la inminencia de la muerte.

Ante esta seguridad, inscrita en la misma estructura de mi ser finito, la desesperación y el suicidio, tendrían explicación. Pero Marcel observa que no se trata aquí de una "*seguridad existencial original*". "Sucedee más bien como si la certeza de mi muerte futura viniese de alguna manera a aplicarse como algo extraño sobre la seguridad fundamental que es la de *ser*, o cuando esta seguridad se vuelve refleja, la de participar en el ser para la eternidad"²⁷, lo que yo llamaría de buena gana el *gaudium essendi*, que, aunque no aleja de nosotros el aspecto trágico de nuestra condición, introduce un elemento de explicación que rompe la rigidez de lo trágico.

¿Cuándo puede la muerte ejercer sobre mí este poder petrificador y paralizante? Marcel dice "verse llevado a reconocer que esta acción no es posible más que por una connivencia de mi libertad. Mi muerte no puede nada contra

²⁵ MARCEL, G., *Filosofía para un Tiempo de Crisis*, Guadarrama, 1971, Madrid, p. 157.

²⁶ *Ibíd.*, p. 72.

²⁷ *Ibíd.*, p. 73.

mí sino es por la oclusión de una libertad que se traiciona a sí misma para conferirle esta realidad o esta apariencia de realidad cuyo poder de fascinación he señalado en primer lugar. En último término es esta libertad y sólo ella la que puede ejercer el poder capaz de esconder a mi vista no sólo la riqueza del universo, sino todo aquello que no sería afectado por mi muerte, como la vida de los otros y los valores de los que depende. La propia existencia del sacrificio se presenta como una refutación existencial de esta desesperación”²⁸.

Es en consecuencia una reducción del espacio de la libertad, que abandona su dirección positiva, admitiendo que el “deber morir” está verdaderamente implicado en “el ser-en-el-mundo” y que entre ambos hay una relación necesaria. Es necesario distinguir entre la muerte como implicada en el hecho de estar en el mundo y el cómo de esta muerte que pertenece al orden del acontecimiento. La muerte en sí misma no puede de ninguna manera ser asimilada a un acontecimiento, lo que equivale a decir que, en cuanto tal muerte, rigurosamente hablando, no es algo que me sucederá.

La experiencia de la muerte -experiencias transitorias, de eternidad en momentos de plenitud, de muerte en momentos de depresión- marca, sin duda, la actitud ante la propia muerte, actitud de temor, de esperanza, de indiferencia²⁹, a la vez que, lejos de constituir un estado morboso el hecho mismo de preocuparnos de nuestra condición de muerte, es síntoma de “sabiduría”, que, desde la tradición más antigua humana, engloba “todo lo que es del orden de la creación, y todavía, y quizá más profundamente, de la interrogación personal y angustiosa sin la cual muchos de entre nosotros, europeos, consideran que un hombre no es del todo un hombre. Esta sabiduría denuncia la asombrosa degradación de un mundo mecanizado, que considera la muerte como una suspensión del funcionamiento que se produce normalmente cuando el aparato o la máquina ha cumplido su período limitado de duración, denuncia toda concepción puramente tecnocrática. Esta sabiduría no sólo reconoce sus límites, sino sus condiciones inmanentes de posibilidad, reconoce que requiere la HUMILDAD, que es del orden de la sabiduría auténtica.

Y esta sabiduría finalmente provoca la disposición para la muerte que muestra Tante Léna en *El Signo de la Cruz*:

“Une vieille femme comme moi, absolument inutile, et je crois pouvoir le dire, tout à fait prête à la mort... Naturellement, personne ne peut dire qu’il soit préparé à certaines souffrances, ce serait de la présomption”³⁰.

²⁸ Ibídem, pp. 73-74.

²⁹ Cfr. Idem, *En busca de la Verdad y de la Justicia*, p. 17.

³⁰ Idem, *Le signe de la Croix*, en *Vers un autre Royaume*, Plon, París, p. 226.

5. ¿Cómo concibe Marcel la Muerte y qué sentido tiene?

Ya hemos visto como la muerte para nuestro filósofo no es un acontecimiento, que es necesario distinguir entre la muerte y el cómo de esta muerte, que no se puede identificar con una finalidad o un término: la finalidad del ser-en-el-mundo no es la muerte, como para Heidegger³¹, en el que este fin aferente al poder ser, es decir, a la existencia, delimita y determina la plenitud posible del Dasein (y esto siempre que entendamos la preposición zum (Sein zum Tode) -para- dentro de las tres posibilidades

- ser entregado a la muerte
- ser destinado a morir
- ser condenado a morir

como "*ser destinado a morir*", expresión que parece la mejor, aunque sigue siendo equívoca, en razón del equívoco que existe entre *finalidad* y *destino*).

Marcel advierte que es necesario "desfinalizar" al máximo la preposición *para*.

Por otro lado el Dasein nunca se me presenta como completo, porque no hay "completud" más que de lo enumerable, aquello que se me presenta como compacto. Y el hombre se da cuenta que le falta ese carácter, que está lleno de lagunas, que comporta toda clase de impulsos, veleidades y tentativas. La muerte, para Marcel, no cambia absolutamente nada, no modifica de ninguna manera la "incompletud" interior del hombre. Ni es una finalidad, *ni es un término* "a menos que la vida pueda considerarse como un cierto recorrido", lo que me obligaría a contemplarla desde fuera, dejando de ser experimentada como mi propia vida.

Pero, ante todo, ¿qué es la muerte? ¿Se puede hablar de "ipseidad" de la muerte"? En *Filosofía para un tiempo de Crisis (Pour une Sagesse tragique)* dice que "incidentalmente ha hablado de la muerte en sí misma", pero "es dudoso que se pueda hablar de un en sí, de una ipseidad de la muerte"³². ¿No es, entonces, un *hecho*, sino más bien una *idea*?, se pregunta en el *Essai de philosophie concrète*³³. No es todavía un hecho, no puedo tomarla como un

³¹ Idem, *Filosofía para un tiempo de crisis*, pp. 159 - 163.

³² Ibídem, p. 169.

³³ Idem, *Essai de philosophie concrète*, Gallimard, París, 1940, pp. 211, 212.

objeto, porque no puedo rebasarla con el pensamiento e imaginarla como acabada más que a condición de ponerme en el lugar de otro que me sobrevivirá y para el que lo que yo llamo *mi muerte* será *su muerte*. Si la asemejo a un hecho cualquiera que me represento, es sin duda al abrigo de esta coincidencia realizada en el pensamiento. Pero si tomo conciencia de esta sustitución ideal, ella se desvanece. De golpe mi muerte, esta muerte, de la que yo no puedo hacer el recorrido, me derrumba y me aplasta. Sólo queda la certeza de la misma, su presencia sobre mí, el suplicio de su inminencia. Es esta condición mortal la que me puede llevar a la desesperación absoluta. Y en *L'Iconoclaste* Marcel pone estas palabras en boca de su personaje Abel:

"A d'autres moments je me dis que mourir c'est peut-être seulement ne plus rien savoir, devenir une chose, et que nous n'aurons même pas l'affreuse satisfaction de reconnaître que tout est illusion. Mais il m'arrive aussi de prier e'perdument, et j'ai alors le sentiment que mes prières font naître en moi une vie nouvelle que peut-être persistera"³⁴.

Sin dar lugar a elementos que den una perspectiva nueva, Marcel reconoce que constantemente pueden manifestarse *principios de desorden, de ruptura, el accidente en todas sus formas, la enfermedad*. Por ello el individuo ha de someterse a verificaciones periódicas. Pero en cuanto a la muerte, desde una perspectiva objetiva y funcional, parece algo FUERA DE USO, CAIDA EN LO INUTILIZABLE, DESPERDICIO PURO. En un mundo, dice en *Posición y Aproximaciones concretas al Misterio ontológico*³⁵, centrado en la función no hay ningún lugar para el misterio, toda exigencia ontológica cederá ante el pesimismo absoluto, que gravitará siempre *en torno de la muerte considerada precisamente como exposición, como evidencia de la nada última*.

Los textos se agolpan para indicar este aspecto negativo:

- La muerte es un silencio, es no-existencia, es caída en el no-ser (*Homo Viator*).
- Es expresión significativa del proceso de descomposición (*Hombre problemático*).
- La Muerte como abismo (*Misterio del ser*).
- Es la situación límite por excelencia, es ausencia absoluta (*Ensayo de Filosofía concreta*).
- Es un estancamiento (*Pour une sagesse tragique et son au-de là*).
- Es el horizonte absoluto de la vida (*El hombre problemático*). Aquí Marcel indica como la angustia ha de ser, afrontada, asumida y superada, accediendo

³⁴ Idem, *L'Iconoclaste*, Libr. Stock, París, 1923, p. 39.

³⁵ Idem, *Posición y aproximaciones concretas al Misterio ontológico*, U.N.A.M., México, 1955, p. 15.

entonces el ser finito a la *existencia auténtica*. Accede a la resolución, que no consiste en abandonar nuestras tareas diarias, sino en librarnos de la tiranía de las mismas, considerándolas en una nueva luz. ¿Qué es esta luz? Podría decirse que emana de nuestra situación fundamental, cuando es claramente reconocida por un ser que ha asumido la angustia en lugar de apartarse de ella. *Pero esta situación consiste ante todo en que estamos librados o dedicados a la muerte.*

Desde *esta resolución* en que se asume *la muerte* y la *finitud* en un sentido profundo *como culpabilidad*, comienza Marcel a considerar la muerte como tránsito y revelación:

- La muerte como *nacimiento o advenimiento (Homo viator)*.
- La muerte como *puerta (Misterio del ser)*.
- La muerte como *AKME* de la vida (*Misterio del Ser*).
- La muerte como misterio (*Misterio del Ser*).
- La muerte como *prueba de la presencia* y trampolín de la *esperanza absoluta (Entretiens, Paul Ricoeur-Gabriel Marcel)*:

Dice Paul Ricoeur que en el teatro de Gabriel Marcel se produce una cierta alternancia entre piezas que parecen cerrarse sobre la noche y otras en que estalla, en un momento dado, una *especie de claridad y de fulguración*. Estas nos dan el “reconocimiento difuso de un misterio que no se puede jamás aprehender ni poseer”.

Unas y otras son expresión de esta doble consideración de la muerte. Es “el tema de la muerte el que hace cristalizar la interrogación, tanto en los protagonistas como en el espectador y lector. *La muerte es la prueba de la presencia, el trampolín de una esperanza absoluta*. Porque la muerte es tomada en serio, no solamente *mi* muerte, sino *tú* muerte. La muerte es verdaderamente la crisis que sacude radicalmente toda fe en la existencia, toda certeza de presencia”.

Con la muerte estamos en el corazón mismo de nuestro destino y de nuestro misterio.

Y aquí estamos ya en disposición de señalar con Marcel el SENTIDO DE LA MUERTE, que no nos es dado desde la idea de considerarme “*como destinado a la muerte*”. Para nuestro autor “no hay aquí una *relación unívoca*, quiero decir, una relación que podría ser reconocida por todos. Si tal relación existe, entonces solamente *existe para mi cuerpo, en cuanto que es objeto*, es decir, en cuanto

puedo desligarlo de los misteriosos vínculos que lo unen al sujeto, o sea, yo mismo. Por otra parte, entre yo como sujeto y mi cuerpo no existe ninguna relación que pudiera determinarse de una manera unívoca y con validez universal, como, por ejemplo, una relación de causalidad. Mi relación con mi propio cuerpo debo realizarla yo mismo, yo mismo debo establecerla, yo mismo debo descubrirla...

En esta perspectiva, la muerte... empieza ya a aparecer como algo misterioso; es decir, incurrimos en un paralogismo si la confundimos con el ineludible proceso que tiene su sede en el cuerpo"³⁶.

Precisa esta idea de cómo nos afecta la muerte también el *1er Diario Metafísico*: somos mortales en tanto *que cosas*, no en tanto *que cuerpos*, ya que la cosa es lo que no se conserva³⁷.

El sentido de la muerte viene precedido por la búsqueda de la verdad en el seno de la estructura dramática de mi ser. Soy yo el que me determino a buscar la significación de la propia muerte. Es una especie de *llamada* que comporta un sentido positivo. Pero esto no quiere decir que yo pueda construir este mundo a la vez personal y suprapersonal con respecto al cual la muerte por venir puede cobrar una significación³⁸.

Y en el *Homo Viator* precisa muy claramente que para que la muerte tenga sentido es preciso que sea aceptada. Y no se puede morir en general, ni por la belleza en general, ni por la libertad en general. Siempre hay que *morir por*: "*Es preciso que la muerte sea un acto, que sea sentida como modalidad positiva de participación* en un cierto bien comprometido en la historia. El consentimiento a la llamada del objeto por el que muero lo es todo".

Y el *Signo de La Cruz* es la escenificación de las muertes -muertos- con sentido, en que las razones nos vienen tal vez de otros seres que nos iluminan. Muertes queridas, frente a tantas muertes desprovistas de sentido, acaecimientos no significativos, es decir, no vividos por uno ni por aquellos con los que estoy en comunicación³⁹.

En estas mismas ideas abunda la obra *La Metaphysique de Royce*: La muerte tiene un sentido en cuanto está ligada, en virtud de una conexión

³⁶ Idem, *En busca de la Verdad y de la Justicia*, p. 93

³⁷ Idem, *Diario metafísico*, Losada, Buenos Aires, 1957, p. 151.

³⁸ Idem, *Filosofía para un tiempo de crisis*, p. 171.

³⁹ Idem, *Diario metafísico*, pp. 233-234.

conscientemente aprehendida, al sentido de la vida. La muerte no es posible más que a condición de ser transcendida en el seno de una vida más rica y más consciente que la que ella interrumpe.

“Mi yo anterior, dice Marcel, no está muerto más que a condición de que mi yo nuevo se apropie la significación de esta muerte. Pero es claro que el antiguo y el nuevo yo no son dos estados de desarrollo del individuo. La *muerte implica la inmortalidad*, no es inteligible más que en función de la inmortalidad, al igual que el tiempo no tiene sentido más que en función de la eternidad”⁴⁰.

6. Unidad de Vivos y muertos. ¿Cómo es la presencia de los muertos?

A partir de las palabras anteriores hay que desarrollar, y desarrolla efectivamente Marcel, *cómo es la presencia de los muertos*, para afirmar que *hay una unidad real, invisible, pero presentida, de los vivos y los muertos*.

Los puntos a desarrollar seguirían este orden:

1. Encuentro y comunicación con los muertos o de la relación que hay entre ambos, que es de *convivencia*.
La presencia de los muertos es una realidad.
Resonancia de la presencia en nuestra duración.
2. Cómo se nos revela esta presencia y distinción entre presencia y no presencia - Precisión del concepto mismo.
3. Cómo es la presencia de los muertos - Presencia enriquecedora.
La Disponibilidad como esencial a la presencia de los muertos.
4. ¿Qué puede romper la presencia? La duda, la infidelidad o la fidelidad egoísta. El olvido de esta presencia.
5. ¿Qué fundamenta esta presencia? La intersubjetividad como lugar de encuentro, lugar en que los muertos amigos son incorporados al propio destino.
La muerte del ser querido como momento de gracia y de comunión, mañana de gracia

⁴⁰ Idem, *La Métaphysique de Royce*, Aubier, París, 1945, pp. 131- 132.

6. De cómo el **amor** mantiene viva la presencia del que muere, porque es la única posibilidad real de trascender la muerte y de mantener la **fidelidad** contra toda esperanza.

Permitid que termine con un texto de *Posición y aproximaciones concretas al Misterio ontológico*⁴¹:

“Tan no es la fidelidad un compromiso inerte que implica una lucha activa y continua contra las fuerzas que tienden en nosotros hacia la dispersión interior y también hacia la esclerosis de la costumbre...

... Lo propio de una presencia en cuanto presencia es ser incircunscrita. Y aquí nos encontramos una vez más con lo metaproblemático. La presencia es misterio en la medida misma en que es presencia. Ahora bien, la fidelidad es la presencia perpetuada activamente, es la renovación del bienestar de la presencia - de su virtud que consiste en una misteriosa incitación a crear.

Por lo tanto *una fidelidad creadora es posible*, porque *la fidelidad es ontológica en su principio*, porque prolonga una presencia que corresponde ella misma a cierto alcance del ser en nosotros; por ende multiplica y profundiza de una manera casi insondable la resonancia de la presencia *en el seno de nuestra duración*. Esto me parece que tiene consecuencias en cierta forma inagotables, *aunque sólo fuera por lo que respecta a las relaciones entre los vivos y los muertos*”.

Es grande la tentación de pensar que esta presencia es *la presencia de un objeto*. Pero con ello volvemos a caer más acá del misterio, en lo problemático. Y entonces protesta la *Fidelidad absoluta*: “Aun cuando no puedo ni tocarte ni verte, siento que estás *conmigo*; sería renegar de tí no estar seguro de ello”.

Y advirtamos el valor metafísico de la palabra *conmigo*, que no corresponde, dice Marcel, ni a una relación de inherencia, ni a una relación de exterioridad. Será esencial a un *COESSE* auténtico, es decir, a una intimidad real. El valor de esta intimidad, en lo que concierne al comercio de vivos y muertos, estará en relación directa a nuestra *DISPONIBILIDAD* hacia ellos.

Y es esta falta de **disponibilidad** nuestra la que hace que los muertos sean los expatriados, que la muerte sea la suprema expatriación, que los muertos dejen poco a poco de existir, que sean arrojados de la **circulación simbólica** del grupo. Y es, según Baudrillard, la supervivencia idealizada, su inmortalidad, la marca

⁴¹ Idem, *Posición y Aproximaciones concretas al misterio ontológico*, pp., 64,65,66.

del exilio social de los muertos. Porque si los muertos están ahí, diferentes, pero vivos y compañeros de los vivos, no necesitan ser inmortales⁴².

No participa Marcel de la conclusión de Baudrillard. Por el contrario piensa que la **esperanza absoluta**, cuyo "trampolín" es la muerte, se está **ya** realizando (Presentismo absoluto). Es así como lo muestra:

"Lo que llamamos sobrevivir en verdad es sobrevivir, y que aquéllos que no hemos dejado de amar con lo mejor de nosotros mismos forman como una bóveda palpitante, invisible, pero presentida y casi rozada, bajo la cual avanzamos cada vez más inclinados, más desarraigados de nosotros mismos hacia el instante en que todo sea absorbido por el AMOR". "Porque amar a un ser, es lo mismo que decir: **tú no morirás**"⁴³.



⁴² BAUDRILLARD, J., o. c.,

⁴³ MARCEL, G., *Vers un autre Royaume*, p. 109.

LA METÁFORA DE LA IZQUIERDA

Sergio Vences Fernández
Universidade da Coruña

I

Quisiera iniciar esta mi intervención apelando a la perplejidad. Cuando el amigo y maestro D. Carlos Baliñas me sugirió, como tema, “la metáfora de la izquierda”, lo primero que me vino a la mente fue la obra cimera de Maimónides, *Guía de descarriados*, traducida, también, como *Guía de perplejos* y sobre la que mañana nos hará sutiles observaciones el profesor D. César Raña Dafonte.

En efecto, “metáfora de la izquierda” se me antojó, en un principio, escapista, baladí, incluso desleal. Pues ¿serán una metáfora, para referirnos a algunos acontecimientos que tuvieron lugar justo cuando empieza a constituirse el movimiento obrero, las masacres cometidas por las mal llamadas “fuerzas del orden” contra los trabajadores de la seda de Lyon (1831 y 1834), contra los tejedores de Silesia (1844), contra los comuneros de París (1871) de los cuales unos 30.000 fueron ejecutados, más de 40.000 encarcelados y condenados a trabajos forzados y más de 7.500 deportados al desierto argelino? ¿Qué metáfora podrá hallarse para esa izquierda natural de los mil millones de seres humanos que viven en la más oprobiosa pobreza; para esos dieciséis millones de niños que mueren, anualmente, de hambre; para esos treinta y cinco millones de parados que se desviven en los países más industrializados; para el despido libre;

para los contratos-basura; para los mendigos que inundan nuestras ciudades; para ese “tercer mundo”, expoliado por las multinacionales y que, tal vez un día, se abalance sobre el “primer mundo” como los bárbaros de antaño?

Me ayudó a salir de la perplejidad la relectura del libro que, en 1993, publicó J. Derrida bajo el título *Spectres de Marx* y que, evidentemente, arranca de la primera frase del *Manifiesto del Partido Comunista* (1848) de Marx y Engels:

“Ein Gespenst geht um Europa, das Gespenst des Kommunismus” (“Un fantasma recorre Europa, el fantasma del comunismo”).

Derrida nos habla, no ya de un solo espectro, sino de diversos “fantasmas, espíritus, almas en pena que pueblan el texto de Marx”, si bien el fantasma fundamental, el del comunismo, que a algunos podría antojárseles definitivamente conjurado, puede reaparecer cuando menos se espere y, quizá, con redoblada virulencia.

II

Pero... vayamos “a pasos contados...”, que diría el poeta. Ante todo, no será vano aludir, aunque sea pasajeraamente, a la estructura fundamental de la “metáfora”. Se nos dice, en los libros consagrados a la *Poética*, que es un tropo, es decir, una figura cuya esencia radica en usar las palabras en sentido figurado. En la “metáfora”, pues, el sentido “recto” de las voces es reemplazado por otro, oblicuo, o “figurado”, y ello en virtud de una comparación tácita.

Sin entrar ahora en distinciones entre “significación” y “designación”, en virtud de esa alquimia creadora, los dientes se transmutan en perlas, los largos cabellos en torrentes de luz, el puño cerrado en solidaridad, Aldonza Lorenzo en Dulcinea del Toboso, Alonso Quijano en Don Quijote de la Mancha, Lope de Vega en el “caballero de la ardiente espada”, Felipe II en el Rey Prudente para sus apologetas y en el “demonio de mediodía” para sus enemigos. Y, en virtud de esa prodigiosa metamorfosis, el comunismo se transustancializa en un fantasma que pone en pie de guerra a Europa y al mundo.

III

¿Y la “izquierda”?

Uno de los rasgos que, así, a bocajarro, nos sorprende es su carácter polisémico: algo que se expande desde el propio yo, psicosomático, -piénsese

en las personas zurdas-, pasando por el *nosotros* social, -partidos y sindicatos de izquierdas-, hasta afectar a la *totalidad* del cosmos o universo. Sobre esta su última dimensión, la cósmica, es altamente ilustrativo el libro de M. Gardner, *The New Ambidextrous Univers* (1990), traducido al castellano bajo el título *El universo ambidiestro. Simetrías y asimetrías en el cosmos*.

Ya en otro ámbito, también podemos advertir que se trata de un término, de un concepto, no absoluto, sino relativo. No habría izquierda si no hubiera derecha, como no habría arriba sin abajo, delante sin detrás, feo sin hermoso, rico sin pobre, bueno sin malo, esclavo sin amo, mandatario sin súbdito.

Antes de entrar en una hermenéutica de lo que, en filosofía y en política, sea la "izquierda", -si bien en íntima relación con esas áreas del saber y del hacer- es de subrayar que el término "izquierda" -de modo similar a su contrapunto, "derecha"- ha adquirido su mayoría de edad. Empezó siendo un adjetivo, es decir, algo accidental. Un fenómeno que arranca de Aristóteles, cuaja en obras sobre los *Modi significandi* y *Grammaticae speculativae*, medievales -la más célebre de ellas se debe a T. de Erfurt-, y que rebrotaría en la *Lógica de Port-Royal* de Arnauld y Nicole. Los *modi essendi* -sustancia, accidentes- se reflejarían en los *modi intelligendi* y éstos, a su vez, en los *modi significandi*. Sobre la base, pues, de las categorías aristotélicas, los medievales llegaron a la conclusión de que había partes de la oración que entraban, también, dentro de estas categorías. Así, el nombre era *substantia cum qualitate*; el verbo, *actio vel passio*; el pronombre, *substantia sine qualitate*, etc. Con esto se trascendía el nivel meramente lógico, incluso gramatical, para alcanzar una dimensión ontológica.

De ser, pues, un adjetivo, algo que califica a un nombre -pie izquierdo, mano izquierda-, en el término se fue operando una transmutación decisiva, pues alcanzó el grado de sustantivación. Normalmente, tal sustantivación se realizaba mediante la anteposición del artículo neutro *lo* al adjetivo en su forma masculina. Pensemos en la obra *Beobachtungen uber das Gefühl des Schönen und Erhabenen* (*Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*, 1764) de Kant: En el texto alemán dicha sustantivación se realza al escribir con mayúscula -como pasa con todos los sustantivos- los adjetivos sustantivados "bello" y "sublime", precedidos del artículo neutro.

Aquí, sin embargo, -y me refiero, fundamentalmente, a los ámbitos político y filosófico- la sustantivación se lleva a cabo mediante la anteposición del artículo femenino *la* al adjetivo en su forma femenina. Más aún: estos adjetivos femeninos, sustantivados, llegan, incluso, a admitir adjetivaciones, y ello no sólo a un nivel

de lo que bien pudiéramos denominar sustantivo común -derecha recalcitrante, derecha civilizada, izquierda nostálgica, izquierda radical- sino también en el área de sustantivos propios.

En el campo concreto de la filosofía, tal vez las denominaciones que alcanzaron mayor predicamento fueran las acuñadas por Engels, al hablarnos de la "derecha" y de la "izquierda" hegelianas. E. Bloch, por su parte, en la obra *Das Materialismusproblem, seine Geschichte und Substanz* (*El problema del materialismo, su historia y sustancia*, 1972), habló de una "derecha" aristotélica (su representante más genuino sería T. de Aquino), y de una "izquierda" aristotélica, encarnada en Avicena, Averroes y Avicibrón, es decir, aquellos autores que superan radicalmente el concepto aristotélico de materia como realidad indeterminada, informe, pasiva, disociada de la forma, para comprenderla como potencia universal, causa motriz del cambio, "madre de las formas", "mater formarum".

En política, y, limitándonos al territorio español, tenemos, entre otras, la Izquierda Dinástica, la Izquierda Republicana, Esquerda Galega, Izquierda Unida, Esquerra Republicana de Catalunya, etc.

IV

Pero... permítanme que haga una breve incursión al mundo de la sinonimia. Aquí nos encontramos con que "izquierdo-izquierda" están en íntimo parentesco con "zurdo-zurda", y con "sinistro-siniestra".

Zurdo-a se aplica a las personas que usan la mano izquierda para funciones en que la mayoría de los humanos se sirve de la derecha. Así pues, y, a simple vista, una peculiaridad fisiológica, una faceta de lateralidad, como dicen los especialistas.

Pero, de ser un tema de fisiología, pasó a ser, con el correr de los siglos, un problema individual, familiar, social.

"A zurdas" significa tanto como "al revés de cómo debe hacerse algo". Zurdo equivale a inhábil, inepto. "No ser uno zurdo" quiere decir que se es hábil, porque habilidad es sinónimo de destreza, es decir, propiedad de la mano derecha.

Parece que se va eclipsando la manía secular de conseguir a cualquier precio, incluso el castigo físico y el psíquico, que los zurdos se tornen diestros. “¡Niño, no comas con la mano izquierda!” “¡Niño, no escribas con la zurda!” Cuántos capones, cuántos reglazos y varetazos descargaron padres y maestros sobre la paciente mano izquierda. Una larga lucha -de pedagogos, psicólogos, etc.- parece haber puesto fin a semejante dislate, a tamaña tortura. Nada singular que escribiera R. Hertz, en su libro *La muerte y la mano derecha* (1990):

“¡Qué semejanza tan perfecta la de nuestras manos!, y, sin embargo, ¡qué desigualdad más irritante!

Para la mano derecha son los honores, los comentarios más lisonjeros, las prerrogativas. Ella actúa, ordena y “coge”. Por el contrario, la mano izquierda es despreciada y reducida al papel de humilde auxiliar, sin que pueda hacer nada por sí misma, más que asistir, secundar y “sujetar”.

La mano derecha es símbolo y modelo de todas las aristocracias; la mano izquierda, de todas las plebes.

Pero ¿cuáles son los títulos de nobleza de la mano derecha?, y, ¿de dónde viene la servidumbre de la izquierda?”

La zurdez llegó, incluso, a adquirir resonancias éticas. A los zurdos se les tachaba de testarudos, de perversos. El italiano C. Lombroso, psiquiatra y criminólogo, “estaba convencido de que, en las cárceles, se podía encontrar una proporción de zurdos mayor que entre el resto de la población, y escribió con profusión en defensa de su propio punto de vista, según el cual la lateralidad izquierda era un síntoma de degeneración del instinto criminal”, como consigna Gardner en su ya citado libro.

Aún hoy lo tienen agrio los zurdos, pues han de moverse en un mundo configurado, primordialmente, por y para diestros. Piénsese en las sillas de pala de nuestras aulas: los zurdos tienen que escribir con la mano izquierda sobre una pala situada a su derecha. Algo similar pasa con las tijeras, con los abrelatas, el cambio de marchas en los coches, calculadoras, relojes de pulsera, cabinas telefónicas, etc.

Quizá no sea descabellado pensar que la historia de la zurdez bien podría tomarse como augurio o como símbolo de lo que había de suceder con la izquierda en su dimensión social.

Sobre *siniestro*-a se cargan, todavía más si cabe, las tintas, los negrones.

Siniestro es lo vicioso, lo perverso, lo aciago, el mal. Quizá, como contrapunto jocoso, como terapia, el nombre de “Siniestro Total” que se ha dado un grupo rockero. En el *Cantar de Mío Cid*, por referirme a uno de los muchos testimonios, el término “siniestro” tiene un sentido local. Se nos dice, por ejemplo:

“De siniestro Sant Estevan, una buena çibdad”

o

“a ssiniestro dexan Atiença, una peña mui fuort”.

Pero, además de ese sentido local, la palabra “siniestra” adquiere toda su negatividad cuando se nos dice:

“A la exida de Burgos / ovieron la corneja a diestra
e entrando a Burgos / ovieronla siniestra”.

Porque, si le recibían en Burgos, grandes males iban a caer sobre la ciudad. El rey tomaría fatídicas represalias: acabaría sembrándola de sal, es decir, arrasándola. Y sus habitantes:

“Si non, perderemos / los averes e las casas
e aun más / los ojos e las caras”.

De ahí que le suplique la niña:

“Çid, en el nuestro mal / vos non ganades nada”.

Así que, mientras “diestro” es favorable, benigno, venturoso, “siniestro” es lo funesto, lo aciago, lo infeliz. El mal frente al bien. Maniqueísmo a manos llenas.

Izquierdo-a es ya la antología de todos los males.

El *Diccionario ideológico de la Lengua Española*, de Casares, y todavía en su edición de 1984, nos dice:

“Izquierda”: “Hablando de colectividades políticas, la que más se aparta de las tradiciones del país”.

Habría, aquí, que puntualizar. Y lo hace, certeramente, en mi opinión, J. L. Abellán, cuando, en el *Prólogo* a su discutida y discutible *Historia crítica del pensamiento español*, nos advierte:

“Y, sin embargo, en la tradición española hay para todos los gustos y para todas las ideologías, y pretender anclar en esas raíces como impulso orientador de nuestro quehacer colectivo en el futuro parece ineludible”.

En otras palabras, la tradición no puede monopolizarla la derecha, ni tampoco desecharla u olvidarla la izquierda.

“Izquierdear” nos lo desentraña, así, J. Casares: “Apartarse de lo que dictan la razón y el juicio, incurrir en parcialidad o injusticia”.

Cabría preguntar al ilustre erudito: ¿la razón y el juicio de quién? Quizá no estuviera fuera de lugar recomendar a quien tal afirma que se leyera *El hombre y la gente*, de Ortega y Gasset, pues sería desorbitado recomendarle que reflexionase sobre la tesis marxista de que “la ideología dominante en cada momento corresponde a la ideología de la clase también dominante”.

V

Con ello parece que vamos aproximándonos -no otra cosa que “aproximaciones” pretenden ser estos apuntes- al fondo de la cuestión.

Hasta en las esferas de la mitología lo tiene mal, muy mal, la izquierda. (¿Y cómo no ha de tenerlo, si ella es la hipóstasis del mal?). Así, por ejemplo, en el *Evangelio* de Mateo, se nos cuenta:

“Cuando el Hijo del hombre venga en su gloria, y todos los ángeles con Él, se sentará sobre su trono de gloria y se reunirán en su presencia todas las gentes, y separará a unos de otros, como el pastor separa a las ovejas de los cabritos, y pondrá las ovejas a su *derecha* y a los cabritos a su *izquierda*. Entonces dirá el Rey a los que estén a su *derecha*: Venid, benditos de mi Padre, tomad posesión del reino preparado para vosotros desde la creación del mundo. Porque tuve hambre, y me disteis de comer... Y dirá a los de su *izquierda*: Apartaos de mí, malditos, id al fuego eterno, preparado por el diablo y sus ángeles. Porque tuve hambre y no me disteis de comer...”

Y, en el “credo” se reza, canta y proclama que Jesucristo “está sentado a la *derecha* del Dios Padre”. Parece que, en buena lógica, la *izquierda* debería estar ocupada por el Espíritu Santo. Pues no es así. El Espíritu Santo ni está sentado ni ocupa lugar. En sana lógica, sin embargo, si el Hijo está sentado a la *derecha* del Padre, resulta que, *a fortiori*, el Padre estará sentado a la *izquierda* del Hijo. Lo cual nos llevaría a la alucinante conclusión de que Dios-Padre es *de izquierdas*, mal que le pese a la derecha.

Ya siglos atrás había anatematizado el mismísimo Platón a la izquierda, cuando expuso en la República el mito o la fábula de *Er*:

“No voy a referirte -se le dice al *Jasager* (el que a todo dice que sí) *Glaucón*- la historia de Alcino, sino la de un hombre valeroso. Es la de Armenio, originario de Panfilia. Este hombre, muerto en la guerra, fue recogido a los diez días, junto con los demás cadáveres ya corrompidos, pero estando él intacto. Conducido a su casa para ser enterrado y dispuesto ya sobre la pira, volvió a los doce días y dio a conocer a los presentes lo que había contemplado en el otro mundo: después de abandonar el cuerpo, dijo él, su alma se había puesto a caminar con otras muchas hasta llegar a un paraje verdaderamente maravilloso, en el que podían verse, en la tierra, dos aberturas relacionadas entre sí, exactamente enfrente de otras dos situadas arriba, en el cielo. En medio se encontraban unos jueces que, luego de emitir su juicio, ordenaban a los justos que se dirigieran hacia el cielo, por el camino de la *derecha*, con un letrero colgado por delante en el que aparecía el fallo dictado; a los injustos, en cambio, les obligaban a tomar el camino de la *izquierda*, hacia la tierra, y provistos de otro letrero, colgado por detrás, en el que detallaban todas las acciones que habían cometido...”

Tenemos, aquí, esquemáticamente, la parafernalia que perdurará siglos y siglos: cielo-derecha-arriba; tierra-izquierda-abajo; bien-mal: dios-satanás.

Sabemos que el término “izquierda”, ya desde una óptica política, surge en tiempos de la Restauración francesa (1814), por la posición, a la izquierda del Presidente de la Cámara de Diputados, de aquéllos que, frente a la restauración monárquica, apoyaban no sólo el ideal de un Estado republicano sino también los principios de la Revolución Francesa. Nace, pues, con tres connotaciones: una, de índole local; la segunda, por su opción republicana, como forma de estado; y la última, por su identificación con los principios de la Revolución Francesa (1789).

Curiosamente, en la España decimonónica, se crea, en 1882, un partido que se llamaría “Izquierda Dinástica”, es decir, monárquica. Brota en oposición a Sagasta, y propugna el sufragio universal. Tras su fracaso, sus prohombres, Moret, Montero Ríos, etc., retornan al partido liberal.

Tal vez como contrapunto, y en forma un tanto pleonástica, se constituye, en 1934, el partido Izquierda Republicana que acabará fundiéndose con Acción Republicana, de Azaña, y con los Radicalsocialistas, de Marcelino Domingo.

A esa izquierda inicial, de cuño burgués, la irá suplantando, en la segunda mitad del siglo XIX, la llamada “izquierda revolucionaria” -socialistas, anarquistas y comunistas- empeñada en hacer saltar por los aires al Estado burgués con sus estructuras y superestructuras. Sus adeptos serán campesinos y, sobre todo, el creciente proletariado urbano. Habrá pugnas entre ellos. Recuérdense, como ejemplo, las pugnas entre Marx y Bakunin. Los socialistas se irán descolgando de los principios marxistas, propugnarán, frente a la vía revolucionaria, el camino de las reformas. Ello induciría a afirmar al ex-alcalde socialdemócrata de Hamburgo, Klose, que los socialdemócratas se habían convertido en “los fontaneros del capitalismo”. La única ocasión en que estas tres fuerzas se coaligaron fue en España, con el Frente Popular (16 de febrero de 1936), llegando incluso a haber un Ministro anarquista. Pero las disensiones no se hicieron esperar. Y quizá sea ésta una de las características más constantes de esta izquierda revolucionaria: su profundo desacuerdo, su balcanización. Más compacta se presenta la derecha. Y no deja de ser sintomático que mientras a la izquierda no le duelen prendas en llamarse “izquierda”, la derecha rehuye llamarse “derecha”, adoptando denominaciones que pretenden aglutinar a toda la sociedad: Alianza Popular, Partido Popular, denominaciones, por cierto, de manifiesta absurdidad: la Alianza se hace con otro u otros (Alianza de Yahvé con el pueblo de Israel, Alianza Atlántica, etc., pero ¿cómo puede hacer el pueblo una alianza consigo mismo?); “Partido Popular” es más absurdo aún: Partido es parte, pueblo es todo: es decir, se trata de una parte que es, a la vez, el todo. Nada singular que esta derecha se empeñe en mostrar y demostrar que “la calle es suya”, que son “la mayoría natural” (debieran haber dicho “la totalidad natural”); que los sindicatos son instituciones vetustas; que la división izquierda-derecha es algo anacrónico; que las ideologías, en suma, han tocado a su ocaso.

Esa izquierda revolucionaria se hace con el poder, por vez primera, en Francia, año 1871: la *Comuna*. Y su segundo triunfo -que parecía definitivo, aunque, como todas las cosas humanas, mostró su precariedad- habría tenido lugar en 1917, con la *Revolución Soviética*.

VI

Esa izquierda revolucionaria -y voy a referirme a la inspirada en Marx- se iría dotando de sus propios símbolos y complejos signícos.

Ante todo, es de subrayar su opción por el *rojo*, el color que simboliza la sangre, la pasión, la vida, el entusiasmo.

Ya en el siglo XIX se llama "rojos" a los partidarios de la revolución, en general, y a los socialistas, comunistas, militantes del movimiento obrero, en particular. En la España franquista, y para los autodenominados "nacionales", "rojos" eran no sólo los anarquistas, socialistas y comunistas sino todos los republicanos en general.

Uno de los símbolos más llamativos es la *bandera roja*. Se desplegaba, según prescribía la ley francesa de 20 de octubre de 1789, en caso de revuelta, para anunciar la inminente proclamación de la ley marcial, y la intervención de la fuerza armada.

En el siglo XIX, y, en son de protesta contra dicha ley, la izquierda revolucionaria y el movimiento obrero hicieron suya la bandera roja. En 1918 la adoptaría la U.R.S.S., incorporándole una *estrella roja* (estrella: orientación, sentido). En la bandera van, también, la *hoz* y el *martillo*, cruzados, símbolo de la Asociación Internacional de Trabajadores, la precursora del movimiento comunista, y que significan la alianza de campesinos -la *hoz*- y de los obreros industriales -el *martillo*- (no la hoz para cortar cabezas y el martillo para triturarlas, como han propalado sus detractores).

Rojo se llamará también, desde 1918, el ejército de la U.R.S.S.

El *Libro rojo* de Mao-tse-Tung será como el epítome del pensamiento del revolucionario chino.

Sobre lo *rojo* tiene la derecha alemana un siniestro dicho:

"Lieber tot als rot" ("antes muerto que rojo").

F. Umbral, en un reciente artículo, apuntaba, como desdicha de la "izquierda" el tener que escribir con la derecha; y, como desgracia de la derecha, el tener el corazón a la izquierda. A estos símbolos cromáticos se suman, en la

izquierda, signos y símbolos acústicos, poéticos y musicales. El más sonoro es *La Internacional*, con letra de E. Pottier y música de P. Degeyter. Se interpretó, por vez primera, en 1888, en la fiesta de los trabajadores de Lille. Es el himno de los partidos socialistas y comunistas y fue el de la U.R.S.S. desde 1917. *La Internacional* se canta de pie, con el brazo izquierdo -o el derecho- en alto y el puño cerrado, símbolos del adelante, de la victoria deseada, y de la solidaridad de las fuerzas del trabajo. Aún podríamos aludir a *El Capital* como una especie de Constitución de los Partidos Comunistas; al *Acorazado Potemkin*, de Eisenstein, como símbolo cinematográfico; pinturas, esculturas... A título anecdótico: la Universidad de Colonia estaba presidida por un busto de Alberto Magno. En mayo de 1968, los estudiantes sustituyeron aquel busto por el de Rosa Luxemburg, aunque su reino fue efímero.

Y no faltan las efemérides. Quizá las dos más relevantes sean la del 8 de marzo -*Día Internacional de la Mujer Trabajadora*- en honor y recuerdo de las inmoladas trabajadoras de Chicago; y el 1 de mayo, que la II Internacional (París, 1889) celebró, desde 1890, y oficializó, desde 1891, como Día de *Lucha* y *Fiesta del Movimiento Obrero Internacional* (como es sabido, en la España franquista, recibiría el pío nombre de *Día de San José Obrero*).

VII

¿Tiene aún “sentido” la Izquierda, si es que las ideologías han tocado a su fin -Fernández de la Mora *dixit*-; si es que la historia -como quiere Fukuyama- ha concluido; si el capitalismo (que, en terminología eufemística o *light*, se denomina ahora *sistema de libre mercado*) constituye, para algunos, como una segunda naturaleza, -sempiterna, pues- de la sociedad humana; si patronos y trabajadores no son clases antagónicas sino hermanos carísimos, con los mismos intereses, con idénticos ideales, pese a que acaba de escribir el célebre economista norteamericano, J. K. Galbraith, refiriéndose precisamente al país más poderoso de la tierra: “En Estados Unidos, que es, en estos momentos, el caso más claro, tenemos un sistema de tres clases: los ricos, la clase media, y los pobres”; si los sindicatos son una antigualla inservible -como dice Ramilo, presidente de la patronal gallega-; si, actualmente, no tiene sentido hablar de “derechas” y de “izquierdas”, porque son términos desfasados -como decía, no hace mucho, Francis, el nieto del dictador Franco, que, encima, se le confesaba “liberal” a la melíflua Nieves Herrero, en un espacio televisivo-.

Desde una perspectiva menos hagiográfica, yo diría que el sentido de la izquierda radica en la emancipación. Frente a la alienación -del trabajo, del producto del trabajo, respecto a la naturaleza, respecto a los otros hombres-; frente a la alienación económica, social, política, ideológica, tal sentido no puede estar sino en la emancipación, en la liberación y, más concisamente, tal como apunta Marx: en la "naturalización del hombre y en la humanización de la naturaleza".

VIII

"Un fantasma recorre Europa, el fantasma del comunismo". Todo parecía apuntar a que ese fantasma se había esfumado, había sido definitivamente erradicado. Y, no obstante, hay realidades y síntomas de que no es así.

No voy a mencionar los partidos políticos, los sindicatos obreros que, aún tras la caída del Muro de Berlín, -y lo que ello entrañó- siguen aferrados a las tesis marxistas. Tampoco voy a detenerme en analizar el hecho de que, en países del antiguo "socialismo real" como Hungría, Polonia, Rumanía, etc., los Partidos Comunistas, aunque ahora bajo otras siglas, hayan llegado al poder a través de las urnas. Desde las instancias más dispares se insiste en que, sólo desde el marxismo, se pueden analizar atinadamente la sociedad humana y sus más recónditos entresijos. Pero hay más -y voy a referirme muy brevemente a ello-.

Todavía muy recientemente, en la XXI Conferencia de Ejércitos Americanos, celebrada en la ciudad argentina de Bariloche, dijo el general Augusto Pinochet:

"El marxismo representa aún una amenaza, porque los marxistas han cambiado la cara, pero nunca las ideas. La amenaza del marxismo es algo parecido a como los antiguos romanos paganos percibían a los cristianos: Roma cortaba las cabezas de los cristianos, y éstos reaparecían una y otra vez" (*El Mundo*, 12-11-1995).

Recientemente también, confesaba R. Garaudy que él llevaba la *Biblia* en la mano izquierda, el *Corán* en la derecha, y *El Capital* entre los dientes.

El historiador y dirigente de la izquierda del laborismo británico, A. Woods, tras afirmar que "el capitalismo y la libre empresa no son el único sistema económico y social posible", concluye: "Ni el modelo socialdemócrata, ni el socialista burocrático, sirven ya para enfrentarse al capitalismo; la única vía

posible a seguir es la de la reactualización de las teorías marxistas, y la aplicación de éstas a los problemas de hoy, con el fin de alejar no sólo las secuelas de la crisis política, sino también el oscurantismo, el fundamentalismo, y los milenarismos" (*El Correo Gallego*, 13-10-1995).

En 1993, como ya indiqué, aparece el libro *Spectres de Marx*, de J. Derrida, un libro que provocó un gran revuelo "en muchos ámbitos intelectuales y mediáticos que parecían convencidos de haber enterrado definitivamente a Marx". "Se producía así cierto efecto Derrida" que ha contribuido sin duda a que, desde entonces, su reacción haya sido saludada favorablemente por diversos pensadores del mundo anglosajón y especialmente el francés, en donde obras recientes como las de M. Vadée, D. Bensaid y H. Maler, o acontecimientos como el Congreso Internacional sobre *Cien años de marxismo*, celebrado en París a finales de septiembre de este año, pueden ser síntomas del nuevo aliento recobrado por el pensamiento crítico". En esta obra "encontramos la reivindicación del primer nombre del *Manifiesto Comunista*, el *espectro* del comunismo. Porque, del mismo modo que el tema del fin de la historia ya apareció en diversas ocasiones en el pasado, Derrida confía ahora en que vuelva de nuevo un marxismo al que considera indispensable y estructuralmente insuficiente". De lo que se trata, por tanto, es de esforzarse porque "en virtud de una de esas metamorfosis de las que Marx tanto habló, un nuevo marxismo no tenga ya el aspecto bajo el cual era habitual identificarlo y derrotarlo". Asumiendo esa herencia y ese reto, habría que reclamar lo más vivo de ese pensamiento, y, en particular, su deseo emancipatorio... Esa necesidad aparece obvia para quien denuncia, implacablemente, las diez plagas del "nuevo orden internacional", entre ellas el paro, la exclusión social, el reino del mercado liberal, la deuda externa, las guerras interétnicas, la mafia y el narcotráfico, o el fracaso del derecho e instituciones internacionales como la ONU. Una "nueva Internacional", la de todos aquéllos que continúan inspirándose en uno, al menos, de los espíritus de Marx o del marxismo, es la que podría hacer frente a esta alarmante situación... Lo que se nos propone es, en realidad, una versión actualizada de la famosa *Tesis XI sobre Feuerbach* y que podría decir algo así: "una vez reconocida la aportación de la crítica marxista del capital, hay que esforzarse por reinterpretar el mundo en sus diversas dimensiones, pero sin renunciar, por ello, a intentar transformarlo" (J. Pastor, rec.: *El Mundo*, 12-11-1995).

Y, en un artículo-homenaje a su fallecido amigo, G. Deleuze, escribía, hace tan sólo unos días el mismo Derrida:

“Cuando yo escribía sobre Marx, hace poco, es decir, en el peor momento, me tranquilizaba un poco enterarme de que también él proyectaba hacerlo. Y esta tarde vuelvo a leer lo que decía sobre este tema en 1990: F. Guattari y yo hemos sido siempre marxistas. Y es que no creemos en una filosofía política que no esté centrada sobre el análisis del capitalismo y de su desarrollo. Lo que más nos interesa de Marx es el análisis del capitalismo como sistema immanente que no cesa de ahuyentar sus propios límites, y que siempre los encuentra a mayor escala porque el límite es el mismo Capital” (*El Mundo*, 12-11-1995).

Permítanme que concluya, dando la palabra a un poeta. Se trata del poema con que Rafael Alberti abre su libro *El poeta en la calle* (1931-1935), y que lleva por título “Un fantasma recorre Europa”. Y acudo a este poema de Alberti porque, en él, se muestra, en toda su amplitud, y en toda su hondura, toda la metaforicidad de ese “fantasma del comunismo” que espanta a unos pocos, enardece a multitudes, y seguirá entusiasmando a los “parias de la tierra”:

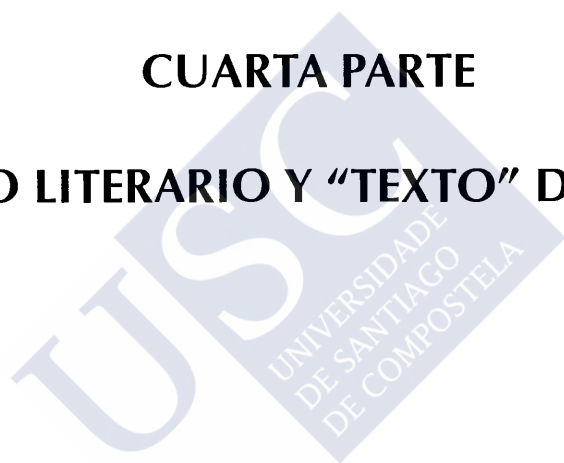
“Un Fantasma recorre Europa...
...Y las viejas familias cierran las ventanas,
afianzan las puertas,
y el padre corre a oscuras a los Bancos,
y el pulso se le para en la Bolsa
y sueña por la noche con hogueras,
con ganados ardiendo,
que en vez de trigos tiene llamas,
en vez de granos, chispas,
cajas,
cajas de hierro llenas de pavesas.
¿Dónde estás,
dónde estás?
Los campesinos pasan pisando nuestra sangre.
¿Qué es esto?
-Cerremos,
cerremos pronto las fronteras.
Vedlo avanzar deprisa en el viento del Este,
de las estepas rojas del hambre.
Que su voz no la oigan los obreros,
que su silbido no penetre en las fábricas,
que no dividen su hoz alzada los hombres de los campos.
¡Detenedle!

Porque salta los mares,
recorriendo toda la geografía,
porque se esconde en las bodegas de los barcos
y habla a los fogoneros
y los saca tiznados a cubierta,
y hace que el odio y la miseria se subleven
y se levanten las tripulaciones.
¡Cerrad,
cerrad las cárceles!
Su voz se estrellará contra los muros.
¿Qué es esto?
-Pero nosotros lo seguimos,
lo hacemos descender del viento del Este que lo trae,
le preguntamos por las estepas rojas de la paz y del triunfo,
lo sentamos a la mesa del campesino pobre,
presentándolo al dueño de la fábrica,
haciéndolo presidir las huelgas y manifestaciones,
hablar con los soldados y los marineros,
ver en las oficinas a los pequeños empleados,
y alzar el puño a gritos en los Parlamentos del oro y de la sangre.
Un fantasma recorre Europa,
el mundo.
Nosotros le llamamos camarada”.



CUARTA PARTE

TEXTO LITERARIO Y “TEXTO” DEL ARTE





EL TALLER DEL ESCULTOR: ¿hermenéutica del gerundio?

Juan Fernando de Laiglesia
Universidade de Vigo

Una reflexión realizada por un escultor que dedica su tiempo académico a la formación universitaria de futuros Licenciados en Bellas Artes ante un auditorio de filósofos reunidos para trabajar sobre la hermenéutica puede no sólo ser impertinente sino en el mejor de los casos desajustada. No es fácil situar en el mismo rincón de trabajo un banco de carpintero y un escritorio. La génesis del objeto escultórico producto de la conjunción del *faber-sapiens-ludens* y la génesis de la discursividad lógica del texto-tejido son conductas no extrapolables. Aun así, desde el taller del escultor he tenido la osadía de aceptar esta amable invitación a hacerles desperdiciar 30 minutos de su tiempo. Ya pronosticaba Baudelaire hace ahora siglo y medio “*el aburrimiento de la escultura*” por su torpeza y brusquedad objetual.

Sólo puedo hablar desde mi taller. Y el taller del escultor es como un *campo de operaciones*, aunque quizá, hoy más que nunca, el taller es la *operación misma en el campo*. En un campo, por otra parte, ya no muy diferente del mundo de Strawinsky, sembrado de notas dispersas en una mesa de trabajo semicircular. El museo imaginario de Mallarmé se convierte para el escultor en un sinfín de cosas absurdas cargadas de memoria que conviven con las herramientas, los tableros y las estanterías. Pero no se trata nunca de objetos mudos yuxtapuestos por el

simple caos, sino de la configuración de un campo de posibilidades que sorpresivamente se fraguan dando sentido momentáneo a asociaciones perversas entre las situaciones y las formas más dispares. Desde que la Fenomenología existencial comprueba las meras cosas como acontecimientos de presencia, todo parece producirse *de modo gerundivo*, todo el escenario del estudio o del entorno parece que está en-trance-de-llegar-a-ser. Y, por el contrario, el taller entero se convierte en una suerte de *participio pasado* cuando se abandona unas semanas, cuando deja de pensarse en el interior de su recinto, para poder habitarlo y así poder construirlo (Heidegger), es decir constituirlo como taller.

1. Escultura Elástica

Siendo la escultura la metáfora más vanidosa de las artes espaciales, ha podido asumir hoy quizás con mejor permeabilidad que otras la complejidad del existir contemporáneo. Más rápida y brutal que la arquitectura, con menor umbral de tolerancia para el capricho narrativo que la pintura, y con su necesaria presencia objetual en la mundanidad de los cuerpos físicos, está llegando ahora, a evaporar su tradicional “bulto redondo”, para encontrar una especie de *redondez sin bulto* (*vultus* = rostro).

En 1979 R. Krauss escribió sobre la escultura americana de los 70 que “*una serie de cosas bastantes extrañas han recibido el nombre de esculturas*”: pasillos con monitores de televisión, fotografías de excursiones, espejos en sencillas habitaciones, líneas en el desierto, troncos de árboles serrados, toneladas de tierra en la galería, empalizadas y bocas de tomas contraincendios, por citar algunas.

La histórica cortesía de la pintura para con el texto literario que superpone estratos temporales durante su ejecución, y cuyo trabajo supone la serena distancia interpretativa de toda experiencia somática directa (al menos hasta I. Klein), no es conocida por la escultura. Puede ser que la obligatoriedad de lo corpóreo impida la cortesía misma para con el análisis discursivo.

Entroncada en el pulso cotidiano del “mundo de la vida” (Husserl) desde las posturas del *living theater*, *fluxus*, *happenings*, su rostro expresivo (bulto) ha logrado confundirse cada vez más con el acontecer temporal. De forma que, abandonada su tradicional tarea conmemorativa del acontecer (fábrica del monumento en Rodin, monumento a la fábrica en Tatlin) la escultura opera ahora convirtiéndose en acontecer mismo. El trabajo escultórico ha “expandido” (Krauss) su territorio hasta el límite de no distinguir ya entre objeto y experiencia

(R. Smithson), porque ni siquiera existe ya diferencia entre hombre y arte (J. Beuys). De tal forma que la visée intencional que el fenomenólogo articulaba hacia el dato objetual es burlada por darse de forma turbulenta los tres planos que N. Hartmann proponía en el trabajo creativo: los de “transformación” objetivable, “desrealización” y “reconstrucción de la intuibilidad”.

El gigantesco impulso de Dilthey hacia la realidad considerándola no como física de los objetos sino “realidad vivida inmediatamente” que sigue N. Hartmann proponiendo como protofenómeno el objeto mismo captado como subsistente en sí mismo, localizando ahí el punto de gravedad de la relación cognoscitiva, proporciona a los conjuntos complejos –como el arte– un respiro frente a las universalidades coactivas herederas del sistema descriptivo objetivista del positivismo lógico o, yendo más hacia atrás, de la secular tradición hilemorfista. Esta, cuajada sabiamente en la *Gestalttheorie*, había ido articulando variadísimas formas de aproximación por vía de definiciones descriptivas referidas al dato artístico, ya que éste estaba empeñado por su parte en la persistencia objetual.

Es un problema de cortesías mutuas. No puede olvidarse que la humildad intelectual que exige el pensador a su propia producción dialogando permanentemente con la historia, rara vez el artista la considera necesaria bastándole rápidos fragmentos visuales de un fugaz presente condensado, tomado como evidencia sincrónica de lo que él en realidad quería expresar, y como si todo el desarrollo de las construcciones humanas pudiera tomarse desde un apresurado e impertinente presente óptico accidental.

2. Escultura Participial

Lo cierto es que, en términos generales, la manera de aproximarse al fenómeno artístico que tienen tanto el análisis historiográfico, como –quizás hasta la Fenomenología existencial– la propia Filosofía, parecen producirse por vía de descortés congelación de lo artístico reduciéndolo a una especie de participio pasado, objeto quieto y por tanto archivable. Cómo y dónde ha de ser archivado para su correcta lectura es asunto de la Teoría del Arte.

Si bien el historiador actual no se identifica con el sabio anticuario de gabinete que era Winckelmann, ni toma como modelo a Burckhardt con su ideal renacentista de cultura y libertad; la Kunstwollen que A. Riegl detecta en los estilos artísticos como pulsiones casi freudianas de conjuntos de obras cuyo denominador común capacita para leer luego cada obra, o las cosmovisiones

generalizadoras de las obras de arte de los pueblos como proceso del espíritu humano en Dvorak y Sedlmayr, o incluso la idea de calidad común de Wölfflin como discriminadora de los buenos estilos, hace pensar que el método de aproximación al arte no debe ser otro que aquél que garantice la determinación de calidades colectivas a través de cuya claridad sea posible luego taxonomizar cualquier obra individual. Así, desde la cuestión de los “conceptos fundamentales” desde Riegl a Worringer, o el problema de la iconología que toma la obra de arte como síntoma de la *ratio* cultural colectiva, se está operando *necesariamente* por un cauce básicamente descriptivo con el fin de proporcionar las regularidades universales básicas para un adecuado análisis historiográfico comparado y para que el trabajo a desarrollar pueda ser convenientemente programado, transmisible y, por tanto, científico.

Diríase que la *explicatio*, a medida que gana en certeza y exactitud objetivas corre el riesgo de alejarse de la *pietas* que G. Vattimo evocaba en su *Ética de la interpretación* (1991) para experimentar la eventualidad de lo viviente desde una ontología de la actualidad, una vez disuelta la metafísica normativa. Diríase que a medida que avanza el análisis racional del objeto o conjunto de obras de una colección se aleja de aquella “universalidad no coactiva” que Jaspers pedía a la filosofía como saber de profundidades... El hábito de la descripción objetiva suele inquietar al artista al comprobar el abismo entre el tratamiento aséptico de la definición y la incertidumbre que se vive dramáticamente y que da sentido a una obra considerada además siempre inacabada, como insistiendo por existir, como “dar-de-sí” (Zubiri), más allá de sus dimensiones métricas verificables.

Las obras de arte se han ido, pues, clasificando tontamente por las técnicas que las fabrican no por los lenguajes que las acotan, y claro está, con una cierta oscilación semántica hacia el participio pasado. Así, en castellano “Grabado” designa el arte gráfico de la estampación una vez realizado, “lo que ha sido grabado”, es decir, el hecho en lugar del acto. El acto suele ser gerundivo a diferencia del hecho (por ejemplo en la voz inglesa, *printmaking* para designar “Grabado” o *painting* para designar “Pintura”).

3. Escultura Re-sistente

Como es sabido, con la propuesta de la fenomenología de los afectos de Scheler desde un realismo metafísico volitivo preparado por Dilthey, la aproximación al objeto no será por vía analítico-descriptiva sino hermenéutica,

atenta por ejemplo a la “resistencia” que ofrece lo viviente que está en y que es la obra de arte. Esta categoría de la “resistencia” presente en Peirce, Ortega y Gasset, y D’Ors entre otros, alude a la inercia del bulto redondo, de la cosa. En escultura la inercia de los materiales y su condición de manipulabilidad han ocasionado inacabados debates que tantas veces terminaron por resolverse solos en la penumbra del taller, conviviendo con las materias (la diatriba artista-artesano toma muy variadas formas según tiempos y lugares); pero la experiencia básica de la resistencia como prueba inequívoca de la consistencia del otro ser mundano diferente de mí, alude a la objetualidad en su doble estatuto verbal del *ser* y del *estar*. J. M. de Labra, artista gallego desaparecido hace poco tiempo propuso, quién sabe si Oteiza también, la contracción de estos dos verbos creando uno nuevo en castellano: “*sistir*”. ¿No encierra esta contracción la solidez del estar en tiempo presente y a la vez la cualidad esencial de lo valioso de su darse en el mundo?

Permítaseme leer este verbo a la luz de los escritos de P. Ricoeur en el II cap. de su célebre *Hombre lábil* a propósito del “verbo infinito”: la reciprocidad de decir y ver, la de significar y percibir, la superación de la finitud cartesiana de las cantidades, la capacidad del lenguaje de desbordar la finitud perspectivista, la trascendencia del decir por su exceso de significado, y la significación como querer-decir mismo.

Quizás en este verbo-imán, especial pirueta simbólica de cruce entre immanencia y trascendencia, se encuentre la ventana semántica adecuada para lo que deseo significar sobre la escultura. En *Le Conflit des Interprétations* (1969, p.23) decía P. Ricoeur que “*es cada hermenéutica la que descubre en cada caso el aspecto de la existencia que la funda como método*”.

Cada uno de los prefijos con los que en castellano se utiliza el verbo *sistir*, significa cada uno de los capítulos o valores en los que la escultura debate su desarrollo contemporáneo: *persistir*, *insistir*, *resistir*, *consistir*, *asistir*, *ex(s)istir*.

Podríamos llegar a formular frases que denotan experiencias vividas por y desde la escultura como las siguientes: “la escultura insiste en existir consistiendo”.

“La escultura consiste en resistir insistiendo”.

“La escultura existe persistiendo en su resistencia”.

En el cruce de miradas que se cortocircuita entre el exégeta y el creador no es difícil adivinar que “la misión de la interpretación no consiste en lograr el punto cero de la reconstrucción perfecta, sino en evidenciar la dimensión temporal que la obra contiene”, y sin pretender suplantar la obra por su concepto, proporcionar la “trascendencia histórica del objeto” por vía de su comprensión (H. Bauer, 1980), en lugar de agotarlo en la mera explicación verificable.

4. Escultura Inexistente

Por su parte, el recorrido de las vanguardias históricas que arrancan casi simultáneamente a la publicación de la *Psicopatología de la vida cotidiana* de Freud, se encargó inmediatamente de tender una trampa a todo análisis que fuera programático o “universalmente coactivo” de las obras de arte, o de lo que hasta el dadaísmo se consideraba arte. Desmoronado el concepto escultórico de objeto-masa representando argumentos, cosa tradicionalmente dócil al ejercicio analítico, el quehacer artístico estalla mirando a su alrededor y preguntando con qué ojos es a su vez analizado: A. Breton (*Crise de l'objet*, 1936) echa en falta un “volumen de historia comparada... de las ideas científicas de una parte, poéticas y artísticas de otra” que pusiera en claro cómo durante el XIX la geometría no euclidiana que remueve el edificio cartesiano-kantiano coincide con el apogeo romántico por ejemplo, y cómo los hábitos racionalistas del *cogito* deberían ser realimentados por las construcciones de “*objets apparus en rêve*”. Esta “revolución total del objeto” que inicia en 1914 M. Duchamp exponiendo un botellero, desarticula definitivamente todo análisis objetual anterior que lo considerase soporte de un argumento. El “*ready made*” no liquida el tema sobre el que el objeto habla, simplemente lo sitúa fuera. De la misma manera en la que Einstein pone fuera de juego a Newton.

El cuadro que pintó R. Magritte representando con perfección fotográfica una pipa incluye en la pintura misma la explicación de su tema caligrafiado al óleo “*ce n'est pas une pipe*”. ¿Puede pensarse que el arte caminaba así hacia su autoconciencia? ¿Formulando con sus propios y pobres medios la representación simultánea de la realidad y su negación? “*Physique de la poésie*” llamaba P. Eluard a los objetos surrealistas.

“Esto no es una escultura”, dijo el agente de aduanas en 1927 al fotógrafo americano E. Steichen cuando quiso acogerse a la exención de tasas de importación para obras de arte recogidas en el *Tariff Act*. El “*Pájaro en el espacio*” que había comprado a Brancusi no coincidía con la profusa definición de

escultura del artículo 1704 de ese documento oficial vigente desde hacía cinco años (L. Adams, 1976) lo que abrió el famoso proceso legal "*Brancusi vs United States*".

Medio siglo después, en 1976, otro funcionario de aduanas, esta vez australiano, interceptó un paquete que contenía una obra del escultor británico M. Craig-Martin destinada a una exposición en Brisbane. El envío contenía un simple vaso de cristal y una repisa también de cristal, con sus apliques metálicos para ser adosada a la pared y llenar el vaso con agua. El paquete fue confiscado por el Ministerio de Agricultura que prohibía la importación de plantas, y es que en la identificación del paquete existía un rótulo con el título de la obra: "*un roble*".

"¿Qué haces con esto? ¡es mi escultura!", dijo Oteiza en cierta ocasión al chico de los recados que había dejado sobre el banco del taller una caja cuadrada de cartón con la compra del supermercado.

Ciñéndonos a los límites de la escultura como lenguaje históricamente consolidado podemos comprobar con toda facilidad que han sido absolutamente puestos en crisis (criterio). Es más, la escultura hoy ha hecho de su límite su propia forma de ser, como situación derivada de una coherencia sorpresiva. Brancusi, Craig-Martin o Oteiza, son síntomas como otros tantos de esa transgresión. En el rumano por la no coincidencia de la imagen convencional con la fabricada por vía de abstracción formal, en el británico por la no coincidencia del significado con el soporte matérico que lo debiera avalar. Y en el vasco por la coincidencia misma entre la escultura y lo que nunca debería haberlo sido.

No hay que olvidar que la historia de la escultura del siglo XX nace precisamente de la rebelión contra la masa maciza, compacta y fija que la caracterizaba como fruto de un esfuerzo muscular que concluía necesariamente en un participio pasado. Fueron las propuestas de exaltación del vacío como masa maciza (J. González, P. Gargallo, H. Moore, Oteiza, Calder) las que fraguaron el descubrimiento de lo que "no-es-siendo" o de lo que "es-no-estando".

5. Escultura Angular

Se consolida poco a poco esta *vis* constructiva por la elaboración vanguardista de formas alejadas del modelo representacional y por eso mismo más atentas a su propio esquema. Con contenidos bien diferentes esta

introspección escultórica en su propia estructura desde la abstracción geométrica al *Minimal Art* está siempre necesitada de una *estructura angular*. Sea J. González trabajando con soldadura autógena en la Renault, Chillida con vigas de madera, R. Serra con planchas de acero, o incluso Beuys trabajando con mantequilla o fieltro, la presencia de las angulaciones se hace indiscutible como configuración básica de lo constructivo mundano. La escultura, en estado de lo que podríamos llamar *carpintería de andamiajes* desde los históricos ensamblajes de Picasso a los británicos R. Deacon o W. Tucker o a los españoles Chillida y Torner, o al último F. Stella como ejemplos entre mil, se resuelve en la tensión del ángulo. La mostración del esqueleto configurador como obra plena nos da la cifra jaspersiana de una escultura autopresente a su propia génesis. No en vano la sabiduría del ángulo fue esencial en la *Paideia* del noble. Sólo Odiseo fue capaz de “angular” el arco y hacer pasar el dardo por las doce hachas. Sólo Pitágoras era capaz de geometrizar la agricultura de la tierra y el cielo por medio de ángulos. La historia de la templanza del ángulo es paralela a la de la conjugación del verbo. Si el arte es acción lúdica, y con Gadamer podemos descubrir su “*hilo ontológico*”, conjugar no es sino practicar lo angular para descubrir lo originario. La raíz griega “gón~” presente a la vez en “rodilla” (*gónu*) y en los términos referidos a engendrar (*goneúo*) o nacimiento (*goné*), nos induce a pensar sobre el significado inaugural de lo angular (*goniaîos*) como combate ritual por la existencia en el “agón”. Como es sabido, el progenitor romano reconocía como genuino (*genus* en latín) al hijo, depositándolo en su regazo sobre las rodillas.

Ahora bien el ángulo alude a la configuración espacial originaria de las formas expresivas, y por qué no a la forma de conjugar el verbo, jugar-con la acción. ¿Están a su vez realmente lejanos los términos griegos “áxon” (eje de la rueda) y “áxios” (lo valioso y estimable)? ¿No podríamos en ese caso arriesgarnos a considerar que la axiología (scheleriana) implícitamente es un tratado de los ejes sobre los que se construyen los ángulos de lo valioso?

6. Escultura Gerundiva

Si la pasión constructivista vecina al futurismo comprendió el taller como espacio de gestión y el estudio del artista era más bien “una fábrica para producir objetos para el futuro” (decía Lavrentiev a propósito de Rodchenko) no podemos olvidar que el vaivén gadameriano actor-espectador del juego creacional convenientemente conjugado no parece poder elaborarse sino desde su modalidad, su adverbialidad. Desde la *action Painting* pollockiana, o la ejecución misma de la obra ante el público (200 personas asisten al acto de 23-julio-1958

de G. Mathieu pintando la Batalla de Brunkeberg), en la enorme producción de los 50-60 en *fluxus* y *happenings* con J. Cage al fondo, y en las acciones político-artísticas de J. Beuys, lo que cuenta es la *durée* (Bergson) misma como obra. Es decir la gerundividad del *acto* en lugar de la objetualidad participial del *hecho* obra-mercancía.

Los ejemplos son interminables y forman parte de la cultura social más natural; aun tratándose de objetos físicamente delimitados y expuestos museográficamente, desde el llamado Arte Povera de G. Celant se asumen con tranquilidad elementos efímeros, vegetales, (famosa es la lechuga de G. Anselmo como parte de una obra), o combustibles que duran a veces menos que el tiempo de la exposición. ¿Recuperación de lo *infraleve* duchampiano?

La idea baudeleriana del viaje, la sorpresa misma como adverbio necesario para el verbo de acción, parece configurar una actitud del *mientras tanto* en la operatividad escultórica de las últimas décadas. Desde el "*Lightening Field*" de W. de María en Nuevo México cuya consolidación como obra se produce en las descargas eléctricas que la meteorología del lugar proporciona sobre los postes de acero extendidos en una gran planicie, hasta las caminatas cartográficas del británico R. Long cuya obra final es la huella en el sendero y en el mapa de Nepal o de Escocia producida por un número determinado de millas caminadas durante un número determinado de días, la escultura es puro gerundio.

Al definir el verbo tradicionalmente por infinitivo, gerundio y participio, se están también definiendo los estados de las formas escultóricas en el mundo. Pero el "siendo" o mejor, el "*sistiendo del acto*", se acerca "*hermenéuticamente*" mejor al sentido de lo que en escultura está ocurriendo a fines del siglo XX, que el término "*objeto hecho*".

La gerundividad del acto, o "*carpe diem*" de Petrarca, parece finalmente aludir al carácter eminentemente vocativo de un arte que como el actual "no ejerce –para Baudrillard al menos– otra cosa hoy que la magia de su desaparición", o que practica la simple elaboración de objetos para la ansiedad.

De todas formas su vocatividad podría conjugarse con los prefijos usuales del verbo "vocar" como listado oculto de las conductas que la escultura practica hoy como forma de entender el mundo:

Evocar, provocar, convocar, invocar, revocar, equivocar.

O mejor, *evocando, provocando, convocando, invocando, revocando*, en resumidas cuentas, *equivocando*.



EL MITO DE LA CAVERNA EN LA LITERATURA: EL PLATONISMO HETERODOXO

Ángel González Fernández
Universidade de Santiago de Compostela

Se ha destacado que en el mito de la caverna están presentes todas las grandes dimensiones del pensamiento platónico. Está allí la dimensión antropológica: la imagen del hombre prisionero. Está la dimensión óptica: la categorización de la realidad y, en correspondencia con ella, la de los grados del conocimiento, la dimensión gnoseológica. Está también la dimensión ética: la purificación liberadora y elevante. La dimensión política deriva de la misma presencia del mito en el tratado de *La República*, con subordinación a sus objetivos. La dimensión, en fin, pedagógica, presente ya desde la propia formulación del tema a modo de parábola, destaca el afán soteriológico con que el sabio ha de aplicarse a redimir al cavernícola de su situación de postración e ignorancia.

Está presente también (y no ha sido, sin embargo, prácticamente destacada, al menos por parte de los estudiosos de la filosofía), la dimensión que, provisionalmente, podríamos llamar *eudemonológica*, a la espera de poder mostrar que en realidad habría que llamarla más bien *existencial*. Ignorada, por los comentadores de la filosofía, ha sido, no obstante, muy destacada desde la literatura.

Cuando hablamos de dimensión eudemonológica en el mito platónico nos estamos refiriendo a las varias vías que en él se nos presentan de acceso a un estado de satisfacción o de felicidad; estas vías, por lo tanto, serían otras tantas formas de realizar y dar sentido a la existencia. Pero hablar de varias vías en este caso puede resultar sorprendente si se parte de la apreciación, indiscutiblemente platónica, de que la felicidad es algo que únicamente redunde de la unión (por vía de *eros*) con la idealidad, algo consecuente al proceso de contención, desprendimiento y aplicación cognitiva propios del platónico quehacer ético-científico. ¿Qué otra vía de acceso a la felicidad puede haber, platónicamente hablando?

La situación de los prisioneros de la caverna nos es presentada como una situación de desgracia, y así lo es, en efecto, desde la perspectiva de la libertad; cuando menos, desde la perspectiva de la libertad del no encadenado e inmovilizado en el interior de la caverna. Pero no es ésta la única versión de la libertad, ni es, desde luego, la perspectiva desde donde, según el relato platónico, los prisioneros conciencian y vivencian la condición que les afecta.

Primero, nunca han conocido, ni en sí ni en otros, una condición existencial que no sea esa. Y, por consiguiente, no entra dentro del horizonte de su apreciación y de sus apetencias nada diferente de lo que en realidad poseen, y esto lleva ya en sí el germen de la satisfacción. Pero, sobre todo, viven en un mundo de *sombras* y de *confusas voces*, y tienen, por ello precisamente, la posibilidad de hacer de esas sombras y de esas voces una realidad de pleno sentido. Dada, en efecto, la extrema precariedad de los aportes sensoriales que se les proporcionan, lo más y lo mejor de la realidad en que viven procede de ellos mismos; es resultado del acto creador; lo cual quiere decir que poseen la dimensión más radical de la libertad: la libertad de ver; la libertad de ver el mundo; la libertad de ver el mundo que se quiere ver, juntos e indisolubles la realidad y el deseo. Y ésta es la raíz de la satisfacción y de la felicidad.

Cierto que lo suyo no es ciencia; distan de la apabullante presencia de lo absoluto e incontrovertible. Lo suyo es *opinión* y, por lo tanto, es la disparidad de pareceres, la controversia, el relativismo que deriva de la proyección objetivante; es el *poner* que no el *recibir* y *acatar*; lo suyo es el hacer mucho más que el simple contemplar. El cavernícola platónico no está en la *noesis*; está por contra en la *poiesis*. Ha asumido un porte *poético* y en modo alguno *epistémico*. Vive una realidad que en sí misma es precaria y, por ello, necesitada y aún reclamante de la complementación óptica y axiológica que aporta el propio

sujeto cognoscente y vivenciante, que de ese modo se afianza, dominador y creante.

Hasta el propio Platón, sin pretenderlo, nos presenta su situación como de felicidad: entregados al opinar creante, a la *poiesis* opinadora, pueden ser objeto de *honores, alabanzas y recompensas*, por su habilidad interpretativa y aún profética. Están hasta tal punto satisfechos en lo que son y están que *darían muerte* –se nos dice–, *si pudiesen cogerle en sus manos y matarle, al que intentase desatarles y obligarles a la ascensión*. Esta realidad, presentada con título de *sombra, nadería, ficción, bagatela*, esta realidad que, por no ser, precisa que se la cree; y que *se deja* crear; esta realidad que en su precariedad óptica es una realidad de que *se dispone* para lo que se quiera, una realidad de *uso y disfrute*; esta realidad, decimos, que no posee entidad que le permita imponerse y disciplinar férreamente las inteligencias en la unidad, en la universalidad y en la necesidad, pero que es, por contra, realidad de que se vive y realidad, en definitiva, a la hechura de lo humano, múltiple también, diverso y tornadizo, ¿no ha de ser considerada propiamente realidad?

Siendo además ésta la realidad en que vive y de la que vive y disfruta el cavernícola platónico, es claro, por lo de pronto, que nos hayamos ante una realidad que podemos llamar existencial. Y bien puede suceder que la realidad existencial no coincida y que aún se aparte considerablemente de la común o convencional realidad óptica, física o metafísica, pero, desde luego, esta discrepancia no la desacredita ni la disminuye como tal realidad. Es más: si la categorización óptica de la realidad, más que por lo que se supone que las cosas puedan ser en sí mismas, se decidiese por el nivel de implicación que tienen en nosotros, la realidad existencial del cavernícola platónico ocuparía rango y jerarquía suprema en el orden óptico y axiológico.

Don Quijote declara deber a su realidad existencial el nivel casi sobrehumano de su plenitud:

De mi sé decir que después que soy caballero andante, soy valiente, comedido, liberal, bien criado, generoso, cortés, atrevido, blando, paciente, sufridor de trabajos, de prisiones, de encantos; y aunque ha tan poco que me vi encerrado en una jaula como loco pienso por el valor de mi brazo [...], verme rey de algún reino, adonde pueda mostrar el agradecimiento y liberalidad que mi pecho encierra.¹

¹ Quijote, I, 50.

¿Cómo se podría negar categoría óptica a una realidad existencial así plenificante?

Álvaro Cunqueiro pone en boca del Rey Eumón, uno de sus personajes:

La filosofía no consiste en saber si son más reales las manzanas de ese labriego o las que yo sueño, sino cuál de las dos tiene más dulce aroma. Pero eso es arte mayor².

De otro de sus personajes, Felipe de Lomba, cuenta que murió porque no podía resistir el dolor que le producían los picotazos que le daba en su ojo vacío el gallo con que de continuo soñaba:

—¡Esas Peteiradas vólvenme tolo!
—¡Pero se non has hai, Felipe! ¡Se as soñas!
—¡O caso é que doen!, retrucábame³.

Duelen, luego existen. Pero existen en pleno sentido: la realidad existencial es realidad óptica. Y mayor dislate sería, sin duda, negar onticidad a la realidad cosmológica que atribuírsela, plena, a la realidad existencial, por más que no tenga otro soporte empírico que la *sombra*, la ficción o el sueño. Es la realidad de que se vive o contra la que se vive: la de Dulcinea del Toboso o la de los gigantes o los encantadores, contra los que Don Quijote se emplea.

Erasmus acertó a mostrar que hay la locura por irracionalidad, y hay también la locura por sola e hipertrofiada racionalidad. Y ambas locuras conviven de algún modo en el interior de la caverna platónica. El sabio considera loco al cavernícola, empeñado en mantenerse fiel a la sinrealidad de las sombras y de la ficción. El cavernícola considera loco al sabio, empeñado en ir más allá de sí mismo, en añadir codos a su estatura, en evadirse de su realidad de asiento, destruyéndose, así, y dando, por lo tanto, en la desgracia:

Nunca alabaría bastante a aquel gallo pitagórico que, habiendo sucesivamente sido con la misma entidad filósofo, varón, mujer, rey, particular, pez, caballo, rana, y aún creo que esponja, dictaminó que no había animal más desgraciado que el hombre, porque todos los demás se reducían a los confines de su naturaleza y sólo el hombre trataba de salirse de los que le imponía su condición⁴.

² *Un hombre que se parecía a Orestes*, Destino, 7ª edic., Barcelona, 1981, p. 101.

³ *Xente de aquí e acolá*, en O. C., III, Galaxia, Vigo, 1983, p. 299.

⁴ Erasmus, *Elogio de la locura*, cap. 34, Espasa-Calpe, 7ª edic., Madrid, 1979, p. 67.

Empeñado en ir más allá de sí, bien puede suceder que el hombre se convierta en grotesca caricatura de sí mismo; en negador rotundo de lo humano, vuelto contra lo más profundamente suyo:

El estoicísimo Séneca [...] libera al sabio de toda pasión, y al hacerlo así no deja en él nada humano, sino más bien a un nuevo dios o a una especie de demiurgo, que no ha existido hasta ahora ni existe ni existirá. Labró una estatua marmórea de hombre, impassible y ajeno a toda sensación humana. Por tanto, si les place, gocen de este sabio suyo y convivan con él en la república de Platón o, si lo prefieren, en la región de las ideas. ¿Habrá quien no huya o se horrorice de tal tipo de hombre como de un monstruo [...], que carece de pasiones y no se conmueve por el amor ni por la misericordia [...], de un hombre de quien nada escapa, que nunca yerra, sino que todo lo descubre, que nada deja de juzgar escrupulosamente y nada ignora [...], que no se entretiene con amigo alguno porque no sabe lo que es un amigo [...] ? Tal es la especie de animal considerado sabio absoluto⁵.

Con punto de partida en el relato platónico de la caverna, por más que procediendo en contra del propio Platón y de sus autorizados intérpretes, sienta Erasmo las bases de lo que aquí llamamos *platonismo heterodoxo*: un platonismo contra-platónico, denostador del sabio a la platónica usanza, un platonismo *pro insensato*: en favor del cavernícola, del hombre dado en un mundo heracliteano, donde nada es y, por eso mismo, donde todo puede ser inventado, donde todo está por ser *soñado*; un mundo donde el hombre, en fin, más que rendido servidor de un ordenamiento óntico y axiológico que le trasciende, se constituye, por contra, protagóricamente, en *medida de lo real: de lo que es en tanto que es y de lo que no es en tanto que no es*.

En la estela de Erasmo está Cervantes: *si España no hubiera pasado por el erasmismo, no nos habría dado el Quijote*, decía Bataillon. Tras Cervantes, pero procediendo mucho más *cervantinamente* aún (que Cervantes al intentar disimular su erasmismo modera grandemente el propio cervantismo), va Álvaro Cunqueiro. Cervantes y Cunqueiro, a quienes nos vamos a referir, son dos representantes genuinos del platonismo heterodoxo, codificado por Erasmo. Ambos están mucho más en la línea de la *poiesis* que en la de la *noesis*. Cervantes hizo decir, expresivamente a su personaje: *eso que a ti te parece bacía de barbero, me parece a mi el yelmo de Mambrino, y a otro le parecerá otra cosa*. Álvaro Cunqueiro, por su lado, apurando cervantinamente conclusiones, estampa en la introducción a uno de sus libros aquello que se convierte en pauta de su poética:

⁵ *Elogio de la locura*, pp. 59-60.

O home saca de dentro de si todo o que olla, e nin se sabe cando soña.

Es decir: que no se sabe cuando no sueña; que no se sabe cuando deja de hacerlo. En el fondo, es que no deja.

Los sueños de Álvaro Cunqueiro están a mil kilómetros de distancia de los de calderonianos, pura *ficción* huera. Los sueños de Cunqueiro son plenificantes, como los de Don Quijote. Pero, más allá aún que los del caballero, no defraudan cuando se les ve sombra precaria en el interior de la caverna, como los vio el hidalgo manchego en el interior de la *caverna* de Montesinos. Ni, menos, tendrá que renunciar a ellos, reintegrándose al plano de la *realista* sensatez y de la racionalidad platónica, como se le hace hacer a Don Quijote, cuando, al final, se *cura*. Quizás porque Álvaro Cunqueiro, vive desde el principio melancólicamente convencido, y en lo que cabe satisfecho, de su grandeza y de su precariedad constitutivas, que son, en definitiva, las humanas:

...entón disimuladamente canto, e coas mentiras
fágome unha sorrisa de xardín en festas.

I. Entre Erasmo y León Hebreo: la ambigüedad cervantina.

La presencia del mito de la caverna, e incluso el de la visión de Er, en el relato cervantino del descenso de Don Quijote a la cueva de Montesinos ha sido señalada, por lo menos en lo que respecta a coincidencias de carácter argumental, anecdótico y descriptivo⁶. Pero la presencia del mito platónico en el episodio de la Cueva de Montesinos es, sobre todo, de orden temático y alcanza a la dimensión conceptual y a la axiológica.

Con ocasión del episodio de la Cueva de Montesinos, y a través de él, Cervantes pretende exponer su categorización óntica y axiológica de la realidad. Don Quijote desciende a la caverna y encuentra allí, reducido al nivel óntico de las sombras, al de la precariedad consistencial, la idealidad caballeresca que él tenía por platónicamente absoluta e incommovible. Los grandes valores, los incontestables mitos, aparecen en el interior de la caverna reducidos al nivel de lo menesteroso y caduco: las bellezas, trocadas en fealdad; la juventud, en vejez; el valor, en cálculo utilitarista; los grandes sucesos, en episodios de extrema vulgaridad. Dulcinea incluso, la gran diosa, se muestra al desconcertado caballero, degradada al nivel del mercantilismo y del comadreo. Con ello se

⁶ Percas de Ponseti, *Cervantes y su concepto de arte*, Gredos, Madrid, 1975. II, p. 474.

prepara, claro, la gran operación de desengaño, que llevará al caballero, andando el tiempo y apurado el proceso hasta sus últimas consecuencias, a la *curación*: al abandono de la caverna, del plano de la ficción, con el consiguiente retorno a la realidad convencional común: a la sensatez sapiencial.

Pero, al propio tiempo, en el interior de la caverna y ante la objetivación quintaesenciada de su realidad, que se le ofrece en visión, Don Quijote percibe también y palpa, sin lugar a duda alguna, la plenitud óptica y axiológica de su mundo: trata, cara a cara, con los grandes de la mitología caballeresca, que le deparan trato familiar, que le llaman *primo* y, sobre todo, que lo confirman en el convencimiento acerca de la soteriológica misión que como caballero andante ha asumido: desencantar a los grandes personajes, reparará las injusticias, salvará a Dulcinea, hará por doquier resplandecer la verdad, el orden y la justicia. Cervantes deja en claro que, si bien la idealidad caballeresca de que Don Quijote vive es, en sí misma, sombra y ficción cavernaria, es también, y eso no obstante, plenitud vital y onticidad en sentido propio.

El carácter bifronte de la realidad de la caverna, su dual significación existencial, y axiológica, se refleja bien en la contrastante, ambigua y casi contradictoria situación psicológica en que Don Quijote está cuando es sacado de la cueva. Por un lado,

Dios os lo perdone, amigos, que me habéis quitado de la más sabrosa y agradable vida y vista que ningún humano ha visto y pasado.

Por otro, en cambio,

Ahora acabo de conocer que todos los contentos de esta vida pasan como sombra o sueño o se marchitan como la flor del campo. ¡Oh, desdichado Montesinos! ¡Oh, mal ferido Durandarte! ¡Oh, sin ventura Belerma! ¡Oh, lloroso Guadiana, y vosotras sin dicha, hijas de Ruidera, que mostrais en vuestras aguas las que lloraron vuestros hermosos ojos! (*Quijote*, II, 22).

La bifrontalidad de la realidad quijotesca, tal como se nos muestra en el interior de la Cueva de Montesinos, revela bien hasta qué punto en Cervantes confluyen y en él hacen síntesis las dos versiones acerca de la significación óptica y axiológica de la realidad de la caverna: la versión ortodoxa, que arranca ya de los convencimientos expresados por el propio Platón en el relato, y que puede llegar a Cervantes, entre otros posibles cauces, a través de la obra León Hebreo, y la otra: el *platonismo heterodoxo*, que sin duda le llega directamente a través

de la obra de Erasmo; ésta le pone de parte de las sombras, de la ficción imaginativa, de la capacidad creadora del sujeto; en suma, de la irracionalidad, que, siéndolo, pone sin embargo contento en el vivir diario y lo hace, así, soportable.

En función de cuanto ahora señalamos, Cervantes ofrece, como vamos a ver, una versión novedosa del mito platónico. En ella se asume, sí, la lectura típicamente medievalista, que pone el mito al servicio del *contemptus mundi* y de la ascesis del desengaño, pero, al mismo tiempo, se está trascendiendo esta visión, en una línea de aproximación a la modernidad: sólo la nebulosa y amorfa realidad de las sombras es lugar para el despliegue dinámico del yo activo, del yo proyectivo, del yo cognoscente-creante del racionalismo, de Kant y del idealismo.

Calderón había hecho, en *La Vida es Sueño*, una transposición perfecta de la conformación triádica de la realidad tal como se nos ofrece en el mito platónico: las sombras, por un lado; por otro, la realidad de los objetos que pálidamente se reflejan en la caverna y, por último, la realidad en sí, la realidad fontanal y subsistente. Y toda esta categorización de la realidad es puesta al servicio de una medievalista ética de la ascesis y del desengaño.

En el drama calderoniano hay, en efecto, la realidad de la caverna, donde Segismundo aparece, prisionero, fuera de mundo, si por tal se entiende la realidad social:

...yo aquí
tan poco del mundo sé
—que cuna y sepulcro fue
esta torre para mi—,
y aunque desde que nací,
si esto es nacer, sólo advierto
este rústico desierto
[...]
entre sombras y quimeras
soy un hombre de las fieras
y una fiera de los hombres⁷.

Cuando Segismundo es sacado de su prisión, como quien despierta de un largo sueño, cree entrar en contacto con la realidad auténtica, con la suya propia y la de los demás:

⁷ *La vida es sueño*, 193 a 212.

¿Que quizá soñando estoy,
aunque despierto me veo?
No sueño, pues toco y veo
lo que he sido y lo que soy
[...]
Sé quién soy, y no podrás
aunque suspires y sientas,
quitarme el haber nacido
desta corona heredero⁸.

Pero igual que se le hace notar a los prisioneros de la parábola platónica, todo contribuye también a hacerle ver a Segismundo, en una gran operación de desengaño, que aún no ha llegado a la realidad propiamente tal:

No acabas de despertar,
Segismundo, para verte
perder, trocada la suerte,
siendo tu gloria fingida
una sombra de la vida
y una imagen de la muerte⁹.

Y es que la realidad de la corte (que realidad es, desde luego, con respecto a la caverna segismundiana), sigue siendo, en su aparente grandeza, sombra con respecto a la realidad plena:

...ha de verse
desvanecida entre sombras
la grandeza y el poder,
la majestad y la pompa¹⁰.

En paralelo estricto con la articulación platónica, hay, así, un tercer nivel de realidad, principiador y, al tiempo, término final del proceso de elevación ascendente, al que todo deberá ordenarse. En definitiva,

¿quién por vanagloria humana,
pierde una divina gloria?¹¹.

⁸ Ibidem, 1532-1541.

⁹ Ibidem, 2022-2027.

¹⁰ Ibidem, 2950-2953.

¹¹ Ibidem, 2970-2971.

Esta versión del mito, al modo calderoniano, se da en Cervantes. El propio Sancho, perenne aspirante al gobierno de una ínsula, habrá de confesar, con todo, después del suceso de Clavileño:

Después que bajé del cielo, y después que desde su alta cumbre miré la tierra, y la vi tan pequeña, se templó en mí la gana tan grande que tenía de ser gobernador; porque ¿qué grandeza es mandar en un grano de mostaza? (*Quijote*, II, 42).

Hay en la literatura española del Barroco otra versión del mito que también es de interés tener en cuenta. Es la que hace Baltasar Gracián en *El Criticón*. La realidad humana es aquí concebida como el resultado de un proceso de autorrealización perfeccionante, que va del simplemente *hombre* hasta, propiamente, la *persona*, como entidad substantiva. Pues bien, el proceso se efectúa partiendo del plano de la caverna, que es, y así se proclama, el de *la nada*, el del no ser, y culmina en el promontorio eminente de la *Isla de la Inmortalidad*, que es, en contraste con la *cueva de la nada*, el ámbito de lo propiamente ser: aquel que cada uno logra conferirse a sí mismo. La perspectiva barroca y, en este sentido, la de la modernidad no deshace en Gracián la visión de la cueva como la de aquello de que es preciso alejarse para de esa forma llegar a la verdadera realidad.

Gracián atribuye explícitamente a *Artemia*, en quien se simboliza la operatividad autopráctica, superadora de la simple naturaleza, el arte de *hacer de todo género de figuras y figurillas personas de substancia*¹². Merced a un proceso perfectivo concebido así ocurre que, vinculadas estrechamente la ética y la ontología antropológica, va el hombre perfeccionándose en la persona, en el empleo, hasta llegar al consumado ser¹³.

Este proceso perfectivo que lleva al ser humano más allá de sí, en línea de incremento entitativo, se inicia, tanto por parte de Andrenio como del mismo Critilo, en la caverna de la pseudorrealidad, en la del no ser:

La primera vez que me reconocí –se pone en boca de Andrenio– [...], me hallé encerrado dentro de las entrañas de aquel monte [...], hecho bruto entre los brutos [...] Con la falta de conocimiento disimulaba la falta de luz, si bien algunas veces brujuleaba unas confusas vislumbres que dispensaba el cielo, a tiempos, por lo alto de aquella infausta caverna¹⁴.

¹² Ibidem, I, crisis 8.

¹³ Gracián, *Oráculo manual y arte de prudencia*, Afor. 6.

¹⁴ *Criticón*, I, crisis 1.

Y Critilo, por su parte:

despeñándome de unas desdichas en otras, dexando en cada tope, aquí la hazienda, allá la honra, la salud, los padres, los amigos y mi libertad, quedando como sepultado en la cárcel, abismo de las desdichas¹⁵.

A partir de la situación de caverna, esto es, de la nada originaria, inician los prisioneros de Gracián, como hacían los de Platón, el proceso del remonte depurador y perfectivo que los podrá conducir a la autenticidad del ser, a la consistencia, que les permita acceder al palacio luminoso de la *Isla de la Inmortalidad*. A enorme *altura* con respecto al *abismo* en que se da la caverna, este palacio (la anti-caverna) aparece rodeado de *luz, brillo y resplandor*, valores tan significativamente platónicos:

Campeaban ya mucho, y de muy lejos dexábanse ver entre brillantes esplendores, unos portentosos edificios, que en divisándolos gritó Andrenio:

–Tierra, tierra!

Y el inmortal:

–Cielo, cielo!¹⁶

Por contra, los que partiendo de la cueva de la nada realizan la existencia ajenos a todo esfuerzo perfectivo y elevador, no superan el nivel de la inconsistencia original y rematan en la *cueva de la nada*, esto es, donde propiamente empezaron. Su situación inicial de inconsistencia se vuelve, de esa forma, definitiva:

–¿Eh!, mira cuántos van entrando allá.

–Pues no hallarás persona dentro.

–¿Qué se hace?

–Lo que hicieron.

–¿En qué paran?

–En lo que obraron: fueron nada, obraron nada, y así vinieron a parar en nada¹⁷.

Su condición es la que corresponde a los prisioneros de la caverna platónica, vistos desde un platonismo rígidamente ortodoxo:

Llegaron [...] a dar vista a una tenebrosa gruta, boquerón funesto de una horrible cueva que yacía al pie de aquella soberbia montaña, en lo más humilde

¹⁵ Ibidem, crisis 4.

¹⁶ Ibidem, III, crisis 8.

¹⁷ Ibidem, III, crisis 8.

de su falda, antípoda del empinado alcaçar de la estimación honrosa, opuesta a el de todas maneras [...].

—Esta es aquella tan conocida como poco celebrada cueva, sepultura de tantos vivos, éste es el paradero de las tres cuartas partes del mundo: ésta es, y no te escandalices, la *Cueva de la Nada*¹⁸.

La concepción de la caverna como espacio óntico de signo contrario a la autenticidad real, representada en la Idea y en lo que de ella participa, se conjuga en Cervantes con dos apreciaciones de signo dispar: aquella en que se muestra concordante con Calderón y también con Gracián, para la cual la caverna implica negatividad, siendo consiguientemente algo de lo que es preciso alejarse (dentro de esta dinámica se inscribe el proceso de *curación* de Don Quijote) y aquella otra conforme a la cual la caverna, el plano del no ser es, precisamente por ello, el ámbito posibilitador, estimulante y al propio tiempo reclamante del crear y constituye, de esta forma, cuanto de positividad cabe en el plano de lo humano: esto es lo que lleva al anodino hidalgo Don Alonso Quijano a superarse en el Glorioso Caballero Don Quijote de la Mancha.

La primera de estas concepciones, la más ortodoxamente platónica, llega a Cervantes sin duda, y tal como Américo Castro ha puesto bien de relieve, a través del neoplatonismo renacentista; singularmente, a través de León Hebreo y de Baltasar de Castiglione, que a su vez transmiten las concepciones platónicas de Nicolás de Cusa, Marsilio Ficino, Pico, etc. Fruto de este influjo es, tanto la articulación de la *idealidad caballeresca*, como mundo de valores absoluto hacia el que Don Quijote quiere proyectarse, como la posterior incardinación de este mundo en el plano de la ficción cavernaria, dentro de la cueva de Montesinos, con la consiguiente desorientación y desmoralización del caballero andante.

La realidad más nítidamente platónica de las que comparecen en el mundo de Don Quijote es la propia Dulcinea. Dulcinea no es sólo que sea una realidad idealizada; ella es en sí misma una realidad *ideal* en sentido propiamente platónico; nos es presentada en múltiples pasajes como ostentando las peculiaridades que Platón atribuye a la Idea.

Dulcinea es, en efecto, la perfección, el *summum*, lo primero en el orden del ser, de la belleza, de la bondad, de la noble condición, de la discreción, etc. Pero es además causa, en sentido platónico; es causa eficiente (Don Quijote sería

¹⁸ Ibidem, III, crisis 8.

el poderoso brazo ejecutor de esa benefactora eficiencia) pero, sobre todo, es causa ejemplar, participadora y final de toda perfección, en sentido que sólo de las Ideas platónicas fue predicado. Dulcinea es

Gloria destas riberas, adorno destos prados, sustento de la hermosura, nata de los donaires y, finalmente, sujeto sobre quien puede asentar bien toda alabanza, por hipérbole que sea (*Quixote*, II, 23).

No se puede leer eso de *gloria destas riberas, adorno destos prados*, sin recordar aquellos versos, de tan platónico sentido, de San Juan de la Cruz:

Mil gracias derramando
pasó por estos sotos con premura;
y, yéndolos mirando,
con toda su figura
vestidos los dexó de su hermosura.

La hermosura de los prados es vestigio y platónica participación ideal de la hermosura del Creador, y es por eso la vía del retorno contemplativo hacia Él. El alma recorrerá en ascenso la vía que va de la perfección participada en la criatura a la perfección del creador, principio generador y, por lo mismo, fin también, meta, en que la perfección se recupera y recoge en la propia fuente.

Por eso mismo se llama también a Dulcinea *sustento de la hermosura y nata de los donaires*: la hermosura es hermosa (la *gloria*, gloria y el *adorno*, adorno) en cuanto que de Dulcinea se nutren, que ella es fuente y comunica. Por eso es, pues, *nata* de los donaires: la esencia misma que, participada, pone en todos ellos la condición de tales.

Ostentando Dulcinea este platónico carácter de Idea, nada tiene tampoco de extraño que la considere el caballero enamorado término y fin de toda humana hermosura (*Quijote*, I, 25).

Y es que en la ciclicidad en que se da la realidad platónica lo que es principio es fin, término al que el ser y la perfección se reintegran por vía de onticidad y aún, una vez ultimada la purificación ascética, por vía de promoción ético-perfectiva.

Siendo así las cosas, tampoco debe resultar extraño que sólo a ella le corresponda la condición de causa primera en sentido propio, que reduce a todas las demás, y aún a la extraordinaria virtualidad heroica del gran caballero, a la condición de causas segundas, cuando no meramente instrumentales:

¿Y quién pensáis que ha ganado este reino y cortado la cabeza a ese gigante, y hecho a vos marqués [...], sino es el valor de Dulcinea, tomando a mi brazo por instrumento de sus hazañas? Ella pelea en mi y vence en mi, y yo vivo y respiro en ella, y tengo vida y ser (*Quijote*, I, 30).

En este último párrafo es fácil advertir ecos de la mística platónica y, aún, de la teología paulina. Así, en efecto es: Dulcinea reviste el carácter divino que le corresponde a la Idea platónica y que tan explícito hará León Hebreo, la fuente quizás principal del platonismo de Cervantes. Esa es en último término la razón por la que la *blasfemia* de Sancho contra Dulcinea hará de él un *bellaco descomulgado*. Y por eso en fin sucede igualmente que el amor a tan singular realidad ha de ser, justamente, el tipo de amor que sólo a Dios corresponde:

...es gran honra tener una dama muchos caballeros andantes que la sirvan, sin que se extiendan más sus pensamientos que en servilla por sólo ser ella quién es, sin esperar otro premio de sus muchos y buenos deseos sino que ella se contente de aceptarlos por sus caballeros.

—Con esa manera de amor, dijo Sancho, he oído yo predicar que se ha de amar a nuestro Señor por sí sólo, sin que nos mueva esperanza de gloria o temor de pena [...].

—Válate el diablo por villano, dijo Don Quijote, ¡y que de discreciones dices a las veces! No parece sino que has estudiado (*Quixote*, I, 31).

A la vista de lo que llevamos consignado pienso que resulta clara la lectura que es preciso hacer de la invocación del caballero a Dulcinea, donde tras de llamarle extremo de toda hermosura, fin y remate de la discreción, con lo que esto implica de reconocimiento de su condición de término y fin, en sentido platónico, donde toda perfección se reconstituye por la vía del retorno a su principio, se le llama, al cabo, Idea de todo lo provechoso, honesto y deleitable que hay en el mundo (*Quijote*, I, 43).

Y esta *idea* (que no simplemente *esencia* o aristotélica *morphé*), donde se concentra y desde donde se expande todo lo realmente valioso es, en el nombre y en la *res*, una Idea platónica. Por platónica y por Idea Dulcinea será *Luz*, sol del mundo inteligible, como Platón decía de la Idea primera, la Idea de Bien, y a su operatividad ha de ser llamada, precisamente, *iluminación*, como supo traducir León Hebreo y, en general, la neoplatónica *metafísica de la luz*. Pues, en este mismo sentido, también Don Quijote dirá que:

Cualquier rayo de sol de su belleza que llegue a mis ojos alumbrará mi entendimiento y fortalecerá mi corazón, de modo que quede único y sin igual en la discreción y en la valentía (*Quixote*, II, 8).

Y, por ser ella luz, también la llamará su enamorado caballero

Clarísima e sin par Dulcinea. (*Quixote*, II, 22).

Este carácter ideal-platónico que se le atribuye a Dulcinea es lo que hace de ella la *dama incorpórea*, a que se refiere Riley:

Como idealización de un individuo, Dulcinea es a Aldonza lo que Don Quijote a Alonso Quijano o la princesa Micomicona a Dorotea, y más que estos. Los personajes aparejados guardan una analogía con los términos asociados en una metáfora, y no es ninguna casualidad que Dulcinea esté íntimamente relacionada con los procedimientos metafóricos de la *amplificatio*, característicos de la poesía culta de la época¹⁹.

La *amplificatio* a que Riley hace referencia tendría, en el caso, una correspondencia óptica con el platónico proceso que, desde la realidad creada conduce, por vía de ascensión noética, a la Idea creante y participadora; un ascenso este de condición complementaria al descenso causador que de la Idea viene a la cosa, de la perfección en sí a la perfección participada en la criatura.

Teniendo Dulcinea la condición platónica de Idea, y siendo así motor y fin, eficiencia y aliciencia, el amor que le profesa el caballero (la aspiración a ella, su ardiente ansiedad, el deseo), más que un amor platónico al uso en la literatura, lo suyo es un auténtico *eros* impulsor, de inconfundible carácter platónico.

Mucho más allá de la simple modalidad de la relación amorosa en que consiste el llamado amor platónico, este platónico *eros* quijotesco es, sí, aspiración, es deseo, es tensión, es esfuerzo, es combate; algo, en suma, que se constituye en motor de la existencia, en pulsión y en aliciencia, en purificación y en logro perfectivo, en afán de retorno y en vía segura hacia el retorno reintegrador del alma a la plenitud.

Nada tiene, pues, de extraño que este platónico *eros* se constituya en motor del quehacer caballeresco de Don Quijote; que sea lo realmente motivador y decisivo en el caballero, y que a él se tengan que atribuir, tanto las transformaciones que el protagonista constata en sí mismo, como la plenitud vital que como consecuencia de esas transformaciones experimenta:

¹⁹ Riley, E.C., *Introducción al Quijote*, Edit. Crítica, Barcelona, 1990, p. 168.

De mi sé decir que después que soy caballero andante, soy valiente, comedido, liberal, bien criado, generoso, cortés, atrevido, blando, paciente, sufridor de trabajos, de prisiones, de encantos... (*Quijote*, I, 50).

Recordando las peculiaridades intrínsecas del *eros* platónico, tal como se nos muestran en el relato de Diótima de Mantinea en el *Banquete*²⁰, es fácil apreciar que cobran plena coherencia y sentido muchas de las situaciones anímicas de Don Quijote, aún las más relacionadas con la temática de la cueva de Montesinos.

Eros, en efecto, es hijo de la pobreza, de la precariedad óptica, del no tener, del no poseer, más que del ser del no ser, esto es, de la imperfección, de la deficiencia, del hueco (la oquedad platónica que tan bien supo definir Sartre, mismo en relación con el amor); sobre esta deficitaria conformación óptica y operativa asienta la necesidad y, a su través, el deseo, la aspiración, el reclamo ardoroso, la busca ansiosa e insatisfactible. Cervantes lo leyó en León Hebreo:

Tanto el amor como el deseo es preciso que se refieran a cosas que nos faltan de algún modo. Por ello Platón define al amor como apetito hacia una cosa buena para poseerla siempre, por que en el *siempre* se incluye la carencia continua²¹.

Eros es también hijo de la riqueza, del recurso, y se configura, así, como la plenitud esperada, la perfección que se procura y se columbra en lontananza, la belleza que enamora, el reclamo existencial del paraíso. Y esta configuración dual, mixta, explica la intermediedad óptica del amor, siempre entre lo inmortal y lo mortal y, aún ese carácter bifronte, oscilante y fronterizo (ambiguo) del ser humano y de sus realidades más próximas, que, por otra parte, tanto se destaca en la obra de Cervantes. Se explican también desde esta platónica perspectiva, como veremos, las oscilaciones anímicas de Don Quijote, fluctuante siempre entre la euforia y la depresión, entre la seguridad de tener asentada sobre firme y consolidada su existencia, al amparo amoroso de su diosa, y el abismo de la desconfianza, de la inseguridad y de la depresión. Ya lo decía bien el personaje del diálogo platónico:

Por su naturaleza no es el amor inmortal ni tampoco mortal, sino que en el mismo día por momentos florece y vive y, por momentos, muere, para, de nuevo, volver a revivir, merced a la naturaleza de su padre (202d).

²⁰ 201e-204e.

²¹ León Hebreo, *Diálogos de Amor*, Edit. Tecnos, Madrid, 1986, p. 237.

Y repárese por último si no hay un perfecto retrato de la situación psicológica y existencial del caballero cervantino en la descripción que hace Diótima de las peculiaridades comportamentales de aquellos en quienes *eros* se deja sentir honda y conmovedoramente:

Como hijo que es de Poro y de Penía, el Amor quedó en la situación siguiente: en primer lugar, es siempre pobre y está lejos de ser delicado y bello, como supone el vulgo; por contra, es rudo y escuálido, anda descalzo y no tiene hogar, duerme en el suelo y sin lecho, acostándose al sereno en las puertas y en los caminos, pues por tener la condición de su madre es inseparable compañera de la pobreza. Mas por contra, por la naturaleza de su padre, es valeroso, valiente y diligente; cazador temible, siempre metido en aventuras; es apasionado por la sabiduría y abundante en recursos; filosofa siempre y es hablador sin descanso, hechizador y sofista (202e).

La conjunción erótico-platónica de la pobreza y la riqueza, de la desposesión y la plenitud, de la euforia, en fin, y el hundimiento depresivo y aniquilador, fue vivida y tal como vivida nos fue presentada por nuestros místicos en manifestaciones que rezuman platonismo. En ellas se hace referencia al necesario paso por la ascesis de la sobriedad y la continencia, como condición obligada para la unión. Y, en este sentido, también es de constatar la aplicación heroica que de estos principios hace el caballero Don Quijote como vía de aproximación a la plenitud, para él tan vinculada al reconfortante cobijo de Dulcinea. El mismo lance de la penitencia del caballero en Sierra Morena ha de ser entendida en función de esta exigencia. En la obra de Cervantes, hay un proceso autenticador del amor platónico hasta dar en el *eros* en toda su amplitud y profundidad. El *eros* platónico-quijotesco es al comúnmente llamado amor platónico lo que el Quijote es a los simples libros de caballería.

Si se pretende penetrar en los resortes más profundos que determinan las actitudes y los comportamientos del caballero cervantino, hay que poner bien de relieve la vinculación que existe entre la cara pobre, menesterosa y necesitante de *eros* y su repercusión depresógena en el infortunado amante, con la situación que los místicos presentan como de *noche oscura del alma*. Se verá, en este sentido, que también Don Quijote pasa, precisamente, por una larga y depresiva noche oscura, y dentro de ese proceso será un significativo momento su descenso a la Cueva de Montesinos y las negras aprensiones que allí lo acometen:

La invocación a Dios con *oraciones* y a Dulcinea con *plegarias* y *rogaciones* pone a ambos en el mismo plano de manera directa [...]. La cueva de Don Quijote nos recuerda *las profundas cavernas del sentido espiritual* de San Juan de la Cruz²².

²² Percas de Ponseti, ob. cit., p. 421.

El imaginario típico del mundo de la caverna es profusamente utilizado por Cervantes con ocasión de la aventura de la cueva de Montesinos y aparece, por cierto, muy calcado del empleado en *Diálogos de amor* por León Hebreo.

En los *Diálogos*, en efecto, se perfila con plena nitidez una *metafísica de la luz* que, partiendo de la consideración de *Sol del mundo inteligible* que Platón otorga a la Idea principal y primera, va a establecer una equivalencia plena entre *luz y ser* y, del mismo modo, entre *sombra u oscuridad y no ser*: falta de realidad en sentido propio.

Del *resplandor* de la belleza divina amada fue producido el primer entendimiento universal con todas las ideas, el cual es padre y forma del universo [...]; de la clara y sabia mente divina amante fue producido el Caos, madre del mundo, amadora y esposa del primer entendimiento, y del ilustre amor divino, nacido de ambos fue producido el universo²³.

O también:

Mira el sol cuando se refleja en las nubes y forma el arco con cuantos colores se representa en las nubes que le reciben, en las aguas o en un espejo, a pesar de que es una simple claridad sin color propio, mejor dicho que excede y contiene los colores; pues de un modo semejante, la formalidad divina, una y simplicísima, no puede imaginarse sino es como luz reverberante²⁴.

Véanse igualmente las referencias al *fuego*, tan significativo dentro del imaginario del mito platónico, principio generador de las sombras que se proyectan en el fondo de la caverna, si bien subordinado y dependiente del *sol*, que es el principio primero:

Siendo el sol padre de la luz bella, justo es que esté a la cabeza de la belleza física; después de él vienen los demás cuerpos celestes brillantes, que primera y constantemente reciben de él la luz, y luego, a su vez, hacen bellos a todos los cuerpos inferiores, brillantes y coloreados en especial al fuego flameante, a causa de su sutilidad y ligereza²⁵.

En contraposición a la *luz* y al *fuego* está la *sombra*, la *oscuridad*, el *no ser*:

²³ *Diálogos de amor*, p. 290.

²⁴ *Ibidem*, p. 288.

²⁵ *Ibidem*, p. 367.

La luz es forma en todo el mundo inferior, forma que quita de la materia informe la fealdad de la oscuridad...²⁶

O también, con referencia a la capacidad cognitiva:

el alma de unos conoce fácilmente la belleza, la de otros, con mayor dificultad, mientras que la de algún tercero no puede conocerla de ningún modo, a causa de la rudeza de su materia, que impide que se *ilumine la tiniebla* que la materia proyecta en el alma²⁷.

Todos estos conceptos y estas imágenes aparecen reflejadas de distintas formas en las páginas que en el Quijote se le dedican a la aventura de la cueva de Montesinos. Ya Sancho, en el momento que su amo se hunde en la caverna emplea, al dirigirse a él, estas categorías platónicas:

¡Dios te guíe otra vez y vuelva libre, sano y sin cautela a la *luz desta vida* que dejas, para enterrarte en esa *oscuridad* que buscas! (*Quijote*, II, 22).

En boca del mismo Sancho se ponen referencias *al otro mundo*, como el de la locura, la vida en la irrealidad, así como la expresión *acá arriba*, como el plano de la sensatez, el estar en realidad:

En mala coyuntura y en peor sazón y en aciago día bajó vuestra merced, caro patrón mío, al *otro mundo*, y en mal punto se encontró con el señor Montesinos, que tal nos le ha vuelto. Bien se estaba vuestra merced *acá arriba* con su entero juicio, tal cual Dios se le había dado, hablando sentencias y dando consejos a cada paso, y no ahora con los mayores disparates que puedan imaginarse (*Quijote*, II, 23).

Cuando Montesinos se refiere a la subida del Guadiana a la superficie desde las profundidades que le son habituales, se habla de que:

llegó a la superficie de la tierra y vio el *sol del otro cielo*.

A este *sol del otro cielo* también Platón contrapone el *fuego* de la hoguera que, por proyectar las sombras de los objetos en el fondo de la caverna, es el origen, el sol de las realidades de esta.

Es, en fin, el propio Don Quijote quien hace también referencia al mundo de *acá arriba*, en oposición al de *abajo*, como dos realidades distintas y diferentes,

²⁶ *Ibidem*, p. 367.

²⁷ *Ibidem*, p. 375.

quedando en todo caso muy claro que él está, de todas todas, en el mundo de la idealidad caballeresca, no obstante el hecho de que Cervantes, en el episodio de la cueva, sitúe, precisamente, esta idealidad en el mundo de abajo; se trata, en todo caso, de la sugestiva realidad de la ficción, la del ensoñamiento creador de mundo.

Cuando, hacia el final de la obra, Don Quijote despierta de su caballeresco sueño exclama, arrepentido, tildando, precisamente, de *sombras* las realidades de la caverna existencial en que había vivido:

Yo tengo juicio ya, libre y *claro*, sin las *sombras* caliginosas de la ignorancia (*Quijote*, II, 74).

Y no se olvide que de *ignorancia* tilda, precisamente, Platón el saber sobre las cosas de aquí abajo, sobre las *sombras*.

Es, por último, de un finísimo sentido platónico, referido igualmente al tema de la caverna, lo que se expresa en este parlamento de *La casa de los celos*:

Selvas de encantos llenas
¿Qué es aquesto que veo?
¿Qué figuras son estas que se ofrecen?
¿Son malas o son buenas?
Entre creo y no creo,
me tienen estas *sombras que parecen*.²⁸

Los versos son de hondísima significación platónica y cervantina; no sólo por la voz *sombras*, sino también por la pretensión de establecer distinción entre la línea del ser y la del parecer (*sombras que parecen*), sin en definitiva realizarlo, manteniendo, por lo tanto, al sujeto en la vacilación entre el *creo* y el *no creo*, y aún en la situación de incerteza axiológica (*¿son buenas o son malas?*).

Pues bien, Cervantes hace que toda esta pretendida *idealidad* óntica y axiológica aparezca en la caverna como en su lugar categorial correspondiente. Al hacerlo así deja patente, en primer lugar, hasta qué punto todo es sombra, ficción e insensatez. Pero deja patente igualmente cómo el mundo de las sombras, no obstante su precariedad ontológica, puede sin embargo ser existencialmente plenificante y donador de sentido. Sobre la obra cervantina se deja sentir, en

²⁸ *La casa de los celos*, I, 226. El subrayado es nuestro.

relación con lo que ahora comentamos, la más profunda y decisiva de las influencias erasmianas.

En *Elogio de la locura* hay como mínimo cuatro significativas referencias a la parábola platónica, en el heterodoxo sentido a que hacemos referencia.

Por ejemplo, cuando se dice:

¿Qué diferencia veis entre aquellos que se admiran en la caverna de Platón de las sombras y figuras de diversas cosas, sin ansiar nada ni pavonearse, y el sabio que, salido de la caverna, contempla las cosas en su realidad? Por que si aquel Micilo de Luciano hubiese podido soñar perpetuamente que era rico y continuar en su áureo sueño, no tendría por qué desear otro bien. Por tanto no hay diferencias entre estultos y sabios o, si las hay, es favorable a los primeros, primeramente porque su felicidad les cuesta muy poco, ya que consiste en una modesta persuasioneilla y, luego, porque la comparten con la mayoría de las personas²⁹.

Erasmus establece equiparación entre la categoría óntico-existencial de las sombras y la de las realidades de fuera de la caverna; dos planos ontológicos diversos entre si, como son, por un lado, las *sombras*, y, por otro, *la realidad de las cosas*, pueden sin embargo equipararse plenamente en el plano existencial. Y, de haber ventaja, esta sería, de todas todas, para las sombras; los cavernícolas que viven de ellas lo hacen, en efecto, *sin ansiar nada ni pavonearse*; y, por otra parte, de poder mantenerse indefinidamente en su *sueño*, *no tendrían porque desear otra cosa*.

Significativa es también en el párrafo de Erasmus la identificación de *sombras* y *sueños*, así como la consideración de que la vida entre sombras, a golpe de imaginación, es algo enormemente más atingente a la situación de humildad (*sin pavonearse*) que se corresponde con la pequeñez humana. Y lo que en este sentido se dice del cavernícola se está negando, por lo mismo, del *sabio*, *salido de la caverna*, fuera, digamos, del plano de lo propiamente humano.

En diferentes lugares se reitera por parte de Erasmus esta posición en favor del cavernícola platónico y de su posibilidad de felicidad, así como en contra del *sabio* que, retornante a la caverna, irrita a todos pretendiendo desengañarlos y separarlos de las prodigiosas *sombras* imaginativas de que viven:

Si un sabio caído del cielo apareciese de súbito y clamase que aquel a quien todos toman por rey y señor ni siquiera es hombre, porque se deja llevar como

²⁹ *Elogio de la locura*, p. 87.

un cordero por las pasiones [...]; que ordenase a estotro que llora la muerte de su padre, que ría, porque por fin ha empezado la vida para aquel, ya que esta vida no es sino una especie de muerte [...], ¿qué conseguiría sino que cualquiera lo tomase por loco furioso?

Porque nada hay más estulto que la sabiduría inoportuna ni nada más imprudente que la prudencia descaminada³⁰.

Esta posición contraria al sabio que retorna con ánimo redentor a la caverna para despertar a los cavernícolas a la sabiduría auténtica, destruyendo con ello la felicidad de que estos disfrutaban en su insensatez, se repite más adelante, con referencia a la feliz religiosidad popular, preñada de imaginación e irracionales (contrateológicos) usos:

Si en medio destas gentes surgiese uno de esos sabios odiosos y proclamase, como es verdad: “no moriréis mal si habéis vivido bien; redimirás los pecados si añades a la ofrenda lágrimas, vigiliass, oraciones, ayunos y cambias todo el estilo del vivir; tal santo te protegerá si emulas su vida”. Si tal sabio, repito, se desgañitase con estas y parecidas razones, ¡mira de cuanta felicidad privaría súbitamente a las almas y en que confusión las pondría!³¹.

Pero sin duda una de las más explícitas referencias a la interpretación erasmiana de la caverna platónica aparece, ya hacia el final de la obra, cuando con finísima ironía, se compara la *locura* de los prisioneros de la caverna, la del *vulgo*, con la *locura* de aquellos, los *espirituales* o *devotos*, que tras de salir al exterior, desprecian las apreciaciones y las formas de vida en que siguen sus antiguos compañeros:

Suele ocurrirles lo propio de la fábula de Platón, acerca de aquellos que vivían encadenados en el fondo de una caverna contemplando las sombras de las cosas, y si uno de ellos salía, a su regreso al antro aseguraba haber visto los objetos tales como eran en sí, y entonces sus compañeros suponían que se equivocaba de medio a medio, ya que fuera de las vanas sombras no podían creer que existiese nada más. El sabio les compadece y deplora su estulticia que les hace víctimas de tan grosero error, pero ellos a su vez se burlan de él como extravagante y le rehuyen³².

La comparación entre unos (vulgo) y otros (sabios o iluminados) se hace en términos como estos:

³⁰ *Ibidem*, p. 58.

³¹ *Ibidem*, p. 81.

³² *Ibidem*, p. 142-143.

Hay movimientos del espíritu comunes y naturales, como el amor a la patria, el cariño a los hijos, a los padres, a los amigos, a los que el vulgo concede cierta importancia, pero los iluminados se esfuerzan por desarraigarlos de su corazón o más bien por elevarlos a la región más alta del espíritu, y así, cuando aman al padre, no lo aman como padre que sólo les dio su parte física, y aún esto se lo deben a Dios, sino como varón justo, en el que ven brillar una imagen de la divina mente que llaman Sumo Bien, fuera del cual nada hay para ellos digno de ser amado o anhelado. Este mismo criterio aplican a todos los sentimientos en la vida, de suerte que si no desprecian absolutamente todo lo visible, lo postergan a lo invisible³³.

Es decir, que si locura es tomar la sombra por realidad única (vulgo), no menos locura será pasarse y no ver propiamente la realidad, enfocándola sólo desde la perspectiva ideal o mística, como hacen los *iluminados*. Pero es, con todo, significativa acerca de la posición erasmiana esta forma de concluir:

Por lo cual, como tan enorme diferencia separa a unos y otros, se tachan de locos mutuamente. Esta palabra, a mi ver, mejor encaja en esos sabios que en el vulgo³⁴.

En el mundo cervantino se da también el enfrentamiento erasmiano entre la inamovible realidad y la ficción imaginativa, esto es, entre el ser que, por estar ahí e imponérsenos, es preciso acatar sin más, y las sombras de la caverna, que suscitan, por contra, la complementación creativa de la imaginación. Se trata, en definitiva, del enfrentamiento entre el sabio platónico, de vuelta de la realidad usual, y el cavernícola, feliz entre las sombras de la ficción, dentro de una realidad a medida de sus deseos.

En el fondo, bajo la posición erasmiana que exponemos late el convencimiento de que la hipostatización de la verdad (por sobreeminencia, al modo platónico) acaba haciendo al ser humano prisionero de ella. La verdad, transcendentalizada (*ens et verum convertuntur*), se impone con rigor, a modo de disciplina mental, coercitiva y restrictora. La racionalidad transcendental invade toda las áreas de la operatividad humana y acaba con cuanto de espontaneidad vital y de iniciativa creativa podría, en principio, caber en la personalidad.

En este sentido, lo que Erasmo postula es, ciertamente, una inversión del platonismo o, cuando menos, del platonismo oficial y ortodoxo. Por centrarnos en el tema de la caverna, que ahora nos ocupa, lo que Erasmo pretendería sería

³³ *Ibidem*, p. 144.

³⁴ *Ibidem*, p. 145.

trastornar la perspectiva platónica. El sabio sería, en muchos aspectos, el auténtico prisionero, sujeto como está a una soberana e incontrovertible verdad única, situada fuera y por encima del habitáculo natural de lo humano; un ordenamiento noético que no consiente en el ser humano otra actitud que no sea la contemplación pasiva, sumisa, devota y acatante.

El oficialmente ignorante, el pobre cavernícola platónico, sería, por contra, el único que asumiendo auténticamente la precariedad de su condición no pretende inamovibilidades y absolutos, dándose por satisfecho con una verdad a su medida: una ordenación noética escrita con minúscula, variable, tornadiza, *in fieri*, pero que es, en cada momento, algo de que se dispone por parte de cada sujeto, sin entorpecimiento de su espontaneidad vital ni de la propia capacidad creativa. El prisionero sería, así, el auténticamente abierto a una libertad creadora sin límite.

Las diatribas de Erasmo contra el sabio de condición platónico-estoica son furibundas:

El estoicísimo Séneca [...] libera al sabio de toda pasión, y al hacerlo así no deja en él nada humano, sino más bien a un nuevo dios o a una especie de demiurgo, que no ha existido hasta ahora ni existe ni existirá. Labró una estatua marmórea de hombre, impasible y ajeno a toda sensación humana. Por tanto, si les place, gocen de este sabio suyo y convivan con él en la república de Platón o, si lo prefieren, en la región de las ideas. ¿Habrá quien no huya o se horrorice de tal tipo de hombre como de un monstruo [...], que carece de pasiones y no se conmueve por el amor ni por la misericordia [...], de un hombre de quien nada escapa, que nunca yerra, sino que todo lo descubre, que nada deja de juzgar escrupulosamente y nada ignora [...], que no se entretiene con amigo alguno porque no sabe lo que es un amigo [...]? Tal es la especie de animal considerado sabio absoluto³⁵.

Habría que decir que en esta liberación erasmiana de los cauces de una racionalidad omnicomprendedora y aprisionante está la raíz de lo mejor de la filosofía moderna y, en concreto, la reivindicación de la capacidad noética de la imaginación por parte de Kant, la negación de la metafísica clásica e incluso el principio kantiano de autonomía de la vida moral.

Esta actitud vital e intelectual erasmiana influye decisivamente en la literatura y, en concreto, en Cervantes, como hemos visto, inspirando la posición

³⁵ *Elogio de la locura*, p. 59-60.

de afianzamiento del yo y la consiguiente libertad noética de que Don Quijote hace gala a la hora de ver el mundo:

A una filosofía que desde los griegos, de Parménides a Platón y Aristóteles, era una filosofía del ser, Don Quijote opone una filosofía del acto, del acto que hace existir...

Lo imaginario no es una fantasía arbitraria, es la parte de iniciativa concreta del sujeto en la construcción de las cosas y de los sucesos y en la transformación del mundo. En Occidente Kant la llamará *imaginación trascendental*³⁶.

Lo que pasa es que Cervantes pone su personaje en una posición ambigua, quizás por considerar que esa ambigüedad es lo que propiamente compete a la condición humana. Lo hace, en efecto, libre, lo hace espontáneo, lo hace creativo, lo hace afirmador a ultranza de su soberana personalidad, y lo hace, al propio tiempo, acatante y sumiso a las propias creaciones, transformadas en un absoluto de corte rígidamente paraplatónico: la indiscutible supremacía óntica y axiológica de Dulcinea y los incontrovertibles valores de la caballería andante. Dueño del mundo, señor de la realidad, sin imposiciones ni límite, y articulador de la propia verdad, Don Quijote se proclama en cambio esclavo de Dulcinea y servidor rendido del ideal caballeresco. Como si el hombre cervantino no pudiera prescindir por las buenas del amparo incommovible de lo absoluto.

Cuando, en el interior de la Cueva de Montesinos, se le quiere hacer ver al caballero que ese absoluto no es tal, que se trata en verdad de un orden óntico quebradizo y menesteroso, como en el fondo corresponde a lo propiamente humano, el personaje siente que el suelo se le hunde bajo los pies; da en la desorientación existencial, en la inseguridad en la depresión. El giro de vuelta a la *sensatez* (a la ortodoxia socrático-platónica a la que Nietzsche se referirá tan críticamente más tarde) está con eso decidido.

De hecho, el hundimiento depresivo de Don Quijote, su desengaño y el retorno, al final, a la racionalidad y a la sensatez implicaría de suyo un significativo afianzamiento de las posiciones ortodoxas del platonismo en la obra cervantina, si no fuera por la paralela conversión de Sancho a la fantasía y al sueño insensato.

El escudero, en efecto, que ya en la aventura de Clavileño, cerrados los ojos a la sensorialidad, había entrado con decisión en el ámbito de la proyección

³⁶ Roger Garaudy, *La poesía vivida: Don Quijote*, Edic. El Almendro, Córdoba, 1989, p. 61-62.

imaginativa, fuera de toda contención sensata, acabará reivindicando la dimensión profundamente existencial de la fantasía. Y así, caído en la sima, su particular caverna, hecha de menos, desesperadamente, la prodigiosa imaginación creadora de Don Quijote:

A lo menos no seré tan venturoso como lo fue mi señor Don Quijote de la Mancha cuando descendió y bajó a la cueva de aquel encantado Montesinos, donde halló quien le regalase mejor que en su casa, que no parece sino que se fue a mesa puesta y a cama hecha. Allí vio él visiones hermosas y apetecibles, y yo veré aquí, a lo que creo, sapos y culebras (*Quijote*, II, 50).

—¡Válame Dios Todopoderoso!, decía entre sí: esta que es para mi desventura, mejor fuera para aventura de mi amo Don Quijote. El sí que tuviera estas profundidades y mazmorras por jardines floridos y por palacios de Galiana, y esperara salir de esta oscuridad y estrechez a algún florido prado (*Quijote*, II, 50).

En consecuencia con esta su *loca* actitud intentará, al final, por todos los medios salvar a su amo de la muerte y salvarse él mismo del tedio de la vulgaridad y de la anodina existencia, a donde no quiere volver:

Mire, no sea perezoso, sino levántese desu cama y vámonos al campo vestidos de pastores, como tenemos concertado.

Y a quien esto se le pudiera antojar locura Sancho siempre podría responderle, erasmianamente, que es una prodigiosa locura la que puede hacer que la vida resulte vivible, que, después de todo, la mayor locura que puede hacer un hombre en esta vida es dejarse morir sin más (*Quijote*, II, 74).

II. Álvaro Cunqueiro en la heterodoxia platónica.

Álvaro Cunqueiro, en la órbita cervantista, es uno de los casos más claros, dentro de las literaturas ibéricas, de recepción de la tradición platónica desde la heterodoxa versión que esa tradición recibe a partir de Erasmo. Esto lo hace enormemente más próximo al plano de la *doxa* que al de la *episteme*, entendiendo por ésta el saber científico, el que se ocupa de lo universal y necesario, y entendiendo por aquella, más bien, el saber imaginativo, proyectivo, que concreta, relativísticamente, al modo de la capacidad proyectiva de cada uno, el etéreo y de suyo impreciso y amorfo mundo de las sombras:

Non hai outras certezas que as adiviñacións da poesía³⁷,

hace decir a un personaje.

Así como la instalación en el plano de la *episteme*, integrada la razón individual en la universal racionalidad rectora, confiere sabiduría a los comportamientos, la *doxa*, en lo que tiene de subjetivo y, así, de separador del *logos* transcendental, ha de ser más bien considerada irracionalidad, insensatez o locura. Esta locura, aborrecible desde la perspectiva de la pureza y de la legitimidad abstracta de los valores intelectuales en sí, puede sin embargo constituirse en un poderoso resorte facilitador de la existencia.

Hay un factor que, ya de entrada, predispone a reconocer la vinculación de Cunqueiro con el platonismo heterodoxo preconizado por Erasmo. Nos referimos a su rendida devoción por el Platón heracliteano. El *Timeo* es, por ejemplo, una obra reiteradamente citada por Cunqueiro. Y por más que esto no implique de modo ninguno que tengamos que suponer que Cunqueiro hiciese un detenido estudio del diálogo, ni mucho menos, el hecho certifica de la devoción que le profesa y, desde luego, acerca de la indudable similitud que él aprecia entre las posiciones platónicas en el diálogo y algunas de sus propias grandes insistencias, conforme iremos viendo.

El *Timeo* es citado, en primer lugar, a propósito del mito de la Atlántida. Y tampoco es de descartar la posibilidad de que la curiosidad de Cunqueiro por el mito (en general, le resultan especialmente sugestivas todas las leyendas de países y ciudades sumergidas) fuese la que le llevó, precisamente, al *Timeo*. Con ocasión de referirse a la isla de San Simón, donde se ahoga (*no mar de Vigo*) la enamorada que nos presentan los versos de Mendiño, deja caer Cunqueiro:

En la ría hay otras islas, las Cíes, por ejemplo, donde muy bien pudiera ahogarse la bella en un día de mar mayor. Por decirlo con las palabras platónicas que concretaban el hundimiento de la Atlántida, “en un oscuro día y en una larga noche terrible”. En esto estamos con el *Timeo* en la mano. Quizás el *Timeo* platónico ha tenido su inmenso prestigio renacentista por la descripción de esta catástrofe. Cuando Rafael retrata la Escuela de Atenas, el gran Platón está en la pintura del maestro con un ejemplar del *Timeo* en la mano³⁸

Pero una vez en el *Timeo*, Cunqueiro se deja llevar fácilmente por el heraclitismo que anima a ese denso tratado de cosmología que es, en definitiva,

³⁷ *O incerto señor Don Hamlet*, O. C., I, Galaxia, Vigo, 1980, p. 213.

³⁸ *Papeles que fueron vida*, Tusquets, Barcelona, 1994, p. 207.

el diálogo. Y es que, en efecto, la concepción que tiene Cunqueiro de la naturaleza, como pura dinamicidad, como fluir perenne, y aún como circularidad y retorno reconstituyente en su principio, está preñada de connotaciones rígidamente platónico-heraclitianas. La misma leyenda de la Atlántida tiene, para Cunqueiro como para Platón, el sentido de la mutación y del cambio, referido aquí a la propia configuración y perfil del universo. La presencia del misterioso relato al comienzo mismo de un denso y áspero tratado científico, enciclopedia del saber cosmológico y cosmogónico de su tiempo, indica también el afán platónico por pretender mitigar la aridez del tratado científico con la fecundante y siempre sugeridora heterodoxia del misterio, de la leyenda, de la construcción poética, de la fabulación. Y excusado resulta consignar hasta qué punto Cunqueiro simpatiza también con esta pretensión platónica.

Lo que desde luego hay que destacar es la significativa identificación de Cunqueiro con el trasfondo heraclitiano del diálogo. El mundo de Cunqueiro es el mundo de la movilidad y el *fieri*, donde, si acaso, se substituye la apreciación sensorial por la acción ficcionadora y completiva de la imaginación, por más que sus productos queden igualmente expuestos a la corriente del implacable río de la realidad heraclitiana:

Va para ocho días que dejé Betanzos, empinada en el castro antiguo, y aún me ando preguntando qué maravillosa adivinación llevó a alguien a ponerle a una lancha de un antiguo río hiperbóreo la mágica claridad de ese nombre: Platón. La barca, el puente, las aguas oscuras y lentas, las lentas y poderosas nubes, los carpinteros de ribera construyendo otras barcas, la ciudad feudal y cristiana izada sobre un castro celta, un vino a quién celebrar como un dios –¿quizás entre los hiperbóreos, dejando a la Pitia en silencio?...– ¡Qué lección de filosofía yo podría explicar en aquel momento, señor Platón, con tu *Timeo* en la mano, mientras alguien llenaba, en la tibia mañana, una y otra vez, los vasos de vino fresco!³⁹.

De la problemática cunqueiriana del río y de su honda dimensión existencial (*pra certos vagos espíritus un río é coma un amado fogar*) habrá mucho que decir si fuese la ocasión. Cuando esa problemática se aborda, las referencias e invocaciones a Platón son constantes. Nos habla, por ejemplo, de la fidelidad platónica al eternamente fugitivo destino de las aguas⁴⁰.

Y son igualmente hondas y sentidas las referencias al propio Heráclito:

³⁹ *El pasajero en Galicia*, Tusquets, Barcelona, 1989, p. 276.

⁴⁰ *Ibidem*, 311.

Puesto quedas, Miño amigo, desde que naces, por imagen de la alegría moza y fugitiva. *Panta rei*; no puede el heracliteano mojar su mano en una misma onda dos veces, y la onda que pasa, no más pasar ya olvida el sauce que reflejó, el molino que molió, la barca que la hendió...⁴¹

Contra el implacable pasar y olvidar; contra el olvidar y perderse, inventa Cunqueiro, precisamente, sin alejarse tampoco de Heráclito y de Platón, la filosofía –existencial– del *río que retorna a la propia fuente*:

Silenciosamente vuelve al acuno de las montañas que lo nacen, por entre la verde tribu de los alisos y los sauces...⁴²

La presencia del mito platónico de la caverna y su heterodoxa lectura son muy claras, ya en la primera de las obras de Cunqueiro, *Rogelia en Finisterre*, recientemente recuperada. Los habitantes del Finisterre de Cunqueiro comienzan, en efecto, por responder a la figura platónica del *hombre prisionero*. Son prisioneros, en el fondo, de sí mismos, de la propia carne, del *barro* constituyente. Es la condición humana, presentada conforme a estrictas categorías platónicas:

Les dejo un hijo, pero se lo dejo envenenado [...]. Crecerá dichoso hasta que un día amanezca con hambre. Ese día sentirá su cuerpo y lucharán. De barro a barro, ¿quién tiende puentes?⁴³

A estos prisioneros del Finisterre cunqueiriano se les presentan dos vías de liberación. Una de ellas es, digamos, la de la ortodoxia doctrinal platónico-estoica, en la que están situados e inmovilizados, bajo amenaza de gran desgracia: convencidos de su condición de condenados, tratan de *salvar el alma*, por la vía de la negación y del aniquilamiento de la cárcel corporal:

“Dijo Dios: limpiarás tus zapatos a la puerta. A la puerta dejarás el barro, y ya dentro no te acordarás de él...”⁴⁴

Esto implica, claro, que “toda mi vida la pasé acallando lo que quería distraerme, apretando mi vida, que la sentía rebrotar a burbujones en el pecho”⁴⁵.

Se impone también que al prisionero se le forme en la vieja sabiduría del rigor de la disciplina autorrenunciante, lejos de la insensatez ensoñadora y de la liberación poética, despreocupada y loca:

⁴¹ Ibidem, p. 286.

⁴² Ibidem, p. 297.

⁴³ *Rogelia en Finisterre*, en Álvaro Cunqueiro, *Escritos recuperados*, Universidad de Santiago, 1991, p. 91.

⁴⁴ Ibidem, p. 92.

⁴⁵ Ibidem, p. 88.

Lo vigilaré. Lo haré a la labranza; lo llenaré de odio. Fanático, será hipócrita y necio; apenas sabrá hablar. No sabrá el nombre de las cosas hermosas, y madre y mujer serán para él cosas sin sentido.

Pero en este sombrío Finisterre un día aparece, náufraga, la mujer, Rogelia, y a los prisioneros se les abren entonces nuevas e insospechadas perspectivas vitales. En efecto, allí donde el Alcalde, representante de la legalidad y de la ortodoxia, ve la perdición, los otros encuentran por contra una ignorada y sugestiva apertura a algo que les redime.

—¿Una hermana? ¡Os condenaréis todos, todos! Os quebrarán los huesos con mazas.

Allá vosotros, cinco hombres, cinco lobos, con vuestra hermana, con vuestra mujer... Si a ella le gusta la jarra de vidrio, a ti te gusta ver cómo el hilo de agua le corre por la garganta hasta el pecho. Todos perderéis, todos. ¿Y el día que uno de vosotros encuentre ojos de otro en las niñas que tanto veneráis?

Para ellos, sin embargo:

Parece que la acompaña alguna luz. Y mira serena, con los ojos confiados. Tiene ojos de mujer, ojos que acompañan a uno por la casa y por el campo...

Y en ellos prende la locura del amor, *la más feliz de todas las formas de locura*, consigna Erasmo, citando a Platón⁴⁶. Y así sucede, luego, que "Rogelia fue de todos: de Juan, para salvarlo; de Gabriel, para resucitarlo; de ti, para darte un hijo y para que conocieras vida con mujer. Casta y fuerte; si yo pudiera decirle una sola palabra, le diría que gozo contemplándola clara y pura en este cementerio de hombres"⁴⁷.

Por más que, contra toda lógica existencial, la obra remata con el retorno de los prisioneros a la cárcel mental de la normatividad racional y represora, ha quedado claro que la salvación sólo se halla por la vía, insensata, del amor. En cierto sentido hay una inversión del mito platónico: los prisioneros son aquí los sometidos al *rationalis ordo*, férreo, y de fuera viene, con la locura del amor, la salvación que, al cabo, los prisioneros acabarán despreciando.

Pero donde se hace más explícita la presencia del mito platónico de la caverna, en su versión erasmiana y cervantina, es en tres artículos que Álvaro

⁴⁶ *Elogio de la locura*, p. 145.

⁴⁷ *Rogelia en Finisterre*, p. 90.

Cunqueiro publica con motivo de la visita que hace, en el año 1954, a las cuevas del Rey Cintolo, en las proximidades de Mondoñedo, acompañando a una expedición de espeleólogos. En esos trabajos, hoy recogidos en el volumen *El pasajero en Galicia*⁴⁸, se condensan las grandes características del pensamiento de Cunqueiro que le hacen tan próximo a Cervantes y, en definitiva, a la heterodoxia platónica preconizada por Erasmo.

Ya en otras ocasiones nos hemos referido a que uno de los elementos que hace para Álvaro Cunqueiro tan atractivo el shakesperiano personaje Hamlet es su carácter enigmático. Ya en el mismo título del drama que le dedica hace resaltar Cunqueiro el calificativo de *incierto*: *O incerto señor Don Hamlet*. Incierto, no sólo en sentido subjetivo: dudante; incerto, sobre todo, en el sentido de objetivamente dudoso: plurifacial, contradictorio, ambiguo, tornadizo. Es un gran enigma para los demás y lo es incluso para sí: *un home está feito de diferencias*, se le hace decir, con referencia a sí mismo. *Imitábalo no cambiante*, le dice al príncipe el cortesano Poloño, cuando aquel le pregunta por el parecido con su padre. Y no en vano sucede también que la obra comience con este transcendental interrogante:

¿Pode un home, ao mesmo tempo, ser e non ser?

Ser e non ser: ¿podría haber más radical fundamento ontológico para una incerteza? Y, a continuación de aquel interrogante, también este otro:

¿Cantos homes son percisos, no escuro, para faguer na luz un soio home verdadeiro?⁴⁹.

Uno que es al mismo tiempo muchos entre sí contrarios, siéndolos y, claro, no los siendo: he ahí la contradicción, la ambigüedad, la paradoja, el enigma. Hamlet ejerce sobre Cunqueiro, como pocos personajes, el poderoso reclamo de la incerteza; la incerteza que deja hacer; que incluso puede urgir a que se haga: que se proyecte, que se especule, que se imagine, que se sueñe, que se predique, que se cree. De hecho, entrándo en el Hamlet shakesperiano, *por expricarme a min mesmo este espantoso tema*, descubrirá Cunqueiro otro Hamlet diferente, otro personaje, de forma parecida a lo que le sucedió con Ulises, y con Orestes, y con Egisto, y con Arthur, y con Merlín, y con Sinbad, etc.

⁴⁸ pp. 47 a 54.

⁴⁹ *O incerto señor Don Hamlet*, 187.

Pues igual que Hamlet también el Rey Cintolo comienza por tener para Cunqueiro el poderoso atractivo de la objetiva incerteza, que le confiere su situación espelúnquica, su cavernaria condición:

Más de una vez, y teniéndolo por vecino en sus subterráneos de Sopena, de qué estirpe era este rey me preguntaba. “Cátate”, me decía yo, “que a lo mejor está ahí tu rey legítimo y señor natural, con su barba partida, y la espada soberana en la diestra, y bajo este monte son sus palacios, jardines y lagos”. O me ponía a imaginar que fuera el rey de una nación nocturna y encantada, esperando, con secretos ejércitos, como Arturo convertido en cuervo en Avalón, la hora mágica de la reconquista de un reino feliz perdido en el tiempo, y ya sin memoria... En las historias antiguas vienen declaradas las maneras de reconocer al rey oculto, y quizás ose ir a la cueva con los espeleólogos vigueses a ponerlas en práctica, una por una.⁵⁰

El carácter enigmático del Rey Cintolo constituye, ya de entrada, un sugestivo reclamo para Cunqueiro. Se trata, realmente, de la incerteza que hace soñar, en múltiples y diversas líneas:

Lo primero que hay que hacer es averiguar con qué animal empareja: león, lobo, águila, serpiente [...].

También se sabe si un rey es un rey verdadero por lo que sueña, y por las cosas que pierde y sólo él encuentra: un anillo de oro, un colmillo de jabalí, un vaso de plata[...].

Pero ¿tendrá humana forma el rey? [...].

Lo peor que nos podría suceder es que Cintolo fuese el fantasma espelúnquico del visigodo Suintila, retirado con sus fieles asturianos al secreto de estos montes [...].

El hecho es poderosamente significativo, no sólo en cuanto que nos lleva de la mano al ámbito platónico y cervantista de la no precisión, de las sombras, sino porque se refleja en él uno de los caracteres más sobresalientes de toda la realidad cunqueiriana: su carácter *in fieri* y, de esa forma, su inconformación básica, su radical desdibujamiento, su condición amorfa, ese su *ser y no ser*, que la hace susceptible de la completitud creadora de la *poiesis* imaginativa, y la inscribe, entera, en el ámbito heracliteano-platónico de la caverna.

⁵⁰ El pasajero en Galicia, p. 47.

En efecto, los caracteres de incerteza objetiva y subjetiva que se dan en Cintolo, el rey de la cueva, son los que igualmente definen el universo de Cunqueiro, tanto en lo que respecta a las peculiaridades de lo real objetivo, como con referencia a la actitud dubitativa en que se fundamenta, por otra parte, la actividad creadora del sujeto. La universalidad de esta incerteza avala la certidumbre de que la realidad cunqueiriana es, de todas todas, la realidad de la caverna, la del sueño, la de la ficción, el mundo reducido a la condición de teatro: la de las platónicas *sombras*.

En el carácter indefinido, inconcreto y amorfo que de suyo compete a la realidad se fundamenta, como hemos visto, la posibilidad de que, con respecto a ella, el ser humano pueda proceder con auténtica libertad: una libertad que comienza para Cunqueiro a la hora de ver el mundo. Y así como en un mundo definido por la estabilidad de las esencias, al modo aristotélico, no cabe otra cosa que un ver asumidor, propiamente receptivo, este heracliteano mundo de Cunqueiro postula, por contra, un ver proyectivo, no conducido por otra especificidad que no sea la del deseo:

O home saca de dentro de si todo canto olla⁵¹.

Las mujeres, que son poéticas, ven lo que quieren⁵².

La inconcreción óptica y la consiguiente libertad alcanzan una representación insuperable en la prodigiosa realidad del mar:

Ulises aprendía vientos y maniobras, aves marinas, estrellas, corrientes egeas, sombras de montañosas islas en el horizonte y lo arduo y hermoso de la libertad del hombre en el mar⁵³.

Y es que Ulises será "un hombre libre, y como todos los hombres libres, amará la mar. Y será un poco como las aves del poema de Mallarmé "embriagadas viviendo entre la espuma desconocida y los cielos""⁵⁴.

A medida que el espíritu científico cala en la realidad del mar, dando cabo a la inconcreción, al misterio y, en suma, a la incerteza, sucede también que se

⁵¹ *Escola de menciñeiros*, O. C., III, Galaxia, 1983, p. 105.

⁵² *El año del cometa*, Destino, Barcelona, 1990 p. 21.

⁵³ *Las mocedades de Ulises*, Destino, Barcelona, 1989, p. 176.

⁵⁴ *Fábulas y leyendas del mar*, Edic. de Néstor Luján, Tusquets, 5ª edic., 1993, p. 142.

pierden irremediabilmente posibilidades para la proyección imaginativa y el sueño:

Cuando yo le pregunté a un marinero de Finisterre si había alguna vez encontrado una de aquellas islas navegantes que vienen en las historias antiguas de los pueblos ribereños de Occidente, me contestó con un tono de desencanto que hubiera complacido a la vez a Ulises y al viejo Sinbad:

–¡Ahora el mar está demasiado escrito!⁵⁵.

Siendo el ver cunqueiriano algo sensorialmente no receptivo, nada tiene de extraño que el ciego Abdalá, acostumbrado a las sombras y perenne escudriñador entre ellas, solicite de Sinbad, cuando este quiere formar tripulación:

–¡Lévame de vixía, Sinbad! ¡Non cho digo por bulra!

Sinbad escoitaba na voz do cego que non era bulra o pedido. ¿Non despertara el coa carta do señor do Farfistán? ¿Un que esperte non despertará a todos? ¿El viría unha primavera do mundo?

Y el viejo patrón apuntó, convencido, en la lista de sus tripulantes:

Abdalá o cego
vixía e dedo pulgar de Sinbad⁵⁶.

Y es que también el propio Sinbad

tiña a ollada dos imaxinativos, que a metade é pra fóra, pra variedade do mundo, e a outra metade pra dentro, pró gosto do invento e a calorciña que dá ao esprito sacar unha historia da nada, de onde están as verbas caladas e confusas, que é coma non estar⁵⁷.

También con respecto a sí mismo y a la propia poética subraya Cunqueiro el carácter reclamante de la incerteza, siempre más allá de la concreción y la precisión cientista:

me encuentro con que los años me han hecho dueño, casi sin enterarme, de una memoria confusa y sentimental, en la que cada día aumenta en extensión

⁵⁵ *Ibidem*, p. 143.

⁵⁶ *Si o vello Sinbad volvese ás illas*, O.C., II, p. 72.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 330.

y tinieblas el laberinto en que me pierdo. Ariadna no tiene ovillo para mí. Quizás ame las nieblas porque se me parecen...⁵⁸

Las nieblas en que los perfiles sensoriales de las cosas se pierden, y contra las que por lo mismo el espíritu científico se esfuerza por arremeter, constituyen un singular trasunto de lo que es la precaria realidad de la caverna. De ahí es de donde arranca el proceso creador:

Pasar un río en barca bajo la lluvia es también muy hermoso comienzo para una historia [...] Yo entiendo muy poco acerca de la novela, y quizá por ello siga prefiriendo que una buena historia comience desde la parte del misterio, y el protagonista un desconocido, cuyo verdadero nombre sólo se sabrá al final, y que llega a la peripecia como una sombra que viene desde una sombra⁵⁹.

Este repliegue hacia la realidad de la caverna, del que tanto gusta Cunqueiro, no es que lo haga contrario al verdadero espíritu científico pero sí que lo vuelve declarado enemigo del cientismo, esto es, de la exclusivización de la ciencia y aún de la gratuita suficiencia que normalmente se le atribuye:

Creía el hombre que la ciencia había eliminado el secreto y las estancias misteriosas del cosmos, y que las del alma y el cuerpo del hombre se le abrían de par en par. Y no es verdad. A mi ver ha aumentado radicalmente la cantidad de misterio alrededor del hombre y en el hombre[...] Obscuramente, a tientas, el espíritu humano percibe la envoltura misteriosa y que algo, enorme e inquietante, está siempre oculto y avizor⁶⁰.

En el segundo de los artículos publicados por Álvaro Cunqueiro en *Faro de Vigo*, en relación con la exploración espeleológica de las cuevas del Rey Cintolo, *Diálogo con el espeleólogo*⁶¹, comienza por hacerse referencia a la significación espiritual de la visita:

Mientras los espeleólogos levantan el campamento y se disponen a iniciar la exploración de la cueva, yo todavía no he terminado los preparativos que pudiéramos llamar de orden espiritual⁶².

Por lo de pronto, toda cueva guarda un tesoro; cuando menos, como hemos visto, guarda el insondable tesoro de las *sombras*: el de la incerteza objetiva y

⁵⁸ *Pasajero en Galicia*, 181.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 364.

⁶⁰ *O reino da chuva*, Edic. Dip. de Lugo, 1992, p. 250.

⁶¹ *Faro de Vigo*, 22 de Agosto de 1954, recollido en *El pasajero en Galicia*, pp. 50-51.

⁶² *El Pasajero en Galicia*, p. 50.

el misterio, que son los que hacen posible que se sueñe, que se cree. Por eso mismo, el buscador de tesoros tiene que ser muy mirado en todo lo que hace:

A crer dos gaélicos o xexún parece indispensable, e tamén ir lavado e limpo, como Piocha. Hai que ser moi ben ensinado e ter paciencia⁶³.

Y es que no hay vuelta: las cuevas con sus tesoros se encuentran dentro de la trayectoria de la imaginación poética, y el ejercicio fecundo de esta pide liberación de la inmediatez sensoria y sensorial; pide liberación de las limitaciones inherentes al concretante y reductor orden sensitivo; pide purificación y aún contención ascética. Ya Sinbad, otro de los grandes personajes de Cunqueiro, predicaba “a fermosa castidade que piden as descubertas do mar e o andar coa amizade dos grandes ventos”⁶⁴.

Y no menos cierto es también que *o avaricioso non atopa o tesouro*⁶⁵.

La cueva es, en efecto, una realidad que apela directamente a los componentes más nobles de la personalidad. Y con vistas a su exploración resulta imprescindible la potenciación de la capacidad de imaginación y ensoñamiento, los auténticos inventores del *somundo*, y ellos son los que llevaron siempre a las gentes de este país en procura de cuevas y de tesoros encuevados.

Con referencia a la relación entre cuevas, tesoros ocultos y capacidad imaginativa, introduce Cunqueiro en el artículo una consideración que también aparecerá, más tarde, en su discurso de ingreso en la Academia, publicado bajo el título de *Tesouros novos e vellos*:

El maestro persa ayudaba a los mahometanos a cumplir la prohibición coránica del juego, impulsando, como enseña Burckhardt, la imaginación de los musulmanes al descubrimiento de tesoros ocultos. Los eruditos han subrayado la ausencia de juegos en *Las mil y una noches*. En Galicia se ha creído siempre mucho en tesoros escondidos, y somos un pueblo que no ha inventado ningún juego. La brisca es napolitano⁶⁶.

*Quizabes nós sexamos un país sen xogos propios, e a necesidade de azar creou en nós a fantasía do ouro segredo, se nos dice en Tesouros novos e vellos*⁶⁷.

⁶³ *Tesouros novos e vellos*, O. C., IV, p. 424.

⁶⁴ *Si o vello Sinbad volvese ás illas*, p. 344.

⁶⁵ *Tesouros novos e vellos*, p. 405.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 51.

⁶⁷ *Ibidem* p. 434.

Y esta *necesidad de azar* a que se alude tiene mucho que ver con la de salir, liberadoramente, del nivel determinístico y concretizador de la realidad empírica.

Un rápido repaso a la producción literaria de Cunqueiro hace ostensible su preferencia por moverse en plano de lo oculto, de lo oscuro, siempre del lado del misterio, de aquello, en suma, que constituye el *envés* de la realidad sensorial.

El envés es, precisamente, un famoso título cunqueiriano: el de una larga serie de artículos, publicados en *Faro de Vigo* entre 1961 y 1981. Es el título también de un volumen que publica la Editorial Táber, de Barcelona, en 1970, recogiendo en él muchas de aquellas aportaciones. En ese título se expresa bien el afán cunqueirano de tornar visible la dimensión oculta, la más rica y normalmente la más sorprendente de las cosas, de los animales, de la gente, del mundo.

Hay otras series que llevan títulos parecidos, demostrando la persistencia del afán cunqueiriano por demostrar que se mueve en ese terreno, no perdiendo ocasión de hacernos ver lo que cae más allá del plano de la empiria y de saciar así el común *apetito de entendimiento de lo oscuro*, como acostumbra a repetir, con Nicolás de Cusa. Me refiero a, por ejemplo, *El mundo y su sombra*, serie publicada en *La voz de Galicia*, durante 1956: responde al mismo afán por ver el mundo desde el lado de la *sombra*. O *Laberinto y Cía*, serie publicada en la revista *Destino*, entre 1965 e 1976. *Tesoros y otras magias*, así como *Los otros caminos*, son títulos de otras tantas recopilaciones de trabajos de diferentes series que, con este mismo sentido, publicó Cunqueiro en distintos medios.

Abunda en lo que ahora señalamos la confesión en que Cunqueiro se reitera de que acostumbra a vivir en una especie de *trasmundo*:

Meu querido Domingo: Unha vez ti escribiches de min que eu chegaba a onde ti estabas, e acaroábame a ti ou a outros, e somellaba que eu viña de moi lonxe, algo desnordeado, e tardaba en decatarme que ti eras ti, e tamén onde me atopaba. Cuando ti o dixeches, algo moito haberá de verdade nelo. Pois ben, eu podería dicirche que viña de estar con istes, dos que conto [...]. Agora ben, ¿houbo istes, hainos?

He ahí la precaria y siempre incierta realidad de las sombras. La incerteza acaba contagiando al propio testigo:

Son un que anda entre istes nosos, e conta. Entre uns que, pois cho pregunto si os houbo ou hai ou non, non sei ben si os houbo ou hai, e entón eu, nas miñas

dúbidas, remato perguntándome –perguntándoches– si houbo ou hai ou non un Álvaro Cunqueiro.

En todo caso,

[...] Si poido contar todo isto, que cáseque é de *trasmundo*, ¿quere dicir que eu adoito pasar tempadas fóra do mundo, esculcando?

La afición de Cunqueiro a moverse por dimensiones no empíricas de la realidad lo hace recalcitrantemente curioso de leyendas e historias de países ocultos. Nestor Luján dice que era *ciudadano de ciudades y villas sumergidas*:

Eran naturales y vividas las doscientas ciudades sumergidas, ahogadas en los mares, en las rías y en las lagunas de los mundos celtas; era ciudadano predilecto de ellas.

Es realmente asombrosa la sugestión que sobre él causaba, por ejemplo, la ciudad de *Valverde*, sumergida en la laguna de Cospeito, o *Antioquía*, en la de Antela, y vuelve sobre ellas una vez y otra en las más varias e insospechables coyunturas. Otro tanto cabe decir de la *Atlántida*, que lo lleva, precisamente, al *Timeo* platónico.

Asomar a los países sumergidos es una forma de asomar al mundo del misterio y tener así ocasión de alcanzar experiencias irrealizables en el plano convencional de la realidad usual y empírica:

A preciosa estábame falando dunha illa que hai embaixo das augas donde o que chega, e por mentres esteña alí, ten que escoller una figura de paxaro ou de ave maior, i eu podería andar de pavo real, i en todo é o paxaro ou ave que escolle, e dáselle compañeira na familia e a cociña asegún o pedido natural...⁶⁸.

Un atractivo semejante al de las ciudades sumergidas lo ejerce sobre Cunqueiro el *país de abajo*, donde viven los *habitantes da soterra*, tan próximos y vecinos, en su *geografía secreta*, a aquello que constituye el fundamento de la realidad entera. Ya lo advertía con cierta alarma Merlín:

–Si lles dá por poñerse a amoedar a trabe de ouro a istes inquilinos da soterra [...], teño para min que a quebradura do mundo chegaba de Cambrai a Mondoñedo⁶⁹.

⁶⁸ *Si o vello Sinbad volvese ás illas*, p. 392.

⁶⁹ *Merlín e Familia*, O. C., II, p. 90.

A propósito de Merlín, recuérdese de paso que todos sus portentos tienen por objeto mostrar la dimensión inusual y sorprendente, la cara oculta de la realidad, sólo accesible a los que pueden leer en la sombra. En el personaje, en efecto, “amenciánse, tal as liñas dun xastre invisible, tódolos camiños de trasmundo”⁷⁰.

Y algo así sucedía también con la mayoría de sus ilustres contertulios:

– ¡Moito sabe don Felices!, dicíalle eu a mi amo vindo de despedir aquela Salamanca.

– ¡Todo o que non se ve!, respondía don Merlín⁷¹.

La realidad cunqueiriana es polifacial. Pero no sólo la realidad en sí, entera, comprendedora y omnímoda; lo es también cualquiera de las cosas o de las personas. Pero esta plurifacialidad no aparece tampoco como resultado del perspectivismo multifocal con que los seres humanos se acercan a ella. La plurifacialidad pertenece a las cosas en sí mismas, y aparece como consecuencia del transcendimiento de su concretizadora y singularizante cara sensorial, de esa, precisamente, que en el terreno de las ciencias se pretende única y exclusiva.

La expresión *Mil caras*, o *Mil verdades*, se repite una y otra vez en la obra ensayística de Cunqueiro, pero dentro de contextos en que se muestra que para que esas mil caras y esas mil verdades aparezcan es preciso que trabaje la magia merliniana de la imaginación creadora, esto es, siempre que de algún modo quede superada y transcendida (aún, si es el caso, violentamente destruida) la dimensión sensorial de las cosas:

Toda realidade pode ser vulnerada, ferida nos mesmos riles, pola imaxinación creadora, que se o é verdadeiramente, é máxica, e entón sinala que aquela realidade é cambiante, xira súpeta, amosa mil caras, está feita de cen séculos e lugares...

Violentar la realidad, herirla en sus mismas entrañas, es quebrar destructivamente su envoltura sensorial y concretante, para asomar al mágico espectáculo de su encuevada grandeza: las *mil caras*, sus *cien siglos y lugares*; es situarse más allá de toda mensura temporal o espacial.

Esta posición óptico-criteriológica de Cunqueiro que estamos ahora comentando entra de algún modo dentro de la *criptoontología* u *ontología del*

⁷⁰ *Ibidem*, p. 12.

⁷¹ *Ibidem*, p. 61.

encuevamiento que se da en la filosofía occidental desde los presocráticos hasta, por lo menos, Heidegger, y según la cual el ser o los elementos principiadores de la realidad se dan en posición de ocultamiento.

La "*fisis*" gusta de ocultarse, (*kripteszai filei*), se decía en el mundo presocrático, haciendo referencia al comportamiento de los primeros principios de la realidad (*arjé*); ellos son originantes de todas las cosas, pero, al mismo tiempo, tras ellas se embozan, constituyéndose así en refractarios a la aprehensión conceptual. *El ser se oculta tras el ente*, dice, en sentido genuinamente presocrático, Heidegger. Lo promueve, *lo principia*, y aún sin resolverse en él, lo cierto es que lo único que comparece es el ente; al ser le es connatural la ocultación, el encuevamiento:

Al ser mismo pertenece en propiedad esta esencia; a saber: substraerse a toda explicación desde el ente: Substrayéndose, se retira de la determinabilidad, de la revelabilidad. Al hurtarse a la revelabilidad, él mismo se oculta. *El ocultarse pertenece al ser mismo. Para reconocer esto tenemos que decir: el ser mismo es ocultación.*⁷²

También Kant considera el *noúmeno* como reducido al ámbito de lo oculto: lo no-fenoménico; esto es, lo no compareciente, lo no sensorial y no objeto, luego, de ciencia en sentido propio, no obstante la incuestionabilidad de su carácter fundante.

Heidegger señalaba que, así como el ser se da en el ente tras el que, al propio tiempo, se oculta, también el ser va dentro de la palabra, mora en ella, por más que, referida ella semánticamente al ente, el ser queda en ella igualmente oculto. *El ser es así lo más hablado y, al tiempo, también lo más silenciado*. En parecido sentido, el *logos* presocrático era tomado en su originaria significación de *reunión*: en el, en efecto, se restablece la reunión o vinculación óptica entre lo que surge y aquello de lo cual surge lo que surge; lo cual nos reconduce aguas arriba del fenómeno hacia la noumenidad originante y constituyente. En el *logos* se hace la desvelación (*aleceia*) de la germinalidad constituyente y configurante; esto es, que la realidad se da, se nos da, en el *logos*. Pero este *se da* tampoco tiene porqué ser entendido en sentido de que algo preexistente y de suyo substantive se nos ofrece, al cabo, simplemente vehiculado en el *verbo*. Ya en Heráclito y en el mismo Platón y, desde luego, en la versión kantiana y postkantiana de esta problemática, el *logos* abarca dentro de sí esa germinalidad: es, en muchos sentidos, *espermático*, como se dijo en el neoplatonismo alejandrino.

⁷² Heidegger, *Conceptos fundamentales*, Traduc. de Manuel Vázquez García, Edit. Altaya, 1994, p. 97.

Sin pretender, por supuesto, considerar a Cunqueiro enredado en los hilos de esta problemática concreta, tampoco puede caber duda de que se mueve en un terreno de estructura y conformación paralela. El dijo aquello de que *ven logo a haber a cousa porque denantes foi a verba*. Y dijo también, hablando de tesoros encuevados, que hay algunos que, en el fondo, se reducen a ser sólo una prodigiosa palabra, que puede hacernos dueños de la realidad: ella porta la realidad dentro sí misma:

O tesouro pode consistir nunha verba, poño por caso, no nome segredo dun reino ou dunha cidade, e entón o que sabe ese nome faise dono daquel reinado ou daquela vila. Francia, Roma, Toledo, París, teñen nomes segredos, que foron moi buscados⁷³.

Haciendo bien explícita la línea que en Cunqueiro va del tesoro a la palabra y la que de la palabra va a la cosa, quedaría bosquejada, en sus más peculiares rasgos, el entramado metafísico de su mundo. En Cunqueiro hay una *ontoloxía del encuevamiento*: lo más y lo mejor de la realidad está situado más allá de toda constatabilidad empírica y fuera, así, del alcance de los métodos de la ciencia.

En aparente paradoja, hay igualmente en Cunqueiro lo que ya en otras ocasiones hemos llamado la *ontoloxía de la apariencia*, en función de la cual la realidad es para el de condición plástica, es pura *apofantasis*, reducida, en el fondo, toda consistencia a sólo la dimensión expresiva; trátase de una realidad que se da, así, en el ámbito de la escena, del tapiz, de la pintura, de la estampa, del mapa, y es, luego, pura espectacularidad, *adextreidad*, apariencia o, como el propio Cunqueiro gusta de decir, *mentira*; una plástica que descansa sobre sí misma, que es acosmista, y no tiene otro referente existencial concreto que no sea el acto vivenciador del sujeto creante a partir de la nada, a partir de la sombra: de la metasensorial realidad de la caverna.

Pues bien, la función de mediación óptica entre el *encuevamiento* y el orden de las *apariencias*, entre la *sombra* y el *ser* (un ser que es, claro, literariedad o cunqueiriana *mentira*) corresponde a la *palabra*.⁷⁴ Ella está entre el pálpito emocional amorfo, que sale del mundo de la sombra, y la cosa propiamente dicha. Así lo expresaba Cunqueiro, con ocasión de referirse al poeta Pimentel:

⁷³ *Tesouros novos e vellos*, p. 400.

⁷⁴ A esta concepción cunqueiriana de la realidad la hemos llamado *idealismo icónico*. Véase a este respecto nuestro trabajo "O idealismo icónico de Álvaro Cunqueiro" en *Boletín galego de Literatura*, Universidade de Santiago, N^o 12, 1994, p. 61 a 77.

Veía Luis las raíces de las cosas, cuando éstas aún no tienen nombre y son solamente una emoción, una lucecilla, una sombra que se mueve en las estancias más lejanas de los espejos y los amaneceres, un miedo o una sonrisa. Y decía de todas ellas humana y melancólicamente⁷⁵.

El *logos* cunqueiriano, como el presocrático, sigue teniendo por misión la de reunir lo oculto y encuevado con su exterioridad expresiva o, lo que es lo mismo, juntar la fenomenalidad apofántica con su auténtica realidad nouménica. Pero, a diferencia también de aquel, el *logos* cunqueiriano no es de naturaleza propiamente racional (*lógica*, como dio en decirse en el platonismo ortodoxo) o científica; sino de carácter *poiesico* y de condición imaginativa, como corresponde a algo que opera sobre el plano de lo no epistémico, de lo no conceptualizable: el nivel óntico de la caverna. Estamos en el ámbito de la *poiesis* y el *logos* es aquí un *logos poético*, creativo, que, más que predicar de las cosas lo que son, al modo epistémico, lo que hace es que las cosas sean lo que de ellas se predica. La realidad es literariedad.

Cunqueiro gusta de emplear el término *revelación*; es sumamente expresivo y tiene que ser tenido en cuenta. Hace referencia a la presentación expresiva del misterio, esto es, a su fenomenización, por obra de la imaginación poética. En *Escola de Menciñeiros* hay una parte que lleva por título *Novedades del mundo y fauna mágica* y que va introducida por un parágrafo que, a nuestro propósito aquí y ahora, no tiene desperdicio:

Van por xunto aquí os animais que hai i os que non hai, pro vense igual, ou escóitanse, ou sábense os feitos i o que dixeron en algunha ocasión famosa. Toda zooloxía fantástica forma parte da revelación do mundo ó home...⁷⁶

Heidegger decía que el ser, oculto tras el ente, se desvela sin embargo en la conciencia cognoscente; en ella el ser se hace transparente a sí mismo; el ser humano es, por eso, ser-ahí (*Dasein*). Zubiri, en nada lejano sentido, decía que la realidad *verdadea* en la mente. La desvelación heideggeriana y el verdadeamiento de Zubiri son sentidos ambos presentes en la *revelación* cunqueiriana que se produce en el plano de la palabra: La palabra es *reveladora*, en el sentido de que en ella se hace el gran descubrimiento de la realidad encuevada:

Las palabras son la más vieja piel del mundo, que existe; hay mundo sensible, porque ha sido dicho con palabras [...]. Las palabras en la poesía son la

⁷⁵ O reino da chuva, p. 129.

⁷⁶ O. C., III, p. 105.

piel del mundo, pero la piel que a la vez recubre las regiones visibles y las invisibles. Cuanta más parte invisible del mundo sea revelada, más profunda, veraz, espléndida es la poesía, más fuego trae de abajo, más claridad crea arriba⁷⁷.

Este *abajo* (las regiones *invisibles*) y este *arriba* (las regiones *visibles*) son dos precisos referentes de lo que llamamos las ontologías cunqueirianas del *encuevamiento* y de la *aparencia*.

A través de las palabras (juntos y confundidos el *arjé* y la expresividad) las *adivinaciones de la poesía* cobran categoría de certeza:

Non hai outras certezas que as adivinacións da poesía⁷⁸.
A poesía é a meirande das certezas⁷⁹.

Pero a la *desvelación* y al *verdadeamiento* la *revelación* cunqueiriana añade, sobre todo, el carácter de invención; invención en sentido de hallazgo, pero de un hallazgo a partir de aquello que de suyo no es más que *sombra* cavernaria (*una emoción una sombra que se mueve en las estancias más lejanas de los espejos y los amaneceres*), una invención que constituye, por eso, una auténtica creación; una creación casi *ex nihilo*.

Cunqueiro se proyecta en la condición de poeta que analiza en Pimentel:

Pobre de pedir en el ancho mundo, anochecía en su refugio secreto con una carga de desperdicios, de sucios roces y escorias [...]. Al poco tiempo, *aquel montón oscuro e triste,—ouh milagre, Señor!—, convírtese nun tesouro brillante, de pedras preciosas [...]*.

Esto suponía aceptar la condición de poeta en toda su terrible desnudez y en toda su imposible, deslumbradora riqueza⁸⁰.

Y es que, en verdad, la *palabra poiésica* está, como el *eros* de Platón, entre la pobreza y la riqueza, entre lo mortal y lo inmortal, entre la sabiduría y la ignorancia. La palabra, la palabra libre, esto es, la palabra creadora, liberada de ataduras semánticas al orden de la empiría, está llamada a mediar entre el ser y el no ser: cubre la trayectoria que va del pálpito amorfo, desde los *desperdicios*

⁷⁷ *Encuentros, caminos y noticias en el Reino de la Tierra*, El Correo Gallego, 1991, p. 59.

⁷⁸ *O incerto señor don Hamlet*, p. 213.

⁷⁹ *Tesouros novos e vellos*, p. 398.

⁸⁰ *O reino da chuvia*, p. 129.

y las *escorias* (el ámbito de las sombras), a la esplendorosa plenitud del ser hecho plástica, muy por encima, claro, del simple *ser como é do mundo*.

A la palabra como mediación entre el no ser y el ser hay infinidad de referencias:

Todo lo que puede ser llevado a un hermoso verso existe, sea la niña, la gaviota o la mañana⁸¹.

En ese sentido, el enano don Munio contaba, en la Miranda de don Merlín, de un poeta que *cun verso facía ágoa do áer na sequedá do deserto*⁸². Algo así sucedía con el tesoro Gnómico que “está formado, en su mayor parte, por sacos que contienen la mitad y mitad oro y palabras mágicas [...], algunas son tan poderosas que pronunciadas a la orilla de un río transforman a los peces en pájaros y al agua en leños que están siendo devorados por las llamas”⁸³.

El poder creante de la palabra no se cumple sólo en la palabra estéticamente dispuesta dentro de *un hermoso verso*, o de la palabra ritual, ambas mágicas de necesidad; es suficiente un simple adjetivo oportunamente colocado al lado de cualquier realidad vulgar para suscitar el traspaso inventor o adivinatorio hacia la dimensión *no usada*:

Bastaba a veces —se nos dice de Paulos— que añadiese un adjetivo al pan o al agua, a una paloma o a la tela de su capa, para que se produjese una súbita mutación, y lo real pasaba a ser fantástico⁸⁴.

Dos de los convencimientos en que de continuo se reafirma Cunqueiro a lo largo de su obra son, en efecto, los que hacen referencia al infalible poder de un rito bien hecho y, más aún, al poder (mágico) de la palabra sobre la cosa:

Desde os gregos sabemos que un rito ou un sacrificio rectamente cumprido é infalible⁸⁵. Por outro lado, con referencia á palabra, teño entendido que os mouros dan os más dos tesouros aos que saiban unhas certas verbas⁸⁶.

⁸¹ *El pasajero en Galicia*, p. 342.

⁸² *Merlín e familia*, p. 112.

⁸³ *O reino da chuvía*, p. 301.

⁸⁴ *El año del cometa*, p. 81.

⁸⁵ *Tesouros novos e vellos*, p. 416. Afirmaciones de este mismo sentido pueden leerse, por ejemplo, en *Viajes imaginarios y reales*, p.28; en *O reino da chuvía*, p. 249; en *Un hombre que se parecía a Orestes*, p. 154; etc.

⁸⁶ *Tesouros novos e vellos*, p. 410.

Los países y las grandes ciudades tienen nombres secretos que “según los cabalistas, hacen dueño de una urbe al que sabe el suyo oculto. Toledo se llamaba en tiempos Fax, y a Carlos V le dijeron el nombre... Los reyes de Francia se transmitían unos a otros el nombre secreto de su reino⁸⁷.”

Más prodigiosamente aún, el nombre secreto de la vaca sirve para quitarla del peligro del mal de ojo⁸⁸.

El nombre, en fin, inspira y da forma a la vivencia:

Todo lo que tiene nombre debía vivir su nombre. Un amigo me cuenta que en lengua quechua el nombre de una persona o cosa designa como *aquello que gotea de su alma*. Abeleda debería gotear miel en los labios de quien dijese su nombre: unas casas blancas, maíz puesto a secar en una solana, una niña de rubias trenzas en bicicleta⁸⁹.

El papel de mediación óptica (la *mediación creadora*) que la palabra ejerce entre el tesoro encuevado y la cosa se desarrolla, con cierto detalle, en *Tesouros novos e vellos*. Partiéndose de que los tesoros *serían para quen saiba as verbas que os fagan botar a andar* (p. 410), que *os mouros dan os más dos tesouros que gardan aos que saiban certas verbas* (p. 410), se llega a la conclusión de que hai muchos tesoros que, usando de su incuestionable *condición de persoa viva, coa súa memoria e a súa vontade* (p. 400), “afinando no segredo das palabras, chegaron a ser somentes palabras, una palabra (p. 417)”.

Trátase, en el caso, de tesoros que se *autoperfeccionan*, a través de *largo proceso de transformación*. Partiendo de esta transformación autoperfeccionadora es fácil asomar al reconocimiento del auténtico carácter tasáurico que le corresponde en sí misma a la palabra: se cumple fundamentalmente en las *palabras de la condición esencial*, las de la “ollada imaxinativa de Deus, as palabras de comandamento de Deus sober das cousas (p. 419)”.

Tanto es así que, hablando con los tesoros, del habla con estos se podría “chegar a fala inicial, creadora, ás primeiras palabras, que foron as de Deus creador, e entón se podería ser dono do mundo (p. 421)”.

⁸⁷ *Viajes imaginarios y reales*, p. 125. En parecido sentido, p. 167.

⁸⁸ *El pasajero en Galicia*, p. 122.

⁸⁹ *El pasajero en Galicia*, p. 335. Afirmaciones de parecido sentido se pueden leer en, por ejemplo, *El año del cometa*, p. 69, e p. 75; *Xente de aquí e de acolá*, p. 174 e p. 177; *Tesouros novos e vellos*, p. 411; *Los otros caminos*, p. 325. Lo mismo se dice de la representación plástica (que tanto monta), del mapa, por ejemplo, en *Viajes imaginarios y reales*, p. 229, etc.

La palabra se constituye, así, en origen y fundamento del universo. La *Trabe de ouro*, la enorme viga de oro que sostiene el mundo, sería una *Trabe de palabras*:

É dicir, e esta é a miña pretensión, a trabe de ouro serían ben ordenadas as palabras primeiras, creadoras, as que gardan o cosmos presente e tódalas súas posibilidades de evolución (p. 120).

La condición tesáurica de la palabra radica, pues, en que ella es el gran impulso cosmogenerador, en lo que respecta a la acción creadora de Dios y en lo que corresponde a la humana creación poética, dada ésta en la caverna y desde la aspiración nostálgica a hacer el mundo de nuestro deseo, pero dadas ambas en un parecido discurrir imaginativo:

Reclamo para la libre fantasía de Dios la creación, y para la humana imaginación [...] el derecho a inventar Bretaña en Francia, caminos, países y canciones. Y todo es lo mismo, salvo que el hombre añade nostalgia⁹⁰.

Si, finalmente, éste fuese el momento, aún tendríamos que pararnos a comentar cómo en el interior de las cuevas del Rey Cintolo, y en paralelo sentido a lo que Cervantes hacía aparecer en la de Montesinos, también se da, quintaesenciado, lo más puro y hondo del cunqueirismo: el gran tema del retorno. Y es que para Álvaro Cunqueiro el proceso creador, a partir de las sombras, tiene el esperanzado sentido del volver, platónicamente, al paraíso de la edad primera, la *edad dorada*. Así se lo participa el propio Rey Cintolo, desde la calcárea condición espelúnquica de su encantamiento en Sopena:

Volverán los días de oro. Y saldrán de las nefastas reducciones secretas los reyes paladines y mágicos, cuyo corazón es tan puro como la fuente del Baptisterio, en la que a la par beben el ciervo y la paloma; entonces se descubrirán todos los encantamientos, florecerán las hadas en primavera...⁹¹

⁹⁰ *Los otros caminos*, Tusquets, Barcelona, 1989, p. 235.

⁹¹ *El pasajero en Galicia*, p. 53.

APROXIMACIÓN AL ARTE GRIEGO Y MEDIEVAL

Joaquín Lomba Fuentes
Universidad de Zaragoza

Dice Dufrenne¹: "Las obras (de arte) que no se basan en la expresión ponen toda su ambición en copiar lo real. Si, por el contrario, al nivel mismo de la representación, la obra rehusa la imitación y constituye una creación original, se debe al cuidado que pone en ser expresiva y es, en tal caso, el mundo expresado el que "imanta al mundo representado". Si se acepta este principio de que aquello que constituye en estéticamente valiosa a la obra de arte es la expresión y no la representación del mundo y de la naturaleza, la pregunta es obvia si nos asomamos al arte griego y medieval. Porque los griegos ¿no definieron a éste como *mímesis thes miméseos*, "imitación de la naturaleza"? Y R. Grosseteste, por ejemplo, en el Medioevo afirma²: "*Forma est exemplar ad quod respicit artifex ut ad eius imitationem et similitudinem formet suum artificium*". En cuyo caso, o quisieron los dos decir algo que no hemos entendido del todo al emplear los términos *mímesis*, "*imitatio*", y *physis*, "*natura*", o convendría aplicar otro tipo de hermenéutica para ver si ellos también se expresaron, sin saberlo, en sus obras representativas y miméticas. En esta dirección irán las breves reflexiones que siguen.

¹ M. Dufrenne, *Fenomenología de la experiencia estética*, Ed. Fernando Torres, Valencia, 1983, T. I., p. 218.

² Citado por E. Bruyne, *Estudios de estética medieval*, Gredos, Madrid, 1959, T. III, p. 162.

Y, en esta tarea, si asocio arte griego y medieval es porque, pese a sus grandes diferencias de estilo, mensaje y época, a ambas se las puede englobar dentro del "Arte Occidental" porque tienen tales características propias que lo diferencian de otros estilos como el Oriental, el Africano u otros. Y esas diferencias vienen sin duda marcadas más que por lo que imitan y representan, por lo que expresan.

A lo que apunto al buscar la expresión en el arte es al horizonte ontológico que late detrás de cualquier lenguaje artístico imitativo o representativo de lo real. Busco el nivel preobjetivo que condiciona los objetos del mundo que, en expresión de Merleau-Ponty, *s'écartent* del *être sauvage* o *être brut*. Y ese ser preobjetivo expresado en el arte consiste en un ser-acción dotado de infinitas posibilidades que, a su vez, se expresa en las formas limitadas del tiempo y del espacio del mundo objetivo de la sensibilidad y de la razón. Dufrenne señala a ese fondo del ser que late en las formas artísticas llamándole "ilimitación" y Camón Aznar "infinitud"³ haciéndose eco de aquel grito de rebeldía de Unamuno cuando decía⁴: "El tiempo, el espacio y la lógica son nuestros tres más crueles tiranos. ¿Por qué no he de poder vivir ayer, hoy y mañana a la vez?, ¿Por qué no he de poder estar aquí y ahí a un tiempo?"

Únicamente quisiera señalar que, si bien la expresión y lo expresado de la obra de arte constituyen un misterio y un *númenon* que no se captan con la razón ni con los sentidos, sino mediante la "intuición", el "sentimiento", o la "invivencia", sin embargo, lo que hallemos en el arte griego y medieval será lo mismo que enuncia la filosofía. Decía Gilson⁵: "Así, por donde quiera se la mire, no existe en realidad sino una visión medieval del mundo, aun cuando se exprese ora en obras de arte, ora en conceptos filosóficos definidos". Es que, como afirma P. Francastel, el arte no es sino "un pensamiento plástico". Si esto es así, la filosofía y el arte ¿no estarán expresando cada uno de los dos de una manera distinta el mismo fondo preobjetivo, ser bruto, horizonte ontológico o como se le quiera llamar? Y en todo caso, diga lo que diga la obra de arte, represente lo que represente, siempre albergará un "plus" expresivo indefinible que la constituirá en estéticamente valiosa: eso es, precisamente, lo que ahora buscamos.

³ J. Camón Aznar, *El tiempo en el arte*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1958; *El arte desde su esencia*, Espasa Calpe, Madrid, 1968; *El ser en el Espíritu*, Gredos, Madrid, 1959; *Filosofía del arte*, Espasa Calpe, Madrid, 1974.

⁴ Unamuno, *Conversaciones*, II, O. C., T. III, p. 969.

⁵ E. Gilson, *El espíritu de la filosofía medieval*, Madrid, 1981, p. 108.

Y, ante todo, convendría considerar que el arte, para el griego, no es cuestión de una simple *techne* o de una artificialidad caprichosa enfrentada y contrapuesta a la *physis* o naturaleza⁶. Por el contrario: digamos que el hombre no puede sino imitar a la naturaleza, precisamente porque el ser humano es naturaleza. Dice Aristóteles en la *Poética*⁷: “el imitar es connatural al hombre desde la niñez y se diferencia de los demás animales en que es muy inclinado a la imitación; por la imitación adquiere conocimiento, obteniendo así placer por la imitación [...] siéndonos, pues, connatural el imitar”. Conocimiento, por tanto, placer e imitación son propios de la *physis* del hombre; solo que, además, esa *physis*, es imitativa.

En efecto: lo mimético es una de las muchas formas de interpretar la estructura del mundo y de la naturaleza. Por ejemplo, en los panteísmos o animismos lo natural no imita nada sino que es simplemente Dios o vida o alma. La *physis* clásica, por el contrario, organizada por el Demiurgo como en Platón, eterna según Aristóteles, creada por Dios en el Medievo, es una realidad cuya esencia consiste en la imitación de un modelo superior. Podríamos decir que el ser, para Grecia y el Medievo, se predica de muchas maneras, *pollachos légetai*, a saber: el ser-que-imita (el mundo, la naturaleza) y el ser-imitado-que-no-imita (las Ideas platónicas, el Motor Inmóvil, Dios). Y, por su parte, el ser-que-imita, siendo radicalmente deficitario e incompleto, tiene la misión de perfeccionarse siempre imitando más y mejor al modelo que le dio origen, con la convicción, además, de que nunca llegará a ser como ese modelo. El arte, por consiguiente, si imita la naturaleza, lo que está haciendo es expresar algo más profundo: a su ser radical y eternamente mimético.

Esta es, en definitiva, la razón de ser de la teoría del acto y la potencia de Aristóteles que articula su teoría del movimiento y que el arte expresa en su integridad. Se trata de la actualización progresiva (*entelekheia energeia*) y sin límites de una capacidad de perfección nunca conseguida (*dynamis*). Y eso cabalmente es el movimiento (*kinesis*) que precisamente define a la *physis*. Recordemos la definición de Aristóteles: “Naturaleza es aquello que tiene en sí el principio del movimiento y del reposo, por sí mismo y no por accidente”⁸.

⁶ Para toda esta exposición, puede consultarse mi *Principios de filosofía del arte griego*, Anthropos, Barcelona, 1987.

⁷ Aristóteles en la *Poética*, 1448 b.

⁸ Aristóteles, *Física*, 192 b: *hos ouses tes physeos archés tinos kai aítias tou kinesthai kai heremein en o hyparchei protos kath'auto kai me kata synbebekos*.

Algunas observaciones sobre esta definición hechas con vistas al arte como expresión del ser de la *physis*. Ante todo y en primer lugar, en ningún momento habla Aristóteles de la naturaleza como principio del movimiento (*kinesis*) y de la inmovilidad (*akinesis*) sino del movimiento y del reposo (*heremia*). El reposo es una falta de movimiento provisional, encaminada solamente a que el móvil siga su proceso; es una actualización cargada de *dynamis* y por tanto todavía deficitaria de perfección. Un ejemplo bien claro lo da en el tratado *Sobre la marcha de los animales* en que exige que haya al menos dos puntos de apoyo o de reposo (*heremiai*) para que el animal pueda caminar, nadar o volar. La *akinesis*, en cambio es la carencia absoluta y definitiva de movimiento; y ello, no por agotamiento del móvil sino porque ya no necesita moverse puesto que lo tiene todo. Y esta perfección suprema sólo la poseen las ideas de Platón (sobre todo la de Belleza y Bien), el Motor Inmóvil de Aristóteles y el Dios del Medievo, metas últimas y definitivas de todo movimiento natural encaminado al *telos* definitivo de lo perfecto. La naturaleza, por su parte, es exclusiva y esencialmente movimiento, cambio, acción.

Y esta situación la expresa el arte griego por encima y por debajo de toda representación y significado conceptual. Ninguna de sus obras está en quietud absoluta, todo se mueve: el mármol, los colores, el dibujo se hallan animados por un movimiento continuo, con sus puntos correspondientes de reposo (*heremiai*) para que el movimiento prosiga. Jamás efigiarán los griegos el cadáver de un hombre porque su inmovilidad ya no significará el logro final de la perfección humana sino la negación de toda aspiración a la misma. En todo caso, se efigiarán moribundos, es decir, humanos que caminan hacia la perfección, como ocurre en el frontón del templo de Zeus en Olimpia con los dos guerreros que se debaten entre la vida y la muerte, víctimas de la guerra que siguió a las bodas regias de Piritoo. De ahí la extrañeza y aun escándalo que debió producir en el mundo helenístico la efigiación de un Cristo muerto en una cruz, como ideal de perfección.

En segundo lugar, un elemento expresivo del arte griego que conlleva la definición dada de naturaleza es que ésta no sólo se mueve para alcanzar la perfección de lo *akíneton* sino que, paradójicamente, con su movimiento, imita la inmovilidad de la perfección del *akíneton*. Profunda tragedia la de este agonismo entre movimiento e inmovilidad y de imitación de lo que no se puede mover con el movimiento. A ello volveré al final. Pero, de momento, el griego sale al paso de esta aporía mediante el movimiento circular.

En efecto: el círculo, la esfera y el movimiento circular son, dentro de las figuras y de los movimientos, los más perfectos. Dice Aristóteles en la *Física*⁹: en el círculo “cada punto es comienzo, medio y fin; y, por tanto, una cosa que se mueve en círculo está siempre al comienzo y al fin y ella no está jamás allí. Por esta misma razón, la esfera parece que en algún sentido es movida y está en reposo; ya que ocupa el mismo lugar”.

Cada civilización ha adoptado una figura geométrica en base a la que pueden reducirse todas sus manifestaciones culturales y artísticas: Egipto la pirámide, la India el *vastu-purus-a-mandala* cuadrangular, por ejemplo. Grecia optó por el círculo y la esfera. En efecto, si éstos se definen como la equidistancia de un centro que hace de mediación entre dos puntos opuestos, la virtud, la *sophrosyne* ¿no es el medio entre los extremos?; el silogismo ¿no es la conclusión sacada gracias a un término medio de las premisas?; el Cosmos ¿no tiene la figura esférica? Más aún, la misma democracia se fundamenta en la figura circular: la diosa Hestia que antes estaba en el *ónphalos*, centro, del *megaron* familiar micénico, ahora se ha convertido en la *hestia koiné* puesta en el centro de la ciudad, en el ágora, donde en tiempos Demonax dio a los cirenáicos una constitución poniendo el poder “en el medio para el pueblo” (*eis meson to demo*) y Maiandros arrebató el poder al tirano Polícrates diciendo que lo daba al pueblo poniéndolo “en el centro y declarando solemnemente en vuestro favor, la isonomía”. Y en arte, curiosamente nunca construyeron los griegos edificios circulares (salvo los *tholoi* para los muertos y los teatros por razones acústicas y visuales del espectáculo), ni bóvedas, ni arcos. Y sin embargo, el círculo parece ser la figura que hacía de punto de referencia de todas sus producciones¹⁰. El problema estará en imitar paradójicamente la perfección del círculo con líneas rectas, lo cual sólo puede hacerse recurriendo a la matemática: todo el conjunto

⁹ Aristóteles, *Física* 265 b.

¹⁰ Dice Moessel a este respecto: (citado por Matila Ghyka, *El número de oro*, Bs. Aires, 1968, p. 110): “La composición de los planos (arquitectónicos) desde el comienzo de la arquitectura egipcia hasta el fin de la Edad Media, no es aritmética, en la gran mayoría de los casos, sino geométrica. Deriva de las segmentaciones angulares del círculo [...]. De las diferentes particiones del círculo derivan sistemas de rectángulos, triángulos, polígonos convexos y estrellados, que representan redes que tienen la forma y el significado de los sistemas de coordenadas. Estas conformaciones geométricas son los fundamentos de las composiciones artísticas en arquitectura, pintura, escultura en bajorrelieves. Esta geometría que se mueve en el plano (contorno horizontal y alzada) se puede considerar como la proyección de una geometría en el espacio. Las particularidades específicas del círculo y las razones numéricas que las caracterizan aparecen en las proyecciones planas de los cuerpos regulares inscritos en la esfera, tetraedro, octaedro, cubo, dodecaedro e icosaedro. Estos cuerpos platónicos desempeñan un papel excesivamente importante en toda la teoría y la práctica de la Antigüedad y de la Edad Media a la vez que como punto de partida de las especulaciones cosmogónicas. La partición decádica del círculo y sus derivados parecen ser los sistemas más empleados por los antiguos maestros”.

numeral de simetría, proporciones, mediaciones y armonía eternamente válidas imitan la línea en perpetuo, repetitivo e idéntico movimiento del círculo al cual se pueden reducir geoméricamente, además, todas las figuras.

Con todo lo dicho, se da en la expresión del arte griego, al margen de su representación, un escalonamiento mimético lleno de aporías y, estéticamente, de dramatismo: por un lado, se imita lo *akíneton* con el movimiento y la figura circular por la que éste discurre, mediante las líneas rectas. Por otro, el movimiento circular (y en consecuencia, el lineal que lo imita) lleva consigo una aspiración eternamente insatisfecha de perfección puesto que, al cerrarse en sí mismo, nunca alcanzará su objetivo. Es el mito de Sísifo, es la tristeza y melancolía que muchas obras de arte griegas expresan, es la contradicción interna que conlleva la tragedia griega.

Por otro lado, el círculo posee un solo centro equidistante del perímetro exterior. Esto nos lleva a considerar la localización de los centros en el arte. Si distinguimos con Arnheim¹¹ tres tipos de centros en torno a los cuales gira la atención del artista y del contemplador de toda obra de arte, a saber, el de interés del tema o contenido, el de gravedad o lugar hacia el que tienden las masas de la obra y el geométrico, ocurre que el arte griego hace coincidir los tres en el mismo punto al igual que ocurre con la esfera y el círculo que sólo tienen un centro. El templo de Hefaios, o *Teseon*, en Atenas, por ejemplo, admite un centro geométrico en el medio de la cella; otro de atención, también en el intercolumnio del peristilo, en la misma cella donde se halla la estatua de la divinidad; y, por fin, el de gravedad que es el resultado de la compensación de dos fuerzas opuestas: la ejercida hacia arriba por el triángulo del frontón y la que llevan hacia abajo las escalinatas del estilóbato y estereobato; la sensación total es la de que el edificio flota en el aire, autosuficiente y libre, como metido en una enorme burbuja esférica, girando en torno a un centro que viene a coincidir con el geométrico y el de atención.

Esta forma de estructurar los centros y las fuerzas, son la expresión de una naturaleza autónoma, eternamente girando en torno a sí misma. En ella están englobados también los dioses que son tan naturales como el mundo que gobiernan, sólo que superiores al resto. De hecho se les sitúa en el centro del templo.

Y algo similar ocurre en el medievo, sólo que con una variación expresiva de gran importancia: van a ser no uno sino dos los centros, al menos, aparte del

¹¹ *El poder del centro*, Madrid, 1984.

geométrico, tanto de gravedad como de atención los que van a figurar en sus construcciones. Uno, el del cuerpo del templo que, al estar incardinado en la natura a la cual pertenece, como en Grecia, tiene su propio centro de gravedad y de atención, muchas veces localizado en el rosetón de la fachada, como ocurre por ejemplo en Notre Dame de París. Otro, fuera del templo, en lo alto, en un punto infinito, desde el que parece que unos tirantes invisibles sujetos a las agujas de las torres arrastran toda la masa hacia el cielo. Es el punto de atención y gravedad que marca la existencia y la fe en un Dios y en una vida futura fuera del mundo. Porque Dios ya no es parte de la *physis* como en Grecia, sino que está fuera. Tan fuera que creó libremente la natura, la cual, por ello, depende de El. Es esta la expresión de la gran aportación cosmológica y religiosa de las religiones semitas (judaísmo, cristianismo e islam): la de la transcendencia radical del Absoluto.

Este es el ser y la *physis* que el arte griego y medieval expresan: la "*natura naturans*" preobjetiva más que la "*natura naturata*" objetivada. Un ser y naturaleza más "*in fieri*" que "*facta*". Porque la *physis*, como es sabido, es ni más ni menos que el ser; que *physis, fore, fuisse* tienen la misma raíz indoeuropea "*bhu*" que significa ser-en-movimiento, ser-en-acción, frente "*a's*" "*a'n*" del *einai* y del *esse*, estático e inmóvil. El arte expresa el ser-naturaleza activo, energético. Y lo expresa porque lo patentiza en su desnuda originalidad griega, medieval, occidental en suma.

Y avanzando en las notas del ser-naturaleza, expresadas en el arte griego y medieval, una que destaca es la de "lo lleno", la de una ausencia total de la "nada". Ya la diosa ordenó a Parménides que¹²: "Se debe decir y pensar lo que es; pues es posible ser, mientras que a la nada no le es posible ser. Esto te ordeno que muestres. Pues jamás se impondrá esto: que haya cosas que no sean". Y sabida es la negativa de Platón y de Aristóteles a admitir la nada, el vacío. Curiosamente, en contrapartida, contemporáneo de Parménides es este texto de Lao Tse: "La arcilla se moldea en forma de vasos y precisamente por el espacio donde no hay arcilla es por lo que podemos utilizarlos como vasos [...]. Así pues, de un lado hallamos beneficio en la existencia; de otro, en la no existencia". Y de él se desprendió en Europa en el siglo XIX toda una corriente artística y arquitectónica, la De Stijl (con arquitectos como Van der Leek, Mondrian, Van Doesburg, F. L. Wrihgt y otros) que lanzó la idea de que "La arquitectura es el arte más espiritual" porque no maneja materia sólida, como hasta entonces, sino la nada del espacio vacío, a la manera oriental.

¹² Parménides, Fragmento 6, 1-3.

El arte griego expresa este ser compacto en forma de masas de pintura, mármol, escultura, llenas, repletas de ser, sin fisuras que apunten a la nada, con colores densos y opacos que frenan la vista en sus superficies, cosa que no hace, por ejemplo, el arte hindú al expresar la aniquilación del nirvana, mediante claroscuros y oquedades, empujando así con ellos al contemplador al abismo de la nada. Recuérdense los templos de Devî Jagadamba o de Khandâriya Mahâdeva en la India. El artista griego y medieval está penetrado del “*horror vacui*” y se ve en la necesidad de llenarlo todo, expresando así un mundo lleno de ser esencialmente indivisible. De nuevo Parménides¹³: “Tampoco es divisible (el ser) ya que es un todo homogéneo [...]; todo está lleno de ente; por ello es un todo continuo, pues el ente se reúne con el ente”.

Curiosamente, dentro del arte medieval, el islámico expresa otra manera de ver la naturaleza y el ser. Para la teología musulmana, en su deseo de subrayar la transcendencia y poder de Dios, hace del mundo algo tan dependiente de Él que en sí mismo no es nada de existencia: se reduce a pura posibilidad. Y para ello, lo concibe como un conjunto de átomos que, en su existencia y movimiento, dependen totalmente de Dios. En arte, esta manera de vivir el ser del mundo se expresa mediante la rotura de espacios, de luces, de colores por columnas, celosías mozárabes, reflejos multicolores, uso del agua en los jardines (en forma de surtidores y estanques) y del barro como material de construcción. No en vano los filósofos árabes tradujeron al árabe la *physis* griega por *tabia*, que significa “huella”, “impronta” se entiende, de Dios en el inmenso vacío de la nada.

Que el ser lleno constituya para los griegos un espacio y que éste sea cualitativamente heterogéneo, con sus lugares naturales positivos y negativos, lo expresa el arte de forma abrumadora. Baste recordar la orientación y ubicación de los templos, la distribución en pintura y escultura de masas innobles y pesadas a la izquierda y abajo y de las buenas y nobles arriba y a la derecha. Incluso las pinturas y esculturas tenían “su lugar natural” para el que fueron hechas y que hoy han sido violentamente desplazadas a los museos perdiendo, en consecuencia, una gran parte de su valor significativo y expresivo.

De nuevo Parménides¹⁴: el ente es “íntegro, único en su género, inestremecible y realizado plenamente”. Y tras él, toda la tradición platónica y aristotélica que culminará en la formulación de la unidad como uno de los transcendentales del ser en la escolástica. El ser es uno y ello está expresado en

¹³ Parménides, Fragmento 8, 22-25.

¹⁴ Parménides, Fragmento 8, 4.

el arte en esos contornos totales en que nada sobra ni nada falta porque conforman una unidad cerrada. En la tragedia, Aristóteles prescribe unidad de argumento, de tiempo y de lugar; en música los glissandos unifican la escala con microtonos hoy inusuales; en escultura, casi poco importa que a la Venus de Milo le falte un brazo: se la podría reconstruir perfectamente siguiendo las líneas de su ser unitario (cosa que en modo alguno podría ocurrir, por ejemplo, con un cuadro de J. Pollock); en arquitectura, la planta y alzado de un templo no admiten una nave o piso más: romperían la unidad total. Y en el Medievo, a la planta en cruz no se le puede aumentar un brazo, una nave lateral asimétrica. Es inimaginable pensar que alguien añadiese a la Catedral de Santiago una nave más rompiendo la unidad del templo. Curiosamente: en el arte musulmán sí que cabe esto e incluso constituye un valor estético positivo: las lacerías forman series que pueden interrumpirse o prologarse indefinidamente al antojo del artista o del observador; la gran mezquita de Córdoba, con las naves laterales añadidas por Abderramán II, Al-hakam II y Almanzor a la primitiva de Abderramán I no solo no perdió calidad estética sino que la aumentó. Y la razón es que el arte islámico expresa otra forma de ver el ser y la unidad: uno y unitario sólo es Dios, el resto es multiplicidad e indeterminación.

Si ponemos juntos el cuadro de las bailarinas de Degas conocido como “La repetición” y la Ménade bailando que se encuentra en el ánfora de Midias, vemos que, aparte de representar ambos parecido contenido conceptual, el del baile, expresan, sobre todo, una concepción del ser completamente distinta. Degas, como todos los impresionistas, con la pincelada suelta, sin contornos definidos, lanzada al lienzo en un golpe de insinuación, está viendo el ser a la manera de la intuición bergsoniana que capta el instante preciso del “*élan vital*” en que las bailarinas, en su fluir temporal, están dando sus pasos de ballet. La Ménade griega, en cambio, está dando el ser compacto, lleno, unitario y perfectamente limitado en sus contornos de modo que representa, no el instante del paso de baile, no una danzante cualquiera, sino la esencia eterna, intemporal de baile y de danzante, a la manera de las ideas de Platón o del *to tí en einai* de Aristóteles. Precisamente éste, al hablar de la tragedia dice que¹⁵: “sucede aproximadamente como en la pintura; pues, si uno aplicase confusamente los más bellos colores, no agrada tanto como dibujando una figura”. Es que la naturaleza y ser desde el que se expresa el griego, además de en movimiento, llena y unitaria, está encerrada en unos límites precisos que sólo la razón puede captar. Que el *kosmos* en su totalidad, abarcando todo lo que es y puede existir, también está encerrado

¹⁵ Aristóteles, *Poética*, 1450 a.

en la figura perfectamente delimitada de la esfera. Por eso la *physis* y el mismo *kosmos* son racionales, porque son susceptibles de un *horidsein*, de una delimitación racional o definición, precisamente porque es *horikós*, delimitado, definible. Lo actualmente infinito, lo indeterminado, lo *apeiron* es desde Anaximandro metarracional, inaccesible a la lógica humana: está fuera del ser.

A ello vuelve el Medievo: la naturaleza y el ser creados siguen siendo limitados, racionales pero precisamente por eso catapultan al hombre a otra dimensión infinita y de eternidad sólo captable por la fe, la esperanza y el amor. Las masas de los templos, perfectamente dibujadas en su planta de cruz latina, con sus columnas, arbotantes, figuras cuidadosamente delimitadas, pero arrastrado todo el conjunto por unas torres que con su aguja parecen perforar un cielo que contiene infinitudes.

Y, a la hora de interpretar ese límite del ser en el arte griego, se suele recurrir a la matemática y al pitagorismo como forma diferencial y esencial del mismo, frente a otros estilos, épocas y culturas. Y se aduce como prueba, no sólo la praxis y el análisis matemático de las obras de arte, sino también los mismos enunciados filosóficos. Por ejemplo, Platón cuando afirma que "El número es el conocimiento mismo" y que "Los números son el más alto grado de conocimiento". Más aún, refiriéndose concretamente al arte, dice en el *Filebo*¹⁶: "lo que aquí entiendo por belleza de la forma no es lo que el vulgo comprende generalmente bajo este nombre, como, por ejemplo, la de los objetos vivos o de sus imitaciones, sino algo de rectilíneo y de circular, y las superficies compuestas con lo rectilíneo y lo circular, por medio del compás de la cuerda y de la escuadra. Estas formas no son, como las otras, bellas sólo bajo ciertas condiciones, sino que son siempre bellas en sí mismas". Y no sin razón puede afirmar esto puesto que la matemática es uno de los grandes pilares del sistema platónico. Prueba de ello es: la estructura del alma del mundo y del hombre, según el *Timeo*, a base del *tuton-thateron-ousia* (la cual explica el funcionamiento matemático de la mente); su posterior división en fracciones de $9/8$, salvo en dos casos en que es de $243/256$ ¹⁷; y el mito de la línea dividida según el cual el hombre sólo puede llegar al ámbito del *nous* pasando por la *diánoia* que contiene las matemáticas¹⁸.

Sin embargo, este ordenamiento matemático con el cual el Demiurgo estructura y ordena al ser bruto y salvaje de la *physis*, la *chora*, en forma de

¹⁶ Platón, *Filebo*, 51 a.

¹⁷ Platón, *Timeo*, 34 a-36 d.

¹⁸ Platón, *República*, 509 c-511 e.

kosmos y que luego se plasma en el arte mediante las proporciones, armonía, ritmo y simetría, no creo que sea lo más característico de Grecia. También el gótico y románico echan mano de la matemática, de la proporción y simetría como claves de la belleza. Recuérdese toda la tradición matemática y estética platónica de la Escuela de Chartres. Y Escoto Erígena dice: “la belleza es la armonía. Ahora bien, la armonía no es sino la reducción de lo múltiple en el uno, de lo desigual en lo igual y de lo diverso en lo homogéneo mediante la coadaptación y la consonancia”. Y lo mismo se diga del arte musulmán: las lacerías, las proporciones de las columnas, pilares y arcos, la orientación de las mezquitas hacia la *Kaaba*, la estructura y ubicación de las cúpulas, suponen unos conocimientos matemáticos y astronómicos tales que, incorporados en el s. XII a Europa, revolucionaron por completo el saber científico del Occidente Cristiano.

No es, por tanto, lo específico y definitorio del arte griego el uso de la matemática sino la manera de emplearla para expresar el ser en movimiento, lleno, unitario y limitado.

Ahora bien, aun habida cuenta de que el arte griego y medieval, por encima y por debajo de representar, expresa, hay una forma de manifestación estética en Grecia que es particularmente expresiva, a saber: la de la música, entendida ésta como el conjunto indisoluble de poesía, canto, danza e instrumentos.

Y el privilegio de la música en orden a la expresión estriba en varios puntos. Primero, porque procede con un tipo de imitación muy peculiar cual es la que se hace con la propia persona y no a través de un mediador como puede ser un lienzo, el mármol o los colores. La música se realiza con el propio cuerpo y la propia alma¹⁹. Podríamos llamar a la imitación que emplea la música “mimesis inmediata” frente a la mediata de las otras artes. Con lo cual, ya no se trata de una mera *poiesis* fabril, productora de cosas, como es toda *techne*, sino más bien una *praxis*, incardinada en la conducta moral interna del hombre, en la constitución de su propio *ethos* o interioridad conductual. En este sentido, la música cantada, danzada o melódica no sería sino expresión de la propia interioridad.

A mayor abundamiento, la materia de la música, en Platón concretamente, no son ni los sonidos ni los ritmos, sino el movimiento. Porque para éste²⁰: “El

¹⁹ Platón, *República*, 369 d-398 b.

²⁰ Platón, *República*, 531 a.

movimiento presenta no una sola forma, sino muchas. Un sabio podría enumerarlas en su totalidad; nosotros, si acaso, esas dos que conocemos [...]. Parece en verdad que así como los ojos han sido hechos para la astronomía, los oídos lo fueron para el movimiento armónico y que estas ciencias son como hermanas, al decir de los pitagóricos y de nosotros mismos, Glaucón, que comulgamos en ello". Lo que se imita, pues en la música, es el movimiento del alma del mundo, de esa alma que, según el *Timeo*, en su división ya antes dicha de seis intervalos de 9/8 y de dos de 243/256 encarna de manera primordial y originaria el conjunto de dos cuartas de la escala musical griega (*neté, paraneté, trite, paramese, lichanos, paypaté, hypaté*) con sus seis tonos y dos, *leimmata* o semitonos. La música, por tanto, imita, expresándolo a la vez, el orden cósmico, que resulta ser un orden musical sólo captable por el oído.

Más aún: quien imita en verdad a la música cósmica no es la lira, ni la métrica de los versos, ni los movimientos pautados de la danza sino la propia alma del músico. El alma es movimiento y con él imita la armonía del movimiento cósmico haciéndose ella misma armónica, es decir, virtuosa, puesto que virtud y armonía son lo mismo; vicio y maldad se identifican con desarmonía. Dice Platón²¹: "La virtud es semejante a la armonía musical". El músico, por tanto, expresa con su alma su propio orden o desorden, su bondad o maldad. Con lo cual volvemos con más énfasis al principio. Si la *physis* es movimiento y el arte imita el movimiento, quien mejor imita, representa y expresa el movimiento es la música puesto que lo hace con lo más profundo del hombre, con el sí mismo más radical, cual es su alma.

De ahí el valor ético y educativo de la música sobre todas las demás artes, las cuales, en la sociedad griega, no pasaban de meros adornos, *agálmata*, símbolos expresivos del poder de un soberano, del buen gusto de una *polis*. La música entrando por el oído del que la escucha, modifica éticamente su interior, como dice Platón²²: "Cuando la voz llega hasta el alma, entonces, me parece, se da la formación en la virtud a la que hemos dado el nombre de música". Y Aristóteles dice algo similar²³: "Es en los ritmos y melodías donde encontramos las semejanzas más perfectas, en consonancia con su verdadera naturaleza, de la ira y de la mansedumbre, de la fortaleza y de la templanza, como también de sus contrarios y de todas las otras disposiciones morales. ¿O no lo demuestra así la experiencia, cuando quiera que sobreviene un cambio en nuestra alma

²¹ Platón, *República*, 431 c, 443 d.

²² Platón, *Leyes*, 672 e.

²³ Aristóteles, *Política*, VIII 1340 a, 18-30.

después de estas audiciones? [...]. En las demás sensaciones no se da imitación alguna de los estados morales, por ejemplo en las del tacto y gusto y débilmente en las de la vista [...]. En las obras musicales, por el contrario, hay directamente imitaciones de estados morales”.

Es pues éste el momento de segregar a la música, claramente, de las demás artes en Grecia puesto que, en el sentido dicho, cae de lleno en el ámbito de la praxis y no de la *poiesis* y *techne* como las otras. Ahora bien, a ello hay que añadir la siguiente precisión: en las demás artes se ha descubierto por debajo y por encima de la representación, simultáneamente a ella y de forma lateral e inconsciente, que se daba la expresión del ser que el griego vivía. En la música, digamos que radical y directamente hay expresión de la *praxis* y *ethos* de la propia alma, pese a que lateralmente haya también *poiesis* en cuanto que el instrumentista, el bailarín a sueldo, el cantor de oficio, se reduzcan a la función de un simple *kheironax* que trabaja con las manos y no con su intelecto y alma, como hace el sabio compositor y autor de músicas o el hombre libre que escucha una melodía o la juzga.

Por fin, queda un ámbito expresivo que está a la base de cuantos se han descrito y que surge, en gran medida, de las aporías con que nos hemos encontrado. En efecto, hemos visto que la *physis* y el artista que la reproduce imitan el modelo inmóvil (las ideas y la Belleza en sí de Platón, el Motor Inmóvil o Acto Puro de Aristóteles, la Belleza divina invisible del Medieval) con el movimiento, y el movimiento y figura circular con la rectilínea. Ahora bien, en todos estos modelos se trata de entidades inespaciales, intemporales, inmateriales a las cuales la *physis* y el artista deberán imitar con una materia espacio-temporal. A mayor abundamiento: los modelos supremos y perfectos que hay que imitar están por encima de la razón discursiva, del *logos*, cayendo más bien en el ámbito del *nous* o intuición extrarracional. A estas aporías se une otra de tipo sociológico y epocal de Grecia y del medieval: el que trabaja con las manos no contempla la verdad, está encerrado en la materia, no sabe más que de las reglas meramente técnicas de su arte; por eso, haciendo su obra de arte, nunca la hará contemplando la Belleza y Perfección en sí, pues esta se reserva a los sabios. Por el contrario, los sabios, cuyo oficio está en la mente, no trabajan con las manos, están en la vida del ocio: contemplan la Belleza pero no la plasman en mármoles, lienzos y partituras.

Platón da la solución negando que la auténtica Belleza del arte dependa de las manos, de la técnica y de la razón discursiva²⁴: “Así, la Musa misma crea

²⁴ Platón, *Ion*, 533 d.

inspirados y por medio de ellos empiezan a encadenarse otros en este entusiasmo. De ahí que todos los poetas épicos, los buenos, no es en virtud de una técnica por lo que dicen todos esos bellos poemas, sino porque están endiosados y posesos [...]. Porque es una cosa leve, alada y sagrada, el poeta no está en condiciones de poetizar antes de que esté endiosado, demente, y no habite más ya en él la inteligencia [...]. Y si la divinidad les priva de la razón y se sirve de ellos como se sirve de sus profetas y adivinos es para que, nosotros, que los oímos, sepamos que no son, privados de razón como están, los que dicen cosas tan excelentes, sino que es la divinidad misma quien las dice y quien, a través de ellos, nos habla". Y Aristóteles viene a decir lo mismo²⁵: "Por eso el arte de la poesía es de hombres de talento o de exaltados; pues los primeros se amoldan bien a las situaciones y los segundos salen de sí fácilmente".

Es que la técnica, el número, la cuerda y el compás de que hablaba antes Platón, han quedado reducidos al "tener oficio" del artista y nada más. Porque todo ello no es sino el vehículo expresivo de otra realidad más honda, la que luego se llamará "inspiración" propia del "genio" y que el griego llama *manía*, "locura". Dice Platón que "los mayores bienes le vienen al hombre por la locura" y distingue cuatro clases de la misma²⁶: "correspondientes a cuatro divinidades, asignando a Apolo la inspiración profética, a Dioniso la mística, a las Musas la poética y la cuarta, la locura erótica, que dijimos ser la más excelsa, a Afrodita y a Eros".

El auténtico artista, por tanto, será el que conociendo racionalmente las reglas técnicas de su oficio, pierde esa misma razón arrebatado por los dioses y convierte a aquellas en vehículo expresivo de esta posesión o locura divina. El papel del sabio, entonces, será el de juzgar si es verdadera esa locura inspiratoria o si es más bien una impostura, una mentira del artista o una autosugestión del mismo. Y el criterio será el de ver si son correctas las reglas técnicas que se han empleado para expresar la Belleza. Entonces, en caso afirmativo, el artista habrá expresado: primero la Belleza y Perfección en sí; segundo, habrá convertido en expresivas las propias reglas técnicas de su oficio; tercero, con todo ello, estará expresando su manera de ver el ser y la *physis*.

Y para terminar estas breves reflexiones, digamos que la obra de arte griega y medieval se nos presenta como un todo unitario expresivo del ser y de la *physis* ante el cual nos podemos preguntar con Dufrenne²⁷: "¿De dónde proviene esta

²⁵ Aristóteles, *Poética*, 1454 a.

²⁶ Platón, *Fedro*, 265 b.

²⁷ M. Dufrenne, *Fenomenología de la experiencia estética*, op. cit., T. I., p. 218.

unidad por la que lo expresado puede “tener figura de” mundo? Lo sabemos ya: del hecho de que se exprese la conciencia del artista; pues sólo existe expresión cuando lo es de una subjetividad [...]. La unidad de la atmósfera es, pues, la unidad de una *Weltanschauung*, su coherencia es la coherencia de un carácter. Esta *Weltanschauung* no es una doctrina, es más bien la metafísica viviente en todo hombre, la manera de ser en el mundo que se revela en un comportamiento [...]. Este principio superior de unidad le viene, pues, al objeto estético por ser capaz de expresión, es decir por significar no solamente representando, sino (a través de lo que él representa) produciendo sobre quien lo percibe una cierta impresión, manifestando una cierta cualidad que el discurso no puede traducir, pero que se comunica al despertar un sentimiento”. Y este sentimiento inefable para el contemplador que percibe lo expresado, nos ha resultado en cierto modo elocuente e inteligible al contrastarlo con los principios filosóficos de la época. Que, como dice Gilson hablando del arte medieval (pero aplicable igualmente al griego)²⁸ “por donde quiera se mire, no existe en realidad sino una visión medieval del mundo, aun cuando se exprese ora en obras de arte, ora en conceptos filosóficos definidos”.

²⁸ E. Gilson, *El espíritu de la filosofía medieval*, Madrid, 1981, p. 108.



SCRIPTURARUM LECTOR NOTA SOBRE LA HERMENÉUTICA RABÍNICA

Alberto Sucasas Peón
Ferrol

Todo intérprete vive de la escritura que comenta. Así, el rabino respecto al texto bíblico, en cuya lectura e interpretación se resuelve toda su actividad. Su figura se nos muestra, ante todo, como la del hombre entregado a la lectura de la *Torá*: *Scripturarum* lector. Aunque quizá nos hayamos apresurado al comprender ese proceso bajo la categoría de actividad; el modo en que el rabino se relaciona con el versículo sugiere más bien una reducción de la iniciativa del lector y el consiguiente protagonismo del libro, del texto que convoca a su lector: antes que efecto de una decisión libre, la lectura es respuesta al reclamo proveniente de la palabra escrita (invirtiendo así el reparto de papeles –actividad/pasividad–, que la gramática sugiere: “lector”/“leído”). La invocación *Sema Israel* (“Escucha, Israel”) domina –explícita o elípticamente– el conjunto de los escritos bíblicos, aproximando, hasta identificarlos, el sentido de la audición (y su prolongación en la lectura) y el de la obediencia: leer el texto de la Ley es, de antemano, someterse a la ley del texto.

En su modalidad rabínica al menos, la lectura representa el “grado cero” de la actividad; mejor aún, una forma de *pasividad* (de la que la inmovilidad física de quien lee es tan sólo expresión inmediata). Inaugura, con ello, una modalidad de la subjetividad como “sujeción”, del lector como servidor fiel de la escritura.

Lo proclama *La Misná*: “si estudiaste mucha Torá, no te lo tomes como mérito, porque para eso fuiste creado”¹. Nada se habrá entendido del modo de leer rabínico si previamente no se reconoce la *hetero-nomía* esencial que lo preside: la dualidad lector/texto no sólo representa un ejemplo del par categorial Mismo/Otro, sino que también exige un nexo jerárquico que subordine aquél a éste, la mismidad del lector a la alteridad textual.

Todo ello cobra concreción en la pedagogía de las escuelas rabínicas: el aprendizaje inicial se reduce a la lectura en alta voz y la repetición continua, sin otro propósito que la memorización del versículo; la meditación del sentido de lo leído es siempre algo “segundo” respecto a la originaria sumisión a la letra. De esa preocupación obsesiva por la transmisión fiel da buena cuenta el trabajo *masorético*, entregado a la fijación del texto bíblico hebreo; preservarlo intacto fue el imperativo nuclear de un pueblo que, tras la destrucción del segundo Templo (70 d. de C.), cifraba la identidad colectiva en el cultivo del vínculo con la palabra divina presente en la Escritura. (Incluso cuando la presión de la ortodoxia cristiana obligó a los editores judíos de la literatura talmúdica –cuyo prestigio, en cuanto fijación de la tradición oral, apenas va a la zaga del de la ley escrita– a la auto-censura de determinados pasajes, se conservaron en blanco los espacios correspondientes; ese apego a la letra sobrevive todavía en el pensamiento judío contemporáneo –señaladamente, en Franz Rosenzweig y Walter Benjamin²–, cuando reflexiona sobre la problemática de la traducción). El nombre que reciben los maestros del primer período rabínico –*tannaitas*, del arameo *tanna*³: “repetir, transmitir, enseñar, aprender”–, destaca la heteronomía esencial de la lectura: la conciencia lectora se reduce a pura receptividad al “afuera” del libro, hasta hacer que la subjetividad humana habite el espacio de acogida que la letra escrita le brinda: “¿no es la lectura un modo de habitar? ¡Volumen del libro a modo de espacio vital!”⁴.

Y, sin embargo, de esa pasividad heterónoma nace una actividad en la que la autonomía del lector –ahora intérprete–, se despliega en toda su riqueza. Como si la letra bíblica reclamase ya la intervención hermenéutica para así actualizar sus potencialidades semánticas. Eso sugiere la propia escritura hebrea: exclusivamente consonántica, no cabe ser fiel a su literalidad sin aportar los sonidos

¹ *La Misná* (Edición. de C. del Valle), Madrid, Editora Nacional, 1981, p. 792

² Cfr., respectivamente, “Del traducir” pp. 282-284 y “La tarea del traductor”, pp. 285-296, en M. A. Vega (Edc.), *Textos clásicos de teoría de la traducción*, Madrid, Cátedra, 1994.

³ Cfr. H. L. Strack-G. Stemberger, *Introducción a la literatura talmúdica y midrásica*, Valencia, Biblioteca Midrásica, 1988, p. 36.

⁴ E. Lévinas, *L’au-delà du verset*, Paris, Minuit, 1982, p. 159.

vocálicos elididos, sin que la lectura “llene” los vacíos” textuales. La propia traducción (los *targumim*, versiones arameas del texto bíblico), evidencia como la fidelidad al original se vuelve indisociable de su comentario midrásico, según un modo de escritura en que se difuminan las fronteras entre traducción y paráfrasis. Si *tannaitas* (“repetidores”) es el nombre de los primeros rabinos, los de períodos sucesivos se denominan *amoraitas* (de *amar*, “decir, comentar”) y *saboraitas* (de *sabar*, “explicar”), destacando así cómo el proceso hermenéutico (“leer” activo) es consecuencia natural de la escrupulosa repetición de la literalidad textual (pasividad lectora). Ése es el corazón de la hermenéutica rabínica: el nexo paradójico entre heteronomía y autonomía, pasividad y actividad, como dos momentos –fundante y fundado– del “acto” de leer.

Tal paradoja resulta insoportable para un *logos* filosófico que enfrenta heteronomía y autonomía en oposición irreductible; por el contrario, es vivida con naturalidad por una tradición cultural para la cual la *inspiración* constituye la verdad última del espíritu: en la interiorización de la alteridad exterior el sujeto se constituye como tal, resultando su interioridad configurada por el “afuera” inspirador. Paradigma que vertebró la (teo)antropología veterotestamentaria: las grandes figuras bíblicas (patriarca, juez, monarca, profeta,...) adquieren una identidad y vocación propias en la medida en que “inspiran” el soplo divino, el *ruah* de Yahvé; la vocación humana brota de la invocación divina. También la lectura obedece a ese modelo “pneumático”: la lectura del versículo es recepción pasiva de la voz divina; la interpretación no hace sino prolongarla en la palabra humana. Lejos de ser mero añadido preincible, el trabajo hermenéutico representa el modo en que el mensaje divino (sobre)vive entre los hombres. La santidad o infinitud de la semántica bíblica abre el espacio de una “lectura infinita”⁵.

Sólo así se explica que la conciencia rabínica pudiese conciliar una *hermeneusis* libérrima (alteraciones del significante –juegos de palabras con raíces análogas; cálculo del valor numérico de las letras; separación/unión de las palabras en abierto desafío a la normalidad gramatical,...–; indeterminación del contexto; lectura alegórica; alteraciones narrativas –añadidos; anacronismos; síntesis de detalles o fragmentos pertenecientes a relatos independientes...–; etc.) con la creencia de que cuanto diga el intérprete se encontraba ya –virtualmente– en el texto original y se atiene a un canon exegético (“7 reglas de Hillel”; “13 reglas de R. Yismael”; “32 reglas de R. Eliezer”). Sin temor a la pluralidad del

⁵ Cfr. D. Banon, *La lecture infinie. Les voies de l'interprétation midrachique*, Paris, Seuil, 1987.

sentido: la poli-fonía de las discusiones entre doctores (al pensamiento rabínico no le resultaría extraño el moderno “conflicto de las interpretaciones”) no rompe la unidad de una tradición abierta a la innovación y la crítica. Aún oponiéndose el proceder de la escuela de R. Aqiba (a cuyo virtuosismo hermenéutico se atribuía la capacidad de “deducir montañas de *halakot* de cada ganchito de la Ley escrita”⁶) al de los partidarios de R. Yismael (exigiendo respeto al sentido literal, proclamaba que “la Biblia habla en el lenguaje de los hombres”⁷), la riqueza de la exégesis rabínica soporta –quizá mejor: se nutre de ella– la tensión entre fidelidad y libertad.

No sólo el texto comentado ostenta carácter religioso; también lectura e interpretación lo poseen. Nuestra nota ha hecho del sorprendente vínculo entre heteronomía y autonomía centro de la hermenéutica rabínica; pues bien, esa estructura interna es la de la fe yahvista, tal y como se articula en sus dos categorías centrales: *revelación* y *redención*. La *religio* bíblica comienza con la palabra imperativa de Yahvé que convierte a Israel, sumido en una escucha pasiva, en su interlocutor privilegiado (HETERONOMÍA); de ese silencio obediente, en cuanto interiorización del *ruah* divino, nace una nueva identidad en el elegido, comprometido en la transformación del mundo según las exigencias de la Ley (AUTONOMÍA). Idéntico movimiento se hace efectivo en el paso de la revelación a la redención y en el tránsito de la lectura a la interpretación. Por ello, si puede hablarse legítimamente del “Sinaí cotidiano de hombres sentados frente a un Libro deslumbrante”⁸, habrá que recordar igualmente que éste nunca cesa de encontrarse en trance de “escritura a causa de su propio acabamiento”⁹.

Nada más imposible que el cierre o clausura en sistema doctrinal, en inmanencia del “saber absoluto”, de la hermenéutica rabínica. Dos “puntos de fuga” garantizan su apertura a la trascendencia: más acá, la palabra divina original cuyo emisor misterioso se hurta a las redes del discurso, dejando tan sólo el vestigio de la palabra escrita; más allá, el horizonte mesiánico de una lectura escatológica –esjaton de la lectura– que, haciendo transparente el sentido de la palabra originaria, supondrá la plenitud del tiempo, el cumplimiento de la exégesis. Entre ambos, el inacabamiento de una lectura paciente y una interpretación audaz.

⁶ H. L. Strack-G. Stemberger, *op. cit.*, pp. 119-120.

⁷ *Ibid.*, p. 119.

⁸ E. Lévinas, *À l'heure des nations*, Paris, Minuit, 1988, p. 124.

⁹ *Ibid.*

POIESIS COME LOGOS

Aldo Trione

Universidad de Salerno (Italia)

1

Conviene muovere da alcuni passaggi di *Crise de vers* di Mallarmé, che illuminano non tanto la poesia simbolista quanto l'idea stessa di poesia, le costellazioni di senso e di verità che genera.

In quel testo, che è fondamentalmente contiguo a *il principio poetico* di Poe, Mallarmé ferma e colloca sul terreno della forma la rivoluzione *poietica* dell'età moderna. Si tratta di una svolta che mette in questione il modo di fare, di produrre, di pensare l'arte, di costruire gli universi immaginari. Questa passa per la *dissoluzione* di antichi modelli infecondi, ma soprattutto attraverso la scoperta di gesti particolarissimi, del polimorfo, del valore tonale della parola. Dissoluzione, che, tuttavia, non esige che ci si ponga fuori dalla *tradizione solenne*, "la cui preponderanza dipende dal genio classico".

L'idea di tradizione indica, qui, l'intero percorso della civiltà intellettuale dell'Occidente. Mallarmé ne coglie le modalità significative, le strutture essenziali non sottoposte alla casualità del tempo; ne scopre sentieri interrotti, luoghi nascosti. E' possibile, in questo orizzonte, ripensare all'anima come a una melodia che va riannodata, come a una parola poetica pura e assoluta –senza

accessori- diversa dalle lingue imperfette; come a un logos capace di esprimere gli oggetti con tocchi corrispondenti a essi " incolorito e aspetto"; come, infine, ad uno sguardo che faccia riemergere le cose, dia loro vita e si disponga in tratti definitivi insieme al silenzio.

Sono, in questi rilievi, le linee di una prosodia nuova, che insegna a *calcolare* di più, attestandosi come *connaissance*, nascita di un mondo altro, poesia nella quale si combinano e si risolvono il Verso e la Musica, evento in cui, attraverso il dissolvimento di ogni "espressione corrente", si realizza una qualche esplosione del Mistero in tutti i cieli della sua impersonale magnificenza.

Nel mistero è la cifra della poesia -o, per usare un concetto mallarmeano- *dell'opera pura*, che implica la scomparsa elocutoria del poeta, il quale "cede l'iniziativa alle parole, mobilitate dall'urto della loro disuguaglianza. Nell'opera si elimina il caso e tutto diviene sospensione, disposizione frammentaria, analogia, spazio anonimo e perfetto, nel quale il verso *rifà*, ricostruisce, inventa una parola totale, nuova, estranea alla lingua, come *incantatoria* -una parola che suggerisce le cose, nominandole-, afferra rapporti rari o moltiplicati, si dispone dentro un arabesco totale, scandito da una cifrazione melodica "taciuta" che è misteriosa, occulta e sta nel fondo di tutti noi.

La *poiesis* ci conduce alle soglie della metafisica, che investe la problematica stessa dell'esistenza e definisce una filosofia del fare, segnato da un nichilismo radicale, da un'autentica ontologia del Nulla.

E' un nichilismo dai precisi connotati esistenziali, che scaturisce da una decisioni quasi sovrumana, rivolta a realizzare un evento che, senza risolversi in vuoti paradigmi logico-formali, renda presente il Nulla.

Il Nulla è il luogo di un "lo impersonale" (che ha sostituito e cancellato ogni lo empirico), dove l'*universo* compie la sua "identificazione spirituale". La parola poetica *dice* queste *totalità*-che si dà come essenza di mondo, come *Néant*. In essa tutto si nullifica.

Situandosi nella linea della tradizione mistica, esoterica e misteriosofica e, ad un tempo, recuperando certe pronunce proprie della "logica poetica", che segna fortemente l'arte e la riflessione estetica a partire dall'età barocca, Mallarmé ha disegnato, attraverso procedure tecnico-formali inedite e un lungo inquietato scandaglio poetico, una complessa e problematica idea di *poesis*, la quale si

attesta come movimento che si diffonde magicamente in un mondo annullato; e si esprime per figurazioni, tensioni astratte, ambiguità.

Questa idea, aprendosi in direzione di talune poetiche della modernità appare contigua al concetto di poesia di Novalis, che si muove sugli itinerari tracciati da Plotino, e vuol costruire una *Arythmetika universalis*.

Da una parte, dunque, un ordine cosmico di cui solo la matematica riesce a cogliere i rimandi analogici e le modalità simboliche; dall'altra parte, l'evento della *poiesis*, che vive dopo che il mondo si è dissolto nel nulla. Evento che rivela una magica affinità con cose di un altro mondo, con infinite serie di meravigliose combinazioni e rapporti –mondo astratto, matematico e poetico–.

Questa idea di poesia conserva l'enigma del produrre e, ad un tempo, riesce a mettere a nudo il pensiero e a fissarne il disegno, configurandosi come uno *strumento spirituale* atto ad esprimere le cose dell'intelletto e dell'immaginazione, e a collocare la composizione dentro un'armonia che si dà come spazio in cui il nulla può entrare –e dove ciò che avviene– “non può avvenire in nessun mondo reale”.

2

L'ingresso del Nulla, con la conseguente abolizione delle cose, si accompagna all'angoscia. E' l'angoscia di cui Eliot ha formato il *grung* ontologico-esistenziale in *The Hollow Men*, dove *scorge* una terra morta, la terra dei cactus, in cui sorgono immagini di pietra, che rievocano “la supplica della mano di un morto, sotto lo scintillio di una stella che si va spegnendo”.

In questa terra abitata dall'Ombra, che cade tra l'idea e la realtà, tra il gesto e l'atto... nell'ora “in cui tremiamo / di tenerezza / le labbra che vorrebbero baciare / innalzano preghiere...” a un pietra infranta. Siamo entrati nel luogo di una desolazione *senza tempo*. “Quali sono le radici che s'afferrano, quali i rami che crescono / da queste macerie di pietra? Figlio dell'uomo / tu non puoi dire, né immaginare, perché conosci soltanto / un *cumulo d'immaginari infrante*, dove batte il sole, / e l'albero morto non dà riparo...”

Nei versi di Eliot, che *dicono* l'angoscia dell'esistere, si ritrova l'essenza stessa dell'arte, il suo tempo vuoto -quello dell'attesa- in cui manca la certezza della presenza vacilla la condizione del vero. E' il vuoto *silenzioso della memoria*

sacra: “in esso l’errore diviene la profondità dello smarrimento, la notte diviene l’altra notte”. Nella *poiesis* muore, dunque, quella temporalità di cui Nietzsche coglie la cifra, quando in *Aurora* (par. 506) scrive: “Non avete notato che ogni nuova opera bella, fintantoché se ne sta esposta all’aria umida del suo tempo, possiede il minimo del suo valore -appunto perché porta ancora tanto su di sé l’odore del mercato e di tutti gli avversari e delle opinioni contemporanee e di tutto quanto è effimero tra l’oggi e il domani? Più tardi essa si dissecca, la sua “temporalità” muore -e soltanto allora riceve il suo profondo splendore e il suo buon aroma; anzi, se tale è il suo valore, allora riceve il suo silenzioso sguardo d’eternità”.

In questo sguardo d’eternità si dissolvono le cose. Muore la storia. Resta la forma. Assoluta, autotrasparente, luogo della pura contraddizione. *Rose, oh reiner Widerspruch*. E resta anche quella che potremmo chiamare *melanconia*. Che ,è, certo, per servirci di una suggestiva immagine crociana, la conciliazione dei contrari, lo svanire delle passioni, il “distacco dalla terrestre aiuola che ci fa feroci”, il “tramonto dell’amore nell’euthanasia del ricordo”, ma è soprattutto *angoscia del fare*, inquietudine, esilio. E’ appartenenza e sradicamento, per cui non respingiamo la terra a cui apparteniamo, “ma non ne facciamo un rifugio, né del soggiornarvi una bella costrizione”.

Muore la storia. Si dissolvono le cose in un percorso che non può compiersi in nessun mondo reale. Ma solo nella parola, nel linguaggio. Il linguaggio, allora –ed è questo uno dei rilievi più significativi dell’estetica simbolista– diventa un luogo che, indicando il fallimento del contatto tra l’uomo e l’assoluto, *dice* la disumanizzazione estrema che *si rappresenta* nella e attraverso la *poiesis*.

Luogo in cui il caso gioca con la necessità, la possibilità con la regola e dove si consuma continuamente la “squisita crisi fondamentale della letteratura”

Mallarmé ha espresso *poeticamente* questa condizione, ancorché in maniera non del tutto elaborata attraverso analisi teoriche rigorose e sovente scandita da contraddizioni e aporie. Ha definito così, nel segno di forti e decisive rotture, una moderna filosofia del simbolo, e una nozione *inquieta* di letteratura, che, certo, rimane ancora il territorio delle possibilità infinite e della “salvazione”...

Mallarmé (appare e vidente, si tratta di un Mallarmé forse troppo valeriano) ha potuto tentare, muovendosi in questa prospettiva, l’esperienza di una letteratura poetica, in maniera contraria a quella con cui sembrano procedere gli altri poeti. Ha costruito un’idea di *poiesis*, situandola nella trama della

generalizzazione, della profondità e del rigore. Ha lavorato, insomma, come quei tecnici moderni che hanno rifondato la scienza dotandola di poteri nuovi. *Pensando direttamente in poesia*, Mallarmé ha individuato un luogo ou-topico, segnato da puri ritmi, da arabeschi, da simboli, che non sono -come sovente avviene nel simbolismo di scuola- metafore distaccate dal loro oggetto, ma modi attraverso cui è stato tentato "un impiego a nudo del pensiero", al fine di elaborare uno *strumento spirituale* atto ad esprimere le cose dell'intelletto e dell'immaginazione.

Sottolineando frequentemente il valore della rivoluzione poetica operata dall'autore di *Igitur*, Valéry ha notato che, per la prima volta della nostra civiltà letteraria, con la poesia di Mallarmé le figure, i tropi, le metafore non sono più dettagli o accessori del discorso che possono essere eliminati, ma diventano proprietà sostanziali dell'opera, sicché il contenuto non è più *causa* della forma, è uno dei suoi effetti. Il mondo, infine, non ha alcuna consistenza; anzi, diventa una occasione perché il poeta giochi una partita sublime.

3

Siamo, dunque, dentro un nuovo e inquietante orizzonte di cultura. L'estetica è venuta rinnovando radicalmente il proprio statuto epistemologico e le sue stesse modalità. Dentro questa *linea* la *poiesis* si attesta come luogo della strategia della mente e del fare, che si compie soltanto nelle leggi e nelle *regulae* della composizione, nelle poetiche, ovvero nella riflessione che i poeti e gli artisti svolgono sulle proprie pratiche quando disegnano modelli, che vanno scanditi e misurati nella varietà di disposizioni possibili. La *poiesis* si costituisce, pertanto attraverso una trama infinita e mobile di relazioni e di movimenti, policroma, segnata da inquietudini, da scarti, da trasformazioni continue, scandite in un processo che mai si conclude. In questa trama prende corpo, vive e *si significa* la cosa-poesia, che si realizza attraverso la densità dell'immagine, delle figura, delle consonanze e delle dissonanze, attraverso l'armonia e il numero, e la concatenazione delle strutture e dei ritmi. Si tratta di un "universo di relazioni reciproche, analogo all'universo dei suoni entro cui nasce e si muove il pensiero musicale": in esso la *forma* non si *dissolve* nel proprio effetto, anzi è, in un certo senso, "nuovamente richiesto da esso". La poesia, perciò si definisce nelle condizioni esatte di forma, le quali non sono altro che l'espressione della conoscenza e della consapevolezza che ha il poeta circa i mezzi di cui può disporre, della loro portata, delle loro possibilità, dei loro limiti. Dire la poesia significa ritornare alle cose, dove si ritrova l'essenza stessa e la struttura del *poiein*.

Ciò esige che si individui una mobile e complessa ontologia del finito, all'interno della funzione "produttiva del lavoro dei poeti, la cui azione implica, comunque, sempre un progetto, una tecnica elaborata e avvertita, la capacità di valutare e comprendere modi precedentemente costruiti da *altri*, idee, scelte, e una fitta trama "istituzionale" di modelli e di forme, cui è necessario ricorrere e riferirsi. C'è, insomma, nel lavoro dei poeti, il passato, il presente, la lunga sedimentazione delle parole: ci sono, poi, situazioni già definite e c'è qualcosa che sta per emergere, l'imprevisto, il nuovo; infine c'è, in questo fare, un *bisogno di mondo* e una tensione metafisica, l'erranza negli universi immaginari, il disporsi della parola alle soglie dell'assoluto.

Il poeta, insomma, deve saper valutare se i mezzi di cui vuol servirsi e disporre siano convenienti e adeguati a ciò che vuol comunicare, poiché è dalle regioni del fare, dalle sue contraddizioni e dalle sue difficoltà che egli deve muovere. E noi ...dobbiamo porci di fronte a questa fenomenologia in maniera aperta e problematica, al fine di "aprossimarci" al *segreto* degli artisti, all'enigma della poesia, alle ragioni che hanno reso possibile ai "giocolieri della ragione poetante" di fondere indissolubilmente la necessità e gli artifici, di inventare trucchi e prestigii, di attraversare le metafore, i simboli, le *revêries*.

Così costruendo mondi in sé perfetti, "che si allontanano del nostro tanto da essere inconcepibili e a volte gli si accostano fino a coincidere in parte col reale", è possibile elaborare -per usare una immagine di Leibniz- una lingua, nella quale siano "contenute contemporaneamente l'arte di scoprire e l'arte di giudicare, ossia una lingua i cui segni o caratteri servano al medesimo scopo a cui servono i segni aritmetici rispetto alle grandezze assunte astrattamente".

E', questa, la lingua della poesia, che effonde costellazioni di senso e crea mondi nel segno della ragione e del calcolo, della misura e della legge, delle combinazioni verbali, insomma di quella *caratteristica* che Lullo riteneva costituisse il sigillo ontologico dell'universo. Essa esige un linguaggio mirabilmente esatto o addirittura un "freddo intendimento tecnico", che, forse -come osservava Novalis- può condurci ad autentiche rivelazioni, o, piuttosto, può rendere possibile la costruzione delle infinite figure della *poiesis* che è "forma, esistenza ed essere" e si dà come opera. Ma l'idea di opera, qui, non va genericamente associata a "ogni oggetto formato dall'intelligenza di un mestiere e dall'abilità di un saper-fare", ovvero a tutto ciò che è costruito, composto, calcolato; va intesa come evento, come oggetto indipendente, come quell'oggetto del linguaggio del quale parla Blanchot "monade di parole in cui non si rifletta nient'altro che la natura delle parole", in altri termini come una realtà "un essere particolare, d'una

dignità e di una importanza eccezionale, ma *un* essere e, a causa di ciò, in nessun modo più vicino all'essere di ciò che sfugge ad ogni determinazione e ad ogni forma di esistenza"¹.

Monade di parole. Si pensi all'*esperienza peculiare* di Mallarmé, in cui è scritto, forse, il destino stesso della *poiesis* della modernità. *Poiesis* come simbolo e assenza, come armonia e distruzione.

Ancora Blanchot ha notato che nell'opera mallarmeana le parole "hanno il potere di fare sparire le cose, e di farle apparire in quanto scomparse, apparenza di una sparizione, presenza che, a sua volta, ritorna all'assenza per il movimento di erosione e di usura che è l'anima e la vita delle parole, e trae da esse luce per il fatto che si spengono, chiarezza tramite l'oscuro. Ma, avendo questo potere di far "sorgere" le cose dal di dentro della loro assenza, dominatrici di questa assenza, le parole hanno anche il potere di sparirvi esse stesse, di rendersi meravigliosamente assenti in seno al tutto che realizzano, che proclamano annullandovisi, che adempiono eternamente distruggendovisi senza fine ..." ²

La *poiesis*, in questo orizzonte, si attesta come il principio che rende possibile la perenne sovranità della forma, in -si potrebbe dire con Barthes- si esprime il movimento di una rottura e quello di un avvento, l'alienazione della storia e il suo sogno, la frattura e l'unità: in tal senso esso si fa scena e rappresentazione del mondo, luogo del simbolo e della metafora infinita. Del *simbolo* che ci ricorda che abbiamo messo tra parentesi, o forse fuori gioco il nostro mondo, e che abbiano inventato un mondo altro (più vero?) collocandolo sul puro arabesco, in cui si realizza l'incontro dell'istante e con l'istante; in cui le cose si dissolvono nell'enigma dell'assenza e del vuoto.

4

Una svolta radicale nel corpo vivo delle poetiche e nelle prospettive estetiche attraverserà la Francia tra il 1840 e il 1850 e successivamente, fino ai primi decenni del Novecento e oltre, influenzerà l'arte e la letteratura europee. Questa *svolta* ha un nome: Edgard Allan Poe, la cui poesia -iscritta nel segno del concetturismo e del probabilismo-come annotava Baudelaire è profonda e malinconica, cesellata, pura e lucente come un gioiello, e, soprattutto è "capace"

¹ M. Blanchot, *Lo spazio letterario*, trad. it., Torino 19752, p. 28.

² *Lvi*, p. 29.

di annodare cen fili sensibilissimi una straordinaria varietà di motivi musicali, di *vedere* le sonorità nascoste nelle combinazioni del cosmo, di *udire* il sopraggiungere dell'oscurità.

L'estetica del simbolismo nasce dentro l'opera dell'autore di *Eurêka*, la cui riflessione è rivolta a costruire universi formali attraverso una composita varietà di immagini, una volontaria mescolanza di metafore eterogenee, una combinazione di passione e arguzia, di modi grandiosi ed eccessivi, di forza straripante di *mistione* di eventi spirituali e fatti materiali, oggetti, cose.

Il tutto nella linea di una radicale rivoluzione che ha interessato la sintassi, le forme retoriche ed espressive, le modalità stilistiche.

Muovendo dalla individuazione dei rilievi significativi di questa *realtà nuova*, che a molti è sembrata contigua ai procedimenti della poesia inglese del Cinquecento e del Seicento, Edmund Wilson, ne *Il castello di Axel*, ne ha colto l'originalità, la modernità e il limiti. Ha sottolineato il carattere "rivoluzionario" del movimento simbolista che ha saputo infrangere le regole della metrica francese, sovvertendo e sconvolgendo tutta la filosofia della chiarezza e della logica propria della tradizione classica, "che i romantici avevano ancora in gran misura rispettato"³; e avviando, soprattutto con Mallarmé, quel rinnovamento del linguaggio poetico che ha modificato dal profondo lo statuto della lirica moderna.

Il Mallarmé che ha voluto *donner un sens plus pur aux mots de la tribu* diventa, in questo orizzonte, la figura esemplare, il momento più alto di un esperimento condotto ai confini della poesia stessa, alle soglie della metafisica e dell'assoluto.

Il tal senso la vicenda letteraria del nostro tempo può essere considerata, per molti versi, quella dello svolgimento del simbolismo. Wilson ferma la sua attenzione fondamentalmente su dati storici; ricostruisce nessi, passaggi, rapporti; non coglie però i modi problematici dell'estetica simbolista, la sua forza poetica ed evocatrice, la sua capacità di mettere tra parentesi il mondo delle cose e di inventare universi sempre nuovi.

Quando, tra l'altro, egli, a proposito della poetica dei simbolisti (il riferimento è in special modo a Gérard de Nerval), parla di *confusione* tra sensazioni e immaginazioni da una parte, e di oggetti effettivi dei nostri atti e

³ E. Wilson, *Il castello di Axel*, trad. it., Milano 1965, p. 23.

delle nostre visioni dall'altra; ovvero di poesia come dominio privato del poeta, tale da rivelarsi incomunicabile al lettore, mostra di non aver percepito fino in fondo il senso e le direzioni della rivoluzione poetica moderna che si attesta come monadologia di figure simboliche in cui vive una realtà che non si riferisce a niente altro che a se stessa.

Così, dunque, Wilson individua le coordinate del simbolismo: "le assunzioni implicite nel simbolismo ci inducono a formulare una teoria di questo genere: ogni sentimento o sensazione che proviamo, ogni nostro stato di coscienza è diverso da tutti gli altri; e di conseguenza ci è impossibile esprimere le nostre sensazioni, quali le sperimentiamo in realtà, nel linguaggio convenzionale e universale della letteratura corrente. Ogni poeta ha una sua personalità unica; ogni suo momento possiede un tono particolare, una particolare combinazione di elementi. Ed è compito del poeta scoprire, inventare il linguaggio particolare che solo saprà esprimere la sua personalità e le sue emozioni. Tale linguaggio deve valersi di simboli: una qualità così singolare, fugace e vaga non può essere comunicata con l'affermazione o la descrizione diretta, ma soltanto con una successione di parole e di immagini che serviranno a suggerirla al lettore. I simbolisti stessi, posseduti dal miraggio di raggiungere con la poesia effetti simili a quelli della musica, erano inclini ad attribuire alle loro immagini un valore astratto come quello delle note e degli accordi musicali"⁴.

Astrattismo, dunque, che si risolve in una parola che vuol comunicare metafore distaccate dal loro oggetto? O piuttosto una *poiesis* atta ad evocare, attraverso un linguaggio accortamente calcolato, mondi nuovi?

E' necessario, forse, uscire da certe categorie interpretative, porsi fuori anche dalle pur suggestive letture di tipo psicologico che considerano il simbolismo come "dramma dell'anima moderna", per andare *au fond du gouffre*, *au fond de l'inconnu*, al fine di trovare *du nouveau*.

L'inconnu, l'abisso, l'enigma. Nei *Journaux intimes*, Baudelaire parla dei sentimenti che hanno segnato la propria esistenza sin dall'infanzia: "...j'ai senti dans mon coeur deux sentiments contradictoires: l'horreur de la vie et l'extase de la vie".

Non si tratta (come, tra gli altri, ritiene Beguin) di una *authentique expérience de l'extase* di tipo metafisico o religioso (si pensi a Wackenroder), ma

⁴ Lvi, p. 27.

di un percorso radicalmente diverso, la cui cifra è forse, nell'*incipit* di *Mon cœur mis à nu*: "De la vaporisation et de la centralisation du Moi. Tout est là".

E' questo, un percorso che tende alla derealizzazione delle cose e alla desoggettivizzazione. Poco importa che Baudelaire, come alcuni critici ritengono, mescolasse alla sua concezione del simbolo ancora molto sentimentalismo⁵; il suo cammino (analogamente a quello di Poe, a quello di Mallarmé, di Rimbaud o di Valéry...) è rivolto alla definizione di uno spazio -quello della *poiesis* senza soggetto, senz' 'anima'. Spazio simbolico. Le cose, i materiali, i metalli, sono le nuove figure che popolano un universo poetico dominato dalla terribilità della *forma pura*.

Che cos'è la forma? Baudelaire, in *Art romantique*, a proposito di Victor Hugo, così ne coglie la modalità: "D'altronde Swedenbourg –egli nota– ci aveva già insegnato... che tutto (forma, movimento, numeri, colori, profumi) sia nel campo *spirituale* come in quello *naturale*, è significativo, reciproco, convertibile, corrispondente..."

Tutto è corrispondente. E' iscritto nell'*universale analogia* che si compie nella *poiesis*, attraverso una infinita fenomenologia di simboli. Ecco, allora, il compito dell'immaginazione che -ha osservato Raymond- in Baudelaire è attribuire alle immagini e ai simboli 'un posto ed un valore relativi': relativi allo spirito umano, relativi all'opera ch'esso ha deciso di compiere. Con questi materiali disordinati offertigli dalla percezioni o dalla memoria, il poeta creerà un ordine che, relativamente a una situazione determinata, sarà per 'la circostanza attuale' (ammesso che un tale ideale possa essere mai raggiunto) l'espressione *infallibile* della sua anima. E questa espressione -benchè gli elementi di cui è composta paiono riferirsi alle cose della natura- non sarà meno essenzialmente sovrannaturale. Perchè l'anima, per la sua origine e il suo destino, non trova la sua vera patria se non nell'al di là spirituale dove s'immerge la natura. Missione della poesia è di aprire una finestra su quest'altro mondo che poi è il nostro, e permettere all'*io* di superare i suoi limiti e dilatarsi sino all'infinito. Con questo moto di espansione si inizia o si compie il ritorno all'unità spirituale"⁶.

E *si significa* quella poetica delle *Correspondances*, le quali assumono l'aspetto letterario della metafora, del simbolo, del paragone o dell'allegoria. Si

⁵ Cf. G. Michaud, *Message poétique du symbolisme*, Paris, 1978, p. 327.

⁶ M. Raymond, *Da Baudelaire al surrealismo*, trad. it., Torino, 1981, p. 16.

legge nell'*Invitation au voyage*: "questi tesori, questi mobili, questo lusso, quest'ordine, questi profumi questi fiori miracolosi, sei tu..."

Siamo di fronte alla composizione di *paessaggi spirituali* in cui entra il sentimento della natura. Raymon osserva che il poeta prende dal mondo sensibile la materia per foggare una visione simbolica di sé e del suo sogno. E' appunto il mondo sensibile (la natura, gli oggetti, le cose) il luogo di una "limpida" simbolica trascendentale. Nel segno di siffatta simbolica si ha un decisivo superamento del cosiddetto *primo simbolismo romantico*, quello dalle forti accentuazioni kantiane -quello per il quale (ha suggerito finemente Northrop Frye in *Favole d'identità*) il "poeta romantico divide la realtà in un mondo dell'esperienza e in un mondo della percezione, il primo dei quali, il noumeno di Kant, è interpretato dalla poesia, e il secondo, il mondo fenomenico, è solo oggetto della noscenza razionale. L'abisso tra conoscenza razionale e conoscenza poetica spiega l'importanza della suggestione e dell'evocazione nell'arte romantica..."⁷.

5

Scandagliando fino in fondo questo abisso, il simbolismo è pervenuto alle soglie dell'assoluto, del silenzio, dell'assenza. Ha percepito il senso della purezza e l'armonia. "Ben presto -scrive in un luogo di *Symphonie littéraire* Mallarmé- un insensibile trasfigurazione si opera in me, e la sensazione di leggerezza si fonde poco a poco in una di perfezione. Tutto il mio essere spirituale, -il tesoro profondo delle corrispondenze, l'intimo accordo dei colori il ricordo del ritmo anteriore, alla scienza misteriosa del Verbo, -è richiesto e tutto intero si commuove sotto l'azione della rara poesia che invoco, con un insieme di una tale meravigliosa giustezza che dai suoi giochi combinati risulta la sola lucidità"⁸.

L'idea di "poesia rara" dice il luogo nel quale -protemmo servirci di un'immagine che Merleau-Ponty ha costruito per individuare il "proprio" della pittura di Cézanne- noi vediamo la profondità, il vellutato, la morbidezza, la durezza degli oggetti, perfino il loro odore; nel quale c'è l'aria, la luce l'oggetto, il piano, il carattere, il disegno e lo stile...

La "poesia rara", perciò, vive in figure di trasformazione che non si risolvono in una *simbolica* irrigidita dentro uno schematismo formale di modelli,

⁷ M. Frye, *Favole d'identità. Studi di mitologia poetica*, trad. it., Torino 1973, p. 293.

⁸ S. Mallarmé, *Oeuvres complètes*, Paris, 1979, p. 262.

ma *si risignifica* in infinite costellazioni di senso -come negazione e ricordo, come simbolo che *dice* il dimorare dell'arte nelle cose e, ad un tempo, la sua trascendenza; *dice*, infine, l'*utopia del fare*; e, poiché per l'arte l'utopia -come scrive Adorno- è velata di nero, la *poiesis* resta ricordo del possibile "contro il reale che ha soppresso il possibile", resta insomma come "il risarcimento immaginario di quella catastrofe che è la storia del mondo". Della catastrofe che *si raccoglie* nella figura di Igitur, che *sconta* lo scacco del suo sogno impossibile di "accordare" il Caso, la Necessità. E', così, che insieme "con la sua tensione nei confronti della catastrofe permanente e all'interno di essa è posta anche la negatività dell'arte, la sua 'methexiz' (partecipazione) all'oscuro. Nessuna opera d'arte esistente e manifestantesi è positivamente padrona di ciò che non è. Ciò divide le opere dai simboli delle religioni, i quali pretendono di avere nella manifestazione la trascendenza della presenza immediata. Nelle opere d'arte ciò non è una costellazione di quel che è. Attraverso la loro negatività, e fino alla negazione totale, le opere d'arte sono delle promesse"⁹.

Promesse che vivono come in una processione di *Ipostasi* nella purezza degli arabeschi, nei meravigliosi intrecci delle analogie, nella selva delle corrispondenze. Vivono nella infinità simbolica delle figure.

⁹ Th. W. Adorno, *Teoria estetica*, trad. it., Torino, 1975, p. 194.

LA POÉTICA DE LA LECTURA: DE MONTAIGNE A QUEVEDO

Darío Villanueva
Universidade de Santiago de Compostela

Inquietaba a Jorge Luis Borges el enigma de “la extraña gloria parcial que le ha tocado en suerte a Quevedo”, uno de los pocos autores de la literatura española que parecen merecerle un reconocimiento sin reservas. Ciertamente, continúa el gran autor argentino, “en los censos de hombres universales el suyo no figura”, y esta ausencia de Quevedo le parecía una “extravagante omisión”.

En efecto: Quevedo, probablemente el escritor español que merece más y mejor el título de tal, el escritor por antonomasia, carece sin embargo de la proyección ecuménica que debería auparlo a ese recinto canónico donde sí figura Cervantes, o incluso Calderón. Pero al margen de las justificaciones borgianas para tan sorprendente injusticia, ¿cabe pensar a este respecto en la influencia de un simple hecho material? Me refiero al reconocido desinterés que don Francisco de Quevedo y Villegas mostró siempre por la transformación de sus escritos en libros, y hacia los trámites necesarios para su óptima circulación dentro y fuera de España. Pareciera como si para él la escritura fuese una actividad personal inexcusable, destinada al disfrute de los “happy few” que contaban en su entorno. La ingente obra del Señor de la Torre de Juan Abad habla por sí sola de su pasión por la escritura, y sabemos igualmente de su gran voracidad como lector, pero nada semejante podemos aducir a favor de un Quevedo preocupado por la fama inmediata, mantenida y póstuma de sus escritos.

Hay un soneto de Quevedo, impreso en la página 115 de *El Parnasso español, monte en dos cumbres dividido, con las nueve musas castellanas...* recopiladas póstumamente, en 1648, por su amigo y albacea literario don José Antonio González de Salas, que habla paradójicamente de la pasión de su autor por los libros. Y digo paradójicamente, porque Quevedo fue apasionado por ellos más como lector que como escritor, de lo que probablemente se haya resentido su fama universal. En este poema, admirable por múltiples conceptos, se centrará mi exposición, lealmente enfocada, sin embargo, hacia los objetivos de estos segundos encuentros internacionales de Filosofía en torno a "Hermenéutica, símbolo y sentido":

DESDE LA TORRE

Retirado en la paz de estos desiertos,
con pocos, pero doctos libros juntos,
vivo en conversación con los difuntos
y escucho con mis ojos a los muertos.

- 5 Si no siempre entendidos, siempre abiertos,
o enmiendan, o fecundan mis asuntos;
y en músicos callados contrapuntos
al sueño de la vida hablan despiertos.

- 10 Las grandes almas que la muerte ausenta,
de injurias de los años, vengadora,
libra, ¡oh gran don Josef!, docta la emprenta.
En fuga irrevocable huye la hora;
pero aquélla el mejor cálculo cuenta
que en la lección y estudios nos mejora.

Sin "esa extravagante omisión" que denunciara Borges, si Quevedo estuviese con toda justicia incorporado al canon de los escritores universales, dudo que el soneto que acabamos de leer pudiese quedar ausente de dos obras como las que seguidamente paso a comentar, comenzando por la más reciente de ellas.

En 1991, Danièle Sallenave publicó en París uno de sus ensayos mejor acogidos, cuyo título no dejará de ofrecer ya ciertas resonancias quevedianas: *Le don des morts*. Subtitulado *Sur la littérature*, viene a reflejar esa preocupación que muchos compartimos, la de que la vertiginosa desculturización que

caracteriza a la sociedad posindustrial y posmoderna está provocando que los libros ya no sean el centro de la educación y de la cultura, suplantados en todo caso por otros poderosos medios, más que de comunicación, de verdadera alienación de las masas. Sallenave se pregunta cómo las gentes sobrevivirán “aux hasards de la vie sans le secours des livres”, ya que éstos -y he ahí una verdadera paráfrasis del soneto de Quevedo- son “*le don que nous font les morts pour nous aider à vivre*”. Y lo mismo se puede decir de otra de las afirmaciones fundamentales de este ensayo, la de que el móvil y fundamento profundo de la literatura es la esperanza de una resurrección de los cuerpos “dans le corps glorieux des mots”.

En cierto modo, esa concentración semántica y expresiva propia de toda poesía, especialmente intensificada por el molde estricto del soneto y potenciada de modo excepcional por la escritura de Quevedo, justificará en mi caso la siguiente hipérbole: salvo en lo que son consideraciones estrictamente contemporáneas, las casi doscientas páginas de Sallenave están perfectamente sintetizadas en los catorce versos de Quevedo, que sin embargo la autora francesa parece desconocer. Otro tanto sucede en un libro llamado a ejercer una extraordinaria influencia en la cultura contemporánea a partir del momento de su publicación, al principio del decenio de los años sesenta. Se trata ahora de *La Galaxia Gutenberg*, en donde su autor, Marshall McLuhan trazó la “génesis del *homo typographicus*”, y adelantaba ciertas consideraciones apocalípticas sobre el futuro de la civilización libresca que afortunadamente, y pese a los peligros denunciados por Sallenave, no se han cumplido con la inexorabilidad que el profesor de la Universidad de Toronto nos prometía.

McLuhan estudia dos verdaderas revoluciones tecnológicas que cambiaron radicalmente a la humanidad: la primera de ellas fue el descubrimiento del alfabeto y de la escritura; la segunda, lógicamente, la invención por Gutenberg de la imprenta de tipos móviles. McLuhan dedica uno de sus epígrafes a cómo “la tipografía quebró las voces del silencio”, y a lo largo de sus páginas, rebosantes de citas frecuentemente enhebradas con poco orden y menor concierto, asoman Shakespeare, Sir Thomas More, Rabelais, Petrus Ramus, Francis Bacon, Milton, el Aretino, Cervantes, Marlowe, Descartes o Pope... Incluso figura en *La galaxia Gutenberg* un breve capítulo, inspirado en las ideas de Américo Castro, sobre cómo “Los españoles han estado inmunizados contra la tipografía por su lucha secular contra los moros”. Pero sigue ausente Quevedo. Y de Quevedo, flagrantemente, su soneto “Desde la Torre”.

El mismo Quevedo no deja de enraizar autobiográficamente este texto en términos que han dado lugar a diferentes hipótesis por causa de la propia

transmisión del texto hasta nosotros, pues se trata de uno de los escasos poemas de la producción quevedesca conservada del que existe un autógrafo del escritor. En efecto, en 1932 el erudito español Luis Astrana Marín publicó siete poemas manuscritos de Quevedo encontrados en las guardas de un *Trattato dell'amore umano* de Flaminio Nobili que había pertenecido al poeta.

González de Salas, que con toda certeza es ese “gran don Joseph” apostrofado en el verso 11, fue quien puso en la versión impresa el título “Desde la Torre”, que se refiere a la Torre de Juan Abad, el feudo de Quevedo situado en la Mancha, cerca ya de la Sierra Morena, y añade en *El Parnaso Español* este comentario que contextualiza el poema: “Algunos años antes de su prisión última, me envió este excelente soneto, desde la Torre”. La prisión a la que se alude, que daría con los huesos del poeta en San Marcos de León, se produjo en diciembre de 1639, pero desde principios de 1635 Quevedo, cansado de las intrigas cortesanas a las que tanto contribuía con su voz y con su pluma, había pasado la mayor parte de su tiempo retirado en lo que hiperbólicamente el soneto califica como “la paz de estos desiertos”. Allí había estado ya confinado a raíz de sendas órdenes de destierro en 1621, 1622 y 1628. Un decreto de Felipe IV fechado el 4 de enero de 1622 califica a Quevedo de “persona que se puede excusar en la Corte, y así, la Junta, como de suyo, será bien que le ordene que se vaya a un lugar que tiene”, y durante uno de estos tres confinamientos escribe el romance “Funeral a los huesos de una fortaleza que gritan mudos desengaños” inspirado por la contemplación de un castillo en ruinas, las Torres de Joray, muy próximas a la Torre de Juan Abad. En este poema el escritor hace referencia a su triste situación de ostracismo político, paliada no obstante por el estudio y la conversación con los difuntos en términos que ya preludian el gran hallazgo del soneto que estamos comentando.

Así, la mayoría de las dataciones de “Desde la Torre” apuntan al periodo comprendido entre 1634 y 1637. No obstante, la investigadora francesa Marie Roig Miranda opta por una fecha posterior, 1640-1641, por razones fundamentalmente estilísticas que nunca suelen ser, como sabemos, suficientemente convincentes. No obstante, la fecha de 1641 tiene otros defensores que se amparan en un documento de sumo interés. Se trata de una carta, la CCVIII de la compilación realizada por Astrana Marín, dirigida a persona desconocida, en la que, desde el calabozo de San Marcos, Quevedo se lamenta de su situación haciendo uso de una fraseología que viene directamente de nuestro soneto: “Es verdad que aquí estamos solos el preso y la cárcel; mas, si me cuentas por vivo, en mí tengo compañía, y nunca me vi más acompañado que ahora que estoy sin otro. Doyme todas las horas, y tengo conversación con la divina Providencia, el

entendimiento; [...] *razonan conmigo los libros, cuyas palabras oigo con los ojos*". Se trata, en efecto, del núcleo significativo -y en cierto modo también retórico- del soneto, a lo que tendré que referirme una y otra vez a lo largo de mi conferencia. Pero el que todo ello aparezca en esta carta desde la celda no es motivo suficiente para desautorizar la fuerza de la situación interna que el propio poema expresa y el comentario de González de Salas enriquece, al presentárnoslo como una especie de carta que su amigo Quevedo le envió desde su apartamento de la Torre de Juan Abad.

El apóstrofe "*¡Oh gran don Josef!*" parece confirmar esto último, aunque en la versión inicial -el manuscrito perteneciente al British Museum y transcrito por vez primera por Astrana Marín, verdadero borrador de lo que al fin será el poema-, se da una curiosa modificación, según la cual el "Ioseph" del verso undécimo se transforma en "Juan", lo que da pie a que el erudito conjeture que el destinatario podría ser Juan de Herrera o don Juan Luis de la Cerda, Duque de Medinaceli.

Este cambio no oculta que allí el *Joseph* aparezca tachado, y sin mucho sentido, en el segundo verso, pero sea lo que fuere a este respecto, todo aconseja encarnar lo que los endecasílabos dicen en la propia experiencia del poeta. En estos admirables versos abundan los signos de veredicción, desde el presente de los verbos del primer cuarteto, *vivo* y *escucho*, a la referencia ambiental del primer verso que tan bien se compadece con el retiro de la Torre de Juan Abad, tan importante en la asendereada vida de Quevedo, por cuya propiedad hubo de pleitear durante más de veinte años, entre 1609 y 1631 y, en donde llegaría a estar recluso por condena de destierro como hemos comentado ya. El *Epistolario* de Quevedo es una fuente impagable de información biográfica en donde la famosa Torre desempeña un protagonismo muy relevante.

Precisamente el carácter de epístola dirigida a José González de Salas que el soneto "Desde la Torre" tiene apoya la percepción de interesantes concomitancias temáticas entre este texto y otro anterior en más de un siglo. Me refiero a la famosa carta que Niccolò Machiavelli, recién salido de la cárcel, envió el 10 de diciembre de 1513 a su amigo Francesco Vettori, que acababa de ser nombrado embajador de Florencia ante el nuevo Papa León X, el antiguo cardenal Giovanni de Medici, primer florentino que obtuvo la tiara pontificia.

Aunque fechada en la capital, Machiavelli escribe sobre lo que es su vida de retiro en sus pagos de Sant'Andrea in Percussina, al margen de las intrigas políticas que, no obstante, sigue con detalle, y a las que quisiera volver gracias

a los buenos oficios de Vettori. Y la situación que describe cuando llega la tarde y se entrega a la lectura en su gabinete es punto por punto similar al quevediano conversar con los doctos difuntos que enmiendan o fecundan los negocios de su interlocutor a través de un diálogo silente.

En cuanto a la pasión de don Francisco de Quevedo por los libros, que es el asunto central de nuestro soneto, no nos faltan tampoco testimonios de autenticidad. Así, en la *Vida de Don Francisco de Quevedo y Villegas...* escrita por Tarsia leemos declaraciones tan pertinentes a nuestros efectos como la de que el escritor “lleuaua vn Museo portátil de mas de cien tomos de libros de letra menuda, que cabian todos en vnas bisasças, procurando en el camino, y en las paradas lograr el tiempo con la lectura de los más curiosos, y apacibles. Fue tan aficionado a libros, que apenas salía alguno, quando luego le compraua”. Continúa Tarsia: “Del amor de las letras se le engendró vna muy particular estimacion de los hombres doctos”, que enseguida tiene correlato con los versos del soneto “Desde la torre”. En dos de ellos aparece el adjetivo *doctos/docta*, con un complejo sentido sobre el que habrá que volver, pero la paranomasia de “*pocos pero doctos libros juntos*” encuentra igualmente su justificación en la nota que González de Salas pone al segundo endecasílabo: “Alude con donaire a que siempre los tuvo repartidos en diferentes partes”. Tarsia concluye, por su parte, que “Hallauase Don Francisco muy bien en la solitud, acompañada de sus libros, y saçonada con la docta comunicacion de tantos Autores, como tenía en su librería”.

Estoy, pues, convencido en un sentido puramente genético de la autenticidad biográfica y vital del poema quevedesco que ahora nos interesa, sin que me preocupe incurrir en la “intentional fallacy” que los formalistas del “new criticism” denunciaron. Mucho ha llovido desde entonces, y es llegada la hora de restaurar el vínculo originario de la literatura con la realidad, eso sí, con todas las cautelas que sean del caso. Pero es un hecho que este efecto de realismo se incrementa considerablemente cuando la intencionalidad del receptor viene a coincidir con la de quien ha creado el texto. Susana Reisz lo ha visto y formulado claramente: de ello sólo hay garantía cuando el lector dispone de una visión de la realidad similar a la del autor, por ser su coetáneo, pertenecer a su misma comunidad cultural o haberse esforzado, en el caso contrario, en acortar la distancia hermenéutica entre ambos. Pero de la posibilidad efectiva de este tipo de identificación a través del texto entre su autor y sus lectores no nos faltan ejemplos ciertos.

Volviendo al soneto de Quevedo, el que reivindicemos su significado como mensaje que viene de la vida de su autor para hablarles a las nuestras, no

nos exime de esa sutil forma de homenaje que es el desmenuzamiento analítico, tan bien logrado por los formalistas rusos y los que practicaron el “Close reading”. Estamos, por supuesto, ante un poema de admirable factura, fruto de un demorado proceso de elaboración que la existencia de los manuscritos anteriores a la versión impresa nos permite apreciar en todo su valor, aplicando las técnicas de esa interesante escuela crítica de origen francés, todavía en germen, conocida como la “*génétiq ue textuelle*”, y caracterizada por el aprovechamiento de la técnica filológica y ecdótica del análisis de los manuscritos con un objetivo preciso: la elucidación del proceso creativo de la obra. Con anterioridad a la irrupción de la citada “*genética textual*”, James O. Crosby y, a la par, José Manuel Blecua ya habían reparado en este proceso de pulimiento eficazmente cumplido en Quevedo, demostrando por otra parte que, como dice Blecua, “los pretendidos retoques de González de Salas, fuera de los que él mismo indica, no estaban más que en la imaginación de algún editor tan poco escrupuloso como Astrana Marín”. De aceptar esta hipótesis descabellada, añade el ilustre catedrático barcelonés, habría que considerar desde ya al amigo y anotador de Quevedo “como uno de los muy grandes poetas españoles de todos los tiempos”.

Los dos versos finales del primer cuarteto manuscrito y autógrafo de Quevedo que nos ocupa *-bibo con el comercio de difuntos / i con mis ojos oigo hablar los muertos-* eran muy inferiores desde todos los puntos de vista si los comparamos con los de “Desde la torre” en su versión definitiva. El poeta sustituye *comercio*, de ingratas resonancias mercantiles, por *conversación*, que amén de incrementar la paradoja y el oxímoron entre la vida y la muerte, pasa a ser la clave del sentido genuino en este poema. Por otra parte, esa “conversación” se explica en el verso último, que acierta reemplazando la perífrasis “oigo hablar” por el más directo “escucho”, con lo que se logra además, gracias a una nueva disposición sintáctica, un isocolon o paralelismo que potencia la unidad entre ambas líneas poéticas.

Esa imagen sinestésica, que justifica la conversación posible entre los vivos y los difuntos gracias a que aquéllos escuchan no con los oídos sino con los ojos, estaba ya, como es bien sabido, en el último verso del soneto 23 de Shakespeare, que comienza así:

As an unperfect actor on the stage,

Las diferencias entre ambos sonetos son, con todo, muy grandes. El poema de Shakespeare es amoroso; el de Quevedo, moral. Allí el amante, sobrecoigido por el poder de la belleza amada, se siente balbucir como un actor nervioso e

inexperto sobre la escena, y pide entonces que sus libros elocuentes hablen por él -*O let my books be then the eloquence*- y que el ser querido se preste al sutil juego amoroso de oír con los ojos.

Es decir, el mismo juego que otra famosa composición sonetística de Quevedo desarrolla con primor, el poema 448, que se titula COMUNICACION DE AMOR INVISIBLE POR LOS OJOS:

Si mis párpados, Lisi, labios fueran,
besos fueran los rayos visuales
de mis ojos, que al sol miran caudales
águilas, y besaran más que vieran.

No pretendo agotar el análisis formal de pieza tan prodigiosa como la que nos ocupa, pero es llegado el momento de referirnos al complejo temático que sustenta, objeto que será hoy de especial atención para mí. Estamos, efectivamente, ante un soneto moral -integrado por González de Salas en la segunda Musa, Polimnia, que “canta poesías morales”-, o *metafísico* si preferimos una terminología más actual; en todo caso, ante un poema filosófico, estoicista y barroco donde el desengaño muestra una faz positiva. Existe la muerte, como realidad última e inexorable, pero la sabiduría triunfa sobre ella. La escritura primero, y la imprenta después, permiten que las almas sabias nos sigan hablando, y a nosotros se nos propone, pues, como gran esperanza que dediquemos nuestra vida al estudio y a la lectura, fuentes de aquella sabiduría.

Todo ello resuelto al modo de lo que podríamos denominar con la crítica “concepto metafísico prolongado”. En efecto, este soneto expresa condensada y deslumbrantemente la complejidad de las experiencias íntimas del poeta, presentándonos sus diferentes facetas, resolviendo en armonía las paradojas y cautivando la atención del lector no sin sorprenderlo con quiebros como el del primer terceto, mediante el que se demora la explicitación de cuál es su sujeto -la *emprenta*- al tiempo que se introduce una nueva analogía entre el saber y un objeto material que ya no es el libro, sino la máquina que los imprime.

La estructura lingüístico-pragmática del soneto es igualmente muy hábil a este respecto. Comienza con un marcado predominio de la función emotiva por la que el yo lírico se expresa a sí mismo, y nos informa de su situación en los dos cuartetos. No hace falta proyectar la información biográfica sobre Quevedo de que nosotros disponemos para que todo tenga cabal sentido: un yo solitario vive en compañía de los doctos gracias a los libros, que hablan al sueño de su

vida, y le ayudan a acertar en sus asuntos como si actuasen a modo de sus consejeros privados. Luego, en el primer terceto, el texto se abre, adquiriendo gracias al apóstrofe una funcionalidad conativa o impresiva: el yo que hablaba de sí mismo ofrece su experiencia, ya aquilatada, a un *tú* amigo, mencionado por su nombre y situado en el centro de un verso polipausado, entre un braquístiquio *-libra-* y un grupo melódico que tiene su cenit en la palabra clave, *empronta*. Y finalmente, el terceto, que comienza con el famoso tópico *Fugit irreparabile tempus*, “En fuga irrevocable huye la hora”, adquiere la función de un acto de lenguaje directivo: ese *nos* que resuena en el último verso ostenta una poderosa virtualidad inclusiva. En él tiene cabida el yo que hablaba, el *tú* apostrofado y el conjunto abierto de todos los lectores. Del cierre emotivo del comienzo pasamos a esta apertura impresiva del final. Y no deja de sorprendernos la resolución laica, en cuanto estoica, de la moraleja. Aquí el recuerdo de la fugacidad del tiempo no da paso a una llamada al “obrar bien, que Dios es Dios” calderoniano. No es el temor de Dios el que ha de regir nuestro tiempo fugitivo, para alcanzar con certeza la intemporalidad feliz de su eterna contemplación ultraterrena, sino el esfuerzo en pos de la sabiduría que nos hará lograr así la inmortalidad.

El soneto está plagado de *loci* o *topoi* y la mayoría han sido identificados y rastreados por la crítica con escrupulosidad. Dejemos a un lado el calderoniano de *La vida es sueño*, que mereció todo un libro del comparatista A. Farinelli. Don Pedro construyó con él no sólo el famoso drama de 1636, sino también un auto sacramental estrenado en 1673 y publicado cuatro años más tarde. Calderón, como es sabido, en la estela de una temática ampliamente desarrollada por Séneca, Epicteto, Luciano y Erasmo, ensambló motivos de origen oriental. Otro tanto ocurre con el tópico de la fugacidad del tiempo: amén de Virgilio, está en aquella pregunta de la oda horaciana *damnosa Quid non imminuit dies?* que algunos traductores ingleses resolvieron en un rotundo “Time corrupts all”, y llega, con el mismo sentido de aprovechamiento del tiempo, hasta textos que tuvieron que ser muy de la predilección de nuestro poeta, como, por ejemplo, la epístola familiar del Petrarca (1977: 166-171) “Ad Franciscum Sanctorum Apostolorum, quam cara res sit tempus”. Allí se argumenta que mientras el reposo nos repone de la fatiga y el dinero perdido se puede volver a ganar, el tiempo ido es irrecuperable, y Petrarca confiesa cuál es su actitud personal ante tan acuciante problema, nada ajena a la que el terceto final del soneto quevediano nos propone.

Pero asimismo el primer cuarteto rezuma del “*Beatus ille qui procul negotiis*” horaciano (*Epodos*, 2, 1), y de su eco castellano en Fray Luis de León,

a quien Quevedo editó precisamente en 1631: “¡Qué descansada vida / la del que huye el mundanal ruido...”. Lo mismo ocurre con el Séneca de las *Epístolas morales* (1XVII párrafo 2): “Cum libellis mihi plurimus sermo est”. El propio Quevedo, cuando emula al cordobés en el mismo género (y me refiero, claro está, a las *Epístolas a imitación de las de Séneca*, en concreto a la tercera), escribe: “En mí tengo compañía... Doyme todas las horas y tengo conversación...; razonan conmigo los libros, cuyas palabras oigo con los ojos”. Todo ello da razón al proverbio latino de que “verba volant, scripta manent”.

Si es difícil presentar para este poema otro perfil semántico distinto del que acabo de resumir, también lo será negar que en él hay un ferviente homenaje al libro y a la imprenta. Uno de sus ejes está, precisamente, muy de acuerdo con esa estructura en profundidad que desde Wölfflin se atribuye al arte barroco en general si se le compara, por ejemplo, con el renacentista.

Me estoy refiriendo a una doble metonimia asimilada a la prosopopeya, figura que permite atribuir cualidades de los seres animados o inteligentes a los que no lo son, o incluso a los objetos. Así ocurre en el verso segundo con los *libros*, que son *doctos*, cuando la sabiduría que puedan tener proviene de sus autores, de esas “grandes almas que la muerte ausenta”. *Alma* es metonimia de *persona* como *libro* es metonimia de *alma*, y de ella toma el atributo de ser *docto*. Pues bien, tras los ocho versos primeros, en los que el protagonista auténtico es el libro, sujeto elidido del segundo cuarteto, nos encontramos, mediante una disposición sintáctica que busca sorprendernos en el terceto que sigue, con que la metonimia se proyecta hasta un tercer escalón, pues ahora la *docta* es la *imprenta*, es decir, la máquina que produce los libros escritos por los sabios.

El elogio de los libros tampoco era original a aquellas alturas de 1630 o 1640, dos siglos después del invento de Gutenberg que lo democratizó. El propio Petrarca los trata con agradecida familiaridad en varias de sus epístolas *De rebus Familiaribus* cuando la imprenta todavía no los había multiplicado. Se ha hecho notar ya cómo John Milton, casi coetáneamente a esta pieza de Quevedo, hace de ello un tema recurrente de su *Areopagitica* (1644).

El hecho es que Milton relaciona, como nuestro poeta, la vitalidad de los libros con la derrota de la muerte. Pero hay un párrafo del texto inglés que desarrolla en prosa el mismo argumento que el hiperbático primer terceto de la composición quevediana: “a good book is the precious life-blood of a master spirit, embalmed and treasured up on purpose to a life beyond life”.

Y es en este punto en el quiero echar mi cuarto a espadas desarrollando una propuesta hermenéutica acerca del que considero más trascendente sentido y máximo valor temático del soneto “Desde la Torre” que hasta el momento no ha sido revelado. Creo encontrar en todo ello no solo la clave de la brillante retórica desplegada por Quevedo en el poema, sino también de la presencia de una problemática de considerable envergadura teórica, que nos hablará de la modernidad del pensamiento poético quevediano. Vaya pues mi aportación en la línea propuesta por Paul Julian Smith cuando afirmaba que “if no general study of Quevedo’s literary theory has been attempted, it is no doubt because the relevant texts are both fragmentary and disparate”.

Walter J. Ong en su libro sobre oralidad y escritura osa utilizar una expresión asaz aventurada cuando se refiere a las “tecnologías de la palabra”. Ciertamente le acompaña en su aventura la sombra del ya citado Marshall McLuhan, quien asimismo había marcado las diferencias culturales existentes entre las civilizaciones puramente orales y las que dispusieron del alfabeto. Esto último significó una verdadera revolución, a la que hay que añadir otras dos: la que en el siglo XV reportó la invención de la imprenta con tipos móviles y, ya en nuestro siglo, la tecnología electrónica e informática. No acertó, por cierto, el maestro canadiense al vaticinar que esta última arrumbaría con la “Galaxia Gutenberg”, como en cierto modo sí lo hizo la cultura alfabética con la puramente oral.

El alfabeto fonético “produce la ruptura entre el ojo y el oído, entre el significado semántico y el código visual”, escribe McLuhan; y así, “sólo la escritura fonética tiene el poder de trasladar al hombre desde el ámbito tribal a otro civilizado, de darle el ojo por el oído”. En las culturas analfabetas el oído tiraniza la vista, exactamente lo contrario de lo que ocurre tras la aparición de la imprenta que lleva el “componente visual a su extrema intensidad en la experiencia occidental”. McLuhan aduce el *King Lear* como el primer texto en el que este hecho se explicita, concretamente en el acto IV, escena VI, cuando Edgar tiene dificultades en persuadir al ciego Gloucester de que está al borde de un acantilado y profundo precipicio. En lo que sigue de este “Dover Cliff speech”, Marshall McLuhan destacó el hallazgo de una “unique piece of three-dimensional verbal art”. Siempre relacioné en clave macluhiana estas páginas de Shakespeare con el episodio cervantino de los batanes (*Quijote* I, 20). En él, por el contrario, el oído aparece todavía como el sentido predominante, y es el cauce por el que comienza a erigirse todo un proyecto de aventura caballeresca que con la luz del alba la vista convertirá en una escena risible.

La revolución tecnológica de la escritura es relativamente reciente. El *homo/mulier sapiens* data de hace unos cincuenta mil años, y sólo hacia el 3.000 o 3.500 antes de Cristo los sumerios descubrieron en Mesopotamia la escritura alfabética. Cincuenta siglos después, aproximadamente, se produjo la revolución de Gutenberg: cuando Shakespeare, Cervantes y Quevedo escriben se trata todavía de una conmoción apenas asimilada.

En cierto modo esta segunda revolución potenció hasta extremos excepcionales la precedente, pues como dice Ong “fue la impresión, no la escritura, la que de hecho reificó la palabra y, con ella, la actividad intelectual”. La cultura del manuscrito seguía siendo marginalmente oral. Lo auditivo siguió, no obstante, dominando por algún tiempo después de Gutenberg. “Con el tiempo, sin embargo -continúa Ong- la impresión reemplazó el persistente predominio del oído en el mundo del pensamiento y la expresión con el predominio de la vista, que tuvo sus inicios en la escritura pero que no pudo prosperar sólo con el apoyo de ésta. La imprenta sitúa las palabras en el espacio de manera más inexorable de lo que jamás lo hizo la escritura”, y ello determinó una verdadera transformación de la conciencia humana.

Eso ya lo había temido, como bien se recordará, el propio Platón, que en su diálogo *Fedro o del amor* pone en boca de Sócrates el relato de cómo el dios Theuth inventó la escritura. Cuando expuso su descubrimiento al rey Thamus, ponderando sus beneficios, éste se mostró por completo contrario a la innovación, por considerarla sumamente perjudicial para la memoria y, sobre todo, para la verdadera sabiduría, que sólo debería aprender oralmente de los maestros.

De la misma opinión participa Sócrates, como no podría ser de otro modo en el caso del inventor de la mayéutica. El discurso escrito está muerto, no es más que un vano simulacro del auténtico, el discurso vivo, “escrito con los caracteres de la ciencia en el alma del que estudia”, que puede por ello “defenderse por sí mismo”, “hablar y callar a tiempo”. Los otros, los discursos de los libros, “al oírlos o leerlos creéis que piensan; pero pedidles alguna explicación sobre el objeto que contienen y os responden siempre la misma cosa” (Platón, 1984: 658-659). Expresión extrema de este mismo rechazo la encontramos en el *Cratilo o del lenguaje* (Platón, 1984: 282): “Quizás parece ridículo, mi querido Hermógenes, decir que las letras y sílabas revelan las cosas imitándolas”. Conviene recordar aquí, para que estas ideas aparezcan amparadas por su contexto genuino, que la escritura era una innovación relativamente reciente en Grecia. Cuando Platón redacta sus diálogos no hacía más de dos siglos que los helenos la conocían, y en modo alguno se puede decir que fuera ya una

práctica habitual entre la intelectualidad, pues todavía estaba relegada fundamentalmente a ciertas aplicaciones burocráticas y comerciales.

La relación con todo lo dicho y el soneto escrito desde la torre de Juan Abad resulta más que evidente. Pero la distancia que separa a Platón del primer tercio del siglo XVII en que Quevedo entra en posible controversia con él se atenúa considerablemente si tenemos en cuenta otro texto mucho más próximo en el tiempo al que nos está ocupando, debido por lo demás a uno de los autores que nuestro poeta prefería.

Me estoy refiriendo a quien el mismo Quevedo llamaba “el señor de la Montaña”, Michel de Montaigne, al que Pascal en *De l'Esprit géométrique et de l'art de persuader* conocía como “l'incomparable auteur de l'Art de conférer”.

Pues bien, precisamente en este ensayo sobre “El arte de conversar” Montaigne contrapone la lectura y el diálogo, o “conference”, y su preferencia es clara: “Le plus fructueux et naturel exercice de nostre esprit, c'est á mon gré la conference. J'en trouve l'usage plus doux que d'aucune autre action de nostre vie: et c'est la raison pourquoy, si j'estois asture forcé de choisir, je consentirois plustost, ce crois-je, de perdre la veuë que l'ouir ou le parler”.

Hasta aquí Miguel de la Montaña se mantiene por completo acorde con los estrictos argumentos platónicos, en una actitud reaccionaria contra aquella innovación alfabética que posibilitó la escritura. Pero enseguida aborda la segunda revolución, la de Gutenberg, cuando añade: “L'estude des livres, c'est un mouvement languissant et foible qui n'eschauffe point; là où la conference apprend et exerce en un coup. Si je confere avec une ame forte et un roide jousteur, il me presse les flancs, me pique à gauche et à dextre; ses imaginations eslancent les miennes”.

Frente a las reticencias de Montaigne, ya en plena “Galaxia Gutenberg”, ¿qué nos propone Quevedo? Que las grandes almas de los que fueron sabios perviven gracias a la escritura y a la imprenta. Pero -y esto es lo verdaderamente interesante- lo hacen hablándonos en contrapuntos musicales y silentes a la vez. La clave está en la genial sinestesia que Shakespeare aprovechara para el juego amoroso y el poeta español para una verdadera fenomenología cultural de la modernidad, en la que se puede conversar con los difuntos transformando los ojos en canales auditivos. Quevedo sale al paso de las reticencias de Montaigne con una retórica suntuosa, de estirpe paradójica, antitética y metonímica, en la que brilla con luz propia una sinestesia que viene a reducir a unidad la contraposición

anterior entre “conférer” -dialogar- y leer. Entre la vieja y la nueva cultura. La imprenta es, por lo tanto, la docta heroína que libra del olvido a los que siendo sabios no merecen morir, y con los que, gracias a ella, se puede, para siempre, vivir en auténtica conversación.

Y no es por azar por lo que el gran maestro de la hermenéutica contemporánea, Hans Georg Gadamer, alcanza una concepción del proceso interpretativo como si de una conversación se tratase. Para ello rastrea la estructura de la verdadera conversación para “dar relieve desde ella a este otro género de conversación que es el comprender textos”. Porque si bien “es verdad que un texto no nos habla como lo haría un tú”, “somos nosotros, los que comprendemos, quienes tenemos que hacerlo hablar con nuestra iniciativa”. No cabe, sin embargo, en este juego la arbitrariedad del intérprete, el todo vale que ciertas formas de la deconstrucción -y deliberadamente dejo para otro momento las teorías de Jacques Derrida sobre la escritura-, porque nuestras proposiciones se refieren, inexorablemente, “a la respuesta latente en el texto”. Eso es lo que en otras palabras se ha dado en llamar el “lector implícito”.

La coincidencia de posiciones entre el poeta barroco y el filósofo contemporáneo son totales; mas el primero, Quevedo, no pudo leer al segundo, Gadamer, y este, como Sallénave y como McLuhan, debiera por el contrario haberlo hecho con aquél. Sobre todo con el soneto “Desde la Torre”.

Que estas ideas quevedescas estaban en el tuétano de su personalidad literaria e intelectual nos lo demuestran, finalmente, dos ejemplos que no me resisto a recordar aquí. En primer lugar, la estructura de muchas de las obras doctrinales de don Francisco que, como el *Marco Bruto*, obedecen sistemáticamente al principio del *escolio*, pues son verdaderos diálogos en forma de notas a un texto de partida con el propósito de entenderlo y explicarlo. Aquí el propio título completo no deja lugar a dudas a este respecto: PRIMERA PARTE DE LA VIDA DE MARCO BRUTO. ESCRIBIOLA POR EL TEXTO DE PLUTARCO, PONDERADA CON DISCURSOS, DON FRANCISCO DE QUEVEDO VILLEGAS. Y siguen, efectivamente, breves frases a modo de lemas, con las que conversa el autor mediante extensos discursos correlativos, en términos muy similares a los de Niccolò Machiavelli en sus *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*. El prefacio dirigido por Quevedo “A quien leyere” contiene, por su parte, algunas de las páginas más oportunas para justificar la legitimidad y prosapia de esa inflexión en los estudios literarios representada por aquella bizarra pregunta de Maurice Blanchot: “Qu’est-ce qu’un livre qu’on ne lit pas. Quelque chose qui n’est pas

encore écrit". Así se consagraba hace algo más de veinte años el reinado de la recepción en los estudios literarios.

Otro argumento más para justificar la impronta gadameriana de Quevedo tiene que ver con la teoría del "lector implícito" formulada por Wolfgang Iser. Volveré, para ello, al soneto "Desde la Torre".

La escritura de Quevedo impide en la práctica el adocenamiento del lector, pues le obliga a una hiperactividad hermenéutica sin la que el texto no podría ser entendido. "Poco escribo, no porque excuso palabras, sino porque las aprovecho, y deseo que hable la doctrina a costa de mi ostentación": tan palmaria advertencia avisa, en los umbrales del *Marco Bruto*, de esa especial concentración del estilo quevedesco que, al tiempo que intensifica al máximo el carácter esquemático que todo texto literario tiene en la concepción ontológica del mismo formulada en su día por Roman Ingarden, juega a multiplicar los sentidos de modo que cada elemento signifiante esté desempeñando, por sí mismo y en relación con los demás, varios significados a la vez. De ahí la polisemia quevedesca, sus paradojas y oxímoros, sus sinestesias y complejos metafóricos o metonímicos. El conjunto de todos ellos configuran un "lector modelo" hiperactivo, si lo entendemos al modo de Umberto Eco como "un insieme di condizioni di felicità, testualmente stabilite, che devono essere soddisfatte perché un testo sia pienamente attualizzato nel suo contenuto potenziale".

Nada ejemplifica mejor teorías como las de Ingarden o Umberto Eco que el juego de sentidos a que nos somete Quevedo en los dos cuartetos de su pieza maestra que estamos analizando. Pero estimo que merece comentario aparte, a este respecto, la particularísima disposición del terceto que les sigue.

Es mi tesis que nuestro poeta tematiza estructuralmente, por así decirlo, su concepción de la lectura como una conversación activa entre quien lee y está vivo y el que escribió y ya ha muerto. Y donde esto se ve más a las claras es en los tres versos en cuestión, en donde se juega con el lector para provocar en él sucesivas anticipaciones hermenéuticas que el texto se encargará enseguida en revelar como erróneas, llevándonos por donde el autor quiere hasta un punto final, y por ello climático, en el que se erige un monumento a la imprenta, calificada de *docta* como lo habían sido en el verso segundo los libros por ella producidos.

Este terceto comienza con un endecasílabo que contiene lo que a todas luces parece ser el sujeto de la oración. Son los sabios difuntos del cuarteto inicial,

autores de libros doctos, que en la estrofa siguiente son alabados por su disponibilidad y eficacia como consejeros de los asuntos cotidianos. Mas el verso segundo de la estrofa produce desconcierto, cuando no estupor, en el que lee. No hay predicado verbal, y si un calificativo, *vengadora*, que bien podría estar concertado con la *muerte* del verso anterior: *muerte vengadora*. Pero, ¿de las injurias de los años? No parece plausible; la Parca no nos vengaría de la huida del tiempo, pues al contrario se alía con él en nuestra contra. La tensión hermenéutica sigue, pues, abierta y desconcertante, sin que el comienzo del tercer verso contribuya a aclarar el panorama: ese *libra*, destacado en braquístiquio, ¿a quién se refiere? No lo sabemos, aunque sí debemos ya renunciar a nuestra lógica inducción del comienzo: “las grandes almas que la muerte ausenta” no son el sujeto de la oración, cuyo verbo va en singular. Sigue, entre pausas y exclamaciones, el apóstrofe que rompe con la estructura fundamentalmente emotiva del discurso, e introduce, con su apelación, la figura de un tú al que se remite el mensaje. Y por fin, la clave: es la imprenta la que al producir los libros doctos que los difuntos sabios han escrito quien, vengadora, libra de las injurias de los años -la desaparición primero, el olvido después- a las grandes almas que ausentadas por la muerte. Un acusado y magistral hipérbaton que obliga al lector a conversar, casi a discutir con el texto, que lo lleva sin desvío posible allí donde él quiere, aplazando la clave del sentido, tensando al máximo la cuerda del arco que disparará certero la flecha de su mensaje.

Hace unos años Michel Charles comenzaba su obra *Rhétorique de la lecture* con una cita de Montaigne y con la declaración de que su objetivo no era otro que examinar cómo el texto “teoriza”, explícitamente o no, la lectura o lecturas que de él hacemos o podemos hacer; cómo la propia obra nos da libertad o nos limita y condiciona.

“Poética de la lectura” sería, pues, el análisis del conjunto de principios o reglas, explícitos o no, que los textos contienen en sí mismos al objeto de ser leídos óptimamente. Y yo he querido reivindicar hoy desde un solo poema de don Francisco de Quevedo y Villegas la posibilidad cierta de una tal “Poética de la lectura”, en el marco de esta importante reunión sobre “Hermenéutica, símbolo y sentido” que la Universidad de Santiago de Compostela ha convocado en homenaje al maestro Paul Ricoeur.

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

ACUÑA, HERNANDO DE

1982 *Varias Poesías*, Edición de Luis F. Díaz Larios, Madrid, Cátedra.

ASTRANA MARIN, LUIS

1946 *Epistolario completo de D. Francisco de Quevedo-Villegas*, Madrid, Instituto Editorial Reus.

BLANCHOT, MAURICE

1959 *Le livre à venir*, Paris, Gallimard.

BOBES NAVES, MARIA DEL CARMEN

1975 *Gramática de "Cántico"*, Barcelona, Planeta/Universidad de Santiago de Compostela.

1985 "La Regenta desde la estética de la recepción", *Letras de Deusto*, 32.

1988 "La poética al día", *Anales de literatura española*, 6.

BOOTH, WAYNE C.

1974 *A Rhetoric of Irony*, Chicago-London, The University of Chicago Press.

BORGES, JORGE LUIS

1924 "Menoscabo y grandeza de Quevedo", *Revista de Occidente*, VI, pp. 249-255.

1976 *Otras inquisiciones*, Madrid, Alianza Editorial Emecé.

BOUSOÑO, CARLOS

1962 *Teoría de la expresión poética*, Madrid, Gredos.

CARILLA, EMILIO

1986 "Quevedo y su soneto 'Desde la torre' (Un elogio hispánico de los libros)", *Philologica Hispaniensia in Honorem Manuel Alvar*, vol. III, Literatura, Madrid, Gredos, pp. 47-61.

CARO BAROJA, JULIO

1970 *El mito del carácter nacional. Meditaciones a contrapelo*, Madrid, Seminarios y Ediciones.

CERVANTES, MIGUEL DE

1962 *Obras completas. I. Don Quijote de la Mancha*, Edición de Martín de Riquer, Barcelona, Planeta.

COMBE, DOMINIQUE

1985 "Poésie, fiction, iconicité", *Poétique*, 61.

CONTAT, MICHEL (compilador)

1991 *L'Auteur et le manuscrit*, Paris. P. U. F.

CROSBY, JAMES O.

1967 *En torno a la poesía de Quevedo*, Madrid, Castalia.

CHARLES, MICHEL

1977 *Rhétorique de la lecture*, Paris, Du Seuil.

DOM DUARTE

1982 *Leal Conselheiro*, Edición de Joao Morais Barbosa, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda.

EAGLETON, TERRY

1982 "The Revolt of the Reader", *New Literary History*, XIII, 3.

ECO, UMBERTO

1979 *Lector in fabula. La cooperazione interpretativa nei testi narrativi*, Milano, Bompiani.

GADAMER, HANS GEORG

1977 *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1977. Traducción española de *Warheit und Methode*, Tubinga, J. C. B. Mohr, 1965, a cargo de Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito.

GARCIA BERRIO, ANTONIO

1989 *Teoría de la literatura (La construcción del significado poético)*, Madrid, Cátedra.

GONGORA, LUIS DE

1990 *Sonetos completos*, edición de Biruté Cipliauskaitė, Madrid, Castalia, sexta edición.

GREVING, CAROLE ANN NOVAK

1975 *The Metaphysical Poetry of Francisco de Quevedo and John Donne: Ontological Preoccupations and Microcosms of Love*, Ann Arbor, University Microfilms International.

FLAUBERT, GUSTAVE

1988 *Carnets de travail*, Edition critique et génétique établie par Pierre-Marc de Biasi, Saint-Amand-Montrond, Editions Balland.

HOOVER, LOUISE E.

1978 *John Donne and Francisco de Quevedo: Poets of Love and Death*, Chapel Hill, University of North Carolina Press.

HUSSERL, EDMUND

1913 *Ideen zu einer reinen Phänomenology und Phänomenologischen Philosophie*, Halle, Max Niemeyer. Traducción española de José Gaos, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, México-Madrid, F. C. E., 1949.

INGARDEN, ROMAN

1931 *Das literarische Kunstwerk*, Tubinga, Max Niemeyer Verlag. Tercera edición, 1965.

ISER, WOLFGANG

1972 *Der Implizite Leser: Kommunikationsformen des Romans von Bunyan bis Beckett*, Munich, Wilhelm Fink. Versión inglesa: *The Implied Reader. Patterns of Communication in Prose Fiction from Bunyan to Beckett*, Baltimore-London, The Johns Hopkins University Press.

KELLEY, EMILIA N.

1973 *La poesía metafísica de Quevedo*, Madrid, Guadarrama.

LOPEZ GRIGERA, LUISA

1989 "Cuestión de géneros y estilos en dos sonetos de Quevedo", en Blanca Perinián y F. Guazzelli (compiladores), *Studi in onore di Guido Mancini*, T. II, Pisa, Giardini, pp. 335-347.

LLEDO, EMILIO

1992 *El surco del tiempo. Meditaciones sobre el mito platónico de la escritura y la memoria*, Barcelona, Crítica.

MACHIAVELLI, NICCOLO

1984 *Opere. Volume terzo: Lettere*, Edición de Franco Gaeta, Torino, Unione Tipografico-Editrice Torinese.

1984 *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, Milano, Rizzoli Editore.

MARCH, AUSIAS

1979 *Obra poética completa*, dos tomos. Edición de Rafael Fereres, Madrid, Castalia.

MARTIN GAITE, CARMEN

1974 *Retahílas*, Barcelona, Destino.

MCLUHAN, MARSHALL

1969 *La Galaxia Gutenberg. Génesis del Homo Typographicus*, Madrid, Aguilar.

MILTON, JOHN

1977 *Areopagitica*, en *The Portable Milton*, edited by Douglas Bushs, New York-London, Penguin Books, pp. 151-205.

MONTAIGNE, MICHEL DE

1962 *Oeuvres complètes*, Paris, Gallimard.

ONG, WALTER J.

1987 *Oralidad y escritura. tecnologías de la palabra*, México, F. C. E.

PASCAL, BLAISE

1963 *Oeuvres complètes*, Paris, Du Seuil.

PETRARCA, FRANCESCO

1977 *Le familiari*, Torino, Einaudi.

PETROSKY, A. R.

1976 "The Effects of Reality Perception and Fantasy on Response to Literature: Two Cases Studies", *Research in the Teaching of English*, 3.

PLATON

1984 *Diálogos*, México, Porrúa, vigésima edición.

Darío Villanueva

PLEBE, ARMANDO

1969 *Che cosa é l'estetica sovietica*, Roma, Astrolabio.

POZUELO YVANCOS, JOSE MARIA

1979 *El lenguaje poético de la lírica amorosa de Quevedo*, Murcia, Universidad.

OLIVER, JUAN MANUEL

1984 *Comentarios a la poesía de Quevedo*, Madrid, Sena.

QUEVEDO, FRANCISCO DE

1932 *Obras completas: obras en verso*, edición de L. Astrana Marín, Madrid, Aguilar.

1963 *Obras completas I, Poesía original*, introducción y notas de José Manuel Blecua, Barcelona, Planeta.

1969-1981 *Obra poética*, Madrid, Castalia, cuatro volúmenes (1969-1970-1971-1981).

1988 *Marco Bruto*, Madrid, Turner Libros.

1992 *Poesía varia*, edición de James O. Crosby, Madrid, Cátedra (octava edición).

1992 *Poesía moral (Polimnia)*, edición de Alfonso Rey, Madrid-Londres, Tamesis Books.

REICHERT, JOHN

1981 "Do Poets Ever Mean What They Say?", *New Literary History*, 13.

REISZ DE RIVAROLA, SUSANA

1979 "Ficcionalidad, referencia, tipos de ficción literaria", *Lexis*, 3, 2.

RICOEUR, PAUL

1981 "Mimesis and Representation", *Annals of Scholarship*, 11, 3.

ROIG MIRANDA, MARIE

1989 *Les Sonnets de Quevedo. Variations, constance, évolution*, Nancy, Presses Universitaires de Nancy.

ROZAS, JUAN MANUEL

1964 "Petrarca y Ausias March en los sonetos-prólogo amorosos del siglo de Oro", *Homenajes. Estudios de Filología española*, 1, pp.57-75.

SALINAS, PEDRO

1940 *Reality and the Poet in Spanish Poetry*, Baltimore, Johns Hopkins University Press. *La realidad y el poeta*, Barcelona, Ariel, 1976.

1988 *Defensa de la lectura*, Madrid, Altea, Taurus, Alfaguara, Aguilar.

SALLENAVE, DANIELE

1991 *Le Don des morts. Sur la littérature*, Paris, Gallimard.

SANDBANK, SHIMON

1985 "The Object-Poem. In Defence of Referentiality", *Poetics Today*, 6, 3.

SARTRE, JEAN-PAUL

1948 *Situations II*, Paris, Gallimard. Versión española: *¿Qué es la literatura?*, Buenos Aires, Losada, 1950.

SHAKESPEARE, WILLIAM

1972 *King Lear*, edited by G. K. Hunter, London, Penguin Books.

1977 *Shakespeare's Sonnets*, edited by Stephen Booth, New Haven and London, Yale University Press.

SENABRE, RICARDO

1983 "Hipótesis sobre la cronología de algunos poemas quevedescos", *Homenaje a José Manuel Blecua*, Madrid, Gredos, 606-616.

SMITH, BARBARA H.

1971 "Poetry as Fiction", *New Literary History*, II, 2.

SMITH, PAUL JULIAN

1987 *Quevedo on Parnassus. Allusive Context and Literary Theory in the Love-Lyric*, London, The Modern Humanities Research Association.

TARSIA, PABLO DE

1663 *Vida de don Francisco de Quevedo y Villegas, Cauallero del Orden de Santiago, Secretario de su Magestad, y Señor de la Villa de Juan Abad*, Madrid, Pablo de Val. Edición facsímil, Aranjuez, Editorial Ara-lovis, 1988.

VILANOVA, ANTONIO

1989 *Erasmus y Cervantes*, Barcelona, Crítica.

Darío Villanueva

VILLAMEDIANA, CONDE DE

1969 *Obras*, Edición de Juan Manuel Rozas, Madrid, Castalia.

VILLANUEVA, DARIO

1991 *El polen de ideas*, Barcelona, PPU.

1992 *Teorías del realismo literario*, Madrid, Espasa-Calpe/Instituto de España.

WÖLFFLIN, HEINRICH

1924 *Conceptos fundamentales en la historia del arte*, Madrid, Espasa-Calpe.





COMUNICACIÓN





FILOSOFÍA, RETÓRICA, METÁFORA

Giuseppe Patella
Roma

Se intendiamo la filosofia essenzialmente come esercizio del comprendere e dell'interpretare, quindi come ermeneutica in senso proprio, non possiamo considerare l'ermeneutica come disgiunta dalla dimensione propria del linguaggio e della scrittura, poiché come articolazione della comprensione l'ermeneutica è essenzialmente legata alla dimensione comunicativa del linguaggio, e quindi è anche da sempre connessa con la sfera retorica e letteraria.

Filosofia e retorica si trovano infatti insieme nel momento di origine del pensiero occidentale, quando –ricorda Vico– “nella migliore età della filosofia greca mancava un termine per designare lo specialista [di retorica], dato che la retorica si apprendeva con la stessa filosofia” (G. Vico, *Institutiones oratoriae*, § 1). E come la più antica delle discipline concernenti il linguaggio, la retorica è arte del dire volta alla persuasione, che scaturisce però dal dialogo autentico tra interlocutori, così come voleva lo stesso Platone, per il quale la retorica non va rifiutata *tout court* (come testimoniano i dialoghi del *Gorgia*, *Protagora*, *Fedro*), bensì superata in direzione della dialettica, o per così dire di una consapevole retorica filosofica che ha come oggetto il vero, l'*episteme* piuttosto che la *doxa*, che sia autentica comunicazione filosofica del vero, e quindi espressione della originaria dialetticità e linguisticità del pensiero.

Sicché per una concezione non meramente tecnico-strumentale della retorica, e soprattutto per una sua considerazione veramente filosofica, che la ponga in stretta connessione e coincidenza con la filosofia, occorre rifarsi proprio a Platone e alla concezione secondo la quale retorica e filosofia sono forme proprie e originarie del conoscere umano e, quindi, intimamente legate e coesistenziali. Se infatti consideriamo la retorica come l'arte di persuadere proponendo argomenti validi, essa può platonicamente essere considerata come veicolo di verità, di una verità che tuttavia vive nel linguaggio, nel discorso, nel dialogo vivo e autentico tra interlocutori, che ha quindi bisogno del consenso di tutti coloro a cui si rivolge. Una simile concezione della retorica intende dunque sanare quella canonica dissociazione tipica della moderna tradizione sensistico-razionalistica tra sensibilità e intelletto, tra emozione e ragione, in nome di una autentica contestualità organica delle facoltà umane che prepari la ricomposizione del dissidio tra retorica e filosofia.

La retorica, infatti, non è estranea alla filosofia, come vorrebbe invece la moderna tradizione sensistico-razionalistica che considera la retorica superficialmente come un'arte del linguaggio che gioca con le emozioni o, tutt'al più, come uno strumento in grado di abbellire, ornare, rendere esteriormente appetibili presunte verità stabilite o dalla ragione derivante da un pensiero che si modella sulla base di certezze desunte da un metodo di tipo matematico-geometrico, oppure dalla produzione di idee derivante da un sistema conoscitivo fondato sulla valorizzazione dei sensi. La retorica, al contrario, non può essere legata ad un linguaggio di tal fatta, che si incarica di fornire una veste esteriore a concetti o verità già prodotti e confezionati dal discorso razionale o, più in generale, ad una mera concezione ludico-arbitraria che la relega nel campo delle astrazioni e delle fantasie, ma piuttosto ad una dimensione originaria del linguaggio, secondo la quale il vichiano "parlar figurato" e metaforico, il "ben parlare in concetti" esprime la forma autentica e più propria del discorso umano e che tale potere metaforico del linguaggio è richiesto e in qualche maniera presupposto anche dalla nostra capacità di organizzare la conoscenza delle cose e del mondo eventualmente anche in termini razionali. Ora, quando la filosofia accoglie in sé lo studio di tale senso originario del linguaggio (come avviene ad esempio nel pensiero antico e nel Barocco filosofico di Gracián e di Vico), la filosofia include in se stessa anche la retorica, considerandola come un momento essenziale nell'atto del conoscere umano piuttosto che lo studio di una forma particolare del linguaggio estranea alla verità o un mero discorso fatto di emozioni incapace di essere parte integrante del pensiero e della conoscenza. In tale prospettiva si inserisce, ad esempio, anche l'interessante concezione della retorica avanzata da Ernesto Grassi, secondo cui essa sarebbe una forma peculiare di conoscenza

filosofica, sostanzialmente dissimile rispetto alla logica, che trova nella parola metaforica il proprio momento iniziale e per la quale la conoscenza del reale avviene in maniera ingegnosa, sollecitata cioè dalle risorse connettive dell'ingegno che sta alla base della nostra capacità di pensare per immagini. Di qui complessivamente, Grassi deriva la sua personale convinzione che "la retorica è filosofia" e viceversa¹.

Una coincidenza di retorica e filosofia consente di mettere in evidenza l'emergere di un pensiero metaforico come forma originaria del conoscere umano e come pensiero dotato di enormi capacità evocatrici e rivelatrici di alcunché di altrimenti ineffabile in termini puramente logico-razionali. A questo punto si dovrebbe quindi rilevare anche il ruolo della metafora, in quanto cifra eminente della retorica, nella sua veste di componente costitutiva ed essenziale del pensiero, della filosofia intesa come articolazione della comprensione e quindi come esercizio interpretativo.

Se infatti si comincia a leggere il gran libro del pensiero occidentale fin dalle sue origini si rimane particolarmente colpiti sia dall'impiego massiccio sia dal ruolo essenziale che la metafora svolge all'interno dell'ordine speculativo del discorso filosofico. E non solo si scopre un uso abbondante di metafore, allegorie, tropi e traslati vari in pensatori mistici e religiosi, che spesso solo attraverso tali figure di parola e di pensiero possono arrivare a descrivere in maniera altamente emblematica e connotativa la peculiare natura dell'esperienza del pensiero, ma anche in pensatori più sistematici, scienziati, positivisti, epistemologi e filosofi della scienza. Nella letteratura mondiale di tutti i tempi la metafora trova ampio utilizzo, com'è ovvio, non solo nel mito, nella religione, nella poesia, nella filosofia e nella letteratura propriamente detta, ma anche nelle varie scienze e nelle trattazioni scientifiche in generale. È evidente che essa conosce funzioni, meccanismi e letture di vario tipo, subisce diversi spostamenti semantico-concettuali a seconda del campo disciplinare in cui viene impiegata: esistono metafore poetiche, letterarie, filosofiche, scientifiche e così via. In generale per quel che riguarda la scienza, la metafora fa parte della ricerca stessa, ubbidisce al sistema e offre spesso un momento euristico inevitabile della ricerca, si ripete e si perfeziona di continuo nell'ambito della comunità scientifica subendo anche inevitabili variazioni e trasformazioni.

¹ Cfr. E. GRASSI, *Why Rhetoric is Philosophy*, in "Philosophy and Rhetoric", 20, 1987, pp. 68-78; ora anche in ID., *Vico and Humanism*, New York, Lang 1990, pp. 201-212. Più in generale su tali problematiche, cioè sulla connessione di retorica e filosofia in riferimento particolare all'opera di Vico, Heidegger e Grassi, ci si permette di rinviare al nostro *Vico e la retorica*, in "Bollettino della Società Filosofica Italiana", n. s., 143, 1991, pp. 41-51.

D'altra parte, nell'ambito del discorso filosofico la metafora svolge la sua funzione più immediata e indispensabile nell'articolazione della sintassi, nella scelta dell'aggettivazione, arricchisce il lessico e il discorso filosofico stesso di sfumature e relazioni imprevedute, ne coglie le diverse sfaccettature. Tuttavia, nel movimento generale della scrittura filosofica, la metafora non va affatto considerata come una semplice figura dell'ornato o un mero artificio retorico, ma come fonte perenne di energia visionaria, immaginativa capace di collegare smisuratamente cose diverse, lontanissime e anche opposte tra loro in una tensione piena di vigore inventivo e di significati. In ciò, la grande lezione della scoperta analogica e metaforica del Barocco filosofico e letterario pare ancora oggi insuperabile. E in questa prospettiva generale, inoltre, la riflessione vichiana sulla metafora è quanto mai suggestiva e attuale.

Come Vico la comprende, infatti, la metafora non ha nulla a che vedere con una considerazione meramente stilistico-formale, che la inquadra come semplice figura propria del discorso retorico, come *ornatus*. Vico fa della propria matura dottrina della metafora una delle cifre più suggestive e profonde del suo pensiero. Nella *Scienza nuova* del 1744, il grande capolavoro della maturità, la metafora viene sinteticamente definita con tre aggettivi, *luminosa*, *necessaria*, *spessa*², aggettivi che ci introducono immediatamente in un contesto riflessivo che non può essere classificato come analitico-razionale, dal momento che non ha nulla a che vedere, ad esempio, col discorso delle idee "chiare" e "distinte" di cui parla Cartesio.

All'interno del pensiero vichiano questi aggettivi hanno uno spessore semantico particolare. Che la metafora sia anzitutto "luminosa", oltre ad essere una definizione topica, da Quintiliano a Tesauro, rimanda essenzialmente al fatto che essa è fonte di improvvisa comprensione, si riferisce ad una vivida luminosità che si sviluppa d'impeto. "Necessaria", dal canto suo, come è stato notato, "non costituisce una connotazione del pensiero logico che riconosce un nesso, ma denota uno *status ontologico*, un modo di essere che precede il riconoscimento"³. In quanto all'aggettivo "spessa", esso rivela una pregnanza e una densità di significato tali da non essere quantificabili. Così intesi, questi tre aggettivi definiscono forse meglio di tante altre spiegazioni il carattere originario, sorgivo della metafora e indicano la natura spontaneamente poetica del pensiero che le è sotteso.

² G. B. VICO, *Scienza nuova* (d'ora in poi SNS), in *Opere*, a cura di A. Battistini, Milano, Mondadori, 1990, § 404. In generale, sul pensiero retorico vichiano, si rinvia al nostro *Senso, corpo, poesia. G. Vico e l'origine dell'estetica moderna*, Milano, Guirini, 1995, pp. 131-157.

³ A. RIGOBELLO, *Metafora e testimonianza: categorie per una rilettura di Vico*, in AA.VV., a cura di A. Verri, *Vico e el pensiero contemporaneo*, Lecce, Milella, 1991, p. 182.

Se è vero –come infatti Vico sostiene– che la poesia è *guisa* primordiale della nostra mente, e cioè *modo* originario e più proprio di conoscere, essa trova nella metafora la forma espressiva più adeguata a manifestare questo suo carattere aurorale. Se la poeticità originaria della nostra mente fa sì che la sapienza sia propriamente sapienza poetica, perché tale, cioè poetica, è la sapienza più propria della mente umana, allo stesso modo, la metaforicità originaria del linguaggio fa sì che ogni primordiale significare abbia nella metafora il proprio centro semantico. Si potrebbe perciò dire che, per Vico, pensare in forma propria, pensare in senso autentico significa pensare necessariamente in forma poetica e metaforica, cioè secondo il modo spontaneamente poetico della nostra mente ed il carattere naturalmente metaforico del nostro linguaggio. La metafora diviene perciò la prima, necessaria, premessa di ogni pensare, a partire da quello che Vico chiama l'avvertire "perturbato e commosso" fino al riflettere con "mente pura".

Questa concezione della metafora come espressione originaria della mente poetica primordiale e non frutto di sofisticata riflessione retorica, va tuttavia connessa a quella dottrina vichiana dell'ingegno di ispirazione barocca per la quale la metafora sarebbe propriamente l'espressione dei subitanei vincoli di senso, individuati dalla facoltà dell'ingegno, tra elementi e cose spesso tra loro distanti e remoti. La metafora verrebbe altresì ad essere la reale manifestazione espressiva di quell'attività della nostra mente di stabilire delle connessioni, di cogliere il simile e di esprimere il nuovo che è noi del tutto spontanea e naturale e che per definizione coincide con l'ingegno. Tutto ciò, se da un lato esplicita il legame della riflessione vichiana con la problematica barocca dell'ingegno, rendendo evidente la movenza barocca del pensiero vichiano, dall'altro dà a tale riflessione un significato gnoseologico proprio, tale che la metafora diviene cifra emblematica di un nuovo modo di conoscere e di pensare e non uno strumento, sia pure essenziale, del discorso retorico.

In sintesi, dunque, la metafora sottende un pensare ingegnoso che si esplica nella naturale capacità della nostra mente di cogliere dei nessi significativi tra le cose in grado di dare senso e parola a ciò che ci sta di fronte. La metafora, infatti, scrive Vico, viene "vieppiù lodata quando alle cose insensate ella dà senso e passione"⁴, il che corrisponde esattamente, come si legge nella degnità XXXVII della *Scienza nuova*, al "più sublime lavoro della poesia". Ed è per questo allora che la metafora viene ad essere una "picciola favoletta", nel senso che, come il mito e come la poesia, essa rinviene un ordine laddove questo non c'è, dona senso

⁴ SNS, § 404.

a fenomeni sconnessi ed irrelati e riesce ad esprimere in forma immediata ciò che sarebbe indicibile altrimenti.

In linea con tutta la trattatistica retorica barocca Vico mantiene, dunque, il carattere privilegiato della metafora, ne evidenzia l'aspetto sia economico che piacevole, vale a dire il conoscere rapidamente, senza fatica e dilettevole che essa consente –aspetti del resto già individuati da Aristotele⁵ ed innalzati proprio dalla riflessione barocca dei vari Tesauro, Peregrini, Gracián...– ne sottolinea, inoltre, la peculiare centralità semantica; tuttavia nella dottrina vichiana della metafora non è in gioco semplicemente un discorso di ordine retorico o linguistico, ma più ampiamente un discorso di ordine gnoseologico e filosofico, poiché essa viene posta a fondamento di un modo di conoscere ed un modo di pensare che trova nella poesia il proprio nucleo essenziale. Come Vico la comprende, la metafora non è più solo una categoria descrittiva, ma principio strutturante del linguaggio e, ancor più, del pensiero. Egli, infatti, lega la retorica al linguaggio poetico originario, quel linguaggio di cui la metafora è per definizione l'essenza, facendo così di essa quell'attività primordiale che nella parola poetica, nella metafora, dice l'origine della civiltà e del pensiero.

Sotto questo profilo generale, la retorica non è affatto estranea alla filosofia, piuttosto ne fa parte: poiché la retorica è forma propria di pensiero, essa è veicolo di verità, tuttavia di una verità che vive nel discorso e nel linguaggio, un linguaggio comunque originariamente metaforico, sicché il “parlar figurato” rappresenta la forma più propria del discorso umano ed il pensare retorico-ingegnoso la prima e più immediata manifestazione dell'umano pensare. Nella fase fiera e generosa della miglior poesia, come il linguaggio è naturalmente costituito da “luminose”, “necessarie” e “spesse” metafore, che esprimono i nessi ingegnosi del reale e l'essenza profonda della realtà stessa, così il pensiero, che accoglie le forme immediate del sentire e del significare per metafore, similitudini, universali fantastici, si dà come spontaneamente retorico, poetico, ingegnoso.

Ora, non è certo un caso che elaborando proprio questa complessiva lezione vichiana, Ernesto Grassi ha potuto parlare di una preminenza del linguaggio poetico e metaforico e di una unione originaria di retorica e filosofia. La metafora –egli scrive in modo assai efficace– “sta alla radice della nostra conoscenza, in cui la retorica e la filosofia raggiungono la loro unità originaria; noi perciò non possiamo parlare di retorica e di filosofia, ma ogni filosofia originale è retorica e ogni vera e non estrinseca retorica è filosofia”⁶. Grassi

⁵ Cfr. *Retorica*, III, 10, 1410 b 10-15.

⁶ E. GRASSI, *Vico and Humanism*, cit., p. 93.

intende in tal modo rovesciare la tradizionale supremazia della ragione filosofica su quella retorica e, proprio sulla scorta della riflessione vichiana, rivendicare tutti i diritti della retorica attribuendole piena dignità filosofica.

Nei suoi importanti studi vichiani, Grassi ha inoltre messo bene in evidenza come il sistema critico-deduttivo deve riconoscere la propria dipendenza proprio dall'*inventio*, in quanto, per la sua stessa funzione, esso presuppone un conoscere che, ponendo le premesse da cui muovere, costituisca rispetto ad esso un *prius* logico. D'altra parte, come ribadisce ripetutamente Vico in tutto il corso del suo pensiero e poi scrive chiaramente nel paragrafo 498 della *Scienza nuova*, prima è il "ritruovare" e poi il "giudicare", e poiché il "ritruovare è proprietà dell'ingegno", occorre ammettere il primato, quanto meno cronologico, dell'*ingenium* sulla *ratio*, vale a dire della retorica sulla logica, e in definitiva quindi, nel linguaggio vichiano del *De ratione*, della "topica" sulla "critica". Viene così ad essere affermata la priorità di un pensare retorico-ingegnoso e di un metodo topico, che hanno nel momento inventivo la propria forza e che posseggono una propria autonomia, dignità e necessità speculativa e nulla hanno da invidiare ad un pensare logico-razionale e al corrispondente metodo critico.

La metafora dà a pensare –si potrebbe concludere col Ricœur de *La métaphore vive*– e ciò nel senso che la metafora è scaturigine del pensiero e non suo prodotto, si colloca cioè nel momento genetico del pensiero stesso, è in altri termini coesenziale del pensare allo stato nascente. La metafora produce pensiero, e non il contrario, il pensiero sorgivo è pensiero per sua natura metaforico, pensiero poetico, pensiero complesso.

Una ulteriore considerazione conclusiva impone di notare che un pensiero più consapevole e più vigile nei confronti del profondo e articolato universo della comunicazione potrà rendersi conto che filosofia significa anche scrittura e linguaggio e, quindi essenzialmente comunicazione, comprensione e interpretazione. Ciò che avviene nella vita dell'uomo e in quella del pensiero si svolge fondamentalmente e per intero nella dimensione dialogica e comunicativa del linguaggio e della scrittura. La essenziale linguisticità e scrivibilità del pensiero non fanno altro che presiedere alla complessa e splendida natura intersoggettiva dell'esperienza umana.



LA CONSTRUCCIÓN AUTOBIOGRAFICA Y EL SUJETO-SENTIDO

Mercedes Arriaga Flórez
Universidad de Bari

En ningún otro tipo de textos se siente tanto la presencia apremiante del sujeto, ni en ningún otro la construcción de sentido está tan intrínsecamente ligada a la misma configuración de ese sujeto. El abanico de posibilidades, según cómo se presente la escritura autobiográfica, pueden ir desde una configuración totalizada, en la que nos encontramos ante el absolutismo despótico del rey Sol: "el sentido soy yo", a una configuración abierta, donde la pluralidad de sujetos equivale a una pluralidad de sentidos.

Todo depende de la adhesión del sujeto al discurso que construye. En las formas más tradicionales, Las Memorias, La Autobiografía, Las Confesiones, la adhesión del sujeto es total, su discurso intenta imponerse sobre todos los demás, su palabra se presenta como la "última palabra". No por nada este tipo de textos se caracterizan por su testamentariedad y su carácter póstumo. Mientras en los diarios, las cartas, los bloc de notas o en otros tipos de escritura autobiográfica, el sujeto se coloca a una cierta distancia de lo que dice, a través de la ironía, porque renuncia a decir "yo", porque habla parodiando, copiando entre comillas, porque no dice nada o habla de cosas fútiles.

En cualquiera de los dos casos, "yo" no puede ser la simple condensación del autor-narrador-personaje, como propone Leujene (1986), dado que estos tres

elementos pertenecen a esferas y mundos de valores diferentes, no reducibles unos a otros. En el “yo” autobiográfico presumiblemente se funden el ser en el mundo y el ser en el texto, dimensiones que remiten a un discurso ontológico, a un discurso histórico y a un discurso narrativo concretos, que se presentan como entramados en el texto. En la narración autobiográfica, al menos en sus versiones más tradicionales (Memorias, Autobiografías, Confesiones), podemos observar las conexiones de esa interrelación que Ricœur establece entre los conceptos de acción, historia y texto (1989).

Es la historia la que dota de intencionalidad a las acciones que componen la vida de las personas, y el texto inscribe esa intencionalidad en lo simbólico, trasformando la simple existencia en un destino individual, que se dibuja en contraste o armonía con el de la época y las circunstancias.

Que lo autobiográfico jugase al menos con el sentido de la vida y el sentido que el autor da a esa vida en el texto, lo pone de manifiesto la pragmática, cuando hablaba de la existencia de una estructura interpretativa (Leujene 1986), que depende del proyecto del autor, o interpretación que éste último hacía de su vida. Pero, a pesar de que el texto pueda nacer de la visión o de la toma de conciencia unitaria y sintética, su sentido no coincide con el sentido que el autor ha querido darle, siguiendo intenciones prefijadas¹. Por otra parte, en los textos autobiográficos que se transmiten oralmente es difícil determinar ese autor, o mejor dicho, nos encontramos ante un “autor”, que transforma la forma directa e inmediata de lo oral en la forma indirecta y mediata de lo escrito y codificado culturalmente. En estos casos no se trata de una simple suplantación de sentidos –lo auditivo por lo visual– sino de una suplantación de sujetos, cuestión relevante a la hora de transformar los acontecimientos en signos, a la hora de interpretarlos, a la hora de construir y fijar el sentido de esos signos.

Los pretendidos “signos objetivos” de la historiografía no son otra cosa que signos que silencian o hacen referencia a otros signos, un mecanismo de exclusión o inclusión, que depende de la subjetividad del historiador. No por nada uno de los mayores problemas; a la hora de re-escribir la Historia, es precisamente el de encontrarse ya con sujetos historiados, o con sujetos que no han podido entrar en el estatuto público de los acontecimientos, del poder, de la cultura. En el caso concreto de un tipo de escritura autobiográfica típicamente femenina, como son los diarios o las cartas, nos encontramos en que no han podido entrar en el también estatuto público de los cánones literarios.

¹ Cfr. M. Agís “La intención del autor (o autores) y la intención del texto dejan de coincidir. Lo que transmite importa más de lo que el autor quiso decir” (1995:111).

Público y privado han quedado transformados en lo comunicable y lo no comunicable, pero lo comunicable no puede prescindir del modo, aunque puede sustituir, variar o modificar sustancialmente lo que se va a comunicar. Es precisamente el lugar que el texto ocupa dentro de los demás discursos, el que determina en principio su construcción de sentido. La posición intermedia de la escritura autobiográfica entre la Historia y la narración, pone de manifiesto las "relaciones íntimas" que ambas, en cuanto narraciones, sostienen, y que reproducen a su vez las de la realidad y la ficción, las del mundo y su configuración.

Lo autobiográfico, aprovechándose en parte de lo histórico, "enfocado a título primero" (Ricoeur 1970), construye un sentido simbólico sobre un sentido literal, que no se basa solamente en una analogía del personaje histórico con el personaje literario, sino en una "asimilación intencional" (Ricoeur 1982). Un hecho indiscutible, comprobable, documentable: la existencia espacio-temporal de una persona, se transforma en el texto autobiográfico en la "verdad" del cronotopo (la terminología es de Bajtín 1988) del personaje que es, en cambio, una verdad que, como la del historiador, depende de la subjetividad de quien la construye y de cómo la construye.

Este cómo es el que nos interesa, porque la Historia y la narración, en este caso autobiográfica, ven las cosas de forma diferente porque en la primera el mecanismo cognoscitivo es de tipo sígnico mientras en la segunda, es de tipo simbólico. El sujeto de la historiografía se presenta como un modo de comunicación directa, mientras el sujeto autobiográfico, indirecta. En la Autobiografía, Confesiones o Memorias se parte, como en los refranes o los estereotipos, de una verdad comúnmente aceptada, en la que el sujeto histórico y el sujeto autobiográfico se funden, de ahí nace la fuerza alegórica de este tipo de textos, pero también la fuerza mágica de hacer pasar lo literario por lo literal, o la verosimilitud por la verdad.

La forma indirecta de comunicación que persuade, convence al lector, se insinúa de forma más solapada en lo autobiográfico, que declara una función referencial, para después evadirse de ella, concentrándose sólo en su mensaje, como sucede en las Memorias, las Confesiones o las Autobiografías, que juegan siempre con dos barajas y hacen trampas al lector, y no por nada son textos que tienen un cierto valor de uso y son funcionales a ciertas circunstancias, ciertas épocas. En la que Marelló (1990) llama la "autobiografía popular", que se presenta al público como la que un personaje famoso, pero que en realidad escribe un profesional del noble oficio de la escritura, cuyo nombre no se conoce, sucede lo mismo que con los textos transcritos. En los dos casos la Historia es historia

narrativizada, que se hace visible, leíble, comprensible, porque construida en forma reconocible para el lector. O dicho de otra forma, en la construcción simbólica de este tipo de textos funciona muy claramente el rechazo o selección de ciertas realidades

Dejando a un lado el autor, tanto el narrador de la Historia como el narrador-personaje autobiográfico están acomunados por la necesidad de construir una narración coherente, y aunque a veces el sujeto parezca escabullirse de esa coherencia, atomizándose en los acontecimientos, en la acción, queda repescado en la visión del narrador, que se encarga de unir los elementos dispersos, de proporcionar indicaciones y explicaciones en sintonía con una línea fijada a priori. La función metatextual que tanto aparece en este tipo de textos está relacionada con la visión organizadora del narrador, que coloca los hechos siguiendo un cierto orden, pero también una interpretación que, inevitablemente, coloca el texto en lo que Foucault (1972) llama un "orden del discurso". Este es el que dicta o determina el contenido del texto en relación a una serie de valores, ideas, conceptos, pertenecientes a la cultura en la que el mismo texto se genera.

La configuración del texto no puede escapar a las formas del discurso, que ya están dadas, y son ellas las que delimitan y caracterizan los "sujetos", los que crean las identidades del "yo", y no al contrario. De forma tal, que si la escritura toma el rumbo de la Confesión no dejará de aparecer en el texto un "yo indigno", que se perfila a través de la *captatio benevolentia*. En cambio, si el rumbo es el de la Autobiografía destinada a los póstumos, no faltará en el texto un "yo apologético", que se autojustifica, o un "yo idealizado" que construye su autorretrato. Tipologías (C. Cerutti 1986) que pueden aparecer todas en el mismo texto, incluso en la misma página y que, por lo tanto, más que ver con la construcción del sujeto y de su sentido primario, con el reconocimiento sígnico (es decir en relación a la verdad establecida por la documentación de la Historia), tienen que ver con la "intertextualidad" (Bajtín 1988), con las voces que hablan en el texto, con la construcción simbólica (es decir con la verosimilitud establecida por los géneros de discurso).

La "identidad" del sujeto autobiográfico no puede ser que plural, eco de otras identidades que figuran en otros textos. Entre el sujeto de la historiografía y el sujeto autobiográfico no existe la relación unívoca del signo que une significado (la "idea" que el texto construye de una persona) con significante (la materialidad en la vida real de esa persona), porque en el sujeto autobiográfico se da una excedencia de sentido, como diría Ponzio (1995b), que proviene de

la cadena de significantes en la que está inmerso, que no es otra que la cadena de lo literario.

El sujeto de la historiografía goza de cierta autonomía, mientras el autobiográfico está ligado indisolublemente a la escritura del texto, y por ello, no existe ninguna diferencia entre este último y el personaje creado por la ficción. Podemos narrar la vida más rara que se pueda imaginar, atribuida al ser más extraño, en la cronología y estructura más destartaladas, pero si queremos que nuestro texto sea reconocido como tal, sea leíble, tenemos que pasar por las imposiciones de ciertos modelos culturales, aunque sea para separarnos de ellos. De dónde se presenta colocado el texto, dentro de que, como perteneciente a, depende su primer sentido base, común a los lectores, sobre el cual después se pueden construir otros. En este sentido base reside la función pragmática del texto, que es la que permite la intromisión del lector, la que le da el "pase", aunque después el texto se monte una película utilizando el título de otra. Cosa que ha sucedido muchas veces y no siempre con el fin de "adoctrinar" o "hacer creer" o "falsear". El juego infuncional de la escritura ha empezado a minar las estructuras inamovibles y los sujetos de cartón-piedra de los géneros codificados. Una escritura autobiográfica que ha quemado las naves de la documentación, de la referencialidad, de la historiografía, abandonando ese tipo de "comunicación avara" (Ponzio 1995a) que persigue un fin, que quiere informar, que declara abiertamente su intención o las más de las veces la disimula y oculta.

La escritura autobiográfica fragmentaria (diarios, cartas, bloc de apuntes) precisamente por su tradición privada y no pública, porque pertenecen a emisores no autorizados (en este caso las mujeres), por su situarse fuera de lo codificado y definido, se presenta con una palabra infuncional, como una escritura "intransitiva" (Barthes 1978), que derrocha significantes en su divagación, a veces en su no decir nada, en su callar para escuchar al otro. Son textos que buscan el "contacto" y no el intercambio de mensajes con el interlocutor, que dan cita en el texto, que construyen una relación de intimidad que está al borde de lo decible y de lo comunicable.

En esta escritura autobiográfica fragmentaria se puede apreciar, como el cambio de emisor o de constructor del texto supone también un cambio en la jerarquía de lo que puede o tiene que ser contado de la realidad, de lo que puede constituir un modelo de identificación. Nuevos emisores significa nueva construcción de lo simbólico, nuevas configuraciones del mundo, nuevos sentidos dentro del sentido único, lógico, o base de los géneros "dados". La brecha abierta en la sucesión lógico-cronológica, típica de la Autobiografía, Memorias o

Confesiones, introduce en la narración la atemporalidad de la dispersión, el vacío, la suspensión, el no contar nada, la repetición pero, sobre todo, vuelve del revés el mundo de valores del sujeto-héroe, proponiendo múltiples y simples sujetos de "a pie", creando nuevos modelos de identificaciones e identidades.

En ese influjo perverso entre lo que se vive y lo que se construye simbólicamente sobre la realidad, lo autobiográfico ha jugado y juega un papel de mediador y, como tal, ha abierto también nuevos caminos que se apartan de los trillados de "conocer el mundo", para tomar los silvestres de "sentir el mundo".

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGIS, M. (1995) *Del símbolo a la metáfora. Introducción a la filosofía hermenéutica de Paul Ricoeur*, Santiago, Servicio de Publicaciones Universidad.
- BAJTIN, M. (1988) *L'autore e l'eroe*, Turín, Einaudi.
- BARTHES, R. (1982) *L'obvie et l'obtus. Essais critiques III*, París, Seuil.
- CERUTTI, T. (1986) "Per una tipologia dell'io autobiografico", en *L'Autobiografia il vissuto e il narrato*, Gianfranco Folena (a cura di), en *Quaderni di retorica e poetica*, n. 1, 1986, Padova, Liviana, pp. 17-24.
- DE MAN, P. (1991) "La autobiografía como desfiguración", en *La autobiografía y sus problemas teóricos*, Angel G. Loureiro (ed.), en *Suplementos Anthropos*, n. 29, 1991, Barcelona, Anthropos, pp. 113 -117.
- FOUCAULT, M. (1972) *L'ordine del discorso*, Turín Einaudi.
- LEUJENE, Ph. (1986) *Il patto autobiografico*, Bolonia, Il Mulino.
- MARELLO, C. (1990) "Interventi di sintesi", en *Interpretazione e autobiografia*, Génova, Marietti.
- PONZIO, A. (1995) *El juego del comunicar entre literatura y filosofía*, Valencia, Episteme.
- (1995b) *I segni dell'altro. Eccedenza letteraria e prossimità*, Nápoles, Edizioni scientifiche del sud.
- RICOEUR, P. (1970) *Freud: una interpretación de la cultura*, Méjico, Siglo XXI.
- _____ (1982) *Finitud y Culpabilidad*, Madrid, Taurus.
- _____ (1988) *De la hermenéutica del texto a la hermenéutica de la acción*, Buenos Aires, Docencia.

SÍMBOLO, SIGNIFICADO Y CULTURA. INTRODUCCIÓN A LA ANTROPOLOGÍA HERMENÉUTICA DE CLIFFORD GEERTZ

Carlos Montes Pérez
Universidad de Salamanca

La reflexión sobre el símbolo se remonta varios siglos atrás en el tiempo, y tradicionalmente ha sido objeto de estudio de filósofos y de estudiosos del lenguaje, pero desde hace algunos años, no demasiados, el símbolo ha sido objeto de estudio de disciplinas muy variadas entre las que se encuentra la antropología. En las últimas décadas han proliferado los estudios, tanto teóricos, como etnográficos sobre el símbolo y el simbolismo. Destacan los estudios de Jung y de Eliade, cuyas obras han sido reeditadas con frecuencia, también los estudios de Edmund Leach, Cassirer, Mary Douglas, Victor Turner y otros muchos¹. Pero, en este trabajo nos ocuparemos de las reflexiones sobre el símbolo y su significado que ha realizado el antropólogo norteamericano Clifford Geertz, quien ha dado un fuerte impulso a la antropología simbólica en su vertiente semántica a través de los artículos contenidos en su estudio titulado *La interpretación de las culturas*².

¹ Para un desarrollo más extenso del tema consultar:

FIRTH, R., *Symbols: Public and Private*, Londres, Allen and Unwin, 1973.

WILLIS, R., *The interpretation of Symbolism*, Londres, Malaby Press, 1975.

SPERBER, D., *El simbolismo en general*, Promoción Cultural, Barcelona, 1978.

LISON TOLOSANA, C., *Antropología social y hermeneútica*, FCE, Madrid, 1983.

² GEERTZ, Cl., *La interpretación de las culturas*, De. Gedisa, México, 1987.

En las citas siguientes cuando me refiera a este libro utilizaré las siglas LIC.

En un primer momento desarrollaremos la teoría sobre el símbolo, y los sistemas simbólicos como sistemas culturales que transmiten significados. Después analizaremos la importancia que tienen los sistemas simbólicos para una teoría de la acción, y por último, analizaremos el símbolo como elemento cultural.

El símbolo

Muy variadas, de una complejidad creciente y, al mismo tiempo, muy confusas, son las reflexiones que, sobre la noción de símbolo, se han venido elaborando por parte de filósofos, antropólogos y lingüistas. Este renovado interés que observamos por los estudios sobre el símbolo están condicionados, en gran medida, por el hincapié mostrado en el modelado que lo simbólico produce en la acción humana. De este modo, se ha mantenido una visión de un cierto solapamiento de lo simbólico al lado del desarrollo filogenético humano, hasta que llega un momento en la evolución, que la cultura se dispara hasta alcanzar cimas que antes aparecían como inalcanzables³.

A partir de Cassirer el símbolo se convierte en una categoría de análisis cultural y social, y una privilegiada puerta de acceso al intrincado mundo de los significados. Muchos de los análisis que se han llevado a cabo desde principios de siglo han influido sobremanera en el planteamiento de Clifford Geertz, pero son, sobre todo, los estudios sobre el simbolismo de Susanne Langer los que incitan a nuestro autor a indagar más profundamente en el tema⁴.

De una manera somera, y sin más dilación, vamos a partir de la definición que el propio Geertz nos presenta de símbolo. Se define, por tanto como "cualquier objeto, acto, hecho, cualidad o relación que sirva como vehículo de una concepción, y la concepción es el significado del símbolo"⁵.

En esta primera aproximación al símbolo hay que destacar la extensión del carácter de simbólico a acciones, cualidades, relaciones, y no sólo a objetos.

³ Un desarrollo más amplio del tema del solapamiento producido entre el desarrollo filogenético y la cultura expresada en símbolos se puede leer en: GEERTZ; Cl., "El impacto del concepto de cultura en el concepto de hombre" en *LIC*, opus cit, págs. 43-59.

⁴ Las ideas principales al respecto de S. Langer se pueden leer en su ensayo titulado: LANGER, S., K., *Philosophy in a new key. A study in the symbolism of reason, rite and art*. Harvard U. Press, Cambridge, 1993. (1942).

⁵ Ver: GEERTZ, Cl., "La religión como sistema cultural", en *LIC*, pág. 90.

Pero, tal vez, lo más interesante de esta primera denominación de símbolo es la relación tan estrecha que se plantea entre "símbolo" y "significado".

En este sentido lo simbólico va más allá de las interpretaciones estructuralistas o funcionalistas, puesto que los símbolos son considerados como formulaciones tangibles de ideas, es decir, como elementos que recogen y transmiten las concepciones que se tienen sobre la realidad o sobre la experiencia, por lo tanto, son abstracciones de la experiencia fijadas en formas perceptibles objetivas.

Es decir, que según el planteamiento del antropólogo norteamericano la experiencia vivida de cada grupo humano genera ideas y concepciones que aportan sentido, y este "sentido común" es formulado y transportado a través de los símbolos. Son, los símbolos, por tanto, observables, públicos, son verdaderos hechos sociales al igual que lo puede ser un matrimonio y la agricultura⁶.

La formulación que presentamos sobre el símbolo procede en gran medida de las reflexiones de Susanne B. Langer a este respecto, veamos con más detenimiento algunas de estas reflexiones que tan importantes son para la teoría del símbolo de Clifford Geertz.

En primer lugar distingue de un modo radical los signos, por un lado, y los símbolos por otro lado, esta distinción no es ninguna novedad, es más, un lugar común en los estudios sobre el símbolo, pero esta división viene acompañada también por algunas reflexiones acerca de un vínculo de unión entre los dos como es el significado. Un signo es entendido como un indicador de la existencia de una cosa, de un evento o de una condición, y la relación lógica entre un signo y su objeto es muy simple, forman un par unido por vínculos objetivos y fácilmente observables. Por tal razón, la interpretación de los signos es algo sencillo que está en la base de la inteligencia animal. Esto no quiere decir que no puedan incurrir en errores a la hora de interpretar los signos. En cambio los símbolos, de un modo diferente, no están objetivamente cercanos a los objetos a los que se refieren, pero se refieren a ellos a través de una concepción, que es la que representan⁷.

⁶ "Los actos culturales, (la construcción, la aprehensión y utilización de las formas simbólicas), son hechos sociales como cualquier otro. Son tan públicos como el matrimonio y tan observables como la agricultura". GEERTZ, Cl., *La interpretación de las culturas*, pág. 90.

⁷ "Since a name, the simplest type of symbol, is directly associated with a conception, and is employed by a subject to realize the conception...". LANGER, S., *Philosophy in a new key*, 1993 (1942), pág. 63.

Las reflexiones que realiza Langer sobre el símbolo son asumidas al pie de la letra por Clifford Geertz, pero además, su condición de antropólogo le ayuda para añadir algunos elementos nuevos en lo relativo al símbolo que pueden ser de gran interés.

En primer lugar, tanto para la antropología simbólica de autores como Mary Douglas y Victor Turner, como para la antropología interpretativa de Cl. Geertz el símbolo, o mejor, los sistemas simbólicos son considerados como los elementos culturales más importantes, como los lugares clave para entender el universo cultural en el que los símbolos desempeñan su función. Si bien, en esta cuestión estas antropologías están de acuerdo, hay algunas diferencias en cuanto a la función que los símbolos tienen que desempeñar⁸.

En primer lugar Cl. Geertz nos presenta una definición de símbolo que, como hemos visto, se aproxima mucho a la de Langer, el antropólogo norteamericano nos va ofreciendo una serie de caracterizaciones novedosas del símbolo. En primer lugar son considerados como "fuentes extrínsecas de información, pero, ¿qué se entiende bajo tal denominación?

Por fuentes extrínsecas se refiere Geertz a que, a diferencia de los genes que son denominados fuentes intrínsecas, se encuentran fuera del organismo individual, y se encuentran en un espacio intersubjetivo de común comprensión en el que nacen todos los individuos humanos, en el que desarrollan sus diferentes trayectorias y el que dejan atrás al morir.

Por fuentes de información entiende, que estos símbolos, al igual de los genes, suministran un patrón o modelo en virtud del cual se puede dar una información definida a los procesos exteriores. Estos dos elementos que caracterizan la definición del símbolo tienen una relación, como se puede apreciar, con lo que supone para el organismo el gen. De tal modo, que el símbolo se diferencia con el gen en el carácter extrínseco y público de lo simbólico, frente a lo intrínseco y privado del gen. Pero son similares en cuanto a que ambos transmiten información y esta información se determina como imprescindible para el hombre⁹. La comparación entre el gen y el símbolo no tiene o no pretende

⁸ Para un análisis más detallado de este tema ver: FERNANDEZ DE LA ROTA, J. A., "Antropología social y semántica", en LISON TOLOSANA y otros, *Antropología social y semántica*, Instituto de Sociología aplicada de Madrid, Madrid, 1988, págs. 55-107.

⁹ "Mientras vive el hombre utiliza los símbolos, a veces deliberadamente o con cuidado, lo más frecuente de manera espontánea y con facilidad, pero siempre lo hace con las mismas miras,

tener un alcance más allá de lo estrictamente metafórico, aunque el propio autor se empeñe en delimitar la relación como sustancial¹⁰.

Pero, al lado de estas características, los símbolos son modelos que actúan en entidades, en procesos o en cualquier otro sistema físico. Muchas de las acciones humanas necesitan un referente, un modelo al que referirse. Intentando precisar un poco más, cabría distinguir, a juicio de nuestro autor, dentro del término "modelo" dos sentidos:

- a) " modelo de".
- b) " modelo para".

Los símbolos son, en primer lugar, "modelos de", en el sentido de que surgen en estrecha relación con el sistema no simbólico preestablecido, en relación con el medio ecológico y material donde vive el grupo humano que crea y asume el símbolo.

En este sentido, se trata de volver comprensibles muchas relaciones físicas. Los "modelos de" actúan en cercanía con la realidad, y, por lo tanto, generan efectividad a la hora de inscribir orden en las mentes, corazones y deseos de los participantes en la construcción simbólica¹¹.

También los símbolos tienen un sentido de "modelos para". Este segundo aspecto no hace hincapié en la explicación de una relación o acontecimiento fijo, sino que el símbolo sirve para modelar o guiar relaciones y estructuras físicas, es decir, que los símbolos también modelan parte de la conducta y, en este caso, son creadores activos de significado, frente a la mera recepción de significado en el primer caso.

Es este doble aspecto lo que, a juicio de Geertz, distingue a los símbolos de otras formas significativas. Los "modelos para" son modelos frecuentes en la naturaleza, y se perciben claramente en los animales, puesto que los genes modelan la conducta, desarrollan un saber impreso en la cadena genética. Pero, en cambio, los "modelos de", como pueden ser procesos lingüísticos, gráficos, artísticos, no funcionan para suministrar información en cuyos términos se puedan

colocar una construcción sobre los sucesos entre los que vive, para orientarse dentro del curso en marcha de las cosas experimentadas". GEERTZ, Cl., "El impacto del concepto de cultura en el concepto de hombre", *La interpretación de las culturas*, opus cit., pág. 51.

¹⁰ Ver: GEERTZ, Cl., "La religión como sistema cultural", *La interpretación de las culturas*, pág. 91.

¹¹ GEERTZ, Cl., *La interpretación de las culturas*, opus cit., pág. 91.

realizar cualquier proceso, sino para representar esos procesos mismos en otro medio. Este carácter de los símbolos es exclusivo del ámbito humano¹².

Esta doble funcionalidad de lo simbólico, como una estructuración de lo físico y como programa o modelo para las relaciones es, lo que a juicio de Geertz caracteriza a nuestro pensamiento¹³. Junto a esta doble funcionalidad simbólica, hay también una división entre los símbolos cognitivos y los símbolos expresivos. Los símbolos cognitivos representan o expresan concepciones generales, se trata por tanto, de cosmovisiones, fuentes religiosas y mitos. En cambio, los símbolos expresivos son aquellas acciones y rituales que se convierten en símbolo por la repetición constante de los mismos, y que se caracterizan por servir de activos a las emociones y proporcionar un cierto sentido catártico con el que se reorganiza la experiencia personal dentro de la sociedad.

Por todo lo que hemos desarrollado hasta ahora cabe vincular esta teoría del símbolo al significado. De este modo, el antropólogo norteamericano da un paso más allá en cuanto a la interpretación de lo simbólico, y lo sitúa cercano y vinculado con la experiencia humana, y con la significación que tiene esa experiencia. Los símbolos, por tanto, pasan a ser como los recolectores de experiencias significativas, cuyo sentido se ha construido de un modo común, en un espacio público, o por medio de rituales públicos, o por medio de la participación en instituciones públicas, y a la vez, pasan a ser los reguladores de la acción humana.

Símbolo y significado

La interpretación del símbolo como un elemento que está cargado de significado no es algo nuevo dentro de los estudios filosóficos y antropológicos, lo que sí es importante es el diferente referente que, en este caso, tiene el significado. En la antropología funcionalista el símbolo es interpretado en relación con la estructura social; es un elemento más que determina la cohesión social del grupo que opera con tal símbolo¹⁴, pero, en cambio, para Geertz el símbolo

¹² GEERTZ, Cl., *LIC*, pág. 93.

¹³ "La percepción de la congruencia estructural entre una serie de procesos, actividades, relaciones, entidades, etc. y otra obra como programa de la primera, de suerte que el programa pueda tomarse como una representación o concepción de lo programado, un símbolo, es la esencia del pensamiento humano". GEERTZ, Cl., *LIC*, pág. 92.

¹⁴ Ver TURNER, V., *La selva de los símbolos*, Madrid, Siglo XXI, 1980. También, DOUGLAS, M., *Símbolos naturales*, Alianza Editorial, Siglo XXI, 1988.

remite al significado en el ámbito de lo puramente cultural, no queda diluida su importancia en el ámbito de lo social. Cada una de las acciones humanas necesita un caudal importante de información y de interpretación, es decir, que la acción humana parte de la experiencia significativa, y este significado asignado a la experiencia se condensa en formas simbólicas. Por lo tanto, la relación que se establece entre símbolo y significado es una relación sustancial que determina todo un ámbito de interpretación de lo simbólico¹⁵. La acción regulada por símbolos tiene un carácter, en principio subjetivo, pero esto no es más que el punto de partida de la acción, pero no es el fin. Y, justo aquí radica, según nuestro entender el interés de la visión de este antropólogo norteamericano, puesto que después de esta experiencia individual y subjetiva sucede un hecho asumido por todos los antropólogos sin excepción, como es la participación del individuo en organizaciones externas que requieren cooperación. En mayor o menor medida, estas sociedades que requieren la cooperación están integradas, es decir, regidas por un cierto orden interno. Este cierto orden interno es un modo de experimentar también pero no subjetivamente, sino en común. Esta participación en ritos, celebraciones, ceremonias, instituciones, etc. desarrolla un tipo de pensamiento público, algo así como una mente objetiva, que logra construir categorías comunes que ayudan a la integración y al orden, que además ofrecen orientación y significado a los miembros del grupo humano. Estas categorías de pensamiento común se condensan, se hacen visibles, se convierten en observables en los símbolos, que son los que caracterizan culturalmente a una región, a una comarca o a un grupo humano asignándole una identidad propia¹⁶.

La noción importante, en este caso, es la noción de significado. En este sentido es donde hay que poner el mayor énfasis, puesto que como es sabido, esta es una de las nociones fundamentales en la investigación simbólica. A este respecto, la noción de Geertz es excesivamente amplia, la referencia de la lingüística no sirve puesto que el símbolo es un proceso cultural que no se puede definir significativamente por oposiciones. En el caso de la significación cultural el contexto desempeña un papel fundamental, y nunca el símbolo tiene una significación referencial clara, por tanto, el significado planteado por nuestro

¹⁵ "La significación, esa evasiva y mal definida pseudo-entidad que antes, muy contentos abandonábamos a los filósofos y a los críticos literarios para que frangonaran con ella, ha retornado ahora al centro de la disciplina antropológica, hasta los antropólogos marxistas citan a Cassirer, hasta los positivistas citan a Kenneth Burke", GEERTZ, Cl., "Descripción densa: una teoría interpretativa de la cultura", en *La interpretación de las culturas*, opus cit., pág. 39.9.

¹⁶ Ver: RIVAS RIVAS, Ana, *Ritos, símbolos y valores en el análisis de la identidad de la provincia de Zaragoza*, CAI, Zaragoza, 1986.
CUCO, J., y PUJADAS, J.J., (Coord), *Identidades colectivas. Etnicidad y sociabilidad en la Península Ibérica*, Valencia, Generalitat Valenciana, 1990.

autor remite a una noción hermeneútica, donde el significado, a pesar de ser algo público se va construyendo, no sólo diacrónicamente, sino también en un orden sincrónico, pero, referido a varios campos significativos, como es puesto de manifiesto por Dan Sperber y por Victor Turner¹⁷.

Hay que distinguir por tanto, al hablar de un símbolo tres campos de análisis significativos. El primero de ellos es el campo de significación exógena, es decir, la significación que el propio nativo tiene del símbolo, dentro de este aspecto se puede distinguir el aspecto nominal del símbolo, es decir, el significado que depende de las asociaciones nominales del símbolo, el aspecto sustancial que depende de sus propiedades naturales, y después el aspecto tecnológico, en el caso de los símbolos fabricados. El segundo campo importante de significación es la significación operacional, es decir, que significación se le asigna a un símbolo en función de su uso. Y, por último, la significación posicional, que es la que depende de las relaciones estructurales que los símbolos mantienen entre ellos.

Este refinamiento del debate sobre el significado de los símbolos nos coloca en la pista de la dificultad de poder llegar a interpretaciones consistentes. Para ello, Geertz va a proponer un concepto de significación con una fuerte carga semántica, no busca para los símbolos la significación lingüística, sino la significación usada sobre todo por los críticos literarios, teniendo en cuenta la capacidad retórica del lenguaje, así como también la capacidad retórica del proceso de simbolización¹⁸.

El significado por tanto, requiere de un proceso lento de búsqueda en cuanto a los rasgos simbólicos, pero sobre todo requiere de una descripción densa de cada uno de los elementos que participan en el significado del símbolo. A mayor densidad en la descripción etnográfica mayor será el grado de análisis interpretativo.

III Símbolo y cultura

Debido a la interpretación semántica del símbolo, la noción de cultura está fuertemente impregnada también de semántica. La cultura es, entendida como un conjunto de símbolos que han de ser interpretados hermeneúticamente.

¹⁷ SPERBER, D., *El simbolismo en general*, Ed. Antropos, Barcelona, 1978.

TURNER, V., *La selva de los símbolos*, Ed. Siglo XXI, Madrid, 1980.

¹⁸ Es muy significativo, a este respecto, la visión de Geertz en su artículo "La ideología como sistema cultural" en *La interpretación de las culturas*, opus cit., págs. 171-202.

De nuevo, al igual que ocurría con el concepto de símbolo, nos ocurre con el concepto de cultura, que es un término tremendamente usado y un tanto confuso dentro de la antropología desde hace algunos años, pero ahora se percibe un aumento del interés por los estudios sobre la cultura. Sobre este concepto gira la gran parte de la reflexión de Geertz sobre la antropología, y sobre el símbolo, hasta llegar a formular una definición que trata de ser lo más clara y lo más concisa posible.

“La cultura denota un esquema históricamente transmitido de significaciones representadas en símbolos, un sistema de concepciones heredadas y expresadas en formas simbólicas por medio de las cuales los hombres comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento, y sus actitudes frente a la vida”¹⁹.

Frente a una opinión de la cultura en clave funcionalista como era la propuesta de Radcliffe-Brown, la interpretación de Clifford Geertz es una definición semiótica de la cultura, es decir, un concepto de cultura que conceda la máxima importancia al significado, puesto que esto es lo peculiar que tiene el hombre, que es un ser cultural, anclado fuertemente en estructuras de significado²⁰.

Pero junto al significado que es el tema principal del estudio de la cultura, según Geertz, hay otros dos factores muy importantes que también son destacables. Por un lado, la importancia de la diacronía en la creación y en la transmisión de esquemas culturales, y por el otro lado, las formas simbólicas como portadoras de significado. En este sentido, Geertz se diferencia claramente de la definición y de la noción de cultura que mantienen los representantes de la teoría cognitiva de la cultura, a la cual critica como formalista y reduccionista. La teoría cognitiva sostiene que la cultura está compuesta de estructuras psicológicas mediante las cuales los individuos guían su conducta. Tal visión es interpretada como un subjetivismo radical, que se vincula a la vez con un formalismo extremo, y siempre se mantiene la duda, según Geertz de si se consigue reflejar realmente lo que los nativos piensan o son, por el contrario, hábiles simulaciones²¹.

¹⁹ GEERTZ, Cl., “La religión como sistema cultural”, en *LIC*, pág. 88.

²⁰ “Creyendo con Max Weber que el hombre es un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha creado, considero que la cultura es esa urdimbre, y su análisis ha de ser, por tanto, no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones”. GEERTZ, Cl., *opus cit.*, pág. 20.

²¹ Estas diferencias entre las dos nociones de cultura, la simbólica y la cognitiva ha generado en los últimos años polémicas muy apasionadas entre los partidarios de una y de otra, e incluso entre aquellos que buscan una solución conciliadora el conflicto. Para seguir el debate ver:

En contra de la visión cognitivista, Geertz argumenta que los símbolos y los significados no se encuentran dentro de la cabeza de cada hombre, sino que se encuentra entre ellos, en su espacio público, puesto que, como actores sociales, se desarrollan dentro del ambiente de lo público. La cultura es algo público entonces, porque la significación lo es. De modo que, una vez que la conducta humana es vista como acción simbólica, acción que significa algo, pierde sentido la cuestión de saber si la cultura es conducta estructurada o una estructura de la mente. Pero, no sólo se opone a la teoría cognitivista, sino que también se coloca críticamente ante el conductismo burdo, la reificación superorgánica de Kroeber, y a otras muchas tácticas, que son consideradas, a su juicio, de carácter escapista, a la hora de abordar la interpretación de las culturas, para convertirla en folclore, o para recogerla y convertirla en rasgos, y contarla, para convertirla en instituciones y clasificarla, etc.

Junto a todos estos aspectos negativos de lo que la cultura no es, ahora concretemos de un modo positivo lo que es. En primer lugar, la cultura se comprende mejor, no como complejos de esquemas concretos de conducta, como son las costumbres, las usanzas, los hábitos, las tradiciones, sino que se entiende como mecanismos de control, del tipo de planes, recetas, fórmulas, etc. que gobiernan la conducta. De este modo, la cultura suministra el vínculo importante entre lo que los hombres son intrínsecamente capaces de llegar a ser, y lo que llegan a ser realmente, es decir, que la cultura desempeña un papel fundamental en el tránsito, desde los componentes innatos que determinan la acción, hasta la propia acción efectiva. La cultura es sólo uno de los varios elementos destacados que participan en el tránsito, pero no el único. La cultura incide en dos aspectos, en el aspecto colectivo, pero también, a juicio del autor, en el ámbito individual. Cada ser humano lo es dentro de una forma cultural, de modo que se percibe desde la etnografía como, por ejemplo, el ser formado culturalmente en la isla de Bali, lugar de estudio y de trabajo de Geertz, puesto que allí el ser humano se denomina literalmente "ser javanés", y a los niños pequeños se les considera como "no javaneses".

La acción social se realiza como acción simbólica dentro del escenario público de los significados, en la significación colectiva sobre la cual Geertz

GOODENOUGH, W.H., "On cultural theory. Buchsprechung: C. Geertz", *Science*, nº 186, 1973, págs. 435-436.

RENNER, E., *Die kognitive Antropologie: Aufbau und Grundlagen eines ethnologisch-linguistischen Paradigmas*, Berlín.

RENNER, E., "Ethnologie und Kultur", en *Zeitschrift für Ethnologie*, nº 108, 1983, págs. 109-221.

insiste reiteradamente. A esta significación colectiva la denominó Dilthey, para alejarla de la mente introspectiva del individuo, forma objetiva de la sociedad o mente objetiva²². A esta mente objetiva que Dilthey señalaba, Geertz la denominará "sistema cultural", conservando el vocabulario sistémico de Parsons. Pero tal caracterización esconde, y plantea a la vez, todos los aspectos negativos que cualquier cultura pone en suspenso, es decir, que, de algún modo, la cultura o los sistemas culturales no son entendidos como mecanismos de control. Pero, aparte del control, la cultura desempeña también otras funciones como, por ejemplo, la cultura entendida como contexto dentro del cual se pueden entender las acciones de un modo más inteligible, como el propio Geertz denomina, de un modo más denso²³.

En este sentido, la cultura no aporta a la teoría de la acción humana algo a lo que puedan atribuirse de manera causal acontecimientos sociales, modos de conducta, instituciones o incluso procesos sociales, sino que la cultura amplía la explicación y el entendimiento de esas acciones, y, a esta meta y objetivo que confiere Geertz a la antropología, se ajusta peculiarmente su idea semiótica de la cultura. En este sentido, por tanto, no se sale el antropólogo norteamericano de la parcelación de Parsons, y concede a la antropología unos límites de análisis parciales, no reduccionistas.

A la idea de la cultura como mecanismo de control hay que añadir otra caracterización más que se refiere a entender la cultura como patrones, esquemas o programas de significación. Se define la cultura, en este caso, como un sistema de símbolos que son fuente de información, que son para el proceso vital lo que el programa de una computadora lo es para sus operaciones, además de ser factor importante en el mantenimiento de la interacción social ordenada²⁴.

²² "La más grandiosa realidad exterior de la mente siempre nos rodea desde una expresión fugaz hasta el secular predominio de una constitución o código legal. Cada expresión singular representa un rasgo común en el reino de esta mente objetiva". DILTHEY, Citado en ALEXANDER, J., opus cit., pág. 233.

²³ Ver: GEERTZ, Cl., opus cit., pág. 27.

²⁴ "Productos y a la vez factores de interacción social, dichos sistemas son para el proceso de la vida social lo que el programa de una computadora es para sus operaciones, lo que el gen para el desarrollo del organismo, lo que el plano para la construcción del puente, etc... De manera que el sistema de símbolos es la fuente de información que, hasta cierto punto mensurable, da forma, dirección, particularidad y sentido a un continuo flujo de actividad". GEERTZ, Cl., opus cit., pág. 215.

Sobre esta noción de cultura más fenomenológica de la cultura ver:

STARKLOFF, C., "Inculturación and cultural systems", Theological studies, Baltimore, 1994, págs. 66-81.

Sin embargo, a juicio de Geertz, no hay que pasar por alto el principal problema teórico a este respecto, y que consiste en saber cómo contextualizar la dialéctica entre la cristalización de los esquemas de significación que imparten dirección y el curso concreto de la vida social. Este es uno de los aspectos centrales de la teoría de la cultura de nuestro autor, puesto que estos esquemas de significación no son simplemente metáforas de descripción, sino que son, como decíamos, “modelos de”, es decir, que la relación entre el desarrollo del sistema de símbolos y la dinámica del proceso social debe ser puesta de manifiesto.

Esta formación de los sistemas significativos con la doble vertiente de “modelos de” y de “modelos para”, a partir de la dinámica del proceso social, se apoya en el caso de Geertz en dos elementos destacados para la acción social. Por un lado, la historia, es decir, la perspectiva diacrónica de cada esquema cultural, y por otro lado, los rituales entendidos como momentos singulares de la vida social, son dramas sociales generadores de esquemas culturales y de sistemas de símbolos significativos. Además de estos dos elementos hay un tercero que consiste en la importancia de los artificios retóricos a la hora de confeccionar elementos simbólicos a partir de la dinámica social. De tal modo que es a partir de la propia dinámica social desde donde se generan símbolos que contienen significados, que se transmiten históricamente y que se manifiestan y se refuerzan en el ritual²⁵.

Esto nos coloca ante el estudio de tres áreas relacionadas directamente con el estudio de la cultura, la historia, el estudio del ritual, y también el estudio de elementos retóricos.

De estas tres áreas, sólo se ha tenido en cuenta por los seguidores de Geertz una de ellas, la parte retórica muy criticada actualmente, en cambio, no se han desarrollado suficientemente las otras dos partes que son las partes dinámicas de la cultura, concretamente, la historia, y su importancia en la formación de los sistemas culturales y el ritual como elemento significativo²⁶.

²⁵ La importancia de los artificios retóricos en la configuración de los esquemas simbólicos es tratado detenidamente por el autor en su artículo: “La ideología como sistema cultural”, en GEERTZ, Cl., opus cit., págs. 171-203.

²⁶ Geertz estudia tres rituales descritos etnográficamente por él mismo, como son las peleas de gallos en Bali, el ritual llamado Slametan y el combate ritual de Ranga y de Barong.

LA TRASCENDENCIA NEGATIVA DEL SÍMBOLO

Alberto Ruíz de Samaniego
Universidade de Vigo

En un cuaderno en cuarto fechado en el año 1922 se encontró uno de esos extraños fragmentos narrativo-filosóficos que Kafka acostumbraba a realizar como meros preparativos o bosquejos de narraciones futuras. Como muchos otros, éste permaneció en su versión primitiva y truncada hasta la muerte del escritor, de tal forma que se nos presenta con ese tono entre misterioso, quebradizo y profético que caracteriza a las obras inacabadas (especialmente a las del escritor checo). El fragmento, al que se ha dado el título de "Sobre las alegorías", alude a la concepción que el hombre de la calle guarda de las alegorías, inaplicables a la vida cotidiana. De tal forma que, continúa, cuando el sabio dice: "Ve hacia allá", no quiere decir que uno deba pasar al otro lado, que siempre sería posible si la meta así lo justificase, sino que se refiere a un allá legendario, algo que nos es desconocido, que tampoco puede ser precisado por él con mayor exactitud y que, por tanto, de nada puede servirnos aquí. En realidad, todas esas alegorías, afirma a continuación, sólo quieren significar que lo inasequible es inasequible, lo que ya sabíamos. Pero, en definitiva, aquello en que diariamente gastamos nuestras energías, son otras cosas.

El fragmento introduce después el comentario de otro personaje, para quien "uno no se debe defender de las alegorías, sino obedecerlas". Si obedeciésemos a las alegorías, nos podríamos haber convertido en tales, con lo que nos

hubiéramos liberado, se nos dice, de la fatiga diaria. La alegoría, pues, como promesa de trascendencia o cuando menos de sublimación de lo mas penoso de la existencia.

El problema aparece cuando otro personaje del drama percibe que la propia aseveración anterior es en sí misma una alegoría, lo cual una vez aceptado, provoca el siguiente enigmático final decididamente kafkiano:

“Dijo el primero: –has ganado.

Dijo el segundo: –Pero por desgracia, sólo en lo de la alegoría.

El primero dijo: –En verdad, no; en lo de la alegoría, has perdido.”

Nuestra relación con la alegoría supone, efectivamente, como muestra el narrador del fragmento de Kafka, el contacto con lo desconocido, con lo que no puede ser precisado ni con exactitud ni sin ella; con lo que, por tanto, no puede servirnos aquí, en nuestro mundo. Nosotros, en tanto que receptores del mensaje alegórico o simbólico, somos infinitamente ignorantes de todo lo que ocurre en el mundo que la alegoría y el símbolo nos evocan. Pero esta ignorancia es consustancial a la naturaleza trascendente de ese mundo, desde el momento en que el mundo de la alegoría se presenta como ese ámbito irreal con el que se entra en relación sólo a través de la lectura, de la interpretación o traducción, y no por el poder de la vivencia. Nada, pues, ciertamente más pobre y “legendario” que tal universo. Pero es que tal pobreza es lo que lo dota de su carácter de leyenda, es la esencia y el modo en que haciéndose presente mantiene ese talante de irrealidad, en tanto en cuanto el saber que ella porta nada tiene que ver con el mundo presente. Su mensaje (palabra o forma siempre otra, desplazada) sólo es accesible en una lectura solitaria, en la reclusión de quien habita en la distancia, inasequible como se muestra a nuestra existencia cotidiana, “aquello en que diariamente gastamos nuestras energías”, como se afirmaba en el relato kafkiano.

¿En qué consiste un saber así? Quizás se trate, en definitiva, de una forma de discurso equiparable al que produciría una conciencia vacía, o, cuando menos, una conciencia que no trabajase para nuestra existencia. Aquí nos situamos ante producción de sentidos que ninguna imagen definida puede hacer presente, sino que únicamente se percibe como un conjunto de relaciones, quizás de extrañas intenciones, una apertura sobre una complejidad oscura todavía por venir, pero nunca fehacientemente advenida. La alegoría (o el símbolo –todavía no interesa marcar diferencias–), es siempre, como dicta el relato kafkiano, una apuesta, una promesa que, quizás, nunca se gana.

Los signos en que diariamente gastamos nuestras energías guardan una curiosa pero pragmática cercanía con lo ausente, con la nada (no así la promesa simbólica, aureolada de una salvífica plenitud). El lenguaje de signos, en general, no sustituye la naturaleza por aquello que en ella se muestra, por su apariencia o su aparecer, podríamos decir, sino por una entidad que no guarda ningún significado, que se muestra absolutamente vacía y que no sólo no nos ofrece lo que nos quiere hacer entender, sino que, reemplazándolo, nos impide su presencia real, lo condena a la ausencia por medio del alejamiento que supone su sustitución. Tal indigencia, esta cercanía casi imposible con la nada, determinan muy probablemente la tendencia o el carácter que en sí mismo se constituye en invisibilidad: el signo perfecto sería aquel que desaparece o no se interpone entre el sentido y las cosas. Una pura consciencia anulada que facilite el menor gasto de energías. Y sin embargo, la comprensión, la intelección de las cosas del mundo no cesa de realizarse; es más, podría afirmarse que es a través de la perfección de estos procedimientos cuando parece alcanzar su punto de mayor cumplimiento. Disponemos del signo como de un tipo de adquisición que no necesitamos hacer nuestra, encarnar, para servirnos de ella, es, pues, un acto que siempre tiende a volatilizarse en el cumplimiento, intención de nada que hace más evidente, si cabe, la abundancia, la soberanía del ser, del mundo, de las cosas.

En el procedimiento simbólico, por el contrario, la relación de los signos con el referente y con el receptor ha cambiado radicalmente. Ya no se aparta de una realidad que se comparte cotidianamente, no estamos ante una naturaleza que se dé junto con la nuestra. Se trata de la revelación de un mundo que todavía no se ha revelado nunca y cuya promesa se inicia con el signo simbólico. Realidad pues netamente imaginaria todavía o irreal mientras no emerja a la determinación del sentido. Por esta misma razón el sentido de las formas simbólicas sufre una especie de falta primordial, de tal forma que, en lugar de ser soportada toda referencia concreta sobre lo que se designa –tal y como se establece en las relaciones sónicas habituales–, la propia ausencia originaria de lo designado en el mundo real remite el desenlace del proceso de intelección simbólica a una indigencia extrema susceptible de confundirse con la oscuridad u opacidad ancestral de lo eternamente concentrado en sí, de lo que dificulta o se niega a su revelación (y obliga, con ello a un gasto de energías que supera la intelección cotidiana). El sentido, el significado, no pueden nunca en este caso quedar garantizados, de ahí que las formas no puedan mantenerse en su puro valor de signos –en la nulidad propiciadora de la riqueza comunicativa– y hayan de alcanzar por sí mismas el valor de hacer sensible e incluso materializar eso que significan. El símbolo, su mensaje, aspira a convertirse en una realidad más real

que la del mundo, a constituirse en un lenguaje física y formalmente válido por sí mismo como cosa, no ya por devenir signo de seres u objetos ausentes, sino más bien por presentárnoslos, por hacérmolos sentir y vivir a través de la consistencia de las palabras o las formas. Así, el vacío del signo se ha llenado para colmar una vivencia, una opacidad de cosa verdaderamente existente, para presentarse él mismo como cosa en sí, no mero continente anónimo o fantasmático que habría de remitir a una otra entidad. El símbolo efectivamente aspira a “prendernos”, el receptor asiste a su surgimiento con el sentimiento cautivo, fascinado, necesariamente ausente de las cuestiones del mundo, de tal forma que la presencia del símbolo parece actuar como de llave de entrada en este mundo de encantamiento, una de cuyas mayores potencias, quizás la más llamativa, reposa en su carácter irrepetible, en su unicidad insoslayable (frente a la impersonalidad del signo).

El mismo procedimiento de actuación difiere, asimismo, entre signo y símbolo. En aquél las cosas concretas, o unos contenidos concretos, son dados a través de un sentido abstracto: el signo árbol remite siempre a la abstracción árbol, y en su remitirse a este absoluto puede garantizar el sentido de una particularidad; el símbolo, sin embargo, aspira a representar una pura abstracción a través, precisamente, de realidades concretas, de la especificidad intransferible a otra situación de unos determinados materiales o unas definidas conformaciones fónicas (en este rasgo radica, precisamente, la tan comentada intraducibilidad poética).

¿Qué ocurre con la alegoría? Ésta actúa como una especie de dispositivo intermedio entre signo y símbolo: una historia, una narración determinada, personalizada y única, nos remite a una idea, una abstracción, de la que ella es el signo (en este sentido actuaría como un símbolo), sin embargo se acerca al dispositivo sígnico por el hecho de que, una vez expresada la idea, la alegoría tiende a la desaparición, mientras que la idea permanece suficiente y ya definitivamente afirmada. El símbolo, por el contrario, supone una relación entre la idea y el signo en la que éste se halla necesariamente presente de forma continua: tal es la pregnancia simbólica, su sentido de presencia irrenunciable. Frente a la alegoría, el símbolo no tiene por fin (aunque pueda parecerlo) expresar una idea particular o determinada. El sentido simbólico no puede ser más que un sentido global y difuso, no se trata del sentido de tal objeto particularizado, sino más bien de que tal objeto o representación nos provean el sentido de una existencia o un mundo en su conjunto: el símbolo, en este sentido, se quiere y sabe siempre comunitario, social, transversal –atravesada todo el tejido social, del analfabeto al sacerdote o al poeta– mientras la alegoría es una expresión de un

estrato, un discurso de conocedores iniciados que sólo podrán interpretarla por el conocimiento de una clave. La imaginación funciona a través del símbolo. El propio acto de imaginar, tal como ha mostrado Sartre, supone una elevación sobre los objetos reales particulares y una orientación hacia la realidad concebida en conjunto. Sólo que la imaginación, frente al símbolo, no hace experiencia o vivencia de tal globalidad, sino que se aleja o ausenta de ella para crear objetos-imágenes tan particulares como irreales. Relacionándonos con el símbolo experimentamos, vivimos su sentido, nos sentimos impregnados por su presencia, lo pensamos incluso verdaderamente en su pureza individualizada, no relacionante, en tanto en cuanto su verdad más pura no puede ser mostrada más que en las cosas físicas en las que la idea se encarna o realiza como acción o sentimiento. Por lo mismo, el símbolo, una vez mostrado su sentido, no puede desaparecer, sino que por esencia se reconstituye sin cesar. Tal fisicidad quizás haya provocado la equiparación hegeliana de lo simbólico como un tipo de pensamiento de carácter primitivo, en el sentido de concebir el dispositivo simbólico como una forma de pensar que no puede trascender la materia, que no discurre más que encarnando en unos objetos el movimiento mismo de sus reflexiones. Sin embargo, la grandeza del símbolo radica precisamente en lo que éste conlleva de experiencia. A través de él no se está expresando la seguridad de un saber asentado o sedentario, sino la inseguridad de un pensamiento que se está enfrentando a lo que desconoce: una apuesta con lo desconocido, una ligazón profética con el futuro (o, mejor, con un tiempo diferente al cronológico).

El objetivo del dispositivo simbólico es, pues, por un lado, dejar constancia, o hacer presente, ese sentido global que la vida de todos los días, con sus determinaciones y energías comunes, no permite sacar a la luz con facilidad; por otro, y frente al discurso reflexivo, probar en nuestra propia existencia y cotidianidad ese sentido al que el pensamiento del saber ha despojado de cualquier temporalidad y carácter subjetivo. El pensamiento se quiere impersonal y eterno: el símbolo se encarna en cada una de nuestras circunstancias y tiempos.

El mundo del imaginario está conformado como una promesa de carácter plenamente simbólico. La imaginación no sólo hace desaparecer la realidad de un objeto a través de su transformación en imagen, sino que aspira a la desaparición o ausencia global: es la suspensión de lo real sobre lo que el mecanismo del imaginario se sustenta, sobre el vacío como medio o humus de las formas imaginadas. El mundo del imaginario se convierte en la existencia o producción de lo inexistente. Su energía más radical implica entonces una ausencia absoluta, un contra-mundo que sería como la realización, en su conjunto, del hecho de situarse fuera de lo real. No existe símbolo sin una

exigencia de ese tipo y, sin embargo tampoco existe sin la pretensión de encarnarse en lo real; pero, por lo mismo, es tal exigencia de ausencia la que impide, con su carácter de negación perpetuamente activa, que el símbolo se acomode en un sentido determinado. El símbolo, en consecuencia, no termina nunca de significar nada, no posee una determinación significativa (ni siquiera es, como se ha podido pensar, el conducto de determinación de un tipo de verdad que escape al mundo inteligible). El símbolo supera siempre cualquier verdad y todo significado (o, lo que es lo mismo, nunca alcanza o se cierra en el estatuto de una verdad pronunciada). Potencial que sitúa su manifestación en el límite en que la imposibilidad se muestra como posible o viceversa: el símbolo siempre es límite, límite que nunca acaba de abrir lo que cerca o sobre lo que ejerce de umbral; lo que él únicamente nos presenta es este proceso de superación-ocultamiento en que se halla situado y que a través de él reverbera en un continuo trasvase o apuesta de promesa y negación.

Todo símbolo supone este juego irresoluble entre su propia posibilidad-imposibilidad, umbral de una trascendencia que nunca enseña su vertiente positiva: supone, en esencia, la mostración de una realidad eternamente colmada, autosatisfecha, que se sostiene por sí misma, es más, que ella misma no admite otra soberanía, pero al mismo tiempo es la muestra de una cierta indigencia, de una falta en la que se constituye y sobre la que el propio símbolo parece construirse, como si el discurso simbólico tratase simultáneamente de cubrir y de mostrar este vacío o falta que lo trasciende infinitamente. El símbolo es pues una promesa y su negación, pero con la particularidad de que es el carácter negativo el que se constituye en la condición simbólica, de tal forma que nunca puede devenir sentencia acabada acto particularizado en una forma definitiva. No obstante, el símbolo no puede conformarse únicamente en su negatividad; si no contase con unas circunstancias, o unas determinaciones materiales concretas, si no estuviese acomodado en el día a día de la comunidad, correría el peligro de convertirse en lo informe, de perderse, asimismo, en el para siempre de lo informado inasequible.

El símbolo no era para Hegel más que el comienzo del arte. El principal defecto del arte simbólico consistía, para el autor de las *Lecciones de estética*, en la falta de plena coincidencia que se daba entre la exterioridad de la imagen y su contenido espiritual. Tal inadecuación, es cierto, es la esencia del símbolo, su misión no es otra que reenviarnos continuamente a esta tierra de nadie, a este lugar de oscuridad y ausencia donde se habita en falta. El símbolo es siempre una experiencia de la nada, la atracción de un absoluto negativo. La experiencia que en él se encarna consiste en una experiencia que se niega a ser rebajada

a mera experiencia, a algo dado, que no alcanza un valor positivo porque jamás finaliza, sino que reverbera infinitamente como eterna promesa en falta y de falta sobre el espacio disponible del hombre.

La dignidad del símbolo consiste, sin embargo, en esta alteridad salvaje que lo constituye. El símbolo se convierte entonces en el estado iniciático de toda generación poética, de cualquier energía que se quiere probar en lo más alto, en lo desconocido, en lo irredento. Su mostración oscura e insegura permanece alumbrada como relámpago sobre la nada, alejamiento de cualquier seguridad, de todo saber aprendido, del país natal. Como principio absoluto de toda creación, toda obra aparece ante su extrañeza como un comentario imposible pero a la vez como la ruina que ha convocado el vacío, que no puede impedir provocar. Por eso la obra no se salva más que en la ignorancia precisa del alcance del símbolo, debe optar o recurrir, finalmente –si se quiere obra– al seguimiento de las apariencias tranquilas y rotundas, a la construcción de una ficción que consiga auparse sobre ese inicio o umbral que todo amenaza.

La ambigüedad del símbolo se vuelve peligrosa cuando sale a la luz del día, de la obra, esa apuesta que no puede soportar la fascinación, la llamada de esta trascendencia negativa.



LA AMBIGÜEDAD DEL SÍMBOLO

Sobre la forma de arte simbólica en la estética de Hegel

Domingo Hernández Sánchez
Universidad de Salamanca

“Según su propio concepto, el símbolo resulta esencialmente ambiguo”¹

Las *Lecciones sobre la estética* de Hegel se dividen en tres partes: la primera está dedicada a analizar de un modo general la belleza artística, la segunda examina la descomposición de lo bello en sus determinaciones particulares y la tercera se refiere al estudio de las artes singulares. Siendo esto así, el proceso que lleva a cabo Hegel se asentaría en los siguientes términos: en primer lugar sitúa el marco y las concepciones generales, por último aplica y muestra el desarrollo de esas primeras tesis en determinidades singulares (arquitectura, escultura, pintura, música y poesía), y en el centro del proceso introduce la conexión y la razón de ser del engarce entre las otras dos secciones. Es esta parte con función mediadora la que interesa en este momento, pues su objetivo, a través del estudio de lo que Hegel llama “formas artísticas”, no es otro que el examen

¹ HEGEL, G.W.F., *Lecciones sobre la estética*. Madrid: Akal, 1989 (Trad. A. Brotóns), p. 227. A partir de ahora, citado como *Estética* más el número de página. El texto alemán se encuentra en: HEGEL, G.W.F. *Vorlesungen über die Ästhetik I*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1992-3. Aufl. (*Werke in 20 Bänden*, Hrsg. E. Moldenhauer und K. M. Michel, Band 13), p. 397. A partir de ahora, citado como *Ästhetik*, más el número de página.

de la relación entre contenido y figura, ya que “las formas artísticas no son más por tanto que las distintas relaciones entre contenido y figura”². Esas distintas relaciones vienen representadas por tres formas artísticas: la simbólica, la clásica y la romántica. La primera es la que va a examinarse a continuación; en ella aparecerá la búsqueda, el afán de la idea por encontrar su expresión artística, pero permanecerá en tal búsqueda, no encontrará lo buscado, por lo menos hasta que no abandone el mecanismo del símbolo³. Dicho de forma concreta, pues, lo que vamos a estudiar es la relación entre contenido y figura que tiene lugar en la representación simbólica.

Sin entrar de un modo concreto en las dos últimas, el proceso que rige la relación entre las formas de arte simbólica, clásica y romántica vendría expresado de la siguiente forma. Hay que tener en cuenta que, para entender tal proceso, se debe partir de lo que Hegel considera la representación auténtica, esto es, *su* centro del arte. Ese centro, el arte ideal como tal, solamente se daría en la unión conclusa, en la adecuación perfecta de significado y figura externa⁴. No debe olvidarse en ningún momento que el arte para Hegel, primero, se asienta en una teoría de la representación, y, segundo, esa representación responde a unos esquemas histórico-filosóficos⁵, esto es, la adecuación entre contenido y figura adquiere una mayor perfección al superarse y sumirse las formas particulares precedentes, mostrando el conjunto un progreso en las determinidades que se asienta en el más claro estilo hegeliano. Así, situadas en este marco, las formas de arte simbólica, clásica y romántica representan, respectivamente, “la aspiración, el logro y el rebasamiento del ideal en cuanto la verdadera idea de belleza”⁶. En el símbolo, el contenido permanece indeterminado, la idea no se concreta, y la figura está encadenada totalmente, aunque surja un indicio de referencia, al objeto natural; la forma de arte clásica por su parte, alcanza la adecuación contenido-figura, pero de tal forma que el primero se muestra como

² *Estética*, 57. *Ästhetik*, 107.

³ GETHMANN-SIEFERT, A. *Die Funktion der Kunst in der Geschichte. Untersuchungen zu Hegels Ästhetik*. Bonn: Bouvier, 1984 (*Hegel-Studien*, Beiheft. 25), p. 266: “Die symbolische Kunstform kann insgesamt das Verhältnis der Idee zu ihrer Gestalt lediglich als Suchen, Streben nach Versöhnung beider artikulieren”.

⁴ “El arte en general consiste precisamente en la referencia, afinidad y concreta interpretación de significado y figura”. *Estética*, 226. *Ästhetik*, 395. Es más, la forma de arte simbólica desaparecerá, según Hegel, cuando la relación entre significado y representación constituya un todo individual que asuma la distinción entre sus dos elementos, cfr. *Estética*, 232. *Ästhetik*, 406.

⁵ JAMME, Ch. “El mythos en Hegel y en la última filosofía de Schelling”, en: ER, *Revista de Filosofía*, 12/13. Sevilla, 1991, p. 108: “Contra esta tesis del arte como “Organon” de la filosofía [Fr. Schlegel y Schelling, entre otros], desarrolla Hegel —ya desde el fin de la época de Jena— una teoría del arte histórica-filosóficamente fundada”.

⁶ *Estética*, 61. *Ästhetik*, 114.

particular, esto es, la adecuación es *demasiado* perfecta, no hay diferencia, no hay lucha por la adecuación, no se alcanza la preeminencia de la idea; por último, en la forma de arte romántica, se asume, se supera, la unidad *perfecta* anterior y se regresa a la diferencia, a la oposición entre figura y contenido, adquiriendo desde la adecuación asumida el triunfo del contenido interior sobre su figura, sobre su exterioridad.

Si se examina ahora atentamente el proceso de las formas de arte podrá observarse que la primera y la última mantienen los mismos caracteres de inadecuación, de indiferencia, entre figura y contenido. Sin embargo, esa indiferencia no se presenta de la misma forma. El símbolo, como veremos, conlleva tal ambigüedad, tal excedencia de posibilidades, que imposibilita la adecuación, y obliga a Hegel a catalogar la forma de arte simbólica como mero afán, mera búsqueda de unidad. La forma artística romántica por su parte mantiene la inadecuación, pero entendiéndola como sustracción, esto es, como elevación del espíritu por encima de su figuración externa. Así, la separación introducida entre contenido y figura se muestra de un modo opuesto en la forma simbólica y la romántica. La primera obedece a los rasgos de inmediatez que caracterizan todo comienzo en la dialéctica hegeliana, la segunda, por el contrario, representa la diferencia ya sin inmediatez: si en el símbolo la diferencia entre contenido y figura se deduce de la inadecuación entre ambos, en la forma de arte romántica, tal inadecuación está ya asumida, presentándose el contenido interior como superior, como yendo más allá de su siempre insuficiente figura externa.

Ahora bien, el proceso que conduce de la inadecuación por inmediatez (símbolo) a la inadecuación por insuficiencia del poder representativo en la figura (forma de arte romántica) se desprende del ideal que rige la teoría hegeliana del arte: la búsqueda de la adecuación más perfecta posible entre contenido y figura. Es esta búsqueda la que conduce a la sustracción del espíritu, la que deja a la vista los defectos del símbolo y remite a la perfección de lo interior, ya que la idea sólo "sobre el fundamento de esta superior perfección se sustrae a la unificación correspondiente con lo externo, pues sólo en sí misma puede buscar y consumir su verdadera realidad y apariencia"⁷. Sin embargo, si, saliendo de Hegel con Hegel, se abandona por un momento el fin al que tiende el proyecto, esto es, si se deja al margen el afán de unificación *perfecta* y, con ello, esa *verdadera realidad y apariencia de la idea en sí misma*, si, por tanto, no se pretende ir más allá de una inadecuación imperfecta y sí permanecer en los

⁷ Estética, 61. *Ästhetik*, 114.

caracteres de ausencia, de dispersión o de discontinuidad que presenta la insondabilidad de todo origen, si se aspira, en conjunto, a *partir* del origen inaccesible que supone toda conexión contenido-figura, siempre de por sí imperfecta, entonces las ideas que Hegel refiere a la forma de arte simbólica alcanzarían un significado que iría más allá no sólo de la teoría del arte, sino incluso también del propio Hegel. Los caracteres que él encuentra en la inmediatez y, como tal, imperfección del símbolo, mantienen, como veremos, al salir de su contexto, la significación que pierden al configurarse únicamente como un “primer momento”. Estos caracteres, que nosotros englobaremos bajo las propiedades de **ambigüedad** y **excedencia** de significado, es lo que se examinará a continuación. El hilo que rige la idea es clara: ir con Hegel más allá de Hegel.

El símbolo como tal viene entendido por Hegel de la siguiente forma: “Símbolo en general es una existencia exterior inmediatamente presente o dada para la intuición, que sin embargo no debe tomarse tal como se presenta inmediatamente, por sí misma, sino entenderse en un sentido más amplio y más general. En el símbolo por tanto hay que distinguir al punto dos cosas: en primer lugar, el *significado*, y luego la *expresión* del mismo”⁸. Es ese sentido “más amplio y general” el que conlleva toda la serie de matices. Friedrich Creuzer, autor que con su *Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen* influiría en la estética de Hegel de una forma manifiesta, había definido ya claramente el estado de indecisión y ambigüedad que acompaña a todo símbolo. Él hablaba en su *Sileno* de una “peculiar *posición intermedia suspendida entre lo finito y lo infinito*”⁹, y, de un modo más explícito, en la *Symbolik*, caracterizaba al símbolo de la siguiente forma: “Para empezar, ese *estado de suspensión* (*Schweben*) es su propio *sino* (*Loos*). Me refiero a esa indecisión entre forma y esencia. En el símbolo sale a la luz un concepto universal que, según viene a darse allí, fluye; de modo que, cuando lo queremos captar, se hurta a nuestras miradas.[...]. “Pues el símbolo se hace significativo y evocador justamente por esa incongruencia de la esencia con la forma, y por el exceso de contenido en comparación con su expresión”¹⁰. Estos rasgos se mantendrán en la teoría hegeliana del símbolo, pero, sin embargo, si tales rasgos permanecen, no así su valoración: esta ambigüedad y excedencia que para Creuzer suponían el

⁸ *Estética*, 225. *Ästhetik*, 394.

⁹ CREUZER, F., *Sileno. Idea y validez del simbolismo antiguo*. Barcelona: Serbal, 1991 (Introducción de F. Duque. Traducción de A. Brotóns), p. 88.

¹⁰ Utilizo la traducción de algunos textos de la *Symbolik* que ha llevado a cabo F. Duque, en su introducción a la edición española del *Sileno*. La referencia exacta se encontraría entonces en: DUQUE, F., “Introducción: de símbolos, mitos y demás cosas antiguas”, introducción a: CREUZER, F., *Sileno*. Op. cit., p. 26.

verdadero interés del símbolo, serán entendidas por Hegel con rasgos negativos (“negativo” en sentido puramente hegeliano, esto es, “transitorio”, “de paso”, “momento a asumir”), asentando en tal carácter dubitativo la necesidad de su superación.

Tanto Creuzer como Hegel insisten, pues, en ese carácter bifronte, ambiguo de por sí, que conlleva todo símbolo y que imposibilita la captación directa de alguno de sus dos elementos por separado. La teoría hegeliana en particular es sencilla; si lo referimos a las figuras simbólicas egipcias podrá verse con claridad: los dioses representados por figuras en el antiguo Egipto remiten a una actividad espiritual, a algo superior, pero, “por otra parte, se hallan enlazados a las cosas naturales y rebajados a la función de símbolos [*an natürliche Dinge geknüpft und zu Symbolen heruntergesetzt*]”¹¹. Es ese “espíritu en rebajas” lo que resulta incómodo a Hegel, lo que le impulsa a superar la forma de arte simbólica y no ceder hasta alcanzar, con la romántica, la independencia del espíritu, la adecuación, con diferencia explícita incluida, entre contenido y figura mediante la sustracción de lo interior. No es el símbolo como tal lo que a Hegel le resulta molesto, sino ese carácter de ambigüedad que conlleva, ese irse de las manos, ese hurtarse a la mirada, como escribía Creuzer, que impide su fijación, su captación concreta como una determinidad más. Así, siguiendo en el contexto del antiguo Egipto de las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, utiliza Hegel una expresión que nos servirá para conectar definitivamente con la *Estética*: se halla allí, comentando el complicado aparato simbólico egipcio¹², del símbolo dirigido por el principio de “reunión e inversión [*Vereinigung und Verkehrung*]”¹³. Esa inversión no remite únicamente a la reciprocidad en la referencia contenido-figura, sino además al trastorno, al mareo que provoca el hecho de no poder sujetar la movilidad del símbolo. Es cierto que la simbólica egipcia es algo exagerado (un ejemplo: Osiris simboliza el sol y el Nilo, éstos remiten a la vida y al espíritu, que a su vez se reúnen en Osiris...) y la relación entre significado e imagen se invierte dando lugar a símbolos de símbolos, pero

¹¹ HEGEL, G.W.F., *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Madrid: Alianza, 1994. 5ª reimp. (Trad. J.Gaos), p. 374. A partir de ahora, citado como FHU más el número de página. El texto alemán se encuentra en: HEGEL, G.W.F., *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte. Bd. 2/4*. Hamburg: Meiner, 1976-2. Aufl., p. 484. A partir de ahora, citado como PhWg más el número de página.

¹² Hegel trabajó de forma intensiva en el estudio de los símbolos y divinidades egipcios. Un ejemplo del detallado conocimiento que llegó a alcanzar lo podemos encontrar en su extracto de la obra de Aloys Hirt (profesor de arqueología en Berlín y colega de Hegel) *Über die Bildung der Ägyptischen Gottheiten*; el extracto ha sido editado por H. Schneider: “Hegel und die ägyptischen Götter. Ein Exzerpt”, en: *Hegel-Studien*, 1981, Band 16, pp. 56-58.

¹³ FHU, 376. PhWg, 486.

es precisamente el hecho de que el símbolo como tal permita tal juego a su alrededor, permita salir más allá de una concreción, lo que verdaderamente interesa. Tanto la reunión como la inversión del símbolo y lo simbolizado deben venir asentadas en ciertos caracteres del símbolo como tal. Esos rasgos los expone Hegel en sus *Lecciones sobre la estética* de un modo más concreto.

La forma de arte simbólica es concebida por Hegel como pre-arte (*Vorkunst*), como inicio del arte, y referida principalmente a la cultura del antiguo Oriente. La razón de esto es que la idea no absorbe todavía su exterioridad y se mantiene en cambio la estabilidad en el binomio naturaleza-espíritu, sin superioridad por parte de este último: la asociación de elementos que se produce en el símbolo no permite la preeminencia de ninguno de ellos, ni del objeto natural ni de la idea representada, con lo que el espíritu todavía permanece encadenado. Con todo, la relación entre figura y contenido no es una mera unión arbitraria. El símbolo es signo, esto es, denota, refiere a algo diferente, pero no de una forma arbitraria, indiferente, como es el caso de signo¹⁴, sino que en la figura exterior se abarca ya el contenido interior a representar. Esta conexión no arbitraria en el símbolo de sus dos elementos es la que causa la posibilidad de ambigüedad y equivocidad en su interpretación: no se da arbitrariedad en la relación, pero tampoco una adecuación completa. Hay siempre un excedente de propiedades, un horizonte de eventualidades, que escapa a la más pura referencia directa, y es que “aunque, por un lado, el contenido que es el significado y la figura empleada para su denotación concuerden en una propiedad, sin embargo, por otro lado, también la figura simbólica contiene para sí todavía otras determinaciones de todo punto independientes de aquella cualidad común una vez significada por ella”¹⁵. La relación se establece entonces a través de una propiedad que, en cierto momento y para cierto observador externo (tema aparte es que la costumbre generalice esa individualidad en la interpretación), coincide en el significado y en el significante. La figura posee otras propiedades que no son utilizadas para la referencia y el contenido otros caracteres que no se ven directamente aludidos; si la relación referencial del símbolo cambiara su punto

¹⁴ “El símbolo es ante todo un signo [*Zeichen*]. Pero en la mera denotación [*Bezeichnung*] la conexión entre significado y su expresión no es más que una asociación enteramente arbitraria”, *Estética*, 226. *Ästhetik*, 394. Esta arbitrariedad como rasgo inherente al signo, por la cual se distingue éste del símbolo como tal, la encontramos también en Saussure: “El símbolo tiene por carácter no ser nunca completamente arbitrario; no está vacío: hay un rudimento de vínculo natural entre el significante y el significado”. SAUSSURE, F., *Curso de lingüística general*. Madrid: Alianza, 1991. 2ª reimp. (Trad. A. Alonso, Ed. T. de Mauro), p. 140. En general, respecto a la teoría del signo en Hegel, cfr. DERRIDA, J., “El pozo y la pirámide. Introducción a la semiología de Hegel”, en: DERRIDA, J., *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra, 1989.

¹⁵ *Estética*, 227. *Ästhetik*, 396.

de partida o de llegada, cambiaría también la interpretación del símbolo como tal. La correspondencia es unívoca, pero no el cúmulo de posibilidades, con lo que habrá ciertos momentos en que el símbolo resulte ambiguo, equívoco, y no se sepa delimitar de forma clara la relación, ni siquiera incluso aclarar qué es lo signifiante y qué lo significado.

Esta ambigüedad del símbolo no debe entenderse como algo secundario, como algo a evitar para mantener la simbolización *correcta*, sino que la esencia del símbolo es ser de por sí ambiguo, estar *suspendido* entre los extremos fluctuando en su plurivocidad: puede decir siempre más de lo que dice, tiene más para decir, nunca se agota en sí mismo. El símbolo debe ser ambiguo para poder ser símbolo, en el momento que pierda su ambigüedad perderá su más íntimo carácter significativo, pasará a ser *mero* apuntar, *simple* representación. En su inaccesibilidad, en su origen de continuo desplazado, el símbolo hace posible la interpretación, da juego a su lectura, no detiene, no fija la mirada, sino que de forma constante remite a un otro, entendiendo esto no como la remisión de figura a contenido, sino como el envío de una interpretación a un posible cambio en la dirección de referencia: el símbolo se muestra así superándose a sí mismo, los juegos de propiedades se trastocan, una leve modificación puede originar el cambio total en su lectura. Hegel mismo es consciente de esta hermenéutica del símbolo propiciada por su carácter ambiguo: "Pero si el símbolo determinado es claro por costumbre para aquéllos que se encuentran en tal círculo convencional del representar [*Vorstellen*], por el contrario, con todos los demás que no se mueven en el mismo círculo o para quienes éste pertenece al pasado, las cosas suceden de modo absolutamente diferente"¹⁶. Lo que hay que tener claro, así, es que este caudal de posibilidades no es algo externo, añadido, al símbolo mismo, sino que proviene ya de su carácter más esencial.

Estos rasgos que venimos presentando van más allá de referir únicamente al tema del símbolo. La ambigüedad de las determinaciones, entendida como origen desplazado, la posibilidad de salir fuera de sí sin cerrarse en una clausura egoísta, el hecho de encontrar fisuras, excedencias, plurivocidad en las concrecciones, todo esto son caracteres que, de una forma u otra, pueden hallarse en contextos como los de la hermenéutica de Gadamer, el deconstruccionismo de Derrida e incluso, retrotrayéndonos en el tiempo, las filosofías de Nietzsche

¹⁶ *Estética*, 229. *Ästhetik*, 399. Hegel no clausurará en ningún momento la posibilidad de interpretación en la lectura de los símbolos; más abajo, defendiendo precisamente a su amigo Creuzer, afirma: "Mas si los antiguos no pensaron en su mitología lo que ahora nosotros vemos en ella, de ningún modo se sigue de ello que sus representaciones no sean sin embargo en sí símbolos, y que no deban por tanto tomarse como tales". *Estética*, 231. *Ästhetik*, 404.

y Heidegger¹⁷. Hegel por su parte mantendrá el carácter negativo, a superar, de esta ambigüedad del símbolo, y, sin embargo, si entendemos ambigüedad en su referencia al excedente de posibilidades de remisión, de contacto, podría incluso hablarse de cierta *condición simbólica* en los juegos de determinaciones, de figuras y momentos, que llenan la *Lógica* o la *Fenomenología*. Esa condición simbólica no se entendería como la reducción de los momentos a imágenes, a símbolos, sino como el poder que mantienen para salir fuera de sí, para referir a un otro, hacer posible la plurivocidad en las direcciones de conexión. De esta forma el sistema como tal no encontraría un *final*¹⁸, un detenerse en su recorrido, sino que se mantendría de forma constante en los juegos de continuidad y discontinuidad de su movimiento.

Volviendo a la *Estética*, si continuamos ahora el examen de la forma de arte simbólica, se mostrará que toda esta serie de caracteres se ensancha de modo considerable. Incluso refiriéndose ya de forma concreta al arte oriental y a la inseguridad y ambigüedad que ofrecen sus figuras simbolizantes, Hegel duda entre si el problema de la equivocidad depende realmente del carácter inicial, todavía no desarrollado, de la capacidad artística, o bien de las reticencias (insuperables de por sí) que lo más profundo opone para dejarse expresar: "Pero, ahora bien, cuánto en tal inadecuación entre significado y expresión artística inmediata ha de atribuirse a la precariedad del arte, a la impureza y falta de ideas de la fantasía misma, cuánto, por el contrario, ha resultado así porque la configuración más pura, más exacta, no sería para sí capaz de expresar el significado más profundo, y lo fantástico y grotesco se ha hecho más bien precisamente con vistas a una representación [*Vorstellung*] de más basto alcance: esto es precisamente lo que a gran escala puede aparecer como equívoco"¹⁹. Se puede intuir que Hegel presiente ya tal equivocidad y ambigüedad como inherente no sólo a todo símbolo, sino también a toda forma representadora, esto es, que la adecuación de la figura con su contenido espiritual, sea del tipo que sea, posee un origen de continuo desplazado, abismal. No hay que olvidar que para Hegel la historia del arte es un proceso, una búsqueda de la adecuación

¹⁷ Un excelente análisis de esos rasgos ambiguos referido en concreto a la filosofía de Heidegger se halla en: MOLINUEVO, J. L., *La ambigüedad de lo originario en Martin Heidegger*. Iria Flavia-Padrón: Novo Século, 1994.

¹⁸ Esta tesis la encontramos en H. Kimmerle: "Das System der Philosophie, das aus dem Sichwissens des Wissens abzuleiten ist, lässt sich nicht stimmig zum Abschluss bringen". KIMMERLE, H., "Über Derridas Hegeldeutung", en: GETHMANN-SIEFERT, A., (Hrsg.), *Philosophie und Poesie. Otto Pöggeler zum 60. Geburtstag. Bd. 1*. Frommann-Holzboog: 1988, p. 431.

¹⁹ *Estética*, 229. *Ästhetik*, 400.

perfecta (modo de manifestación del espíritu en la historia²⁰); si no se admitiera de un modo general tal proceso, si se dudara del “avanzar hacia la mayor perfección” como forma de progreso en el arte, entonces la equivocidad del símbolo vendría explicada únicamente por la incapacidad inherente a la figura para expresar el significado más profundo y la oposición que presenta tal profundidad para dejarse expresar. Es en este momento cuando la ambigüedad y equivocidad del símbolo remiten a su propia esencia: si la relación entre sus dos elementos no es estable, no puede ser perfecta, tampoco podrá carecer el símbolo de caracteres oscuros en su propia esencia. Dicho de forma más concreta: si el origen de la conexión figura exterior–contenido interior es ambiguo, también debe serlo la esencia de su forma de representación, esto es, del símbolo.

Pero esta ambigüedad puede expresarse de modos diversos. Teniendo en cuenta que la forma de arte simbólica es sólo un inicio, un mero afán, un barruntar lo absoluto, y que “todo el arte simbólico puede a este respecto concebirse como una incesante pelea entre la adecuación e inadecuación de significado y figura”²¹, la ambigüedad del símbolo como tal se situaría en los siguientes contextos: 1. Simbolismo inconsciente: el símbolo todavía no se sabe como símbolo; 2. Simbolismo de la sublimidad: el significado configura su exterioridad como lo negativo y pretende mostrar el poder inabarcable de lo absoluto; 3. Simbolismo consciente: el símbolo se sabe como unidad inmediata, fin de la equivocidad, comienzo del fin del símbolo. Sólo en el primero de esos marcos se da el simbolismo como tal, aquel en el que la adecuación e inadecuación de figura y figurado se muestran en lucha, en equilibrio, sin abrir todavía el campo a la conciencia subjetiva; curioso: el símbolo es símbolo propiamente dicho porque todavía no se sabe como símbolo. Es la ingenuidad del enigma, el desbordamiento que produce la excedencia y ambigüedad en las referencias, lo que realmente marca el juego de adecuaciones e inadecuaciones, lo que hace símbolo al símbolo. Cuando, con la entrada de la conciencia, se pierda ese carácter enigmático que posee la primera unidad inmediata, comenzará a captarse lo absoluto de su autonomía, o, mejor, la autonomía de lo absoluto. El proceso es, así, típicamente hegeliano: superación de la inmediatez mediante la diferenciación de los momentos con el fin de alcanzar la independencia del espíritu. Otro

²⁰ GETHMANN-SIEFERT, A., “Die geschichtliche Funktion der “Mythologie der Vernunft” und die Bestimmung des Kunstwerks in der Ästhetik”, en: JAMME, Ch., u. SCHNEIDER, H., (Hrsg.), *Mythologie der Vernunft: Hegels “ältestes Systemprogramm des deutschen Idealismus”*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1984, p. 247: “Kunst wird durchgängig als Weise der Manifestation des “Geistes” in der Geschichte bestimmt, als “Dasein” oder “Existenz” der Idee, und sie ermöglicht dadurch eine geschichtliche Wahrheitserfahrung”.

²¹ *Estética*, 235. *Ästhetik*, 411

problema sería, como hemos visto, saber si realmente se alcanza tal final del proceso.

Ahora bien, de la misma forma que el simbolismo desaparece cuando lo hace su ambigüedad, también es cierto que nace al mismo tiempo que ésta. En las figuras simbólicas de la religión de Zoroastro, todavía no hay ambigüedad, pero es que tampoco se da símbolo propiamente dicho, pues lo divino no está separado de su representación exterior, de su figura externa. Lo absoluto existe como presencia objetual, no posee autonomía, sino que convoca la más pura inmediatez: "Se requiere por tanto pasar de la primera unidad que acabamos de considerar a la *diferencia* y a la *lucha* entre el significado y su figura"²². Sólo cuando se produzca una tal escisión entre significante y significado, de modo que surja la relación a partir del excedente de propiedades de ambos, despuntará la forma simbólica, y con ella la *obra de arte*. Y cuando en tal escisión domine la conciencia, la subjetividad que conceda independencia a lo absoluto, se producirá el declive de tal forma simbólica. Mientras tanto, el simbolismo inconsciente continúa su conjunción de adecuación e inadecuación: "El símbolo tiene, por un lado, como su base, la unión inmediata, de cuya incongruencia, sin embargo, todavía no se tiene consciencia, entre el significado universal y, por tanto, espiritual, y la figura sensible, tan adecuada como inadecuada"²³. Unidad, inconsciencia, inmediatez: cuando estos aspectos devengan asumidos, superados, comenzará propiamente el arte. Puede decirse por ello que la forma de arte simbólica está ya muerta en su propio comienzo: exige la diferencia para poder ser, pero con ella nace simultáneamente el poder de distinción, esto es, la conciencia, la subjetividad, que ataca sin piedad el carácter ambiguo del símbolo. No se mostraba todavía la forma simbólica en la religión de Zoroastro: es natural, no se concebía la escisión; comienza la diferenciación contenido-figura en la fantasía hindú, surge la necesidad del arte, pero de una forma tremendamente confusa: se intenta cancelar la escisión mediante distorsiones, desmesuras, figuras colosales, grotescas. Intentando evitar con ello concederle un carácter inferior a la figura externa. Sólo con el arte egipcio tendrá lugar el simbolismo en su carácter extremo, el comienzo del arte propiamente dicho, y, con ambos, la ambigüedad elevada a su máxima potencia. Esto, evidentemente, no es casual.

El arte simbólico concibe lo negativo de la figura externa como negativo, como lo que debe ser superado, pero siempre desde su conformación como momento de lo absoluto, de tal modo que "el verdadero dios aparece como el

²² *Estética*, 247. *Ästhetik*, 430

²³ *Estética*, 241. *Ästhetik*, 418

devenir–negativo de *sí mismo* y por tanto, tiene lo negativo como su determinación inmanente a él²⁴. Se está preparando la llegada de la conciencia; lo negativo considerado como momento supone ya la necesaria captación de la diferencia por parte de un sujeto. El símbolo deviene en este sentido como exigencia del sistema, que requiere para su funcionamiento la asunción de la negatividad superada, esto es, la transformación de lo negativo en momento inherente al todo. Se muestra claramente ese egoísmo espiritual que caracteriza la relación absoluto-naturaleza en la teoría hegeliana, entender la muerte como vida, pero la muerte de lo natural como vida de lo absoluto²⁵. Los niveles son diferentes; difícilmente será posible su acercamiento si se supera la ambigüedad del origen, la que ahora mantenemos con los juegos del símbolo, la cual, aunque ya remite a la cercana llegada de la conciencia y a la asunción de lo negativo, todavía muestra el enredo entre figura y contenido. El símbolo actúa por alusión, por aproximación, mantiene su ambigüedad y posibilidad de equívocos, pero con ello indica la serie de grietas que se producen en la pretensión de adecuación perfecta, de adecuación por sustracción del espíritu. Éste sólo puede independizarse mediante tal huida; si se mantiene próximo la relación es de por sí ambigua, en tanto refiere al plural y desplazado origen que la funda. Todo remite en el fondo a los problemas que tiene Hegel para dar explicación, sin acudir a la sustracción, de la relación entre espíritu y naturaleza. El símbolo es en sí mismo un enigma, un problema irresuelto, pero por el hecho de que también lo es la relación que representa: “El símbolo propiamente dicho es *en sí* enigmático, por cuanto la exterioridad con que un significado universal debe acceder a la intuición sigue siendo todavía distinta del significado que tiene que representar [*darstellen*], y está por tanto siempre sometido a duda en qué sentido debe tomarse la figura [...]. Los símbolos propiamente dichos son, antes y después, problemas irresueltos”²⁶.

Si, para concluir, examinamos las dos principales muestras de ambigüedad en el arte egipcio, esto es, las pirámides y la esfinge, veremos el juego de conexiones e inversiones llevado hasta el máximo extremo. Pirámide y esfinge son caracterizadas por Hegel de la misma forma: son el símbolo, la imagen de lo simbólico mismo²⁷, representan el elemento intermedio, ambiguo, por excelencia. Las pirámides “son enormes cristales que esconden en sí algo interno,

²⁴ *Estética*, 258. *Ästhetik*, 449

²⁵ “La muerte de lo natural es sabida como un eslabón necesario en la vida de lo absoluto”. *Estética*, 258. *Ästhetik*, 450

²⁶ *Estética*, 292. *Ästhetik*, 509

²⁷ “Las pirámides nos presentan la imagen simple del arte simbólico mismo”. *Estética*, 263. *Ästhetik*, 459. La esfinge es “das Symbol gleichsam des Symbolischen selber” (Brotóns traduce: “Esta es, por así decir, el símbolo mismo”). *Estética*, 266. *Ästhetik*, 465

y de tal modo lo encierran como un figura externa producida por el arte, que resulta que son ahí para esto interno escindido de la mera naturalidad y sólo en relación con lo mismo. Pero este reino de la muerte y de lo invisible que aquí constituye el significado tiene sólo un aspecto, y ciertamente formal, que pertenece al verdadero contenido artístico, a saber, el de estar apartado del ser-ahí inmediato, y así sólo lo está el Hades, todavía no una vitalidad que, aunque exonerada de lo sensible como tal, al mismo tiempo es sin embargo igualmente espíritu que es ahí en sí y por tanto en sí libre y vivo. Por eso la figura de tal interior resulta asimismo una forma y una envoltura todavía enteramente externas para el contenido determinado de la misma. Las pirámides son un tal entorno externo en que algo interno yace oculto"²⁸. Este texto, a primera vista complicado, expone ese carácter suspendido del símbolo que, con Creuzer, se ha venido manteniendo. Las pirámides remiten al Hades, al reino de los muertos; están por tanto apartadas de lo sensible y dirigen su mirada hacia lo interno. Pero nada más intermedio que el Hades mismo: mantiene su separación respecto a lo sensible y, simultáneamente, su forma como espíritu que está presente, que existe. Por esto la figura de lo interior, el Hades como tal, es todavía externa para el espíritu, entendido éste como lo verdaderamente interior. Así, la pirámide en su conjunto es algo externo que oculta lo interno²⁹, el Hades se presenta como exteriorización de lo interno y, a la vez, interiorización de lo sensible. Es este carácter intermedio, que no llega a la pura representación del espíritu y, con todo, se aleja de lo sensible, lo que define al símbolo en sí mismo.

La esfinge, por su parte, expresa no sólo el carácter escindido del hombre sino también el del símbolo como tal: "El espíritu humano quiere desprenderse de la torpe fortaleza y fuerza de lo animal sin llegar a la perfecta representación [*Darstellung*] de su propia libertad y de su figura móvil, pues todavía debe permanecer mezclado y asociado con lo otro a sí mismo. Este impulso a una espiritualidad autoconsciente que no se aprehende a partir de sí en la realidad únicamente conforme a ella, sino que sólo se intuye en lo a ella afín y accede a la consciencia en lo que a ella igualmente extraño, es lo simbólico en general, que en este punto culminante deviene enigma"³⁰. Es enigma porque es símbolo,

²⁸ *Estética*, 263. *Ästhetik*, 460

²⁹ Este rasgo llevará a Hegel en la *Enciclopedia* a utilizar la pirámide como metáfora precisamente para representar el signo; la pirámide se establece así como símbolo del signo: "Das Zeichen est irgendeine unmittelbare Anschauung, die einen ganz anderen Inhalt vorstellt, ald den sie für hat; **die Pyramide, in welche eine frende Seele versetzt und aufbewahrt ist**", HEGEL, G.W.F., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften mi Grundridsse. Dritter Teil: Die Philosophie des Geistes*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1986 (*Werke*, 10), p. 270 [negrilla mía].

³⁰ *Estética*, 266. *Ästhetik*, 465.

porque el acceder a la conciencia se sitúa en la lucha con lo exterior, con lo extraño. La ambigüedad, pues, no sólo se refiere a la posible multiplicidad en los significados, sino también, y sobre todo, a la procedencia biforme, jánica, enigmática de la esencia del símbolo. El símbolo, al igual que la conciencia y que la esfinge misma, se muestra como la relación con un extraño. Por ello, la superación del símbolo, esto es, la llegada de la subjetividad y la sustracción del espíritu, es equivalente al proceso que conduce a la autoconciencia, donde el *extraño* es la conciencia misma.

Con todo esto, la ambigüedad se muestra en el arte egipcio de una forma clara. Puede decirse que, como hemos visto, su significado trasciende al sentido puramente artístico. El conjunto de representaciones, ese cúmulo de figuras que conforman un nudo que “no se disuelve en lo universal”³¹, apunta a una plurivocidad en la conexión naturaleza-espíritu (bajo la forma figura-contenido) que sólo puede entenderse desde un origen ya de por sí ambiguo. En resumen, “el símbolo en Egipto es al mismo tiempo un todo de símbolos, de modo que lo que una vez aparece como significado es también a su vez empleado como símbolo de un ámbito afín. Esta ambigua asociación de lo simbólico que entrelaza significado y figura, anuncia y apunta en efecto a una multiplicidad y por tanto se aproxima ya a la subjetividad interna, la única que puede tomar muchas direcciones, es la ventaja de estos productos, aunque, por supuesto, su explicación se ve dificultada por la ambigüedad”³². ¿La única que puede tomar muchas direcciones? ¿Cómo podría hacerlo si esas direcciones no estuvieran ya posibilitadas, permitidas, por una realidad que de continuo viene configurada por la ambigüedad de las relaciones entre las determinaciones particulares? No es posterior la multidireccionalidad en la interpretación del individuo, sino que ésta sólo puede entenderse si antes se ha asentado tal individuo en un marco ya plural, con un origen (si es que puede ser llamado así) ambiguo y que responde a esas propiedades del símbolo que no permiten su disolución en lo universal sino que se demoran en lo diverso³³.

³¹ FHU, 377. PhWg, 488

³² Estética, 266. Ästhetik, 464

³³ Este demorarse en lo diverso es ya una potencia del espíritu mismo. Hegel, explicando los caracteres de la metáfora, define esta potencia de la forma siguiente: “Como sentido y fin de la dicción metafórica en general ha de considerarse por tanto [...] la necesidad y el poder del espíritu y del ánimo, que no se satisfacen con lo simple, lo habitual, lo trillado, sino que van más allá para pasar a lo otro, demorarse en lo diverso y ensamblar en uno lo doble”. Estética, 298. Ästhetik, 520.



COMPRENSIÓN Y RE-CONOCIMIENTO: ESTÉTICA Y HERMENÉUTICA EN H.-G. GADAMER

Gabriel Aranzueque
Universidad Autónoma de Madrid

Este breve ensayo asume la tarea demostrar hasta qué punto la vinculación habida entre estética y hermenéutica se juega para Gadamer en el espacio de la comprensión. Dicha labor encuentra su terreno propicio, su punto de arranque, en la experiencia surgida de la contemplación estética, a saber, en el *decir* mismo en que consiste primordialmente toda obra de arte o, mejor aún, toda conformación artística (*Gebilde*)¹. El encuentro de uno mismo con lo otro de sí que se alza presente en la obra será, como ya se puede vislumbrar, el norte referencial de nuestra reflexión en torno al fenómeno del re-conocimiento estético. Para ello, trataremos de vertebrar la plétora de textos que, más allá de *Verdad y método*, se centran en el problema de la comprensión artística; textos que han sido recogidos en sus *Gesammelte Werke* bajo el título de *Ästhetik und Poetik*².

¹ Vid. H.-G. Gadamer, "Die Aktualität des Schönen, Kunst als Spiel, Symbol und Fest", en *Gesammelte Werke*, Tübingen, Mohr, 1993, vol. 8, pp. 94-142, p. 124. Hay traducción castellana en Barcelona, Paidós, 1991, pp. 87-88.

² Gadamer, H.-G., *Ästhetik und Poetik*, en *Gesammelte Werke*, op. cit., vol. 8 (*Kunst als Aussage*) y vol. 9 (*Hermeneutik im Vollzug*). Edición castellana en curso (selección): *Estética y hermenéutica*, Madrid, Tecnos, 1996.

I. Declaración, presencia y permanencia

La obra de arte, esta peculiar conformación, no porta meramente su sentido: lo brinda. Es decir, lo que dice no se atiene a un patrón referencial, sino que está ahí, presente en el darse ilimitado de la propia obra; darse siempre abierto a los límites de la interpretación. En la obra lo dicho está ahí en su sentido pleno, como mensaje, como declaración de algo que se conoce y se re-conoce como posible, de algo que nos turba, asombra o espanta. Para Gadamer, lo primario en la experiencia estética es siempre un ver-algo-como-algo, un concebir-algo-como-algo-otro³. La experiencia primera de la obra no queda restringida a su percepción sensorial, pues todo fenómeno se encuentra ya siempre entretejido de interpretación. No es la recepción de un entramado de formas, de planos y de colores lo que ante la obra se presenta de un modo inmediato, ni la objetividad del objeto artístico lo que allí nos emplaza. Se trata más bien de la experiencia de que la obra *dice*, habla o canta, por mucho que su decir no sea de carácter lingüístico. El arte es la experiencia de un exceso de sentido, es palabra dispuesta y rebosante que reclama comprensión. Aquello que vemos ahí nos interpela de modo inmediato: es la apuesta de un sentido que no sólo se ha de comprender, sino que ante todo requiere consumación. Lo radical en la experiencia estética no consiste, por tanto, para Gadamer en la recepción aconceptual de la trabazón de las formas que se nos ofrecen, sino que reside justamente en esto último, es decir, en su ofrecimiento en la apertura de un espacio de diálogo, en la solicitud de una conversación que atienda y recree su declaración primera.

La conformación artística es, por tanto, en primera instancia y tal cual venimos viendo declaración (*Aussage*); mas declaración hecha *presente*: aquello que declara surge ya en la obra misma aquí y ahora, es decir, la propia obra está tejida de sentido, es declaración permanente del mismo. Aquí reside, en sentido propio, el carácter simbólico que Gadamer atribuye a la obra de arte. El sentido que la obra abriga no reside en un concepto externo a la obra misma, lo cual haría de esta última una simple alegoría. La obra de arte (como unidad *simbólica*), por poner de relieve su analogía con el acontecimiento simbólico, es la *mimêsis* presente y permanente de su sentido, su re-presentación (*repraesentatio*) en la esfera de la imagen. La obra es, por tanto, sentido mostrado y aludido; sentido siempre indeterminado en el ámbito de la revelación y del ocultamiento.

Como podemos apreciar, toda conformación artística es para Gadamer una suerte de permanente hablar: hablar en el que la obra permanece. La obra

³ Gadamer, H.-G., "Philosophie und Literatur", en *Gesammelte Werke*, op. cit., vol. 8, pp.240-257, p. 241.

posibilita siempre la simultaneidad entre sí misma y su receptor, entre su donación de sentido y aquel que asume el riesgo de jugarse en el juego que la obra posibilita. Uno de los rasgos propios de la conformación artística es de este modo el hecho de tener una suerte de presente intemporal. La obra expresa para Gadamer una verdad que no coincide con su intención originaria; la verdad que con ella emerge es susceptible siempre de ser recreada de modo distinto en el proceso de su puesta en marcha, de su ejecución en la lectura. Es la comprensión de la verdad que se nos presenta plásticamente la que siempre puede ser refigurada, revisitada, reinterpretada. La comprensión de lo que la obra dice, su *comunicabilidad*, es el núcleo de sentido de la experiencia estética. Por ello, para Gadamer, "la hermenéutica contiene a la estética"⁴. El artista se desprende de sí en el acaecer de la obra, declara (se declara en) un sentido que reclama interpelación. Esto es justamente lo que hace que la obra sólo se dé efectivamente en la *praxis* de la comprensión, en una interpretación que cae como decimos bajo el dominio de la hermenéutica.

II. Lectura y copertenencia: la experiencia estética

Palabra e imagen revelan así en la estética de Gadamer su esencial comunidad, con el objeto de poner de manifiesto la unidad del arte en torno al núcleo declarativo de la verdad⁵. En ambas emerge a la luz algo que resulta de suyo inaprehensible y que, sin embargo, se re-conoce como verdadero. En su permanencia, en su presencia, en su continuo hacer (*poíesis*), palabra e imagen nos invitan a demorarnos en ellas, nos *alcanzan*, es decir, nos afecta la verdad que en ellas se declara. Ser afectado es re-conocerse en el juego que la obra abre, saberse *víctima* de lo que en ella se dice; ser afectado por la obra es hacerse cargo de ella y, con ella, de su lectura. Toda conformación evidencia nuestra copertenencia a lo que se dice. Su acontecer es también fruto de la lectura de quien la ejecuta, pues la obra retiene y ofrece ya siempre su sentido, y pierde su ser sin este leer, sin este conversar con nosotros mismos.

La interpretación del receptor –ese co-jugador que trata siempre de comprenderse en lo otro de sí, que trata de narrar y de tramar la historicidad de su existencia– pone en acción la obra, se enlaza con la acción misma en que

⁴ Gadamer, H.-G., "Ästhetik und Hermeneutik", en *Gesammelte Werke*, op. cit., vol. 8, pp. 1-8, p. 5. Cf. *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1993, p. 217.

⁵ Gadamer, H.-G., "Wort und Bild -so wahr, so seind" en *Gesammelte Werke*, op. cit., vol. 8, pp. 373-399, p. 388.

la obra consiste, la *ensaya*. La labor de dicho receptor no se ajusta meramente a la lógica de *pathos*, sino que interviene en la acción *poiética* que supone toda conformación artística. Es decir, todo receptor es para Gadamer *lector*, copartícipe de la acción de sentido que allí se manifiesta. Aquel que contempla una obra de arte la hace presente en y con su ejecución, la deletrea, la acompaña dejando que emerja su sentido *como si* ahí aconteciera del todo, se hace cargo de ella *dejándola ser*.

La lectura que afronta el reto de lo comunicado, que tiene ante sí y en sí aquello que se representa, *corresponde* a la declaración de verdad que nos sale al paso en la obra de arte. El significado que la obra detenta en sí misma nos conduce y arrastra a la conversación, a la participación común en el entenderse. La comprensión de la conformación artística actualiza el juego de posibilidades que esta última propone y solicita ensayar; lo atiende, es decir, participa en dicho juego posibilitando su emerger (*theoria*).

El arte, pues, para Gadamer, es el lenguaje del re-conocimiento logrado mediante una lectura que compromete la propia existencia. Desde esta perspectiva, el arte se fragua en la disposición a dejarse decir que lleva a cabo una recreación efectiva de sí. Dicha disposición sólo será posible desde el reconocimiento de la propia pertenencia a aquello que la obra revela. Contemplar una obra de arte es "aprender a oír (*hören*) lo que nos quiere hablar ahí"⁶, pertenecer (*gehören*) a aquello que ella procura. La comprensión está ya siempre grávida de correspondencia.

Quien contempla la obra de arte no puede limitarse, por tanto, a separar forma y contenido o a reducir el ámbito de la experiencia estética al plano de lo formal. La experiencia de la conformación artística, entendida como copertenencia, ofrece algo más *sustancial* que el mero placer estético-histórico, a saber: ofrece sentido, posibilidad de ser. El entrecruzamiento interno de lo formal y del contenido –lo que Gadamer denomina *no-distinción estética*– permite vislumbrar otro modo de ser, es decir, el mundo del texto que la propia obra inaugura. Dicha conformación autónoma, como conformación *textual*, se convierte en artística al *abrir* aquello que no fue nunca, al dar paso a un conjunto de posibilidades de experiencia humana que sólo a través suyo se deja cotejar, atisbar. Una nueva *intriga* de lo que hay se torna posible en "la secreta 'mismidad' (*Selbigkeit*) del crear y del recibir"⁷.

⁶ Gadamer, H.-G., "Die Aktualität der Schönen", art. cit., p. 127; trad. cast.: p. 94.

⁷ Gadamer, H.-G., "Wort und Bild", art. cit., p. 391.

La obra de arte pone de este modo de relieve aquello que hasta el momento resultaba inaprehensible de otro modo. Su carácter hermenéutico puede apreciarse también en esta interpretación de la existencia que ella misma posibilita. El arte es también un modo muy peculiar de *leer* que interpreta mediante la articulación de un sentido el todo de lo que hay. El arte es el como-si en el que se decide y trama lo posible, y, con ello, lo hacedero de nuestras vidas, su sentido, las etapas de nuestro incierto caminar⁸. Dicho sentido sólo se ofrece en la experiencia estética si guardamos la distancia justa respecto de la obra, aquella que, manteniéndonos en su cercanía, posibilita la comprensión. Lo mentado por la obra acontece, por tanto, en esa intimidad que garantiza nuestra demora ante ella, en el proceso de obrar conjuntamente en que consiste toda autocomprensión estética.

III. Arte y relato de sí: avatares de la identidad

¿Cuál es el motivo de que aquello que la obra dice nos resulte significativo de modo inmediato, la razón de que nos afecte tan radicalmente? ¿Dónde reside, incluso en el enmudecimiento del arte contemporáneo, la familiaridad con que determinadas obras nos hacen partícipes de su continuo error, de su propia elocuencia?

Para Gadamer, la obra de arte supone una declaración sobre uno mismo porque en ella las cosas aparecen como tales, en su abandono, en su caducidad, como algo efímero, como algo humano. Y, sin embargo, a pesar de ello –de su herida–, toda conformación artística pone de relieve aquello que representa como si fuese necesario en sí, como se estuviera ahí desde siempre. La contemplación de la obra de arte es, desde esta perspectiva, experiencia de la erosión de un tiempo que paradójicamente permanece. La obra es esa ruina en la que el tiempo deviene duración. Por medio de la obra, algo radicalmente nuevo entra en la realidad del ser; ella aporta una *medida* sencilla y difícil, un gesto que “apunta más allá de sí”⁹: hacia nosotros mismos. La obra de arte actual, por ejemplo, no es para Gadamer sino el reconocimiento de la desfiguración misma que nos rodea, la conexión de un sentido carente de clave que representa el enigma que somos para nosotros mismos.

⁸ Gadamer, H.-G., “Kafka und Kramm”, en *Gesammelte Werke*, op. cit., vol. 9, pp. 353-361, p. 355.

⁹ Gadamer, H.-G., “Vom Verstummen des Bildes”, en *Gesammelte Werke*, op. cit., vol. 8, pp. 315-323, p. 320.

Aquí reside justamente la valencia óptica de la imagen. La representación motiva un incremento del ser; es el *ser* del sentido y no un saber del sentido: "un acceso-a-la-representación-del-ser"¹⁰. El decir que la obra inaugura no remite a otras instancias, más bien se atestigua a sí mismo. Por este motivo, cada obra es la existencia (*Dasein*) de aquello que denota. De esta suerte, toda conformación artística convoca según Gadamer, al ser-ahí, lo aproxima. Esta es la razón de que lo declarado por la obra nos resulte significativo: ella misma *nos* mienta, atestigua nuestra existencia ahí, pues ella misma es *Dasein*.

El juego excesivo que todo arte recrea está entretejido, pues, de seriedad. En aquello que la obra declara se juega también nuestra propia identidad. La verdadera copertenencia a aquello que en la obra se (nos) dice adopta la forma de un diálogo, pues en verdad para Gadamer también nos hablamos a nosotros mismos en la contemplación del objeto artístico. La obra nos da que hablar; aquel hablar que posibilitó y aún posibilita el surgimiento de la obra, y que ahora hace posible nuestro conjunto obrar¹¹. Este darnos que hablar es, por tanto, a la par un darnos en el hablar, un pensar en torno a aquello que en la obra nos altera, nos afecta y nos trastorna. La comprensión de la conformación artística se convierte así en autocomprensión de aquello que en ella nos concierne.

Nuestra propia identidad es el fruto hermenéutico de este continuo mediar con algo otro que también se experiencia en la comprensión estética. Al cabo descubrimos que la ejecución efectiva de dicha comprensión se torna para Gadamer relato e intriga de sí. Quien se haya demorado en el texto de Paul Ricœur titulado "Sur un autoportrait de Rembrandt" advertirá de inmediato la coincidencia habida al respecto entre ambos pensadores. Para Ricœur, cuando Rembrandt *recrea* en el lienzo su imagen reflejada en un espejo está llevando a cabo una tarea esencialmente interpretativa, se examina a sí mismo comprendiendo su imagen. El arte y el acto de pintar se insertan también en este caso en los avatares de la propia identidad, en el espacio de la autocomprensión, de tal suerte que "a la imagen especular desaparecida sobrevive un retrato que el pintor ha cesado de mirar, pero que tiene para siempre el poder de mirarnos"¹². Como vemos, la conformación artística posee siempre el poder de refigurar nuestra propia identidad. Reconocerse en la obra es ya siempre, con Gadamer, un momento de la autocomprensión en el contemplar. Y algo más...

¹⁰ Gadamer, H.-G., *Verdad y método*, op. cit., p. 211.

¹¹ Gabilondo, A., "Introducción. Leer arte", en Gadamer, H.-G., *Estética y hermenéutica*, op. cit., pp.13-17. Vid. Gabilondo, A., "Hablarle: del arte de hablar al arte como habla", en A.A.V.V., *Imágenes ¿Todavía el Hombre?*, Madrid, Cruce, 1994, pp. 11-25.

¹² Ricœur, P., "Sur un autoportrait de Rembrandt", en *Lectures 3*, Paris, Seuil, 1994, pp.13-15, p. 15.

APÉNDICE





DISCOURS, MÉTAPHYSIQUE ET HERMÉNEUTIQUE DU SOI

Paul Ricoeur
Universidad de París X y Chicago

I

Je voudrais d'abord remercier chaleureusement le professeur Baliñas pour sa cordiale invitation à donner la conférence d'ouverture au colloque de Saint Jacques de Compostelle.

En donnant pour titre à cette conférence –*Discours, métaphysique et herméneutique*–, je me suis proposé une double tâche. La première est d'abord la question de la métaphysique par le coté du *discours*. Ma contribution s'inscrit ainsi dans le cadre de ce colloque dédié au *discours philosophique*. Je me suis ainsi demandé, en accord avec le thème du colloque, ce qui caractérise le discours philosophique en tant que discours *métaphysique*. La seconde tâche que je me suis assignée est de montrer de quelle façon la métaphysique, comprise comme discours, confère à l'herméneutique du soi, à laquelle mon propre travail philosophique est consacré, une structure spéculative. D'où mon titre double: discours, métaphysique et herméneutique.

J'ai pensé pouvoir répondre à cette double requête en portant l'analyse, de façon électorale sur le préfixe *méta-* de "métaphysique". L'avantage de cette procédure est double. D'abord, c'est bien le trait *discursif* de la métaphysique qui est ainsi souligné, à la différence des discussions contemporaines portant sur la

métaphysique en tant qu'onto-théologie. Même si la critique de l'onto-théologie était justifiée –ce que je ne discute pas–, un examen de la fonction “méta-” de la pensée spéculative n'est pas impliqué dans cette critique; il n'est donc pas nécessaire de se situer dans un âge post-métaphysique pour rendre compte du trait discusif de la métaphysique.

Le second avantage de cette approche est de rendre possible une réflexion portant sur la capacité de la fonction “méta-” d'articuler une herméneutique du soi à son plus haut niveau spéculatif et discursif. L'herméneutique que je propose constitue elle aussi une sorte de discours philosophique qu'il importe de situer par rapport à celui de la métaphysique.

Cela dit, en forme d'introduction, je définirai la fonction méta- par deux stratégies distinctes et complémentaires, l'une de *hiérarchisation*, l'autre de *pluralisation* des principes présumés ou assumés par les penseurs se réclamant à des titres divers de la métaphysique.

Je commence par la première stratégie, celle de hiérarchisation parce qu'elle décide du niveau à la hauteur duquel la seconde, celle de pluralisation se déploie. Tout discours philosophique, visant à la cohérence, me paraît comporter des principes dont les uns sont tenus pour dérivés et les autres pour primitifs ou fondateurs, du moins dans le discours particulier considéré. Ces principes “premiers” ne sont tels que dans cette philosophie-là.

Le modèle de cette stratégie est à chercher chez le Platon des *Dialogues* dits métaphysiques, qui sont aussi les dialogues dialectiques. Platon, en effet, n'est pas seulement l'auteur de la théorie des Formes ou Idées, et, à ce titre, l'initiateur de la vulgate platonicienne établie sur les paires disjonctives trop bien connues de l'intelligible et du sensible, de l'immuable et du changeant, de l'éternel et du temporel. Il est aussi, et plus fondamentalement le critique de ce platonisme-là. La critique mise en oeuvre à titre exemplaire dans le *Parménide*, le *Théétète*, le *Sophiste*, le *Philèbe* résulte d'une ontologie de second degré, où il en va des idées d'être et de non être et, comme on va le rappeler dans un moment, de plusieurs autres “grands genres”, également impliqués dans les opérations de distinction et de participation entre genres de premier degré.

Il n'est pas indifférent pour notre propos que le *Parménide* commence par l'élaboration d'une série d'apories portant sur la possibilité de penser le rapport des Idées aux choses et des Idées entre elles, et que le dialogue se poursuive par l'examen d'une série d'hypothèses où la seconde stratégie de la fonction méta-

est combinée à la première: nous assistons, en effet, à un jeu réglé où les Idées de l'être, de l'un, de l'autre, sont mises à l'épreuve d'une série d'opérations de conjonction et de disjonction où se joue le destin même de la prédication entendue comme participation. Le *Sophiste* accentue encore, s'il est possible, non seulement cette reduplication des niveaux de discours, mais la hiérarchisation à l'oeuvre au cours de la détermination en chaîne des "plus grands genres". Ainsi l'être "se mêle" à titre de *triton ti* au mouvement et au repos et en domine en ce sens l'opposition. C'est ensuite sur la trilogie être-mouvement-repos que s'édifie la polarité du même et de l'autre. Une place éminente est ainsi conférée aux deux derniers des "cinq grands genres" selon le *Sophiste*, dans la mesure où l'être de ceci ou de cela doit toujours se définir par le "relativement à soi" et le "relativement à autre chose". Du même coup l'autre a un privilège par rapport à l'être, comme auparavant l'être par rapport au mouvement et au repos (par exemple si je dis que le mouvement est autre que le repos ou autre que l'être): cette méta-catégorie "est répandue, dit Platon à travers elles toutes, chacune d'elles, en effet, est autre que le reste, non en vertu de sa propre nature, mais par le fait qu'elle participe à la forme de l'autre" (*Sophiste*, 255 e). Ainsi l'être n'est la notion la plus haute de la philosophie, par rapport au changement et à la permanence, que si elle accepte d'être supplantée par la catégorie la plus insaisissable. L'être n'est le "troisième" que parce qu'il y a un "cinquième".

Voilà qui nous situe bien au-delà du naïf essentialisme des "amis des Formes", lequel a trop souvent servi de paradigme du soidisant platonisme et de toute sa descendance à travers les siècles.

A quoi bon, dira-t-on ce jeu? Il constitue le prix élevé à payer pour penser ce que le sophiste donne à penser du seul fait qu'il existe parmi nous, –à savoir, la vérité de la fausseté, en tant que la fausseté, qui n'est pas, d'une certaine façon est–. Ce qu'on pourrait appeler une phénoménologie de la vérité et de la fausseté trouve ainsi les conditions de son propre discours dans la plus acérée des dialectiques opérant au niveau des plus grands genres. C'est à un détour comparable que je me livrerai plus loin dans le registre qui m'est propre, celui d'une herméneutique de l'agir.

Mais quelques mots auparavant concernant la seconde stratégie afférant à la fonction méta-, la stratégie de différenciation des acceptions de l'être. Elle a été anticipée dans la dialectique platonicienne des "plus grands genres". En retour, elle présuppose la stratégie de la hiérarchisation des principes, illustrée par le "second" platonisme. Aristote, que nous allons maintenant convoquer à la barre, en convient, quand il énonce, une première fois au livre Gamma de la

Métaphysique, sa conception des acceptions multiples de l'étant en tant qu'étant: "Il y a, dit-il dès les premières lignes de ce livre, une science qui fait la théorie de l'étant en tant qu'étant, de ce qui lui appartient en lui-même ..."

Comme pour Platon, le recours à ces principes "les plus élevés" est exigé par la résolution d'un problème de rang subordonné, à savoir, cette fois, le régime sémantique qui fait équivaloir dire et signifier quelque chose, lequel sémantisme est requis par la réfutation de la sophistique.

La science concernée reste certes une science "à chercher". Du moins, savons-nous qu' "il y a" une telle science et que son rang élevé n'est pas douteux. C'est dès lors à ce niveau des principes et des causes les plus élevées que se déploie la polysémie de la diction de l'étant, à mi-chemin entre homonymie et synonymie.

A cet égard, le texte d'Aristote qui a guidé l'enquête qui suit portant sur les présuppositions ontologiques de ma propre herméneutique du soi se lit en *Métaphysique* E, 2 que je cite dans la traduction Tricot: "l'Être proprement dit se prend en plusieurs acceptions: nous avons vu qu'il y avait d'abord l'Être par accident, ensuite l'Être come vrai, auquel le faux s'oppose comme Non-Être; en outre il y a les types de catégorie, à savoir la substance, la qualité, la quantité, le lieu, le temps, et tous autres modes de signification analogues de l'Être. Enfin, il y a, en dehors de toutes ces sortes d'être, l'Être en puissance et l'Être en acte" (Mét. 1026 a 33-b 2).

Sur la base de ce texte, mon pari a été qu'il devrait être possible de privilégier parmi les acceptions de l'étant en tant qu'étant, celles que désigne le couple *energeia-dunamis*, de la même manière que d'autres ont privilégié la suite catégoriale ouverte par l'*ousia* ou la détermination de l'être comme vrai.

Si le titre de "Métaphysique" pouvait être honoré par la tentative de corréler les significations majeures d'une herméneutique du soi avec le couple aristotélicien de l'*energeia-dunamis*, relevant d'une inspection des acceptions premières de l'étant en tant qu'étant, -cette tentative pourrait prendre place à côté de maintes autres illustrant à leur façon ce qui a été appelé plus haut la fonction méta-. L'esquisse qui suit sera placée, d'abord sous l'égide de la notion d'être en tant qu'acte, dont on a montré qu'elle combine en fait les deux stratégies de la hiérarchisation et de la différenciation des principes, puis la dialectique du même et de l'autre.

II.

La problématique du soi, que je propose dans *Soi-Même comme un Autre*, se déploie sur plusieurs niveaux d'acception du verbe agir. À un premier niveau, celui d'une phénoménologie herméneutique, l'investigation est guidée par un réseau de questions proches de langage ordinaire: *qui* est le sujet de discours? *qui* est le sujet du faire? *qui* est le sujet de récit? *qui* est le sujet d'imputation morale? Une certaine dispersion de l'enquête est assurée par la relative autonomie des champs phénoménologiques parcourus: ceux du langage, de l'action, du récit, de la responsabilité. Mais la réitération de la question *qui*? compense cette dispersion par l'insistance d'une question englobante qui autorise à tenir l'assertion du soi pour la réponse corrélatrice à la question *qui*? On interroge sur le soi dans la mesure où l'on entreprend de répondre à une question en *qui*? et non en *quoi*? ou en *pourquoi*? C'est ainsi que sont tour à tour soumis à une investigation phénoménologique les catégories de l'énonciation et du locuteur, puis celle du pouvoir d'agir et de l'agent, puis celle de la narration et du narrateur, enfin celle de l'imputation des actes et celle d'un sujet qui en est comptable¹.

La fonction méta- ne se superpose pas arbitrairement à cette quadruple enquête. Elle trouve sa première expression dans la fonction de rassemblement assignée tant à la question *qui*? qu'à la réponse *soi*. Et donc à la corrélation même entre le *qui*? de la question et le *soi* de la réponse.

La fonction méta- trouve une seconde expression dans l'opération de rassemblement de degré plus élevé assigné à la catégorie englobante de l'agir. En des sens différents quoiqu'apparentés, parler, faire, raconter, se soumettre à l'imputation, peuvent être tenus pour des modes distincts d'un agir fondamental. Mais celui-ci ne se donne nulle part ailleurs que dans les actes de parole, les initiatives et les interventions pratiques, la mise en intrigue des actions racontées et des protagonistes de ces actions, ou dans l'acte d'imputer à quelqu'un la responsabilité de la parole, de l'action ou du récit. C'est pourquoi je ne me risque à parler de l'agir, en tant que trait comme à ces expressions phénoménologiques multiples, que sous le sigle de l'analogie de l'agir. Je connais les pièges dans lesquels est menacé de tomber tout recours à l'analogie, comme ce fut le cas avec

¹ La teneur proprement herméneutique de cette investigation de premier degré est assurée par la dialectique de la compréhension et de l'explication qui, à chacune des quatre étapes, donne l'occasion d'une confrontation entre philosophie phénoménologique et philosophie analytique, celle-ci offrant chaque fois le grand détour de l'objectivation, qui permet de dissocier le tour réflexif de l'enquête sur le soi de l'immédiateté alléguée des anciennes philosophies du moi.

les interprétations scolastiques du *pros hen* au plan de la série des catégories. Mais je ne revendique aucun *pros hen* pour ma série des catégories de l'agir. De l'analogie je ne retiens que la place tenue entre homonymie et univocité par ce que Wittgenstein a appelé ressemblance de famille.

Parler, faire, raconter, imputer sont, à tour de rôle, le premier *analogon* de la série des figures de l'agir, en fonction de ce que Kant aurait appelé un intérêt chaque fois différent de la raison. Parler est le premier *analogon*, dans la mesure où c'est en milieu symbolique, donc verbal, que se déterminent toutes les autres modalités de l'agir: la philosophie de l'action est, dans sa phase analytique, une sémantique des phases d'action, et, dans sa phase réflexive, une investigation des manières de se dire agent, de se reconnaître verbalement auteur de ses propres actes; la narration est par excellence parole, discours et texte; l'imputation morale est dite sous les traits d'une attribution spéciale, d'une "ascription" joignant l'action imputée à l'agent responsable.

Mais le faire ne peut pas moins prétendre au rôle de premier *analogon*: "quand dire, c'est faire" (selon le titre fameux donné en français au grand livre d'Austin); quand raconter, c'est faire, devrait-on ajouter en conférant la cohésion du récit à la cohésion d'une vie); quant au raconter, il occupe à son tour la place du premier *analogon*, dès lors que la question de la permanence du soi dans le temps est mise en relief, aussi bien dans le champ du dire et du faire que dans l'"ascription" des actes à leur agent. L'imputation morale, elle aussi, peut être tenue pour le premier *analogon* dans la série des acceptions de l'agir: que signifierait la désignation par soi du locuteur, si la sincérité de son dire n'était présumée par les interlocuteurs? Un agent pourrait-il être tenu pour l'auteur de ses actes, s'il ne se disait prêt à en être jugé comptable de ceux-ci devant une instance d'évaluation, d'approbation bref de jugement moral?

C'est enfin sur cette analogie de l'agir que vient se greffer une tentative de *réappropriation* de l'acception aristotélicienne de l'être comme acte et puissance. Je ne dissimule pas le caractère laborieux de cette réappropriation, en quelque sorte aimantée par le dessein de tenir cette acception de l'être pour le premier principe d'un discours sur l'agir, lequel trouve, au niveau d'une anthropologie philosophique, les articulations convenant au style d'une phénoménologie herméneutique².

² La réappropriation que je tente est doublement laborieuse. Elle l'est d'abord en raison des perplexités qu'engendre toute lecture archéologique de la paire *dunamis-energeia* chez Aristote lui-même, –qu'il s'agisse des commentaires directs de *Met.* Δ12 et surtout de *Met.* Θ (le fragment Θ 6, 1048 b 18-35) m'a particulièrement intrigué–, comme l'ont été avant moi les meilleurs

(Au vu des ces perplexités) on peut légitimement demander ce que l'on gagne à cette réappropriation de la dimension *energeia-dunamis*. Le bénéfice est à mon sens double et réciproque. D'un côté, la préférence pour l'acceptation de l'être comme acte et comme puissance trouve dans l'herméneutique du soi une justification *a posteriori*, consistant dans sa capacité à articuler, au plus haut niveau des idées directrices de la recherche, les présuppositions avant-dernières (dans ce discours-là) du concept d'analogie de l'agir, qui fait lui-même transition entre les quatre registres phénoménologiques de l'agir (parler, faire, raconter, imputer) et les principes les plus élevés de la spéculation philosophique³.

commentateurs de ces textes, y compris R. Brague dans *Aristote et la question du monde*, PUF, Paris, 1988), ou qu'il s'agira de reconstructions aventurées du lien entre l'ontologie de la puissance et de l'acte, et le concept de *praxis*, tel que l'*Ethique à Nicomaque* l'explique. La réappropriation de l'ontologie de l'acte et de la puissance est rendue plus laborieuse encore par le détour (tenté avant moi par F. Volpi dans *Heidegger e Aristotele* et par J. Taminiaux dans *Lectures de l'ontologie fondamentale. Essai sur Heidegger*) par le concept heideggerien de Souci. Ce détour donne lieu, en effet, à un déplacement problématique, du fait d'être transféré d'une ontologie issue de la préférence donnée à l'être comme vrai à une ontologie qui accorde la priorité à l'être comme acte et puissance parmi les acceptations multiples de l'étant en tant qu'étant.

³ A cet égard la tentative que je fais de dissocier le plus possible de toutes les autres acceptations de l'être celle qu'Aristote lui-même situe, comme on l'a vu, "en dehors de toutes (les autres) d'être", en l'investissant en quelque sorte dans une herméneutique de l'agir humain, n'est pas dénuée de précédents: l'*Ethique* de Spinoza propose une hiérarchie remarquable qui subordonne le *conatus* de toutes les entités finies singulières à la *potentia* de la substance première: de son côté Leibniz, dans le *Discours de Métaphysique* et dans la *Monadologie*, s'emploie à hiérarchiser les sphères d'expression de l'appétition (corrélatives de celles de la perception), selon que l'on se réfère à l'entité la plus simple appelée monade en raison de sa simplicité (*Monadologie*, § 15) ou aux âmes, au sens limité que l'expérience que nous avons de nous-mêmes découpe à l'intérieur de ce que Leibniz appelle le "sens général" de "l'action interne" (*ibidem* § 18). Il faudrait interroger, dans le même perspective, la philosophie schellingienne des *Potenzen* et, pourquoi pas, la volonté de puissance selon Nietzsche et la *libido* selon Freud. Mais je voudrais insister sur le rôle de médiateur qu'a exercé à mon bénéfice la notion élaborée par J. Nabert du désir d'être et de l'effort pour exister, qu'il subordonne lui-même à la notion, d'origine fichtéenne, d'affirmation originaire. Ces précédents fort différents les uns des autres m'ont paru autoriser ma propre tentative d'articuler sur une des acceptations privilégiées de l'étant en tant qu'étant le discours de second degré d'une herméneutique du soi, héritière elle-même d'une tradition bien particulière, celle de la philosophie réflexive française – d'où le rôle séminal exercé par la pensée de J. Nabert –, enrichie à son tour par la phénoménologie de Husserl et de Merleau-Ponty et par l'herméneutique de Heidegger et de Gadamer.

Il n'est pas question, bien entendu, d'atténuer les différences entre systèmes philosophiques. A cet égard j'assume la thèse de M. Gueroult concernant la singularité des systèmes philosophiques et je me sens plus concerné et plus embarrassé par le problème de communication que pose leur irréductible différence que par la prétendue perennité de "la" métaphysique. Ce n'est jamais qu'au prix d'une réappropriation chaque fois nouvelle que l'on peut se risquer à mettre en série les philosophies que je viens d'évoquer. La trajectoire que l'on dessine ainsi est une ligne virtuelle qui joint des points singuliers dont chacun ne consiste dans la trace ponctuelle laissée chaque fois par une opération d'appropriation risquée. Ce qui seul pourrait donner une unité plus actuelle à cette trajectoire virtuelle, c'est le sentiment d'une dette accumulée par cette série discrète d'actes d'appropriation, où la violence de l'interprétation est compensée par la réceptivité inhérente à une lecture attentive.

D'un autre côté, le grand genre de l'être comme acte-puissance, pris dans la multiplicité de ses réappropriations, authentifie *a priori* le primat accordé à l'agir au plan de la phénoménologie herméneutique. Il se produit ici une sorte d'élection réciproque entre une ontologie de l'acte et une phénoménologie de l'agir⁴.

Je voudrais préciser ce qui vient d'être appelé authentification et confirmation. Qu'est-ce qui est ainsi *autorisé* par le geste métaphysique esquissé plus haut? C'est ce que j'ai appelé *attestation* au plan de la phénoménologie herméneutique. Par ce terme je désigne la sorte de croyance et de confiance qui s'attache à l'affirmation du soi comme être agissant (et souffrant). Comme j'y insiste, cette créance, cette fiance, ne se ramènent pas à l'opinion dans une échelle du savior objectif, où la *doxa* serait moindre que l'*epistemè*. L'attestation se comprend par opposé à son contraire, le soupçon, dont le bon droit n'est aucunement dénié. Mais c'est en dépit de..., en dépit du soupçon, que je crois en mon pouvoir de faire. L'attestation de niveau herméneutique reçoit alors un renfort spéculatif de s'appuyer sur la notion de rang supérieur de l'être comme acte-puissance. Je me suis risqué, dans la perspective de cet acte de créance et de fiance, à réinterpréter la notion d'être comme acte comme horizon d'attestation.

III.

Je voudrais maintenant donner une idée de la façon dont je vois la conjonction entre la dialectique du *même* et de l'*autre* et de l'herméneutique du soi. On se rappelle que c'est à propos de cette dialectique, magnifiquement orchestrée par Platon, que la fonction de hiérarchisation, mais aussi celle de différenciation, l'une et l'autre à l'oeuvre au plus haut niveau discursif, ont été pour la première fois soulignées dans la présente étude.

Si l'on a néanmoins ajourné jusqu'à maintenant l'examen de cette question, en dépit d'une antériorité qui n'est pas seulement chronologique, c'est pour une raison fondamentale qui va justifier l'ordre de comparaison ici suivi: autant le privilège accordé à la notion d'être comme acte/puissance avait pour répondant phénoménologique une certaine *analogie* entre les manifestations de l'agir

⁴ On peut bien soupçonner ici une variante du cercle herméneutique; mais toutes les grandes philosophies du passé sont ainsi; ni l'*Ethique* de Spinoza, conjoignant la puissance de la substance selon le Livre I et la béatitude selon le Livre V, ni la *Monadologie* et le *Discours* de *Métaphysique* de Leibniz n'échappent à cette circularité.

humain –on a parlé à cet égard de l'analogie de l'agir–, autant la méta-catégorie de l'autre s'exprime au plan de l'herméneutique phénoménologique par des opérations de caractère *disjonctif* qui ont pour paradigme les paradoxes platoniciens culminant dans la nécessité et l'impossibilité d'attribuer l'un à l'autre le même, l'être, l'un et l'autre. Je vais droit aux expressions majeures au plan de l'herméneutique du soi de ces paradoxes, encouragé dans mon entreprise par le fait que chez Platon déjà cette dialectique consistait en un long détour, ramenant finalement à la question initiale de la nature du sophiste et de la consistance de son discours réputé fallacieux, mais existant véritablement comme précisément fallacieux. C'est à une justification discursive du meme ordre que le détour par la dialectique du Meme et de l'Autre concourt dans le champ de la phénoménologie herméneutique du soi.

C'est en fait à deux intrusions distinctes de la méta-catégorie de l'autre que l'herméneutique du soi a affaire.

1. La première concerne la distinction interne au même sous la figure de l'identité personnelle, à savoir la distinction entre *mêmeté* et *ipséité*. Cette distinction est constitutive de la notion meme du soi. La base phénoménologique de cette distinction est aisée à décrire. Elle concerne les deux manières différentes dont l'identité personnelle se rapporte au temps, –deux manières plus précisément de persévérer, de manifester la permanence dans le temps– d'un noyau personnel: selon la *mêmeté* ou selon l'*ipséité*. Sous le titre de la *mêmeté* viennent se ranger plusieurs critères d'identité: l'identité numérique de la même chose à travers ses apparitions multiples, identité établie sur la base d'épreuves d'identification et de réidentification du même; l'identité qualitative, autrement dit la ressemblance extrême de choses qui peuvent être échangées l'une pour l'autre sans perte sémantique, *salva veritate*; l'identité génétique, attestée par la continuité ininterrompue entre le premier et le dernier stade de développement de ce que nous tenons pour le même individu (du gland au chêne); la structure immuable d'un individu reconnaissable à l'existence d'un invariant relationnel, d'une organisation stable (code génétique ou autre). L'identité personnelle n'exclut pas une telle forme de *mêmeté* sous la figure du *caractère*, fait des marques distinctives et des identités asumées à quoi on reconnaît un individu comme étant le même.

Mais l'identité du caractère n'est que l'un des deux pôles du couple de l'*idem* et de l'*ipse*. A la persévérance du caractère s'oppose le maintien d'un soi en dépit des changements qui affectent les désirs et les croyances, donc, d'une certaine manière, à l'encontre de la persévérance du caractère.

Ces deux modalités d'identité m'ont paru se combiner dans l'identité narrative, que ce soit celle d'un personnage de roman, celle d'une personnalité historique, ou celle de chacun de nous réfléchissant sur lui-même dans son rapport au temps. Que la narration soit de tous les niveaux de pertinence de la question qui? le niveau approprié à l'investigation de la dialectique entre l'identité-*idem* et l'identité-*ipse*, ce privilège résulte du fait que le récit appréhende les discours et leur locuteur, les actions et leur agent, *sub specie temporis*. L'unité mobile de l'intrigue donne à l'histoire racontée l'identité purement narrative dont sont capables les actions tandis que l'identité narrative se communique de l'histoire racontée aux personnages, dont on peut dire qu'ils son mis en intrigue en même temps que l'histoire à laquelle ils participent.

Le choix du niveau narratif comme lieu de mise à l'épreuve de la dialectique de l'identité trouve une justification supplémentaire dans le fait que la fiction à titre principal, mais aussi l'histoire et l'introspection à un moindre degré, permettent d'explorer l'échelle des variations du lien entre les deux modalités d'identité, depuis le cas extrême d'un recouvrement quasi-total entre caractère et ipséité, comme dans les contes et légendes, jusqu'à l'autre cas extrême, celui de la dissociation quasi-totale, elle aussi, entre l'*idem* et l'*ipse*, comme dans les romans, où ce qu'on appelle improprement dissolution de l'identité personnelle met à nu la question qui? devenue le seul témoin de l'ipséité, une fois perdu le support de la mêmété d'un caractère. Ces expériences de pensée font de la fiction un laboratoire extraordinaire pour la mise à l'épreuve de la solidité du couple que forment ensemble dans la vie quotidienne –et cela de façon indiscernable– les deux modalités de l'identité personnelle.

Mais la polarité des deux modalités d'identité n'est pas confinée au niveau narratif de l'investigation du soi. Elle concerne déjà le niveau linguistique, dans la mesure où l'identité du locuteur dans la suite de ses énonciations relève elle-même de l'identité narrative, bien que celle-ci ne soit pas thématisée réflexivement en forme de récit. Il faut en dire autant de l'identité d'un agent en tant qu'il se désigne comme l'auteur unique des actions (et passions) multiples se déroulant dans le temps. En ce sens on peut parler d'une structure prénarrative du discours et de l'action au sens de ce que Dilthey appelait "cohésion d'une vie". Le niveau le plus difficile à traiter avec exactitude reste celui de l'imputation morale: on pourrait en effet prétendre que le pas de la métaphysique à la morale est ici tacitement accompli. La *promesse* ne fournit-elle pas, pour l'identité-*ipse*, le paradigme que nous n'avons pas nommé jusqu'à présent, face au rôle tenu par le paradigme du caractère dans la dimension de l'identité-*idem*? Cela est vrai: tenir sa promesse en dépit des intermittences du cœur constitue

le modèle par excellence d'un maintien de soi-même qui ne soit pas la persévérance d'un caractère. Mais ferait-on abus de subtilité si l'on distinguait entre la description de la promesse comme acte de discours de rang performatif et l'obligation morale de tenir sa parole? En tant qu'acte de discours, promettre c'est dire que l'on fera demain ce que l'on dit aujourd'hui que l'on fera et ainsi se lier par cette parole même.

L'imputation que scelle la promesse rend ainsi la personne comptable de ses actes. Mais il faut la médiation des prédicats moraux –bon et obligatoire– pour élever l'imputation au plan de la moralité. Le langage ordinaire, dans son usage quotidien, peut ne pas s'attacher à cette distinction; l'analyse conceptuelle ne saurait faire l'économie de distinctions même fines.

2. La seconde intrusion remarquable de la méta-catégorie de l'autre dans le champ phénoménologique concerne les figures de l'altérité qui concernent le même, non plus en tant que même, comme c'est le cas dans le partage entre l'*idem* et l'*ipse*, mais le même en tant précisément qu'*autre que lui-même*. C'est ici le lieu de montrer en quel sens la méta-catégorie de l'autre préside à une *dispersion* hétérogène de ses propres présentations phénoménologiques. Alors que la méta-catégorie de l'acte et de la puissance préside à l'*analogie* de l'agir, laquelle rassemble à son tour les modalités multiples d'apparition de cet agir unique, la méta-catégorie de l'autre (revelant elle-même d'un *autre* type de spéculation discursive que celle de l'agir) préside à une dispersion de ces expressions phénoménologiques. Celles-ci se laissent placer sous le titre commun d'*expériences de passivité*. A cet égard, je propose de dire que la passivité correspond au plan d'une phénoménologie herméneutique à ce qu'est l'autre au plan des "plus grands genres".

On pourrait ajouter à cette première opposition entre la fonction de rassemblement de la méta-catégorie de l'acte et de la puissance et la fonction de dispersion de la méta-catégorie de l'autre une seconde opposition: entre une fonction d'approfondissement par *intériorisation* du sens humain de l'agir et une fonction d'élargissement par *extériorisation* exercée par les expériences de passivité placées sous le titre méta-catégorial de l'autre. Les expériences de passivité que l'on va dire sont donc aussi des expériences d'extériorité.

Pourquoi insister si fortement sur le caractère polysémique de l'altérité? Essentiellement pour prévenir une réduction non critiquée de la méta-catégorie de l'autre à l'altérité de l'autrui. C'est pourquoi il faut que soit préservée, au plan phénoménologique même, la variété des expériences de passivité et d'extériorité,

entremêlées de façons multiples à l'intimité de l'agir humain. J'ai proposé dans mon dernier ouvrage de faire éclater dans trois directions l'exploration du champ varié de la passivité-extériorité: vers la *chair*, en tant que médiatrice entre le soi et un monde, lui-même pris selon ses degrés variables de praticabilité et donc d'étrangeté; vers l'étranger, en tant qu'il est non semblable pourtant extérieur à moi-même; enfin vers cet autre que figure le *for intérieur*, figuré par la voix de la conscience à moi adressée du fond de moi-même.

Je ne reviendrai pas ici, en dépit de l'amplitude du champ à parcourir, sur la première figure de passivité-extériorité la *chair*. Ce terme emblématique couvre lui-même une grande variété d'expériences vives relevant de tous les registres considérés dans une phénoménologie de l'agir. Le subir, le pâtir ont littéralement même amplitude que l'agir. Paroles interdites de l'inconscient, blessures infligées par la distribution inégale de la puissance entre les protagonistes des relations d'interaction, incapacité de raconter qui met en échec la maîtrise du récit sur la cohésion présumée d'une vie; mésestime, voire détestation de soi, qui lèse gravement le pouvoir de l'homme agissant à assumer la responsabilité de ses actes et à s'en tenir comptable.

Ce bref rappel des figures dispersées de l'altérité de la chair suggère que le terme même de chair est à prendre en une acception plus vaste que celui de corps propre. Mais surtout ces figures donnent à penser que le champ de la souffrance excède de loin celui de la douleur physique. Si l'on pose l'équation entre pouvoir d'agir et effort pour exister, comme le propose J. Nabert, mais aussi Spinoza avant lui, on peut admettre l'équation inverse entre souffrance et diminution du pouvoir d'agir. C'est pourquoi il n'est plus possible de parler simplement de l'homme agissant sans désigner d'un même souffle l'homme souffrant. Il resterait à montrer en quoi l'étrangeté du monde lui-même, comme figure majeure de l'irréductible à toute entreprise de constitution, est d'une manière ou l'autre toujours médiatisée par l'étrangeté de la chair. Ce n'est pas ici le lieu de le faire.

L'altérité de l'autrui est un thème aujourd'hui trop bien établi dans la discussion contemporaine pour qu'il soit nécessaire de s'y attarder. La seule originalité qui pourrait être proposée serait de mettre en couple au plan phénoménologique l'altérité de l'autrui avec toutes les figures évoquées à l'instant de l'altérité de la chair, prise elle-même selon sa plus grande extension: altérité de l'allocuteur s'adressant à moi, - altérité de l'agent avec qui je lutte et coopère, - altérité des autres histoires dans lesquelles la mienne est enchevêtrée, - altérité des responsabilités croisées au cœur de l'imputation comptable.

Cette phénoménologie différenciée de l'autre en tant qu'autrui permettrait à la discussion récurrente du thème de l'intersubjectivité d'échapper à l'alternative entre le critère simplement perceptif de l'appréhension d'autrui, comme chez Husserl, et le critère immédiatement moral de l'injonction inhérente à l'appel à la responsabilité propre, comme chez Lévinas. Il n'est pas possible de développer plus avant cette suggestion qui se recommande du souci de différencier aussi loin qu'il est possible les expériences de passivité placées sous la méta-catégorie de l'autre.

Le cas du *for intérieur* est assurément le plus difficile, tant il confine à la problématique morale. Ce n'est pourtant pas faire excès de purisme que de tenter d'isoler les traits pré-éthiques du *for intérieur*, en tant que forum du colloque de soi avec soi-même (c'est pourquoi j'ai préféré le terme de *for intérieur* à celui de conscience morale, pour traduire l'allemand *Gewissen* et l'anglais *conscience*). Il faut, je crois, garder de la métaphore de la voix l'idée d'une passivité hors pair, à la fois intérieure et supérieure à moi. Il n'est certainement pas question de dissocier entièrement le phénomène de la voix de la capacité de distinguer le bien du mal dans une conjoncture singulière. En ce sens la conscience, au sens de *for intérieur*, est à peine discernable de la conviction (qui se dit en allemand *Ueberzeugung*) en tant qu'instance dernière de la sagesse pratique. Elle le reste néanmoins quelque peu, dans la mesure où l'attestation (qui se dit en allemand *Bezeugung*) constitue l'instance de jugement qui fait front au soupçon, dans toutes les circonstances où le soi se désigne lui-même, soit comme auteur de parole, soit comme agent d'action, soit comme narrateur de récit, soit comme sujet comptable de ses actes. En ce sens le *for intérieur* n'est rien d'autre que l'attestation par laquelle le soi s'affecte lui-même⁵.

Le *for intérieur* apparaît ainsi comme l'intime assurance qui, dans une circonstance particulière, balaie les doutes, les hésitations, les soupçons d'inauthenticité, d'hypocrisie, de complaisance à soi, d'autodéception, et autorise l'homme agissant et souffrant à dire: *ici, je me tiens*⁶.

⁵ A cet égard on peut invoquer aussi bien Hegel que Heidegger, pour désimpliquer sans excès d'abstraction une "métaphysique" du *for intérieur* d'une "éthique" de la conscience morale. Avec le Hegel du chapitre VI de la *Phénoménologie de l'Esprit*, nous affirmons le primat de l' "esprit certain (*gewiss*) de lui-même" sur toute vision morale du monde, à ce stade où la conscience agissante et la conscience jugeante, confessant la limite de leurs points de vue respectifs, et renonçant à leur partialité propre, se reconnaissent et s'absolvent mutuellement. De Heidegger nous retenons l'idée d'un arrachement du soi à l'anonymat du "On" et l'idée d'un appel que le *Dasein* s'adresse à lui-même du fond de lui-même, mais de plus haut que lui-même.

⁶ Certes, il est difficile si l'on veut rendre un compte exact du phénomène de l'attestation, de ne pas joindre la méta-catégorie de l'être vrai à celle de l'être comme acte et puissance. La

Le point, c'est celui-ci: de l'intime certitude d'exister sur le mode du soi, l'être humain n'est pas le maître; elle lui vient, lui advient, à la manière d'un don, d'une grâce, dont le soi ne dispose pas. Cette non-maîtrise d'une voix plus entendue que prononcée laisse intacte la question de son origine (à cet égard, c'est déjà trancher une indétermination constitutive du phénomène de la voix que de dire avec Heidegger que "dans la conscience le *Dasein* s'appelle lui-même" (*Sein und Zeit*, p. 275). L'étrangeté de la voix n'est pas moindre que celle de la chair et que celle de l'autrui.

Telle est, en conclusion, la manière dont peuvent être composés ensemble, d'une part, un *discours métaphysique*; issu de la réappropriation des "grands genres" platoniciens et de la distinction aristotelicienne entre les acceptions multiples de l'être, d'autre part, le *discours d'une herméneutique du soi*, où l'accent est mis tour à tour sur l'analogie de l'agir humain et sur la dispersion des figures de l'altérité.

Comme il a été suggéré plus haut, cette conjonction équivant à une élection mutuelle entre le niveau spéculatif et le niveau phénoménologique du discours philosophique. Mon vœu est que le cercle ainsi dessiné ne soit pas un cercle vicieux, mais un cercle bien portant!

conscience-attestation paraît bien s'inscrire dans la problématique de la vérité, en tant que créance et que fiance. Mais ne peut-on pas dire que le for intérieur, c'est l'être vrai de l'être comme acte dans les conditions finies de l'agir humain? Quoi qu'il en soit de ce raffinement spéculatif, c'est le répondant phénoménologique de cette dialectique présumée –ou la fonction méta- s'excède elle-même!– qui nous importe ici.

JUSTICE ET VÉRITÉ

Paul RICOEUR
Universidad de París X y Chicago

L'essai que je propose est de nature purement exploratoire. Sa visée la plus lointaine est de justifier la thèse selon laquelle la philosophie théorique et la philosophie pratique sont de rang égal; aucune n'étant philosophie première par rapport à l'autre, mais toutes les deux "philosophie seconde" par rapport à ce qui a été caractérisé ici même comme fonction *meta-* (j'ai moi-même, dans le numéro du *Centenaire* de la *Revue de Métaphysique et de Morale* paru l'an dernier plaidé pour cette reformulation de la métaphysique dans les termes de la fonction *méta-*, où seraient joints "les plus grands genres" de la dialectique des derniers *Dialogues* de Platon et la spéculation aristotélicienne sur la pluralité des sens de l'être ou de l'étant). Ce n'est pas de cette fonction *méta-* assumée hypothétiquement, que je parlerai aujourd'hui, mais de ce que j'ai appelé égalité de rang des deux philosophies secondes. Pour s'en tenir à cette thèse je propose de tenir les idées de justice et de vérité comme idées régulatrices de plus haut rang dans la condition de secondarité par rapport à la fonction *méta-*. Le but de la démonstration serait atteint, s'il était montré deux choses: 1. – que ces deux idées peuvent être posées indépendamment l'une de l'autre, ce serait la première figure d'égalité; 2. – qu'elles s'entrecroisent de façon rigoureusement réciproque, ce serait la deuxième figure d'égalité. En un premier temps, donc, penser la justice et la vérité l'une sans l'autre; en un deuxième temps, les penser sous le mode de la présupposition réciproque ou croisée.

Cette entreprise n'a rien de révolutionnaire; elle se situe dans la ligne des spéculations sur les transcendants, leur distinction et leur convertibilité mutuelle. En se plaçant ainsi sous cet antique patronage, on fait en même temps apparaître l'absence de l'idée du beau dans notre entreprise, absence dont la réparation susciterait sans doute une méditation comparable concernant l'irréductibilité de cette instance et son enchevêtrement avec les deux autres. En ce sens, la présente recherche souffre d'une limitation reconnue et assumée.

L'objection immédiate que rencontre l'entreprise concerne le remplacement du bon par le juste au sommet de l'ordre pratique. A quoi je réponds qu'en première approximation ces deux prédicats éminents peuvent être tenus pour synonymes. Leur rapport véritable, que je veux déjà caractériser comme dialectique, apparaîtra au cours de l'examen. Disons pour l'instant qu'il paraîtra plus facile –l'argument est donc purement didactique– de justifier d'une part la prétention du juste à occuper le sommet de la hiérarchie pratique et d'autre part son imbrication dans la poursuite de la vérité en tant que constituant elle-même un projet pratique, disons celui d'une pratique théorique. En cette double justification consistera le caractère moderne d'une réévaluation de la tradition des transcendants, réévaluation portant sur leur distinction et leur mode de convertibilité.

Du juste au vrai

Dans la première partie, de loin la plus longue, je prendrai l'idée du juste comme terme de référence. Je plaiderai d'abord en faveur de la suprématie du juste, pensé sans le vrai, dans la hiérarchie des idées régulatrices d'ordre pratique, puis, je m'attacherai à montrer de quelle manière spécifique le juste enrôle en quelque sorte le vrai dans sa circonscription.

Suprématie du juste dans le champ pratique

En abordant ce premier stade de mon analyse, j'ai pensé à la déclaration de Rawls au début de *Théorie de la Justice*: "La justice est la première vertu des institutions sociales comme la vérité l'est des théories". Deux choses sont affirmées simultanément ici: la disjonction de la justice et de la vérité, et le couplage entre justice et institutions. La deuxième partie de la thèse paraît compromettre l'ambition de la première, de promouvoir la justice au sommet de la pratique. Il importe donc de montrer en quel sens les deux moitiés de la thèse sont solidaires.

Je mènerai la démonstration avec les ressources que j'ai une fois mises à contribution dans la partie éthique de *Soi-Même comme un Autre*, tout en n'en retenant que ce qui concerne le statut éminent de la justice. Là je propose deux lectures croisées de la structure de la moralité. La lecture horizontale m'amène à dériver la constitution du soi du ternaire: souhait de la vie bonne, avec et pour les autres, dans des institutions justes. La lecture verticale procède de la subordination d'une approche téléologique, guidée par l'idée du vivre bien, traverse l'approche déontologique où dominent la norme, l'obligation, l'interdiction, le formalisme, la procédure, et achève son parcours au plan de la sagesse pratique qui est celui de la *phronesis*, de la prudence en tant qu'art de la décision équitable dans des situations d'incertitude et de conflit, donc dans le milieu du tragique de l'action. Selon cette lecture croisée, la justice se trouve située à l'intersection des deux axes, puisque, d'une part, elle figure une première fois à la troisième place dans le ternaire dont j'ai rapporté les termes et que, d'autre part, à la faveur de la transposition du ternaire d'un plan à l'autre, la justice reste jusqu'à la fin la troisième catégorie nommée. Mais ce n'est pas encore là qu'un schéma d'exposition. La justice pourrait être tenue pour la catégorie la plus haute du champ pratique si l'on pouvait montrer qu'il y a progression au plan horizontal du premier au troisième terme du ternaire de base, et également sur l'axe vertical qui fait culminer l'idée de justice dans celle d'équité. C'est la thèse que je voudrais maintenant argumenter en précisant la sorte de progression dialectique qui règne le long des deux axes.

La triade relevant de l'axe horizontal en consiste aucunement en une simple juxtaposition entre le soi, le proche et le lointain; la progression est celle même de la constitution dialectique du soi. Le souhait de vivre bien enracine le projet moral dans la vie, dans le désir et le manque, comme le marque la structure grammaticale du souhait. Mais sans la médiation des deux autres termes du ternaire, le souhait de la vie bonne se perdrait dans la nébuleuse des figures variables du bonheur, sans pouvoir prétendre s'égaliser au fameux bien platonicien qu'Aristote ne se prive pas de railler. Je dirais volontiers que le court-circuit entre souhait de vie bonne et bonheur résulte de la méconnaissance de la constitution dialectique du soi. Cette constitution dialectique fait que le chemin d'effectuation du souhait de la vie bonne passe par l'autre. La formule de *Soi-Même comme un Autre* est en ce sens une formule primitivement éthique qui subordonne la réflexivité du soi à la médiation de l'altérité de l'autre. Mais la structure dialectique du souhait de la vie bonne reste incomplète tant qu'elle s'arrête à l'autre des relations interpersonnelles, à l'autre selon la vertu d'amitié. Manque encore la transgression, le déploiement, le couronnement que constitue la reconnaissance de l'autre comme étranger. Ce pas du prochain au lointain, ou

plutôt de l'appréhension du prochain comme lointain est aussi celui de l'amitié à la justice. L'amitié des relations privées se découpe sur le fond de la relation publique de la justice. Avant toute formalisation, toute universalisation, tout traitement procédural, la quête de justice est celle d'une juste distance entre tous les humains. Juste distance, milieu entre le trop peu de distance propre à maints rêves de fusion émotionnelle et l'excès de distance qu'entretient l'arrogance, le mépris, la haine de l'étranger, cet inconnu. Je verrais volontiers dans la vertu d'hospitalité l'expression emblématique la plus approchée de cette culture de la juste distance.

C'est par rapport à cette recherche de la juste distance que peut être pensé une première fois le lien entre justice et institutions. La fonction la plus générale de l'institution est d'assurer le nexus entre le propre, le proche et le lointain dans quelque chose comme une cité, une république, un commonwealth. C'est en ce sens, encore indifférencié de l'institution, que ce nexus peut être dit institué, c'est-à-dire instauré. Et c'est au prix de cette indifférenciation initiale que le souhait de vivre dans des institutions justes appartient déjà au plan téléologique défini par la visée de la vie bonne.

Avant de considérer la progression de l'idée de justice sur l'axe vertical qui conduit à la prééminence de la sagesse pratique et avec elle de la justice comme équité, on peut faire une première remarque concernant le rapport entre bonté et justice. Le rapport n'est ni d'identité, ni de différence; la bonté caractérise la visée du désir le plus profond et relève ainsi de la grammaire du souhait. La justice en tant que juste distance entre soi-même et l'autre, rencontré comme lointain, est la figure entièrement développée de la bonté. Sous le signe de la justice le bien devient bien commun. En ce sens on peut dire que la justice développe la bonté qui l'enveloppe.

Mais la primauté morale de l'idée de justice n'est pleinement reconnue qu'au terme du parcours sur le second axe de la constitution de la moralité. Sous le signe de la norme, catégorie reine sous le point de vue déontologique, la justice passe par l'épreuve d'universalisation, de formalisation et d'abstraction procédurale. Elle est ainsi portée au niveau de l'impératif catégorique. Transposée à ce plan formel, la progression interne à la triade du propre, du proche et du lointain, rejoint les trois formulations de l'impératif kantien, dont Kant dit dans les *Fondements* qu'elle procède de l'unité à la pluralité et à la totalité. Ainsi, transposée au plan de la norme, la triade de base devient celle de l'autonomie du soi, du respect de l'humanité dans la personne de soi-même et d'autrui et de la cité des fins dont chacun serait à la fois sujet et législateur.

C'est par rapport à cette tâche d'instaurer la cité des fins que le lien entre institution et justice peut être articulé une seconde fois. Il se laisse représenter par la notion d'"ordres de la reconnaissance" que propose Jean-Marc Ferry dans *Les Racines de l'expérience*. Par là sont désignés les systèmes et sous-systèmes entre lesquels se répartissent nos multiples allégeances. C'est à niveau que se poursuit la discussion entre les tenants d'une conception unitaire des principes de justice, sur le modèle de la *Théorie de la Justice* de Rawls, au prix d'une réduction drastiquement procédurale de ces principes, et les tenants d'une conception pluraliste des instances de justice à la façon de Michel Walzer et des communautariens. Mais même ainsi éclatée en "sphères de justice" selon la terminologie de ce dernier, l'idée de justice reste l'idée régulatrice suprême, ne serait-ce que comme règle de vigilance sur les frontières que tend à transgresser chacune des sphères livrées à la passion de domination. Mais à travers les règles procédurales qui président à la répartition des rôles, des tâches et des charges, continue de se faire entendre la revendication des plus défavorisés dans les partages inégaux. Par là reste marquée la filiation de la justice selon la norme à partir de la justice selon le souhait.

Reste à rappeler en quelques mots de quelle façon le passage du point de vue déontologique à celui de la sagesse pratique entraîne une ultime transformation de l'idée de justice. Il s'agit des décisions difficiles à prendre dans des circonstances d'incertitude et de conflit sous le signe du tragique de l'action. Qu'il s'agisse de conflit entre normes de poids apparemment égal, de conflit entre le respect de la norme et la sollicitude pour les personnes où le choix qui en serait pas entre le blanc et le noir mais entre le gris et le gris, ou enfin de situations où la marge de choix se rétrécit entre le mal et le pire. Dire le droit dans les circonstances singulières d'un procès, donc dans le cadre de la forme judiciaire des institutions de justice, constitue un exemple paradigmatique de ce qui est signifié ici par l'idée de justice comme équité. Aristote en a donné la définition dans les dernières pages de son traité sur la justice: "Telle est la nature de l'équitable: c'est d'être un correctif de la loi, là où la loi a manqué de statuer à cause de sa généralité". Ce texte d'Aristote laisse entendre que ce n'est pas seulement face à ce que Ronald Dworkin considère comme des *hard cases*, des cas difficiles, que la justice doit se faire équité, mais dans toutes les circonstances où le jugement moral est placé en situation singulière et où la décision est frappée du sceau de l'intime conviction.

En ce point s'achève le parcours de l'idée de justice. Elle peut être tenue pour la règle pratique la plus haute dans la mesure où elle est à la fois le dernier terme du ternaire initié par le souhait de vivre bien et le dernier terme du parcours

de niveau en niveau qui s'achève dans la sagesse pratique. Quant au rapport au bon, il se résume dans la formule proposée dès l'examen du ternaire de base: le bon désigne l'enracinement de la justice dans le souhait de vivre bien, mais c'est le juste qui, en déployant la double dialectique, horizontale et verticale du voeu de vivre bien, met le sceau de la prudence sur la bonté.

Implication du vrai dans le juste

Le moment est venu de dire en quel sens la vérité est impliquée dans la justice. Il en me semble pas que ce soit une piste fructueuse de chercher la vérité du côté des énoncés successifs qui jalonnent le discours que nous venons de tenir, qu'il s'agisse du ternaire initial ou de l'enchaînement des points de vue téléologique, déontologique, prudentiel. Certes on peut me demander si je tiens pour vrai ce que je viens ici d'articuler. Mais ce tenir pour vrai ne consiste en rien d'autre qu'en une réitération des propositions pratiques assorties d'un oui d'assentiment. Mais celui-ci ne provient d'aucune autre source que de la force d'autoposition du souhait lui-même de bien vivre en tant qu'instance pratique et non théorique. La règle de justice sous les trois énoncés successifs que nous avons proposés, culminant dans l'idée du juste comme équitable, n'a d'autre vérité que sa force d'injonction. En ce sens je m'éloigne de ceux des moralistes de langue anglaise qui ont plaidé pour l'idée de vérité morale. Je comprends leurs raisons. Ils veulent préserver les propositions morales, soit de l'arbitraire subjectif ou collectif, soit de la réduction naturaliste des soi-disant faits moraux à des faits sociaux ou biologiques. Quant au péril de l'arbitraire, il est conjuré une première fois par la constitution dialectique qui porte le bon au niveau du juste à la faveur de la médiation de l'autre, proche ou lointain. Il l'est une deuxième fois par la même raison que celle qui prémunit la réflexion morale contre la réduction naturaliste. Cette raison n'est autre que la préservation de la différence entre ce que Charles Taylor appelle à juste titre des "évaluations fortes" et des faits ou événements naturels. La corrélation que l'auteur établit dans la première partie de *Sources of the Self* se fait immédiatement entre l'autoaffirmation du soi et son orientation parmi les figures du bien. *The Self and the Good* se constituent simultanément et mutuellement. Il n'y a donc pas de vérité supplémentaire ou distincte à chercher pour l'injonction du bon et du juste.

Si donc une dimension véritative reste à chercher pour les idées de bonté et de justice, c'est dans une toute autre direction que celle à laquelle s'est attachée l'idée de vérité morale. C'est du côté des présuppositions anthropologiques de l'entrée en morale qu'il faut porter le regard. Ces présuppositions sont celles en

vertu desquelles l'homme est tenu existentiellement susceptible de recevoir l'injonction du juste. Il s'agit donc d'assertions portant sur ce que l'homme est quant à son mode d'être, ce qu'il lui faut être s'il doit être sujet accessible à une problématique morale, juridique ou politique, disons en gros à une problématique de valeur. J'illustre tout de suite mon propos par la différence de statut que Kant établit entre l'idée d'imputabilité et celle d'autonomie. L'imputabilité relève de la *Critique de la Raison pure*: c'est une proposition existentielle qui figure dans la thèse de la *Troisième antinomie cosmologique*; c'est une implication de l'affirmation selon laquelle l'homme fait arriver des choses dans le monde, introduit des commencements dans le cours du monde; c'est un autre nom de la libre spontanéité en vertu de laquelle l'action est susceptible de louange ou de blâme, parce que l'homme en est tenu pour le véritable auteur (*Urheber*). C'est l'assertion de l'imputabilité et non celle de l'autonomie, qui, en vertu de son appartenance au champ théorétique, est susceptible de vérité; l'autonomie est d'un autre ordre: elle repose sur la connexion entre la liberté et la loi selon une implication *a priori* qui manifeste la raison en tant que pratique; quoi qu'il en soit du fameux *factum rationis* par lequel Kant caractérise l'implication constitutive de l'autonomie, il ne rabat pas l'autonomie, catégorie pratique, sur l'imputabilité, catégorie "physique", au sens non physicaliste du terme.

Et bien, je voudrais montrer comment l'idée kantienne d'imputabilité peut être redistribuée selon les trois niveaux téléologique, déontologique et prudentiel auxquels appartiennent successivement les trois figures de la justice que nous avons considérées sous le régime du souhait, de la norme et du jugement prudentiel. Trois figures d'imputabilité auxquelles correspondent trois modalités de vérité.

Au niveau téléologique du souhait de la vie bonne dans des institutions justes, correspondent les modalités existentielles de l'homme capable lesquelles sont reconnues à travers la variété des réponses à la question qui? Qui parle? Qui agit? Qui se raconte? Qui se tient responsable des suites de son action? Les réponses sont autant d'affirmations portant sur des pouvoirs. Je peux parler, agir, me raconter, me reconnaître comptable des effets des actes dont je me reconnais être l'auteur. Bref, le thème existencial corrélatif du souhait de vivre bien, c'est l'autoaffirmation de l'homme capable. Cette idée de capacité est donc la première figure de l'imputabilité, en tant que proposition existentielle.

Et cette présupposition peut être dite vraie. Mais en quel sens du vrai et du faux? Le dire vrai admet lui-même une polysémie corrélatrice du domaine considéré. La coupure significative, selon une analyse que je partage avec Jean

Ladrière, passe entre l'action et les phénomènes naturels placés sous des lois dites lois de la nature, selon des règles de subsumption correspondant aux différents types d'explication. L'action, par contre, est comprise en tant que thème de récit. Cela étant dit très vite, trop vite, j'en viens à l'assertion principale, à savoir que la dimension véritative dont relèvent les pouvoirs qui spécifient l'idée générale de capacité humaine est l'attestation. Je me suis expliqué dans *Soi-Même comme un Autre* sur le statut épistémique de l'idée d'attestation et Jean Greisch m'a généreusement éclairé sur ce qui restait encore équivoque dans mon recours à cette idée-clé. Pour l'essentiel c'est une croyance, un *Glauben*, en un sens non doxique du terme, si on réserve le terme *doxa* pour un degré mineur d'*épistémè*, dans l'ordre des phénomènes de la nature et aussi dans celui des faits humains susceptibles d'être traités eux aussi comme des observables. A cette autre acception de l'idée de vérité correspond l'exigence de vérification et l'épreuve de réfutabilité, selon la conception poppérienne. La croyance propre à l'attestation est d'une autre nature; elle est de la nature de la confiance; son contraire est le soupçon et non le doute, ou le doute comme soupçon; elle ne peut être réfutée mais récusée; et elle ne peut être rétablie et renforcée que par un recours nouveau à l'attestation, et éventuellement secourue par quelque soutien gracieux.

Telle est la première corrélation entre justice et vérité. Mon souhait de vivre dans des institutions justes est corrélatif de l'attestation que je suis capable de ce souhait qui me distingue ontologiquement des autres êtres naturels.

Une seconde corrélation entre jugement existentiel et jugement d'évaluation se découvre au plan déontologique où les évaluations fortes revêtent la forme de la norme formelle, universelle, procédurale. C'est à ce plan que correspond la notion technique d'imputabilité évoquée par Kant dans le cadre de la *Troisième Antinomie cosmologique*, donc en vis à vis de l'idée d'autonomie. Je propose de préciser ce nouvel usage de l'imputabilité, en le spécifiant par une autre sorte de capacité que celle que je viens d'articuler en terme de capacité d'agir. L'idée de cette capacité d'un autre ordre m'est suggérée par la lecture du livre de Thomas Nagel *Egalité et Partialité*. C'est, selon lui, la capacité d'adopter sur nous-même ou les autres deux "points de vue" (c'est le titre de son chapitre 2). Je lis le premier paragraphe, et je vous prie de noter qu'il est entièrement écrit dans le vocabulaire de la capacité: "Notre expérience du monde et presque tous nos désirs relèvent de nos points de vue individuels: nous voyons les choses d'ici, pour ainsi dire. Mais nous sommes aussi capables de penser le monde de manière abstraite, depuis la position particulière qui est la nôtre, en faisant abstraction de ce que nous sommes... Chacun de nous part d'un ensemble de préoccupations, de désirs

et d'intérêts propres et reconnaît qu'il en va de même pour les autres. Nous pouvons ensuite, par la pensée, nous détacher de la position particulière que nous occupons dans le monde et nous intéresser à tous sans distinguer particulièrement ce *je* que nous nous trouvons être. En accomplissant cet acte d'abstraction, nous adoptons ce que j'appellerai un point de vue impersonnel" (p. 9 de la traduction française).

Cette capacité n'est donc plus de l'ordre du pouvoir agir, selon la grande analogie de l'agir que je propose dans *Soi-Même comme un Autre*. Elle renvoie plutôt au vieil adage de Socrate concernant la vie examinée. Celui-ci présuppose anthropologiquement la capacité d'accomplir l'acte d'abstraction qui met en place ce que Thomas Nagel appelle "un point de vue impersonnel", reprenant un thème énoncé une première fois *The View from nowhere*. La capacité de juxtaposer à l'égard de sa propre vie les points de vue personnels et impersonnels est la présupposition ontologique de l'impératif kantien. On voit en effet sans difficultés comment assertion existentielle et obligation morale s'enchevêtrent: "...Puisque le point de vue impersonnel ne nous distingue pas d'autrui, il doit en aller de même des valeurs qui caractérisent les autres vies. Si vous êtes important du point de vue impersonnel, tout autre que vous l'est également" (p. 10). On arrive ainsi à la formule: "Toute vie compte et nul n'est plus important qu'un autre" (ibid). Est-ce une formule relevant du vrai ou relevant du juste? Une assertion ou une obligation? Je dirais un mixte du fait et du droit. Mais le fait n'est autre que la capacité d'adopter le point de vue impersonnel; mieux la capacité de négocier entre le point de vue personnel et le point de vue impersonnel; mais nous sommes déjà dans le jugement moral avec l'évaluation forte, dirait Charles Taylor, incluse dans le jugement d'importance selon lequel toute vie compte et nul n'est plus important qu'un autre. La capacité d'adopter le point de vue impersonnel ne se distingue plus alors de la capacité d'égaliser les jugements d'importance que les uns portent sur les autres. La signification éthique de l'assertion est certes dominante et ne diffère guère de l'impératif kantien dans sa deuxième formulation, ni non plus du second principe de justice de Rawls: améliorer la part minimale dans les partages inégaux. Mais la proposition franchement morale faisant du respect une obligation inconditionnelle prend appui sur la proposition ontologique selon laquelle l'individu humain est capable du point de vue impersonnel qui lui ouvre l'horizon moral du principe égalitaire de la théorie de la justice. L'impartialité comme capacité de transcender le point de vue individuel et l'égalité comme obligation de maximiser la part minimale se conjuguent dans un jugement mixte selon lequel on peut ce que l'on doit et l'on doit ce que l'on peut.

Cette exacte délimitation du jugement en *je peux* et du jugement en *tu dois* est essentielle à l'appréciation que l'on peut faire des utopies égalitaires. Car c'est au niveau des capacités et non des obligations que se joue la partie dramatique du conflit des points de vue. Au niveau de la capacité il demeure bien deux points de vue et le conflit fait partie de ce que nous pouvons et ne pouvons pas; l'aptitude à ressentir la souffrance d'autrui, à partager, n'est pas de l'ordre du commandement, mais de la disposition; et c'est en lui que l'homme est scindé entre les deux points de vue. Ils ne relèvent pas moins de la capacité que l'aptitude à établir des compromis. C'est précisément parce que la conduite morale et politique doit prendre en compte les aptitudes variables au compromis que la vertu de justice est une vertu; considérée du point de vue du conflit ouvert entre les deux points de vue, elle vise, comme l'avait vu Platon, mieux qu'Aristote, à restaurer l'unité là où nos capacités nous laissent divisés entre nous et nous-mêmes. Je cite encore Nagel: "Comment retrouver notre unité? Telle est la question. Ce problème politique, comme le notait déjà Platon, doit être résolu, si tant est qu'il puisse l'être à l'intérieur même de l'âme individuelle. Cela ne signifie pas que la solution apportée sera sans lien avec les relations interpersonnelles et les institutions. Mais les solutions externes de ce genre ne seront valables que si elles sont l'expression d'une réponse adéquate à la division de l'être humain, puisque cette division est un problème qui concerne chaque individu" (p. 16).

Vous avez été frappés comme moi du fait que cette remontée de l'impératif du respect à la capacité d'impartialité n'aboutit pas seulement à donner une ascèse anthropologique à la moralité, mais, en pointant sur la situation conflictuelle liée à la confrontation des points de vue, donne à la revendication morale d'égalité une profondeur nouvelle qui reconduit la théorie de la justice de Kant et même d'Aristote à Platon, en ce point où la division que la justice vise à corriger traverse chaque individu, divise chaque âme: c'est grâce à la considération anthropologique des deux points de vue que la question décisive nous est rendue: "Comment retrouver notre unité? Telle est la question".

Pour clore cette section consacrée à l'intersection du point de vue véridatif et du point de vue normatif, je dirais que la teneur véridative attachée à l'assertion de la capacité d'impartialité c'est encore, comme ce le fut au stade éthique de la moralité, d'une vérité d'attestation qu'il s'agit, avec son double caractère de créance opposée à la suspicion et de confiance opposée au scepticisme. L'attestation a seulement été élevée d'un degré en même temps que la moralité est passée du souhait de la vie bonne à la requête d'universalité. La règle

d'universalisation de la maxime reçoit le soutien de la croyance que je peux changer de point de vue, m'élever du point de vue individuel au point de vue impartial. Je crois que je suis capable d'impartialité au prix du conflit entre les deux points de vue dont je suis également capable.

Quelles revendications véritatives se trouvent être liées à la sagesse pratique? Telle est la question sur laquelle nous terminerons cette section de notre essai. Je propose que nous nous concentrons un moment sur l'aspect épistémologique des procédures d'application de la norme à un cas particulier, en prenant pour pierre de touche l'épreuve que représente pour la formation du jugement dans l'enceinte des cours de justice les *hard cases* de Dworkin. C'est donc dans la sphère du judiciaire que nous nous tiendrons un moment, mais j'espère montrer que le tribunal n'est pas le seul lieu où l'analyse que nous allons faire se vérifie. L'analyse du jugement pénal montre que ce qu'on appelle application consiste en bien autre chose qu'en la subsumption d'un cas particulier sous une règle; à cet égard le syllogisme pratique ne constitue que l'habillage didactique d'un processus très complexe consistant à adapter l'un à l'autre deux processus parallèles d'interprétation: l'interprétation des faits survenus, laquelle est en dernier ressort d'ordre narratif, et l'interprétation de la norme quant à la question de savoir sous quelle formulation, au prix de quelle extension, voire de quelle invention elle est susceptible de "coller" aux faits. Ce processus est un va et vient entre les deux niveaux d'interprétation –narrative du fait, juridique de la règle–, jusqu'au point où se produit ce que Dworkin appelle un point d'équilibre que l'on peut caractériser comme convenance mutuelle –*fit* dans le vocabulaire de Dworkin– entre les deux procès d'interprétation, narratif et juridique. Or cet établissement du *fit* en quoi consiste l'application de la norme au cas, présente au point de vue épistémologique une face inventive et une face logique. La face inventive concerne aussi bien la construction de l'enchaînement narratif que celle du raisonnement juridique. La face logique concerne la structure de l'argumentation relevant d'une logique du probable.

De quelle sorte de vérité s'agit-il ici? Ce n'est plus en terme de capacité qu'il faut la formuler, mais de convenance. C'est la vérité du "*fit*", à savoir une sorte d'évidence situationnelle caractéristique de ce qui mérite d'être appelé conviction, intime conviction, même si la décision est prise au sein d'une cellule de conseil. Parlera-t-on d'objectivité? Non, au sens constatatif. Il s'agit plutôt de la certitude selon laquelle dans cette situation, cette décision est la meilleure, la seule chose à faire. Il ne s'agit pas de contrainte, la force de la conviction n'a rien à voir avec un déterminisme factuel. C'est l'évidence *hic et nunc* de ce qu'il convient de faire.

Nous avons pris un exemple tiré de la sphère judiciaire, mais j'aimerais suggérer que plusieurs disciplines entrecroisent d'une façon comparable interprétation et argumentation, et que ces disciplines ont aussi leurs *hard cases*. Je pense d'abord au jugement médical confronté à des situations extrêmes, principalement en début et en fin de vie; je pense aussi au jugement historique lorsqu'il faut apprécier le poids respectif de l'action des individus et celui des forces collectives; j'évoque, enfin le jugement politique lorsqu'un chef de gouvernement est confronté à l'obligation d'établir un ordre de priorité entre les valeurs hétérogènes dont l'addition ferait le programme d'un bon gouvernement. Dans toutes ces disciplines, la même logique du probable conforte la recherche risquée de la conviction dont s'autorise le jugement moral en situation. Chaque fois, la vérité consiste dans la convenance du jugement à la situation. On parlerait à bon droit de justesse ajointée à la justice.

Nous avons ainsi parcouru trois niveaux de vérité, correspondant à trois niveaux d'imputabilité. Et chaque fois il s'agit de ce qu'on pourrait appeler le véridatif impliqué dans le jugement moral.

Ai-je réussi à rendre plausible ma thèse initiale, selon laquelle le vrai et le juste sont des grandeurs de même rang, même si dans un deuxième mouvement elles s'impliquent mutuellement? Mais ma démonstration reste inachevée aussi longtemps que je n'ai pas montré que la vérité, à son tour, grandeur autonome dans son ordre, n'achève la parcours constitutif de son sens qu'avec le secours de la justice.





CONSORCIO
DE SANTIAGO
DE COMPOSTELA



CURSOS E CONGRESOS
DA
UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA