

PENSAMIENTO ICONICO

Todo lleva a pensar que ciertos hechos de experiencia funcionan como inspiraciones y pautas para forjar ideas y sistemas del orbe que llamamos "filosófico". Que tales hechos sirvan como estímulos para despertar la reflexión y como ejemplos ilustrativos nadie lo duda, pero la hipótesis afirma más: afirma que por debajo del tono abstracto y aparentemente sólo intelectual, yacen humildes vivencias cotidianas, tomadas o de la propia intimidad o de los entes en torno o del ambiente cultural. En caso de ser así, ya no serían los alambicados argumentos que entre sí se cruzan los filósofos la causa única de sus divergencias; entre esas causas estaría también el haber arrancado cada cual o haber privilegiado unas u otras vivencias, cuya huella puede estar a la vista, pero también haberse borrado.

Algunas insinuaciones acerca de lo que podría dar de sí esta hipótesis de trabajo es lo que me propongo desarrollar a continuación. Hay, en efecto, suficientes indicios para que valga la pena releer con otra atención e intención los textos que hasta ahora se leían procurando dejar de lado las comparaciones y referencias al mundo de las vivencias cotidianas. El analista de los textos filosóficos y el historiador de la filosofía tienen a su disposición un campo nuevo de estudio o, mejor dicho, un enfoque nuevo para los temas de siempre. Se trata de poner de relieve algo hasta ahora desdeñado y sacarlo a luz si está oculto: cosas tales como ríos, cuños, luz, edificar, esculpir, el aire que se inspira y expira, músculos que se tienden y distienden, ovillos en desarrollo, saltos y peldaños de escalera, subir y bajar, sueño y despertar, angustias u náuseas, caminos que llevan o no llevan a ninguna parte... En fin: todo eso que, en los textos, late en metáforas muertas o fulgura en símiles fugaces o viene prendido de sutil alusión. Con una lectura así, revivirá la letra muerta y podrá verse como, debajo de la superficie erizada de fórmulas y argumentos, bulle el mundo de lo que el filósofo, en cuanto mero hombre, veía, oía, palpaba y sentía en la vida cotidiana. Atención, pues, al matiz: no se trata de detectar simplemente el hecho, sino además de verificar si cada hecho o constelación de hechos puede estar condicionando de algún modo el plano conceptual pertinente.

El asunto se lo está viendo llegar a tema en la medida en que, también en filosofía, cunda el análisis del texto en cuanto puro texto, tal como ya se está haciendo

con el texto literario. Dado que la llegada de un asunto o "tema" colectivo suele ocurrir por convergencia dentro de un "clima", no es improbable que ya otros estén actualmente trabajando en lo mismo.

Existen ya algunos estudios acerca del utillaje figurativo de tal o cual filósofo (1), pero generalmente sin diferenciar si se trata de meros recursos literarios o didácticos o si condicionaron el proceso y la arquitectura conceptual. Falta también el relacionar unos sistemas con otros desde tal punto de vista, así como establecer las constelaciones de "imágenes" y su cotejo con los sistemas conceptuales pertinentes. Por lo demás, tampoco bastaría con rastrear e inventariar cuanto quedó escrito; no menor interés merece cuando se halle latente y cuanto constituya prolongación de lo que actúa también en los campos del mito, la religión, la literatura y el arte. He aquí, pues, un tipo de trabajo nuevo y no fácil, dada la formación que tradicionalmente recibe el alumno en las Facultades de Filosofía, así como el horizonte en que se suelen mover las discusiones entre filósofos. Quien quiera releer a esta luz los textos filosóficos, habrá de consultar los diccionarios en busca de étimos y parentescos lexicales; deberá leer también a autores menos relevantes, porque en ellos pueden estar menos ocultas las claves; nada le sobraré de cuantos conocimientos tenga o pueda adquirir acerca de la ciencia, la técnica, la literatura, el arte, la religión y el entorno fáctico que formen contexto de cada autor, período o sistema. Sobre todo, habrá de aguzar el ingenio para desmenuzar los constructos y, cuando proceda, al contrario, insertar materiales procedentes de diversos campos. La hipótesis da por supuesto que en los pliegues del pensamiento abstracto va oculto, pero actuante, un envés de vivencias cotidianas. Se trata de descubrirlas y seguirlas en su latencia sinuosa para comprobar si condicionaron y hasta qué punto lo que se presenta como mero discurso lógico.

Utillaje de análisis: el eikón o "ícono"

Antes de penetrar en el tema, convendrá explicar el utillaje de nomenclatura con que hacer los análisis, no sea que, por no cambiar las agujas, el tren recaiga en una vía que no interesa recorrer. ¿Cómo denominar a eso cuyo reflejo a nivel de pensamiento abstracto se busca?

"Imagen" no es la palabra adecuada aunque sea de uso frecuente y con restricciones se la puede emplear a efectos de indicación vaga; tal palabra alude a la elaboración psíquica y eso que quiere mentarse aquí queda antes y atrás. Sean, por ejemplo, la cerámica y escultura, fenómenos que sin duda están a la base de los conceptos del

(1) Se pueden recoger materiales en trabajos como los de J. Ortega y Gasset, "Las dos grandes metáforas" (OBRAS, II, págs. 398-399), P. Louis, *Les métaphores en Platon* (Paris, Les Belles Lettres, 1945), "Images plotiniennes, images bergsoniennes" (En *Etudes bergsoniennes*, II, págs. 125-128). Paris, PUF, 1968) y algunos otros. Sin embargo, no debe el lector interesado hacerse muchas esperanzas: se trata de ocurrencias episódicas o de inventarios sin plan. El tema está casi virgen, aunque existan materiales dispersos.

hilemorfismo aristotélico: son algo anterior a nuestra imagen de ello, son hechos reales. El imaginarlos y, en casos, modificarlos fantasiosamente habrá venido después. Por otra parte, son muchas las cosas de las que tenemos imagen y quizá nunca hayan funcionado como inspiradores de conceptos abstractos relevantes en filosofía.

Tampoco “metáfora” sería el término adecuado, porque atañe al *tropo* de la palabra —la metáfora es uno de los tropos semánticos o “figuras del lenguaje”— y se refiere a la función y el resultado expresivo, cuando lo que aquí buscamos es algo que, de suyo, subyace al lenguaje, por más que venga explicitado por él. En caso de aparecer una metáfora, lo que habrá que averiguar es el por qué, desde qué y hasta dónde de esa transferencia semántica; la base por la que se metaforizó una palabra es lo que interesa conocer. Sea, por ejemplo, la “iluminación” de que hablan platónicos y agustinianos. Sin duda alude al hecho de alumbrar como el sol, una antorcha o una vela, pero lo que interesa es llegar a saber por qué eso les sirvió a ellos para pensar la acción de Dios sobre la mente humana, hasta qué punto hay similitud y si el haz de similitudes del proceso fue válido y hasta donde para el proceso que así intentaban “ilustrar”. Y aún hay otra razón para excluir que sea “metáfora” el término justo: la referencia a lo sensorial también puede hacerse por símil, por alusión y de otros modos, además de por metáfora.

“Modelos” (*paradigmas*) no lo son, propiamente, estos fenómenos respecto del pensar abstracto, si tales palabras se toman en la tradición platónica del *paradigma-mímesis*, que todavía sigue valiendo en el campo lexical de la educación y de la axiología. Dentro de tal tradición va en la esencia del modelo —también *typos*, prototipo, arquetipo— el que tenga entidad superior que su copia o imitación. Por el contrario, caso de aceptar una “espiritualización” a partir de un fenómeno físico, aumentaría la dignidad significativa. La figura circular que los platónicos utilizaron para representar la inmensidad divina y que llevó al arquitecto renacentista Alberti a construir los templos con planta circular y cúpula no fue, obviamente, el “modelo” que la divinidad imitase. Otra cosa es si por “modelo” se entiende la pauta o patrón (*pattern*); en esta acepción sí que valdría aproximadamente hablar para nuestro caso de “modelos”, como de “paradigmas” en la acepción de los gramáticos (2).

Precisamente por metáfora pasó “figura”, voz conectada etimológicamente con efigie y ficción y que remite al verbo *facere*, a designar toda disposición fija de una pluralidad de elementos combinables de diverso modo. Así se habla de “figuras del lenguaje”, “figuras del silogismo”, “figura jurídica”, etc. Es corriente denominar “pensamiento figurativo” al que discurre teniendo a la vista símbolos, casos típicos y ejemplos concretos. Mas o menos figurativo lo es todo pensar, a no ser cuando se encarrila por vías lógicamente formalizadas, cosa excepcional y que no pasa de insular; el de algunos filósofos lo ha sido por antonomasia. Sin embargo, en la hipótesis de que se parte no se piensa en lo figurativo de ocasión, de adorno o de procedi-

(2) Prescindo del significado de paradigma en contraposición a sintagma según el estructuralismo, por ser acepción impertinente para nuestro tema.

miento didáctico; lo que importa es el soporte físico o anímico sobre el que se monte el diseño de ideas. Adrede Bergson y Ortega y Gasset se sirvieron con frecuencia de ejemplos, símiles, metáforas y demás armas de la panoplia y, con razón, se habla para tales casos de “pensamiento figurativo”, pero cuando la hipótesis a verificar prestaría servicios verdaderamente importantes sería si sirviese para entender también un pensamiento tan escasamente figurativo como el de Hegel o Husserl. Por lo demás, “figura”, como “paradigma”, pueden entenderse únicamente como combinatoria determinada de elementos variables y en el caso de que tratamos interesa que, además, haya similitud.

También un proceso de metaforización ha transmutado el significado de *tipo*, en origen lo que se impone e imprime sobre un material moldeable; tal el cuño sobre la cera. El tipo y lo típico es lo que suple de modo eminente por una multitud de variedades menos relevantes; así Stalin y Hitler pasan por (proto)tipos del dictador moderno, a diferencia de los “dictadorzuelos” latinoamericanos que continúan *tipos* de antaño. También puede entenderse por típico lo característico de algo y que lo diferencie de lo parecido. Ni en una ni en otra acepción vale, pues, este término para lo que aquí se busca, que son los soportes de constructos mentales.

¿Debería hablarse, entonces, de “símbolos” y “pensamiento simbólico”? Tanto acepciones ha recibido la voz “símbolo” que mejor será dejarla a un lado. En una de ellas designa el signo convencional —la palabra, el guarismo, las señales— a diferencia del signo natural o internamente vinculado (el humo respecto del fuego o las lágrimas respecto de la pena). Tal era la doctrina tradicional desde Aristóteles. En otra variante, por “signo” se entiende una relación significativa internamente inmotivada y que se la establece por convención: así las palabras “amor” o *love* y en general el hecho mismo de hablar es algo que funciona por su lado como el hecho de amar por el suyo; la relación entre ambos planos hay que “motivarla”. Por el contrario, en el símbolo la relación está internamente motivada, aunque no sea necesaria (3); así la llama simboliza el amor en cuanto que el amante “arde” en amor, como la balanza simboliza la justicia porque el juez también “pondera” las responsabilidades. Entre los estudiosos del fenómeno religioso todavía recibe la voz “símbolo” otra acepción: la del medio como se revela aquello a lo que no hay otro tipo de acceso. Tal las realidades “numinosas”, a las que no cabe definir ni propiamente nombrar por caracteres que la definan internamente. A fin de establecer alguna higiene semántica en tal mescolanza, se podría dejar aparte como abuso lo de llamar símbolos a los números y fórmulas de nomenclatura y dejar tal palabra para la significación internamente vinculada, pero con escasa semejanza (4). El símbolo quedaría en medio de la señal —índice meramente convencional— y el icono, que es ya de suyo similitud, sin necesidad aunque sin excluir que se la utilice como significante. Así la balanza sería el símbolo de la justicia, mientras la fotografía de un juez en su tribunal sería su “icono”.

(3) Ducrot-Todorov, *Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*, pág. 135. (Paris, Ed. du Seuil, 1972).

(4) Ducrot-Todorov, *op. cit.*, p. 115.

Pues bien, aceptemos que la cosmovisión calificada de “mecanicista” —desde el atomismo de Demócrito al materialismo de Haeckel, pasando por la psicología de Locke y Hume— se monta sobre la convicción de que lo complejo resulta de superponer elementos, a semejanza de como con sillares y ladrillos se erigen los edificios. En caso de pensar así, ¿sería adecuado considerar los ladrillos y sillares del arquitecto “símbolos” de los átomos-ideas? No lo parece, porque al símbolo le es propia cierta incorrespondencia insuperable: si hablamos de “amor encendido” y de que la llama simboliza el amor es por carecer de otro procedimiento que indique con mayor propiedad el amor intenso aunque también se haya echado mano de otros símbolos (las flechas de Cupido), pero el vínculo aquí buscado entre el plano sensorial y el de los constructos cosmovisionales tiende a la mayor aproximación posible, de modo que la semejanza es vista como excepción o inadecuación lamentables. Sea el caso del *centrum mundi*: la cosmovisión antiguo-medieval tendía a ser antropocéntrica y geocéntrica. Griegos y romanos consideraron ya a nuestro planeta centro del universo; después a los cristianos les pareció además lógico que el centro de nuestro planeta fuese precisamente Jerusalén, lugar donde acaeció la Redención, suceso central de la historia. Por eso cuando llegó la teoría heliocéntrica significó una ruptura y fue así recibida, porque quebraba una simetría cómoda.

El Psicoanálisis ha mostrado que la naturaleza —quiero decir ahora: lo no controlado por la conciencia— se sirve de expresiones simbólicas para dar salida a lo que la conciencia prohíbe decir; tales son los sueños y las fantasías del neurótico. Pero las experiencias de que se sirve el filósofo para dar una representación de lo existente y de su ordenamiento axiológico no pretenden, obviamente, disfrazar nada y en ello se busca la mayor similitud posible. Sea el caso del sueño; al psicoanalista le interesan los ensueños en cuanto disfraces simbólicos, pero lo que Descartes pretendía al referirse al sueño era mostrar que nuestras convicciones podrían, por hipótesis de duda metódica, no tener más valor que el de los ensueños que, por la mañana, sacudimos como pesadilla intrascendente. Del mismo modo cuando un órfico definía este mundo como “sueño de sombras” lo que quería era devaluarlo en comparación con la verdadera realidad de ultratumba. En la construcción de representaciones cosmovisionales se procura seguir las analogías en racimo y con tanto paralelismo como resulta posible. Por eso conviene estudiar también las referencias a lo contiguo y a lo antagónico. Si Descartes y los órficos aludieron a los ensueños habrá que buscar si otros filósofos se refirieron al dormir, al despertar, al letargo, etc. Que así habrá sido lo indican expresiones como “despertar de la conciencia”, “mente obnubilada”, “aurora de la cultura”, etc. Si rastreásemos los textos filosóficos no sería improbable que encontrásemos alusiones al dormirse, al sentirse despierto y despertar a otros, al estar amodorrado, al advertir la llegada de la obscuridad o, por el contrario, al sentirse alerta. En autores que gustan del tema de la “conciencia lúcida”, así como en los místicos, debieran aparecer tales alusiones.

En definitiva, cabe decir de la expresión “pensamiento simbólico” lo que antes del “pensamiento figurativo”: que no se adecuan del todo a lo que aquí se busca. Lo

que la hipótesis en ejercicio preconiza es que el pensamiento constructor de sistemas filosóficos es “icónico”, o sea que establece similitudes internas. A la voz *icono* se le puede objetar que remite a una similitud *visual*, como los iconos sagrados de los bizantinos contra los que se levantaban los “iconoclastas”; esa visualidad subsiste también en la palabra dentro del contexto de la Historia del Arte; donde se habla a menudo de Iconología y de Iconografía. Como en nuestro campo no siempre habrá tal semejanza óptica, preferiré mantener la forma griega *eikón* porque, en cuanto neologismo, oculta más la referencia al “parecido”. Esta voz posee rica parentela (5) y, en conexión con *eikasía* —“figurar con trazos similares”, de donde también “conjetura”— fue introducida ya por Platón en la terminología filosófica. En efecto, cuando en el Mito de la Caverna termina Sócrates de describir a los prisioneros atados de modo que solamente puedan ver las sombras de las cosas pasando tras sus cabezas, el interlocutor le interrumpe para mostrar su extrañeza y lo que le dice es precisamente: *átupon eikona legeis* (6), “describes un *eikón* raro” (Literalmente: ilocalizable, que “no tiene lugar”). A continuación Platón mostrará, sin embargo, que tal es nuestra condición respecto del saber: vamos de la *doxa* a la *episteme* tal como de lo oscuro a lo claro (el ideal de Goethe muchos siglos más tarde, según el famoso verso) y el camino adecuado pasa por utilizar similitudes o *eikones*: un *eikón* es el que se llama “mito” de la Caverna. En concreto: el *eikón* de la iluminación. Todo tenemos la vivencia de lo que es salir de un lugar sombrío a otro iluminado y de sentirse ofuscado hasta que la pupila se acostumbra a la luz. Y ¿quién no ha sentido muchas veces la alegría intelectual de acabar entendiendo algo intrincado y que hasta entonces le resultaba opaco, oscuro? Pues Platón se limitó a conectar ambas cosas con un “elemental, mister Watson, elemental!” y a extraer sus implicaciones. Lo demás salía solo: en ese caso la realidad sería Idea (o *eidos*, etimológicamente algo que “se ve”), la verdad sería sol; el éxtasis, deslumbramiento; y la ignorancia, ceguera. Claro que para lo mismo cabía otro *eikón*, por lo demás no muy distante: entender la ignorancia como perplejidad ante un laberinto “intrincado” y el saber como hallar el “hilo de Ariadna”, pero este *eikón* —tan usado en Literatura— tuvo menos empleo en Filosofía.

Pues bien, llamaré en lo sucesivo *eikón* a cada uno de esos fenómenos cotidianos que influyeron sobre la ideación y que hoy nos pueden servir para redescubrir los pivotes de cada constelación de ideas y de cada sistema filosófico. No obstante, a fin de disponer de más registros expresivos, no parece conveniente excluir del todo que se pueda hablar también, como si de sinónimos se tratase, de expresiones acreditadas tales como “pensamiento figurativo”, “imágenes”, “metáforas”. Por la dificultad de hacer derivados con tal voz convendrá utilizar el adjetivo “icónico”.

(5) Está emparentado con *epieikes*, “similar”, y con *eikasía*, “conjetura”, “figurar con trazos similares” (Véase E. Boisacq: *Dictionnaire etymologique de la langue grecque*. Heidelberg-Paris, 1938).

(6) *República*, VII, 515 a.

En todo caso, conviene repetir una vez más algo ya atrás insinuado: no se trata de buscar analogías que el pensador haya utilizado con finalidad didáctica o literaria, posterior, por lo tanto, al momento pensante y propias del momento redaccional. Las analogías con tal finalidad se detectan fácilmente como distintas de las apuntadas. Puede ocurrir, por ejemplo, que un expositor del hilemorfismo compare tal teoría con el hacer del escultor o ebanista, pero eso viene después: si la hipótesis avanzada aquí vale, lo contrario habría sido el orden del proceso; primero el pensador habría ideado así el surgimiento de cada ente en base a un fenómeno externo que percibía a su alrededor, acaso sin percatarse de ello, y sólo después, al verse obligado a exponer a otro, esa “doctrina”, habría acudido de nuevo a ello como recurso expresivo por adorno literario o procedimiento didáctico. Ya se comprende, por esto, que los *eikones* que más interesa detectar habrán de ser precisamente los que no pasaron a símiles explícitos; los que han quedado envueltos como envés de un pliegue, los latentes. Supongamos, por ejemplo, que Hegel apenas se hubiese referido en sus escritos para declarar lo que sea dialéctica al hecho del diálogo o discusión donde un interlocutor enuncia una tesis estimulante, un circunstante la responde rebatiéndole, pero al mismo nivel, y a la postre un tercero replantease la cuestión a superior nivel, de modo que todos queden convencidos hasta que, en otro círculo, alguno de ellos dé tal convicción por evidente y un interlocutor se le rebata a su vez, etc. Entonces es cuando interesa descubrir esto del diálogo o coloquio como *eikón* de la dialéctica. Desde él comprenderemos la contradicción hegeliana como *decir contra*, no como simple negación abstracta y de Lógica Formal, la “asunción” (*Aufhebung*), la “opinión” (*Meinung*) y demás. Y es que, por mucho que se sutilice, todo lo de la dialéctica remite todavía a aquel arte de los sofistas, que éstos cultivaron después de analizar los debates de los *logógrafos* ante los tribunales o, en general, un debate cualquiera.

Más sobre nomenclatura: ontorama y axiorama

Así como era conveniente adaptar una palabra *ad hoc* para designar el fenómeno experiencial en cuanto pauta de construcción conceptual, parece también útil habilitar otro para el constructo conceptual en referencia a su origen experiencial.

Tras de todo pensador que no se reduzca a mero autor de sugerencias y lemas, todos buscamos sistemas —cuerpos orgánicos de doctrinas— y, a poder ser, *el* sistema suyo característico. A menos que éste consista precisamente en una concatenación de tesis de las que se siga no estar la mente humana capacitada para decir nada acerca de los extramental, el sistema habrá de consistir en un duplicado que explique como aquello es o debe ser. Luego el sistema es un intermediario entre la mente y la realidad y, precisamente, un constructo de conceptos y enunciados tales como “forma”, “dialéctica”, “nada hay sin razón suficiente”. Esto es lo que tradicionalmente se reconoce, mientras que a lo restante que aparezca en el texto se lo considera o mera artillería

argumentativa o mero recurso didáctico. Sin embargo, si la hipótesis aquí propuesta vale, habrá que incluir también esos fenómenos experienciales que haya servido de inspiradores, guías y tal vez también obstáculos para ciertos desarrollos. Para ese peñol es para el que conviene arbitrar algún vocablo *ad hoc*.

Ocorre, en efecto, que los usuales no mencionan precisamente este matiz y pueden, por ello, contribuir a ocultarlos. Sean los términos “ontológico”, “axiológico”; remiten a *logos*, pensar en marcha, y a lo que todo hombre conlleva de “ontólogo”, incluso el que nada sabe de ontología. Sin embargo, el *logos* es algo que alude al discurso abstracto y al decir, mientras que lo que buscamos atañe a un proceso de abstracción. Por su parte, “metafísica” y “metafísico” alude a ese paso delatado por el prefijo *meta* —como en *metáfora*—, a este *trans* de lo que trasciende. Ocorre, sin embargo, que se ha perdido la conciencia de este sufijo en acción y con tal adjetivo se designa simplemente el resultado, a un nivel ultra o allende lo físico. Pues bien, el apoyo para realizar ese “ir más allá” es lo que buscamos y para lo que conviene habilitar algún vocablo *ad hoc*.

Ese intermediario, ese puente, tendrá que ser algo visual o análogo, en cuanto tiene que ver con el sentir, tanto en la vertiente de lo sensorial como de la sensibilidad (sentimiento). A falta de palabra mejor, aceptaré el término *orama*, entendiéndolo por tal cada unidad de sistema en cuanto refleja algún *eikón*. Se apoya tal palabra en el significado usual de “panorama” (del griego *orao*, ver) y se presta a entrar en derivados, tales como *ontorama* y *axiorama*, correspondientes respectivamente a lo ontológico y axiológico. Así, por ejemplo, luz-sombra-obscuridad constituyen, junto con iluminar/obscurer, la constelación del *eikón* de la luz; por su parte el iluminismo, lo que se llama la “teoría de la iluminación”, será el *orama* correspondiente. Si lo sensorial y lo mental son dos mundos más o menos paralelos, *eikones* y *oramas* establecen el vínculo, viniendo a ser como las dos caras internas de dos cosas que encajan; por la otra cara, por el exterior, cada uno remite a cosas que se alejan.

Podrá parecer excesivo barroquismo esta adopción de términos nuevos, como *eikón* y *orama*. En realidad, lo que sucede es que aún está por forjar el utillaje para analizar el texto filosófico en cuanto texto. Se sigue leyendo filosofía aproximadamente como se lee una crónica de fútbol, sin percatarse de cuantas mediaciones han ocurrido antes de que se halle delante de nuestros ojos una página de filosofía. Algún día tendrá que elaborarse una técnica para el análisis del texto filosófico como ya comienza a haberla para el análisis del texto literario en cuanto literario. De ella habrá de formar parte esta detección de *eikones* y *oramas*.

Tras esta preparación, cabe ya adentrarse en el tema.

Razones suasorias en favor de la hipótesis

El primer indicio para sospechar de la validez de la hipótesis enunciada la da la frecuencia, en filosofía, de símiles comparativos con el mundo de lo cotidiano. Pero

hay también otras. Por ejemplo: la etimología o *etimogenia* de los conceptos que, en el decir filosófico, se juegan como meras señales convencionales, como meras unidades de nomenclatura o “marcas”. Probablemente no hay concepto abstracto en cuyo étimo no vaya involucrado un dato experiencial, lo sea de experiencia externa o íntima. Si devolvemos el vocabulario filosófico a su origen y se desandan las metáforas muertas y olvidadas, por los libros de filosofía comenzarán a fluir ríos, lucir el sol, desenrollarse ovillos, ocurrir embarazos. Tras de los conceptos abstractos descubrimos cuños, espejos, miradas; idas, giros y retornos; escaleras que se suben o descienden, saltos...

Sirvan únicamente algunos apuntes a título de invitación a buscar más. Lógica viene de *logos*, pensar/decir, pero también poner (“co-lección”). Alma (*anima*) tiene que ver con *anemos*, viento que se inspira y expira. Principio nos recuerda al príncipe o sea el guerrero que, tras el asalto, coge el primero (*primus capiens, princeps*) su parte del botín acumulado. El *arkhé* de los presocráticos sobrevive en “arquitrabe” y “arquitectura”. Con la construcción y la destrucción, palabras ambas con la raíz *-struo*, tiene que ver el concepto “estructura”. El nombre de la divinidad en latín *Deus*, así como en sus derivados neolatinos, está emparentado con *dies*, “el día”, “la luz”. La angustia, de la que Heidegger dice que en ella se hace patente la nada, tiene que ver con la angina de pecho (*angor pectoris*) y con los caminos “angostos”; en ambas experiencias se siente, efectivamente, la sensación de que se estrecha el ser o se va la vida. Y los ejemplos podrían acumularse. Por veces, la conciencia del parentesco ya se ha perdido del todo, pero el parentesco lo hay y en tiempos debió ser vivenciado; así cuando los griegos denominaron “historia” a la investigación del pretérito aludían a ver, como la etimología nos recuerda (de la raíz indoeuropea **Fid*) y es que, en efecto, Heródoto y Tucídides hacían esa investigación apelando a los “testigos de vista” de aquellos sucesos.

Acabo de analizar casos en que conceptos abstractos —partes de *oramas*— derivaron de fenómenos experienciales cotidianos. Lo inverso también vale y conviene asimismo tenerlo en cuenta, por más que no siempre resulte fácil detectarlo; pocos franceses, al hablar de los quesos, sabrán que tal palabra tiene que ver con el concepto “forma” y, sin embargo, así es: *fromage* deriva de *formaticu-*, la leche que, al cuajarse, se solidifica, adopta forma determinada.

La etimología no es todo, sin embargo, ni la metáfora que lleva dentro; pueden funcionar asociaciones por metonimia. Así el término “concepto” lo asocia cualquier estudiante de Lógica con “discurso”, “enunciado” y otros; sin embargo, a lo que remite por étimo es al hecho de concebir la hembra y lo emparentado con discurso sería el “curso del río” y la carrera. “Género”, “Genérico” no son vivenciados en relación con generar y sí con “clase” y “especie”. Atomo —lo sin “tomos” o partes— no lo ponemos en relación habitualmente con individuo —lo indiviso— y, en cambio, este último concepto lo relacionamos con “persona”, que proviene de étimo dudoso, pero sin parentesco con el otro.

Sin duda hay vivencias que actúan en el pensamiento filosófico sin haber sido metaforizadas ni haber llegado a cuajar en términos de nomenclatura; todo lo más habrán entrado alguna vez en el texto a título de símiles o de metáforas ocasionales. Sea el caso de la ceguera. El ver y mirar han sido incluidos en muchos conceptos abstractos (idea, intuición), *Anschauung*, inclusiva consideración (o “estar en las estrellas”, *sidera*), pero no se usa a no ser por metáfora ocasional de ceguera. Cosa parecida ocurre con lo lleno/vacío, aunque Parménides dió vueltas a eso del ser como lo lleno y el no-ser como vacío. Sin embargo, tales fenómenos sensoriales aparecen ocasionalmente en Kant cuando habla de que las intuiciones sin concepto son “ciegas” y los conceptos sin intuiciones “vacíos”. Por otra parte, es de suponer que el palpar-sentir del ciego y del que barrunta a ciegas debe de haber influido en las ideaciones de místicos como el Pseudo-Dionisio y el Maestro Eckart. En el caso de “perspectiva” tenemos una muestra de vivencia que tarda en ser asumida a concepto filosófico. De siempre se decía “por una parte” y “por otra parte”, *respecto* de esto o de aquello y *respectivamente*, en parentela con perspicacia e inspección (de la raíz *spic/spec*, presente en “espejo”). Y, sin embargo, únicamente Leibniz abstrae de ello y de la técnica pictórica del Renacimiento el *orama* del perspectivismo.

Hasta aquí me he referido a conceptos ya rígidos, yertos, donde se ha perdido la conciencia de conexión con la experiencia y que, por ello, intercambiamos meramente como si fueran señales o etiquetas. En otros casos podemos sorprender aún la conexión en estado móvil, *in fieri*. Un latino debió de sentir mucho más viva la referencia a la mirada que hay en términos como *conspectus*, *respective*, porque para él estaba todavía viva la raíz etimológica y la referencia al “inspector” que “inspecciona” con “perspicacia”: era una raíz que aún daba brotes en el lenguaje cotidiano. De modo parecido, en Bergson la voz *durée* no designa simplemente la mayor o menor cantidad de tiempo de un madero o de una casa; él se está refiriendo a que las vivencias duran más o menos en función del gusto y de la atención y, más al fondo, a la vida vivenciada como algo que se resiste a la extinción. A un filósofo griego de hoy el término “metáfora” le tiene que evocar más fuertemente que a nosotros la mudanza, porque en la calle puede ver como un camión de mudanzas lleva el rótulo de “camión de metáforas”. En consecuencia: habrá que releer también los textos filosóficos desde esta intuición para observar cuando la referencia a lo sensorial se mantiene todavía o cuando se ha convertido en metáfora muerta (la *catácrexis* de los retóricos).

Ahora bien, no se trata únicamente de que las vivencias se hallen en la base de los conceptos en cuanto unidades aisladas; todo lleva a pensar que también la articulación de ideas en sistemas se hace sobre la pauta de plexos de vivencias cotidianas. Por ello si Hegel tararea con tanta frecuencia el concepto de lo Absoluto en la aceptación de “absuelto de límites”, eso nos indica la conveniencia de rastrear de nuevo sus textos a ver si aparecen también *eikones* quizá menos frecuentes en él, pero que por coherencia deberían estar actuando, tales como los de límite, enfrentamiento, salto de nivel, excarcelación, huída de lugar cerrado. Si Descartes tiene una vivencia tan fuerte del dentro-fuera (yo-cuerpo, mente-extensión) era lógico que llegase al dualis-

mo y que después buscarse la conexión de lo uno con lo otro (por armonía, por “glándula pineal”, etc.), al igual que el electricista conecta dos cables o en la fecundación sexual se conectan macho y hembra.

Sirviéndonos del léxico de los escolásticos, habría que decir que no solamente interesen los casos de “analogía de atribución”, sino también los de “analogía de proporcionalidad” (esto es a X como aquella es a Z). Todo lleva a pensar que lo cotidiano no sirvió al filósofo únicamente de inspiración, sino que también continuó guiándole en la marcha del proceso de pensar. Quien conoce de antemano el plano de un edificio, es capaz de entender y prever cualquier otro edificio que se le parezca. Lo propio ocurre aquí; todo lleva a pensar que, en la ideación filosófica, actúen los paralelismos entre los *eikones* y sobre los constructos conceptuales pertinentes. Se sabe como la teoría metafísica de la luz de los “iluministas” (Plotino, San Agustín, el autor del libro medieval *De intelligentiis*) calcaban la explicación que los físicos de entonces daban de la luz. Abandonada ya una tal explicación a nivel de Física, ésta puede seguir actuando en los filósofos o porque no conocen las teorías más recientes o porque se avengan peor con lo que a ellos interesa. Así, en el primer tercio del siglo XIX, Hegel seguía ateniéndose a la antigua teoría de la luz cuando ya Newton y Huyghens la habían dejado superada. Conviene, pues, analizar plexos de *eikones* con plexos de conceptos.

El influjo de lo sensorial no se cumple únicamente sobre el nombre —sustantivo y adjetivo— y sobre el verbo, nombre de acción. Ocurre también sobre las demás “partes de la oración”, exceptuando la interjección, voz sin contenido definible. Por ejemplo, es habitual contraponer en el discurso el “por una parte” y “por otra parte”. Ahora bien, las partes y lados son múltiples, como en el poliedro; el que de ordinario las reduzcamos a dos, empobreciendo la consideración intelectual, procede de una coacción lingüística, la cual a su vez se deriva del privilegio que los sentidos otorgan a las dualidades dilemáticas (derecha-izquierda, arriba-abajo, un polo y otro). Es decir, que tendemos a ser dualistas porque es dual nuestro cuerpo. A su vez, si a menudo reclamamos que se tengan en cuenta varios puntos de vista o los múltiples lados de una cuestión, el hecho de que escribamos en una dirección y ello lleve un tiempo obliga o, por lo menos, invita a someter esos varios puntos a una secuencia cronológica o topológica (decimos “en primer lugar”, “en segundo lugar”, etc.), aunque después tengamos que desdecernos y advertir que la prioridad de manifestación no implica prioridad de importancia (Recuérdese el dicho *last but not least*). No sin razón actualmente se tiende a substituir con guiones la introducción sucesiva de cada aspecto que antes era costumbre enumerar. Es que nuestra condición somática está poniendo vallas a la multilateralidad simultánea de lo que queremos manifestar.

Axioramas

Los ejemplos hasta aquí mencionados se referían generalmente a casos de *on-*

toramas, conceptos que se refieren a *lo que es*. Pero se debería averiguar asimismo si los hay también de *axioramas*, visiones-juicios de valor. Vayan algunas primicias de por donde conducir la investigación.

El eikón “arriba-abajo”, ascender-bajar, está presente, sin duda, en los sistemas moral-educativos que nos invitan a “elevarnos” (*¡Excelsior!*) y condenan la caída, la decadencia, la degradación. En ellos a lo valioso se lo califica de “superior”, como a lo de abajo de “inferior” moralmente. Esto último tiene que ver con el deteriorarse (ir a peor, *in deterius*) y con el infierno o lugar del *infra*, de lo que está más abajo. Por algo en las representación iconográficas de los medievales arriba ponían los personajes celestiales y en los basamentos el mundo de los monstruos y vicios. Por ello estas morales y pedagogías invitan al esfuerzo y a la “superación” sin desmayo, lo que evidentemente remite a la experiencia cotidiana del ascender trabajosamente hacia las cumbres difíciles, venciendo el jadeo, el cansancio y el *desaliento*. Por su parte, las Ideologías de la Igualdad reproducen probablemente el *eikón* del arrasarlo y nivelar, poniendo todo “a ras del suelo” y al “mismo nivel”. Ello podría entenderse como elevar al de abajo, pero todo indica que no pocas veces predomina el deseo de limar al sobresaliente y a lo que destaca, como cuando los ejércitos arrasaban una ciudad. Difícilmente cabe abstraerse a la impresión de que esto último es lo que predomina, por ejemplo, en las invectivas marxistas contra la Burguesía, clase social a la que se describe como “en ascenso” desde el Medievo; a lo mismo podrían obedecer en buena parte las invectivas contra la misma clase hechas desde la Aristocracia, lamentando la decadencia de la *politesse* y las costumbres caballerescas. En todo caso está por verificar si los apóstoles de la igualdad obedecen a la compasión por los de abajo o al resentimiento contra los de arriba. Por su parte, las Ideologías del Progreso parecen estar montadas sobre la experiencia del camino irreversible; recuérdese cuantos sacrificios se han hecho “por el progreso de la ciencia” o de “la Humanidad” y, por supuesto, también en uno mismo; bajo el *eikón* de que la Historia, en lugar de estar “en marcha”, estuviese en regreso circular —literalmente en *periodo*—, cual pensaban los antiguos, no tendría sentido tal mística del Progreso. En cuanto a las Ideologías de la Libertad y de la Liberación es de suponer respondan a la vivencia gozosa de salir de la coerción y de la clausura para “tener vía libre” y “gozar del aire libre”, “correr libremente”, etc.; baste recordar la alegría de los niños cuando salen de un ámbito cerrado. También el romper trabas tiene siempre algo de satisfactorio, aunque generalmente no sin que falte un cierto sentimiento de culpa; en esta vivencia doble hay que suponer se apoyen las Ideologías de la Transgresión (Luzbel contra Dios, Prometeo contra los dioses, Cristo transgrediendo la ley de Moisés...).

Han sido unos cuantos ejemplos como se podría comenzar a roturar un campo hasta hoy virgen.

El sentido de la investigación

No faltará quien vea con desagrado este tipo de investigaciones, porque parecen degradar y desprestigiar todo el duro esfuerzo de abstracción de los pensadores. Cier- to, lo tradicional ha sido y sigue siendo hacer hincapie en que lo intelectual supera a lo sensorial y debe alejarse de esto cuanto sea posible. No pocos escritores de filosofía desdennan usar símiles y mencionar ejemplos concretos; les parece que así devaluarían su contenido. Esta ascesis podría ser razonable si, con ello, pretenden huir de trivializar los temas, pero otra cosa habría que pensar si lo icónico viniese ya imbricado e implicado de origen en las pautas de la arquitectura mental. En ese caso, de poco serviría esa omisión. En general, ocurre aquí como cuando se habla de la evolución biológica: tan razonable por lo menos como avergonzarnos de donde venimos es enorgullecernos de adonde hemos llegado. Lo notable es que los humanos, desde un arranque noético tan humilde, hayamos sido capaces de construir sistemas cosmovisionales con tal amplitud de horizontes y tal ambición de mejorar el entorno natural.

Por otra parte, si la hipótesis se mostrase válida, descubriremos para el pensar filosófico una solidez que muchas veces se ha echado en falta. Los constructos filosóficos, en caso de verificarse la hipótesis, distarían mucho de ser los “sueños de la razón que engendra monstruos”; se comprobaría que son construcciones tan positivas como la de los científicos positivos, aunque con otro género de positividad. “Sueños de la razón” únicamente lo serían las construcciones de filósofos arbitrarios; éstas sí que serían comparables a las obras de arte de artistas no figurativos, quizá bellas como invención, pero sin apoyatura real. Claro que a lo que quedaría aproximado, en caso de confirmarse la hipótesis, el pensar filosófico sería al pensar mítico-religioso, así como a ciertas bases tácitas de la literatura y de las artes plásticas. Lo cual, después de todo, no sería mala vecindad.

En todo caso, la precedente defensa se ha hecho únicamente frente a quienes demanden, para realizar una investigación, que ésta tenga un sentido de ultimidad y, en concreto, una garantía de servir para ensalzar la tarea filosófica. Sin embargo, de suyo este análisis de los textos filosóficos en cuanto constructos que aquí se preciniza no tiene por qué entrar en juicios de valor: bueno es ya si consiguiese desvelarnos algo hasta ahora oculto o poco advertido. No otro propósito se propone tampoco su paralelo, el análisis del texto literario, que está siendo realizado con notoria aceptación. Porque, al fin y al cabo, un texto es, por lo pronto, eso: un tejido...

Carlos Balañas