

TRAS LAS HUELLAS DE HERMES: LA HERMENÉUTICA SIMBÓLICA COMO CONTRIBUCIÓN A LOS ESTUDIOS DEL IMAGINARIO

Luis Garagalza

Departamento de Filosofía

Universidad del País Vasco-Euskal Herriko Unibertsitatea

RESUMEN - La hermenéutica es un movimiento filosófico que se centra en el problema de la interpretación. La interpretación ahora se entiende como el modo de ser del ser humano y como el modo de ser de la realidad: si somos capaces de interpretar la realidad es porque la realidad es como un texto o como un lenguaje que pueda ser interpretado. La interpretación y el lenguaje son por lo tanto, leitmotiv de la hermenéutica. Nuestra contribución tiene como objetivo mostrar la importancia de los símbolos en este contexto. Así, la hermenéutica filosófica se abre a una hermenéutica de la cultura que se articula en la tensión entre una simbología matriarcal y una simbología patriarcal, y busca la mediación en una simbología fratriarcal o fraternal.

Palabras clave: hermenéutica, interpretación, lenguaje, símbolos.

Hermeneutics is a philosophical movement that focuses on the problem of interpretation. The interpretation is now understood as the mode of being of the human being and as the mode of being of reality: if we can interpret the reality is because reality is like a text or as a language that could be interpreted. Interpretation and language are therefore leitmotiv of Hermeneutics. Our contribution aims to show the importance of symbol in this context. Thus philosophical hermeneutics opens to a hermeneutics of culture that is organized in the tension between a matristic symbolic and a patriarchal symbolic and seeks the mediation of a fraternal symbolic.

Keywords: Hermeneutics, interpretation, language, symbol.

INTRODUCCIÓN: LA HERMENÉUTICA FILOSÓFICA

La tradición filosófica occidental se ha interesado clásicamente por la búsqueda de la verdad y de la ciencia (*episteme*), a las que atribuye un valor universal, pero apenas se ha preocupado por el fenómeno de la interpretación. La interpretación ha ido quedando relegada como un caso marginal e irrelevante de conocimiento al que se recurriría en

casos problemáticos de duda, de indefinición, de falta de elementos de juicio, de errores de transcripción, etc. Ha habido que esperar hasta el siglo XX para descubrir la importancia filosófica y antropológica que tiene la interpretación en toda su gama de significados que abarca al menos los tres siguientes: a) expresión, exposición o explicación del sentido de un texto, b) traducción de una lengua a otra que torna comprensible lo inicialmente ininteligible (*hermeneutés* era el que entendía las lenguas de los bárbaros, siendo capaz de decir lo mismo en griego) y c) ejecución (de una obra musical) o escenificación (de una obra de teatro) en la que la obra se realiza efectivamente, acontece o tiene lugar, adquiriendo así una existencia de la que de otro modo carecería.

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

Dos filósofos alemanes, Martín Heidegger (1889-1976) y su discípulo Hans-Georg Gadamer (1900-2002), se encargaron de sacar del “trastero” filosófico en el que estaba semiolvidado ese viejo “arte de la interpretación”. Su propósito era elaborar una teoría filosófica capaz dar cuenta de lo que de hecho ocurre cuando interpretamos y convertir el problema de la interpretación en el punto central a partir del cual replantear toda la problemática filosófica. Tras el fracaso de Husserl en su proyecto de instaurar, siguiendo el planteamiento tradicional de la metafísica, la Fenomenología como fundamento de todos los saberes, Heidegger propone renunciar al proyecto mismo de fundamentación, que ha caracterizado toda la historia de la metafísica occidental, y asumir ese fracaso como algo insuperable. Se trataría de asumir la imposibilidad de alcanzar un fundamento absolutamente sólido que garantizase la validez de nuestra ciencia y nuestra conciencia. La consecuencia de la asunción de este fracaso no es un mero hundimiento en las aguas oscuras del relativismo, el escepticismo y la arbitrariedad, como auguraban los defensores de la metafísica, sino más bien el surgimiento de una nueva conciencia, a la que podríamos llamar conciencia hermenéutica. Esta nueva conciencia se mantiene apegada a la existencia aceptando su contingencia y reconoce en la necesidad de interpretación no un mero defecto a superar

mediante la conquista de un conocimiento puro, sino una característica constitutiva de la existencia humana y de la realidad que en ella se da.¹

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

Cabría decir que el universo cultural humano es un tejido de palabras, modelos, conceptos, teorías, hipótesis..., es decir, de interpretaciones, que media entre el ser humano y la realidad y en el interior del cual ambos (ser humano y realidad) adquieren configuración y determinación correlativa. Pues bien, la hermenéutica estudia precisamente esa *relación* interpretativa entre el ser humano y lo real y toma esa relación como punto de partida para hacer un replanteamiento de toda la filosofía.

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

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

2Cfr. GADAMER, H.G., o.c. y HEIDEGGER, M., **Sendas perdidas**. Buenos Aires, Losada, 1960.

estrechos límites. Con esta intención Gadamer va a formular y desarrollar en todas sus implicaciones una pregunta filosófica: ¿qué es lo que realmente (nos) ocurre cuando interpretamos?

La pregunta por la interpretación ha ido mostrando su extraordinaria fecundidad hasta llegar a emplazarse como un foco o un hilo conductor que permite replantear la problemática filosófica en su totalidad, sustituyendo así a la antigua cuestión del ser y a la cuestión moderna del sujeto. La interpretación no es un procedimiento especial al que se recurre cuando no es posible entender o conocer algo directamente. No es tampoco el modo de conocimiento particular de las ciencias humanas, como pretendió Dilthey. En este sentido la hermenéutica desborda la parcialidad de la cuestión metódica en las ciencias humanas y pretende interpelar "al conjunto de la experiencia humana del mundo y de la praxis vital"³: más allá del planteamiento epistemológico, la interpretación, (y su correlato: la comprensión) es, como ya hemos indicado, un elemento constitutivo del ser humano como humano, un factor originario de su peculiar modo de ser. El ser humano comparece así como un animal hermenéutico o lingüístico (y no exclusivamente "racional") que, en vez de estar adaptado a un *entorno* fijo y determinado, vive (podríamos decir, con la biología más reciente, que *ex-aptado*, no meramente *ad-aptado*) en un *mundo* que es en gran parte resultado o producto de su propia interpretación (tanto teórica y lingüística, como práctica, mediante el trabajo).⁴

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

De este modo el lenguaje adquiere una dignidad tanto gnoseológica como epistemológica. Por un lado se pone en cuestión, siguiendo a los humanistas del

3 Gadamer, H.G., op.cit., p. 12

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

Renacimiento, a Hamann, Herder y Humboldt, la clásica concepción instrumental que reduce el lenguaje a ser un mero objeto exterior al servicio de la transmisión de un pensamiento o de los informes de una realidad que se suponen ya dados previamente o adquiridos con independencia del propio lenguaje. Ahora el lenguaje es visto como un "órgano" de conocimiento y pensamiento que, por más que pueda ser criticado, revisado y, en ciertas condiciones, abandonado, no es neutro o traslúcido por cuanto que contiene una "acepción del mundo" (cfr. la noción de *Weltansicht* en Humboldt). Por otro lado, aunque correlativamente, se viene a afirmar que, lejos de ser mera representación (*Vorstellung*), copia o reflejo de una realidad independiente de él, el lenguaje sería la "exposición" (*Darstellung*) original y originaria de lo real⁵. Dicha "exposición" es concebida como realización de lo real siguiendo como modelo el caso de la "escenificación" teatral y la "ejecución musical" (en las que acontece -mejor o peor- y "es" la propia obra), así como el del juego y la fiesta (ambos caracterizados como sucesos en los que se realiza un suceder originario).

Todas estas nociones nos remiten a una realidad dinámica cuyo modo de ser es la misma realización, a una realidad que sólo es en sus interpretaciones. Podríamos decir, pues, que si nuestro pensamiento y conocimiento se constituyen lingüística e interpretativamente es porque el propio ser es ya lenguaje.⁶

Gadamer reincorpora de este modo al discurso filosófico actual la palabra "hermenéutica", renovándola y sacándola de su reclusión en el ámbito especializado de la filología o de la exégesis. Esta palabra pertenece a la herencia del romanticismo y su origen se remonta a través de la tradición humanista hasta la figura mítica de Hermes, el dios griego del lenguaje y de la comunicación entre los contrarios. Clásicamente la hermenéutica se ha centrado sobre el problema de la interpretación de lo expresado mediante el lenguaje y, en particular, de lo fijado como texto, ya sea sagrado o literario. Aquí interpretar significa comprender el sentido del texto, aprehenderlo, asimilarlo o, dicho de un modo metafórico, "alimentarse" con él, es decir, "comerlo". El texto en su materialidad remitiría a algo distinto de esa su materialidad, a un *sentido* que no se encuentra "más allá" del texto, sino "más acá": podríamos decir que el sentido no es más

⁵ Para Aristóteles la *mimesis* tal no es tampoco una mera copia que refleja o repite mecánicamente un original, no es mera re-presentación pasiva. En este sentido cabe decir, como hace Ricoeur, que para Aristóteles "mimesis es *poiesis*" (cfr. P. Ricoeur, **La metáfora viva**, Trotta, Madrid, 2001 p. 60). "¡Curiosa imitación, la que compone y construye aquello mismo que imita!". *Id.* p. 59.

⁶Gadamer, H.G., o.c., p. p. 567. Para la discusión en torno a esta famosa tesis Cfr. VV. AA. **El ser que puede ser comprendido es lenguaje**: Homenaje a Hans-Georg Gadamer. Madrid, Síntesis, 2003.

allá sino que *acontece* más acá, *entre* el texto y el intérprete, en el lenguaje, en la interpretación, que ahora va a ser vista como una "fusión de horizontes". El sentido, que no-es propiamente, acontece en la interpretación, se re-crea o re-genera entre el texto y el intérprete, desbordando toda fijación externa ya sea dogmática o metódica: tiene un estatuto ontológico similar al de la conversación auténtica, el juego y la fiesta, que sólo existen cuando se celebran y en sus celebraciones.

Al descartar la posibilidad de una aprehensión inmediata y directa de la realidad que sirviera de fundamento último a nuestro conocimiento, Gadamer pone en cuestión, al mismo tiempo, que la función primaria del lenguaje sea la comunicativa. El lenguaje no es primariamente un instrumento, un signo que sirve para expresar o comunicar una información o un conocimiento alcanzados previa e independientemente de él, sea por la razón, por la experiencia o por la revelación; no se trata de una "copia" más o menos imperfecta, sino de un *original*. El lenguaje tiene que ser visto como un *órgano* u *organismo* que media entre sujeto y objeto instaurando un *mundo intermedio* (*Zwischenwelt*: Humboldt).

2 El ser, el lenguaje y el sentido.

La interpretación no es, pues, una mera copia o reflejo de lo dado, ni tampoco una pura creación de la subjetividad, sino una traducción o trasposición de lo dicho, lo visto o lo sentido al lenguaje del intérprete, una "copia teñida de subjetividad" (A. Schaff), una fusión de horizontes, un juego a con-jugar y, en definitiva, un proceso que ninguna de las partes implicadas domina completamente por cuanto que se va realizando precisamente "entre" ambas, en su "puesta en relación".⁷ De este modo la *mimesis* y la *poiesis* quedan correlacionadas como los dos aspectos de un mismo proceso hermenéutico en el cual el ser es *apalabrado*, es decir, accede al lenguaje ganando en él su representación y realización concreta. Dicho ser no podrá quedar definido, en consecuencia, como algo estático, inmutable, sino como algo "en relación" a otro, como algo constitutivamente abierto a nuevas representaciones o interpretaciones puesto que sólo en ellas es.

⁷ Schaff, A., *Ensayos sobre filosofía del lenguaje*. Barcelona, Ariel, 1973.

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

En el pensamiento de Gadamer cabe destacar, por tanto, algunos de los rasgos que caracterizan a la posmodernidad, especialmente la aligeramiento que experimenta el viejo “ser” por su redefinición como lenguaje. Al afirmar que el ser está ya desde su origen impregnado por la palabra, por la interpretación, aquél deja de ser visto como un fundamento sólido e inmóvil, iniciándose así un proceso de dispersión o diseminación.

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

Afirmar que el lenguaje, que impregna todas nuestras interpretaciones, carece de un fundamento racional (es decir, sólido) no implica sin más que sea algo absolutamente infundamentado, caótico, librado al azar o puramente convencional y arbitrario. Para Gadamer, muy al contrario, el lenguaje tiene “fundamento”, si bien no se trataría de un fundamento “sólido” sino “líquido”. Dicho fundamento sería lo que Gadamer denomina el “metaforismo fundamental”, que consiste “en el hallazgo genial e inventivo de las comunidades por las que se ordenan las cosas”⁸, en virtud del cual el lenguaje siempre “pone algo de su parte e introduce en la comunicación esta su aportación propia”⁹.

⁸H. G. Gadamer, op. cit. p. 518

⁹Id. p. 655.

La reflexión filosófica se abre, pues, al lenguaje y al descubrir, como apuntó Nietzsche, que tras el lenguaje se encuentra la imagen (simbólica) o, como dice Gadamer, que el lenguaje, *medium* de nuestra comprensión, tiene un fundamento metafórico, la neohermenéutica viene a desembocar en la orilla del “mar” del simbolismo. Recordemos a este respecto que Kant, siguiendo una tendencia predominante en la historia de la filosofía, concibió el ámbito del conocimiento, el “país de la verdad”, por contraposición al reino de la ilusión, la superstición e ignorancia, sirviéndose para ello de la imagen de una isla “encerrada por la naturaleza misma en límites invariables” y “rodeada de vasto y tempestuoso mar”. El filósofo desconfía de cualquier intento de adentrarse en ese océano y advierte que “bancos de nieblas y hielos que pronto se derretirán fingen nuevas tierras que incesantemente engañan con vanas esperanzas al marino ansioso de descubrimientos, encadenándolo a locas empresas que aventuras que nunca puede abandonar ni llevar a buen término”¹⁰.

Así, frente al cierre de la filosofía que clásicamente se constituye a sí misma mediante la exclusión del simbolismo (así como la Iglesia se estableció por la negación de las herejías gnósticas y la ciencia moderna poniendo entre paréntesis el sentimiento y la imaginación), la hermenéutica descubre finalmente su fundamento simbólico, iniciando, aunque de un modo muy prudente y limitado, la exploración de ese “mar” “desconocido” (al menos para la filosofía clásica, pues desde siempre ha sido surcado por poetas, místicos, soñadores, visionarios, locos, aventureros...). En este sentido se puede entender la afirmación de Gadamer de que “es una tarea propiamente filosófica - al menos para la tradición europea de la filosofía que vive mirando de reojo a la ciencia- hacer justicia a la dimensión de lo mítico... La tendencia objetivadora de la conciencia (y no sólo de la moderna ciencia) debe ser compensada con la experiencia mítica”¹¹.

Pues bien, este repaso a los rasgos más significativos de la hermenéutica gadameriana bastará para nuestro actual propósito que consiste en apuntar ciertos

10 Kant, E., **Crítica de la Razón pura**. Losada, Buenos Aires, 1980, vol II, p. 9 (cfr. al respecto M. Le Doeuf, *L’imaginaire philosophique*, Payot, Paris, 1980, p. 17 y ss.). En la actualidad el físico J.-M. Lévy-Leblond que para poder concebir clásicamente el saber como una isla o continente hay que imaginar sus costas como curvas fractales. Se trataría de costas formadas por penínsulas separadas por golfos. Las penínsulas a su vez, estarían horadadas por bahías que separan largos cabos, cuyas costas se recortan formando ensenadas, que a su vez nos remiten a calas ... “En otras palabras, la longitud de esta costa aumenta sin cesar cuando crece la precisión con que se define. En realidad, la longitud exacta del límite entre tierra y mar es infinita”. Cazenave, M. (Dir) **Diccionario de la ignorancia**. Seix Barral, Barcelona, 2000, p. 21.

11 H.G. Gadamer, **Mito y razón**. Paidós, Barcelona, 1997, p. 64

paralelismos y hasta complementariedades entre esta corriente filosófica y los planteamientos que se derivan de las investigaciones actuales sobre el simbolismo¹²

3 El simbolismo

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

Al ser visto como algo irracional, gratuito, superfluo o, en el mejor de los casos, meramente decorativo, el simbolismo propio del mito, del arte, de la religión y del lenguaje se contraponía al prestigio del concepto, portavoz oficial de la verdad conquistada por la ciencia en su sobria investigación objetiva, metódica y rigurosa. Se creía que la realidad estaba siendo despojada por fin de los velos tejidos por la ignorancia, el miedo y la superstición y que ya pronto podría ser contemplada directamente por la mirada objetiva de la ciencia, desprovista de cualquier prejuicio mítico, metafísico, religioso e incluso ético. El simbolismo estaría, pues, condenado a extinguirse o a recluirse en la "reserva" de lo decorativo, disipándose su voz en el tumulto de la metrópolis lo mismo que el grito desgarrado de Nietzsche, que anunciaba la inanidad en la que nos estábamos instalando, se perdía en el fragor de la locura.

¹² Esta combinación entre hermenéutica filosófica y simbolismo que aquí estamos presentando ha sido ampliamente desarrollada en el ámbito hispánico y aplicada a la interpretación de la filosofía y de la cultura por A. Ortiz-Osés. Seleccionaremos de su obra el libro **Amor y sentido**. Una hermenéutica simbólica. Anthropos, Barcelona, 2003. En inglés puede consultarse su obra *The Sense of de World*. Davis, Colorado, 2007

Sin embargo, el desarrollo de las ciencias y las filosofías a lo largo del siglo ha comportado el abandono de la concepción positivista dominante en el siglo anterior. Una de las claves para comprender este fenómeno radicaría en la reconsideración del simbolismo que ha tenido lugar en diversos ámbitos de la cultura, en los que pasa a ser visto como algo digno de estudio por cuanto que resulta, cuando menos, psico-socialmente eficaz, es decir, "real" de algún modo. Podemos hacer un breve recuento de esta revalorización del simbolismo que estaría en la base del "nuevo espíritu científico" (cfr. G. Bachelard) considerándola desde cuatro campos del saber: el de la etnología, el de la psicología, el de la física y el de la filosofía.¹³

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

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

El simbolismo sale de esta doble experiencia científica reforzado con el estatuto de una "realidad psico-antropológica": es reconocido como un tipo peculiar de realidad que, aun no siendo fácilmente detectable con los métodos empíricos convencionales, sería lo que más inmediatamente aprehende y en lo que propiamente vive el ser

¹³ Bachelard, G., **Le nouvel esprit scientifique**. Paris, PUF, 1991.

humano. El ser humano queda así desarraigado de la realidad exterior, ya sea cósmica, natural o social, y va a ser visto como un ser implantado o reimplantado en un mundo culturalmente configurado, lingüísticamente mediado y simbólicamente interpretado.

Por otro lado, a comienzos de este siglo la física logra penetrar en el ámbito de lo subatómico donde se encuentra, por ejemplo, con la imposibilidad de decidir sobre la naturaleza ondular o corpuscular de la luz. La propia física comienza así a reconocer que su conocimiento de lo real no es absoluto, como se había pretendido, sino que se apoya sobre hipótesis o modelos lanzados hacia lo desconocido. Las descripciones del mundo subatómico son sólo modelos de algo que no podemos ver ni tocar y sobre lo que no podemos saber nada salvo en términos de esos modelos.¹⁴ Las teorías físicas dejan de ser vistas como copias neutras que reflejan la realidad tal como es en sí misma, e.d., de un modo neutro, "sin tocarla ni mancharla". En tanto que modelos esas teorías son instrumentos que tienen un valor heurístico y en cierto modo creativo. A su través se entabla una relación peculiar con la peculiar realidad que ellas mismas configuran, de tal modo que se puede operar sobre su objeto y predecir su comportamiento de un modo, por cierto, probabilístico. La física reconoce, pues, que su conocimiento es simbólico.

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

¹⁴ Cfr. D'ESPAGNAT, B., **En busca de lo real. La visión de un físico**. Madrid, Alianza, 1983.

totalidad. “La física- dice N. Bohr- nos habla de lo que podemos saber sobre el universo, no de cómo es”¹⁵

En el campo de la filosofía podemos señalar a Nietzsche como uno de los precursores que prepara de un modo intuitivo la formulación de la problemática gnoseológica, ontológica, ética y cultural que se deriva de la toma en consideración del papel que ejerce el simbolismo en la vida del ser humano.¹⁶ Ya en pleno siglo XX el neokantiano Ernst Cassirer reuniendo los resultados acumulados por las últimas investigaciones científicas consigue plantear de un modo más formal toda la problemática del simbolismo desde el seno de la propia tradición filosófica oficial¹⁷. Para ello le va a servir de puente la doctrina kantiana que ve en la actividad espontánea del espíritu un factor esencial tanto del conocimiento teórico como de la acción ética y del juicio estético. El trabajo de elaboración teórica que realiza la ciencia al despegarse de la experiencia primaria de lo real a través del concepto y elevarse hacia la universalidad comparece ahora como un proceso de simbolización.

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

¹⁵ HARPUR, P. **El fuego secreto de los filósofos** Barcelona, Atalanta, 2006, p. 107.

¹⁶ Cfr. NIETZSCHE, F., “Sobre verdad y mentira en sentido extramoral” en **El libro del filósofo**, Madrid, Taurus, 2000.

¹⁷ Cfr. CASSIRER, E. **Filosofía de las formas simbólicas** (vol. I, *El lenguaje*; vol. II, *El mito*; vol. III, *La ciencia*). México, Fondo de Cultura Económica, 1.973 y ss.

urdimbres de experiencia, pudiendo esa proyección llevarse a cabo de formas diversas que son autónomas e irreductibles entre sí.

Basten estas breves indicaciones como muestra de que el siglo XX estuvo abocado a un redescubrimiento del símbolo, símbolo que en nuestra cultura greco-cristiana había ido siendo abandonado a un olvido progresivo en una serie de oleadas, entre las que se pueden destacar la del conceptualismo aristotélico de la sustancia, la del literalismo dogmático y legalista cristiano y la del nominalismo subjetivista moderno¹⁸. Las consecuencias psico-sociales de este redescubrimiento parecen estar empezando a manifestarse, pero su alcance sólo podrá ser determinado por el futuro.

4 Tipos de simbologías

En cualquier caso, a pesar de la enorme diversidad de las mitologías es posible poner un cierto orden entre ellas distinguiendo unos tipos fundamentales bajo los cuales poder encuadrar a los casos concretos. Concretamente, vamos a proponer un modelo que divide el universo de las mitologías en tres grandes bloques, atendiendo a que la posición central en la mitología esté ocupada por una figura materna, por una paterna o por una fraterna. En torno a ese eje central se articula y organiza el conjunto de relatos que pertenecen a cada mitología en su intento de mediar la realidad y articular los factores opuestos que la constituyen integrándolos en una cosmovisión unitaria.

Mitología matrial-femenina

Así, a partir de las sepulturas detectadas en Europa datadas entre el 30.000 a.C. y el 8.000 a.C. se ha podido hablar de la existencia de una “mitología materna” ya en el Paleolítico Superior.¹⁹ El hecho de que en muchas de esas sepulturas el cadáver se encuentre enterrado en posición fetal parece apuntar hacia una concepción de la Tierra

¹⁸ Para un estudio detallado de estas oleadas Cfr. al respecto DURAND, G., **La imaginación simbólica**. Buenos Aires, Amorrortu, 1.976.

¹⁹ Cfr. al respecto José M. Gómez Tabanera, **El enigma de las Venus paleolíticas**. Historia 16 , n. 17, Año II, p. 65-78, sep.1977.

como Madre, así como a la creencia en un renacimiento futuro tras el retorno a la posición originaria en el seno de la tierra. Además, las numerosas figurillas de pequeño tamaño llamadas “Venus paleolíticas” (entre las que destacan la Venus de Willendorf y la de Lespugue) que representan mujeres desnudas o semidesnudas, obesas y con los rasgos sexuales muy acentuados, podrían tener un sentido mágico y religioso relacionado con la potencia de la generación y la fertilidad tanto de la especie humana como de la naturaleza, potencia que queda así representada como femenina.²⁰

Resulta significativo que en este contexto, que presumiblemente corresponde a un modo de producción en el que predomina la actividad recolectora y plantadora, no hayan aparecido figuras masculinas ni tampoco representaciones de la unión sexual, cosa que resulta comprensible si caemos en la cuenta de que, a diferencia de lo que ocurre en el caso de la mujer, el papel biológico que juega el hombre en la procreación no es algo que resulte evidente.²¹

Un destacado investigador afirma que estas Venus paleolíticas son “las directas ascendientes de las Diosas-Madres del Neolítico y precedentes de todas las diosas de la fecundidad, ya se llamen Istar, Astarté, Tanit, Isis o Hathor de épocas históricas”.²² En estas figuras se condensa una interpretación antropomórfica que concede a la naturaleza las características de un ser humano, de tal modo que queda personificada como Madre. Los misterios de la vida y de la muerte que van asociados a esta naturaleza divinizada tienen un carácter femenino, por lo que se puede comprender que en este contexto sea la mujer la que ejerce de intermediaria con el cosmos, así como la responsable de garantizar la comunicación dentro del grupo y de socializar a los niños.

Hay en este sentido una valoración positiva de la oscuridad y de la humedad, de los huecos, de las grutas y oquedades, todos los cuales quedan simbólicamente asociados a lo que ocurre alejado de la luz y de la visión, en el interior, sea del cuerpo

²⁰ Se puede ver fotografías de las estatuillas en <http://usuarios.lycos.es/exponeandertales/fotografias.htm>.

Recientemente el Departamento de Arqueología de la Sociedad de Ciencias Aranzadi ha encontrado en la cueva de Fraile Haitz I de Deba una colección de objetos prehistóricos entre los que destaca una piedra de 12 centímetros con forma de silueta femenina muy semejante a las Venus paleolíticas (Cfr. <http://terraeantiquae.blogia.com/2005/100601-gipuzkoa.-hallan-en-una-cueva-de-deba-vestigios-unicos-en-europa-de-rituales-del.php>)

²¹ Todavía en el siglo XX los habitantes de las islas Trobiand (Polinesia) desconocían la paternidad fisiológica y en consecuencia no existía propiamente la figura del padre tal como lo concebimos en las culturas patriarcales. Véase al respecto B. Malinowski, **Estudios de psicología primitiva**. Paidós, Buenos Aires, 1963.

²² J. M. Blázquez y otros, **Historia de las religiones antiguas**. Madrid: Cátedra, 1993, p. 77.

de la madre (gestación), sea de la tierra (germinación de la semilla, regeneración-fusión del cadáver). Además, la prolongación del periodo de dependencia del niño respecto a la madre refuerza el vínculo entre ellos y parece propiciar el desarrollo del lenguaje, de la comunicación emocional y de las relaciones interpersonales dentro de una atmósfera de empatía profunda. Entre la madre y su bebé hay un vínculo tan fuerte que podría decirse que no llegan a ser dos, que no hay propiamente una dualidad entre ellos: aquí puede verse el germen de la relación entre un yo y un tú (reconocido como tal tú y no como una cosa u objeto). Podríamos recordar aquí la cita de A. de Riencourt con la que encabezábamos este capítulo: “la visión maternal femenina, cíclica y rítmica, disuelve toda dualidad, incluida la de la vida y la muerte, en un abrazo cálido y consolador”.²³

Como representaciones de esta mitología matrilial cabe citar a la de la India anterior a los arios (Harappa y Mohenjodaro), la cretense anterior a las invasiones de los indoeuropeos, la de los Trobiand en Polinesia, estudiada por Malinowski, la mitología andina de la Pachamama así como la mitología vasca, salvada del olvido por José Miguel de Barandiarán y sobre la que se centra este libro. Pero permítasenos que hagamos una larga cita de la famosa arqueóloga lituana emigrada a Estados Unidos, Marija Gimbutas, la cual ha estudiado la mitología de la diosa a partir de sus propios hallazgos en excavaciones realizadas por la zona central de Europa, aludiendo directamente a la mitología vasca como perteneciente a ese ámbito al que ha denominado “la Vieja Europa”:

“Las creencias de los pueblos agrícolas relativas a la esterilidad y fertilidad, la fragilidad de la vida y su constante amenaza de destrucción, así como sobre la necesidad de que periódicamente se renueven los procesos generadores de la Naturaleza, son algunas de las más duraderas y, a pesar del continuo proceso de erosión que han sufrido en época histórica, continúan hoy en día, al igual que lo hacen otros aspectos muy arcaicos de la Diosa prehistórica. Transmitidas por las abuelas y madres de la familia europea, las antiguas creencias sobrevivieron a la implantación de los mitos indoeuropeos primero y cristianos después. La religión centrada en la Diosa existió durante un largo periodo de tiempo, mucho más largo que el que duró la indoeuropea, y tiene de pervivencia la cristiana, dejando una marca indeleble en la psique occidental”²⁴

²³ Cfr. Amaury de Riencourt, **La mujer y el poder en la historia**. Buenos Aires: Monte Ávila Editores, 1974, p. 61.

²⁴ GIMBUTAS, Marija. **El lenguaje de la Diosa**. Madrid: Dove, 1996, p. XVII (alusiones directas a la cultura vasca se pueden encontrar en las páginas XVII, XVIII, XX, 68, 79, 135, 136, 190, 210 y 320)

Mitología patriarcal-masculina

Pues bien, frente al enterramiento en posición fetal, la cremación representa otra forma de tratar al cadáver que tiene asociaciones simbólicas opuestas a las anteriores, pudiendo servirnos para presentar el segundo tipo fundamental de mitología, al que denominaremos patriarcal-masculino. En las mitologías de este tipo se sitúa en el centro una figura masculina que desplaza a la anterior figura femenina y se apropia de sus atributos y potencias, reinterpretándolos con una orientación nueva.

En la cremación el cadáver se destruye de un modo rápido y drástico: ahora ya no retorna a la Tierra sino que parece escapar de ella, elevándose en forma de humo hacia el cielo. Resulta sintomático que ahora sea el cielo diurno el que queda divinizado, presentándose como Dios-Padre trascendente y creador del mundo. En este contexto el Sol, que a diario lucha contra las tinieblas hasta vencerlas, queda revestido de un carácter masculino, siendo sus rayos vistos como los que fecundan la tierra y hacen que germine la semilla, y viene a representar simbólicamente la conciencia individual así como la luz del conocimiento racional, que se impone sobre los sentimientos y las pasiones.²⁵ En este sentido puede interpretarse la afirmación aristotélica de que “los deseos y apetitos alcanzan parte de *razón*, en cuanto se sujetan a ella y la obedecen...como el que escucha los consejos de su *padre*”.²⁶

Esta concepción patriarcal se va configurando en el interior de la actividad predominantemente masculina de la caza, que requiere audacia y valor pues comporta el riesgo de una lucha a vida o muerte: la victoria del cazador significa la muerte de la presa (y a la inversa). La conciencia masculina busca autoafirmarse de una manera

²⁵ Puede recordarse en este punto la famosa *alegoría de la caverna* con la que Platón ilustra su concepción (patriarcal) de la filosofía como una subida o ascensión desde la oscuridad que reina en el fondo de la caverna de la ignorancia, donde las sombras son tenidas por lo real (y que se corresponde con el mundo natural en el que tiene lugar la génesis y la transformación), hacia la luz del día que hace posible la visión (conocimiento racional mediante la idea). El Sol, que representa la Idea, el Bien y lo Real, es al mismo tiempo el principio de toda otra realidad, que sólo es en la medida en que participa de la Idea, y del auténtico conocimiento, que es un conocimiento basado en la definición conceptual, un conocimiento mediante la Idea. No se olvide, como señala F.K. Mayr que “para Platón la mujer no es sino *oscura contrafuerza* y *oscuro enigma* (*Leyes* VI, 781 bc, V 739 c): el *oscuro enigma del caos* frente al orden propio del hombre-hombre (varón) (*Politeia* V 462 c)” F. K. Mayr, **La mitología occidental**. Anthropos, Barcelona, 1989, p. 53.

²⁶ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, I, 13 (las cursivas son nuestras).

heroica: se vuelca en la realidad exterior y se concentra en una sola tarea y en un solo objeto (la presa), al que se contrapone como sujeto.

Podría verse aquí una raíz antropológica de la tendencia a dualizar o establecer distinciones drásticas entre los opuestos, comenzando por la misma oposición sujeto-objeto.²⁷ Esta autoafirmación de la conciencia masculina se conquista desprendiéndose de los lazos afectivos y sentimentales que le unen al mundo de la infancia y de la madre, los cuales adquieren precisamente en esta fase una valoración negativa, pues parecen amenazar a ese yo todavía débil e inseguro con devorarlo: surge así la figura del Héroe que con su lanza o espada atraviesa al Monstruo, Dragón o Serpiente (de antiguas connotaciones matrial-femeninas).

La actitud patriarcal que subyace a la actividad de la caza impulsa un proceso de emancipación respecto a la naturaleza dirigido por una voluntad de control y dominio. Esta voluntad actúa tanto sobre la mentalidad ganadera de los pastores nómadas como sobre la mentalidad guerrera e interviene también en la formación y organización política de los primeros Estados.

Por lo que respecta a la cultura occidental hay que resaltar la importancia de dos mitologías que se desarrollan a partir del año 2.000 a.C. siguiendo esta dirección patriarcal. Por un lado, la mitología indoeuropea, traída desde las estepas asiáticas por sucesivas oleadas de pueblos guerreros, como los aqueos, dorios, jonios, que pone a un Dios-Padre (Zeus, proveniente del sánscrito *Dyaus* que alude al brillo del cielo diurno) al frente de una forma de vida social que culminará en la *polis*, la ciudad-estado griega. Por el otro lado, en el norte de África, la cultura hebrea cree en un Dios trascendente (El, Jahvé), creador del mundo a partir de la nada, que dirige con celo al pueblo elegido, librándolo de las idolatrías naturalistas y de sus poderosos enemigos (babilonios, egipcios, etc.).

En ambos casos la divinidad patriarcal se impone, de un modo más drástico en el caso hebreo y de un modo más suavizado en el heleno, sobre un trasfondo cultural previo de carácter matrial-naturalista (la mitología cananea y la minoico-cretense,

²⁷ A este respecto un neurocirujano que ha estudiado las relaciones entre la escritura y el cerebro, L. Shlain, afirma lo siguiente: “La capacidad de centrarse en una sola tarea y la supresión de las emociones es un atributo más deseable para el cazador que la conciencia de globalidad y la profundidad emocional. La independencia entre sujeto y objeto también le permite al cazador distanciarse de las piezas que caza. La ausencia de pasión inherente al dualismo, una forma de ver el mundo indispensable para matar, es lo opuesto del apego que una madre siente por su hijo”. L. Shlain, **El alfabeto contra la Diosa**. Editorial Debate, Madrid, 2000, p. 43. Esta oposición sujeto-objeto estaría a la base de la visión mecanicista del cosmos que se concreta en la edad moderna en la visión científica de la física.

respectivamente) y viene a reforzar el papel y la autoridad del *paterfamilias*, devaluando la significación de la mujer. Podría decirse, entonces, que Occidente es el resultado de una conquista (o mejor de una sucesión de conquistas) por parte del principio patriarcal que actúa en las civilizaciones nómadas de cazadores y ganaderos, lo cual permite comprender su activismo heroico y su inquietud progresista. Oriente, por su parte, se habría mantenido apegado a la cosmovisión matriarcal de los plantadores y recolectores sedentarios, con su característica pasividad y su tendencia a la fusión mística.

Mediaciones: la mitología fratriarcal

La tensión que se plantea entre lo matriarcal-femenino y lo patriarcal-masculino actúa a lo largo de toda la historia de la humanidad y afecta al interior de cada cultura y al interior de cada persona (pues se puede considerar, como hace Jung, que tanto en el hombre como en la mujer hay una parte de la personalidad que tiene un carácter masculino, a la que llama *animus*, y otra que lo tiene femenino, *anima*). El proceso de maduración psíquica (o *proceso de individuación*) sería, visto desde esta perspectiva psicológica, el resultado de un diálogo entre la parte masculina y la parte femenina de la personalidad en el que la parte dominante reconoce y asume a la parte que inicialmente había sido sacrificada en aras de la diferenciación. Unas veces esa tensión genera conflictos y provoca imposiciones violentas o dominios silenciosos, pero también puede dar lugar a encuentros en los que esos dos principios acceden a mediaciones creativas en las que se mantienen mutuamente equilibrados.

Un buen ejemplo de esta mediación, que podríamos llamar *intermitológica*, lo podemos encontrar en el caso de la invención de la agricultura en el neolítico, a partir del 10.000 a.C. Esta “revolución”, cuyos efectos han sido comparados con los de la revolución industrial del siglo XIX y con los de la informatización de la sociedad del conocimiento que estamos viviendo, se basa en la transformación que experimenta el cultivo femenino de pequeñas huertas por la introducción del arado manejado por hombres y tirado por bueyes²⁸. El arma masculina, la espada, hasta ahora dadora de

²⁸ Esa comparación fue establecida por A. Toffler en su famoso libro **La tercera ola**. Barcelona: Plaza y Janés, 1980

muerte, se reconvierte por el contacto con la visión matril de la tierra como madre, en instrumento de vida, en arado que al penetrar en su seno lo fecunda²⁹.

Este mestizaje de simbologías, que llega hasta el interior de la cultura griega en forma de Misterios iniciáticos como los de Eleusis, en la figura del dios Hermes o en la noción platónica del *alma del mundo*, suscita en la imaginación mítica la imagen del ciclo del nacimiento, la muerte y el renacer, que se proyecta en figuras como la del dios hijo-amante de la Madre-Tierra que muere y resucita, así por ejemplo Atis, Adonis, Osiris, Dioniso o Cristo, entre otros. El cristianismo, efectivamente, ha de ser ubicado en este contexto, comprendiéndolo como el resultado de la mediación entre la tradición patriarcal hebrea y la religiosidad mística mediterránea, como se hace patente, por citar un solo ejemplo, en Juan 12, 24-26: “Si el grano de trigo, después de echado en tierra, no muere, queda infecundo, pero si muere produce mucho fruto”³⁰. Este carácter fratriarcal-mediador del cristianismo se hace patente en el proyecto del Humanismo renacentista que promueve un renacer del alma pagana de la antigüedad en el seno de la Europa cristiana, tal como se expresa magníficamente en el *Juicio Final* de Miguel Ángel, en el que el Cristo que avanza con gesto más de calma que de condena no ejerce propiamente de separador, sino más bien de medio/mediación que pone los contrarios en un proceso de circulación que tendría un carácter regenerativo³¹.

Las mitologías de este tipo son reduplicativamente mediadoras, pues por un lado, en tanto que mitologías, median la realidad articulándola en torno a una figura fratriarcal como Cristo o Hermes, pero median al mismo tiempo entre la cosmovisión matril y la patriarcal, propiciando una implicación o integración recíproca.

Ahora bien, no se ha de pensar que tales mitologías pertenecen exclusivamente a la antigüedad, pues penetran también en la edad moderna. Así, la mitología patriarcal configuraría la visión racionalista-ilustrada, las llamadas ciencias *duras o exactas*, que

²⁹ La actividad agrícola ayudó a controlar y encauzar los impulsos agresivo-predadores del hombre, al vincularlos al uso productivo del arado. En este sentido los prehistoriadores hablan de una atenuación de la violencia entre el 7.000 a.C. y el 4.000 a.C. En esta época los poblados solían estar junto a los ríos y muchos carecen de fortificaciones. El estudio de los útiles encontrados no indica un predominio de las armas sobre los instrumentos domésticos, como suele ocurrir en las civilizaciones posteriores. Podemos situar dentro de este contexto cultural ciudades como la de Jericó, fechada en el 9500 a.C. o Zatal Hüyük, fechada entre el 6500 a.C. y el 5.700 a.C., que no muestra ningún signo de actividad guerrera durante esos 800 años.

³⁰ Cfr. A. Ortiz-Osés, *Amor y sentido*. Barcelona: Anthropos, 2003.

³¹ Cfr. A. Ortiz-Osés, **La razón afectiva**. *Arte, religión y cultura*. Salamanca: Editorial San Esteban, 2000 así como su artículo “Hermes-Cristo: Miguel Ángel” en el *Diccionario de la existencia*. Anthropos, Barcelona, 2006.

persiguen la *explicación* de los fenómenos naturales vinculándolos a leyes generales formuladas matemáticamente y la actitud competitiva que se impone en el mundo de la empresa y de los negocios. La mitología matril, por su parte, estaría detrás de la actitud solidaria y empática en la que los límites de la individualidad se difuminan, detrás de la visión nocturno-romántica de la actividad artístico-cultural y de la existencia así como también detrás de las ciencias humanas y de los saberes hermenéuticos que aspiran a la *comprensión* del pasado, de la tradición, de los textos y obras culturales y, a su través, a la comprensión de uno mismo. Pues bien, ambos resultan necesarios: patriarcalmente

Conclusión

La hermenéutica pone en cuestión la preponderancia concedida por la modernidad a la razón metódica (técnico-instrumental). La razón abstracta y la actitud metódica son presentadas por Gadamer, sin que ello implique una descalificación, como fenómenos secundarios que se levanta sobre un *suelo* constituido por las interpretaciones y valoraciones previas que se condensan en el llamado *lenguaje natural o materno*.

La cultura occidental ha dependido de un modelo de racionalidad excesivamente restringido en el que las ciencias humanas, por ejemplo, difícilmente consiguen entrar. Esa exaltación occidental de la razón científico-técnica acarrea, como contrapartida de los innegables progresos materiales a corto plazo, la represión, descalificación, olvido o exclusión de otros factores o modalidades de racionalidad que serían los encargados de responder a las necesidades culturales y simbólicas más elementales del ser humano, como es la del sentido.

El éxito alcanzado por la modernidad en su prometeico esfuerzo de racionalización siguiendo las sendas abiertas por la física mecánica habría sido a costa del sacrificio de otras formas de vida y de experiencia de la realidad, que han quedado relegadas a un segundo plano, cuando no olvidadas o confundidas con lo irracional. Se trataría, pues, de recuperar lo reprimido, de entablar un diálogo entre lo racional y lo irracional, entre lo consciente y lo inconsciente, entre el espíritu y la vida, entre *animus* y *anima*, entre *logos* y *mythos*. Que este encuentro comporta ciertos riesgos es algo que no admite discusión, pero también es cierto que escamotearlo resultaría aún más

arriesgado. No se trataría por lo demás de arrojarse acriticamente al mar tempestuoso del irracionalismo sino de sonsacar una racionalidad (y una personalidad) más amplia, más abierta e integrada, capaz de articular interpretativamente (traducir, configurar) lo irracional de un modo *no represivo*: una nueva racionalidad que estaría representada por el lenguaje (simbólico) como instancia intermediaria que atravesando los opuestos los relaciona y articula conservando, sin embargo, su diferencia.

Frente a la estricta formalidad del concepto, el lenguaje natural y el símbolo presentan una cierta informalidad o espontaneidad que le permite entrar en lo que el concepto excluye al resultarle opaco: el mundo de la vida con sus necesidades y anhelos, temores y esperanzas, paradojas y absurdos. El lenguaje-símbolo tiene su origen en este contexto vital o vivencial en el que, según afirma Dilthey y posteriormente el último Husserl, los acontecimientos no están aún disociados de su significación (y a él permanece siempre más o menos vinculado). Por ello puede atender a la vida, darle la palabra, representarla e interpretarla. Frente a la razón abstracta, que nada entiende de valores, amores ni querencias, la razón hermenéutica (lingüístico-simbólica) sabe que de ellos proviene: no olvida ni reniega de su pasado aunque se distancie de él para reinterpretarlo desde el presente en la apertura a un siempre incierto futuro.

REFERÊNCIAS

BACHELARD, Gaston. **Le nouvel esprit scientifique**. Paris: PUF, 1991.

BEUCHOT, Mauricio; ARENAS-DOLZ, Francisco. **Hermenéutica en la encrucijada**. Analogía, retórica y filosofía. Barcelona: Anthropos, 2008.

BOCCHI, Gianluca; CERUTI, Mauro. **El sentido de la historia**. La historia como encadenamiento de historias. Madrid: Debate, 1994.

CASSIRER, Ernest. **Filosofía de las formas simbólicas**. México: Fondo de Cultura Económica. 3 v.

CAZENAVE, Michel (Dir.). **Diccionario de la ignorancia**. Barcelona: Seix Barral, 2000.

D'ESPAGNAT, Bernard. **En busca de lo real. La visión de un físico**. Madrid: Alianza, 1983.

DOEUFF, Michèle Le. **L'imaginaire philosophique**. Paris: Payot, 1980.

DURAND, Gilbert. **La imaginación simbólica**. Buenos Aires: Amorrortu, 1976.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdad y método**. Salamanca: Sígueme, 1977.

_____. **Mito y razón**. Barcelona: Paidós, 1997.

GARAGALZA, Luis. **Introducción a la hermenéutica contemporánea**. Barcelona, Anthropos, 2002.

GIMBUTAS, Marija. **El lenguaje de la Diosa**. Madrid: Dove, 1996.

GÓMEZ-TABANERA, José Manuel. **El enigma de las Venus paleolíticas**. [S.l.], Historia 16, n. 17, Año II, p. 65-78, sep. 1977.

GRONDIN, Jean. **¿Qué es la Hermenéutica?** Barcelona: Herder, 2008.

_____. Jean. **Introducción a Gadamer**. Barcelona: Herder, 2003.

HABERMAS, Jürgen et all. **El ser que puede ser comprendido es lenguaje: Homenaje a Hans-Georg Gadamer**. Madrid: Síntesis, 2003.

HARPUR, Patrick. **El fuego secreto de los filósofos**. Barcelona: Atalanta, 2006.

HEIDEGGER, Martin. **Sendas perdidas**. Buenos Aires, Losada, 1960

BLÁZQUEZ, Jose Maria et all. **Historia de las religiones antiguas**. Madrid: Cátedra, 1993.

KANT, Emmanuel. **Crítica de la Razón pura**. v. 2. Buenos Aires: Losada, 1980

MALINOWSKI, Bronislaw. **Estudios de psicología primitiva**. Buenos Aires: Paidós, 1963.

MAYR, Franz K. **La mitología occidental**. Barcelona: Anthropos, 1989.

NIETZSCHE, Friedrich. Introducción teórica sobre verdad y mentira en sentido extramoral. In: _____. **El libro del filósofo**. Madrid: Taurus, 2000. s.n.

ORTIZ-OSÉS, Andrés .Hermes-Cristo: Miguel Ángel. In: ORTIZ-OSÉS, Andrés; LANCEROS, Patxi (Dir.). **Diccionario de la existencia**. Anthropos, Barcelona, 2006.

_____. **Amor y sentido**. Una hermenéutica simbólica. Barcelona: Anthropos, 2003.

_____. **La razón afectiva**. Arte, religión y cultura. Salamanca: Editorial San Esteban, 2000.

ORTIZ-OSÉS, Andrés.; LANCEROS, Patxi. (Dir.). **Diccionario de Hermenéutica**. 4. ed. rev. e ampl. Bilbao: Universidad Deusto, 2004.

RICOEUR, Paul. **El conflicto de las interpretaciones**: ensayos de hermenéutica. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2003.

_____. **La metáfora viva**. Madrid: Trotta, 2001.

RIENCOURT, Amaury de. **La mujer y el poder en la historia**. Buenos Aires: Monte Ávila Editores, 1974.

SCHAFF, Adam. **Ensayos sobre filosofía del lenguaje**. Barcelona: Ariel, 1973.

SHLAIN, Leonard. **El alfabeto contra la diosa**. Madrid: Editorial Debate, 2000.

TOFFLER, Alvin. **La tercera ola**. Barcelona: Plaza y Janés, 1980

VATTIMO, Gianni. **El fin de la modernidad**. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna, Gedisa, Barcelona, 2004.

_____. **Más allá de la interpretación**. El significado de la hermenéutica para la filosofía. Barcelona: Paidós 1995.