

## **Desverticalización hermenéutica del ascenso hacia los lados del diálogo y la conversación**

José Luis Calderón  
Universidad Intercontinental  
México.

**S**i la idea de ascenso sugiere el trazo de una línea vertical, la reflexión y experiencia hermenéuticas despiertan la imagen de una horizontalidad cuyo sentido último describe, sin embargo -en este texto-, un horizonte de superación-remisión o recuperación-distorsión de la propia idea de ascenso, así des-verticalizada dentro del mismo movimiento específicamente hermenéutico del círculo de la comprensión y la profundización -en espiral- acerca de la naturaleza y alcances del giro conversacional-interpretativo. De esta forma, el círculo hermenéutico abre el juego de tensiones entre metafísica y finitud, hermenéutica simbólica y filosófica, y -de manera apenas insinuada- entre simbolismo patriarcal (de lo diurno, la conciencia y el supramundo) y matriarcal (de lo nocturno, el inconsciente y el inframundo), pero como tensiones que a la vez constituyen el itinerario de desverticalización mito-lógica del ascenso<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> La sociologización de la conciencia -afirma Kohlenberger- es el contexto teórico y práctico en el que "la concepción metafísica vertical se transforma en el campo de juego horizontal" (HELMUT KOHLENBERGER, *Cuando el juego va en serio. Argumentos contra el dogmatismo*, Barcelona, Península, 1991, p. 31). Este planteamiento recoge buena parte del sentido general de este escrito, y permite señalar también que el giro lingüístico -asociado por el propio autor a dicha recomposición sociológica de la conciencia- se entretiene con la perspectiva teórica aquí asumida: la *hermenéutica filosófica*, cuya pregunta de mayor alcance se refiere a "los juegos lingüísticos de nuestra experiencia del mundo en general" o al "juego recíproco de acontecer y comprender", justo ahí donde

una expresión última -o primera- del ser como acontecer y de la respuesta interpretativa que a ello corresponde -según el modo del "encuentro de lo incomprensible"-, toman la forma del mito y el simbolismo, que son el propio *lenguaje del ascenso* y, por ello mismo, la oportunidad también de *des-verticalizarlo*, recurriendo a esta referencia principal de autores: Gadamer (hermenéutica filosófica), Durand (hermenéutica simbólica) y -en menor medida- Ortiz-Osés (mediación entre ambas líneas teóricas) (HANS-GEORG GADAMER, *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1977, p. 648 / HANS-GEORG GADAMER, *Verdad y método II*, Salamanca, Sígueme, 1992, p. 41 -en lo sucesivo, *VM* y *VM II*).

Desde el tipo de pensamiento y temple de ánimo promovidos por la *hermenéutica filosófica*, el tema del ascenso cabe asociarlo -en términos generales y, por lo mismo, poco definidos en cuanto a una necesaria especificación de sus diferentes particularidades- a ese esquema clásico de la metafísica para el cual el mundo concreto de lo inmediato se percibe como una segunda realidad, ontológica, epistemológica y éticamente degradada, frente a una primera realidad en-sí elevada a presencia plena. Pero si la hermenéutica misma -en una de sus más reconocidas determinaciones- se desarrolla según una expresa y definitiva toma de distancia respecto de tal esquema de desdoblamiento de lo real,<sup>2</sup> la idea de ascenso, como idea así interpretada, la ponemos entre paréntesis y, sin embargo, nos detenemos en profundizar en ese horizonte de sentido que le confiere a ésta y a toda otra experiencia de ascenso su textura peculiar: nos referimos al *mito* y al *simbolismo*, para retomar y completar así el planteamiento que dice que la desverticalización hermenéutica del ascenso se muestra como el reverso negativo de lo que a propósito del anverso de mito y simbolismo convenimos en discurrir en un tono positivo.

Restringimos la idea de ascenso a toda aquella conceptualización-figuración<sup>3</sup> que, como la propia del platonismo -en el sentido metafísico ya reseñado-, se refiera al esforzado itinerario del alma humana hacia el trasmundo de las ideas inteligibles;<sup>4</sup> dicha restricción, empero, no cancela la posible pertinencia de otros registros de realización ascensional.

<sup>2</sup> Gadamer plantea, en este sentido, que “una de las tesis básicas de la metafísica: que el ser y la verdad coinciden en principio -para el intelecto infinito de la divinidad, cuya omnipresencia concibe la metafísica como el presente de todo lo que es-, resulta insostenible” (GADAMER, *VM II*, p. 372).

<sup>3</sup> La idea de *figuración* alude no sólo a la función simbólica, general, del lenguaje, que es la de figurar un sentido -en lugar de copiar una supuesta realidad ya conformada-, sino al recurso expreso de la *imagen*, la *alegoría*, el *símbolo* o el *mito*, que re-presentan una realidad difícil o imposible de ser traída a la presencia concreta de las cosas. Más allá, la idea se perfila hacia lo que específicamente es el símbolo, según Gilbert Durand y su concepción hermenéutico-simbólica del lenguaje como epifanía de un sentido (que es siempre ya la primacía de un sentido figurado y vuelto a re-figurar como un sentido de misterio): el símbolo es “de por sí *figura*, y como tal, *fuerza*, entre otras cosas, *de ideas*”. Por eso Durand define la noción de “estructura figu-

rativa” -contrapuesta a la estructura formal, estática, cerrada y vacía de significado del estructuralismo- bajo la idea de símbolo como modelo. La no-coincidencia o quiebre entre el fenómeno y su modelo estructural o figura operatoria, es similar a la que existe, en el símbolo, entre el signo sensible y el significado inefable-invisible. Finalmente, las figuras son los “elementos últimos de la <lectura> (*Verstehen*)” antropológica (citado por LUIS GARAGALZA, *La interpretación de los símbolos. Hermenéutica y lenguaje en la filosofía actual*, Barcelona, Anthropos, 1990, p. 50 / GILBERT DURAND, *Ciencia del hombre y tradición. <El nuevo espíritu antropológico>*, Barcelona, Piadós, 1999, p. 93).

<sup>4</sup> El *Diccionario de los símbolos* de Jean Chevalier y Alain Gheerbrant nos permite leer que “en el *Fedro* y el *Banquete* el alma humana opera una ascensión, a fin de retornar a su patria y contemplar las ideas puras. La mayoría de autores se inspira en Platón para describir la ascensión del alma” (Barcelona, Herder, 1991, pp. 143, 144).

Junto con ello, fijamos la unidad de sentido de estas reflexiones bajo la idea de “hermenéutica” como la *koiné* de la *cultura de hoy*.<sup>5</sup> Pero desde aquí, precisamente, no cabe ver cumplido el ascenso de tipo metafísico: no hay manera de integrarlo a lo que -por esta misma imposibilidad- consideramos es el punto más enfático de desplazamiento hacia su propia horizontalización: la *conversación* de todos los días y el *diálogo* auténtico y

<sup>5</sup> Cfr. “Hermenéutica: nueva *koiné*”, en GIANNI VATTIMO, *Ética de la interpretación*, Barcelona, Paidós, 1991. Así como en las décadas anteriores cabía reconocer un cierto predominio de las tesis marxistas y estructuralistas, lo mismo cabe atribuirle ahora a la hermenéutica, no más allá, por ejemplo, de que las discusiones filosóficas, literarias y de las ciencias humanas, difícilmente pueden resistirse hoy a mantener un diálogo con ella. Esto habla también, por otro lado, de la pertinencia hermenéutica de insistir en que *un sentido* viable de la cultura de nuestros días, es la propia *cultura del sentido*: la capacidad de cultivar y cultivarnos en la pluralidad y conflicto de las interpretaciones, de suerte que el talante hermenéutico de esta misma insistencia redimensiona el hecho de que los autoesclarecimientos y autodefensas de los demás posicionamientos interpretativos tengan que discutir directa o indirectamente el punto de vista de la hermenéutica filosófica, y en el momento preciso en que abogan a favor de las diferencias propias y de las propias pretensiones de validez.

Pero desde la perspectiva de la *hermenéutica simbólica* podemos pensar en una línea de preámbulo de la propia hermeneutización de la cultura contemporánea, que es la que Durand caracteriza así: “el interés heurístico y metodológico concedido al mito desde hace más de medio siglo es, a mi modo de ver, el signo de un cambio asimismo considerable en la *episteme*, la ideología, la *Weltanschauung* o, mejor aún, la *Wesenschau* de nuestro siglo”. Ahora bien, tanto más oportuna es esta referencia a dicho preámbulo, que “el siglo XX pasó progresivamente de un prometeísmo extenuado, a los mitos <decadentes> de Dionisos, para acabar resucitando una amplia mitología *hermetista*” (GILBERT DURAND, *De la*

*mitocrítica al mitoanálisis. Figuras míticas y aspectos de la obra*, Barcelona, Anthropos - UAM-I, 1993, pp. 34, 35 -último subrayado, mío).

Finalmente, es el propio conflicto de las interpretaciones el que reaparece cuando el ejemplo de la mitología hermetista -que se inscribe en la hermenéutica de la escucha o la restauración del sentido- obliga a aludir a la otra línea con la que hace conflicto: la hermenéutica de la sospecha o la reducción de ilusiones. Esta “tensión”, esta “tracción extrema” -que por igual responde a la “crisis del lenguaje”- es, según Ricoeur, “la expresión más verídica de la modernidad”; o en palabras de Lluís Duch: “el centro cabal de la crisis de la cultura occidental lo constituye precisamente ese amplio y no siempre fecundo debate, que [es] la contraposición *mythos-logos*” (Paul Ricoeur, *Freud: una interpretación de la cultura*, México, Siglo XXI, 1983, p. 28. / Lluís Duch, *Mito, interpretación y cultura. Aproximación a la logomítica*, Barcelona, Herder, 3ª ed., p. 20).

Más adelante, sin embargo, el conflicto de las interpretaciones lo advertiremos no como el que polariza entre sí -y cada vez más- los extremos que -en principio- son la hermenéutica instaurativa y la hermenéutica reductiva, sino como el conflicto que la sola vertiente de la escucha suscita dentro de sí, en términos de escuchar *preferentemente* una *trascendencia* (Durand) o una *inmanencia* (Gadamer) del sentido, y de hacerlo según los modos respectivos de la *imaginación simbólica* o la *palabra dialógico-conversacional*.

Y si de lo que se sigue tratando -para la *koiné* hermenéutica de la cultura de hoy- es de la propia cultura hermenéutica del sentido, la pluralidad y conflicto de los pareceres ahí *en juego* sólo se despliega como *campo de juego horizontal*.

originario.<sup>6</sup> La determinación hermenéutica de la conversación y el diálogo asume estos términos como la *realización* misma de la *finitud humana* o como el despliegue de un *sentido-nunca-acabado* que así subvierte el cierre metafísico de las cosas o “todo cierre infinito e insensato”.<sup>7</sup>

El hecho es que si con la puesta entre paréntesis de la verticalidad del ascenso nos permitimos ahondar con más soltura en la trama articulada de mito y símbolo, esta misma preocupación por desarrollar tal urdimbre la hacemos derivar, sin embargo, de una preocupación primera acerca de lo que en el modo de la racionalidad práctica representa la *realización dialógico-conversacional de la cultura* como una de sus principales formas de producción y reproducción. Así, por ejemplo, Gadamer sostiene que “en la verdadera vida del lenguaje se cultiva la convivencia, la acción conjunta, y esto ocurre sobre todo en las conversaciones”;<sup>8</sup> las conversaciones son las “posibilidades que la persuasión ofrece al consenso sobre el que reposa la vida social”,<sup>9</sup> y permiten afirmar que “todo se inserta en la

<sup>6</sup> Diálogo y conversación responden a un mismo propósito de *comunicación idiomática* que se expresa y agota en los rendimientos específicos -combinables y empalmables entre sí- del *diálogo originario entre hombre y mundo*, el *diálogo interior*, la *historia de la humanidad como conversación* o como *diálogo interminable*, la *argumentación retórica*, y la *conversación libre*. Este es todo el espectro de la palabra o la resonancia de una *universalidad hermenéutica* concretada como realización comprensiva de la experiencia humana del mundo en general, de la individualidad de cada quien, de toda comunidad socio-cultural, y de la historia entera. Y puesto que se trata de la universalidad del problema hermenéutico, esta universalidad “abarca todo lo racional, todo aquello que puede ser objeto de *entendimiento mutuo*” (GADAMER, *VM II*, p. 392 -cursivas mías).

En este sentido, “estamos ya siempre concertando algo” a partir de los acuerdos de base que son la *correspondencia previa* (no-metafísica) *entre la conciencia y la cosa*, y la *pertenencia a la tradición*, hasta llegar a los acuerdos explícitos de la comunicación reflexiva (Cfr. “La cultura y la palabra”, en HANS-GEORG GADAMER, *Elogio de la teoría*, Barcelona, Península, 1993).

<sup>7</sup> Lo *in-sensato* -afirma Jean-Luc Nancy- es “eso que es según el modo de la esencia”,

pero eso mismo “ya no es tener el sentido”. Desde la estrategia del deconstruccionismo, Nancy desarrolla un *pensamiento finito* a propósito de la *cuestión del sentido* y demás ideas en juego, por ejemplo, “el cierre de las posibilidades de significación del Occidente”, el sentido del ser y de la existencia, la comprensión, la ausencia de fundamento, la libertad. “La finitud [dice él mismo] reside en el hecho de que la existencia <comprende> que <ser> no consiste en reposar sobre la base de una esencia [...]”; la finitud es “la *responsabilidad del sentido*”, ahí donde el sentido es un acontecimiento que “se escapa a sí mismo”. Así, entonces, un pensamiento finito se abre a pensar que “el pensamiento no está nunca dado, ni al origen, ni al término”: un pensamiento finito es así también “un pensamiento cada vez sorprendido por su propia libertad” - como por igual sucede con la hermenéutica filosófica que es toda ella un pensamiento de la finitud o de los *límites* de la comprensión para la cual la *diferencia* es nota constitutiva, y lo *in-finito* (también para Nancy) sólo se cumple como el tener que reanudar *cada vez*, de manera radical, un *único* lance de sentido-y-comprensión, por parte de un *solo* existente (Cfr. JEAN-LUC NANCY, *Un pensamiento finito*, Barcelona, Anthropos, 2002, pp. 1-19).

<sup>8</sup> HANS-GEORG GADAMER, *Mito y razón*, Barcelona, Paidós, 1997, p. 94.

<sup>9</sup> GADAMER, *VM*, p. 661.

comprensibilidad de las relaciones mutuas".<sup>10</sup> Y si es inequívoca la irreductibilidad de la cultura a la sola consideración de estos términos, el sentido distintivamente hermenéutico de lo que significa la *comprensión explícita de las cosas*, conduce a la idea de que -desde este mismo punto de vista interpretativo- *el problema de la cultura es el entendimiento de los hombres entre sí*.<sup>11</sup> La cultura es el universo simbólico de la irrebalsabilidad, la inacababilidad y la diversificación del sentido,<sup>12</sup> según los diferentes alcances e intensidades de su propia resolución dialógico-conversacional o mítico-simbólica: para el primer caso, de acuerdo con lo necesario de ser discutido de manera reflexiva (por ejemplo, los fines últimos de determinada comunidad social); y para el segundo caso, de acuerdo con lo que se resiste constitutivamente a un acceso lingüístico directo, puesto que su sentido es "el sentido de un sentido": un "excedente de sentido" como doble estrato de lo lingüístico y lo no-lingüístico.<sup>13</sup>

¿Pero cómo nos entendemos o dejamos de entender acerca de lo que es el mito frente a la metafísica, y la metafísica frente al mito, así como de lo que la hermenéutica filosófica dispone frente a uno y otro campos? El mito no es la metafísica y, sin embargo, en tanto que relato último, la subsume y prefigura. "El mito -afirma Durand- es el discurso último en el que se constituye la tensión antagonista, fundamental para cualquier discurso, es decir, para cualquier 'desarrollo' del sentido";<sup>14</sup> por ello -en palabras, ahora de Gadamer-, "el mito es lo que desarrolla su propia fuerza de verdad a través de lo que es relatado y no a través de un preguntar a una certeza que está fuera de la transmisión de la fábula".<sup>15</sup> La metafísica,

<sup>10</sup> GADAMER, *VM* II, p. 230.

<sup>11</sup> Para esta idea, el propio Gadamer plantea que "la esencia de la tradición [que nosotros la entendemos como constitutiva de toda cultura, si no es que equivalente a ella misma] consiste en existir en el medio del lenguaje, de manera que el *objeto* preferente de la interpretación es de naturaleza lingüística". El lenguaje es el medio universal en el que se realiza la comprensión, y la forma de realización de la comprensión es la interpretación. Además, la hermenéutica gadameriana insiste en enderezar la comprensión hacia el rendimiento último del *común acuerdo* (GADAMER, *VM*, p. 468).

<sup>12</sup> El sentido es siempre un sentido *reconocidamente humano*, pero *riesgosamente in-humano*, toda vez que, por ejemplo: "admitir que el mito (como el mismo logos) pertenece intrínsecamente a la expresión correcta de la humanidad del hom-

bre, no significa que no se reduzca la radical ambigüedad e, incluso, la peligrosidad de uno y otro, sino todo lo contrario, sobre todo cuando se les abandona *acríticamente* (sin criterio) a sus respectivas dinámicas totalizadoras" (DUCH, *op. cit.*, p. 15).

<sup>13</sup> *Cfr.* "La metáfora y el símbolo", en PAUL RICOEUR, *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*, México, UIA - Siglo XXI, 1995). El excedente de sentido da lugar a una "exégesis sin fin": a la interpretación de un discurso enraizado en "las constelaciones permanentes de la vida, el sentimiento y el universo", que así lo desbordan y hacen que siempre haya que volver a descifrarlas desde ese discurso y dentro de él mismo (*Ibidem*, pp. 68, 77).

<sup>14</sup> DURAND, *De la mitocrítica al mitoanálisis*, p. 29.

<sup>15</sup> GADAMER, *Elogio de la teoría*, pp. 19, 20.

como metafísica de la presencia, es el sistema de pensamiento racional acerca de lo que lo universal, inmutable y necesario aseguran como certezas de una ontología de la sustancia o racionalidad material ahí afuera, y cuya tarea de fundamentación última tiende a la clausura explícita de los diferentes antagonismos. Por su parte, la hermenéutica filosófica tanto se muestra refractaria a la razón metafísica que pretende abarcar el todo del ser en su presencia, como hace justicia teórica al tema del mito, afirmando -de manera abierta a todo lo que esta afirmación pueda prometer en cuanto a riqueza de vida y significado- que “la tendencia objetivadora de la conciencia (y no sólo la de la moderna ciencia) debe ser compensada con la experiencia mítica”.<sup>16</sup>

Esto establece la zona de confluencia entre la hermenéutica filosófica y el tema general del ascenso o su específica *desverticalización mitológica*. Mito y simbolismo conforman una realidad última o *lo indeterminado* mismo, tales que no le pertenecen a la razón, sino que la rebasan y acaecen en ella, y sólo así la razón misma “es mucho más racional”.<sup>17</sup> La razón -dice también Gadamer- “no está presente ni disponible cada vez que quiere ser consciente de sí misma, es decir, cada vez que quiere ser consciente de la racionalidad de algo: se experimenta en algo sin ser dueña previamente de lo que en ello hay de racional”. Por ello, entonces, en tanto que los mitos “revelan la auténtica fuerza de la historia” y constituyen el propio sustento de la razón, son ellos mismos “los que nos interpretan a nosotros”.<sup>18</sup> Se trata de la no-arrogancia de la razón hermenéutica, hecha una con “la aceptación mitológica [que] es humildad realista ante la pluralidad de los <haberese> y sus deseos, que son los que motivan los actos y los sueños del Hombre”.<sup>19</sup>

El hecho es que -desde esta misma racionalidad hermenéutica (la idea de razón como real e histórica, y abierta a lo que le acaece y la rebasa)- el paso del mito al *logos* -o el desencantamiento del mundo- es un “hecho histórico” y no una “ley general de desarrollo”.<sup>20</sup> La razón desencantada no es dueña de sí misma: no se realiza como posesión metafísica de sí, ni como pura intención cognitivo-instrumental. Ello habla de un nuevo estadio de relación entre mito y ciencia, pero sobre la base de la muy definida

<sup>16</sup> GADAMER, *Mito y razón*, p. 64.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 22.

<sup>18</sup> GADAMER, *VM II*, pp. 40, 41.

<sup>19</sup> DURAND, *De la mitocrítica al mitoanálisis*, p. 340.

<sup>20</sup> Gadamer, *Mito y razón*, pp. 15, 14. En otros términos, pero referidos a esta misma idea final, el planteamiento de Durand es que “el progreso de la conciencia [para el que el apogeo cultural de la filosofía, el arte

y la religión es su concreción más alta] no debe confundirse con el progreso tecnológico [...], sino que se integra en una genética que cada vez nace más del símbolo” (DURAND, *De la mitocrítica al mitoanálisis*, p. 23).

<sup>21</sup> ANDRÉS ORTIZ-OSÉS, *Mundo, hombre y lenguaje crítico. Estudios de filosofía hermenéutica*, Salamanca, Sígueme, 1975, p. 25.

conciencia filosófica que, bajo la tarea de interpretar-articular críticamente la totalidad del discurso humano, establece -en los siguientes términos de Ortiz-Osés- *la mutua condicionalidad entre mito y logos*: “toda comprensión lógica de lo mítico ha de respetarlo en su sentido originador de toda posterior <lógica>; y la comprensión del sentido íntimo del logos (ideal) sólo puede lograrse socavando sus cimientos hasta alcanzar su origen y basamento míticos (reales)”.<sup>21</sup> Desmito-logización -que no desmitización-crítica del mito desde el *logos*, y remitización o crítica del *logos* desde el mito, se corresponden la una con la otra dada la propia caracterización hermenéutica de la filosofía como “razón crítico-hermenéutica inherente al lenguaje humano, explicitada e instituida”:<sup>22</sup> razón crítico-hermenéutica que plantea que “la *complementariedad* entre el <discurso mítico> y el <discurso lógico> constituye, posiblemente, la única manera disponible del ser humano para *expresarse* exhaustivamente, dando totalmente salida a su poliglotismo y a su polifacetismo constitutivos”.<sup>23</sup>

La hermenéutica filosófica se inscribe dentro del trayecto de regreso del lenguaje de la ciencia al lenguaje de la vida ordinaria, que se comporta como último metalenguaje. A partir de aquí, la explicitación hermenéutica del lenguaje como tal o el desarrollo del planteamiento que dice que “la inserción de nuestro pensamiento en el lenguaje es el enigma más profundo que el lenguaje propone al pensamiento”,<sup>24</sup> determinan, en su carácter manifiestamente universal e irrebasable, la lingüisticidad de nuestro acceso al mundo. Ahora bien, este mismo lugar -intermedio- del lenguaje, ontológicamente considerado, se distiende desde uno hasta el otro de estos dos ámbitos -en algún sentido extremos-, que son -de nuevo-, por un lado, el mito y el simbolismo y, por el otro, el diálogo y la conversación. Y en tanto que tensión nunca resuelta entre hombre y mundo, la especificidad hermenéutica de la interpretación -cuyo lugar es el punto medio entre familiaridad y extrañeza- reconoce a aquellos ámbitos como particularmente constituidos por el carácter inconcluso del sentido. Frente a la metafísica que se articula a partir de un -pretendido- sentido último de las cosas, prefijado de una vez y para siempre, y frente a la lógica científica del férreo concluir, mito y simbolismo, y diálogo y conversación, se cumplen como la propia expresión primera y concreta de lo que la conformación lingüística del pensamiento supone de manera esencial: que “el lenguaje no fundamenta, sino que abre caminos”.<sup>25</sup> Y, precisamente, como *camino*

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 221.

<sup>23</sup> DUCH, *op. cit.*, p. 17.

<sup>24</sup> GADAMER, *VM II*, p. 147.

<sup>25</sup> Por ello mismo, Gadamer sostiene también que “si hubiera que indicar un denomi-

nador común de signo positivo frente al ideal de la fundamentación última, sería preferible quizá pensar en el concepto de juego de lenguaje” (GADAMER, *Mito y razón*, pp. 117, 127).

*de experiencia*, la hermenéutica filosófica discurre en torno a la idea de sentido en *sentido direccional*. La apertura de nuevos horizontes de sentido no es otra cosa que la apertura -dialógica- a la alteridad del *otro*, y la apertura -simbólica- hacia lo *completamente otro*. La circularidad, la redundancia y la inagotable interpretabilidad del símbolo; el proceso infinito y abierto de la narración mítica; la infinitud interna del diálogo que no acaba nunca; y el no saber nadie de antemano qué es lo que “saldrá” de una conversación -que es más bien ella la que “lleva” a los interlocutores-; son la forma de cómo el propio encuentro -intencionalmente hermenéutico- de *lo extraño e incomprensible* rebota en el lado de acá del lenguaje -que “refiere al otro y a lo otro y no a sí mismo”-,<sup>26</sup> y así lo hace resonar en su más íntimo registro de ambigüedad y ambivalencia.<sup>27</sup>

Una vez más, entonces, para el tema específico del entendimiento de los hombres entre sí -en los términos distintivamente hermenéuticos de una comprensión explícita de las cosas-, el punto de referencia es el lenguaje -*lenguaje idiomático*-, y no las vertientes no-semánticas del símbolo y la conversación: por una parte, la “complejidad externa” de la “vida” (cós mica, onírica y poética) o la “sombreada experiencia de lo que es poderoso”<sup>28</sup> y, por la otra, el “ritual” como entrelazamiento de *ethos* (modelación de la vida emocional) y *logos*.<sup>29</sup> El entendido, desde luego, es que *el todo de la hermenéutica*, como dispositivo teórico-práctico de interpretación *creadora de sentido*, se deja interpelar por el todo de la experiencia humana y, por ende, por la totalidad de sentido tanto de la trama mito-simbólica, y del entreteje de acción y habla, como de la propia continuidad-discontinuidad entre ambos planos; sin embargo, la impronta conversacional de la hermenéutica de Gadamer tiene su peso específico en la realización lingüístico-idiomática de la comprensión explícita del sentido, y es desde aquí que cabe, en todo caso, *reconvertir* la idea de ascenso a “*divinización*” *horizontal del ámbito de lo común, expresamente* -ético-racionalmente- *comprendido y asumido*.<sup>30</sup>

<sup>26</sup> GADAMER, *Mito y razón*, pp. 120, 121.

<sup>27</sup> La función originaria del lenguaje es “abrir y participar sentido”: es abrir -aquí- el sentido de lo que la matriz del lenguaje ordinario, abierta ella misma a la otra matriz del lenguaje mítico-simbólico, expresa como un sentido inconcluso en tanto que direccional, direccional en tanto que inconcluso, e inconcluso-direccional en tanto que sentido de participación en lo imposible de ser comprendido del todo (EMERICH CORETH, *Cuestiones fundamentales de hermenéutica*, Barcelona, Herder, 1972, p. 76).

<sup>28</sup> PAUL RICOEUR, *Teoría de la interpreta-*

*ción*, pp. 67, 72, 82.

<sup>29</sup> Cfr. “Fenomenología del ritual y el lenguaje”, en GADAMER, *Mito y razón*.

<sup>30</sup> La idea de desverticalización hermenéutica del ascenso la asociamos aquí con la propia idea de Ortiz-Osés acerca de la “divinización horizontal del <nosotros grupal> o *fratria*”. La *fratria* es “lugar cultural de comunicación” -de los contrarios- o lugar de “encuentro de lo comunal e individual”, de forma que introduce una idea de hombre o de “totalización personal” abierta a “el otro y lo otro”, es decir, configurada en un “nosotros” apuntalado a su vez por el “sentido



Así las cosas, en su accionar más amplio y en su conciencia más profunda, el “trayecto hermenéutico”<sup>31</sup> describe el círculo que va desde el diálogo originario entre hombre y mundo, hasta el diálogo silencioso y solitario del alma consigo misma -o desde lo extraño (de fuera y de dentro) hasta lo familiar (de dentro y de fuera), y viceversa-; y tanto más, que en este “esfuerzo por existir” y en este “deseo de ser”<sup>32</sup> se agota el todo de la cultura como condensación dialógico-simbólica de lo referido por el mito y de lo referido por la conversación, en tanto que *metalenguajes últimos*.<sup>33</sup>

El metalenguaje último que es el mito es “la estructura profunda de la realidad”,<sup>34</sup> de forma que “todo lo que sucede realiza el sentido de un mito”,<sup>35</sup> y este sentido sólo irrumpe en el medio de “una *manifestación* simbólica [que], como *cosa*, es la matriz de significaciones simbólicas en forma de palabras”, es decir, que es “anterior a la [explicitación] hermenéutica”<sup>36</sup> de la cosa misma. Por su parte, el metalenguaje último que es el lenguaje cotidiano se explica, en su polivalencia metafórica, como “presupuesto para cualquier análisis posterior”<sup>37</sup> o para la introducción de cualquier lenguaje artificial; pero en un sentido más originario, esta condición de lenguaje último se refiere a la propia *pretensión de universalidad*

consentido”. La fratria, entonces, promueve “nuevos valores interpersonales e intersubjetivos”, dada la realización hermenéutica de la cultura (cultura = lenguaje = forma de vida específica) que supone la “racionalización de lo irracional” o la reconstrucción del “lugar de intersección de eros y logos, inconsciente y consciente, matriarcal y patriarcal” (Cfr. “Hermenéutica simbólica”, por ANDRÉS ORTIZ-OSÉS, en K. KERÉNYI, E. NEUMANN, G. SHOLEM y J. HILLMAN, *Arquetipos y símbolos colectivos. Círculo Eranos I*, Barcelona, Anthropos, 1994).

<sup>31</sup> “Sería preciso -afirma Duch- que la existencia humana, en la cual tanto el mito como el logos ocupan un lugar insustituible, fuera concebida como un ininterrumpido *trayecto hermenéutico*”. Con el término de “trayecto hermenéutico” Duch hace referencia a Gadamer, además de señalar que, “en muchos aspectos, coincide con el <trayecto antropológico> que propone Gilbert Durand”, y que consiste en el trayecto constitutivo del *Homo sapiens* entre naturaleza y cultura o en la misma interpenetración del comportamiento natural y de los datos culturales, de forma que si existe una naturale-

za humana, sólo existe potencialmente -o “en hueco”-, y sólo se actualiza pluralizando y singularizando las culturas, puesto que dicha dialéctica entre “pulsaciones subjetivas” e “intimaciones objetivas” justo se desenvuelve en los ámbitos intermedios del lenguaje, el símbolo y lo imaginario (DUCH, *op. cit.*, pp. 29, 31, 32 / DURAND, *De la mitocrítica al mitoanálisis*, pp. 26, 27).

<sup>32</sup> RICOEUR, *Freud: una interpretación de la cultura*, p. 43.

<sup>33</sup> Si Durand afirma que “la simbólica [cuyo examen sirve de introducción a un “humanismo abierto”] se confunde con la marcha de toda la cultura humana”, Gadamar alude a la historia de la humanidad como conversación (GILBERT DURAND, *La imaginación simbólica*, Buenos Aires, Amorrortu, 1971, pp. 139, 140 / Cfr. “La cultura y la palabra”, en GADAMER, *Elogio de la teoría*).

<sup>34</sup> ANDRÉS ORTIZ-OSÉS, *Visiones del mundo. Interpretaciones del sentido*, Bilbao, Universidad de Deusto, 1995, pp. 184, 185.

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 185.

<sup>36</sup> PAUL RICOEUR, *Finitud y culpabilidad*, Buenos Aires, Taurus, 1991, pp. 174, 180.

<sup>37</sup> GADAMER, *VM II*, p. 56.

de la hermenéutica, entendida como ese *verbum interius* o “búsqueda de un lenguaje para lo que tenemos en el alma y queremos exteriorizar”<sup>38</sup> (equiparable al mismo esfuerzo por existir y deseo de ser). Se trata del proceso del entendimiento lingüístico -o incesante proceso de traerlo todo a la palabra- “que [como diálogo y conversación] somos para nosotros mismos y que también somos los unos para los otros”.<sup>39</sup>

Ahora bien, si lo propio del lenguaje es el hecho de que nunca agota lo que hay que decir, y si la palabra interior -no pronunciada, pero que resuena en toda expresión del lenguaje- se extiende al ámbito abarcante de *lo no-dicho*, este margen de *lo propiamente tensional* es el claroscuro de *encuentro y desencuentro, continuidad y ruptura* entre *el diálogo y la conversación*, por un lado, y *el mito y el simbolismo*, por el otro. En el diálogo interior se fragua tanto la comprensión explícita de las cosas y la lingüisticidad del entendimiento común, como el resto ininteligible de lo imposible de ser determinado conceptualmente -puesto que “ya la simple alusión [a ese resto ininteligible] alude a algo”-.<sup>40</sup> De hecho, lo que para Gadamer encierra la universalidad del diálogo interior, queda expresado en las propias palabras de Durand: “el problema semántico, el problema del sentido, es una cuestión metalingüística que concierne a la comprensión filosófica de la verdad”.<sup>41</sup> En tanto que el sentido es sentido de pertenencia al todo de la vida, toda palabra es ya “*transcripción* (de *lo que se quiere decir*)”: es interpretación de una realidad profunda.<sup>42</sup> Así las cosas, decir que “todo lo humano debemos hacerlo pasar por el lenguaje”,<sup>43</sup> es decir también que el lenguaje se ha gestado ya bajo la conformación simbólica del mito o el desarrollo narrativo del símbolo. “El *referencial* de cualquier lenguaje humano -asienta de nuevo Durand- debe buscarse en el infinito proyecto humano [o último horizonte de la imaginación simbólica] que subsume este lenguaje”,<sup>44</sup> y justo ahí donde “el centro, el núcleo” de tal pro-

<sup>38</sup> JEAN GRONDON, *Introducción a la hermenéutica filosófica*, Barcelona, Herder, 1999, p. 174.

<sup>39</sup> *Ibidem*, p. 173.

<sup>40</sup> GADAMER, *VM II*, p. 151.

<sup>41</sup> Citado por Garagalza, en *op. cit.*, p. 29. Para mayor claridad, la siguiente explicación que Garagalza ofrece de este punto permite emparejarlo más fácilmente con el planteamiento de Gadamer: “el *lenguaje*, como toda obra humana, no se deja reducir totalmente a un mero resultado cósmico, dado o pasivo (*ergon*), pues encierra siempre un *núcleo dinámico (enérgeia)*, y su sentido no se puede captar en una lectura lógico-científica, sino por su *interpretación simbólica* en un proceso de implicación de la propia *subjetividad*, de inmersión en el contexto

antropológico-vital, en el *mundo de la vida (Lebenswelt)*” (*Idem*). En todo caso, el calificativo de “simbólica” es el que da entrada a las diferenciaciones entre las hermenéuticas respectivas de Durand y Gadamer, cuando a este término se le encamina -como sucede con Durand- hacia la idea de interpretación como antropología de lo imaginario (arquetipología, mitoanálisis, mitocrítica).

<sup>42</sup> *Ibidem*, p. 28.

<sup>43</sup> GADAMER, *VM II*, p. 152.

<sup>44</sup> DURAND, *De la mitocrítica al mitoanálisis*, p. 82. La función simbólica -sostiene también Durand- es anterior al lenguaje natural y es la que lo organiza, de manera que la comunicación es sólo una consecuencia de esta misma función simbólica de expresión, evocación, representación, etc.

yecto “es ese verbo del hombre, ese discurso de imágenes, de *símbolos*, más raramente de ideas y conceptos que forma el *pedestal mítico de todo logos*, como de todo *epos* [...]”.<sup>45</sup>

Sin embargo, esta conjunción-disociación entre lo dicho y lo no-dicho (en la conversación y el diálogo, y entre las partes semántica y no-semántica del símbolo) se define y radicaliza de manera diferente, a propósito, justo, de los diferentes intereses teóricos en juego: los de la hermenéutica filosófica de Gadamer, frente a la hermenéutica simbólica de la Escuela de Eranos (particularmente la de Gilbert Durand), y viceversa. Así, por ejemplo, una afirmación de Gadamer, como la que dice que “el lenguaje es [...] el verdadero centro del ser humano si se contempla en el ámbito que sólo él llena: el ámbito de la convivencia humana, el ámbito del entendimiento, del consenso siempre mayor”,<sup>46</sup> difícilmente hace resonancia directa con esta otra de Durand: “el pensamiento simbólico se sitúa [...] resueltamente en la perspectiva hermenéutica que quiere descifrar, traspasar el secreto. El pensamiento simbólico es *gnóstico*”.<sup>47</sup> Durand insiste en lo que el protolenguaje simbólico de la experiencia patética significa para la tradición=pensamiento hermético, ahí donde “la *Tradicición* [enfrentada a la filosofía] representa [...] el pensamiento más antiguo, que funciona bajo el régimen nocturno y está basado en el conocimiento simbólico y en la *no-distinción* entre el hombre y el cosmos”.<sup>48</sup> Este orden de preocupaciones, así formulado, constituye, ante el giro conversacional de la hermenéutica de Gadamer, una zona y forma límites declaradamente alejadas del tema del común acuerdo, por más que el mismo Gadamer empezó a ampliar dicho tema hacia el tópico más amplio que es el encuentro entre

<sup>45</sup> DURAND, *Ciencia del hombre y tradición*, p. 266 –cursivas mías.

<sup>46</sup> GADAMER, *VM II*, p. 152.

<sup>47</sup> GILBERT DURAND, *Ciencia del hombre y tradición*, p. 48.

<sup>48</sup> LUIS GARAGALZA, *La interpretación de los símbolos. Hermenéutica y lenguaje en la filosofía actual*, Barcelona, Anthropos, 1990, p. 32. Bajo esta tónica de preocupaciones y resoluciones teóricas diferentes, pero que se tejen bajo el mismo hilo conductor de la *mediación hermenéutica*, la idea de Durand acerca de “la *no-distinción* entre el hombre y el cosmos”, resulta paralela a la *fundamentación ontoteológica* de la verdad (cuestionada por Gadamer) como correspondencia previa entre la cosa y el espíritu humano; más acá, sin embargo, cabe rastrear una afinidad de planteamientos entre ambos

autores, a propósito del *acuerdo* -lingüísticamente mediado- entre la razón lingüística y el lenguaje de la cosa (Gadamer -ver la nota 7) y el *acuerdo* -de mediación imaginaria- entre las tendencias instintivas del hombre y las coerciones sociales-y-ambientales (Durand). Para este último punto, Durand afirma que “el simbolismo es constitutivo de un *acuerdo* o de un *equilibrio* entre los deseos imperativos del sujeto y las intimaciones del ambiente objetivo”. *Mediación lingüístico-idiomática*, en el primer caso, y *mediación simbólico-imaginaria*, en el segundo caso, resultan, por igual, coextensivas a la totalidad de la cultura (Cita de Garagalza, *op. cit.*, p. 60 –referida a DURAND, *Las estructuras antropológicas de lo imaginario*, Madrid, Taurus, 1982).

<sup>49</sup> GADAMER, *Mito y razón*, p. 38.

acción y habla, y por más, también, que llegó a decir que hoy en día “se hace una nueva luz [...] sobre la tradición mítica de todos los pueblos”.<sup>49</sup>

Tanto Gadamer como Durand le confieren a sus respectivas tareas de pensamiento la marca *no-moderna* de la *rememoración*; pero si en Gadamer la experiencia del pensar rememorante es tal que recoge el conjunto del *humanismo clásico*, en Durand la “ciencia del hombre” o “nuevo espíritu antropológico” supone su propia reconducción hacia la *antropología tradicional* que opera en el “régimen de las estructuras <místicas> de la imagen” o en la “noche prehistórica de la psique”.<sup>50</sup> Ambas líneas interpretativas -la hermenéutica filosófica y la hermenéutica simbólica- hacen a un lado todo tipo de reduccionismo cientificista-formalista e historicista-culturalista, y despliegan, más bien, bajo el corte epistemológico -que no ontológico- entre las ciencias del hombre y las ciencias de la naturaleza (y bajo la priorización axiológica de las primeras), un *humanismo abierto* en consonancia con las múltiples modelaciones simbólicas, así como con las siguientes determinaciones del pensar y actuar: el *consenso común* (el propio espíritu humano y el mundo compartido por todos), los *límites* de la condición humana, la *diferencia*,<sup>51</sup> el *pluralismo* (de las voces humanas y divinas), la *mediación*, y la *tensión*; determinaciones, éstas, que si Gadamer las asienta en el tanteo interpretativo de la comprensión, Durand hace de ellas “la *primera emergencia* de la conciencia” o “*primaria interpretación vivencial* de hombre y mundo”, que es el propio mito. Es en el *ámbito del sentido*, entonces, donde necesariamente convergen y se resuelven -distinguiéndose entre sí- ambos matices filosófico y simbólico de lo que, en último término, constituye *un mismo aliento hermenéutico* de respuesta al *deseo de ser interpelado*.

Otra vez, sin embargo, la distancia fundamental que se establece entre estas dos marcas de la *hermenéutica de la escucha*, remite a las diferentes formas de concebir aquello -*otro*- que es el disparador del proceso general de la comprensión. Se trata, con Gadamer, de la *articulación-explicitación lingüístico-histórica de la tradición*, que así permite que la verdad históri-

<sup>50</sup> DURAND, *Ciencia del hombre y tradición*, pp. 36, 63.

<sup>51</sup> GARAGALZA, *op. cit.*, p. 91. “*Verstehen*, comprender [sostiene Gadamer], es originariamente <responder por alguien>”, en el sentido en que el abogado representa a su cliente ante un tribunal, y así “habla desde sí mismo como si fuera otro y dirigiéndose a los otros: la <différence> se encuentra aquí naturalmente implícita”. Por su parte, Durand afirma que “es efectivamente en la *diferencia* (o, si así lo quieren, en la *diferancia*)

donde se invierten los procesos analíticos que permiten comprender la evolución, el cambio, las recurrencias del aparato simbólico [...] Y para el antropólogo que soy yo, esta diferencia se llama *los mitos*. [...] Todo mito es un condensado de <diferencias>, de diferencias irreductibles por cualquier otro sistema de logos” (HANS-GEORG GADAMER, *El giro hermenéutico*, Madrid, Cátedra, 1998, pp. 61, 62 / DURAND, *De la mitocrítica al mitoanálisis*, pp. 28, 29).

ca no sea sino “el compromiso de una decisión irrepetible”;<sup>52</sup> y si esta verdad supone el reconocimiento del mito como horizonte último de la propia conciencia histórica, sólo se cumple como tal verdad en tanto que conciencia histórico-efectiva de cara a la preocupación principal por el *entendimiento común*. Y con Durand, se trata de la “apelación transmutadora del Ser”, en el medio de la *imaginación arquetípica* o de la *resonancia hermético-tradicional* que tiene en el mito -y sólo en él- “el pedestal antropológico sobre el que se levanta la significación histórica”.<sup>53</sup> Por igual, Gadamer y Durand insisten en la primacía hermenéutica de la *lectura* de un sentido irreductible de las cosas, y por igual terminan por destacar el resultado de *permanencia* y *destino* de un presente estable.

Pero si la hermenéutica simbólica de Durand se polariza hacia un sentido último de *misterio*, y ahí se detiene, este mismo extremo de interpretación decididamente *hermética* -que para nada responde ya, por sí mismo, a la preocupación filosófica de Gadamer- es el que de todas formas permite un *último momento de desverticalización del ascenso*, por lo que se refiere al *régimen nocturno* en el que justo se cifra dicho pensamiento gnóstico, y por lo que toca también al *simbolismo matriarcal* asociado a ese mismo ámbito de lo nocturno y el *inframundo*: ahí “donde el mundo diurno se da vuelta a sí mismo”,<sup>54</sup> y donde esta misma “vuelta” termina por no ser algo ajeno a la idea hermenéutico-filosófica del descentramiento -enturbiamiento- histórico-lingüístico del sujeto metafísico-moderno, como un sujeto pretendidamente autoposeído según el modo de la presencia plena o plena transparencia de sí. El ascenso, entonces, resulta *distorsionado* en su esencia patriarcal y diurna, y remontado atrás sobre sus propios pasos de descenso a un inframundo que cabe re-interpretarlo ya como ese *lado de ausencia* dentro del mismo *campo de juego horizontal* entre ausencia y presencia.

A decir de Ortiz-Osés -en diálogo con la hermenéutica simbólica-, el origen del lenguaje y la cultura es de carácter *matriarcal* en tanto que entretejido con una “articulación afectiva de la realidad”, de manera que el propio lenguaje se constituye como medio de contacto social. La urdimbre primigenia que es ese mismo elemento matriarcal, es “modelo primero de *socialidad, lenguaje y comunicación*”: es la “protorrelación” de hombre y hombre, y hombre y mundo.<sup>55</sup> O como lo expresa Neumann: frente al predominio de lo *patriarcal-occidental* (en el que el yo se presenta como emancipado del inconsciente y manteniéndolo bajo dominio), la *conciencia matriarcal* es la fase arquetípica del desarrollo de la conciencia toda, y

<sup>52</sup> GADAMER, *VM II*, p. 40.

<sup>53</sup> DURAND, *Ciencia del hombre y tradición*, pp. 60, 102.

<sup>54</sup> KERÉNYI, NUEMANN, SCHOLEM y HILLMAN, *op.cit.*, p. 171.

<sup>55</sup> *Ibidem*, pp. 230, 237.

su *recuperación* es la rehabilitación de *lo inconsciente* como *fundamento de la cultura*. El yo, entonces, no se determina como sujeto del pensamiento -o fundamento metafísico-moderno para toda oportunidad de conocimiento y acción-, sino como aquello en lo que algo acontece: <sup>56</sup> *tradicción y mito*.

Y si el ascenso encuentra en la estancia psíquica del inframundo -carente de *eidos* o figura- su prueba última de desverticalización hermenéutica, es porque esta prueba le representa al ascenso mismo su *recomposición horizontal*, pero al cabo de que -en la dirección contraria- la propia hermenéutica filosófica reencuentre en el entendimiento idiomáticamente explicitado de los hombres entre sí -y *re-signándolo* también-, el cariz *matriarcal* de la comprensión completa, el sentimiento envolvente, la receptividad, la intuición, y hasta los momentos de ocurrencia de Hermes: el dios hermético-hermenéutico (“dios flotante, insustancial y dehiscente”, “*dios desrepresor*”) <sup>57</sup> que simboliza el sentido *diferido* por el sin-sentido o el propio *debilitamiento simbólico y dialógico* de toda dureza metafísica.

La *desverticalización hermenéutica del ascenso* habla también, entonces, de la *horizontalización* que el *diálogo originario entre hombre y mundo* le depara a la mediación hermética -vertical- entre dioses y hombres, en aras de un *entendimiento común*, tanto mejor redimensionado en su gesto específico de *explicitación* de las cosas, cuanto más se deje de todas formas referir por lo que para el propio Gadamer es lo más digno de comunicar: “lo que no se puede comunicar”: <sup>58</sup> por ejemplo, determinados momentos y aspectos de un ascenso que, por ello mismo, sólo cabe *re-interpretarlo y dislocarlo* así, pero no destituirlo para siempre y como sea.

<sup>56</sup> Cfr. “La conciencia matriarcal y la luna”, p. 165 / GARAGALZA, *op. cit.*, p. 38.  
por ERICH NEUMANN, en *Ibidem*.

<sup>57</sup> ORTIZ-OSÉS, en ALAIN VERJAT (comp.), *El retorno de Hermes. Hermenéutica y ciencias humanas*, Barcelona, Anthropos, 1989,

p. 165 / GARAGALZA, *op. cit.*, p. 38.

<sup>58</sup> *Süddeutsche Zeitung*, N° 34, 10/11 de febrero, 1990, p. 16, referido por GRONDIN, *op. cit.*, p.173.

***Hermeneutical disverticalization of ascent  
towards the conversational-interpretative turn***

**I**f the idea of ascent suggests the tracing of a vertical line, the hermeneutical reflection and experience create the image of a horizontality whose last meaning describes, however –in this text–, a surpassing-remission or recovery-distortion horizon of the idea of ascent; this idea is dis-verticalized just in the hermeneutical movement of the comprehension circle and of the delving –spiraled– into the nature and reach of the conversational-interpretative turn. In this way, the hermeneutical circle begins a tensed game between metaphysic and finiteness, between the symbolic and the philosophical hermeneutics, and –in an insinuated manner– between the patriarchal (day, consciousness and supra-world) and the matriarchal (night, unconsciousness and under-world) symbolisms, but these particular tensions also constitute the itinerary of the ascent's mythological disverticalization.