

MAURICIO BEUCHOT O. P.
Universidad Nacional Autónoma de México

Hacia una hermenéutica analógico - icónica del símbolo

I. Planteamiento

Un buen resultado de las investigaciones semióticas, tanto históricas como sistemáticas, que hemos realizado, es el abordar —aunque sea sólo sucinta e inicialmente— ese problema del símbolo, que es uno de los principales en estos terrenos. Ya que hemos hablado de pragmática, aquí enlazaré esa dimensión semiótica que estudia el significado profundo del hablante, a veces oculto, con la hermenéutica, que estudia algo muy parecido y en la misma línea, a saber, la intencionalidad significativa del usuario o autor, de modo que se busque lo que quiso decir, aunque teniendo la advertencia de que siempre interviene nuestra subjetividad. Si la pragmática parece atender más a la objetividad del significado literal, la hermenéutica parece atender más a la subjetividad del sentido simbólico (o metafórico, o alegórico). Por ello emplearemos ahora la hermenéutica para hablar del símbolo.

En trabajos anteriores, he hablado de una hermenéutica analógica¹. Pero la misma analogicidad nos conecta, sin poder evitarlo, con la iconicidad y la simbolicidad. Por eso tenemos que hablar ya de una hermenéutica analógico-icónica, o analógico-simbólica². La analogía nos relaciona con la iconicidad, porque el ícono, según Charles S. Peirce, es

¹ A ello he dedicado mis trabajos *Posmodernidad, hermenéutica y analogía* (México: Miguel Angel Porrúa & UIC, 1996), y *Tratado de hermenéutica analógica* (México: Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, 1997).

² He intentado desarrollar esta propuesta en *Perfiles esenciales de la hermenéutica* (México: Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM, 1998).

lo propiamente analógico³. Peirce dividía en primer lugar los signos en tres clases: índice, ícono y símbolo. El índice era el signo que implicaba la presencia del significado, aludía a la presencia de la cosa designada; y a veces incluso la exigía. Por ejemplo, en el grito, en la señal de un peligro, etc. Era, por eso, el signo unívoco por excelencia. En cambio, Peirce tomaba el símbolo en el sentido aristotélico del término, como el signo arbitrario, convencional. Por lo tanto, en su sistema el símbolo era el signo que más riesgo corría de la no presencia, del vacío, de la equivocidad. Era solamente impuesto por el hombre, como las palabras del lenguaje. Por su parte, el ícono era un signo intermedio; no es presencia cabal ni tampoco completa ausencia; es algo limítrofe, algo analógico. Pero hay aquí una coincidencia semántica y una disidencia terminológica que hay que señalar. El *ícono* de Peirce coincide con la noción de *símbolo* de la escuela europea continental, como en Cassirer y Ricoeur. Es claro, por ejemplo, que el ícono peirceano es el símbolo ricoeuriano. Podemos hablar, pues, del símbolo-ícono. Pues bien, el ícono (símbolo) era lo análogo, lo que únicamente podía aspirar a la analogicidad, no a la perfecta copia. Además, Peirce dividía el ícono en imagen, diagrama y metáfora. Veamos cómo funciona y se estructura esto.

2. Símbolo, ícono y analogía

El símbolo-ícono es, pues, el signo análogo por excelencia; es el cumplimiento de la analogicidad; es la realización de la analogía. Ahora bien, la analogía es limítrofe entre la semejanza y la diferencia, entre la univocidad y la equivocidad, aunque participa más de esta última. Tiene, por ello, más diferencia que semejanza. Pero las toca a ambas en el límite de una y otra, ve hacia las dos partes. Como el dios Jano, que era bifronte. Que veía las dos partes de una puerta, de un límite. Además, la analogía se divide en analogía de desigualdad, de atribución, de proporcionalidad propia y de proporcionalidad impropia o metafórica. Y de manera parecida le corresponden la imagen, el diagrama y la metáfora —divisiones del ícono, según Peirce. La imagen siempre implica desigualdad, nunca es copia perfecta, duplicado cabal. Contiene desigualdad, analogía de desigualdad, es sólo análoga. Asimismo, la imagen corresponde también a la analogía de atribución, pues aquí será mejor la imagen que más se acerque al original. Hay imágenes mejores que otras. En el caso del diagrama, éste se corresponde mejor con la analogía de proporcionalidad propia. El que haya diagramas mejores que otros se debe a la proporción que guardan con lo representado, no tanto en las cualidades, como la imagen, sino en las relaciones que pretenden mode-

³ Cfr. TH. A. SEBEOK, *Signos: una introducción a la semiótica* (Barcelona: Paidós, 1996), cap. 5.

lar, representar. Es como una forma que corresponde sólo por modo de relación, esto es, representa relaciones y no solamente objetos. Y la metáfora se ve recogida en la analogía de proporción impropia, también llamada metafórica. Impropia no en el sentido de que dé menos conocimiento de lo que representa -puede dar más conocimiento que los otros recursos cognoscitivos-, sino que lo representa de manera más diferente, casi rayana en lo equívoco. Vemos que, en todo caso, la analogía se distiende como la iconicidad, coincide con ella hasta en sus modos. Y el ícono coincide con el símbolo: es el signo que conduce a aquello que significa. Pero conduce de manera limitada, límite. Sólo de manera analógica.

El ícono es, pues, el símbolo, o el símbolo es el ícono (o, si se prefiere, el ícono es simbólico y el símbolo es icónico). Comparten la propiedad de conducir, llevar, transportar a otra cosa importante: llevan al todo, al resto. Y es que Peirce atribuye al ícono una propiedad extraña: es el único signo que, viendo un fragmento, nos conduce al todo, nos da la totalidad. Yo diría que, más bien, es el signo que en los fragmentos nos hace ver el todo, que exhibe la totalidad en los pedazos, incluso en uno solo. Así como en la *clonación* podemos obtener todo un organismo complejo a partir de una sola de sus células, el símbolo nos hace *clonar* la realidad que representa. Pero, desde tiempos arcaicos, el símbolo ha sido visto como algo que hace pasar, tiene lugar privilegiado en los ritos de iniciación, de ingreso, de paso. El símbolo nos hace pasar. Nos hace pasar los límites, transgredirlos sin violarlos. Con la delicadeza de quien precisamente por respetarlos obtiene el privilegio de que le abran paso. Así, aquí el hermeneuta de símbolos no es tanto Hermes, el que viene desde el cielo, sino Enoc o Elías, el que es hecho pasar completo al cielo, con cuerpo y alma. No sólo en espíritu, sino como Enoc y Elías, que fueron arrancados de la tierra y plantados en el cielo más alto. Igual que Pablo, quien, significativamente, fue confundido con Hermes o Mercurio, el mensajero de los dioses, el *sidereus nuntius*, que decía Galileo. Creían que venía de lo alto, pero justamente porque había sido arrebatado al cielo desde lo más bajo.

Pero no se necesita ser arrebatado para interpretar el símbolo. El símbolo nos hace pasar precisamente porque con su cuerpo crea un límite, un espacio de paso, un lugar que es de nadie y es de todos. Mas, con respecto a aquello a lo que hace pasar, el símbolo nunca da un conocimiento pleno o exhaustivo, sino siempre aproximado y con borrosidades, claroscuro, analógico. Pero no se queda en ser deducción trascendental, que nos deja adivinando, sin tocar; no se queda en inferencia desde el lado de acá del límite, sino que hace pasar al lado de allá del mismo, sólo que no de manera completa y clara. Por eso es el claroscuro, lo que queda más en silencio, en secreto, cobijado en el misterio. Nos hace tocar, ver, y no sólo pensar, imaginar; pero es un tocar con cierta lejanía, o, en todo caso, cuando uno cree apresar aquel objeto que

así le es presentado, en su realidad viva y palpitante, se nos desvanece, se escapa, nos deja con la sensación de que se nos quedó siendo mucho más.

El símbolo parece estar a medio camino de Platón y Aristóteles, del naturalismo y del artificialismo lingüísticos⁴. El primero, en su *Cratilo*, sostenía la naturalidad del signo lingüístico; el segundo, en su *Peri hermeneias*, sostenía su completa artificialidad. En cambio, el símbolo tiene algo de naturalidad, pues se basa en cierta analogía, comparte cierta imagen con su significado; tiene algo de él. Pero no es completamente natural, sino que sólo tiene algo de naturalidad, aquella que obtiene por virtud de esa analogía o esa imagen que se dice que tiene con su designado. Mas también tiene algo de artificialidad, de lejanía, de no-imagen. Y tal vez debe decirse, con dolor por esta desgracia, que hay más alejamiento de la imagen natural y originaria, y más acercamiento a la imposición arbitraria, más de diferencia y de artificialidad. Sin embargo, a pesar de este monto mayor de artificialidad, tiene bastante naturalidad; a pesar del predominio de lo artificial, produce un acercamiento suficiente a lo que designa, y nos sacia con ello.

Como es un signo movedizo, el símbolo produce su propio decodificador, crea su propio lector. No de manera caprichosa, porque contiene naturalidad; pero lo hace porque también tiene artificialidad, y es lo que predomina en él. Por eso deja amplio margen a diversas interpretaciones, pero les pone también un límite, de modo que no toda interpretación es válida, ni siquiera todas las posibles (por no aludir a las descabelladas). Hay una jerarquía de interpretaciones (en lo cual consiste la analogía), unas son más válidas que otras, hasta llegar a las que captan buena parte de su verdad, y hasta llegar a otras que caen en la falsedad o el error.

3. Hermeneutización del símbolo

A pesar de que algunos, como R. Panikkar, piensan que el símbolo no se puede interpretar, sino que sólo se puede vivir, la hermenéutica analógico-icónica se centra, pues, de manera más propia, en el símbolo; está hecha para él. Es, en cierto sentido, una hermenéutica simbólica. O tal vez sea más correcto decir que es una hermenéutica simbolista, simbolizante; porque deja un buen espacio a la búsqueda de una entraña simbólica que tienen los lenguajes (sean hablados, escritos, actuados, y aun de cosas o de acontecimientos). El símbolo se da en un límite, esto es, sólo hay símbolo en el entrecruce de las dos partes que lo constituyen. El símbolo era una parte que, pegada a otra, conformaba un obje-

⁴ Cfr. E. LLEDÓ, «El horizonte de las formas simbólicas», en ID., *Lenguaje e historia* (Barcelona: Ariel, 1978), pp. 30-31.

to; eran las dos partes de un todo. Por eso el símbolo se pega a otra cosa con la que constituye un todo. Entre ambas fabrican la totalidad. Por ello propiamente el símbolo construye totalidad. El acto de símbolo, para los griegos, era la configuración de la totalidad formada por dos o más partes suyas, sus mitades o varias fracciones suyas. Cuando se unían las partes, surgía el todo, a partir de todas ellas. Brotaba la simbolicalidad. Así, en el límite fabricado por todas las partes, ya fueran muchos fragmentos o las dos mitades, se daba propiamente el símbolo. Por eso el símbolo es una creación de las lindes, de las aristas, de los límites, de los límites. El símbolo es —como Hermes— un habitante de límites. Es un ciudadano del límite, un ser fronterizo, un híbrido o mestizo de todas las partes en juego, no sólo de algunas de ellas. Es algo que aparece en los límites, y conecta las partes, a la vez que surge de la conexión de las mismas. Por eso el símbolo tiene como propio el unir, no el separar; el ayudar a acceder, el propiciar el encuentro y la vinculación, la acogida, la recepción, la escucha y, por ende, el diálogo.

El símbolo favorece el diálogo. Surge de un gesto dialógico, en el sentido de dar espacio. Crece en el espacio que se forma entre los límites de los dialogantes, pues el símbolo se da en el entrecruce de los límites de sus dos partes. Toma su ser de lo que va quedando como lugar de encuentro. Pero el símbolo también favorece el silencio, la escucha. Da espacio para que se dé ese requisito del diálogo, que es el silencio de la escucha. En efecto, el símbolo debe ser escuchado, asimilado, antes que interpretado. El símbolo no se deja imponer la interpretación; por así decir, exige más ser escuchado que leído, exige más una interpretación receptiva, pasiva, que impositiva, activa. Se requiere que el símbolo nos hable, más que el que nosotros le hablemos. El símbolo es como un templo, hay que ir a él con cierta disposición; si no, no habla, no dice nada⁵.

El templo, de alguna manera, es la misma persona; el templo es símbolo porque se completa en el interior del hombre, hace juego con su espíritu; el exterior es sólo el contexto que propicia el encuentro; pero el encuentro se da precisamente amasado por la angustia o la alegría, por la tristeza o la exultación, por la desesperación o la esperanza de aquel que entra allí. El símbolo requiere de la intervención del hombre, sí, pero «impone» sus leyes; no se deja imponer la interpretación, justamente porque su imposición es excluir toda imposición. Si fuera impositivo, con su sola presencia nos daría su significado; su significado se nos impondría a primera vista. Sería ésta abierta o explícitamente universal. Pero no lo es. Lo es por la mediación de la interpretación, cuando se sabe hacer explícito lo que contiene de modo implícito.

⁵ Cfr. S. K. LANGER, *Philosophy in a New Key: A Study in the Symbolism of Reason, Rite, and Art*, 10th rpt. (New York: Mentor Books, 1959), pp. 148ss.

El símbolo es uno de los paradigmas de texto, de objeto de la interpretación. Es el entrecruce del intérprete y el significado. Se da en la coincidencia de esos opuestos, de ambos. Como una luz que se prende porque se ha atinado a pulsar el botón que la enciende. Como una sinapsis. Es cuando se ilumina nuestra capacidad de comprender, cuando las voces que resuenan cobran sentido. Es cuando se siente una extraña comunión con los demás, como en el símbolo religioso, en el ritual, en la liturgia. Pero incluso el símbolo no solamente da la sensación de unidad, sino que también produce la solidaridad, el compromiso con los demás, la responsabilidad en el cuidado de la vida, a la vida que se manifiesta en los demás, que es precisamente los demás.

Hay una lucha entre la lectura literal y la lectura simbólica, que es ociosa, pues ambas perspectivas son necesarias⁶. Mas los símbolos son de difícil interpretación, se resisten a una interpretación apresurada y superficial. Eluden una lectura sintagmática o rápida, y exigen la repetición paradigmática, que cala en profundidad, de manera paulatina aunque eficaz en su insistencia, de manera reiterativa aunque siempre nueva. Por eso es necesario pasar de una hermenéutica analógica a una hermenéutica icónico-simbólica, que nos abra a la captación del sentido de los símbolos, y que también pueda cerrar de alguna manera y en alguna medida el ámbito de su significación. Como una luz que se prende y brilla en la obscuridad.

Una hermenéutica del símbolo ha de ser, por necesidad, analógica e icónica. Analógica, porque hay algunos que niegan que sea posible interpretar el símbolo, dicen que sólo se puede vivir. Por ejemplo, nunca podré interpretar un símbolo de otra cultura, sólo podré vivirlo; inclusive los símbolos de mi cultura, sólo podré vivirlos, nunca expresarlos a otro. Pero son equivocistas, de hecho con pretensiones y exigencias univocistas. Y también hay que evitar a los que entienden la interpretación de los símbolos como un mero traducirlos a la ciencia o a la filosofía. Es el máximo del univocismo, como lo que se trató de hacer en el positivismo con los mitos y otros símbolos. Mas, ni traducción positivista del símbolo ni inescrutabilidad ocultista de su significado. En lugar de eso, vivencia y traducción limitadas, analógicas, que sólo llegan al límite analógico, al límite de las dos exigencias o aspiraciones. No se trata de buscar en los símbolos y en los mitos o en la poesía teorías científicas o filosóficas, ni siquiera conceptos explícitamente dados; sino explicitar lo implícito, dejar que los contenidos vitales que cobijan provoquen conceptos filosóficos en nosotros, que los hagan explícitos, que ellos serán los que los podrían traducir sin traicionarlos por completo.

⁶ Cfr. U. ECO, «La sobreinterpretación de textos», en ID., *Interpretación y sobreinterpretación* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), pp. 48ss.

En ese sentido la filosofía puede ser alimentada, nutrida por el símbolo. Así el símbolo puede dar a la metafísica un suelo vital y nutricio que le permita recoger o colectar, después de haberlos cultivado con su vivencia y su interpretación, conceptos que correspondan a las estructuras existenciales o existenciales del hombre, de modo que nos dé un pensamiento vivo, capaz de brindar sentido para la existencia del hombre. Que nos dé una metafísica nueva, diferente, más viva, que no se quede en metarrelato cerrado y establecido, sino que sea un dia-relato abierto y superador del nihilismo y del hedonismo, del pesimismo y la desesperación, que abrogan al sujeto suplantándolo por un sujeto más fuerte, que además cuenta con una especie de sujeto trascendental que es la televisión; que substituyen la lucha por la libertad con las opciones de compra. Una metafísica que nos saque de la realidad virtual, sólo virtual, en la que nos hallamos encerrados, que nos desate del hipernarcisismo de muchos que se sienten atrapados en una escenografía de paotilla de la comunicación sin comunicación y sin ninguna salida a las cosas. El símbolo puede abrir una puerta hacia lo real, hacia la naturaleza, hacia la esencia. Una salida pobre, analógica, pero lo bastante firme y suficiente para saciar nuestras ansias.

Una metafísica que tome en cuenta el símbolo será capaz de rescatar al hombre del sinsentido, le dará sentido, más allá de la benéfica experiencia del nihilismo. Tal vez ese tocar fondo, en el nihilismo, sea necesario para moverse a buscar y alcanzar algún sentido. Pero el sentido no vendrá del vacío, sino de lo lleno, de la plenitud, y aquí lo lleno es el símbolo. Hay un partisanismo y una resistencia oculta y casi secreta del pensamiento metafísico. El rechazo de las metafísicas metarrelatos ha exagerado hasta querer derribar toda metafísica, hasta la que no trata de ser metarrelato, sino dia-relato, algo que no se impone desde arriba, *a priori*, sino que asciende *a posteriori*, desde la humildad de lo contingente y fragmentario, por un movimiento icónico hacia los principios y las esencias. Admite un fundamento no conocido de manera dura, no de manera cierta, sino de manera aproximativa, proporcional, analógica. Se olvidó que los conceptos de la metafísica son analógicos, que da un conocimiento por analogía, que contiene un saber que no es completamente claro y distinto. Un principio y un fundamento, un *arché* y una *physis* que se conoce de manera irónica, en el paso que produce el símbolo. El símbolo recoge y manifiesta el impulso de la vida, y por ello, si se lo toma en cuenta, puede inyectar a la filosofía esa vida que le falta.

El símbolo da vida a la fe, a la religión. La religión en los límites de la razón pura hace que haya estrangulamiento. Pero el símbolo nos muestra que se desahoga la oposición entre fe y razón. No hay tanta oposición. Se oponen en sus perversiones, no en su puridad. La oposición entre lo sacro y lo profano, en la secularización, llega a su punto de exhaustión, ha quedado exhausto. Una hermenéutica analógico-icó-

nica, atenta al símbolo, al significado simbólico además de al significado literal, puede evitar que se perviertan, y ayudar a que la razón llegue a la sabiduría y la fe a la mística, y no la razón al cientificismo obtuso y la fe al dogmatismo fanático. Ambos fundamentalismos podrán ser superados.

4. Hacia una hermenéutica del símbolo

La hermenéutica analógico-icónica servirá para interpretar los símbolos. Lo que más le falta a nuestra época es recuperar o inventar símbolos. Está con los símbolos caídos, y eso es lo que amenaza su muerte. Los símbolos son un ingrediente esencial de cada cultura, porque ellos dan vida, ayudan a conservar la memoria y la identidad de los pueblos.

El símbolo es un signo que ofrece un significado manifiesto y un significado oculto. Sólo que únicamente puede detectarlo y comprenderlo quien está al menos un poco iniciado en él. Es condición de su interpretación el poder vivirlo, vivenciarlo, de alguna manera, en alguna medida. Algunos han dicho que el símbolo no es susceptible de interpretación, sólo de vivencia; que un símbolo no se interpreta, se vive. Pero eso es muy extremo. Ciertamente el vivirlo es requisito para interpretarlo, y mientras más se vive mejor se interpreta. Mas siempre será vivido de manera distinta por cada uno, de modo que sólo se puede interpretar de manera analógica. Por eso una hermenéutica analógica es la más apta para interpretar los símbolos, esos símbolos sin los cuales está visto que no podemos vivir. Ricoeur decía: «el símbolo da que pensar», pero también podemos añadir: «el símbolo da que vivir». Tal vez porque da vida antes que pensamiento, o porque lo hace al mismo tiempo, al unísono.

Pero una hermenéutica analógica es también icónica, es una hermenéutica analógico-icónica, como la que he propuesto. En efecto, según Peirce, el ícono es lo análogo, lo analógico. La iconicidad es analogía. No da lo que significa de manera idéntica, pero lo da de manera suficiente. Nos acerca a ello. Asimismo, lo que Peirce llama ícono coincide con lo que la tradición semiológica europea llama símbolo. Peirce toma el símbolo en la acepción originaria griega que tiene, como signo meramente arbitrario; pero en su terminología el ícono es el que corresponde a la riqueza del símbolo. El ícono es el signo que tiene la propiedad de hacernos pasar a otra cosa que revela más allá de lo que aparece a primera vista. Y eso es también lo que se adjudica al símbolo en la escuela europea. Por eso podemos decir que lo que digamos del símbolo vale para el ícono. Por eso, también, al ser una hermenéutica icónica, se tiene que decir que es igualmente simbólica, especialmente estructurada para desentrañar símbolos; porque no toda hermenéutica está dispuesta para ello.

El símbolo está muy conectado con la etimología de su nombre. Σύμ y βάλλω significan en griego *con* y *arrojar*, esto es, arrojar conjuntamente dos cosas. Y se arrojaban conjuntamente precisamente porque la una era el complemento de la otra, ambas eran partes de una tercera cosa, y juntándolas pegaban perfectamente. Para reconocer a alguien, una persona daba una parte y se quedaba con otra. Así podían reconocerse al juntarlas, eran la contraseña. Lo típico, entonces, del símbolo, es que sirve para reconocer al otro, al semejante, al análogo. Pero por eso no se quedaba en representar lo que inmediatamente se veía en él. Escondía un significado más, al cual remitía. Era el reconocimiento de algo. Por consiguiente, su característica propia era remitir a algo más allá de su primer significado, a un significado segundo que permanecía oculto hasta ser desentrañado. Era un signo complejo, rico en cosas.

El símbolo remite a otra realidad, que no se ve a primera vista en su significar. El acto de habla simbólico es el más complejo. Como remite a otra cosa, tiene un aspecto de iconicidad. Pero el ícono es, según Peirce, el signo que con un fragmento nos remite al todo, nos hace conocer la totalidad de la que forma parte. Por eso el símbolo tiene una función metonímica: hace pasar de la parte al todo, esto es, sirve para universalizar. Pero la metonimia es también pasar de los efectos a las causas, es encontrar explicaciones. Y al explicar se universaliza, se encuentra una ley, un *logos*. Pero no sólo es metonimia; Peirce coloca entre los tipos del ícono a la metáfora. Además de metonimizar, el símbolo metafórica, cambia los significados. De hecho, la metáfora apoya a la metonimia, tanto en la universalización como la explicación, por eso los modelos para efectuar hipótesis son metáforas, como nos lo dice el título del libro de Max Black: *Modelos y metáforas*, los buenos modelos científicos (y filosóficos) han sido buenas metáforas, que han ayudado al conocimiento. Pues bien, el símbolo funciona con metaforicidad. Esto lo vemos en que el símbolo, al igual que la metáfora, tiene un significado literal y un significado figurado; en el significado literal se da una analogía con el significado figurado, y esa analogía nos guía para encontrar, a partir del primer significado, el segundo. Dos sentidos y dos referencias en cada significación, unidos por analogía, es lo que nos da el símbolo.

El símbolo siempre hace pasar, es un guía; alguien que inicia en un aprendizaje: un pedagogo; sobre todo alguien que inicia en un secreto: un mistagogo. Es clave para rastrear algo, generalmente un sentido oculto: el de las cosas, el de las personas, el de la vida, el de la realidad, el del misterio. Por eso los símbolos estaban casi siempre asociados a la religión. Los pitagóricos llamaban *symbola* a sus enseñanzas, sobre todo a sus enseñanzas ocultas, eran algo con lo que podían reconocer a sus cofrades, y algo con lo que podían reconocer el camino a la perfección.

Doble función, por tanto, de hacer reconocer a los hermanos, y de hacer reconocer el camino. Ahora que tanta falta hace reconocer a los otros como hermanos, y reconocerlos como compañeros de camino, y reconocer al camino mismo, para no perderse. El símbolo era como el hilo de Ariadna en medio del laberinto, para encontrar la salida, para ir a algún destino. El símbolo, pues, congregaba a la gente, la hacía reconocerse, la reunía (lo opuesto de *symbolo* es *diábolo*, que es desunión, desencuentro y extravío). El símbolo tiene una naturaleza apta para ser clave, indicación de sentido, de dirección a donde ir.

Por eso al símbolo se le asignaba la conducción hacia algo importante. Los antiguos y los medievales veían al símbolo como lo que conducía de lo sensible a lo espiritual, porque pensaban sobre todo en el símbolo religioso, mítico y místico. Cassirer y Urban —en seguimiento de Kant— decían que el símbolo conducía de lo sensible a lo conceptual. Les faltaba decir que conducía de lo concreto a lo abstracto, de lo empírico a lo formal y —¿por qué no?— de lo fenoménico a lo nouménico.

Por eso el símbolo puede hacer pasar del conocimiento de lo accidental al de lo esencial; es decir, es el que mejor serviría para hacer metafísica. Digo «serviría» no porque no pueda hacerlo, sino porque se lo ha utilizado muy poco para que lo haga. Se ha preferido la vía de lo racional. Pero el símbolo se encuentra también en los mitos y los poemas, sólo que tiene que ser interpretado en sentido filosófico. Y no «traducido» a filosofía, como pensó el positivismo, sino como impulsa Ricoeur, es decir, saber usar el símbolo como punto de partida para obtener, después de la fenomenología adecuada, conceptos existenciales, de modo que de la fenomenología se haga noumenología, y se llegue a la metafísica. El conocimiento simbólico tiene más metafísica de la que hemos solido concederle.

Ha habido pensadores que han sugerido el hacer metafísica a partir de la poesía. Porque en ella está encapsulado lo íntimo de la vida. Ya el propio Aristóteles, cuando en su *Poética* decía que la poesía es más filosófica que la historia. Lo explica diciendo que la historia narra lo particular, mientras que la poesía narra lo universal, porque al presentar un hecho particular o un personaje individual nos da a conocer lo universal. Es decir, la poesía, al hacernos conocer lo universal, es más metafísica que la historia (que es lo que quiere decir Aristóteles al decir que es más filosófica). El mismo Estagirita decía en la *Metafísica* que el buen metafísico hace buenas metáforas. En lo cual se toca un aspecto del símbolo, que es la metaforicidad, como dijimos, con la cual se conecta la metonimicidad, que nos lleva de lo particular a lo universal. El símbolo es el mejor camino para universalizar. También un pensador español radicado en América Latina («transterrado» a México, Venezuela y Ecuador), a saber, Juan David García Bacca, instaba a hacer metafísica

a partir de la poesía, inclusive con metáforas y parábolas⁷. Conjuntar el sentido literal con el sentido alegórico. Una empresa parecida dejó iniciada, si no es que sólo insinuada, Theodor Adorno, amigo de Walter Benjamin. Todo eso está por hacerse.

5. Balance

Ya un comienzo, un paso, es esta perfilación de una hermenéutica analógica y, por lo mismo, icónica y, por lo mismo simbólica, para lograrlo. Una hermenéutica apropiada al símbolo, que use la analogía para contentarse con el conocimiento siempre imperfecto y empobrecido que alcanzamos del misterio; pero que se lance a él lo más que se pueda, sin renunciar a ese conocimiento positivo, aunque limitado, y no se quede en la mera ausencia y desconocimiento, como una suerte de teología negativa. Que use la iconicidad, para poder practicar el ascenso (*askesis*, *ascesis*) sin rendirse y sin extraviarse, sabiendo partir del fragmento (en esta época del fragmento) para llegar al todo, que no renuncie a la universalización metafísica; y, por todo ello, simbólica, esto es, que tenga la virtud de reunir, de hacerse reconocer, de poder convivir, en el ámbito de la ética y de la política, con auténtico reconocimiento del otro y solidaridad con él (no con las tolerancias farisaicas, que tanto abundan ahora, y que, en lugar de ser respeto auténtico —en la diferencia—, son falta de convicción y pose narcisista).

Para orientarnos en todo ello, hace falta el símbolo, y, para poder orientarnos en el símbolo, hace falta una hermenéutica analógico-icónica-y-simbólica, que nos ayude a conjuntar (no a separar) los aspectos del símbolo, es decir, los contenidos que su riqueza nos proporciona: fenomenológicos, psicológicos, éticos y metafísicos. Solamente con un mistagogo así podremos beneficiarnos de su riqueza sin perdernos ni quedar confundidos.



⁷ El título de una de sus obras es *Filosofía en metáforas y parábolas*, el de otra es *Filosofar con la poesía de Antonio Machado*.