



El arte de la interpretación como un pensar del corazón.

A propósito de Gadamer y la Alquimia

Javier Martínez Villarroya

*En la época en que vivió Pitágoras,
él sólo aventajaba a todos en filosofía.
En efecto, se dio a sí mismo el
nombre de filósofo en lugar del de sabio.
(Jámblico, Vida Pitagórica, 44)*

Resumen

El tema de este ensayo concierne a una de las principales cuestiones de la filosofía actual, la de la aclaración del estatus epistemológico de las ciencias humanas. En su afán por encontrar el proceder que les es propio, las ciencias humanas han acabado cuestionando la esencia misma del método científico. Resumimos la historia de esta polémica para justificar la reactualización de una antigua propuesta, a saber, la de la alquimia, que basándose en el símbolo y no en el concepto, logra lidiar con las contradicciones inherentes a la relación sujeto-objeto.

Desde Herodoto a Marx existió una sola ciencia humana de diferentes nombres, que difícilmente se puede distinguir de las ciencias naturales antes del siglo XIX. Dilthey las diferencia basándose en el método que utilizan: o bien se *explica* una cosa (la tarea del sabio naturalista) o bien se la *comprende* (la tarea del historiador).¹ Distingue entre dos formas diferentes de acercarse a la realidad porque la concibe compartimentada: las diferencias ontológicas entre campos implican epistemologías diferentes. La región de la naturaleza es susceptible de ser *explicada*, a través de la matematización y la lógica inductiva, y la región del espíritu es susceptible de ser *comprendida*, trasladándose el sujeto al interior del psiquismo ajeno. Entre los signos de este psiquismo ajeno encontramos la escritura, cuyo particular modo de *comprenderla* Dilthey lo denomina *interpretación*. En el mismo sentido, Bergson distingue entre el *análisis*, que versa sobre lo que hay, y la *intuición*, que penetra en lo que hay: “es innegable que el conocimiento insiste en una dirección perfectamente determinada cuando dispone su objeto en vista de la medida, y que marcha en una dirección diferente, incluso opuesta, cuando se libra de toda segunda intención de relación y de comparación para *simpatizar* con la realidad. Hemos mostrado que el primer método convenía al estudio de la materia y el segundo al del espíritu, que hay, además, un desbordamiento mutuo de los dos objetos, uno sobre el otro, y que los dos métodos deben ayudarse entre sí. En el primer caso se da lugar al tiempo

¹ Ricoeur, P., *Del Texto a la Acción, Ensayos de Hermenéutica II*, 2001, Buenos Aires, F.C.E., traducción de Pablo Corona, pp. 132ss.

especializado y al espacio, en el segundo, a la *duración real*. Por claridad de las ideas nos ha parecido cada vez más útil llamar “científico” al primer conocimiento y “metafísico” al segundo”.²

Partiendo de esta distinción, la hermenéutica critica el positivismo porque no es consciente de que una aproximación “objetiva” es siempre enajenante: “la alienación es en efecto más que un supuesto o una situación anímica; es el supuesto ontológico que subyace en la conducta objetiva de las ciencias humanas. La metodología de estas ciencias implica a su parecer, ineludiblemente, un distanciamiento, el cual a su vez expresa la destrucción de la relación primordial de pertenencia sin la cual no existiría relación con lo histórico como tal”.³ La distancia que exige la objetividad vela el objeto observado. Por ello, la gran tarea de la hermenéutica consiste en introducir algún tipo de instancia crítica en una consciencia de pertenencia expresamente definida por el rechazo del distanciamiento. Ricoeur interpreta así *Verdad y Método* de Gadamer,⁴ porque su tema central es la antinomia entre el distanciamiento enajenante y la pertenencia. El distanciamiento enajenante permite una aproximación objetiva (científica) al objeto de la historia, pero nos desconecta de ella: “o bien practicamos la actitud metodológica, y así perdemos la densidad ontológica de la realidad estudiada, o bien practicamos la actitud de verdad, pero entonces debemos renunciar a la objetividad de las ciencias humanas”.⁵ Para superar tal antinomia, Ricoeur propone la literatura, porque considera que el texto “es el paradigma del distanciamiento en la comunicación y, por eso, revela un rasgo fundamental de la historicidad misma de la experiencia humana: que es una comunicación en y la distancia”.⁶

El arco hermenéutico consistirá entonces en la integración de la explicación y la interpretación. En un primer momento será necesario suspender el texto, y tratarlo como un texto sin mundo y sin autor, sin referencias, y explicarlo por sus relaciones internas. El estructuralismo se centra principalmente en esta parte. Pero para superar las acusaciones de antihumanismo que éste recibe, hace falta también interpretar el texto, levantando la mencionada suspensión y restituyéndolo en la comunicación viva: “estas dos posibilidades pertenecen ambas a la lectura y la lectura es la dialéctica de estas dos posibilidades”.⁷ La interpretación, como apropiación, nos introduce en el “sentido” original de aquello que interpretamos: nos encamina. Explicar, del latín *explicare*,⁸ significa desdoblar, desenredar, “deshacer los pliegues” de aquello que nos interesa: explicitar. Sin embargo, entender, de *intendere*,⁹ significa “tender la mente hacia”, “dirigirse hacia”, ponerse en la tendencia, encaminarse. Por eso Ricoeur dice: “explicar es extraer la estructura, es decir, las relaciones internas de dependencia que constituyen la estática del texto; interpretar es tomar el camino del pensamiento

² Bergson, H., *Introducción a la Metafísica, la intuición filosófica*, 1973, Buenos Aires, ed. Siglo XX, traducción de Héctor Alberti, p. 8.

³ Ricoeur, P., *Del Texto a la Acción, Ensayos de Hermenéutica II*, 2001, Buenos Aires, F.C.E., traducción de Pablo Corona, p. 93.

⁴ Que según él, debería titularse *Verdad “o” Método*.

⁵ Ricoeur, P., *Del Texto a la Acción, Ensayos de Hermenéutica II*, 2001, Buenos Aires, F.C.E., traducción de Pablo Corona, p. 95.

⁶ Ricoeur, P., *Del Texto a la Acción, Ensayos de Hermenéutica II*, 2001, Buenos Aires, F.C.E., traducción de Pablo Corona, pp. 95-96.

⁷ Ricoeur, P., *Del Texto a la Acción, Ensayos de Hermenéutica II*, 2001, Buenos Aires, F.C.E., traducción de Pablo Corona, pp. 134-145.

⁸ Gómez de Silva, G., *Breve Diccionario Etimológico de la Lengua Española*, 1998, México, F.C.E..

⁹ Gómez de Silva, G., *Breve Diccionario Etimológico de la Lengua Española*, 1998, México, F.C.E..

abierto por el texto, ponerse en ruta hacia el *oriente* del texto”.¹⁰ Esa dialéctica entre el explicar y el comprender es la que nos da, según Ricoeur, cierto grado de objetividad, al mismo tiempo que nos ancla en la realidad de lo vivido, implicándonos en lo interpretado.¹¹

¿Cuál ha sido el proceso historiográfico que ha desembocado en la hermenéutica como una de las principales corrientes filosóficas actuales (si no la principal)? Gadamer, en *Verdad y Método*, expone detalladamente esa genética que sirve de base a la hermenéutica actual.¹² En un libro precedente, *El Problema de la Conciencia Histórica*, apunta ya las principales tesis que luego desarrolla en su obra cumbre.¹³

Según Gadamer, la aparición de una toma de conciencia histórica es verdaderamente la revolución más importante de las experimentadas tras la llegada de la época moderna. Por conciencia histórica debe entenderse el privilegio del hombre moderno de tener plenamente conciencia de la historicidad de todo presente y de la relatividad de todas las opiniones. De esta forma, el “conflicto entre cosmovisiones” (reformulado desde hace unos años en “choque de civilizaciones”)¹⁴ es consecuencia y síntoma de la conciencia histórica. Dado el panorama, en el siglo XXI es ingenuo y absurdo refugiarse en los límites impuestos por una sola tradición. Es decir, es impropio concebir el conflicto entre cosmovisiones como algo insalvable. Los que defienden el concepto de “choque de civilizaciones” pecan de historicistas. En la actualidad, el “sentido histórico” consiste precisamente en la disponibilidad y talento del historiador para comprender la alteridad a partir del contexto propio donde él se encuentra.¹⁵ Por lo tanto, el investigador humanista debe vencer esa ingenuidad natural que nos hace juzgar la alteridad según nuestros parámetros. Lo contrario al discurso actual de la plutocracia dominante en el mundo.

El método de las ciencias humanas, como indicamos, se remonta al siglo XIX. Sin embargo, sus motivos espirituales pueden encontrarse ya en el romanticismo alemán, y especialmente en la crítica que hace Herder al espíritu ilustrado, por regodearse en un olvido de la tradición y una homogeneización de valores cada vez más evidentes. La conciencia moderna denomina *interpretación* a la reflexión sobre el legado de la tradición. El concepto “interpretación” implica que aquello que se pretende entender nos es extraño, y que es necesario mirar más allá del sentido inmediato para descubrir el verdadero significado oculto. Nietzsche enfatiza esta idea, cuando nos previene contra la ingenua creencia de poseer la verdad: todos los enunciados de la razón son susceptibles de ser interpretados, ya que su sentido verdadero no nos llega más que asimilado y deformado por las ideologías.¹⁶ Por eso debe recuperarse el

¹⁰ Ricoeur, P., *Del Texto a la Acción, Ensayos de Hermenéutica II*, 2001, Buenos Aires, F.C.E., traducción de Pablo Corona, p. 144.

¹¹ “La idea de interpretación, comprendida como apropiación, no queda por ello eliminada; sólo queda remitida al término del proceso; está en el extremo de lo que hemos llamado antes el *arco hermenéutico*; es el último pilar del puente, el anclaje del arco en el suelo de lo vivido” (Ricoeur, P., *Del Texto a la Acción, Ensayos de Hermenéutica II*, 2001, Buenos Aires, F.C.E., traducción de Pablo Corona, p. 147).

¹² Gadamer, H.-G., *Verdad y Método, fundamentos de una hermenéutica filosófica*, 1977, Salamanca, Ediciones Sígueme, traducción de Manuel Olasagasti.

¹³ Gadamer, H.-G., *El Problema de la Conciencia Histórica*, 2007, Madrid, Tecnos, traducción de Agustín Domingo.

¹⁴ Huntington, S. P., *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, 1996, New Dehli, Penguin Books.

¹⁵ En este sentido también puede leerse Kosselleck, R., Gadamer, H.-G., *Historia y Hermenéutica*, 1997, Barcelona, Paidós, traducción de F. Oncina.

¹⁶ Por ejemplo, Nietzsche, F., *La genealogía de la moral*, 1972, Madrid, Alianza, traducción de Andrés Sánchez.

sentido de la palabra griega para decir verdad: *aletheia* es desvelamiento. Es decir, la verdad es abierta, y un eterno gerundio que intenta escapar del olvido.¹⁷ Por ello la verdad no puede poseerse, sino sólo evocarse.

La productividad tecnológica del método de las ciencias naturales invitó a intentar aplicarlo también a las ciencias humanas. J. S. Mill, por ejemplo, defendió que el método inductivo que se encuentra en la base de toda ciencia empírica debía ser también el único válido para el campo de las ciencias morales. Sin embargo, el problema así planteado es insoluble. Según Gadamer, con el descubrimiento de regularidades en las ciencias humanas no se realiza un progreso efectivo, porque “la intención verdadera del conocimiento histórico no es la de explicar un fenómeno concreto como un caso particular de una regla general”, sino que “su fin verdadero es sobre todo el de comprender un fenómeno histórico en su singularidad, en su unicidad”.¹⁸ Para ello, Helmholtz hablaba a mediados del siglo XIX del “tacto, delicadeza o discreción” con el que es necesario completar el razonamiento inductivo cuando es aplicado a las ciencias del espíritu. De forma parecida, Bergson habla de la “intuición” para el estudio de las ciencias del espíritu, en oposición al análisis de las ciencias de la naturaleza.¹⁹

La especial naturaleza de las ciencias humanas llevó a Droysen a proponer una especie de crítica de la razón histórica, paralela a la crítica de la razón pura de Kant. La obra de Dilthey está consagrada a la misma tarea, pero con una notable diferencia. Mientras que Droysen continúa en la estela hegeliana, Dilthey le añade a su bagaje romántico e idealista la influencia de la *Lógica* de Mill. La influencia del empirismo anglosajón será la que le hará distinguir entre las categorías de explicación y comprensión. Esta última recoge uno de los rasgos esenciales de las ciencias humanas: a saber, finalmente conciernen a los hechos de la “experiencia” interior.

En su objetivo por definir una epistemología para el conocimiento histórico libre de dogmatismos, a semejanza de la que Kant propuso para el conocimiento de la naturaleza, Dilthey subraya que sólo podemos conocer desde una perspectiva histórica puesto que nosotros mismos somos ya siempre seres históricos. Sin embargo, la historicidad del sujeto mismo le supuso un problema que solucionó recurriendo a uno de los principios hermenéuticos más antiguos: la idea de una estructura que se constituye en unidad y puede ser inteligible a partir de su propio centro. Así, propuso que el historiador debía alcanzar la objetividad en su conocimiento mediante la *reflexión*. Pero contra Hegel, para una conciencia finita e histórica como la humana, por principio es inalcanzable la identidad absoluta de la conciencia y del objeto. Con lo cual, tal reflexión consiste en que la conciencia histórica se comprenda a sí misma por y a través de su propia historia.

En Dilthey, por tanto, el sentido de la vida se forma en una panorámica de la vida sobre sí misma. Este sentido de la vida se encuentra objetivado magistralmente en proverbios, mitos y obras de arte: “el arte constituye el órgano privilegiado por el cual se comprende la vida, porque situado “*en los confines del saber y de la acción*”, permite a la vida revelarse ella misma en una profundidad donde la observación, la reflexión y la teoría no tienen acceso”.²⁰ Toda expresión de la vida implica un saber

¹⁷ Por ejemplo, Martínez Marzoa, F., *El Decir griego*, 2006, Boadilla del Monte, Machado Libros; Heidegger, M., *Conferencias y Artículos*, 2001, Barcelona, ediciones del Serbal, traducción de Eustaquio Barjau; Detienne, M., *Los Maestros de Verdad en la Grecia Arcaica*, 1986, Madrid, Taurus, traducción de Juan José Herrera.

¹⁸ Gadamer, H.-G., *El Problema de la Conciencia Histórica*, 2007, Madrid, Tecnos, traducción de Agustín Domingo, p. 50.

¹⁹ Bergson, H., *Introducción a la Metafísica, la intuición filosófica*, 1973, Buenos Aires, ed. Siglo XX, traducción de Héctor Alberti.

²⁰ Gadamer, H.-G., *El Problema de la Conciencia Histórica*, 2007, Madrid, Tecnos, traducción de Agustín Domingo, p. 61.

que la conforma desde lo interior. O de otra forma, Dilthey decide abandonar la búsqueda de un simple sistema no contradictorio de enunciados y de conceptos y apuesta por arraigar la filosofía en el hecho primordial de la vida. Así, el papel que ocupa la *meditación* en la vida humana debe trasladarse a la reflexión filosófica: “la filosofía desde entonces se debe comprender como una objetivización de la vida”.²¹

Para Gadamer, a Dilthey la latencia del cartesianismo en su pensamiento no le permite ser consecuente con su idea de darle prioridad epistémica a la vida. Dilthey no diferencia entre la duda metódica típica del método científico y la incertidumbre vital que asola todo pensamiento humano espontáneamente. Así, considera que la certeza científica no es más que la culminación de la certeza que reina en el seno de la vida (por ejemplo, la certeza de nuestras dudas existenciales). Y de forma semejante, Dilthey propone conocer la verdad mediante la comprensión de la expresión y, en la expresión, la comprensión de la vida. Pero de esta forma, el estudio del pasado histórico se concibe como una especie de desciframiento, con los peligros de evocar lo sistemático, y relegando a un segundo término la esencia del conocimiento histórico: a saber, que él mismo es una experiencia histórica.

A diferencia de Dilthey, Husserl no distingue entre el ser histórico y el natural. Al contrario, con sus análisis del *mundo de la vida* propone revisar la separación entre ciencias naturales y ciencias humanas, porque considera que ambas deben ser comprendidas a partir de la intencionalidad de la vida universal. Heidegger sigue la estela de Husserl y también considerará que, de hecho, el mundo del conocimiento (el de las ciencias naturales) es una especie de derivado de la comprensión. En tanto que ser-en-el-mundo, el comprender es la forma original del estar-ahí humano. De esta forma, Heidegger le dota al concepto de comprensión de un peso ontológico del que hasta entonces carecía. Esto no significa que el cognoscente y lo conocido sean modos de ser homogéneos, lo que sería una identificación psicológica. Por el contrario, la identificación histórica “significa que ni el cognoscente ni lo conocido están “ónticamente” y simplemente “subsistentes”, sino que son “históricos”, es decir, que tienen el modo de ser de la historicidad”.²² En otras palabras, la historicidad del ser humano no es algo real (entendiendo aquí real como algo susceptible de ser definido). Por el contrario, tal historicidad es ontológica (es la que define la realidad, lo que es o no real).²³ La historicidad del estar-ahí humano, su incesante movimiento de atenciones y de olvidos, es la condición de poder revivir el pasado. Así, la característica que antes aparecía como perjudicial para el concepto de ciencia y de método, ahora se revela como esencial para la posibilidad de interrogar.

La problemática central de la hermenéutica puede entonces resumirse, en palabras de Gadamer, preguntando: “¿qué sentido es preciso dar al hecho de que un solo y mismo mensaje transmitido por la tradición se aprehenda siempre como nuevo de forma diferente, a saber, relativo a la situación histórica concreta de aquél que lo recibe?”.²⁴ Para responder a tal pregunta, Gadamer recurre al papel que Aristóteles le otorga a la razón en el comportamiento ético, porque presenta analogías notables con el del saber histórico. A la idea de Bien platónica, Aristóteles le opone *el bien del hombre*, que evita la abstracción total del primero y se define en relación a la actividad humana. Para el Estagirita, la virtud se fundamenta en la repetición y el hábito. Pero

²¹ Gadamer, H.-G., *El Problema de la Conciencia Histórica*, 2007, Madrid, Tecnos, traducción de Agustín Domingo, p. 63.

²² Gadamer, H.-G., *El Problema de la Conciencia Histórica*, 2007, Madrid, Tecnos, traducción de Agustín Domingo, p. 76.

²³ Para un uso semejante al nuestro del término “Realidad” véase García Calvo, A., *Contra la Realidad, Estudios de Lenguas y de Cosas*, 2002, Zamora, editorial Lucina.

²⁴ Gadamer, H.-G., *El Problema de la Conciencia Histórica*, 2007, Madrid, Tecnos, traducción de Agustín Domingo, p. 81

además, el conocimiento ético no aspira a un conocimiento global como el de las matemáticas. Por el contrario, se encuentra referido e investido por su objeto, es decir, por aquello que debe hacer. En este sentido, el saber ético se asemeja al técnico (entendido aquí como artesanal). Sin embargo, se diferencia de éste porque, fundamentalmente, el conocimiento ético no se puede ni aprender ni olvidar, y porque además, tampoco se puede rehusar a él. Consecuencia de esto es que la finalidad del saber ético, a diferencia de la del artesanal, no es una “cosa particular”, sino que su finalidad misma determina toda la rectitud ética de la vida en su conjunto. Deja de tener sentido distinguir entre el conocimiento ético y su experiencia, entre otras cosas porque el saber ético no puede desentender sus fines de sus medios. Finalmente, junto a la prudencia (*phronesis*) encontramos la “comprensión” (*synesis*), que consiste en la capacidad de ponerse en el lugar del otro.

Gadamer inspira sus principales conceptos hermenéuticos en los expuestos de la ética aristotélica. Así, en la hermenéutica la aplicación del conocimiento tampoco puede nunca desvincularse de la comprensión. Aplicar ya no es simplemente ajustar algo dado en general a una situación particular. Por el contrario, el hermeneuta parte de la singularidad de lo observado; ¡de las cosas mismas! Como la conciencia ética, que al mismo tiempo es conocimiento ético y ser ético (el sabio en tal conocimiento no puede dejar de aplicar su saber en todo momento), la conciencia histórica es también saber histórico y ser histórico. La distinción ontológica entre sujeto y objeto sucumbe ante la potencia ontológica del círculo hermenéutico: “la intención del intérprete es la de hacerse *mediador* entre el texto y la totalidad que subyace al texto (la tradición). Por consiguiente, el fin de la hermenéutica es siempre restituir y restablecer el acuerdo, colmar lagunas”.²⁵ Para ser auténtica, la mirada del investigador debe ser “personal”, al mismo tiempo que debe dirigirse a la cosa misma. Así, se comprende que en Heidegger la comprensión sea proyecto y a la inversa: el ser humano está arrojado a la comprensión, y la comprensión tiene un ineludible peso existencial.

Al contrario que el pensamiento sistemático, que pretende englobar un caso particular en la norma general, la esencia de la comprensión está en que, al intentar comprender algo, pretendemos precisamente que nos *enseñe* algo. Y estar dispuesto a ser enseñado auténticamente significa precisamente adoptar una actitud enteramente receptiva a lo *extraño*. No se pretende explicar lo desconocido; por el contrario, se lo pretende comprender: es decir, integrarlo a nuestra existencia pero sin reducirlo. Reducir el objeto de estudio a nosotros mismos sería reducirnos a nosotros mismos a una esencia inmutable (no histórica). Sería otorgarle preponderancia a la estructura sobre el sentido. Sin embargo, la hermenéutica encumbra como una de sus principales tareas la de sacar a la luz los prejuicios del intérprete, lo que sólo es posible “extrañándose”. Si Heidegger proclama la recuperación del interrogar existencial, evidentemente el “asombro”, que ya Aristóteles consideraba el germen de la filosofía,²⁶ debe tener cabida. Así, el intérprete se presenta como un funambulista, que está la vez en relación con la cosa misma que se manifiesta por la tradición, y con una tradición concreta (o “la” tradición) desde donde la cual la cosa puede hablarle.

Como decíamos, la distancia temporal esencial de las ciencias humanas, y que había impedido el acceso de las mismas a la “verdad” y a la “objetividad”, se torna en el fundamento mismo de tales ciencias: “en realidad, se trata de considerar la distancia en el tiempo como fundamento de una posibilidad positiva y productiva de comprensión. No es una distancia que haya que franquear, sino una continuidad viva

²⁵ Gadamer, H.-G., *El Problema de la Conciencia Histórica*, 2007, Madrid, Tecnos, traducción de Agustín Domingo, p. 98.

²⁶ Aristóteles, *Metafísica*, libro I. Platón dice cosas parecidas en el *Teeteto*.

de elementos que se acumulan para llegar a ser una tradición que, ella misma, es la luz donde todo lo que nos es transmitido hace su aparición”.²⁷

Por todo lo dicho, es evidente que los términos de verdad y objetividad cambian radicalmente al pasar de un paradigma historicista objetivista a uno hermenéutico. Mientras que para el primero la historicidad del objeto es una ilusión que hay que vencer, porque más allá de las ilusiones el objeto no es histórico, la hermenéutica y su interrogación radical destruye el concepto mismo de “objeto histórico”. Para la hermenéutica no hay un objeto histórico: más bien, para ella en el “objeto histórico” es posible conocer el verdadero “otro” frente a las opiniones y convicciones “mías”. Así, el concepto de “objeto histórico” deja de ser un objeto para referirse a la unidad del uno y del otro, del cognoscente y de lo conocido.

Más allá de Gadamer, debe señalarse el inevitable retorno del pensamiento simbólico.²⁸ La conciencia histórica y relativizadora ha hecho difusos los límites entre el sujeto y el objeto hasta hace poco dados por supuestos por las ciencias físicas. Así, el pensamiento simbólico, que enfatiza la connotación en detrimento de la denotación, se presenta idóneo para la labor hermenéutica. A diferencia de un pensar estrictamente racional, el símbolo mantiene indisociables el significante y el significado, y mantiene siempre manifiesta la inseparabilidad del sujeto y el objeto. El símbolo, especialmente el religioso, es un saber histórico (explica el mundo), pero al mismo tiempo implica una enseñanza personal (comprende el mundo). En otras palabras, el símbolo, a diferencia del concepto, le otorga al cognoscente un valor *existencial*²⁹ y, por tanto, da cuenta de las exigencias interpretativas de Heidegger y los hermeneutas en general. Además, el símbolo sirve para comprender el mundo, al mismo tiempo que él mismo debe ser comprendido.

De esta forma, nos encontramos con que el conocimiento del corazón habitual en las sociedades tradicionales, identificando al sujeto y al objeto del conocimiento, converge con la propuesta de la hermenéutica. Por ejemplo, los javaneses usan la misma palabra para designar “religión” y “ciencia”, lo que implica que el conocimiento de la realidad no puede desvincularse del de la moral. Por eso Geertz puede decir que entre ellos “fundamentalmente el “sentimiento” y la “significación” son una sola cosa y, por lo tanto, la experiencia religiosa última tomada *subjetivamente* es también la verdad religiosa última tomada *objetivamente*”.³⁰ Consecuentemente escribe: “lo que todos los símbolos sagrados afirman es que el bien para el hombre consiste en vivir de manera realista; en lo que difieren es en la visión de la realidad que esos símbolos construyen”.³¹ Esa unión entre lo conocido y lo vivido que al comienzo del escrito designábamos, de la mano de Ricoeur, como el arco hermenéutico, se ha dado también en la tradición occidental, por ejemplo entre egipcios, griegos o místicos medievales.³² Quizás el ejemplo más ilustrativo sea el del alquimista, que a diferencia del químico, no partía de una separación radical entre sujeto y objeto. Jung trabajó la concepción del mundo del alquimista, y se inspiró en ella para acuñar los conceptos de *psicoide* y *sincronicidad*, siendo ambos una importante aportación para la disolución

²⁷ Gadamer, H.-G., *El Problema de la Conciencia Histórica*, 2007, Madrid, Tecnos, traducción de Agustín Domingo, p. 110.

²⁸ Durand, G., *Mitos y sociedades, Introducción a la metodología*, 2003, Buenos Aires, editorial Biblos, traducción de Sylvie Nante.

²⁹ Eliade, M., *Tratado de Historia de las Religiones*, , 1972, México, ediciones Era, traducción de Tomás Segovia .

³⁰ Geertz, C., *La interpretación de las culturas*, 1981, Barcelona, Gedisa, traducción de Alberto L. Bixio, cap. “Ethos, cosmovisión y el análisis de los símbolos sagrados”.

³¹ Geertz, C., *La interpretación de las culturas*, 1981, Barcelona, Gedisa, traducción de Alberto L. Bixio, cap. “Ethos, cosmovisión y el análisis de los símbolos sagrados”.

³² Para los egipcios, por ejemplo, véase Schwaller de Lubicz, *Esoterismo y simbolismo, la inteligencia del corazón*, 1992, Barcelona, Obelisco.

de la frontera entre el sujeto y el objeto.³³ El alquimista intimaba con la materia, evitando así la enajenación que tanto padece en la actualidad. Eliade subraya el comportamiento “animal” del mineral: “está vivo, se mueve a voluntad, se oculta, muestra simpatía o antipatía hacia los humanos, conducta que no deja de parecerse a la de la pieza para con el cazador”.³⁴ Para “abrir” la materia y “penetrarla” es necesario amarla. Por ello las ceremonias metalúrgicas a menudo presentan ciertos elementos del simbolismo nupcial.³⁵ Así, Gaston Bachelard dice que “la Alquimia reina en una época en la que el hombre ama a la Naturaleza más que utilizarla (...) No se puede, sin dulzura y sin amor, estudiar la psicología de los niños. Exactamente en el mismo sentido no se puede, sin dulzura y sin amor, estudiar el nacimiento y el comportamiento de las sustancias químicas”.³⁶ Como el hermeneuta, que no puede desvincular lo que estudia de su propia existencia, el alquimista no puede purificar la materia sin hacer lo propio con su alma. Por esa misma razón Bachelard propuso la alquimia como modelo pedagógico: “revisando todos los consejos que abundan en la práctica alquímica, interpretándolos, como parece siempre posible hacerlo, en su ambivalencia objetiva y subjetiva, se llegaría a constituir una pedagogía más cabalmente humana, en ciertos aspectos, que la pedagogía puramente intelectualista de la ciencia positiva. En efecto, la Alquimia, en su conjunto, no es tanto una iniciación intelectual como una iniciación moral. Por eso, antes de juzgarla desde el punto de vista objetivo, sobre los resultados experimentales, hay que juzgarla desde el punto de vista subjetivo, sobre los resultados morales”.³⁷

En realidad, tanto Gadamer como el pensamiento simbólico exigen no desvincular el acto de conocer del acto de vivir. En ambos casos destaca que el amor se impone como método para acercarse a la verdad: el erotismo de desvestir al mundo requiere de amor. En la Grecia antigua, *aletheia* (verdad) es etimológica y semánticamente “desvelamiento”.³⁸ Y así, en ejercicio netamente hermenéutico, nos topamos con que la palabra filosofía recupera parte de su esencia. Cuando Pitágoras dijo que el verdadero saber es “amor a la sabiduría”,³⁹ definió con ello el método de aproximación al mundo: el del amor. Tras cercar al objeto a estudiar, el acto de conocimiento no se consume hasta haberlo penetrarlo. No es banal que investigación se designe en diversas lenguas como “recerca”.⁴⁰ Y para lograr cazar a la presa, como el cazador paleolítico que la ha perseguido, rodeándola, durante horas, el último paso es identificarse con ella. Entonces, mediante la *simpatía*, nos topamos con lo absoluto, en el caso del cazador, la muerte del venado (y la de sí mismo). Algo parecido se lee

³³ El concepto de sincronicidad lo elaboró junto con el premio Nobel de Física de 1945, W. Pauli. (C.G. Jung i W. Pauli, *Natureklärung und Psyque*, 1952 y C.G. Jung, *Synchronicité et Paracelsica*, París, Albin Michel, 1988, cf. Durand, G., *Mitos y sociedades, Introducción a la metodología*, 2003, Buenos Aires, editorial Biblos, traducción de Sylvie Nante, p. 64). Puede verse un resumen del mismo en Jung, C.G., “Prólogo de C.G. Jung al Libro de las Mutaciones (I Ching)”, en *Libro de las mutaciones, I Ching*, 1977, Buenos Aires, ed. Sudamericana, traducción de J. Vogelmann.

³⁴ Eliade, *Herreros y Alquimistas*, 2001, Madrid, Alianza editorial, traducción E.T., p. 54.

³⁵ Por ejemplo Eliade, *Herreros y Alquimistas*, 2001, Madrid, Alianza editorial, traducción E.T., p. 56.

³⁶ Bachelard, G., *La formación del Espíritu Científico. Contribución a un psicoanálisis del conocimiento objetivo*, 2004, México, ed. Siglo XXI, traducción de J. Babini, pp. 55-65.

³⁷ Bachelard, G., *La formación del Espíritu Científico. Contribución a un psicoanálisis del conocimiento objetivo*, 2004, México, ed. Siglo XXI, traducción de J. Babini, pp. 55-65.

³⁸ Por ejemplo en Martínez Marzoa, F, *Historia de la Filosofía*, v. I, 2000, Madrid, Istmo.

³⁹ Jámblico, *Vida Pitagórica*, 44 (1991, Madrid, Etnos, traducción de Enrique A. Ramos): “en la época en que vivió Pitágoras, él sólo aventajaba a todos (a los otros seis sabios) en filosofía. En efecto, se dio a sí mismo el nombre de filósofo en lugar del de sabio”.

⁴⁰ “Research” en inglés, “recherche” en francés, “recerca” en catalán, etc.

en Bergson: “Los filósofos están concordes, a despecho de sus divergencias aparentes, en señalar dos maneras radicalmente distintas de conocer una cosa. La primera implica que se dan vueltas alrededor de esa cosa, la segunda, que se entra en ella. La primera depende del punto de vista donde uno se coloque y de los símbolos que la expresan. La segunda no se toma de ningún punto de vista y no se apoya sobre ningún símbolo. Se dirá del primer conocimiento que se detiene en *lo relativo*, del segundo, cuando sea posible, que llega a *lo absoluto*”.⁴¹

⁴¹ Bergson, H., *Introducción a la Metafísica, la intuición filosófica*, 1973, Buenos Aires, ed. Siglo XX, traducción de Héctor Alberti, p. 9