

El estado de la cuestión

Simbolismo y metafísica

Isidro Muñoz Triguero

Después de algunas aclaraciones introductorias se explica cómo puede entenderse la metafísica, de forma precisa y a la vez con amplitud para acoger las muchas confluencias del simbolismo en ella, de modo que no nos perdamos en la confusión y la ambigüedad. Es importante este punto, porque la concepción que aquí se expone de metafísica arranca precisamente del símbolo. La mayor parte del artículo, dentro de tal perspectiva, se dedica a presentar las principales investigaciones actuales sobre el símbolo desde el lado por donde vierten sus aguas hacia la metafísica.

El título «simbolismo y metafísica» reduce notablemente la amplitud inabarcable de la actual investigación interdisciplinar sobre el símbolo. Pero el enfoque metafísico, aunque específico, obligará a recurrir a otros campos: el religioso, el estético, el psicoanalítico, el lingüístico.

Dentro de este enfoque, el campo hay que recortarlo también cronológicamente. Hay que referirse, no obstante, a un cuadro de interpretaciones clásicas, teniendo en cuenta que aun entonces se apuntará, en lo posible, al modo como son hoy reinterpretadas esas mismas posiciones más antiguas.

La variedad de enfoques posibles, a la hora de entender las relaciones entre simbolismo y metafísica, obliga a otra nueva opción, si es que no hemos de reducirnos a un mero boletín de reseñas con respecto a obras que lleven en su título las indicaciones de «simbolismo/metafísica». Esta opción es la de escoger un determinado enfoque sistemático desde el cual situar el conjunto de las investigaciones. Lo explicitaremos sobre la marcha misma de la exposición y, más en particular, en el Apartado 3.

1. Coordenadas históricas

La pregunta por «el estado de la cuestión» en torno a «simbolismo y metafísica»

sica» suscita, como respuesta global de entrada, la apreciación de que, en la presente situación histórica, el simbolismo da pie para replanteamientos renovados de la metafísica. Es lo que se pretende exponer en estas páginas. Se hace preciso, por ello, ver primero las instancias históricas desde las cuales se nos incita a este replanteamiento.

Una primera instancia, la de más largo alcance, nos hace ver la línea de cambio recorrida entre la densidad de sentido que da a la vida el simbolismo religioso, en las mismas religiones primitivas, y —en el otro polo— el vacío de sentido en el símbolo funcional moderno, el debilitamiento de las simbólicas tradicionales, a una con el nihilismo actual acerca del sentido de la vida.

La segunda instancia es la transformación que atraviesa el simbolismo desde las concepciones del realismo objetivo antiguo, en el simbolismo cósmico y religioso, en la concepción neoplatónica cristiana medieval, particularmente, hasta el subjetivismo moderno que ha ido descargando el contenido del simbolismo sobre el sujeto y sobre el espíritu: sobre el espíritu subjetivo como creatividad o «manifestación», sobre el espíritu absoluto como «representación», sobre el espíritu objetivo como «expresiones» culturales, en todo su conjunto.

Estas dos primeras instancias son, en parte, procesos negativos de pérdida y vaciamiento, de «desrealización» fenomenista o subjetivista. Son también procesos de transformación creadora, según se desarrolle el polo cósmico o el anímico o el existencial o el meramente lingüístico y funcional. Debe tenerse esto en cuenta a la hora de intentar recuperar instancias metafísicas de la tradición anterior: no puede hacerse con sentido adecuado para nuestro tiempo, si no es desde este esfuerzo creativo de transformación que requiere la inserción en nuestra historia.

La tercera instancia es ya recuperadora, a partir de las instancias anteriores. Es el camino iniciado en diversas áreas culturales, en las ciencias físicas particularmente, que va desde el irrealismo y el fenomenismo moderno hacia una valoración realista de los fenómenos sensibles, en una interpretación que tiene que ver no poco con el símbolo, con la simbolicidad como instancia manifestadora de realidad en la imagen.

La cuarta instancia histórica es también de ascenso recuperador: el papel metafísico que adquiere el símbolo en bastantes filosofías de nuestro tiempo, a partir especialmente de las filosofías de la vida y la existencia.

1.1. Del simbolismo religioso fuerte al símbolo funcional vacío en nuestra cultura

El simbolismo tiene su impostación más propia en la vida espontánea, antes que en cualquier construcción derivada, teórica, técnica, valorativa, etc. La fuerza realista con que el símbolo religioso presencializa, para el creyente, a Dios en lo sensible es una experiencia vivida con gran intensidad, independien-

temente de que, en una instancia posterior, pueda discutirse la realidad efectiva o la ilusión de tal vivencia.

El hombre arcaico ha vivido colectivamente este realismo religioso como envolvente cultural unitario de su vida, aun en sus mismas funciones fisiológicas de la nutrición y la sexualidad. Su inserción en lo sagrado es su inserción en la realidad más firme (ELIADE, M., 1974, p. 58; 1967, pp. 20-21): asombra percibir «el orden y la policromía simbólica de su vida religiosa», «en contraste con una vida relativamente simple y monótona» (TURNER, V., 1980, p. 2).

Dentro de no pocas diferencias y aspectos, la fuerza de ese fondo común, en las religiones arcaicas, con el carácter fuerte y único que desde ahí cobra el simbolismo, es un fenómeno que han destacado bastantes historiadores y fenomenólogos de la religión.

Con respecto a esa fuerza y unidad del simbolismo primitivo, las religiones organizadas representarían ya una caída, para algún autor (BEIGBEDER, O, 1971, p. 12), aun cuando se conserve en ellas la fuerza de presencialización divina fuerte, en la Encarnación o el Sacramento. La racionalización teológica posterior que realizan las religiones superiores, particularmente el Cristianismo; la inserción de la crítica filosófica en esa racionalización; los procesos posteriores de racionalización científica y los procesos complejos de desacralización y secularización, en las sociedades modernas, son etapas sucesivas de debilitamiento en el realismo simbólico anterior.

Este proceso no parece reversible, en un sentido repetitivo, como no lo es la historia. Pero ofrece referencias de singular interés, a la hora de buscar una recuperación de sentido e interioridad en la vida.

1.2. Del simbolismo cósmico religioso al simbolismo como manifestación/representación del espíritu, y a las simbólicas culturales

El alcance metafísico y religioso que tiene siempre el simbolismo en las tradiciones culturales premodernas alcanza una síntesis privilegiada en el simbolismo medieval, cósmico y religioso. Recoge y transforma la tradición platónica neoplatónica del mundo sensible como imagen y semejanza, como imitación y sintonía con el mundo interior del espíritu, como etapa de interiorización anímica religiosa, como «asimilación a Dios», clave de la felicidad humana. (RULOFF, D., 1970, pp. 198ss.).

La teoría patristico-medieval va a profundizar y transformar esta visión desde el tema bíblico de los nombres de Dios y una comprensión del Cosmos que no es ya «teofanía» o sensibilización de Dios, pero sí semejanza y signo de la Fuente creadora.

En la teología patristica y medieval se une la contemplación religiosa de la Imagen sensible en el cosmos y en el hombre con la exégesis de la Palabra divina en la Biblia. (DE LUBAC, H., 1964. Second partie, II, cap. vii, viiii). Hay que

señalar como hitos mayores la teología del símbolo y la analogía en Dionisio Areopagita, desarrollada particularmente en la doctrina de los Nombres Divinos; la doctrina de la imagen y semejanza de Dios en la tradición agustiniana, especialmente en Anselmo y Buenaventura; la metafísica del signo de Tomás de Aquino (RAMOS, A., 1987, cap. ii).

Aparece en toda esta tradición una interpretación del mundo objetivo en perspectiva religiosa, de modo que el peso de la realidad, sin negarle consistencia al mundo —en el realismo tomista, sobre todo; en el platonismo medieval queda más atenuada— el peso de la realidad, su fundamentación, su mayor coalescencia y perfección se transfiere a Dios, y en ello hace precisamente el simbolismo de trampolín semántico e interpretativo.

En las corrientes estéticas del Renacimiento se vuelve de nuevo a la inspiración neoplatónica y se asumen no pocos de los postulados de la tradición plotiniana. Frente a la concepción aristotélica de la metáfora como «traslación» de significado de un objeto al otro, el símbolo neoplatónico y renacentista se queda en la inmanencia: los símbolos no representan nada ajeno a sí mismos. Es un trascendimiento hacia dentro, inmanente al cosmos, a la obra de arte y, particularmente, al hombre como universo de sentido (GOMBRICH, E.H., 1983, 24ss., 233ss., 274ss). Es la vertiente que va poco a poco a destacarse como propia de la modernidad.

Al consumarse en Kant de forma radical este giro antropológico, el simbolismo se hace ahora portador de toda la intencionalidad subjetiva que puede trasparecer en la intuición sensible. En Kant mismo aparece el simbolismo justamente en el entronque de naturaleza y libertad, naturaleza y espíritu, e.d., en las cuestiones propias de la crítica del juicio y de la crítica de la religión: la intención finalista propia de los fenómenos de la vida y de la obra de arte («finalidad sin fin»); y la interpretación simbólica de la ética como simbolismo religioso.

Luego, las derivaciones del idealismo, a una con la cosmovisión romántica, llevan a ver el universo como expresión inmanente del pensar subjetivo y del pensar universal: todo es «manifestación» y «representación» de la Idea absoluta. El arte, la religión, la filosofía son las etapas más altas de esa manifestación absoluta. La imagen del «espejo» (speculum), como «representación», como «especulación», a la vez intelectual y sensible, tiene un relieve muy destacado en toda esta época. (Cfr. TAGLIAPIETRA, A., 1989). Ilustran y desarrollan esta interpretación simbólica general concepciones numerosas del romanticismo y el prerromanticismo, como son —por citar algunos ejemplos— las ideas de Novalis, que hace del símbolo («la flor azul») un horizonte de misterio en el cual el universo entero se nos acerca y concentra (Cfr. ALLEMANND, B., 1959, pp. 112-119); la investigación de las simbólicas culturales y religiosas de Friedrich Creuzer, iniciador de una tradición de amplios desarrollos posteriores; el idealismo schellingniano de la etapa positiva centrado en las religiones y sus símbolos, como símbolos de la vida; las doctrinas estéticas de la endopatía (Cfr. LIPPS, T., 1923), etc., etc.

Pero es en Cassirer donde el giro kantiano subjetivista llega a sus formulaciones más avanzadas sobre el simbolismo como expresión del sujeto, y como estrechamiento, a la vez, del conocimiento al horizonte finito de la sensibilidad. La interpretación que hace del arte, el lenguaje, el mito como formas simbólicas es llevada hasta la ciencia misma, con lo cual todo el conocer queda centrado en clave simbólica y el sujeto, el hombre, como animal simbólico. Naturaleza y cultura tienden a quedar subsumidas en el símbolo como clave de la filosofía. Es lo que propugnará su discípula Susana Langer (LANGER, S., 1969), dando entrada y amplia difusión a esta corriente kantiana en el mundo anglosajón. Peirce es más radical en esta línea interpretativa, implicando conciencia y signo, reduciendo el conocer a una semiótica general, llegando a hablar de este pensamiento-signo que es el hombre. (Cfr. PEIRCE, Ch., 1938). En esta misma perspectiva hay que situar en buena medida la semiótica de Apel y, sobre todo, la semiótica de Umberto Eco, como hace Alice Ramos en un buen estudio sobre la situación y las transformaciones actuales de la semiótica. (RAMOS, A., 1987, cap. I).

La interpretación de las culturas en clave simbólica, como sistemas de símbolos, tan en boga desde los años sesenta en la antropología social o cultural, es la concreción más vistosa de este giro antropológico y semiológico. Su sentido profundo, sus posibilidades como interpretación radical o metafísica del hombre son de dudoso alcance, pudiendo oscilar entre el estructuralismo, como muerte del sujeto mismo, o las filosofías de la vida que vamos a encontrar como abiertas de muchos modos a la radicalidad metafísica.

1.3 Del irrealismo subjetivo a la manifestación de lo real sensible. Simbolicidad

Al hacer del ser y de la realidad una función subjetiva, una función del «yo pienso», puro, la vertiente del fenomenismo y del irrealismo se hace inevitable. Todo queda en un «como si» alusivo, simbólico. A esta consecuencia apunta especialmente Cassirer. Para él, el concepto de símbolo «abarca la totalidad de los fenómenos que ponen de manifiesto, de cualquier forma, la realización de un sentido en un sensible y todos los contextos en los que un *datum* sensible... está representado como incorporación particular, como manifestación y encarnación de un significado» (RICOEUR, P., 1970, p. 14. cfr. CASSIRER, E., 1957, 1975, y HAMBURG, C.H., 1970, pp. 59ss.). Desde aquí todo el conocer se hace simbólico, «mediado». La distancia entre naturaleza y libertad, tan profunda en Kant, es salvada por la mediación, el puente de lo simbólico, por el «como si» del arte, de la teleología, de la religión. Cassirer incluye en esta misma dimensión interpretativa la ciencia y sus construcciones: toda presencia sensible es ya simbólica.

Pero, si el irrealismo cognoscitivo deriva hacia un simbolismo universal, meramente alusivo, o de conexiones formales y fenoménicas, esta misma inter-

pretación simbólica del conocer va a ser el arranque para una reinterpretación ontológica realista de los fenómenos que estudia la ciencia, las ciencias físicas particularmente, prototipo de ciencia rigurosa para Kant.

Esto hay que situarlo en un contexto más amplio: el contexto de un nuevo descentramiento, la ruptura progresiva del antropocentrismo moderno. La fundamentación del conocer desde el hombre va siendo reequilibrada desde otras instancias. En el caso del simbolismo hay un remitirse a la naturaleza, muy sintomático. Ya hay que interpretar en esa línea el fenomenismo de Cassirer, desde el momento que la misma ciencia natural tiende a ser interpretada como intencionalidad simbólica: una intencionalidad cultural, en cuanto lenguaje simbólico, pero como si viniera de los fenómenos, como si viniera de la naturaleza misma.

Hay otras concepciones contemporáneas en las cuales se busca romper las fronteras de la naturaleza y la cultura, particularmente en el estructuralismo y el evolucionismo. El simbolismo invita a esta transgresión y no son pocos los estudiosos que han rastreado en el mundo animal mecanismos de conducta que pudieran denominarse simbólicos: «La etología —escribe Edgar Morin— nos ha puesto de manifiesto la existencia de rituales entre animales que no son más que secuencias de comportamiento simbólico dirigidas a provocar una respuesta por parte de un receptor externo» (MORIN, E., 1974, p. 120).

En una extensión todavía más amplia del simbolismo, se nos remite a sus bases naturales. La expresión «símbolos naturales» es forzada, pero cabe emplearla con diverso alcance. Mary Douglas la ha utilizado, no sin advertir sus anomalías, para hacer ver cómo diversas imágenes o representaciones del cuerpo humano se prolongan simbólicamente en sistemas sociales y cosmovisiones opuestas (DOUGLAS, M., 1978, particularmente p. 14). En un sentido aún más cercano a la naturaleza, cabe empalmar simbolismo y analogía natural, «logos cultural» y «logos natural», como ensamblaje proporcional entre los planos estructurales del universo, en una «mímesis» y «sintonía» o «simpatía» universal. El simbolismo más adecuado no es del todo convencional: hay en él un significar como por transparencia, en expresión de Paul Ricoeur (RICOEUR, P., 1975, pp. 151-155). Es esta base de transparencia pre-simbólica de todo lo sensible natural lo que aquí se va a denominar «simbolicidad», como categoría interpretativa de esta recuperación realista del conocer, a partir de ese mismo mostrarse fenoménico simbólico radical, como intencionalidad del mundo natural sensible.

El descentramiento de la subjetividad, a partir de estas pautas no es una vuelta al realismo premoderno. El planteamiento sigue siendo «fenomenológico», como demostración subjetiva: pero en la subjetividad se revela la simbolicidad y la inteligibilidad y la realidad de lo fenoménico como de las cosas mismas, como algo «de suyo», no subjetivo nuestro.

Los avatares de esta recuperación en las ciencias físicas es una historia particular, pero ilustrativa de este esfuerzo por recuperar la simbolicidad, la inteligibilidad y la realidad del ámbito de fenómenos que interpretan estas ciencias y cualquier otro grupo de saberes. Lo veremos en el apartado 5.2.

1.4. De la semiótica funcional a la simbolización existencial.

La vida como simbolización

El signo y el símbolo, la semiótica como teoría general del signo y la simbología como campo especial de signos, son dos líneas de teorización distintas, a veces enfrentadas, cruzadas o bien tendiendo a absorberse la una a la otra.

La semiótica ha ido más ligada a la palabra, al lenguaje, ya desde las consideraciones antiguas: los Sofistas y Platón, Aristóteles, los Escépticos, S. Agustín, etc. (Cfr. RAMOS, A., 1987, cap. I, 1., y II). Luego se ha extendido a toda clase de signos, naturales y artificiales. La simbología ha ido muy ligada a las imágenes y, dentro del lenguaje, al estudio de la metáfora y otras figuras retóricas, desde la antigüedad clásica sobre todo.

La semiótica moderna ha intentado ensanchar las fronteras de la lingüística, tratando de unificar todos los sistemas de signos y todos los lenguajes formales en una semiótica universal, una sintaxis y una pragmática universales: Peirce, Morris, Umberto Eco son tal vez las figuras máximas en este movimiento de unificación y universalización lingüística.

La simbología no ha buscado tanto la universalidad, la extensión y las conexiones formales cuanto la intensión, los planos de significación en profundidad. En la simbología cada símbolo o cada pequeña constelación de símbolos es un universo, un cosmos, una totalidad organizada. Así en las tradiciones religiosas y su racionalización, en el neoplatonismo medieval y renacentistas, en el romanticismo, con sus antecedentes y consecuentes.

En nuestra civilización actual prevalecen las preocupaciones semióticas. El auge de la informática lleva a una universalización y unificación de los lenguajes, tomados por el lado más funcional, más sintáctico o formal. Se ha hecho crecientemente, no obstante, la preocupación por el símbolo, en lo que tiene de más propio frente al signo funcional. Las filosofías vitalistas y existencialistas, la fenomenología en su vertiente hermenéutica, la preocupación por el estatuto de la antropología y demás ciencias humanas empujan esta investigación. (cfr. Apdo. 6). Las preocupaciones filosóficas y aun metafísicas del pensamiento anglosajón —en Peirce y Whitehead sobre todo— han caminado en esta misma línea. La teoría whiteheana del símbolo inserta la tensión semántica del símbolo en el conjunto de las tensiones creativas del universo.

Estas preocupaciones teóricas acerca del símbolo habría que verlas en un horizonte más amplio: en el conjunto de los problemas del vivir humano actual: en la urgencia de recuperación de sentido para la vida, en los problemas de equilibrio ecológico, tomado en su máxima amplitud: el habitat humano es comunitario, cultural axiológico, no sólo biológico ambiental. Se hace preciso darle a la vida los horizontes amplios que le corresponden y la oxigenación religiosa y moral que necesita. Es en esta situación donde se busca la recuperación de las simbólicas como vehículo para compensar nuestra penuria cultural.

2. *El vocabulario como pauta*

2.1. Símbolo y signo. Profundidad de lo sensible

Se caracteriza el símbolo, de modo general, por una desviación semántica o del sentido. «Hay símbolo, escribe Paul Ricoeur, cuando el lenguaje produce signos de grado compuesto donde el sentido, no conforme con designar una cosa, designa otro sentido que no podría alcanzarse sino en y a través de su enfoque o intención» (RICOEUR, P., 1970, pp. 13s.). Junto a una significación directa, como en cualquier signo, aparece una significación oblicua, de alcance más profundo, en un orden de significados no directamente sensibles. Es este carácter que puede llamarse «metasensible» el que da base para un trascendimiento estrictamente metafísico.

Se puede hablar, por ello, de *símbolos metafísicos*, dentro del campo de los símbolos. Se da tal clase de símbolos cuando su intencionalidad significativa «busca arrojar luz sobre la existencia en su totalidad o en su más íntima esencia» (URBAN W.M., 1952, p. 546). Para S. WIESSE (1973, p. 27) el símbolo metafísico es un signo, una expresión reveladora de la trascendencia, en la experiencia que de la misma hemos tenido.

Pero cabe hablar de simbolismo metafísico con un alcance más amplio. Puede decirse que lo metafísico es una dimensión del simbolismo en general, apuntada con más o menos explicitud y fuerza en todos los símbolos. Lo hacen patente ciertos índices significativos como el aspecto cósmico o de *totalidad* (Cfr., vgr., sobre Goethe, en este punto: KURZ. G., 1986, pp. 69-71); el aspecto de *realidad* en un sentido denso y no meramente empírico (ELIADE, M., 1967, pp. 20-21); el aspecto de *radicalidad originaria* o el de *ultimidad* religiosa; el aspecto de radicalidad subjetiva *a priori* o *preconsciente*; el aspecto de *profundidad* metasensible, a partir de la misma profundidad perceptiva, de *diferencia* primaria entre finito e infinito, entre ente y ser, (BRETON, RPL. 1972, pp. 88ss.; ORTIGUES, E., 1962, pp. 227-228). Son aspectos que irán apareciendo a lo largo de estas páginas, con más referencias bibliográficas en cada uno.

Es pensable un ensanchamiento todavía mayor, en la medida en que lo simbólico se hace extensible a todo signo. Se puede considerar todo el universo de lo sensible como campo simbólico: dentro de él, lo que llamamos signos ordinarios se despegan de los símbolos como por un empobrecimiento del sentido: un grupo reducido de símbolos, de alcance más limitado.

Esto último puede parecer extraño. Prevalece en nuestro tiempo la visión reductiva contraria que incluye el símbolo dentro del signo, hasta negar su diferencia. Hay autores que emplean el término «símbolo» para designar cualquier signo, sin más (así ODGEN Y RICHARD, 1966, p. 11). Es propio, en cambio, de épocas metafísicas el valorar todo el universo de lo sensible como trasunto de universos de significación y contenido trascendente. El estudio explícito del símbolo como un campo particular de signos, de formas de lenguaje, se venía

haciendo en la antigüedad a través de la consideración de la metáfora como figura retórica. Hay un corte, a partir del prerromanticismo y del romanticismo alemán, según Todorov (cfr. TODOROV, T., 1978, pp. 9-12, 353-359, como síntesis). Domina en esa época una visión simbólica del universo: todo se hace símbolo y manifestación de las profundidades de la vida universal.

Es, de hecho, básico —para una metafísica de cualquier tipo— ver todo lo sensible como indicador de profundidad, descubrir en la experiencia sensible índices de trascendimiento. No tienen por qué suponer el paso hacia mundos separados o hacia ideaciones cortadas de lo real, pero rompen con la unidimensionalidad del empirismo y el neopositivismo cerrados.

2.2. Imagen, palabra, tacto profundo. La metáfora. Niveles de significación simbólica

Dentro de la universalidad de lo sensible, con la cual es posible adecuar el campo de lo simbólico, se nos van destacando ahora planos de transposición simbólica a diferente nivel. El campo visual parece el más inmediato. Todas las imágenes de la percepción externa, la visión del cosmos sensible, en conjunto y en detalle, se ha ofrecido en múltiples transfiguraciones simbólicas dentro de todas las culturas. Es el nivel de *la imagen simbólica*.

La percepción externa cobra particular relieve en el cara a cara de las personas, como revelación de un mundo más interior. La imagen del rostro se anima entre el niño y la madre con el cruce de sonrisas y el primer balbuceo, que orienta la imagen visiva hacia la articulación hablada. *La palabra y el diálogo* hacen del mundo sonoro un cruce de contenidos significativos y de resonancias simbólicas mucho más matizado y varido que en las imágenes externas; a la vez, quedan subsumidas estas mismas e interiorizadas, al ser expresadas en lenguaje.

Las *relaciones entre imagen y palabra* han sido objeto de atención en la reflexión filosófica (cfr. ORTIGUES, E., 1962, pp. 66ss. SIEWERT, G., 1958) como enlace entre mundo y hombre, naturaleza y cultura, campo imaginario de base y explicitación/constitución en el lenguaje, como reasunción de lo imaginario a un nivel superior.

La palabra y la imagen interiorizan y objetivan, a la vez; unifican a las personas y al hombre con el mundo, a la vez que mantienen las distancias. Cuando la experiencia de unificación, de fusión interior, se hace fuerte, son las *imágenes táctiles* las que mejor conjugan (sym-bolizan, etimológicamente) y realizan esa fusión: es el paso de la contemplación y la palabra al beso y el abrazo, entre el niño y la madre, o a la fusión sponsalicia. Y no es esto sólo la aplicación de unas imágenes objetivas para expresar tales fenómenos. El valor privilegiado como puente unificador que corresponde al tacto profundo, entre conciencia y cuerpo, entre yo y mundo, según lo ha destacado la fenomenología de la simbolización, en su sentido más radical. (cfr. MARCEL, G., 1927, pp. 236, 262, 267, etc., sobre la sensación del propio cuerpo. RIVA, F., 1985. M. PONTY, M.,

1945, pp. 164, 191-92. KÜHN, R., 1988. PUTNAM, D.A., (1985), sobre el tacto y la música).

De todos estos niveles el central es el de la palabra. A través de él vienen a expresarse los otros en la forma más adecuada, aunque tampoco puedan agotar en ella la fuerza originaria de sus respectivas fuentes sensitivas. Por este carácter central de la palabra es en *la metáfora*, como símbolo lingüístico, donde han venido a confluír mejor los problemas más delicados acerca del símbolo su valor significativo.

Interpretaciones de la metáfora

No es posible aquí dar idea de la inmensa literatura que ha abordado el tema. Se apuntan sólo alusiones muy esquemáticas o ejemplificaciones más o menos significativas. Unas veces la interpretación se ha centrado en la metáfora/palabra, como «traslación» de sentido (Aristóteles con sus intérpretes, la retórica y la poética antiguas); o como «desviación» semántica, en la gramática generativa de Chomsky, y en la nueva retórica francesa; o como «cambio de sentido», en la semántica moderna, a partir de Saussure. Otras veces ha situado el estudio de la metáfora dentro del conjunto de las figuras retóricas, en el ocaso de la retórica antigua. En otras corrientes se sitúa la consideración de la metáfora dentro de la frase o del discurso, con un sentido «tensional», no meramente sustitutivo o extensivo, como creación dinámica de sentido, etc. (cfr. RICOEUR, P., 1980). La investigación última matiza unas u otras tendencias, afinando procedimientos de análisis, en el uso del lenguaje, en general, o en el lenguaje cotidiano (LAKOFF G. y JOHNSON M, 1986); estudia su alcance cognoscitivo, en relación con los distintos niveles de significación que cabe establecer en el lenguaje (KITTAI, E.F., 1984), o se detiene en aspectos más particulares, como sus relaciones con el «modelo» científico (Mac CORMAC, E. R., 1976; BLACK, M., 1966) o con el lenguaje religioso (SOISKICE J. M., 1985), etc. etc.

Las repercusiones en el pensamiento metafísico son también numerosas y serán atendidas en una u otra parte de este ensayo: la «analogía metafórica», ya desde Aristóteles (aptdo.4); el alcance ontológico del «es» en la afirmación metafórica, según Ricoeur, (4.1); el alcance real de la «referencia» metafórica —modelos y metáforas— etc. (5.1); los aspectos «icónicos» y de «semejanza», (5.2); los aspectos vitalistas de connotación intuitiva, tensión, intensidad viva etc. (aptdo.6).

2.3. Simbolismo, simbolicidad, simbolización. Momentos dinámicos del símbolo

Por lo dicho puede verse que el simbolismo no es un fenómeno homogéneo ni estático, de significaciones hechas. Es un fenómeno vivo de expresividad

creativa, desde todas las vertientes del psiquismo. Los tres términos ahora apuntados nos pueden llevar a una mejor matización.

El *símbolo* es el resultante de dos momentos integrados: primero la *simbolicidad*, como transparencia natural, como base de las cosas mismas, que insinúa la explicitación simbólica. Que la paloma sea símbolo de la paz es una convención, pero hay un conjunto de cualidades que la están apuntando; y, en segundo lugar, la *simbolización*, el dinamismo creativo que explicita y crea el símbolo, lo formula.

El símbolo explícito o es la *palabra*, o supone siempre la explicitación lingüística. La simbolicidad se apoya más bien en la *imagen*, en el material plástico que llama al juego de las semejanzas y las referencias. La simbolización es el *dinamismo vital*, la *experiencia vivida originaria*, que remite al dinamismo de la *sintonía vital con el universo* (Neoplatonismo, Bergson, Whitehead, desde sistematizaciones diversas), o al *fondo dinámico de lo imaginario* (St. Breton), o a la *energía creativa de la subjetividad* (Nietzsche, Ortega), o al *entronque preobjetivo yo-mundo*, (Merleau-Ponty, H. Mechel). (cfr. infra, aptdo.6).

2.4. Las simbólicas, símbolo y mito. Simbolismo y diacronismo temporal

Se puede considerar «el símbolo» como fenómeno singular, se lo estudia también en general —«el simbolismo»—, y se lo puede tratar como conjunto de símbolos: las «constelaciones» de símbolos, o en agrupaciones grandes, en amplios campos de significación: es lo que llamamos «las simbólicas»: la simbólica del mal, la simbólica religiosa etc. Se presta el tema a situar el simbolismo en una visión sistemática, en sus implicaciones cosmovisionales, en un despliegue u organización racional. Cabría también considerar las relaciones del símbolo con la alegoría y la parábola, pero todo esto nos desviaría demasiado, ni afecta mayormente a sus repercusiones en una filosofía primera.

Hay otro modo de considerar el simbolismo en su despliegue sistemático: es verlo en conexión con el mito como su desarrollo narrativo, como relato temporal. La mayoría de los autores, implícita o explícitamente, conciben el mito como un símbolo desarrollado narrativamente: ambos, por tanto, se mueven en el mismo plano lógico (cfr. DEIFEL, 1990, p. 39).

Por su concentración, el símbolo hace de clave hermenéutica para la interpretación del texto (RICOEUR, P., 1972) y, por consiguiente, de la narración mítica. Hay, no obstante, problemas peculiares y muy complejos en la interpretación del mito, que desbordan el ámbito del símbolo. El papel y el valor de las mitologías primitivas es un campo de investigación muy desarrollado aparte del símbolo. Y, sin embargo, ciertos problemas pueden afectar al símbolo. Indico algunos, porque afectan también a los planteamientos de una filosofía primera:

- 1) El mito y el símbolo ¿son un estadio transitorio en el desarrollo del espí-

ritu humano, personal e histórico? Así lo han considerado, desde diversas perspectivas, Hegel, Freud, Bultmann o Piaget. (cfr. DEIFEL, pp. 30-31). El símbolo queda minusvalorado en esta interpretación. El símbolo es insustituible en el pensar humano. Acompaña y enriquece los planteamientos más agudos: metafísicos, psicológicos o históricos.

2) En el mito y el símbolo ¿son defendibles todavía sus formas de racionalidad? ¿qué relación guardan con la racionalidad filosófica o con la racionalidad científica? (HUBNER, K., 1985).

3) El mito, en las teofanías cósmicas, panteístas o politeístas, anula la diferencia mundo sensible y ámbito metasensible. El símbolo presupone siempre esta diferencia: ¿son integrables estas dos maneras de representación? ¿o más bien hay que decir que no son asimilables y que debe evitarse la trasgresión de este límite? (DEIFEL, HUBNER, un poco más arriba). Al igual que la metafísica implica una «diferencia», aplicable también a la distancia entre símbolo y concepto, con mayor razón la fusión monista o panteísta debe ser desintegrada, desleída en el reconocimiento de las obligadas distancias del pensar, de la Divinidad y de sus representaciones sensibles.

3. Enfoque sistemático. Metafísica y vida, metafísica y simbolismo

Entre las aclaraciones introductorias que se van haciendo es preciso, a estas alturas, detenerse a explicar cómo puede entenderse la «metafísica», de forma precisa y a la vez con amplitud para acoger las muchas confluencias del simbolismo en ella, de modo que no nos perdamos en la confusión y la ambigüedad. Es importante este punto, porque la concepción que aquí se expone de metafísica arranca precisamente del símbolo, desde una plataforma más amplia —la vida—, que engloba con el simbolismo otros fenómenos originarios.

1. La metafísica envuelve y unifica, —como interpretación teórica la más radical—, el conjunto de las actividades y creaciones más específicamente humanas: la responsabilidad ética y social, la creación estética, la conciencia religiosa, la interpretación teórica del mundo en la ciencia, el encuentro interpersonal, las innovaciones tecnológicas, el respeto a las libertades y las opciones ante la historia.

2. La metafísica es una dimensión integradora de todas las esferas de la vida como *trascendimiento*, como *corte*, como zona que *rompe* de diversos modos con la experiencia inmediata, concreta y variable de la vida, puede ejemplificarse este trascendimiento de *lo ineludible* del deber ético —«haz el bien»—, en *la vertiente incondicionada* de cualquier afirmación veritativa, en *la insobornable soberanía* que refleja el rostro humano...

El conjunto de todos esos y otros muchos modos de trascendimiento constituye *el orden trascendental*: desde los predicados trascendentales clásicos (ser, unidad, verdad y bien), hasta los ámbitos de expresión trascendental actuales (la semiótica o la praxis comunicativa, o los ámbitos de la vida a que aludíamos y

vamos a exponer), pasando por el trascendental kantiano, como condiciones a priori del sujeto, en cuanto hacen posible la presencia del objeto; aun cuando asumir como metafísicos estos niveles (en el sentido que aquí se busca) suponga transformarlos.

3. La expresión «orden trascendental» supone un principio de «ordenamiento», en ese conjunto de modos de trascendencia: principio en el sentido de *condición previa* (así al hablar de trascendimiento o corte, sin expresar el contenido o constitución de eso que supera o trasciende la experiencia); principio en el sentido de *raíz o base constitutiva* (la *physis*, el ser, la realidad, Dios mismo, en sentido último religioso); principio en cuanto raíz a priori posibilitante (las formas puras del sujeto trascendental, desde Kant); principio en el sentido de *ámbito primero de manifestación* en el que todo se nos da (la vida en sentido orteguiano, o el lenguaje, etc.). Esto da base a concepciones de la metafísica muy divergentes, aunque no tengan por qué excluirse unas a otras. Es posible la integración, no sin correctivos y transformaciones, naturalmente.

4. Este corte o trascendimiento propio de la metafísica no supone «separación»: se da en la vida misma y como interior a ella. La coimplicación de inmanencia y trascendencia es el núcleo de la experiencia metafísica. Lo más propio de la metafísica está en la instancia de trascendimiento: de radicalización nunca lograda, de replanteamiento crítico nunca definitivo, de ruptura y exigencia frente a lo inmediatamente dado; y esto desde todas las esferas de la vida: en ello está la raíz metafísica que las supera y, a la vez, las unifica. No se confunde esa raíz con ninguna de las dimensiones dichas, ni la metafísica, por lo mismo, con la antropología ni con cualquiera de las ciencias humanas. Pero, a la vez, esta superación se da dentro de la experiencia vivida, inmanente a ella, y, sobre todo, se da como condición y base de realización para la vida misma.

5. La inmanencia vital de todas las instancias metafísicas es respectiva a cada uno de los constitutivos de la vida, no sólo a su conjunto. Se pueden considerar, por ejemplo, como momentos suyos constitutivos, —en una tradición escolástica, de ascendencia aristotélica— *el acto, la forma y el fin*: la acción vital como automoción, como despliegue desde dentro; sus formas orgánicas, sus expresiones sensibles; el orden teleológico, tendencial, emocional, etc. Cabe considerar en cada uno de ellos su modo de trascendimiento:

- la *acción vital* se abre, como *praxis*, al *acto* interior del espíritu.
- las *formas sensibles* se abren, como *símbolos*, al *orden de estructuras y formas ideales*.
- lo *tendencial y emocional* se hace arraigo interior, adhesión (radical y pre-consciente) a la *realización final acabada (=absoluto)*, como *creencias*.

La vida se abre, pues, desde aquí a tres instancias metafísicas: una metafísica del *acto*, o *metafísica del ser* como «*actus essendi*», una metafísica de las estructuras y formas concretas de la realidad, e.d. una *metafísica de la realidad*; una *metafísica de la vida como abierta al absoluto*.

6. Esta coimplicación de diversas formas entre trascendimiento metafísico y vida hace de la metafísica —por muy radicalmente que se piensa su trascendimiento— algo muy sujeto al vaivén de la vida: los contrastes de *la praxis humana*, como funcionalismo vacío o como realización de vida y de sentido; la fuerza de *las simbólicas* en las comunidades humanas o su empobrecimiento y vacío; las situaciones de *fe en la vida* o de *desarraigo* y pérdida de «confianza fundamental» en tantos niveles... La metafísica va muy ligada a estas situaciones del existir humano. Los conflictos más hondos de la vida son, por ello mismo, de raíz metafísica y repercuten en la explicitación que los grupos humanos pueden hacer de la misma. El rechazo que la metafísica ha sufrido en la época contemporánea hay que interpretarlo en este contexto.

7. Es en esta coimplicación de metafísica y vida donde, por lo mismo, debe situarse lo más significativo del simbolismo. El simbolismo expresa esa coimplicación por el lado de las formas sensibles: es el conjunto de la vida sensible, en cuanto sugiere o presencializa, aunque inadecuadamente, intuiciones metafísicas. Las simbólicas han ayudado a presencializar en la vida social o en la comunidad investigadora la fuerza de las ideaciones metafísicas: así en el platonismo o en el romanticismo idealista, por ejemplo. De ellas, de las simbologías y mitologías religiosas particularmente, ha emergido muchas veces el esfuerzo teórico de la metafísica.

8. Pero conviene insistir: lo decisivo y específico de la metafísica está en el carácter de corte o trascendimiento. Una metafísica no puede ser calco o versión directa de ningún orden simbólico. Expresamos ese corte como instancia de *absoluto*, en su sentido minimalista, por de pronto: lo incondicionado de cualquier afirmación verdadera, lo no-relativo (el «de suyo» de cada cosa), lo acabado de un proceso teleológico. Estos tres significados nominales, con sus apoyos simbólicos (suelto de, obra terminada, dada de mano), apuntan a un *momento simple*: el «es» incontrovertible, al menos de alguna cosa («algo es»); el «de suyo» inconfundible de cada realidad; el «estar siendo» como «acto», como algo acabado (actum) que reposa en su «perfección».

9. Por esta compenetración/ruptura entre vida, simbolismo y metafísica, el despliegue del pensamiento metafísico se hace movimiento vital. La raíz metafísica supera la vida, pero reasume —curiosamente— la vida a un nivel superior, expresándose como movimiento vivo de *concentración reflexiva*, de *exteriorización en formas* objetivas, y de *vuelta dialéctica* sobre sí, hacia la plenitud:

- Pensamiento reflexivo desde *la presencia del ser consigo*, abriéndose desde dentro a la totalidad.
- Intelección de *la realidad*, desde las impresiones y percepciones, como salida al mundo objetivo.
- El pensar dialéctico, «ensimismamiento y alteración» (Ortega), como proceso oscilante de *la misma vida*, abriéndose hacia adelante hacia la plenitud o acabamiento (*absoluto=acabado*).

10. Se apoyan estos procesos y momentos del pensar humano en tres modos de simbolización, en tres constelaciones simbólicas que hacen de entramado imaginativo al pensar metafísico:

- el simbolismo de totalidad y participación*
- el simbolismo de representación y realidad*
- el simbolismo procesual: la vida misma como simbolización.*

11. Estas tres modalidades de simbolismo metafísico cabe considerarlas además como dimensiones de cada símbolo en particular. Cabe hablar en cada símbolo de tres componentes semánticos: simbolismo, simbolicidad y simbolización.

— *Simbolización* es, como se acaba de decir, el movimiento mismo de la vida como autodespliegue manifestador, como proceso de simbolización, en tal sentido.

— *Simbolicidad* es la raíz objetiva, real, de esa manifestación, desde las cosas mismas: la fuerza con que la *representación* es *presencialización real*, de la cosa misma. Es el símbolo en cuanto remite a la raíz natural, como «reflejo» de la realidad, como instancia previa a la explicitación del espíritu. O es, desde otro ángulo, la capacidad misma expresiva de la naturaleza, de la realidad física, en cuanto susceptible de ser interpretada, en cuanto sugerencia no explícita todavía. Simbolicidad es al símbolo explícito lo que la inteligibilidad de las cosas es a su explícita intelección y expresión conceptual.

— *Simbolismo* es la expresión explícita, el signo en el que se nos muestra una dimensión de totalidad cósmica, las esferas de la vida como totalidades de ser y de sentido.

(El *simbolismo* apunta —como forma sensible, como palabra, preferentemente— hacia las formas y estructuras superiores, totalizadoras, del pensar y del vivir. La *simbolicidad* —también como dimensión de la forma sensible— refleja estructuras inferiores, singulares, constitutivas de lo real. El simbolismo, entonces, no parece fijo y cerrado como significación: hay que tomarlo más bien como *movimiento expresivo*, como *simbolización*, como proceso oscilante entre los dos primeros momentos indicados).

Este entramado teórico nos da un pequeño andamio para ordenar desde aquí las diferentes concepciones del simbolismo, como esquema muy abierto, más que como encasillado rígido. Las investigaciones actuales sobre el símbolo, desde el lado por donde vierten sus aguas hacia la metafísica, podrían ordenarse en estos grandes apartados:

- Los problemas de la ontología, del pensamiento del ser, a partir de la analogía o participación simbólica: Apto.4.
- Los problemas de una metafísica de la realidad, de sus estructuras con-

cretas reales a diversos niveles, a partir del simbolismo de representación, o de la simbolicidad de todo lo sensible: Apto.5.

— Los problemas de una metafísica de la vida y el absoluto, desde el movimiento mismo de la vida como dialéctica de simbolización, de autoexpresión simbólica: Apto. 6. Su conjunto como «simbólicas» se considera en el Apto. 7.

— Todo esto desde una estructuración sincrónica. El lado diacrónico de la historia quedará considerado en el Apto. 8.

4 *Simbolismo metafísico (I): Participación/analogía, en el todo del ser* *El simbolismo del decir metafórico/metafísico ser*

El núcleo del pensar metafísico quedó antes caracterizado como juego de inmanencia - trascendencia (aptdo.3): momento de trascendimiento o de corte con la experiencia, pero como realizándose, a la vez, dentro de esa misma experiencia vivida. Se realiza esta dialéctica en el pensar / decir acerca del ser. Desde el decir metafórico al pensar y decir metafísico acerca del ser: de las *metáforas del poeta* al pensar metafísico (4.1), o bien, en dirección inversa, del pensamiento radical del ser a sus apoyaturas metafóricas como *metáforas de filósofo*. (4.2).

4.1 Simbolismo y analogía del ser. De la metáfora poética a la analogía metafísica

La terminología del símbolo (aptdo. 2), como pauta, ofrecía un «continuo» de significación: del signo aislado a la consideración universal de la palabra y el universo sensible como simbolismo; de la imagen objetiva a la palabra y a la interiorización unificadora del tacto y el simbolismo de la fusión; del símbolo-reflejo a su fundamento de la simbolicidad y a la vida misma como simbolización. Ahora bien, esta continuidad del simbolismo se rompe, al querer empalmarla con la metafísica. De la imagen a la captación del absoluto hay un salto, por mucho que esa captación se dé sobre la base misma de la imagen.

La ruptura entre analogía de proporcionalidad extrínseca, metafísica, y la analogía del ser, como proporcionalidad intrínseca, es un lugar de referencia clásico. Paul Ricoeur ha destacado su importancia, como distancia obligada entre el decir metafórico y el decir ontológico (RICOEUR, P., 1980, pp. 367-380, *Metáfora y «analogía entis»*).

Y sin embargo, supuesta esta distancia insoslayable, hay a la vez en el pensamiento ontológico, el de nuestro tiempo particularmente, un esfuerzo constante por valorar el alcance ontológico, o no meramente extrínseco, del decir metafórico y simbólico.

Para Paul Ricoeur el discurso poético se inserta en el discurso metafísico no como proporcionalidad categorial o de formas, sino desde la dinámica de la afirmación, la fuerza del «es / no-es apofántico» que «pone ante los ojos», crea vida, movimiento, acto; es «significación del acto». (RICOEUR, P., 1980, pp. 409ss.).

Este mismo aspecto dinámico destacan algunos autores de la tradición tomista. Así De Finance (FINANCE, J. de, 1988), quien destaca el papel noético del símbolo desde el empeño dinámico de la persona entera y como orientación objetiva hacia la verdad. Otros destacan cómo en conceptos de gran riqueza metafísica (persona, vida, mundo, bondad, justicia) no hay sólo abstracción intelectual: llevan englobadas *dimensiones de experiencia* a muchos niveles, entre las cuales cobra relieve el simbolismo. (BRENA, G.L., 1984). La analogía no es, de otra parte, tampoco un concepto uniforme, sino según grados y modos ensamblados. El pensar y el hablar del hombre son análogos, en definitiva, porque el ser mismo es análogo y proporcional (SANTINELLO, G., 1984).

También en Paul Tillich es decisivo el aspecto dinámico. El símbolo no alcanza para él la trascendencia inabordable de Dios [su valor no pasaría de la atribución extrínseca, menos aún que la proporcionalidad metafórica (MANRESA, F., 1974), y sin embargo, si se mira el símbolo como «participación», esta categoría le confiere a Tillich alcance ontológico, como asimilación dinámica con Dios (RICHARD, J., 1976, 1977)].

4.2 Pensar y poetizar en Heidegger. Metáforas de poeta / metáforas de filósofo

Es curioso el rechazo heideggeriano de la metáfora, por darse «en el interior de la metafísica» (Heidegger, 1957), por favorecer y depender de los falsos desdoblamientos entre mundo sensible y mundo ideal, entre sensibilidad y espíritu. Y, sin embargo, en pocos pensadores llega a darse un recurso tan intenso y extenso de la metáfora como en Heidegger.

La distinción de Ricoeur (1980, pp. 419-420) entre «metáfora de filósofo» y «metáfora de poeta» puede iluminar este conflicto. En las metáforas poéticas hay una transposición de sentido que intentamos también elevar a transposición metafísica, descubriendo el alcance ontológico de la analogía metafísica. En la metáfora heideggeriana —y cabría extenderla a muchos pensadores originales, por no decir a todos— hay un camino inverso: es el esfuerzo por pensar en radicalidad el que suscita la metáfora, al interior del pensamiento: «palabras como flores» (Worte, wie Blumen): es la eclosión misma del ser en el pensar/decir, es el «Ereignis» originario, que va forzando el lenguaje para que nos revele el ser en su brotar originario.

Este juego expresivo, inverso al anterior de la analogía, no es extraño a la metafísica en su mejor sentido. Sitúa la participación del ser en su perspectiva más adecuada: la participación descendente, la irradiación del ser: situarse en la

fuerza expansiva de la fuente. Es en Heidegger la relación «Erörterung - Ereignis», el emplazamiento adecuado del lenguaje y del mismo Dasein ante la fuerza del «Ereignis».

Desde ahí recobra de nuevo su sentido el papel de los poetas —«Pero lo que permanece lo fundan los poetas», (OLASAGASTI, M., 1967, pp. 226ss. HEIDEGGER, M., 1971). «Entre los dos, pensamiento y poesía, reina un parentesco profundo, pues los dos se entregan al servicio del lenguaje y se prodigan por él. Sin embargo, entre los dos persiste al mismo tiempo un abismo profundo, porque ambos "moran en los monter más separados"». (cit. en: Ricoeur, 1980, p. 424).

Esta tensión de pensamiento y poesía —inmanencia y trascendencia mutuas—, son condición de la metafísica heideggeriana —pese a Heidegger— y se van desplegando sus virtualidades en la dimensión de la cosa —el cuarteto cielo y tierra, Dios y el hombre—; en la orientación del comentario de Hölderlin hacia una metafísica de la persona (ROGOBELLO, A., 1987); o hacia una Gnosis religiosa, por más que confusa (TYMAN, S., 1984).

5 *Simbolismo metafísico (II): representación y realidad*

La simbolicidad de la imagen como presentación (iconismo)-representación de la realidad

El juego entre imágenes y cosas reales, entre apariencia y realidad, se despliega primero a un nivel espontáneo e ingenuo, en la vida ordinaria. El avance de la reflexión filosófica y de la especialización científica ha agudizado de muchas formas esta correlación, profundizando distancias (piénsese, por ejemplo, en las distancias entre estructuras de la microfísica o de la astronomía y las imágenes que les sirven de arranque. En otro orden de cosas, piénsese también en las imágenes deformadas del subconsciente o de las ideologías sociales y la realidad que enmascaran). Pese a estas distancias, no se ha perdido la relación entre «representación y cosa».

Aunque el símbolo, tratándose de «imágenes visuales», esté siempre articulado con la palabra, podemos analizar la relación entre el símbolo y lo simbolizado, desde la imagen misma, en cuanto capaz de remitirnos a realidades más profundas: del rostro a la persona, del cosmos a su fuente creadora. Decir que el rostro es el espejo del alma es una metáfora, pero descubrir en los gestos y el semblante aspectos interiores de la persona es captar relaciones simbólicas, previamente a su articulación hablada. Nos referimos entonces a los símbolos, antes que como «palabras», como «reflejos», como eco o traducción de estructuras metasensibles; o como presencialización (iconismo) de esas realidades en sus expresiones sensibles.

Encontramos tres concreciones importantes de este ámbito simbólico, que interesa considerar por sus repercusiones en la filosofía primera:

5.1 Simbolismo del «icono»: presencialización real

Stanislas Bréton describe dos modos de sensibilidad en «la poética de lo sensible»: la sensibilidad del «ser-hacia» (el ala del ángel, la máscara o las flores del fuego, por ejemplo) y la sensibilidad del «ser-en» (los perfumes y sabores, la solidez de la morada o el icono del rostro). (BRETON, S., 1988, pp. 14, 28, 32-34. etc.). La metáfora parece lanzarnos al más allá, el «reflejo» nos retrae hacia dentro, hacia la fuente interior. Son dos momentos del símbolo: el desplazamiento o la ruptura del sentido y la recomposición, la fusión entre forma y sentido, entre lo sensible y su contenido metasensible, como trascendimiento hacia dentro o como inmanencia de los trascendente.

La contraposición entre imagen e icono responde a esta misma línea de relaciones: la imagen «representa» algo distante, el icono lo «presenta», lo presencializa como embebido en su propia solidez. Se ha estudiado detenidamente el carácter icónico de la metáfora, de ciertas metáforas sobre todo (no podemos detenernos en autores como P. Henle, M.B. Hester, o W.K. Wimsatt), y se ha puesto el acento, como es normal, en la articulación de lo imaginario con lo verbal, huyendo de un psicologismo engañoso, que ligaría excesivamente la metáfora a la imagen en sentido de Hume, como representación debilitada. (RICOEUR, P., 1980, pp. 255ss., 281ss.). Pero sería inadecuado reducir del todo el simbolismo icónico a la mediación verbal, a la metáfora icónica.

La fuerza del icono tiene otros componentes, los culturales, por ejemplo, que liga este modo de ver la imagen con una determinada mentalidad religiosa y con una sensibilidad estética que consideramos propias del Oriente. Pero la fuerza de la presencialización icónica podemos advertirla en el carácter de ciertas percepciones y experiencias comunes a cualquier ámbito y mentalidad: contrasta el carácter de máscara impenetrable en ciertos rostros herméticos, con ese asomarse el alma a la cara de ciertas personas sencillas, abiertas: alma, emociones, intenciones..., todo parece presente, identificado con el semblante.

Se ha destacado como propio del carácter icónico de la metáfora el «decir» y «ver como...» (RICOEUR: P., *Ibid.*): una imagen inacabada, ambigua (una lámina de Rorschach, por ejemplo) puede ser «vista como...» diferentes figuras. Interviene en esa determinación la creatividad del sujeto, pero cabe referir el fundamento de una u otra terminación: veo la figura como un perro, por tales y cuales rasgos que me lo sugieren. Esta fuente de la simbolización (o de cualquier figuración) en la cosa misma y no sólo en el sujeto, es lo que vengo llamando «simbolicidad», como fundamento del simbolismo desde las mismas realidades físicas.

Se fuerza hoy la mediación lingüística, cultural o social, llevándola al extremo, para explicar los aspectos de mimesis, semejanza o pretendida presentación inmediata del icono. La noción clásica de icono en Morris —«un signo es icónico cuando posee él mismo las propiedades de sus denotados» (MORRIS, CH., 1962, p. 31)— presenta dificultades fuertes, aun en casos de semejanza relevante, vgr. en un retrato. Mucho más, cuando no es patente, como en tantas

formas del arte contemporáneo. Es el lenguaje, el código social, el que crea las pautas miméticas y su reconocimiento. (cfr. ECO, U., 1977, pp. 348, 401). (Para una buena exposición de este problema, con estas y otras numerosas referencias, cfr. BOZAL, V., 1987, pp. 19ss.). En otra línea de investigación, C. Bousoño ha estudiado minuciosamente los símbolos del «superrealismo», carentes de mediaciones inmediatas observables. Aquí se nos remite más bien a un orden de vinculaciones emocionales o subconscientes (BOUSOÑO, C., 1987). En ambos casos hay creación de sentido a espaldas del objeto inmediato, pero son dos extremos. La normalidad —de la cual se alimentan, aun negándola, esas posiciones— es el fundamento inmediato y observable de la semejanza.

5.2 «El libro de la naturaleza»: interpretación y realismo en las ciencias físicas. «Modelos»

Considerar el mundo sensible como un libro —«la legibilidad de la naturaleza»— es un tema de larga ascendencia cultural, en el pensamiento moderno sobre todo, en el contexto de una civilización centrada en la escritura y su difusión. Blumenberg ha estudiado el tema histórica y críticamente (BLUMENBERG, H., 1984), deteniéndose particularmente en ciertos campos: la fisonomía, el patrimonio genético, la historia, etc. El juicio crítico del autor es adverso a esta concepción: es una metáfora poco adecuada, muy lejanamente aplicable. Y parece un juicio ajustado. Pero la contrarréplica puede venir desde otro punto de vista: la naturaleza no es un libro «legible», tal cual; es un «texto complejo y oscuro, necesitado de interpretación y traducción»: «escrito con caracteres matemáticos» —expresión que ya es metafórica—, pero además —habría que decir— en fórmulas de lenta y difícil elaboración, como son las leyes físicas, por ejemplo, más que de directo descubrimiento. Se ha querido someter lo cultural humano, a veces, a leyes naturales, a los métodos de las ciencias de la naturaleza. Hoy se tiende a interpretar la naturaleza en perspectiva cultural, en cuanto anticipación de lo sociológico, de lo etológico, lo simbólico ritual, etc... Puede ser una mira inadecuada, pero inevitable, más o menos fecunda, y más verosímil —en cuanto de interpretación se trata— que la «legibilidad» directa de lo sensible.

El campo de las teorías físicas tiene hoy mucho de «hermenéutica», de tanteo interpretativo sobre un texto fenoménico complejo, de lecturas variables. Existe hoy en física una superación creciente del fenomenismo, pero el realismo que se postula es de rasgos sutiles, fruto de una intrincada hermenéutica, y lejos del realismo ingenuo, inmediato o dogmático de otras filosofías. Da testimonio de ello lo matizado de las posiciones: «realismo velado» (Espagnat) «realismo internalista» (Putnam), «realismo conjetural» (Popper), etc.

El concepto de «modelo» cumple en las ciencias el papel de mediación hermenéutica en el acercamiento entre teorización científica e intención / alcance real de su significado. Es un papel semejante al de la metáfora en el lenguaje li-

terario. De hecho existe una determinada clase de modelos llamados «modelos *análogos*», que cabe considerar como una modalidad de la metáfora: se basan en una semejanza estructural, vgr. entre circuitos eléctricos y ciertas estructuras lógicas (lógica de circuitos). Los «modelos *teóricos*» representan otro tipo de correlación: el empleo de una imagen sensible es una estrategia para desplegar desarrollos teóricos nuevos, para «redescribir» la realidad. La estructura planetaria de núcleo y electrones, su organización en pisos y subpisos etc., es un recurso para organizar fórmulas y propiedades de los cuerpos químicos, no es ninguna semejanza estructural. Es un recurso arbitrario, hipotético, pero con un valor inventivo y organizativo en el descubrimiento de lo real. Lo compara Ricoeur (1980, pp. 329ss.) con la *mimesis* en la Poética de Aristóteles: hay una imitación de las acciones humanas, pero pasa por la estrategia, por la ficción de una trama y una intriga que organizan el despliegue y los planos de profundidad de la acción. (A más de la obra clásica de Max Black —BLACK, M., 1966—, cfr. McCORMAN, E.R., 1976).

En todos estos aspectos estamos lejos de la realidad como presencia, como «presentación» directa. La representación aleja el objeto y lo rompe en multitud de espejamientos. Hablamos de realidades múltiples, más que de realidad. No podemos conocer la realidad en instancia segura. Están además los condicionamientos de todo tipo que vamos a ver en el apartado siguiente. El acceso a la realidad está además mediado por el lenguaje, en una praxis comunicativa hacia un difícil «consenso», y están las mediaciones sociales, económicas y laborales, sin atención a las cuales no podemos hablar de conocimiento fiable. (Cfr. GARCÍA PRADA, J.M., 1985). Y, sin embargo, de no darse en toda percepción una copresencia de realidad («impresión de realidad», Zubiri. No una «intuición» o captación adecuada y segura de la misma), el acceso a ella se hace sin más «Castillo» inaccesible. La «simbolicidad» de lo sensible y la «inteligibilidad» son anticipación significativa que nos retrotraen a las cosas el fundamento de las ideaciones, que abren las impresiones en «impresión de realidad».

5.3 Simbolicidad radical como manifestación de la realidad desde condicionamientos preobjetivos: radicación en el propio cuerpo, dinamismos subconscientes, máscaras personales y condicionamientos sociales ideológicos

La imagen es en ocasiones directamente «ostensiva» de realidad, hasta saturar nuestra oquedad y abertura (5.1). Otras veces se hace indirecta y necesita ser interpretada (5.2). En un tercer modo de presentación se nos hace deformada, ilusoria, sujeta a factores dinámicos preobjetivos desde los cuales hay que emplazarla. Entre los contenidos sensibles no están sólo los contenidos figurativos, lo que propiamente llamamos «imagen», la imagen viva sobre todo. Hay factores más subjetivos o con una objetividad más replegada, o que hacen de condi-

ción previa de la objetividad. Pensemos en el tacto profundo, en la cenestesia, por ejemplo. En este tercer modo de presentarse la imagen o, más ampliamente, los contenidos sensibles hay campos de interpretación muy variados. Apuntamos cuatro, pero limitándonos a unas indicaciones breves, en línea tan sólo con el trascendimiento metafísico, en cuanto acceso a la «realidad», por más que no se la tematice explícitamente en cuanto metafísica.

— *La afección del propio cuerpo como «manifestación» ontológica radical.* (Michel Henri, Merleau Ponty). Este título responde a la tesis central de «La esencia de la manifestación» en M. Henry (1963). Su peculiar fenomenología hace entrar la corporeidad en la manifestación ontológica más radical de la vida desde la experiencia del poder o de la impotencia física. (cfr. R. KÜHN, 1988). Guardan parentesco con este pensamiento algunos aspectos de la fenomenología de Merleau Ponty, su análisis del concepto de «carne», como materialidad originaria, como base de ser objetivo/subjetivo; o su mismo modo de describir la aprehensión del propio cuerpo, como simbolismo originario en el que viene a articularse la expresión del espíritu. (cfr. U. I. MEYER, 1989 y STEINBOCK, A.J., 1987). Se plantean estas descripciones fenomenológicas como fundamentaciones de la ontología. Se podrán discutir muchos puntos en relación con ellas, pero creo justo —como en todos los vitalismos y existencialismos— el valor de descubrimiento, de invención o apertura al ser desde la vida, desde la misma vida corpórea que, en este sentido, hace de trampolín simbólico originario, como simbolicidad.

— *El dinamismo subconsciente y el principio de realidad (Psicoanálisis freudiano).* «El principio de realidad designa la adaptación al tiempo y a las necesidades de la vida en sociedad; y así la realidad se convierte en correlato de la conciencia, y luego del yo». Con ello Freud «reforzó y, por así decirlo, endureció los viejos rasgos del principio de realidad. Sólo dentro de límites muy estrechos, muy estrictos, puede decirse que el tema "romántico" del Eros transformó, de rebote, el principio de realidad» (RICOEUR, P., 1970, p. 280). Es el contraste con el principio del placer, con la ilusión, con el falso consuelo, como se afirman en Freud las exigencias objetivas y realistas del conocer. Ahí es donde se constituye además la realidad del sujeto, del yo, y su equilibrio, su sentido realista de la vida.

La simbolización juega un papel importante en esta constitución de la realidad del sujeto, como lo ha hecho ver KREMER-MARIETTI, A., 1982. Es la simbolización como negación. La ley, y el simbolismo del padre que la representa, son el NO que da acceso a la realidad. En tanto que nombre de la ley, el nombre del padre es el que permite nombrarlo todo. Es esa fuerza del símbolo, como negativa y, por ello, constitutiva, lo que Kremer-Marietti llama «simbolicidad».

En esta línea de pensamiento podrían traerse otras aportaciones de la actual investigación analítica. Es particularmente significativa la aportación de Lacan y

su tríada de lo real, lo imaginario, lo simbólico. (Cfr. vgr. DELBRACCIO, M., 1987, con numerosas referencias bibliográficas).

— *El sujeto de máscara. (Vattimo / Nietzsche)*. Gianni VATTIMO (1989) ha estudiado la filosofía de Nietzsche desde este hilo conductor de la máscara. No es que sea la de Nietzsche una filosofía de la máscara, pero representa en su pensamiento un papel de contraste sumamente revelador, que la sitúa en la temática radical de «el ser y el aparecer» en tensión trágica, como alternativa tal vez la más radical frente a la pretensión hegeliana de hacerlos coincidir. Hay una temática interesante de desenmascaramiento frente a la metafísica, la moral y la religión, en forma más radical todavía que en el concepto de Genealogía. El desenmascaramiento se hace simbolismo crítico y liberador de las energías más originales y profundas en el pensamiento de Nietzsche. Veremos en el apartado siguiente estos aspectos positivos, en la poeticidad creativa.

— *El simbolismo y las deformaciones ideológicas de la realidad social en Marx*. Las ilusiones del subconsciente o el enmascaramiento del sujeto guarda relación con las deformaciones del conocimiento de la realidad social en las ideologías. Frente al enmascaramiento de lo imaginario, por usar la terminología de Lacan, se hace preciso también el simbolismo liberador. El símbolo es síntoma de lo real y cumple, con ello, un papel revelador de alcance radical, en relación con lo que venimos viendo con este apartado. Véase, en tal línea, el estudio de M. Bertrand sobre lo imaginario, lo simbólico y la inscripción del sujeto en la realidad social (BERTRAND, M., 1987). Cfr. también para este apartado MITCHELL, 1986, y BEAUDRILLARD, J., 1972).

6 *Simbolismo metafísico (III): la vida como simbolización*

La simbolización de la vida como prefiguración dinámica de la plenitud del Absoluto

Este lema de «la vida como simbolización» enmarca el fenómeno del simbolismo en la forma que creo más adecuada. Escribe Unamuno en «Adentro!»-1916 (UNAMUNO, M., 1966, p. 948): «Tu vida es ante tu propia conciencia la revelación continua, en el tiempo, de tu eternidad, el desarrollo de tu símbolo: vas descubriéndote conforme obras». El hombre despliega su vida culturalmente, lingüísticamente, poetizando, recreando el mundo desde dentro. Asume en ello las sugerencias de la misma naturaleza, poetiza, «metaforiza» la naturaleza, sumergiéndose en ella, recogiendo sus voces íntimas... Es este movimiento creativo entre naturaleza y cultura el que constituye la vida humana, y en ello mismo consiste, como proceso, la misma simbolización.

En este mismo encuadramiento encontramos también el mejor engarce entre simbolismo y metafísica. Las filosofías vitalistas —en el sentido más amplio de esta denominación— recurren al simbolismo más que ningún otro tipo de

pensamiento. Y en ellas encuentra también ese fenómeno su mejor fundamentación metafísica. Se caracteriza la metafísica como un corte o trascendimiento de la vida, pero dándose paradójicamente dentro de la misma. Y es en esta misma tensión donde hay que situar la intención trascendente del símbolo. Hay una superación, un salto del símbolo a su explicitación metafísica, pero ésta remite de nuevo al símbolo como a su fuente: en el símbolo, en la vida, se da una immanencia, un momento de unión aún indiscernida, germinal, entre lo sensible y su intencionalidad trascendente. Al explicitarlo teóricamente, superamos el símbolo y la vida misma, pero —aun así— siguen apareciendo como la referencia fontanal de fondo, como la matriz a la cual hay que remitirse constantemente para revitalizar el concepto. Este es la verdad del vitalismo y la verdad del símbolo.

Esta verdad se hace más honda, cuando descubrimos que la estructura del ámbito metafísico se deja expresar como «vida», como despliegue desde dentro y finalización hacia dentro: unidad —ser — verdad — bondad. Vida y símbolo están a la base, pero también es ese «más allá de la esencia» en el que el pensador tiene que recurrir de nuevo al mito y al símbolo para expresar mejor lo inefable último. Para esto se ha hecho necesario «pasar las ametralladoras», someterse «al trabajo del concepto». Vemos en Plotino cómo el nivel de la vida —propio de la esfera del Alma— reaparece en el grado último de interioridad, por encima del Nous y el Ser: «La vida es el acto derivado del Bien, y la Inteligencia es este mismo acto cuando recibe un límite» (Enn. VI, 7, 22). *Vida* no es todavía una hipóstasis, es la raíz que hace posible toda determinación ontológica. Serían paralelos de esta concepción el élan vital originario en Bergson o la donación originaria de sentido en Husserl. El «esse» en Tomás de Aquino como «similitudo Dei» (cfr. BALTHASAR, H.U., von, 1965, 3/I, II, 4.c), o el espíritu de Fichte como imagen del Absoluto (cfr. IVALDO, M., 1983), son también concepciones que sitúan el simbolismo en la frontera del espíritu con la Trascendencia última o religiosa.

A partir de aquí, están ya las diversas dimensiones concretas en las cuales podemos situar este entronque dialéctico de simbolización - vida y metafísica.

6.1 La simbolización como «sobreabundancia vital»

En los vitalismos no siempre aparece el trascendimiento metafísico, al menos con explicitud suficiente. Lo mismo hay que decir de las filosofías simbólicas. Hay estudios que sitúan la simbolización como concurrencia de todos los planos del psiquismo humano, atravesando las zonas del subconsciente y aun abriéndolo a la trascendencia religiosa, sin que por ello tenga que explicitar el aspecto propiamente metafísico. Es ejemplar en tal sentido el estudio de W.A. van ROO (1981), que centra la simbolización en el hombre, en toda su complejidad.

Las aportaciones de Stanislas BRETON (particularmente 1972, 1976) representan uno de los intentos más lucidos y sutiles de integración de la simbolización en la reflexión metafísica. Interpretando por libre el pensamiento de Rubina Giorgi, sitúa el simbolismo en la frontera de lo inefable último como su presencialización sensible: la imagen y el proceso de simbolización recubren el núcleo radical del acto de ser, sobre el fondo de una metafísica y una teología negativas. Cuando el ser y la metafísica-se oscurecen en nuestro tiempo, es el juego de lo simbólico, entre la Infinitud abisal y el esquema concreto sensible, el que va recreando el juego metafísico de la articulación entre finito e Infinito. En su obra «Étre, monde, imaginaire» sitúa como complementarias dos vertientes del pensar metafísico —logos y mythos— en relación con el ser y el mundo: son las dimensiones de la forma, el movimiento de la figuración (logos); y la sobreabundancia vital, en la «Nada» originaria (mythos).

6.2. La simbolización existencial desde el entronque yo-mundo como globalidad. Sintonía y dinamismo universal

Hay filosofías que consideran la vida como una dimensión de todo el universo. La vida humana es un momento de interiorización y conciencia de esa misma vida. Plotino, Lachelier, Bergson, Teilard de Chardin, Whitehead pueden ser ejemplos destacados. La vida es como una corriente dinámica que lo atraviesa todo. La imagen simbólica cumple en estos pensadores un papel de engarce singular. Esto es patente de forma particular en Plotino, tanto en el aspecto creativo del pensar, como en relación con el dinamismo del universo.

Bréhier (1949) y Mossé-Bastide (1959) han considerado el papel de la imagen en el modo de pensar plotiniano, como punto de apoyo, de descanso y de avance en su esfuerzo creativo. Ferwerda ha estudiado el conjunto de las imágenes de las Enéadas. Su balance final es interesante, en especial por lo que respecta al papel último de la imagen en el universo plotiniano: El «carácter dinámico de las imágenes deja, pues, en claro *la coherencia íntima* de todas las partes del universo plotiniano y neutraliza en un cierto sentido la oposición radical entre sus diferentes niveles» (FERWERDA, R., 1965, p. 196).

El pensamiento de Lachelier, dentro de una línea moderna idealista, guarda muchas semejanzas con el sistema plotiniano y en esta línea ha estudiado MILLET (1959) su simbólica. Lo mismo hay que decir de Bergson, en quien alguien apuntaba —de creer en ello— una reencarnación moderna de Plotino. MOSSE-BASATIDE (1959) ha estudiado en paralelo los dos sistemas destacando afinidades numerosas y profundas.

El sistema de Whitehead es de patrón muy diferente. Pero en su manera orgánica de considerar el universo entra también de forma sintomática el juego del simbolismo. Su obra «El simbolismo...» (Cfr. WHITEHEAD, A.N., 1969) responde al momento de madurez, al momento en que Whitehead formula de

forma ya acabada su sistema metafísico. El símbolo cumple una misión de articulación creativo-cognoscitiva de la vida universal.

6.3 La simbolización desde las energías de la vida individual como metaforicidad originaria

La metáfora cumple un papel muy radical en el pensamiento de Nietzsche y de Ortega. Es en Nietzsche una forma originaria de expresarse la vida en cuanto devenir, en cuanto ruptura con la identidad y con toda pretensión de fundamentación, en cuanto intento de retrotraerse más acá de la reflexión. La innovación de sentido, como metaforicidad originaria, rompe con los supuestos de identidad de ser y de significado. Pensamiento de la identidad y pensamiento fundamentador son las notas de la tradición metafísica a las que Nietzsche intenta sustraerse, anticiparse genealógicamente, en un afán innovador posmetafísico, al que hoy se vuelve buena parte de la «inteligencia» actual. Por ello, para Nietzsche, la misma «vida» es la metáfora para entender la ausencia de fundamento» (CONILL, J., 1988, p. 143, y su referencia a un estudio de G. Eifler).

El pensamiento de Ortega empalma con este pensar metafórico de Nietzsche. Dos intérpretes últimos —Pedro CEREZO (1984) y Antonio REGALADO (1990)— han puesto de relieve el papel originario de la metáfora en Ortega. Pedro Cerezo realiza una «transmutación lingüística de la metafísica de la vida» (CONILL, J., 1988, pp.215ss.), uniendo en la interpretación y en el decir originarios poesía y filosofía: ambas son «metáfora», transmigración de sentido, desde la insurgencia creativa de la vida misma.

Antonio Regalado pone lo metafórico como pauta interpretativa del pensar orteguiano. Concebir al hombre como «existencia metáfora» (cabría decir que tras las «Dos metáforas» —la tabla rasa y el continente, del realismo y el idealismo— es su tercera metáfora, integradora de las anteriores) sitúa la antropogénesis orteguiana en un terreno en el que el estilo, la retórica, la barroca «teatralidad» de la vida son esencia radical y no mero ornamento o exterioridad vacía. En su «segunda navegación», Ortega somete sus intuiciones filosófico / poéticas a contraste conceptual y ontológico, frente a Heidegger. Entre Nietzsche y Heidegger, frente a Nietzsche y Heidegger, defiende creativamente su propio papel en la escena filosófica.

6.4 Simbolización ético metafísica: el rostro del prójimo, revelación del Infinito

El alcance metafísico del simbolismo, en la perspectiva de las filosofías de la vida, adquiere particular relieve en las esferas más altas de la vida, en las que más resalta el fundamento metafísico. Así, en primer lugar en *la Ética*. En el estudio de la simbólica ética hay temas fuertes en la tradición, como el simbo-

lismo de la luz y las tinieblas, de base ética, pero que desborda este campo por el lado religioso (cfr. STEMBERGER, 1970). La referencia principal que cabe hacer aquí es la de LEVINAS, E. (1961): el rostro humano como revelador del Infinito, a través de las exigencias éticas que en él se transparentan (cfr. vgr. pp. 168-171). En cuanto presencia de la exterioridad, del Infinito, el rostro rompe con el estatuto de imagen, o de institución o de símbolo, al modo usual de signo-significado (p. 182). Pero ese modo de ruptura, metafísico por tanto, —no ontológico—, en cuanto apoyado en un trampolín sensible, es lo propio del símbolo en su sentido metafísico más genuino, por más que la heterogeneidad de la Trascendencia no guarde proporción con su base. No podemos hablar de «intuición» del Infinito en el símbolo, pero no es esto un defecto, sino la garantía de la trascendencia misma.

6.5. Simbolización estética: «imágenes de plenitud»

Más explícitamente todavía aparece el carácter metafísico del simbolismo en *la Estética*. El simbolismo propio de la obra de arte presenta caracteres que remiten con urgencia a una explicitación metafísica. Así el carácter de *cosmicidad*: es como un mundo cerrado sobre sí, un mundo aparte, una *totalidad* de sentido que la hace «símbolo del universo»: Minguet, en PLAZAOLA, J., (1973 p. 471). O el carácter de *saturación*, de densidad de realidad, de mostración interna, inmanente, sin referencia a otra cosa (DUFRENNE, *Ibidem*, p. 473); un cuadro abstracto, por ejemplo, es icónico por sí mismo, como transparencia de contenido. Cabría llamar, por ello, *autosimbólica* a la obra de arte, por ilógico que parezca. (PLAZAOLA J., 1973, p. 474). También es de alcance metafísico el carácter de plenitud final a que remite la creación estética. La concepción de las obras artísticas como «imágenes de plenitud» (JIMENEZ, J., 1986, p. 319), en línea con la «finalidad sin fin» kantiana, es una explicitación metafísica interesante, por más que haya que situarla en la ruptura de lo temporal, en lo fragmentario del vivir humano. (*Ibidem*, p. 321). (Cfr., para este apartado HEIDEGGER, M., 1960, y PÖGGELER, O., 1963, pp. 213ss.). (Sobre Nietzsche y el arte como órgano de la filosofía, cfr. DJURIC, M., 1985, pp. 194ss., 284ss.).

6.6 Simbolización religiosa como Vida

El simbolismo de *la Religión* es metafísico por antonomasia, aunque no llegue a explicitarse muchas veces en un lenguaje ontológico, o vaya referido a la vivencia, antes que a su teorización reflexiva. El símbolo es el lenguaje propio de la religión, como lenguaje de la vida, a sus niveles más profundos, de suerte que puede hacerse de la Vida misma el símbolo central de la Religión. Salta a la vista, por ejemplo, en la simbólica de Juan o, más ampliamente, en la concep-

ción bíblica del Dios Vivo. La explicitación teórica se ha hecho abundantemente desde la exégesis y la teología, pero apenas —que sepamos— desde una teorización metafísica explícita. Desborda, de todos modos, el ámbito de esta exposición.

7 Conjuntos simbólicos (I-Sincrónicos):
Las «simbólicas» como conjuntos orgánicos y la metafísica

7.1 Simbolismo cosmovisional y simbolismo metafísico
Las simbólicas culturales y su raíz metafísica

Se da un simbolismo típicamente metafísico, como intencionalidad semántica de contenido metafísico (los nn. 4-6 y 7.2). Pero el contenido semántico de los símbolos, aun cuando sea de sentido metaempírico, no tiene por qué ser explícitamente metafísico: vgr. los símbolos de las emociones o los de las cualidades morales, pero anida en todos ellos una raíz metafísica, como anida en todas las esferas de la vida. Y lo mismo hay que decir con respecto a las simbólicas: toda cosmovisión simbólica, sea de base ética, científica, sociopolítica, religiosa..., contiene una metafísica, aun cuando sea en forma implícita.

En el estudio científico de las simbólicas culturales normalmente no se explicita la dimensión metafísica. Hay, no obstante, numerosos autores que afrontan el estudio filosófico de estas simbólicas, llegando con más o menos explicitud a los fundamentos ontológicos. Ernst Cassirer y su estudio de los diversos lenguajes simbólicos; Gaston Bachelard, el «nuevo espíritu científico» y la «fenomenología dinámica» de lo imaginario; Georges Gusdorf, en «Mito y metafísica»; Hans George Gadamer, Paul Ricoeur y la hermenéutica filosófica; C.G. Jung y la Escuela de Eranos; Gilbert Durand y el «Centre de Recherches sur l'Imaginaire» (CRI); Ortiz Osés, entre nosotros, y su peculiar hermenéutica, son algunos puntos de referencia interesantes en la línea filosófica indicada.

La explicitación ontológica presenta modalidades muy diferentes. En Cassirer va ligada al idealismo trascendental kantiano y a la antropología del «animal simbólico»: abre paso a planteamientos históricos nuevos, hacia una semiología universal, como vimos (1.2), aunque de dudoso alcance ontológico. En Gusdorf y Bachelard es una ontología existencial lo que aportan sus análisis, más ligada a una fenomenología trascendental en Bachelard (cfr. BAUMANN, L., 1990). Hablar de «ontología simbólica» en Bachelard (GARAGALZA, L., 1990, p. 24), en razón de su temática yo-mundo-Dios, es dudoso que haya de entenderse en el sentido riguroso de una filosofía primera. Lo mismo y con mayor razón hay que decir de Jung. Sus arquetipos, como «sistema de virtualidades», como «un centro de fuerza invisible», como «núcleo dinámico de la psiché» (DURAND, G., 1976, pp. 65ss.), son constitutivas del «proceso de individuación», adqui-

riendo por aquí un cierto alcance psicológico y ontológico, pero con no pocas ambigüedades. En Gilbert Durand el planteamiento ontológico se hace repetido y explícito, como «fantástica trascendental», (DURAND, G., 1978), siguiendo el proyecto trascendental kantiano, como «Ontología simbólica», entre una ontología psicológica y una ontología culturalista (GARAGALZA, L., 1990, p. 60), como concepción de lo imaginario en cuanto «realidad última en la que el entendimiento humano viene a descifrar los Imperativos del Ser» (DURAND, G., 1965, p. 350, cit. en GARAGALZA, L., 1990, p. 88). El alcance, no obstante, de todo esto ofrece ambigüedades y dificultades.

Es en Gadamer y en Ricoeur donde mejor encontramos el planteamiento ontológico. Gadamer busca superar los dualismos de la metafísica desde la profunda coimplicación de ser y lenguaje, «hasta el punto de que el ser que puede ser comprendido es lenguaje» (GADAMER, H.G., 1977, p. 567). Las implicaciones metafísicas de esta afirmación van por la línea de una «inmanencia del ser», como vertiente integrante de toda ontología. Es la base de la metafísica simbólica que desarrolla entre nosotros Ortiz-Osés (infra). De no afirmarse con explicitud el polo de la «diferencia», de la «absoluta trascendencia» del ser, la ontología —es la postura defendida a lo largo de esta exposición— no hace justicia a las exigencias del pensar y de la realidad. En Ricoeur vimos bien destacada esta discontinuidad o ruptura entre «verdad metafórica» y discurso especulativo. En relación con el símbolo, en toda su amplitud, es en «Finitud y culpabilidad» donde mejor sitúa la relación entre pensamiento y símbolo (cfr. la «Conclusión: El símbolo da que pensar»), destacando la trascendencia del ser con respecto al pensar (la inmanencia del «Cógito»), a través de la interpretación del símbolo, que «se nos da» precisamente como densidad de contenido «que pensar». (cfr. también JERVOLINO, D., 1984, pp. 110-120).

El planteamiento metafísico de O. Osés desde la simbólica es muy interesante y valioso, como método hermenéutico, llevado además hasta una estricta explicitación metafísica (ORTIZ-OSES, A., 1989). Enfoca la metafísica desde el símbolo, como implicador, envolvente «comunicante de los reinos separados entitativa y racionalísticamente por una tradición dualista» (ORTIZ OSES, 1990, p. 190). Es el lado —una vez más— de la inmanencia vital, olvidado, que es urgente recuperar. Pero quedarse en el reino nocturno de lo meramente imaginario, de no acentuarse el corte discernidor y crítico del pensar ¿no es anular el lado original del pensar especulativo? Lo imaginario acerca, no suplanta al pensamiento. Poner como «órgano de captación» en esta metafísica «la imaginación simbólico-arquitépica como "razón extática"» (ORTIZ-OSES, A., 1989, p. 104), es dar entrada a un componente necesario de la razón humana, en el pensar metafísico, pero no puede ser como suplantadora de la otra vertiente, la razón abstractiva o especulativa. Desde la «razón extática» no sólo se piensa el símbolo, sino que se juega simbólicamente con pensamientos, teorías y conceptos. Y esto en su mejor sentido, como vertiente necesaria del pensar. Pero reducir la metafísica a este horizonte aparece excesivo. Con ello se despacha sin más, por ejemplo, la «metafísica del ser», en «razón» de patriarcalismo abusivo.

Acecha en todo esto la acusación de Topisch que ve en la metafísica un juego de símbolos elevados a cosmovisión fija, que luego se aplican rígidamente a la realidad (cfr. TOPISCH, E., 1972, pp. 143ss). Sería deformar la simbólica metafísica y la metafísica misma. Una metafísica del símbolo y de la vida creo que puede y debe articularse con una metafísica del ser, no suplantarla. (Cfr. supra, apartado 3, nn. 6-10).

7.2 Estructura simbólica de la vida como estructura trascendental. Simbólicas metafísicas

El trabajo de la reflexión metafísica parte siempre, como todo acto de pensar humano, de una base sensible y se expresa en conceptos-símbolos, en conceptos de base simbólica; al urgir el rigor último del concepto puro, vuelve a necesitar del símbolo, se expresa en símbolos-conceptos, en símbolos de alcance ideacional. (La palabra «concepto», por ejemplo, es inicialmente un símbolo ideacional, una ideación de lo que es la representación intelectual, que ha necesitado expresarse apoyándose en un símbolo. Este luego ha quedado fijado en un símbolo-léxico y en un símbolo conceptualizado). La contraposición de Paul Ricoeur antes aludida (4.2) entre «metáforas de poeta / metáforas de filósofo» marca dos vertientes del simbolismo emparentadas con la contraposición anterior. De la metáfora espontánea nos elevamos al concepto, a la ideación filosófica y metafísica. En el trabajo filosófico del concepto, se vuelve a necesitar de la metáfora, y precisamente cuando se toca la frontera última de la inteligibilidad, buscando un suplemento, un apoyo para ahondar más allá de la idea. El símbolo aparece, pues, en el arranque del pensar metafísico, y de nuevo, en su culmen. Y lo mismo hay que decir de la vida como simbolización originaria. Se ha indicado en varias ocasiones: de la vida trascendemos al absoluto, pero, al ahondar en éste, su raíz se nos muestra de carácter vital: es la vida en un sentido ya analógico, pero superior y más profundo.

Esto hace ver la importancia de la metáfora metafísica y es urgente el estudio de las simbólicas metafísicas. He aludido a varios estudios sobre unos u otros autores, sobre Plotino, Bergson, Lachelier..., pero no conozco una obra de conjunto sobre el tema.

La conceptualización y la estructura del símbolo metafísico presentadas en este ensayo quieren ser una interpretación teórica sistemática (cfr. supra apartado 3): sobre la concepción de la vida como «repliegue - despliegue», cabe considerar sus momentos dialécticos en las tres constelaciones simbólicas presentadas (aptdos. 4, 5, 6): la simbólica de participación, la simbólica de representación y la vida misma como simbolización. La simbólica de inmanencia trascendencia hacen de expresión primera genérica, —partimos de la metafísica como «trascendimiento»— de la cual son explicitación los tres momentos indicados. Cabría integrar aquí los diversos símbolos metafísicos que articulan los sistemas filosóficos, aunque sólo quepa hacerlo ahora a modo de ejemplos. Así, en el *esquema de in-*

manencia - trascendencia, las «dos grandes metáforas» de Ortega, en relación al realismo y el idealismo. O las imágenes de la navaja de Ockam y la paloma en Kant. En el *esquema de totalidad y participación*, la esfera de Parménides y las múltiples variantes de la participación: la platónica, la neoplatónica, la medieval creacionista, la existencial moderna. O el símbolo del «vínculo» sustancial en Leibniz / Blondel (cfr. VITRE, M.M., 1989). En el *esquema de representación* las variantes del espejo (*speculatio*) y la reflexión, particularmente en el idealismo alemán (TAGLIAPIETRA, A., 1989), y toda la temática de la iluminación y la caverna, la irradiación y la luz, con bibliografía muy variada, que nos desborda. En el *esquema del dinamismo vital como simbolización* entra la gama inmensa de *imágenes dinámicas*, propias de los vitalismos. Pensemos particularmente en Bergson y Plotino, a los cuales nos hemos referido, con algunas indicaciones bibliográficas. Contrasta este uso de símbolos en Bergson con el explícito rechazo de los mismos en su concepción de la metafísica como intuición que prescinde de símbolos. (BERGSON, H., 1956, pp. 13-18). Es un fenómeno paralelo al de Heidegger con respecto a la metáfora, que ya analizamos (aptdo. 4).

Además de estos símbolos, más bien particulares, también habría que referirse a simbólicas, a conjuntos organizativos del pensar metafísico, como pueden ser «el cuarteto» en Heidegger (cfr. 1960. OLASAGASTI. M., 1967, pp. 187ss.) o el trío «patriarcado, matriarcado, fratriarcado» de Ortiz-Osés. (1977, pp. 299ss). Son de gran alcance, ciertamente, aunque no podamos detenernos a analizarlos.

8 Conjuntos simbólicos (II) Diacrónicos: *Simbologías del futuro (de la temporalidad) y ontología*

El esquema de la vida —concentración y expansión— que hace de «simbolización», o de proceso de expresión simbólica radical, puede tomarse sincrónicamente, como estructura de momentos constitutivos, o puede tomarse diacrónicamente, como momentos genéticos procesuales. La vida o la existencia, vistas así, son fluencia temporal. En este emplazamiento, y con relación al trascendimiento metafísico, la vida se hace básicamente —como temporalidad— símbolo de la eternidad: como totalidad esencial, como presencia existencial, como persistencia en un futuro de plenitud... Tendríamos de nuevo la triple constelación simbólica antes estudiada (nn. 4, 5, 6).

Podría repetirse esa temática, destacando las variantes de la temporalidad:

- Esencia-pasado: creación y caída, cosmos y caos, libertad y destino...
- Presente existencial: simbolismo de la temporalidad como «presencia creativa» que resiste a la caducidad, tan abundante y fuerte en Machado (cfr. CEREZO GALAN, 1975).
- Persistencia en el futuro, como anticipación, como previsión y como

provisión, en aspiración a la plenitud final irrenunciable, por más que cortada en la muerte y en la caducidad misma del instante, del presente.

En nuestro tiempo, como es propio de una época de crisis, somos particularmente sensibles a la simbología del futuro: la quiebra de las grandes *utopías* (la marxista y la tecnológica liberal, básicamente) no es obstáculo para que nuestra preocupación siga ligada a la salida hacia adelante, en un mundo cargado de conflictos: tras la liquidación del peso y las herencias del pasado (el dromedario), y el desengaño de los sueños del superhombre (el león), nos abrimos a la inocencia creadora del ser (el niño y el juego) (Cfr. FINK E., 1966, pp. 272-274). Desde esta imagen del niño y el juego orienta J. Naud su «filosofía de la imaginación» (NAUD, J., 1979), en actitud y perspectiva de transformación del mundo y del hombre, desde todas las cosmovisiones. (cfr. también AUGÉ, M., 1979).

Hacen de marco último en esta perspectiva de creatividad histórica las urgencias actuales de *la ecología*, apoyándose, como puntos de referencia últimos, en las grandes imágenes históricas del *paraíso*, que remitimos al pasado, y la *ciudad* perfecta, que remitimos al futuro. Esta transformación pasa por la técnica, con todos sus problemas, que cabe situar —como hace curiosamente McLuhan (McLUHAN - FIORE - AGEL, 1971, pp. 64, 67)— en perspectiva metafórica de transposición hacia el futuro. Las tecnologías refinadas, la informática y la comunicación de masas nos abren a un mundo nuevo, germinal. La narrativa contemporánea o la simbólica del rostro, en su tratamiento cinematográfico y televisivo, por poner un par de ejemplos, representan caminos nuevos de simbolización, de acercamiento a las personas, a la expresión de sus mundos interiores, o al acercamiento creciente entre las culturas.

Todo esto son apoyos cosmovisionales: desde ellos, la ontología misma, la concepción del ser subyacente en las preocupaciones más hondas de hoy, se hace futurista (ser: es, fuit, futurus, est). La latencia (lethe) de la verdad en nuestro presente oscuro, llama, como símbolo oculto, a una «revelación» de «lo que va a ser». «Es la ontología misma la que tiende a hacerse simbología, medio de acercarnos a una nueva intuición del ser que, por ofrecerse como promesa de futuro, sólo a través del símbolo puede anticiparse». (GUERRIERE, 1973, p. 213). Más que una ontología de «lo que era el ser» o de «el que es», tiende a configurarse una ontología de «el / lo que va a ser», que nos evoca la inminencia del Apocalipsis o plena «revelación» de «El que era, el que es y el que viene», «el que vive». (Ap. 1).

(Noviembre, 1990)

BIBLIOGRAFIA

- ALLEMAND, B.: *Le symbole chez les préromantiques allemands*. En: *Le'symbole* (Rech. et débats - 29), Libr. Fayard, París, 1959, pp. 112-119.
- AUGE, M.: *Symbole, fonction, histoire. Les interrogatives de l'anthropologie*. Hachette, París, 1979.
- BACHELARD, G.: *El aire y los sueños. Ensayo sobre la imaginación del movimiento*. Fondo Cultura Económica, Méjico - Buenos Aires, 1958. - *La poética del espacio*. Fondo de Cultura Económica. Méjico - Buenos Aires, 1965.
- BALTHASAR, H.U. Von: *Herrlichkeit. 3/I. Im Raum der Metaphysik*. Johannes Verlag, Einsiedeln, 1965.
- BAUMANN, C.: «Psycoanalyse und Phänomenologie im transcendentalen Denken G. Bachelard:» *Prima Philos* 3/4 (1990), 443-456.
- BEAUDRILLARD, J.: *Pour une critique de l'économie politique du signe*. Gallimard, París, 1972.
- BEIGBEDER, O.: *La simbología*. Oikos-tau edic., Barcelona, 1971.
- BERGSON, H.: *Introducción a la metafísica y La intuición filosófica*. Edic. Leviatán, Buenos Aires, 1956.
- BERTRAND, M.: «Imaginaire, symbolique: L'inscription du sujet dans le social.» En: *Idéologie, symbolique, ontologie*. Ed. du CNRS, París, 1987, pp. 15-32.
- BLACK, M.: *Modelos y metáforas*. Edit. Tecnos, Madrid, 1966.
- BLUMENBERG, H.: *La leggibilità del mondo*. Il Mulino, Bologna, 1984.
- BOUSOÑO, C.: *Superrealismo poético y simbolización*. Edit. Gredos, Madrid, 1978.
- BOZAL, V.: *Mimesis: las imágenes y las cosas*. Edic. A. Machado, Madrid, 1987.
- BREHIER, E.: «Images plotiniennes images bergsoniennes.» En: *Les études bergsonniens. II*. Presses Univ. de France, 1949, pp. 105-128.
- BRENA, G. L.: «Metafora e metafísica.» En: *Metafore dell'invisibile*. Morcelliana, Brescia, 1984, pp. 213-231.
- BRETON, S.: *Etre, monde, imaginaire*. Ed. du Seuil, París, 1976. *Poetiuge du sensible*. Les édit. du Cerf, París, 1988. «Symbole, schème, imagination. Essai sur l'oeuvre de Rubina Giorgi:» *Rev Phil de Louv* 70(1972) 63-92.
- CASSIRER, E.: *Filosofía de las formas simbólicas*. I-II. Fondo de Cultura Económica, Méjico, 1971-1972. *Esencia y efecto del concepto de símbolo*. Fondo de Cultura Económica, Méjico, 1975.
- CAVACIUTI, S.: «Analogía e metafora.» En: *Metafore dell'invisibile*. Morcelliana, Brescia, 1984, pp. 232-239.
- CEREZO GALAN, P.: *La voluntad de aventura. Aproximación crítica al pensamiento de Ortega y Gasset*. Ariel, Barcelona, 1984. *Palabra en el tiempo. Poesía y filosofía de Antonio Machado*. Edit. Gredos, Madrid, 1975.
- CONILL, J.: *El crepúsculo de la metafísica*. Ed. Anthropos, Barcelona, 1988.

- DEIFEL, E.: «Wahrheit und Wort von Symbol und Mythos.» *Zeitschr. f. Theol u. Kirche* 1 (1990) 30-48.
- DELBRACCIO, M.: «Del' imaginaire au symbolique.» En: *Idéologie, symbolique, ontologie*. Edit. du CNRS, París, 1987, pp. 38-60.
- DJURIC, M.: *Nietzsche und die Metaphysik*. W. de Gruyter. Berlín-N. York, 1985.
- DOUGLAS, M.: *Símbolos naturales. Exploraciones en cosmología*. Alianza edit., Madrid, 1978.
- DURAND, G.: *Las estructuras antropológicas de lo imaginario. Introducción a la arqueología general*. Taurus, Madrid, 1978. *L'imagination symbolique*. Press, Univ. de France, París, 3e. édit., 1976.
- ECO, U.: *Tratado de semiótica general*. Lumen, Barcelona, 1977.
- ELIADE, M.: *Tratado de historia de las religiones*. I. Edic. Cristiandad, Madrid, 1974. *Lo sagrado y lo profano*. Edic. Guadarrama, Madrid, 1967.
- FEREWERDA, R.: *La signification des images et des métaphores dans la pensée de Plotin*. J.B. Walters, Groningen, 1965.
- FINANCE, J.: «Il buon uso de «peccato contro lo spirito» avversia l'uso del linguaggio metaforico in filosofia.» En: *Virtualità e attualità della filosofia cristiana*. Urbaniana, Univ. Press, Roma, 1988, pp. 211-222.
- FINK, E.: *La filosofía de Nietzsche*. Alianza editorial, Madrid, 1966.
- GADAMER, H. G.: *Verdad y método*. Edic. Sígueme, Salamanca, 1977.
- GARAGALZA, L.: *La interpretación de los símbolos. Hermenéutica y lenguaje en la filosofía actual*. Edit. Anthropos, Barcelona, 1990.
- GARCÍA PRADA, J. M.: «Hermenéutica de los símbolos y crisis del lenguaje religioso.» *Cienc. Tom. 111* (1984) 515-550.
- GOMBRICH, E. H.: *Imágenes simbólicas. Estudios sobre el arte del Renacimiento*. Alianza, Madrid, 1983.
- GUERRIERE, D.: «Ontology as the symbolics of the future.» *Philos. Today XVII* (1973) 213-219.
- GUSDORF, G.: *Mito y metafísica*. Editorial Nova. B. Aires, 1960.
- HAMBURG, C. M.: *Symbol and reality. Studies in the philosophy of E. Cassirer*. M. Nijhoff, The Hague, 1970.
- HEIDEGGER, M.: *Der Satz vom Grund*. Neske, Pfulligen, 1957. *Der Ursprung des Kunstwerkes*. F. Reklam, Stuttgart, 1960. *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. 4. ed., V. Klosterman, Frankfurt, 1971. «Hölderlins Erde und Himmel.» In: *H. Jahrbuch* (1960) 27-50.
- HENRY, M.: *L'essence de la manifestation*. Pres. Univ. de France, París, 1963.
- HUBNER, K.: *Die Wahrheit des Mythos*. Verlag, C. H. Beck, München, 1985.
- IVALDO, M.: *Fichte l'assoluto e l'ammagine*. Ediz. Studium, Roma, 1983.
- JERVOLINO, D.: *Il cogito e l'ermeneutica*. (La questione del soggetto nella filosofia di P. Ricoeur). G. Procaccini, Napoli, 1984.
- JIMENEZ, J.: *Imágenes del hombre. Fundamentos de estética*, Tecnos, Madrid, 1986.
- KITTAY, E. F.: «The identification of Metaphor» *Synthese* 58 (1984) 153-202.

- KREMER-MARIETTI, A.: *La symbolicit  ou le problème de la symbolisation*. Presses, Univ. de France, Paris, 1982.
- KURZ, G.: *Metaphor, Allegorie, Symbol*. Vandenhoeck et Ruprecht, G ttingen, 1986.
- LAKOFF, E., JOHNSON, M.: *Metáforas de la vida cotidiana*. Edic. Cátedra, Madrid, 1986.
- LANGER, S.: *Philosophy in a New Key*. Harvard, Univ. Press, Cambridge, 1969.
- LEVINAS, E.: *Totalité et Infini. Essai sur l'ext riorit *. M.Nijhoff, La Haye, 1961.
- LIPS, T.: *Los fundamentos de las estética*. D. Jorro ed., Madrid, 1923.
- LUBAC, H. D.: *Exeg se m dievale. Les quatre sens de l'Ecriture*. Aubier, Paris, 1964.
- MARCEL, G.: *Journal métaphysique*. Aubier, Paris, 1927.
- McCORMAC: *Metaphor and myth in science and religion*. Duke Univ. Press, Durham, North Caroline, 1976.
- MCLUHAN, M., FIORE Q., AGEL, J.: *Guerra y paz en la aldea global*. Edic. Martínez Roca, Barcelona, 1971.
- MENARD, J. E. (Ed.): *Le symbole*. Faculté de théol. Cathol, Strasbourg, 1975.
- MEYER, V. I.: «Sinn und Symbol. Eine Untersuchung aum Sinnbegriff bei P. Ricoeur und M. Ponty:» *Prima Philos* 2/2 (1989) 217-225.
- MILLET, L.: *Le symbolisme dans la philosophie de Lachelier*. Press. Univ. de France, Paris. 1959.
- MITCHELL, W. J. T.: *Iconology, Image, Text, Ideology*. The Univ. Chicago Press, Chicago, 1986.
- MORIN, E.: *El paradigma perdido: el para so olvidado*. Edit. Kair s, Barcelona, 1974.
- MORRIS, CH.: *Signos, lenguaje, conducta*. Losada, B. Aires, 1962.
- MOSSE-BASTIDE, R. M.: *Bergson et Plotin*. Press. Univ. de France, 1959.
- NAUD, J.: *Une philosophie de l'imagination*. Desclée et Cie., Tournai, 1979.
- ODGEN, C. K., RICHARDS, I.A.: *The Meaning of Meaning*. Routledge & Kegan Paul, London, 1966.
- OLASAGASTI, M.: *Introducción a Heidegger*. Edic. de la Rev. de Occidente, Madrid, 1967.
- ORTEGA y GASSET, J.: *Las dos grandes metáforas. Obras completas*, II. pp. 387-400. 7.ª edición. E. Calpe, Madrid, 1966.
- ORTIGUES, E.: *Le discours et le symbole*. Aubier, Paris, 1962.
- ORTIZ-OSES, A.: *Metafísica del sentido. Una filosofía de la implicación*. Univ. de Deusto, Bilbao, 1989. *Mundo, hombre y lenguaje crítico*. Sígueme, Salamanca, 1976. *Comunicación y experiencia interhumana*. Desclée de Brower, Bilbao, 1977. «El mito romántico y el t pico científico:» *Letr. de Deusto* 20 (1990) 177-194.
- PEIRCE, C. S.: *El hombre, un signo*. Edit. Crítica, Barcelona, 1988.
- PLAZAOLA, J.: *Introducción a la estética*. La edit. católica, Madrid, 1973.
- P GGELER, O.: *Der Denkweg M. Heideggers*. Neske, Pfullingen, 1963.

- PUTNAN, D. A.: «Music and the Metaphor of Touch» *The Journ. of. Aesth. and Art Critic.* 1/XLOV/(1985), 59-66.
- RAMOS, A.: «*Signum*»: de la semiótica universal a la metafísica del signo. Eunsa, Pamplona, 1987.
- REGALADO GARCÍA, A.: *El laberinto de la razón: Ortega y Heidegger*. Alianza Editorial, Madrid, 1990.
- RICHARD, J.: «Symbolisme et analogie chez P. Tillich» *Lav théol phil* XXXII (1976) 43-74. XXXIII (1977) 39-60, 183-202.
- RICOEUR, P.: *La metáfora viva*. Edic. Europa, Madrid, 1980. *Freud: una interpretación de la cultura*. Siglo XXI editores, Méjico, 1970. *Finitud y culpabilidad*. Taurus, Madrid, 1969. «La métaphore et le problème central de L'herméneutique» *Rev Phil de Louv* 70 (1972) 93ss. «Parole et symbole.» En. MÉNARD, J. E. (Ed.), Faculté de Theol. Cath., Strasbourg, 1975, pp. 142-161.
- RIGOBELLO, A.: «Un commento heideggeriano di Hölderlin: interpretazione per una metafísica della persona.» *Giorn di Metaf* IX (1987) 249-260.
- MERLEAU-PONTY, M.: *Phénoménologie de la perception*. Gallimard, París, 1945. *Le visible et l'invisible*. Gallimard, París, 1964. *Filosofía y lenguaje*. Ed. Proteo, Buenos Aires, 1969.
- RIVA, G.: *Corpo e metafora in G. Marcel*. Publ. Univ. Cattolica, Milano, 1985.
- ROLOFF, D.: *Gottähnlichkeit, Vergöttlichung und Erhöhung zu seligen Leben*. Walter de Gruyter et Co., Berlín, 1970.
- ROO, W. A. van: *Man the symbolizer*. Univ. Gregoriana, Roma, 1981.
- SANTINELLO, G.: «Riflessioni sul concetto di analogia nel pensiero moderno.» En: *Metafore dell'invisibile*. Morcelliana, Brescia, 1984, pp. 34-58.
- SIEWERT, G.: *Ontologie du langage*. Desclée de Brower, Brugges, 1958.
- SOISKICE, J. M.: *Metaphor and religious Language*. Clarendon Press, Oxford, 1985.
- STEMBERGER, G.: *La symbolique du bien et du mal selon Saint Jean*. Ed. du Seuil, París, 1970.
- TAGLIAPIETRA, A.: «Metafora e concetto. Sulla metaforica dello specchio in Schelling e nel giovane Hegel» *Filosofía* 40 (1989) 175-201.
- TILlich, P.: «The religious Symbol» *The Journ Lib Rel* 2 (1940) «Théology and symbolism.» En: JOHNSON F. E., (Ed.), *Religious symbolism*. Harper & Bro, New York, 1955. *Teología sistemática*. I. Ariel, Barcelona, 1972. (Especialmente, 2.ª parte, II, B).
- TODOROW, T.: *Symbolisme et interprétation*. Ed. du Seuil, París, 1979. *Theories du symbole*. Ed. Ed. du Seuil, París, 1965.
- TOPITSCH, E.: *Von Ursprung und Ende der Metaphysik*. Deutscher Taschenbuch Verlag, München 1972.
- TURNER, V.: *La selva de los símbolos*. Ed. siglo XXI, Madrid, 1980.
- TYMAN, S. M.: «Mysticism and Gnosticism in Heidegger» *Philos Today* 28 (1984) 358-371.
- UNAMUNO, M.: *Adentro* (1916). *Obras completas*. I. Escelicer, Madrid, 1966.

- URBAN, W. M.: *Lenguaje y realidad. La filosofía del lenguaje y los principios del simbolismo*. Fondo Cultura Económica, Méjico, 1952.
- VATTIMO, G.: *El sujeto y la máscara. Nietzsche y el problema de la liberación*. Edic. Península, Barcelona, 1989.
- VITRE, M. M.: «A la recherche d'une herméneutique du symbole» *Nouv. Rev. Théol* 111 (1989) 500-521.
- WHEELWRIGHT, P.: *Metáfora y realidad*. Espasa Calpe, Madrid, 1979.
- WHITEHEAD, A. N.: *El simbolismo. Su significado y efecto*. Univ. Autónoma de Méjico, Méjico, 1969.
- WISSE, S.: *Das religiöse symbol*. Verlag H. Hingen, Essen, 1963.