

Hacia una hermenéutica analógico-icónica

MAURICIO BEUCHOT

I. INTRODUCCIÓN

En este trabajo deseo presentar un modelo hermenéutico que he llamado analógico-icónico. La hermenéutica reciente se ha debatido entre un modelo univocista y un modelo equivocista, y ha prevalecido este último. Frente a las hermenéuticas pretendidamente científicas, como las de Popper, Apel y Davidson, tenemos hermenéuticas relativistas extremas como las de Derrida y Rorty. Ciertamente ha habido intentos de hermenéuticas intermedias, como las de Gadamer y Vattimo. Pero han sido insuficientes en cuanto al planteamiento de su estatuto epistemológico intermedio o moderado. Creo que el planteamiento más aceptable ha sido el de Ricoeur, y, con todo, se queda en el intento. Él plantea como modelo de la interpretación el acto metafórico, obteniendo un modelo metafórico de la hermenéutica; pero resulta que la metáfora es sólo una de las clases de la analogía, y la que más se acerca a la equivocidad, por lo que hay que buscar un modelo más amplio, más abarcador, por ejemplo que abarque también la metonimia, además de la metáfora, y esto sólo puede lograrlo, más que un modelo metafórico solamente, un modelo analógico de la interpretación, de la acción hermenéutica.

Por eso deseo esbozar aquí, aunque sea con algunas pinceladas, ese modelo analógico-icónico de la hermenéutica. Es un modelo de interpretación basado en la analogía y el ícono (pues para Ch. S. Peirce, en quien me inspiro, vienen a ser lo mismo); a saber, tomaré como modelo de interpretación y de acto interpretativo el que se usa para interpretar o descifrar un signo icónico o analógico. El signo icónico puede ser sencillo, como la imagen o copia, casi unívoco; o intermedio, como el diagrama, el más análogo; o muy complicado, como la metáfora, el ícono que mas se acerca a la equivocidad¹.

De hecho, los textos son íconos que nos hacemos de las cosas, que están en la realidad o en nuestra fantasía. Por eso no está fuera de propósito rescatar un paradigma de interpretación centrado en la iconicidad o analogía. Así, el procedimiento para interpretar signos icónicos y analógicos se puede hipostasiar como el modelo de la interpretación de textos. Ya que el texto tiene mucho de ícono, la hermenéutica tiene que ser icónica respecto de él, en diferentes grados o niveles. Y, puesto que la hermenéutica interpreta íconos, tiene que hacerlo icónicamente, para que sea adecuada y completa.

Es lo que trataré de investigar y experimentar a continuación, aunque no sea más que para ver hasta dónde me lleva. Que ya es mucho, pues una hermenéutica analógico-icónica promete ser más fructífera y rica que las de inclinación univocista, y más rigurosa y técnica que las que están seducidas por la equivocidad (y que son las más abundantes).

II. LOS MEANDROS DEL ÍCONO Y LA ANALOGÍA

Primero veamos, de manera abstracta, las nociones de analogía e iconicidad, para ver después cómo pueden aplicarse a la interpretación y darnos un modelo hermenéutico. En primer lugar, encontramos que las nociones de analogía e iconicidad están muy vinculadas entre sí². La analogía es la semejanza que contempla también la diferencia. Esto es, se trata de una relación, una relación múltiple, entre varias cosas, pero principalmente entre un modelo (paradigma, arquetipo, prototipo o estereotipo) y ciertos objetos que mantienen con él una semejanza a pesar

¹ Cf. Ch. S. Peirce, «Ícono, índice y símbolo», en *La ciencia de la semiótica*, ed. A. Sercovich, Buenos Aires: Eds. Nueva Visión, 1974, pp. 45 ss. Usaré estas nociones en el sentido que tienen dentro del sistema peirceano.

² Cf. S. Serrano, *Signos, lengua y cultura*, Barcelona: Anagrama, 1981, pp. 70 ss. Allí se entiende el ícono en el sentido de Peirce, y se hace ver cómo el ícono es el signo análogo por excelencia, la analogía misma.

de varias diferencias de distinto grado o intensidad que también tienen. De alguna manera, el prototipo es un ícono de todo aquello a lo que se extiende y que significa. El ícono es precisamente un tipo de signo que se basa en alguna semejanza con lo significado. Ahora bien, la semejanza es múltiple, y se fundamenta en alguna propiedad; pero hay dos tipos principales de propiedad: cualitativas y relacionales (es lo que se refleja en los predicados monádicos y poliádicos de la lógica matemática, que representan relaciones monádicas o cualidades y relaciones poliádicas o relaciones propiamente dichas). Las relaciones vistas como propiedades abren mucho la gama de formas del ícono. Esto es, un ícono que se basa en una cualidad es un signo que significa un objeto por virtud de una cualidad que comparte con ella. Por ejemplo, una pintura, sobre todo si es más figurativa que abstracta, representa al objeto pintado por compartir con él ciertas cualidades. (También esto se da en la pintura abstracta, pero más que en el nivel descriptivo, ocurre en el nivel asociativo-afectivo.) Esto permite que entre los íconos se incluya el rubro de las imágenes.

Pero –según se dijo– la semejanza, además de estar basada en cualidades, puede estarlo en relaciones; representar no tanto las cualidades que se dan en ciertas cosas, sino reflejar las relaciones que se dan entre ellas o entre sus partes. Y así un diagrama o una fórmula pueden representar un objeto o grupo de objetos. De esta manera, además de las imágenes, los íconos comprenden a los diagramas. Hay muchos tipos de diagramas, desde un dibujo que esquematiza o estiliza un objeto o proceso hasta una fórmula que los compendia de una manera máxima, pero que puede servir de indicación o clave para reproducir (como si fuera una guía o instructivo) ese objeto o proceso, esto es, construirlos.

Con todo, no se queda allí la fuerza de la analogía y la iconicidad. La semejanza de relaciones puede darse de manera no tan directa o explícita, sino mediante asociaciones de conceptos o de significados, como en la metáfora, que asocia dos sentidos o significados diferentes, los cuales, sin embargo, tienen algún punto de contacto y conexión; tienen alguna mediación posible que los compagine. De esta manera, el ícono tiene como subclase, además de la imagen y el diagrama, la metáfora. Parecería difícil aceptar la metáfora como ícono, como teniendo iconicidad; pero, desde Aristóteles hasta Peirce, se ve en la metáfora una relación asociativa de sentidos, de manera que les da en su seno una unidad proporcional. Un sentido llama al otro a fuerza de tener alguna semejanza con él, por más que a veces las diferencias parezcan enormes. La mente las asocia, por resortes cognoscitivos y emotivos, y un sentido trae al otro, lo da de manera más perfecta y contundente que la

comparación o símil. La metáfora es una relación de semejanza entre sentidos que de suyo son diferentes, pero hay una magia en ella que los hace relacionarse, asociarse, ir el uno con el otro, parecer que el uno *es* el otro³.

Así, tenemos analogía/iconicidad, un espectro muy amplio de la analogía de la iconicidad, pero también la posibilidad de marcarle límites. Límites que son los que ponen fin a la semejanza y nos hacen entrar a la diferencia avanzada, irreductible. Puede haber mucha diferencia, incluso predominar sobre la semejanza, pero ésta no se acaba ni se anula. La semejanza dinámica, y hasta podría decirse que tiene una estética, una analítica y una dialéctica cuasi-trascendentales: se capta por un mecanismo conceptual muy propio del hombre, casi innato o *a priori*, una especie de intuición de las conexiones de las cosas a pesar de su fragmentariedad; se analiza de modo que se vean sus grados y sus límites, y se argumenta dialéctica o retóricamente para señalar con efectividad esos grados y límites. (Imágenes, diagramas y metáforas, al ser íconos, nos revelan ciertas características de la iconicidad, que nos ayudan a precisar lo que sería o tendría que ser una hermenéutica analógico-icónica.)

Además, el ícono es eminentemente relacionador, es factor de relatividad. Nos hace ver que en la interpretación (en el conocimiento mismo) siempre hay relatividad, cierto relativismo. Sin embargo, no nos hunde en el relativismo sin más, sino que tiende hacia la precisión que resulte alcanzable, que ayuda a poner límites a esa situación de relatividad. Da un relativismo limitado, deja margen para algunos elementos y principios absolutos, fijos, sin los cuales la semejanza y la diferencia evaporan, se licúan. Donde se esfuma la semejanza también hace la diferencia, sólo quedaría una masa amorfa, a la que conduce indefectiblemente el relativismo a ultranza. Todo es semejante y todo es diferente, todo da igual, es lo mismo. A evitar este caos nos puede ayudar Nicolás de Cusa, quien decía que todo está en todo, en el sentido de que cualquier parte está contextualizada en la totalidad⁴.

³ Cf. P. Ricoeur, *La metáfora viva*, Madrid: Eds. Europa, 1983; donde, a pesar de que critica en varios aspectos la teoría aristotélica de la metáfora, recoge la idea principal del estagirita, de que la metáfora incluye semejanza y diversidad.

⁴ Cf. N. de Cusa, «The Vision of God or the Icon», en *Unity and Reform*, ed. J. P. Dolan, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1962, pp. 146 y 149.

III. HERMENÉUTICA ANALÓGICO-ICÓNICA

Apliquemos ya esto a la hermenéutica, para ver cómo sería y qué nos proporcionaría un modelo analógico-icónico de la hermenéutica. Por su capacidad de abrir con límites la interpretación, una hermenéutica icónico-analógica permite una cierta relatividad y perspectiva, un cierto relativismo domeñable, pero no un relativismo suelto, sin freno. Al parecer, la proporcionalidad de la analogía se da sobre todo diagrama y la metáfora; en el primero como proporcionalidad propia, en la segunda como proporcionalidad impropia o figurada. Es un modelo hermenéutico, el analógico-icónico, que busca relacionar diversas interpretaciones; pero, dado que se tiene que comprobar la adecuación con la realidad (con la cualidad o con la relación de la cosa), con lo cual se puede decidir cuál interpretación es verdadera, o falsa, o qué grados tiene entre la verdad y la falsedad; y se puede argumentar en defensa de la verdad o verosimilitud de la misma.

Ya que el ícono tiene esa amplitud que hemos visto, pero exige una atención a la cualidad y la relación para ser contrastado con ellas, nos hace ver que la significación icónica es isomórfica a la interpretación icónica (una encodificación determinada exige una decodificación correspondiente), y hay un gran reducto de iconicidad en los textos (iconicidad con respecto al autor y su cultura, iconicidad con respecto a las ideas que significan y al mundo al que se refieren), sería muy conveniente explorar y desarrollar una hermenéutica analógico-icónica. El modelo del ícono como signo (que es muy predominante en el conjunto de los signos, pues la mayoría de ellos tiene un componente icónico) permite ver que también se puede proponer el modelo del ícono como interpretación. Asimismo, el modelo del ícono permite ver el acto hermenéutico como la búsqueda de una relación de semejanza, semejanza entre una interpretación y el contenido de un texto, y aun entre varias interpretaciones del mismo, que se escalonan entre sí y guardan un equilibrio dinámico y tensional entre una interpretación literal y otra figurada o trópica, que, en juego dialéctico entre ellas, se abren la posibilidad de divergencia, sin perder la coherencia. El acto hermenéutico se despliega, así, como una percepción o captación de la semejanza conveniencia de varias interpretaciones entre sí y de éstas con el texto; análisis que permite ver los límites de esas diferencias, y una argumentación que da invención de argumentos para apoyarla.

La búsqueda de relaciones hace avanzar hasta las relaciones estructurales profundas, incita a no quedarse en las de superficie. Pero donde no hay esos significados ocultos o figurados no hay que buscarlos a toda

costa, con interpretación forzada, sino sólo significados literales, que allí es a donde llega la profundidad estructural del significado. Esta lectura (o estudio) en profundidad nos habla de un cierto carácter paradigmático (como opuesto al sintagmático)⁵ que tiene la interpretación analógico-icónica. Esto es, si comparamos lo sintagmático y lo paradigmático, lo primero tiene una linealidad horizontal, mientras que lo segundo es vertical y penetrativo. Se da por contigüidad asociativa más que por oposiciones. Se da más hacia lo oculto que hacia la superficie de la estructura. Es cierto que lo sintagmático puede derivar en paradigmático, por cierto *clinamen* o desviación de su trayectoria prolongada; pero, aquí a propósito está predominando lo paradigmático, es dimensión pragmática del análisis. Así como en la metáfora se unen el aspecto discursivo y el emotivo del lenguaje, el decir y el mostrar (o lo decible y lo mostrable), así en la analogicidad y la iconicidad se unen lo literal y lo simbólico, y se abren como posibilidad de enriquecimiento mutuo sin destruirse.

Para entender el acto interpretativo analógico-icónico, hay que tener muy claro que la iconicidad no sólo es visual. La iconicidad puede ser también lingüística. Más aun, nuestros íconos textuales acostumbrados se colocan en la línea de lo lingüístico. Con todo, van más allá. Por la fuerza misma de la iconicidad, que los simboliza y los hace tender a lo cósmico. El lenguaje mismo nos conecta o enlaza con lo no lingüístico. ¿Dónde pararíamos? Quién sabe. Pero hay que parar. Por eso pasemos ahora al acto de habla analógico-icónico.

IV. EL ACTO DE HABLA ANALÓGICO

El texto polisémico es como un acto de habla, un acto de habla analógico, el cual es muy peculiar, muy *sui generis*. Combina esos dos extremos que son lo general y lo particular. Hay en el acto de habla analógico una fuerza ilocucionaria que tiende a la universalidad y otra que tiende a la particularidad. Tiene un ingrediente que universaliza, porque dice mucho más. Es como en el emblema: tiene una parte propiamente icónica o pictórica y otra lingüística. Y la parte icónica universaliza, dice mucho más; y la parte lingüística es la que la constriñe, la que limita la interpretación, que se podría hacer infinita. Allí lo icónico reviste de abstracción a lo lingüístico. Además, el acto de habla analógico, y su interpretación o hermenéutica analógico-icónica, tiene una estructura entimemática.

⁵ Según los cánones del estructuralismo saussureano. Cf. F. de Saussure, *Curso de lingüística general*, México: Fontamara, 1983, pp. 175 ss.

Un entimema muy breve. Allí, como en los silogismos (y éste lo es, sólo que incompleto o fragmentado, o comprimido, pero conteniendo en sí mismo lo que completa), hay una parte de universalidad y otra particularidad. Si no, no funciona. No pura particularidad, pues se exige un medio universal. Y se permite la presencia de lo particular, que es a donde se conduce lo universal para aplicarlo.

Es, pues, un entimema en funciones metonímicas, o una metonimia con funciones entimemáticas. Teniendo una parte, se puede llegar al todo; del fragmento se puede ir a la totalidad, del particular al universal. Esa es la característica de lo icónico: el ícono es el signo que, viendo un fragmento, nos lleva al todo. Más aún, el todo se ve en el fragmento, y el fragmento mismo cobra su sentido pleno en el todo; pero aquí se ve primero el fragmento y después se ve el todo, y luego simultáneamente el fragmento en él. Y allí tiene sentido. Es el carácter de inducción que se daba a la analogía en la retórica, pero de inducción inconclusa, sugerida, entimemática. Se llevaba a la completud sin darse cuenta, insensiblemente. Lo metonímico y metafórico llevan a lo universal, más aún que lo literal. Hay, por eso, una utilización metafórica de la metonimia. Y una utilización metonímica de la metáfora. Y las dos con carácter de entimema. Se fusionan la metáfora y la metonimia, dejan de ser opuestas. Todo ello por la vía de la iconicidad. Y eso se da en la analogía.

Uno de los ejemplos que tenemos de esto son los emblemas. El título del libro de Filipo Picinelli es *El mundo simbólico*⁶. Y tiene razón. El mundo simbólico es el hombre. Símbolo del mundo, microcosmos él mismo, que se da a la tarea de interpretar la simbolicidad del mundo, sus símbolos. Ese es el mundo del hombre. En efecto, el mundo literal casi no puede serlo. Lo literal señala hacia la referencia, estática y muerta. Lo simbólico señala hacia el sentido, móvil y vivo. Por eso el mundo humano es el mundo en el que se cierne el símbolo, que engendra símbolos de él mismo. Acerca lo natural y lo cultural, mitiga su dicotomía, es icónico.

Si retomamos la terminología de Peirce, podríamos decir que el índice es lo natural y el símbolo es lo cultural; pero que el ícono es mixto de ambos. Más que 'mundo simbólico' Picinelli debería haber dicho 'mundo emblemático', lo cual más concreto. En efecto, el mundo es emblemático. El mundo es un emblema. Tiene una parte de iconicidad, y tiene una parte de lenguaje o de símbolo, que le es dada por el hombre. El mundo sólo podrá descifrarse cuando se logre conjuntar el sentido de

6 Cf. F. Picinelli, *El mundo simbólico I: Los cuerpos celestes*, Zamora: El Colegio de Michoacán, 1997.

su lema o de su texto con el sentido de su figuración pictórica, de su emblema.

Y el acto de habla analógico es el que podrá reunir la fuerza ilocucionaria con la fuerza perlocucionaria, es decir, lo fático y lo rético. Asimismo, es el que puede conjuntar el ángulo visual y el ángulo lingüístico. Y es el que dará la forma de interpretar lo particular en lo universal, el fragmento en el todo. Porque primero ha visto, como en ícono, el todo en el fragmento. Pero, ya que hemos hablado del símbolo, nos pide que lo asociemos al ícono.

V. ÍCONO Y SÍMBOLO

Una cosa bastante difícil es conjuntar y compatibilizar diversas tradiciones. Lo que en la tradición estructuralista es el símbolo en la pragmática sería el ícono. Es decir, lo que, en la escuela de Saussure, Ricoeur llama 'símbolo', Peirce lo llama 'ícono'. En efecto, para Peirce el símbolo es lo mismo que para Aristóteles, a saber, el signo meramente arbitrario, como lo es el lenguaje. En cambio, para Ricoeur el símbolo es un signo muy rico, no meramente arbitrario, sino que tiene una sobrecarga de sentido que deposita en los acontecimientos de la realidad y los llena de su contenido significativo⁷. Diríamos que tiene cierto poder de hacer asociar con algo que está recóndito en la naturaleza exterior o en la naturaleza del hombre. Es algo que está intermedio entre la natura y la cultura. Y esto es justamente lo que tiene de suyo el ícono para Peirce, el cual es un signo que está entre el índice (propio de lo natural) y el símbolo (propio de lo cultural); ya que es previo a ambos (es primeridad), pero puede dar origen a ambos y participar de ambos. Pues bien, el ícono peirceano tiene lo que el símbolo ricoeuriano tiene; por eso lo que en seguida afirmemos sobre el símbolo (en ese sentido) vale para el ícono.

No hay cosa que necesite más la interpretación que el símbolo ni que, a la vez, la dificulte tanto, por su tesoro escondido de significación. De hecho, el símbolo es decir sin decir, porque promete hablar a su intérprete; pero no siempre le habla, o no siempre lo hace completamente, sino al iniciado. Hay, pues, un intento de reunir el decir y el mostrar, que tanto separaba Wittgenstein. O, por lo menos, es tratar de acercarlos. El símbolo, aunque está exhibido al público, ama esconderse. Y es que encierra varias intencionalidades, puesto que encierra varias significaciones. Y debe aceptarse que aquí la interpretación es –como diría Ricoeur–

⁷ Cf. el capítulo «La metáfora y el símbolo», de la obra de P. Ricoeur, *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*, México: Siglo XXI, 1995, pp. 58 ss.

el ejercicio de la sospecha. Pero es sobre todo la sospecha respecto de nosotros mismos, esto es, sospechar de que no hemos atrapado el sentido. Nosotros somos los más sospechosos, no los más suspicaces; los más objeto de sospecha, no sus sujetos.

A reforzar la necesidad de la hermenéutica analógico-icónica me ayuda el marcar la necesidad de unificar, aunque sea un poco, nuestros códigos interpretativos en la actualidad, tiempo de dispersión y de fragmento. En los siglos XVI y XVII, el hermetismo hizo corriente la imagen o símbolo del hombre como microcosmos. Esta imagen implica la idea de la simpatía como principio (o elemento principal) de la interpretación. Eso indica que hay una semejanza o analogía que une a las cosas, a los seres, y permite entender. Sólo lo semejante puede conocer a lo semejante; sólo la semejanza o analogía nos permite interpretar. Por eso se ve al hombre como semejante a todos los reinos del ser, para que así pueda comprenderlos. Es como la idea de Vico de que podemos hacer una introspección por la cual nos conectemos con todas las épocas de la historia.

Foucault llega a decir que la semejanza era (hasta los siglos XVI y XVII, esto es, hasta el renacimiento y el barroco) lo que permitía interpretar. El *corpus* de la semejanza tenía cinco nociones perfectamente definidas: «–La noción de conveniencia, la *convenientia*, que significaba el ajuste (por ejemplo del alma al cuerpo, o de la serie animal a la serie vegetal). –La noción de *sympatheia*, la simpatía, que era la identidad de los accidentes en sustancias distintas. –La noción de *emulatio*, que era el muy curioso paralelismo de los atributos en sustancias o seres distintos, de tal forma, que los atributos eran como el reflejo de unos en otros, en una sustancia y en la otra. (Así Porta explicaba que el rostro humano, con las siete partes que en él distinguía era una emulación del cielo con sus siete planetas). –La noción de *signatura*, la signatura, que era entre las propiedades visibles de un individuo, la imagen de una propiedad invisible y oculta. –Y después, por supuesto, la noción de *analogia*, que era la identidad de las relaciones entre dos o más sustancias distintas»⁸. Como se ve, la analogía es entendida como la iconicidad de Peirce, esto es, como semejanza de relaciones entre las cosas. Añade Foucault: «En aquella época, la teoría del signo y las técnicas de interpretación reposaban, pues, en una definición perfectamente clara de todos los tipos posibles de semejanza y fundamentaban dos tipos de conocimiento perfectamente distintos: la *cognitio*, que era el paso, en un cierto sentido lateral, de una semejanza a otra; y la *divinatio*, que constituía el conocimiento en profundidad, que iba de una semejanza superficial a

8 M. Foucault, *Nietzsche, Freud, Marx*, Barcelona: Anagrama, 1970, pp. 26-27.

otra más profunda. Todas estas semejanzas manifestaban el *consensus* del mundo que las fundamentaba; se oponían al *simulacrum*, la mala semejanza, que se basaba en la disensión entre Dios y el Diablo»⁹. Se cumplía allí aquello de que el símbolo es lo que une y el diábolo lo que separa. Pero en el siglo XVII se rompe esta unidad de patrones o códigos de semejanza. Es cuando Locke, en su *Ensayo*, propone la búsqueda de la *semeiotica*. Así, la semiótica sería lo contrario de la hermenéutica, su enemiga. Pero hay una manera de conjuntar la semiótica y la hermenéutica, a través de la pragmática. Y mucho más por el cauce de la analogía. Una hermenéutica y una pragmática analógicas. Serán lo que analogizará a la semiótica. Y a la postre se tendrá una semiótica analógica, como ellas. Y se habrán juntado la hermenéutica y la semiótica.

De hecho, la hermenéutica parece corresponder a la pragmática, esa dimensión o parte de la semiótica que tiene que ver no sólo con la coherencia de los signos (como la sintaxis) ni sólo con la correspondencia de los signos a sus objetos (como la semántica), sino que involucra al hablante, al usuario, y busca no el significado sin más, sino el significado del hablante. La hermenéutica, se nos dice, busca la intencionalidad del hablante, y con ello se coloca en el nivel más alto y complejo de la significación. Hermenéutica y pragmática tienen el ideal de rescatar la intencionalidad significativa del usuario (hablante o autor), la primera con más margen para la subjetividad del intérprete; la segunda, con más margen para la objetividad de la metodología y el control de la propia injerencia del intérprete. Pero tal vez la una deba ayudar a la otra a situar más moderadamente sus pretensiones.

VI. SENTIDO LITERAL Y SENTIDO ALEGÓRICO

En la contienda que hemos descrito entre el univocismo y el equivocismo se repite la eterna pugna entre el literalismo y el alegorismo, es decir, entre el sentido literal y el sentido alegórico en los textos. Y siempre se ha caído en extremismos. O sólo uno o sólo el otro. Y eso conduce a inconsecuencias. Hay que buscar con seriedad la literalidad de un texto, lo más posible aquello que quiso decir su autor; pero también hay que dejar abierta la puerta a la alegoricidad, esto es, qué de lo dicho por el autor mueve significaciones nuestras que no están directamente en el texto, sino que pueden ser despertadas por él. De esta manera, una hermenéutica analógica buscará situarse en ese entrecruce de las dos significaciones, literal y alegórica, sin renunciar a ninguna, en el límite analógico de su encuentro.

⁹ *Ibidem*, p. 27.

Y es que, desde el comienzo de la historia de la filosofía, se ha dado la pugna entre los que defendían el solo sentido literal de los textos y los que defendían el solo sentido alegórico (y a veces terciando los que defendían ambos sentidos, con diferencias según la proporción que para uno y otro pedían). Ya desde los presocráticos, los racionalistas filósofos y los mitologizantes poetas pugnaron entre sí. Los primeros privilegiaban el sentido literal, los segundos el alegórico. Pero las más de las veces usaban ambos. Así, Anaximandro explicaba, según Jenofonte, a Homero en sentido alegórico. Pitágoras usa la física y la mística, y las conjunta, une el sentido literal al alegórico, sobre todo al leer a Homero y adaptarlo a sus creencias orientales y órficas. Heráclito considera imposible el antropomorfismo; cree que debe ser algo simbólico; lo mismo le pasa a Jenófanes. El término 'alegoría' data de Cleantes y lo difunde Plutarco; pero ya es usado por Estesícoro, Antímaco y Teógenes. Según ellos, los dioses homéridas son fuerzas físicas o facultades mentales. Anaxágoras hace lo mismo, y también Diógenes de Apolonia, Demócrito y Metrodoro. Mucho más los estoicos: Zenón y Cleantes. Pródico aplica a Hércules la alegoría moral. También Aristarco y Eratóstenes. Igual hicieron los sofistas. Y Platón lo desapruueba, y se burla de ellos¹⁰.

Hay que llegar, pues, a un equilibrio entre la lectura literal y la alegórica. Esto lo puede lograr la analogía, una proporcionalidad en la captación. Es encontrar los límites de la literalidad y los límites de la alegoricidad. Y en ese límite en el que se entrecruzan la literalidad y la alegoricidad, es decir, en ese límite analógico en el que se enriquecen mutuamente y donde se cumple el punto de tensión dialéctica, allí se encontrará la exacta medida de hermenéutica, a caballo entre el análisis explicativo y síntesis comprensiva. Allí se da el entrecruce de la científicidad y la poeticidad que pedía Nietzsche con su dicotomía apolíneo/dionisiaco, y que la analogía quiere equilibrar.

La lectura 'alegórica', o, más bien, simbólica, es la que nos ayuda a reducir las distancias, las diferencias, a encontrar, por ejemplo en los personajes de las tragedias griegas, esos personajes trágicos que pertenecen a todas las tragedias, que hacen de las tragedias griegas unas tragedias universales, porque encontramos en ellas lo que sigue siendo nuestro, propio del ser humano. Es entonces cuando estos personajes tan lejanos se hacen cercanos y presentes, es cuando nos hablan, se erigen en símbolos, símbolos del hombre más allá del tiempo y de los lugares, y por ello adquieren la capacidad de hablar al hombre de todos los

¹⁰ Cf. A. Reyes, *La crítica en la edad ateniense*, en *Obras completas*, México: FCE, 1983, vol. XIII, pp. 51-55 y 65-66.

tiempos, al hombre en cuanto tal, porque lo representan, en cuanto que iconizan o analogizan la naturaleza humana en sí mismos, o por lo menos reflejan algún aspecto de ella.

VII. CONCLUSIÓN

He aquí la conveniencia, pues, de revisar nuestras técnicas de interpretación, tan en pugna innecesaria hoy en día. Falta la perspectiva que las integre, disociadas como están entre la univocidad y la equivocidad, y esta perspectiva integradora, mediadora, tendrá que ser algo que se encuentre germinalmente en el seno de la misma interpretación, algo que les de semejanza hermética o asociación paradigmática a las interpretaciones. Y esto es la analogicidad-iconicidad, la cual, como vimos, se manifiesta en la presencia que tiene en los actos de significación y de interpretación, y sobre todo en la estructura misma del hombre, siempre ícono de sí mismo, llamado, como decía Pascal, a adivinarse y sobrepasarse continuamente a sí mismo.