

Lenguaje y cultura o lo imaginario y la razón. Una aproximación a la hermenéutica simbólica

BLANCA SOLARES

Resumen

La crisis actual de la razón sociológica es la propia crisis de la razón científico-occidental en su imperio universal sobre el mundo. Las siguientes líneas son un primer acercamiento a la "hermenéutica simbólica", en tanto vertiente radical de pensamiento que se esfuerza por trascender los propios límites de la racionalidad tradicional, centrándose en la aleación polémica entre lenguaje y cultura. La diferencia decisiva entre ambas vertientes —racionalismo y hermenéutica simbólica— se dirime en torno a la captación específica del hombre como *homo symbolicus*, distinta de la crítica sintomatológica que permanece anclada en el horizonte intercambiable del signo.

Abstract

The current crisis of sociological thought is the same as that of western-scientific thought which governs the present world. This paper aims to be present a first approach to the "symbolic hermeneutics" as a radical way of thinking which attempts to go beyond the limits of traditional rationality, focusses on the polemical relationship between language and culture. The crucial difference between rational and symbolic thinking derives from specific understanding of man as *homo symbolicus*, which is different from the symptomatic critic fixed in the interchangeable horizon of the sign.

Reducir la imaginación a esclavitud, aunque se trate burdamente de lo que se llama la felicidad, es sustraerse de todo cuanto hay, en el fondo de sí mismo, de justicia suprema. Sólo la imaginación me da cuenta de lo que puede ser, y eso basta para levantar un poco la terrible prohibición. Basta para que me abandone a ella sin temor a engañarme...

André Breton, *Manifeste du surréalisme*

Todas las facultades y todas las actividades, tanto del mundo interior como exterior, deben deducirse de la imaginación creadora... La imaginación inventa mucho más que cosas y dramas, inventa la vida nueva, el espíritu nuevo.

Gaston Bachelard

En el horizonte teórico-polémico contemporáneo, la reflexión acerca del lenguaje comenzó a incidir de modo creciente en el discurso de las ciencias sociales, particularmente, a partir de la década de los ochenta, vinculada a la llamada crisis del “paradigma del trabajo” que venía funcionando como clave epistemológica privilegiada para el análisis de la problemática social, de hecho, desde principios de siglo. La sociología apenas si había incursionado en la dimensión del lenguaje social. Los intentos que al respecto en alguna ocasión fueron planteados por la Escuela de Sociología Francesa, vinculada a la antropología, pasaron prácticamente ignorados, al menos, en nuestro ambiente académico. En las ciencias sociales predominó, en general, la idea de que el lenguaje representa las cosas y expresa el pensamiento y, en consecuencia, también que su vinculación con la cultura es un hecho natural. Esta concepción del lenguaje como simple “medio”, más o menos neutro, de “representación”, fungía como acrítico presupuesto en el estudio de lo social, que al reducir el lenguaje a medio de comunicación de los significados convencionales de las cosas deja de nuevo la duda en relación con la comprensión de lo comunicado, de los contenidos difíciles de expresar, de los sobreentendidos que dan pie al escepticismo, a la pregunta acerca de si en verdad es posible un entendimiento auténtico, una profunda comunicación tanto en la dimensión íntima como pública.

Especialmente, han sido el psicoanálisis, la historia de las religiones y el arte, las disciplinas que constantemente han subrayado la deficiencia de una concepción reductiva del lenguaje referido exclusivamente a la comunicación racional de contenidos “claros y distintos”, y es desde estos campos de donde surge la necesidad de un análisis interdisciplinario de la cultura, si en verdad se quiere, hoy en día, responder a los desafíos de una sociedad humanizada. Las presentes líneas quieren contribuir a la difusión de esa perspectiva teórica que partiendo de los contenidos de lo no-comunicado, desconocido e inconsciente y que subyace al lenguaje, más allá de la razón, esboza una nueva concepción del hombre: *la hermenéutica simbólica*. Vertiente que a la vez que abre una nueva visión antropológica, fundada en el estudio de lo imaginario, nos da las claves para una comprensión más profunda de los aspectos que la reflexión dominante sobre lo social ha negado o, al menos, subvalorado

y que, pese a ello, constituyen, lo que podríamos llamar la “clave de la cultura”. Estableceré primero la relación entre lenguaje y modernidad, para luego acercarnos a la noción de signo en el desarrollo de la lingüística, pues me parece que estos elementos enmarcan y nos permiten comprender el trabajo analítico referido a la imaginación y su expresión simbólica, particularmente, llevado a cabo por el Círculo de Eranos. Finalmente, trataré de esbozar la importancia de esta vertiente de la cultura en la crisis del mundo moderno.

Lenguaje y modernidad

La cultura moderna, basada en la forma técnico-científica de la razón y que implica el dominio ciego del hombre sobre su entorno y sobre sí mismo, el predominio de la racionalidad parcializada sobre las fuerzas del universo como del propio cuerpo natural del hombre, la represión de su naturaleza como de su imaginación, de sus pulsiones como de sus sueños, considerados instancias irracionales, inútiles e incluso patológicas, en la perspectiva productivista del mundo moderno, ha forjado también su lenguaje, un lenguaje que identifica a la razón con la representación y que reprime o, en el mejor de los casos, desplaza a un ámbito exclusivamente individual y privado los contenidos de la imaginación y el inconsciente. La cultura, diagnosticaba ya Sigmund Freud en su texto clásico *El malestar en la cultura*, está basada en un pacto cruel, en la incomodidad y el padecimiento permanentes derivados de la represión de las pulsiones y el deseo natural de los hombres, en favor de una razón coercitiva, restrictiva y moral, sin la cual, no obstante, en la misma perspectiva freudiana, la cultura y la convivencia social pacífica —pe-se a los lapsus de las palabras y de los gestos del sujeto que son la caligrafía de nuestra angustia— no estarían garantizadas, ni siquiera, parcialmente.

El proyecto de la Ilustración y la modernización capitalista, desde el siglo XVIII, significan el paso hacia la organización de la vida en torno a un discurso racional, basado en el lenguaje como “razón instrumental”. Dirían poco después T. W. Adorno y Max Horkheimer: se trata de la reducción del pensamiento a la razón y de ésta al control eficaz de sus objetos, con la consecuente tendencia a la ho-

mogeinización de la diversidad característica de la especie humana. Es éste el rasgo de la época al que Horkheimer y Adorno caracterizan como “crisis de la modernidad”, la suspensión de la capacidad política del hombre como *zoon politikon* para dar forma a la satisfacción de sus necesidades naturales, paralelamente, a las de su vida en sociedad —al bloqueo de su capacidad de elección consciente de su forma de vida, de reproducción material y social, así como del mantenimiento o alteración de sus configuraciones sociales, culturales, históricas, económicas, etcétera. El lenguaje se concibe como “medio de comunicación” o “instrumento” de negociación de significados. La modernidad —como crisis de la cultura, como suspensión de la “politicidad” o capacidad de elección del hombre de su figura social en sentido aristotélico— aparece a los ojos de la teoría crítica como una cultura que promueve la “no cultura” y que estructura, también, un referente lingüístico consensual, cuya apropiación determina las posibilidades de entendimiento. No es el hombre el que habla el lenguaje, sino el lenguaje el que habla al hombre. Se trata de una estructura civilizatoria que al reducir la capacidad humana de creación de formas, hace también del lenguaje y sus significados un medio para la reproducción económico-productivista, basada en el código cerrado de la valorización del valor, en el incremento de una valorización abstracta y sin fin que trueca el significado de la felicidad por el de un estándar de satisfactores a cambio de una servidumbre, más o menos, voluntaria a los estereotipos sistémicos. La posibilidad de producción de formas de ser y de vivir, así como de percibir, pensar y expresar la experiencia dependen ahora de la creación del proceso civilizatorio y su correlativo empobrecimiento del lenguaje como mero dispositivo para el dominio progresivo del planeta.

Acerca de la relación del lenguaje con la cultura

El vínculo intrínseco del lenguaje y de la comunicación con la cultura ha sido reconocido sintomáticamente como dilema de nuestra época a partir de Ferdinand de Saussure. Lengua y cultura constituyen una unidad indivisible en la que el análisis de una conduce inevitablemente al de la otra. De manera más precisa, señala Roman

Jakobson en la introducción a sus *Ensayos de lingüística general*: “Lo que los antropólogos nos prueban es que lengua y cultura deben concebirse como una parte integrante de la sociedad”. Y que, por lo tanto, todo estudio sobre la lengua está en estrecha conexión con una antropología de la cultura.

En 1805, Wilhelm von Humboldt escribía a Wolff haber descubierto el arte de utilizar el lenguaje como vínculo para recorrer lo más alto y profundo, así como la diversidad del mundo entero, decía:

Para que un hombre pueda comprender verdaderamente tan sólo una palabra —comprenderla no sólo como impulso sensorial sino como sonido articulado definidor de un concepto— todo lenguaje debe estar ya presente en su mente. Nada está separado en el lenguaje: cada elemento se revela como parte de la totalidad. A pesar de que es natural asumir que el lenguaje se formó gradualmente, su verdadera invención sólo pudo haber ocurrido de súbito. El hombre es hombre solamente por el lenguaje: pero para inventar el lenguaje tuvo que haber sido ya hombre.¹

Casi inmediatamente, pareció que semejante pretensión de ver el lenguaje como “vehículo para recorrer lo más alto y profundo, la diversidad del mundo entero”, era rechazada más y más por la dirección que habían tomado la investigación lingüística y la filosofía del lenguaje en el siglo XIX. La concepción de Humboldt del lenguaje fue considerada como idealista y metafísica, y el lenguaje en vez de tornarse en el vehículo de conocimiento, pareció convertirse en ocasiones en el instrumento más poderoso y apropiado de la confusión babilónica y el escepticismo filosófico, reflejando con ello la crisis comunicativa del eurocentrismo en expansión. Por lo demás, en contra de lo que se llamó la visión del “origen divino” del lenguaje, el siglo XVIII había elaborado incansablemente una teoría sobre el desarrollo del lenguaje que asociaba los sonidos mínimos (r, k,) por su naturaleza misma, a la expresión de ciertos conceptos, poder, violencia, tiranía. En la antigua teoría lógica, el signo tanto

¹ Wilhelm von Humboldt, *apud* Ernst Fischer, “El lenguaje”, en J. Godec, *Antología sobre la comunicación humana*, México, UNAM, 1976, p. 18.

como la palabra tienen un carácter convencional, y por diversas vías, tanto el racionalismo como el empirismo de los siglos XVIII y XIX argumentaban en torno al descubrimiento de las condiciones objetivas de su surgimiento. Desde la perspectiva del materialismo histórico, por ejemplo para Frederick Engels, la única explicación científica y justa del origen del lenguaje estriba en considerar que el lenguaje surge en el proceso social de trabajo. El lenguaje nace, según Engels, como instrumento necesario de relación de los hombres con la naturaleza a través de los vínculos que se consolidan en el proceso del trabajo. En medio de este debatido contexto nace la lingüística que como discurso específico y con pretensiones de cientificidad propia, con Ferdinand de Saussure, tratará de avanzar en una concepción universalista de la lengua. A partir de bases tanto filosóficas como lingüísticas, de la lógica de Aristóteles como de la antropología de Emile Durkheim, Saussure propone la concepción del lenguaje como “sistema de signos” y al respecto, el proyecto de la fundación “científica” de una teoría de los signos en general, la semiología, basada en el desarrollo interdisciplinario de la investigación sobre el lenguaje.

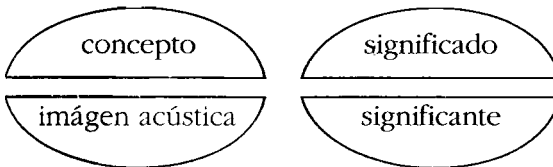
La noción de Saussure de signo lingüístico

Una de las nociones más básicas y al mismo tiempo más controvertidas en las ciencias humanas es la concepción de Saussure del lenguaje como “sistema de signos”. Sus ideas darán pie a numerosos desarrollos respecto a qué es el signo, cómo se conforma y qué lugar ocupa en la estructuración de los significados sociales. El *Curso de lingüística general* de Ferdinand de Saussure apareció en 1916, en París.² Si bien, a pesar de la Primera Guerra Mundial, su trabajo no pasó totalmente desapercibido, tuvieron que transcurrir treinta años antes de que la propia lingüística y la filosofía del lenguaje prestaran la atención debida a sus implicaciones teóricas. Y, en realidad, será prácticamente hasta 1956 que autores como Lévy-Strauss, Merleau-Ponty, R. Jakobson, L. Hjelmslev y Roland Barthes, entre otros, con-

² Ferdinand de Saussure, *Curso de lingüística general*, 3a. ed., México, Fontamara, 1988.

seguirán que se tome en consideración a Saussure cuando se habla de lenguaje.

Lo más elemental de la teoría lingüística de Saussure se podría resumir de la siguiente manera: 1) el lenguaje es un “sistema de signos”, que en tanto sistema está determinado por reglas y constreñido a usos obligatorios y coercitivos; 2) el signo lingüístico es la relación entre significado y significante, entre la imagen conceptual de un objeto y la capacidad de construir una imagen acústica; 3) la relación entre estos dos momentos, uno abstracto y otro concreto, que como caras de una misma moneda constituyen el signo, es convencional y arbitraria.



Es a la imagen conceptual, abstracta, de un objeto con cuatro patas, asociado al sonido acústico “mesa”, a lo que Saussure llama *signo*. Pero la misma afirmación de Saussure, con relación a que el vínculo entre significado y significante es *arbitrario, inmotivado y convencional* dentro de un sistema lingüístico dado, abre la discusión relativa a la posibilidad del lenguaje para referir la realidad. Brevemente el problema podría quedar planteado de la siguiente manera: si el signo “mesa” encierra una pluralidad de mesas posibles, es decir, si aplicamos el mismo signo “mesa” a una pluralidad de mesas posibles, el significado originario que constituyó ese signo no es ya el mismo signo. Si la relación entre signo y cosa es *arbitraria e inmotivada*, si la cosa no es el signo y el signo designa la cosa pero no es la cosa, entonces la relación entre signo y cosa es una relación no de correspondencia sino de persecución, mientras el signo al designar a la cosa, la persigue, la cosa continuamente se evade en una línea de relativa aproximación infinita.

Visto más radicalmente, dirá Maurice Blanchot —autor de un pensamiento brillante y hermético cifrado en un discurso intertextualmente iluminador— el *signo mata a la cosa*. Pues, al hablar

o poner la palabra sobre la mesa, la cosa desaparece. Al poner en cuestión que el signo designe la cosa, Blanchot no sólo duda de la noción que Saussure plantea del lenguaje, sino más generalmente del referencialismo ingenuo del lenguaje, de la idea aristotélica del lenguaje en tanto representación de un sentido ingenuamente referido a través de las palabras, la creencia de que realmente se está hablando de la realidad al designarla con signos que creen captar a la cosa. Para Blanchot, las palabras no son los signos exactos de las cosas sino de su aniquilación, donde las cosas se desvanecen, las palabras son su muerte. La literatura es, por ello, una construcción con la muerte de las cosas que se mueven en la “vaciedad de las palabras”, la extraña condición de posibilidad del arte y la poesía como discursos que toman conciencia de la ruina que implica el lenguaje.³

La reflexión sobre la relación entre significado y significante, que en principio atañe a la lingüística, o entre signo y cosa, que se dejaba como tarea de la filosofía del lenguaje, desborda ahora estas disciplinas particulares. La relación entre signo y cosa que no refiere sino la reflexión sobre la verdad, la estructura del funcionamiento de los signos en relación con la verdad de las cosas, pone ahora en discusión la propia capacidad de la ciencia para expresar la verdad a través del lenguaje. Saussure mismo dudaba ya de sus propias conclusiones semiológicas.

La personalidad de Saussure (1857-1913), por lo demás, no pocas veces ha dejado de parecer una incógnita incluso para sus biógrafos. Sabemos que estudió un poco de todo, tanto teología como derecho y ciencias y que muy pronto su talento fue reconocido, pero, después de 1903, se comunicaría cada vez menos con sus amigos, se resistiría a exponer sus ideas sobre lingüística general y, extrañamente, el lingüista más destacado de la época no se atrevería él mismo a escribir diez líneas en materia de lenguaje. Como Philip, el personaje central de Hugo von Hofmannsthal en su *Carta de Lord Chandos*, a quien se auguraba también un brillante porvenir como poeta —pero que súbita e inexplicablemente, así le parece a su amigo Francis Bacon, interrumpe su obra—, Saussure opta por el silencio. Casi al final de esta carta, disculpándose ante el amigo por

³ Véase Maurice Blanchot, *El espacio literario*, 2a. ed., Paidós, 1992.

haber abandonado toda actividad literaria, Lord Chandos expresa lo que quizá también hubiera pensado Saussure:

La lengua en que, acaso, me fuere dable, no ya escribir sino pensar, no sería el latín, ni el inglés, ni el italiano o el español, sino un idioma cuyo vocabulario ignoro, aquella lengua en que me hablan las cosas mudas y en la cual quizá deba yo un día, desde la tumba, responder por mi actos ante un juez desconocido.⁴

Las funciones del lenguaje

Lo puesto en cuestión en la obra poética de Hofmannsthal al igual que por el fundador mismo de la lingüística, era ya entonces la concepción del lenguaje como “sistema de signos”, la reducción del lenguaje a medio instrumental de comunicación sígnica, neutro y referencial que supone que al nombrar se agota la significación, la relación entre significante y significado, basado en un vínculo arbitrario, cuyo desciframiento depende de la transparencia del referente, es decir, de las condiciones opacas de su verificabilidad.

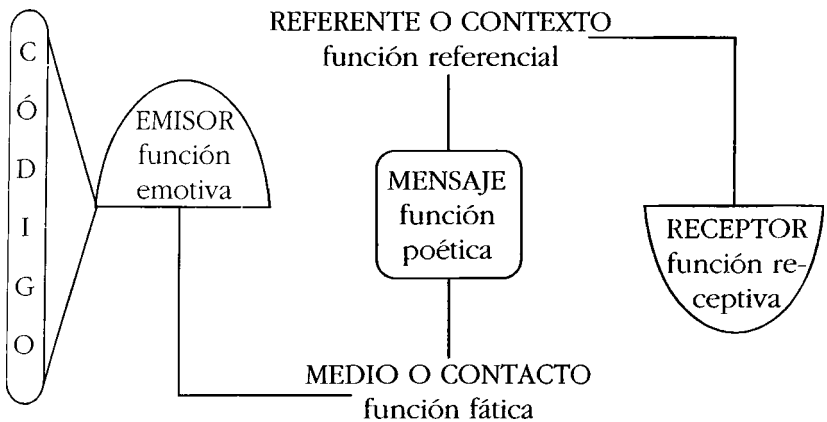
Años después, ésta sería la problemática encarada por Jakobson al referirse a la comunicación como “proceso comunicativo” en el que al menos están presentes siempre seis elementos y puestas en acción seis funciones. Su noción de lenguaje como “proceso comunicativo” —advierte siempre Bolívar Echeverría en sus seminarios— encuentra resonancias en la noción de “proceso de reproducción social”. Trabajar y comunicar, producir cosas y producir significados, serían momentos de uno y el mismo proceso de producción de una forma cultural específica.

Quiero recuperar aquí la concepción de Jakobson de “proceso comunicativo”, peculiarmente asimilada a la noción de cultura por Bolívar Echeverría, porque su acento en la función *poética* del lenguaje no hace sino volver a destacar la importancia de un significado que escapa a la noción tradicional de signo. Los elementos presen-

⁴ Hugo von Hofmannsthal, *Carta de Lord Chandos y algunos poemas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1990, p. 23.

tes en todo proceso de comunicación, según Roman Jakobson, son: el emisor, el receptor, el referente o contexto, el contacto, el mensaje y el código. Todos estos factores están presentes en el proceso comunicativo, pero, según se ponga de relieve cualquiera de ellos en el acto comunicativo, su predominio determinará la calidad del signo lingüístico y la función lingüística correspondiente: emotiva, receptiva, cognoscitiva o referencial, fática, poética y metalingüística.⁵

Los elementos de la comunicación y las funciones que a cada uno corresponde pueden representarse en el siguiente esquema:



En todo su trabajo, a Jakobson le importa subrayar la limitante de la concepción tradicional del lenguaje como medio de comunicación, particularmente, al observar cómo el ejercicio de la *función poética* del lenguaje, centrada en la composición del mensaje, hace estallar la concepción instrumentalista y funcionalista de la comunicación al orientar la elaboración del lenguaje en el sentido de una singularización irrepetible. Queda entonces por resolver qué expresa en verdad la *forma* de un contenido lingüístico. A esta problemática es a la que la *hermenéutica del lenguaje* tratará de responder recuperando las dudas de Saussure como los planteamientos de Roman Jakobson, pero en gran medida, teniendo presente, también,

⁵ Roman Jakobson, "Lingüística y poética", en *Ensayos de lingüística general*, Barcelona, Seix Barral, 1981.

lo que ya el romanticismo, como pensamiento opuesto y crítico del científicismo ilustrado, subrayaba en voz de Schiller:

El lenguaje lo expresa todo de acuerdo con la razón, pero suponemos que el poeta lo expresa todo de acuerdo con la imaginación. La poesía requiere visión; el lenguaje ofrece sólo conceptos. Esto quiere decir que la palabra le roba al objeto, al cual intenta representar, su naturaleza sensual o individual, dándole una propiedad suya, una generalidad ajena al objeto original; y así, el objeto o deja de ser representado libremente, o no es representado en absoluto, sino sólo descrito [...] Todo poeta, en cambio, ansía un lenguaje original, *mágico*.⁶

Desde el pasado *fin de siècle*, la desconfianza radical en el lenguaje caracteriza a buena parte del trabajo intelectual y poético. El proceso de comunicación, de hecho, interferido por la red tecnológica mediática paraliza la expresión y conduce al caos mental, la disgregación de la identidad y el “íntimo desencanto que cierra las puertas a la acción significativa” de un universo que, incluso, puede parlotear indiferente frente a su propia autodestrucción.

Tampoco podemos hablar de “comunidad de comunicación” en abstracto, como lo plantea, por ejemplo, la sociología moderna en la teoría habermasiana de la “acción comunicativa”, y mucho menos puede hablarse de democracia a partir de un lenguaje que no expresa sino contenidos formal-racionales que mutilan el cuerpo y desprecian a la imaginación como “la loca de la casa”.

La angustia del lenguaje y la interrogación desbordante que el trabajo con las palabras suscita, por ejemplo, en Walter Benjamin, Hugo von Hofmannsthal, James Joyce, Samuel Beckett, Michel Foucault, Gilles Deleuze, Emmanuel Levinas, Georg Steiner o Paul Virilio, entre otros, prefiguran más bien el fin de la reducción del lenguaje a medio de acuerdo consensual y empujan a una reflexión distinta del lenguaje y la cultura, más allá del concepto y su utilidad.

⁶ Véase *Antología sobre la comunicación...*, *op. cit.*, p. 19. Igualmente, entre los árabes, recuerda Herder, los objetos sensoriales eran designados sensorialmente. Tenían 50 palabras para designar al león, 200 para la serpiente, 80 para la miel, 1 000 para la espada. Y para volver a citar a Humboldt, éste insistía en que el lenguaje es “imagen y signo al mismo tiempo, no completamente el producto de la impresión creada por los objetos ni tampoco el producto de la voluntad arbitraria del que habla”.

¿Qué es la comunicación? ¿Cómo y qué se comunican los hombres entre sí? ¿Cuáles son los problemas esenciales en el estudio del fenómeno? Todas estas cuestiones se han convertido en un campo problemático por completo inestable.

Hermenéutica simbólica de la cultura

El esbozo de las líneas de pensamiento anteriores nos permite ahora ubicar y comprender el desarrollo de una vertiente interdisciplinaria de estudio del lenguaje que en sí constituye una nueva visión de la cultura. Sin pretender por el momento exponer toda su riqueza, presentaré sólo algunos de sus puntos contrastantes en relación con la semiología del lenguaje. Frente a la perspectiva de estudio de la relación entre lenguaje y cultura que se niega a abandonar el ideal de una gramática dúctil absolutamente universal, encabezada por el racionalismo, que en su versión más sofisticada incorpora a su estudio la filología comparada, la génesis del lenguaje más allá de su contenido lógico o las leyes psicológicas de esta génesis y al mismo idealismo filosófico que ha tratado de retrotraer el lenguaje a la función estética general de la expresión, se abre una vertiente, que podemos llamar *simbólico-hermenéutica* y que alude a un modo de comprender el lenguaje, participando de su aventura significativa, es decir, recreando los momentos de su despliegue fenomenológico desde una perspectiva interdisciplinaria.

En esta línea tenemos que citar a Rudolf Otto, K. G. Jung, J. Campbell, M. Eliade, M. L. von Franz, J. Hillman, G. Durand, Herbert Read, H. Zimmer, y en general al llamado Círculo de Eranos (*Eranoskreis*). En sus 57 volúmenes, desde 1933 hasta 1988 —año en que se clausuran las Conferencias de Ascona (Suiza) para dar paso a futuras publicaciones monográficas del reducido grupo—, esta vertiente de pensamiento representa una aportación fundamental para el análisis de la cultura moderna y su crisis. Ciertamente, como dice Andrés Ortiz-Osés: “Eranos es hoy sólo desconocido para los desconocidos, pero es obvio que su conocimiento resulta aún elitista”.⁷ Desde

⁷ Véase *Diccionario de hermenéutica. Una obra interdisciplinaria para las ciencias humanas*, Andrés Ortiz-Osés y P. Lanceros (dirs.), Bilbao, Universidad de Deusto, 1997. Más

mi punto de vista, introducirse en el estudio de sus propuestas analíticas de la sociedad y el individuo abre una visión distinta de la cultura que, de manera peculiar, no deja de plantear una reelaboración de nuestro propio quehacer teórico.

Este grupo de filósofos, psicoanalistas, mitólogos, historiadores de las religiones y del arte, antropólogos y artistas recibe una influencia especial de Ernst Cassirer, filósofo alemán emigrado a Norteamérica y muerto en 1945, según el cual, la noción aristotélica de hombre como *zoon politikon* se sustrae a la dimensión fundamentalmente humana del hombre como *animal simbolizador a natura*, rasgo que define al mismo y a cualquiera de sus producciones como *símbolo*. Cassirer problematiza la dimensión del símbolo en el lenguaje como medio de conocimiento científico cuando dice en su *Filosofía de las formas simbólicas*:

No es suficiente investigar los presupuestos generales del *conocimiento* científico del mundo, sino delimitar con precisión las diversas formas fundamentales de la “comprensión” del mundo y aprehender cada una de ellas en su tendencia y forma espiritual peculiar [...] La subjetividad no se agota en la contemplación cognoscitiva de la naturaleza y la realidad, sino que se muestra activa dondequiera que la totalidad del fenómeno es enfocado desde un punto de vista espiritual delimitado.

El conocimiento de la naturaleza concierne al conocimiento de la realidad no menos que a su expresión, definición y comprensión lingüística. Pero el lenguaje para Cassirer, como para Walter Benjamin —más allá del signo y de las perspectivas racionalistas y reductivas del conocimiento científicista dominantes— es fundamentalmente una “forma de expresión espiritual”, lo que no significa aquí una vuelta a la apriorística kantiana sino el desentrañamiento y profundización de sus formas concretas de manifestación.

Quien de manera más destacada, heredando las propuestas del Círculo de Eranos, ha incursionado directamente en el problema de la simbólica de las formas de expresión humana es Gilbert Durand.

ampliamente véase la Colección Hermeneusis publicada por Editorial Anthropos y dirigida por los mismos autores.

De acuerdo con su pensamiento, la expresión *simbólica* integra al signo sin absolutizarlo. Toda captación del mundo es, pues, simbólica y su expresión puede mostrarse por signos sin reducirse a ese plano. El signo no sería sino el soporte material de la significación simbólica. Razón e imaginación, conciencia e inconsciente, no aparecen aquí como campos irreconciliables sino más bien alimentándose y desentrañándose mutuamente. En el primer capítulo de su libro *La imaginación simbólica*, Durand diferencia claramente entre dos maneras de la conciencia de captar la realidad o de representarse el mundo, a la vez que subraya que tanto una como la otra aluden a *imágenes* (no conceptos), lugar en el que reside la raíz de los procesos imaginantes.⁸

En primer lugar existe lo que él llama la *representación directa*, a través de la cual el objeto es captado por la sensibilidad y la percepción, y en el que la cosa misma parece presentarse ante el espíritu; y, en segundo, la *representación indirecta*, que alude a la representación de un objeto que nunca puede ser presentado empíricamente y que surge cuando por una u otra razón la cosa no puede presentarse en carne y hueso a la sensibilidad, como, por ejemplo, al recordar nuestra infancia, al comprender cómo giran los electrones en derredor del núcleo atómico o al representarse un más allá después de la muerte. En todos estos casos de conciencia indirecta, el objeto ausente se representa ante ella mediante una *imagen* en el sentido más amplio del término. Y, en realidad, agrega Durand, la diferencia entre pensamiento directo e indirecto no es tan tajante, sería mejor decir que la conciencia dispone de distintas *gradaciones* de la imagen —según ésta sea una copia fiel de la sensación o simplemente indique la cosa. Estos extremos estarían constituidos por la adecuación total, la presencia perceptiva, o bien por la inadecuación más extrema entre la imagen y su expresión eternamente separada del significado. En este último caso, este signo lejano no es otra cosa que el símbolo.

El *Diccionario de los símbolos*, de Jean Chevalier y Alain Gheerbrant, define al símbolo como perteneciente a la categoría de signo sin agotarse en él.⁹ Pues mientras la mayoría de los signos son sub-

⁸ Gilbert Durand, *La imaginación simbólica*, Buenos Aires, Amorrortu, 1971.

⁹ Jean Chevalier y Alain Gheerbrant, *Diccionario de los símbolos*, Barcelona, Herder, 1991.

terfugios destinados a economizar la comunicación y remiten a un significado convencional que puede estar presente o ser verificado, hay casos —como señala Durand— en los que el signo debe perder su arbitrariedad, en especial, cuando remite a abstracciones y cualidades espirituales o morales que son difíciles de presentar.

En consecuencia podemos distinguir al *signo* del *símbolo*, y diferenciar también signos de dos tipos: los *signos arbitrarios* puramente indicativos, que remiten a una realidad significada que aunque no esté presente, por lo menos siempre es posible presentar, y los *signos alegóricos*, dentro de los que podemos integrar el emblema, el atributo, la parábola, la metáfora, la analogía o el síntoma, formas que remiten a una realidad significada difícil de presentar, pero que representan al menos una parte de la realidad que significan. Y, por último, tenemos al *símbolo* o imágenes cuyo significado es imposible de presentar, por lo que el signo sólo puede remitirse a un *sentido*.

En el lenguaje de la ciencia y de la razón predomina por tanto el *signo*, los mensajes cuya significación puede ser siempre remitida a un referente comprobable; y en el lenguaje del arte, la poesía, la religión y los contenidos imaginarios, el *símbolo* cuya significación es siempre una apertura de sentido. Pero en ambos campos de expresión no reina la ruptura tajante que preconiza la racionalidad occidental sino una intercomunicación fluida de contenidos que se alimentan uno al otro interminablemente. Esquemáticamente podríamos decir que mientras el signo tiene una relación entre significante y significado arbitraria y convencional y la alegoría una relación parcialmente adecuada, el símbolo o la imaginación simbólica guarda entre ambos una relación suficiente e inadecuada al significado que trata de indicar.

El símbolo, que se desarrolla sobre la base de la actividad subconsciente y trascendente del hombre, se funda en la percepción de una relación de términos que escapan a toda clasificación científica. Por ejemplo: el universo, el alma, la muerte, dios, etcétera, contenidos despreciados por el iluminismo y concentrados a lo largo del tiempo en las tradiciones míticas, religiosas y artísticas. Es común observar el desprestigio del mito por la ciencia y el camuflaje de los mitos de parte de la industria mediática, incluso, la reactivación pervertida de contenidos míticos por el discurso político y más recien-

temente el resurgimiento de formas de religiosidad frecuentemente inclinadas al fanatismo y la intolerancia. Se trata de llenar por estas vías una búsqueda de sentido existencial que para la ciencia, opuesta al mito y su lenguaje simbólico, nunca ha sido una preocupación central. Pero es al estudio de los remanentes simbólicos a los que sólo podemos acercarnos a través de una metodología creativa y cuidadosa que como se muestra en los trabajos de Jung, Durand, G. Dumezil, Corbin o Eliade, tiene como centro la *hermenéutica*. Dice Eliade:

En efecto, el objetivo último del historiador de las religiones no es hacer notar que existe cierto número de tipos o esquemas de comportamiento religioso, acompañadas de simbologías y de teologías concretas, sino más bien entender su significación.

Y agrega en otro lugar:

En mis trabajos siempre me he esforzado por llegar a una hermenéutica de lo sagrado a la vez rigurosa y coherente. Nunca me he propuesto elaborar un antropología filosófica personal. Mi objetivo principal ha sido crear un *método hermenéutico* capaz de revelar al hombre desacralizado de hoy la significación y contenido espiritual de las creaciones religiosas arcaicas, orientales y tradicionales.¹⁰

A través de sus exploraciones, el Círculo de Eranos nos muestra que la objetividad simbólica de la expresión no se reduce a una función verbal, ni es exclusiva de los sueños y el lenguaje del inconsciente sino que es, sobre todo, la comprensión, basada en una similitud de actitud, o *participación* emotiva e imaginativa en la comprensión de un significado cuya formulación y desciframiento pueden ser extremadamente diferentes según los individuos, los grupos y los tiempos. La lógica de la imaginación expresada a través del símbolo, sin embargo, si bien es distinta de la lógica de la razón, no es por ello el de la anarquía y el desorden, sino que posee, más

¹⁰ Para ahondar en esta metodología véase Douglas Allen, *Mircea Eliade y el fenómeno religioso*, Madrid, Cristiandad, 1985.

bien, lo que podríamos llamar, una “estructura dinámica”. El símbolo se compone de un significado, en este caso, imposible de presentar, y de un significante, que “revela velando y vela revelando” el significado abierto del *sentido*. Es por ello que la relación entre significado y significante —insistimos— lejos de ser arbitraria o convencional como en el signo, es más bien epifánica, en otras palabras, aparición de lo inefable y en él.

	Signo	Alegoría	Símbolo
Relación entre significado y significante	Equivalencia indicativa	Traducción (traduce económicamente el significado)	Epifanía

Dice Lévy-Strauss: “allí mismo donde la mente humana parece más libre de abandonarse a su espontaneidad creadora no existe, en la elección de las imágenes, de la forma con la que las asocia, las opone o las encadena, ningún desorden y ninguna fantasía”.¹¹ Es el análisis de esta elección de imágenes la preocupación central del estudio del símbolo. En su texto fundamental, *Las estructuras antropológicas de lo imaginario*, Gilbert Durand tuvo en principio la intención de sistematizar y completar desde un enfoque antropológico las investigaciones de Gaston Bachelard iniciadas en el *Psicoanálisis del fuego*; quería que el libro fuese un “jardín” de imágenes ordenado en torno a unos pocos temas estructurales básicos. Pero la puesta en práctica de esa tarea le llevó mucho más lejos. Desembocó en un *teoría general de la imagen* que no sólo invalida la concepción clásica de la imaginación perpetuada por Sartre sino que rebasa incluso las tesis de Roland Barthes y se sitúa en el centro de las polémicas del estructuralismo. Frente al pensamiento occidental que tiene por tradición constante devaluar ontológicamente la imagen y psicológicamente la función de la imaginación, “maestra de error y falsedad”, una etapa de “la infancia de la conciencia”, Durand nos muestra cómo lo imaginario se manifiesta a través de

¹¹ *Diccionario de símbolos*, p. 35.

una retórica profunda que otorga la primacía al espacio figurativo, y que a través de su función social de *eufemización* se afirma como constitutivo de una pregnancia ontológica.¹²

La antropología de lo imaginario permite reconocer que el mismo espíritu de la especie que actúa en el pensamiento “primitivo” está presente en el civilizado, en el normal como en el patológico. Lo que permitiría hablar incluso de las características de un posible ecumenismo de la imaginación simbólica. Desde el punto de vista antropológico de Durand, lo imaginario no es sino la clave de la cultura, expresada a través de un “dinamismo equilibrante” o tensión de dos fuerzas de cohesión o *regímenes* que enumera cada uno las imágenes de dos universos polares e interpenetrantes que dinamizan el pensamiento humano: un “régimen diurno” y un “régimen nocturno”, antagonistas entre sí y alrededor de los cuales gravitan alternativamente las imágenes, mitos, ensoñaciones y poemas de los hombres. Esta “arquetipicidad” dualista que en realidad suscita una triada en las sendas del imaginario, es el “suplemento del alma”, dice Durand, la autodefensa humana contra los privilegios de nuestra propia civilización faústica. Siguiendo a Desoille, Betcherev, Piaget y Leroi-Gourhan, entre otros, Durand trata de poner en relación también a estos regímenes con la oscura motivación de movimientos dominantes reflejos ya en el recién nacido humano: la dominante de la “posición”, de la “nutrición” y la “rítmica o sexual”. En el recién nacido la representación (símbolo) es una imitación interiorizada, que se manifiesta ya desde el primer mes y, sistemáticamente, a partir del sexto. Lo imaginario no es nada más que ese *trayecto* en el que la representación del objeto se deja asimilar y modelar por los imperativos pulsionales del sujeto y en el que recíprocamente las representaciones subjetivas se explican por las “acomodaciones anteriores” del sujeto al medio objetivo. Durand llama “trayecto antropológico” *al incesante intercambio que existe en el nivel de lo imaginario entre las pulsiones subjetivas y asimiladoras y las intimaciones objetivas que emanan del medio cósmico y social*. El símbolo es siempre el producto de los imperativos biopsíquicos por las intimidaciones del medio.

¹² Véase la estependa investigación de Gilbert Durand, *Las estructuras antropológicas de lo imaginario*, Madrid, Taurus, 1981.

El plantamiento de este punto de vista antropológico para el que “nada humano debe ser ajeno” ha sido esbozado hasta aquí de manera introductoria. Era mi intención marcar la importancia de no confundir al *signo* con el *símbolo* en todo lo relativo al lenguaje y, por lo tanto, a la cultura, para luego, dejar ver cómo el estudio del símbolo implica una *hermenéutica*, que lejos de ser una disciplina o metodología cerrada es una *actitud* fundamental de las ciencias humanas, una teoría y práctica de la interpretación que encuentra en el lenguaje simbólico, como nos lo indica el *Diccionario de hermenéutica*, su medium o mediación de sentido.

Nuestra civilización tecnocrático-nihilista respecto a cualquier valor o sentido fundante, plena de exclusiones simbólicas, obtaculiza ese proceso simbólico equilibrante, que es la base de toda cultura sana. En general, acentúa hasta la neurosis la predominancia exclusiva del “régimen diurno”, fundado en un racionalismo extremo y, en última instancia, mórbido que rige la vida según la antítesis esquizofrénica del sí o el no, el cerebro o el instinto, el análisis o la penetración intuitiva. Incluso a nivel analítico no contamos con las herramientas teóricas que nos orienten en el estudio de la imaginación. No obstante, si bien es en el ámbito intelectual donde se abren las propuestas de la hermenéutica simbólica, más generalmente dice André Malraux en *Les voix du silence*, es de desear que aunque sea involuntariamente, nuestra modernidad facilite otro tipo de equilibrio.

Los medios rápidos de comunicación, la difusión masiva de las obras maestras de la cultura mediante la fotografía, la tipografía, el cine, el libro, la reproducción en color, el disco, las telecomunicaciones, la prensa, etcétera, permiten una confrontación planetaria de las culturas y una enumeración total de temas e imágenes en un “museo imaginario” generalizado para todas las manifestaciones culturales. Lo que quiere decir, para seguir la lucidez del pensamiento de René Guénon, que frente a la enorme actividad de la sociedad científica, esta misma sociedad podría activar y expandir los medios de recobrar el equilibrio, a través de la promoción de un intenso activismo cultural.¹³ El “museo imaginario” generalizado al conjunto de todos los sectores de todas las culturas como factor de equilibrio de la

¹³ René Guénon, *La crisis del mundo moderno*, 2a. ed., Obelisco, 1988.

especie humana, para nosotros mismos, después de todo occidentales, implicaría el reconocimiento de la peculiaridad del símbolo y la posibilidad de su estudio más allá de su subvaloración metafísica. La aceptación de regímenes y conjuntos de imágenes transmitidas tanto por Oriente como por África y, de manera más cercana y cotidiana, la América indígena, serían un medio, el único, de restablecer un equilibrio humano realmente ecuménico, tolerante y abierto a ser transformado por la *otredad*. Pues el principio vital de la comunicación es, sin duda, lograr la objetiva *intersubjetividad* que al conciliar interminablemente los opuestos, constituye el corazón del acto simbólico.