

TEORÍAS DEL SIMBOLISMO. UN ANÁLISIS CRÍTICO

Juan Carlos Rodríguez Delgado
Universidad del País Vasco

Abordar el estudio de los fenómenos simbólicos choca con el obstáculo primero de lo dificultoso y controvertido de su delimitación, dado el carácter extremadamente difuso y diverso de los campos sobre los que su reflexión se desarrolla: la lingüística, la semiótica, la estética, la antropología, la historia de las religiones, la psicología. Por lo tanto, el presente trabajo no se propone la tarea imposible de lograr una definición del 'símbolo', sino que trata de ofrecer un recorrido por los intentos más importantes de reflexión sobre eso que se da en llamar 'lo simbólico', 'el simbolismo', sobre los fenómenos que abarca y los problemas teóricos que suscita.

La consideración de los fenómenos simbólicos, no como fantasías, productos deficientes, o recursos alegóricos, sino como formas propias de expresión y comprensión del mundo, como vías o modos autónomos de conocimiento y de aprehensión de la realidad, constituye un criterio de selección de los distintos enfoques de estudio del simbolismo abordados en este análisis crítico.

Dado el papel principal que la noción de 'significado' ha jugado en las teorías del simbolismo, otorgamos a esta cuestión de la significación de los procedimientos simbólicos el rango de piedra de toque que permita llevar a cabo una primera ordenación en la heterogeneidad de planteamientos presentes en este campo de estudio.

Así los dos grandes bloques en que dividimos la presentación de las teorías del simbolismo se diferencian en la aceptación o puesta en cuestión del 'paradigma lingüístico' como modelo de todo sistema simbólico. Para las diversas teorías que se basan en este paradigma la palabra constituye el signo por antonomasia y la comprensión del sentido de las expresiones lingüísticas el proceso de significación por excelencia. Este enfoque se empeña en un tratamiento unitario que reduce todo sistema de signos y procedimientos simbólicos a una

relación básica de significación entre dos términos (las dos caras inseparables del signo lingüístico, significante y significado, en terminología saussuriana), y lleva a concebir la relación entre el elemento sensible y el sentido como una asociación preestablecida, como una relación de código que no involucra trabajo cognitivo alguno. Este modelo presente desde Aristóteles, y cuya generalización a todas las formas de comunicación nos remite a S. Agustín, es el que preside la concepción saussuriana del signo. Implícita o explícitamente, se funda en la tesis de la efiabilidad de todo contenido significativo, y defienden que todos los sistemas de signos y símbolos comparten propiedades estructurales semejantes.

Llamamos *semiológica* a esta teoría por ser ésta la concepción de la Semiología fundada por F. de Saussure, que considera bajo un mismo patrón, que él denomina 'signo' y que constituye la unión indisoluble de una imagen acústica y un concepto o sentido usual (significante y significado), un conjunto de fenómenos culturales de diversa naturaleza.

Frente a esta perspectiva, y en polémica con ella, se sitúan otros estudiosos que han puesto de relieve y prestado más atención a las diferencias fundamentales entre los modos de operar de los distintos fenómenos englobados por el planteamiento semiológico, abogando por el abandono del marco teórico basado en el paradigma lingüístico para poder acceder a una comprensión de las características específicas de los procedimientos simbólicos. Estos autores, rechazando un tratamiento del simbolismo en base a la relación de significación concebida según el modelo del código, se interesan por construir una teoría que de cuenta del proceso cognitivo específico involucrado en los modos simbólicos. Un estudio de los fenómenos simbólicos actualmente no puede ser abordado de modo satisfactorio prescindiendo de las clarificaciones y cuestiones planteadas por estas reflexiones.

Las concepciones semiológicas del simbolismo

En un estudio de las teorías del simbolismo es ineludible la referencia a Ernest Cassirer, filósofo neokantiano, autor de la *Filosofía de las Formas Simbólicas* (3 vol., 1922-1929). Partiendo del principio en que se apoya la 'revolución

copernicana' operada por Kant, que rechazaba la concepción del conocimiento científico como reflejo de una realidad exterior y defendía la existencia de estructuras de pensamiento independientes del contenido del mismo, Cassirer amplía el alcance de esta revolución al conjunto de los modos culturales de aprehensión de la realidad.

Con la expresión 'formas simbólicas' este filósofo se refiere, además de al conocimiento teórico, al lenguaje, al mundo mítico-religioso y al arte, como expresiones del espíritu que crean mundos propios de sentido, inaugurando así un tratamiento filosófico sistemático de estas formas culturales, como modos que son de conformación de la realidad y de ordenación de los pensamientos, deseos y sentimientos. Para este filósofo la definición del hombre como animal racional es una definición estrecha y restrictiva, que no para mientes en la riqueza y variedad de las formas culturales, que él denomina 'simbólicas', que constituyen al hombre y su mundo, y aboga, por tanto, por una consideración del hombre como animal simbólico. Cassirer subraya, junto a su dimensión cognoscitiva y la coherencia y lógica propias de cada una de las formas simbólicas, su alcance ético-político. Defiende explícitamente la exigencia de estudiar al hombre en su vida política y social, sin restringir ésta a su concepción actual, pues, "La vida política no es, sin embargo, la forma única de una existencia humana en común. En la historia del género humano el Estado, en su forma actual, es un producto tardío del proceso de civilización. Mucho antes de que el hombre haya descubierto esta forma de organización social ha realizado otros ensayos para ordenar sus sentimientos, deseos y pensamientos. Semejantes organizaciones y sistematizaciones se hallan contenidas en el lenguaje, en el mito, en la religión y en el arte. Hay que admitir esta base más ancha si queremos desarrollar una teoría del hombre".¹

Aquí, ya aparece claramente enunciado lo que consideramos de primordial importancia en la reflexión acerca del simbolismo: *la valorización cognoscitiva* de las llamadas formas simbólicas y la *dimensión ético-política* en ellas involucradas.

Sin embargo, el afán sintético, propio de la tradición filosófica en la que se inserta, conduce a Cassirer a centrar su interés en la unidad de la conciencia humana, y a destacar, por tanto, lo que de común tienen esas distintas formas culturales, a través de las que el hombre da sentido al mundo. Para este filósofo neokantiano las categorías de las distintas formas simbólicas no revelan

diferencias de cualidad, sino que constituyen modalidades diversas de una misma naturaleza. Desde esta perspectiva la 'función simbólica' es concebida como el factor unitivo de la conciencia, y la tarea de la filosofía es la de descubrir los "rasgos de configuración comunes y típicos" de las diversas formas simbólicas. Cassirer busca las estructuras uniforme y universalmente válidas, y entiende por 'forma simbólica' "toda energía del espíritu en cuya virtud un contenido espiritual de significado es vinculado a un signo sensible concreto y le es atribuido interiormente".² Es decir, bajo el término 'simbólico' se engloba a todo fenómeno que manifieste un sentido a través de una forma sensible. Con el término "forma" este filósofo neokantiano destaca que lo simbólico no es propiedad de ningún contenido particular, cosa o sustancia alguna, sino que constituye una función de la conciencia que hace posible la puesta en marcha de operaciones determinadas siguiendo reglas fijas y universales.

Cassirer define los símbolos en contraposición a los signos o señales que operan en el mundo animal. Frente a éstos, cuyo ámbito es el mundo físico, los símbolos se caracterizan por ser "una parte del mundo humano del sentido", y no se limitan a su ser físico o substancial, sino que poseen un valor funcional. La universalidad, "debida al hecho de que cada cosa posee un nombre", y la variabilidad, son las prerrogativas principales del simbolismo, y las que permiten el desarrollo de "una capacidad para aislar relaciones, para consideradas en su sentido abstracto", sobre la que se asienta el pensamiento reflexivo.

El término 'símbolo' es entendido aquí de una manera más acorde con su uso en la tradición americana, influida por Peirce, en la que se tiende a llamar 'símbolo' a lo que la tradición europea designa con el nombre de 'signo'. En la tradición peirceana la definición del 'símbolo' se basa en la convencionalidad o arbitrariedad de la relación del elemento sensible con su significado, y en esta clase de signo se incluye la palabra. Sin embargo, en la tradición saussuriana, en contraposición al signo lingüístico arbitrario, el 'símbolo' (semejante a lo que Peirce llama 'icono') se define como motivado. Para Saussure, "El símbolo tiene por carácter no ser nunca arbitrario; no está vacío: hay un rudimento de vínculo natural entre el significante y el significado. El símbolo de la balanza, no podría reemplazarse por otro objeto cualquiera, un carro, por ejemplo".³

El sistema 'simbólico' es, según Cassirer, lo que libera al hombre del automatismo estímulo-reacción que caracteriza a las reacciones orgánicas animales,

permitiendo que las respuestas humanas puedan ser demoradas o interrumpidas por un complejo proceso de pensamiento. Su consideración del simbolismo apunta a una racionalidad más amplia que la racionalidad lógica. Y estas 'formas' de la racionalidad ampliada son las definitorias de la naturaleza específicamente humana, pues el hombre "ya no vive solamente en un puro universo físico, sino en un *universo simbólico*. El lenguaje, el mito, el arte, la religión constituyen partes de ese universo {...}. En lugar de tratar con las cosas mismas, en cierto sentido, conversa constantemente consigo mismo. Se ha envuelto en formas lingüísticas, en imágenes artísticas, en símbolos míticos o en ritos religiosos, en tal forma que no puede ver o conocer nada sino a través de la interposición de este medio artificial".⁴

Como vemos, un conjunto de distintas formas de conocimiento y expresión se conciben bajo el mismo paradigma científico, que Cassirer denomina 'símbolo' y que considera el factor necesario y esencial del pensamiento. Lo simbólico se resume en la "función del significar", el concepto de símbolo "cubre la totalidad de los fenómenos que vuelven manifiesta bajo la forma que sea la realización de un sentido en un sensible (*Sinnerfiillung im Sinnlichen*) y todos los contextos en los cuales un datum sensible, cualquiera que sea su tipo de existencia, (*in der Art seines Da-Seins und So-Seins*) es representado como incorporación particular, como manifestación y encarnación de una significación".⁵

El afán sintético y unitario de Cassirer en este tratamiento de los fenómenos simbólicos le emparenta con la semiología de Saussure, que también considera bajo un mismo patrón, que él denominaba 'signo' (y al que corresponde aproximadamente el 'símbolo' cassireriano) un conjunto de fenómenos culturales de dispar naturaleza. Así, en las claras formulaciones del lingüista leemos: "La lengua es un sistema de signos que expresan ideas, y por eso comparable a la escritura, al alfabeto de los sordomudos, a los ritos simbólicos, a las formas de cortesía, a las señales militares, etc. Sólo que es el más importante de estos sistemas. Se puede pues *concebir una ciencia que estudie la vida de los signos en el seno de la vida social*. Tal ciencia sería parte de la psicología social, y por consiguiente de la psicología general. Nosotros la llamaremos *Semiología*". Y continúa Saussure diciendo que "Ella nos enseñará en qué consisten los signos y cuáles son las leyes que los gobiernan {...}. La lingüística no es más que una parte de esta ciencia general. Las leyes que la Semiología descubra serán aplicables a la

lingüística”.⁶ De este modo “al considerar los ritos, las costumbres, etc., como signos, estos hechos aparecerán a otra luz, y se sentirá la necesidad de agrupados en la semiología y de explicados por las leyes de esta ciencia” (*ibíd.*, p. 34). Y más adelante afirma que, por el carácter arbitrario de los signos lingüísticos, “la lingüística puede convertirse en patrón general de toda semiología aun cuando la lengua no sea más que un sistema particular”.⁷

En el caso de Cassirer el lenguaje constituye también la piedra angular de su edificio teórico. Inspirándose en la visión de Wilhelm von Humboldt, que concibe el lenguaje como una ‘actividad’ (*energeia*) que ‘crea’ la realidad, el filósofo convierte a éste en el prototipo de todo procedimiento simbólico. Es preciso señalar, por lo que supone de distanciamiento del modelo de código, que en esta concepción del lenguaje, a diferencia de la saussureana, cobra relevancia el *uso*, el papel del usuario concreto de los signos “que les imprime un nuevo cuño”. El lenguaje se presenta como algo constantemente abierto a la influencia de “un nuevo sentido vital e individual” que al irrumpir en él “puede ir tan allá que a la postre parezca transformar todo el cuerpo del lenguaje, el léxico, la gramática, el estilo”.⁸ El lenguaje ocupa un lugar central en la topología simbólica cassireriana: “en tanto que forma de conjunto del espíritu, {el lenguaje} se encuentra en la frontera entre el *mythos* y el *logos*, y {...} representa por otra parte el medio y la mediación entre las visiones teórica y estética del mundo”.⁹

Dentro de la función general de significar propia del símbolo Cassirer distingue tres niveles: la *función expresiva* (*Ausdrucksfunktion*), en la que se da la unidad entre el símbolo y el objeto, sin distinción entre ellos; la *función representacional* (*Darstellungsfunktion*), en la que se distingue símbolo y objeto; y la *función conceptual o significación pura* (*Bedeutungsfunktion*), en la que el objeto es considerado una construcción del símbolo. A estas tres ‘dimensiones’ corresponden respectivamente el mito, el lenguaje y el pensamiento conceptual. En el pensamiento de Cassirer la significación expresiva es la más fundamental y primaria porque “ignora diferencia entre ‘imagen’ y ‘cosa’, entre ‘signo’ y ‘designado’”. Sin embargo, esto no quiere decir que esta diferencia no exista en este nivel, sino sólo que no es reconocida como tal.

Dentro de esta visión, Cassirer trata en extenso el pensamiento mítico, presentándolo, a la vez, como una vía autónoma de conocimiento y como una

etapa inferior, aunque necesaria, en el desarrollo de todas las demás formas simbólicas de mayor capacidad de abstracción, entre las que corresponden al conocimiento lógico-científico, caracterizado por la exactitud y la certeza, ocupan el lugar más elevado. Su empeño racionalista le lleva a buscar una ley universal que defina la peculiaridad de este pensamiento mítico. Así, ‘encuentra’ la ley de *concrecencia* o *coincidencia* de los términos de la relación, según la cual: “En el pensamiento mitológico *todo* puede derivarse de *todo*, porque todo puede estar conectado con todo temporal o espacialmente”.¹⁰ Se trata de una ley que funciona, en palabras de Cassirer, como “una especie de pegamento capaz de aglutinar de algún modo hasta las cosas más heterogéneas”¹¹ En realidad, esto a lo que Cassirer llama ley, no es otra cosa que la negación de toda ley.

A pesar de sus pre-juicios filosóficos, la aproximación de Cassirer al pensamiento mítico encierra valiosas contribuciones al estudio de los fenómenos simbólicos. Destacaremos dos que consideramos aportaciones a tener en cuenta en todo estudio de estos procedimientos simbólicos.

En primer lugar, merece subrayarse la crítica de Cassirer a la visión alegórica de los mitos como expresión de ‘otra cosa’, de ‘otro sentido oculto al que indirectamente apuntan’, y defiende el mito como una forma autónoma de pensamiento que tiene su sentido en sí mismo. Recogiendo la fórmula de Schelling, aboga por una visión ‘tautegórica’ del mito frente a la interpretación alegórica.

En segundo lugar, debe destacarse el acento que pone el enfoque cassireriano en la dimensión esencialmente emocional del mito. Para Cassirer cualquier caracterización de las *formas de pensamiento* míticas se revelará insuficiente “mientras no logre retroceder desde la mera *forma de pensamiento* del mito hasta su *forma de intuición* y hasta su peculiar *forma de vida*”.¹² Así, refiriéndose a la experiencia mítica, Cassirer afirma que “Su sustrato real no es de pensamiento sino de sentimiento; el mito y la religión primitiva no son, en modo alguno, enteramente incoherentes, no se hallan desprovistos de ‘sentido’ o razón; pero su coherencia depende en mucho mayor grado de la unidad del sentimiento que de reglas lógicas”.¹³

Sin embargo, estas aportaciones se ven depreciadas por su enfoque kantiano-hegeliano, en el que el lugar culminante lo ocupan las formas simbólicas del

pensamiento lógico-científico, las más alejadas del mundo de los sentimientos. El pensamiento conceptual implica la superación y la desaparición del pensamiento mítico, pues “la imagen del mundo del mito y la del conocimiento teórico no pueden coexistir ni yuxtaponerse en el mismo espacio de pensamiento. Ambas se excluyen más bien recíprocamente: el comienzo de una equivale al fin de la otra”.¹⁴ En la fenomenología cassireriana la importancia de la dimensión emocional se relega a los estados iniciales del desarrollo del simbolismo y del conocimiento humano, en los que la presencia, la concreción y la relación de *identidad* real (ausencia de relación de representación) aparecen como características de este pensamiento ‘primitivo’.

En definitiva, en el pensamiento de Cassirer se vive una tensión entre el reconocimiento del carácter cognoscitivo autónomo de diferentes formas simbólicas y su pretensión sintética de englobarlas en un marco teórico basado en un paradigma unitario. El mismo Cassirer, a pesar de reconocer como meta de la filosofía “la búsqueda de una unidad fundamental de este mundo ideal”, concluye su *Antropología filosófica* reconociendo que “no tiene que confundir esta unidad con la simplicidad. No debe ignorar las tensiones y las fricciones, los fuertes contrastes y profundos conflictos entre los diversos poderes del hombre. No pueden ser reducidos a un común denominador. Tienden en direcciones diferentes y obedecen a diferentes principios, pero esta multiplicidad no significa discordia o falta de armonía. Todas estas funciones se completan y complementan, pero cada una de ellas abre un nuevo horizonte y muestra un nuevo aspecto de lo humano. Lo disonante se halla en armonía consigo mismo; los contrarios no se excluyen mutuamente sino que son interdependientes: ‘armonía en la contrariedad, como en el caso del arco y la lira’”.

La influencia de la *Filosofía de las formas simbólicas* de Cassirer ha alcanzado diversos campos del pensamiento del siglo XX, como son el New Criticism americano, la estética semiótica de Charles Morris, y la iconología de E. Panofsky. En el terreno de la filosofía Cassirer tiene en Susanne K. Langer su más directa heredera. Comparte con Cassirer el rechazo al empirismo y subraya el papel central que desempeña el problema del significado, dado que “nuestros datos *sensoriales primariamente son símbolos*” y que el edificio del conocimiento humano se apoya en “una estructura de *hechos que son símbolos* y de *leyes que son sus significados*.” Langer considera el simbolismo como “la nueva clave

de la filosofía”, y concibe la función de transformación simbólica, además de como actividad específica, como necesidad básica y natural del hombre. La simbolización, para esta autora, es previa al pensamiento y el punto de partida de toda intelección.

Siguiendo a Cassirer, Langer considera el *significado* como una función de los términos y no como una propiedad de ellos, y distingue entre el símbolo y el signo-señal. La diferencia fundamental estriba en que el primero no reemplaza o anuncia, como hace el segundo, a su objeto, sino que es “vehículo para la concepción de objetos”, y nos permite “pensar en” o “referirse a” aquello que no está presente. La función señaladora de los signos y la función simbólica difieren radicalmente en que la primera implica tres términos (sujeto, signo y objeto) y la segunda, en su forma más simple, la denotación, cuatro (sujeto, símbolo, concepción y objeto).

Frente a la *señalación*, que se da en el caso del signo-señal, en el símbolo están implicadas las funciones de *denotación* (“la compleja relación que mantiene un nombre con el objeto al que denomina”) y *connotación* (“la relación más directa entre el nombre —o símbolo— y la concepción asociada con él”). Lo que tienen de común, según Langer, todos los símbolos, es el “oficio de formulación lógica, de *conceptualizar* lo que comunican; por simple o vasto que sea su sentido, este sentido es un *significado* y, por tanto, un elemento de comprensión. La noción de *significado* aparece aquí ligada a la de *concepto*, que es a su vez definida de una forma vaga como “todo lo que un símbolo realmente transmite”.¹⁵ Según la propia definición de Langer, “un símbolo es todo artificio que nos permita llevar a cabo una abstracción”.¹⁶

Aunque el enfoque de esta estudiosa está presidido por un afán sintético racional, que lleva a buscar constantes lógicas comunes y a integrar todos los procesos culturales en una teoría general del simbolismo asimiladora de toda la actividad mental a la razón, en los desarrollos de su estudio irrumpen importantes elementos de reflexión que apuntan hacia una ruptura de ese monismo semiológico.

En primer lugar; establece una diferencia entre simbolismo discursivo y simbolismo no-discursivo (el mito, el ritual, el arte). El *simbolismo discursivo* se caracteriza por la integración de los elementos simbólicos en un orden lineal, separado y sucesivo. La *discursividad* es una propiedad del simbolismo verbal y

es, para Langer, el vehículo del pensamiento proposicional. El *simbolismo no-discursivo* es “el simbolismo proporcionado por nuestra apreciación puramente sensoria de formas”, que permite expresar ideas o cosas inaccesibles para el lenguaje.

Entre ambos tipos de simbolismo Langer señala diferencias notables en cuanto a sus rasgos fundamentales. El lenguaje es esencialmente discursivo y se caracteriza por poseer unidades permanentes de significación (un vocabulario) y una sintaxis que permite combinadas en conjuntos más amplios. En el simbolismo no-discursivo no encontramos elementos que sean unidades con significado independiente, ni tampoco sintaxis. El lenguaje cuenta con equivalencias establecidas que permiten expresar los mismos significados de modos diferentes, haciendo posible de este modo la definición y la traducción. Por el contrario, los símbolos de los simbolismos no-discursivos son intraducibles. Los significados que transmite el lenguaje se presentan en un orden sucesivo y se agrupan en conjuntos más amplios por medio del proceso llamado discurso; los significados de los elementos de los simbolismos no-discursivos que se articulan en un conjunto más vasto sólo son comprendidos a través de las relaciones que mantienen dentro de la estructura total. Su mismo funcionamiento como símbolos depende de su implicación en una presentación simultánea e integral. El simbolismo discursivo posee primordialmente una referencia *general* de la que carece el otro tipo de simbolismo, que es principalmente una *presentación* directa de un objeto individual que se dirige a los sentidos. Por esta característica que lo diferencia del simbolismo verbal, Langer propone adjectivar a este tipo de simbolismo como “representativo”.

Estas diferencias de fundamento, entre los simbolismos no-discursivos y el simbolismo discursivo o ‘lenguaje’ propiamente dicho, constituyen, a nuestro parecer, una importante quiebra en el monolítico planteamiento semiológico que somete el estudio de todos estos procesos culturales al marco teórico común en el que el lenguaje adquiere el rango de referencia modélica.

En las reflexiones de Langer sobre la música, en particular, y el arte, más en general, se ahondan las diferencias entre estos simbolismos. La música ocupa un lugar especial pues no se puede cotejar ni al lenguaje ni a los símbolos *representativos* (como imágenes, gestos y ritos), y sin embargo coincide con éstos en presentarse como formal y esencialmente intraducible. Los símbolos que

funcionan en estos ámbitos articulan formas del mundo de los sentimientos, simbolizan esencialmente aspectos de la vida afectiva. El significado artístico, que pertenece a la percepción sensoria como tal, “es siempre implícito y no puede explicarse mediante ninguna interpretación.” Este carácter *implícito* (su sentido está sujeto a la forma particular que haya tomado), que es propio del rito y del mito, en el arte es de especie más universal. Langer se inclina a concebir la significancia de la expresión artística como “la ley verbalmente inefable —aunque no inexpresable— de la experiencia vital, el esquema de la existencia afectiva y sensitiva”. Este contenido emotivo, que expresa la obra de arte, “tiende a ser algo mucho más profundo que cualquier experiencia intelectual, más esencial, prerracional y vital”.¹⁷

A diferencia del pensamiento proposicional, los símbolos ‘presentativos’ carecen de negaciones y no se ven afectados por la contradicción, por lo que pueden expresar opuestos simultáneamente. Además, lo que transmite una obra de arte “es más parecido a tener *una experiencia nueva* que a encarar una proposición nueva; y para transmitir este conocimiento por intimidad, la obra puede ser adecuada *en cierto grado* {...}. No existe ninguna ley inmutable de adecuación artística, porque la significación lo es siempre para una mente, así como lo es *de una forma*”.¹⁸

A la música le atribuye Langer un papel relevante dentro de los simbolismos ‘presentativos’ precisamente por carecer de uno de los rasgos definitorios del símbolo: la existencia de una *connotación establecida*. Esta carencia del contenido permanente, necesario en la función concreta del significado, que le capacita para reflejar de forma más adecuada la morfología del sentimiento es la que le hace ser considerado, por la propia Langer, como un símbolo no consumado.¹⁹

En resumen, la concepción de Langer del símbolo como “vehículo para la concepción de objetos”, o “como artificio que nos permite llevar a cabo una abstracción”, y la afirmación de que “un concepto es todo lo que un símbolo realmente transmite”, a la par que vagas se revelan insatisfactoria para dar cabida a la vez a realidades tan dispares como las unidades del lenguaje verbal, con sus significados convencionalmente fijados, traducibles y comunicables, por un lado, y, por otro, las difusas formas en constante movimiento de los sentimientos, que representan más bien experiencias intraducibles e ininterpretables.

Sin embargo, Langer no renuncia a esta pretensión sintetizadora sino que, auxiliada por el 'paradigma lingüístico', aboga por una extensión del criterio de racionalidad a esos distintos ámbitos, pues "dondequiera que opere un símbolo existe un significado; y recíprocamente, diferentes clases de experiencias —digamos: razón, intuición, valuación— corresponden a diferentes tipos de mediación simbólica. Ningún símbolo está exento del oficio de formulación lógica, de *conceptualizar* lo que comunica; por simple o vasto que sea su sentido, este sentido es un *significado* y, por lo tanto, un elemento de comprensión".²⁰

La antropología simbólica es deudora también de este modelo teórico. Esta corriente parte asimismo de concebir la cultura como un proceso constitutivo de significados. Clifford Geertz y Víctor Turner pueden considerarse los representantes más conocidos de esta tendencia y dan lugar a dos formas diferenciadas de hacer antropología.

Geertz defiende una concepción 'semiótica' de la cultura en la que ésta es concebida como una urdimbre de "tramas de significación". Que la cultura se materializa en símbolos públicos constituye la idea principal de Geertz. Este antropólogo adopta la concepción de 'símbolo' de S. Langer, en su sentido más vago, y utiliza el término para designar "cualquier objeto, acto, hecho, cualidad o relación que sirva como vehículo de una concepción —la concepción es el 'significado' del símbolo".²¹ Así, un número, la cruz, el 'Guernica' de Picasso, la palabra 'realidad' o un morfema, son todos símbolos porque son representaciones perceptibles, materializaciones concretas, de abstracciones de la experiencia, de ideas, actitudes, juicios, anhelos o creencias.

La nota diferencial de los sistemas de símbolos es, según Geertz, su calidad de "fuentes extrínsecas de información". Este antropólogo entiende por 'extrínsecas' que "—a diferencia de los genes— están fuera de las fronteras del organismo individual y se encuentran en el mundo intersubjetivo de común comprensión"; y por 'fuentes de información' que "—lo mismo que los genes— suministran un patrón o modelo en virtud del cual se puede dar una forma definida a procesos exteriores".²²

Geertz pone énfasis en el carácter fundamentalmente social y público de los símbolos y se preocupa de su función en la interacción humana. La interpretación se basa en la observación de las acciones sociales significativas, y el significado de los símbolos se entiende a partir de la acción social en cuyo seno

se da su *uso*. Para él, “el pensar no consiste en ‘sucesos que ocurren en la cabeza’”, sino en un tráfico de lo que G. H. Mead llamaba *símbolos significativos*, es decir, palabras, gestos, dibujos, sonidos, objetos naturales, artificios mecánicos... “Cualquier cosa que esté desembarazada de su mera actualidad y sea usada para imponer significación a la experiencia” (p. 52). Estos sistemas de símbolos significativos no son, para Geertz, meras expresiones o instrumentos correlativos de nuestra existencia biológica, psicológica y social, sino que son requisitos previos de ellas. No sólo las ideas, también los afectos son artefactos culturales del hombre. Para orientar nuestro espíritu debemos saber qué impresiones tenemos de las cosas, y para ello se requieren imágenes públicas que sólo pueden suministrar el rito, el mito y el arte.

Este retroceso a una noción de símbolos como objetos portadores-de-significado externos a las condiciones y estados del individuo, a su realidad social y psicológica, y la ausencia de todo ámbito de la experiencia pre o meta-semiótica, convierten a las redes de símbolos públicos de una sociedad en la Realidad última. El papel del individuo, las relaciones de poder, el cambio, quedan sin explicar.²³

El estudio de las culturas estaría orientado para Geertz a la exégesis de “una jerarquía estratificada de estructuras significativas”, que los miembros de los grupos culturales comparten y utilizan como guía de su conducta. Esta tarea antropológica es la que Geertz denomina, siguiendo a Ryle, “descripción densa”. El problema metodológico que —de cara a la generalización— plantea la naturaleza microscópica de la etnografía como ‘descripción densa’ lo resuelve Geertz recurriendo a la generalización dentro de casos particulares —algo análogo a la inferencia clínica en medicina— que obliga a desarrollar, conjuntamente a la interpretación que se realiza en el nivel más inmediato, la teoría de que depende conceptualmente la interpretación. Geertz defiende una concepción que reduce los fenómenos culturales a signos y la cultura a un sistema de comunicaciones. Su comparación de la interpretación de los hechos culturales con la de un texto, confuso y extraño, ‘construido’ a partir de “ejemplos volátiles de conducta modelada” oculta además la diferencia (ya señalada por S. Langer en su distinción entre el lenguaje y los simbolismos no discursivos) que hay entre la noción de significación aplicable a un texto y la interpretación referida a fenómenos simbólicos de tipo artístico o ritual,²⁴

A diferencia de Geertz, el interés de Víctor Turner por los símbolos no estriba en su calidad de vehículos de cultura y claves fundamentales para su análisis, sino, más bien, en su carácter de operadores dotados de eficacia social. En el enfoque turneriano el símbolo se estudia como una unidad sustantiva del ritual,²⁵

Según la concepción turneriana del simbolismo, que siguiendo a Sperber llamaremos criptológica, el símbolo es una entidad significativa cuya interpretación constituye el objeto de un saber especial, o fácilmente asequible o reservado a expertos o iniciados; olvidado quizá, pero habiendo existido en el pasado. Para averiguar el significado de un símbolo ritual es importante distinguir tres niveles: 1) La *significación exegética* o el nivel de la interpretación indígena, que toma en consideración el aspecto 'nominal' (asociaciones del nombre del símbolo), el aspecto 'sustancial' (depende de las propiedades naturales del objeto usado como símbolo) y el aspecto 'tecnológico' (en el caso de símbolos fabricados); 2) la *significación operacional* (el uso del símbolo en un contexto ritual, con sus cualidades afectivas vinculadas); y 3) la *significación posicional* (el significado del símbolo determinado por las relaciones estructurales con otros símbolos).

La concepción criptológica de Turner del simbolismo (así como la freudiana) da por supuesto que los símbolos están definidos y que significan. Esta teoría coincide con el tratamiento semiológico del simbolismo como código inconsciente en considerar que el fenómeno simbólico se despieza en símbolos y que éstos constituyen el significante.

Otra corriente que ha tenido un importante influjo en el tratamiento de las configuraciones simbólicas es la estructuralista. Para Lévi-Strauss también "toda cultura puede considerarse como un conjunto de sistemas simbólicos". Este autor amplía el conjunto de los sistemas de signos que Saussure consideraba equiparables al lenguaje. A la escritura, el alfabeto de los sordomudos, las formas de cortesía y las señales militares, añade "muchos otros: lenguaje mítico, signos orales y gestuales que componen el ritual, reglas de matrimonio, sistemas de parentesco, leyes consuetudinarias, algunas modalidades de cambios económicos", y concibe "la antropología como la ocupante de buena fe de este dominio de la semiología que la lingüística no ha reivindicado como suyo".²⁶

El tratamiento Lévi-Straussiano del simbolismo difiere de las anteriores concepciones 'semiológicas' en dos presupuestos básicos: en primer lugar, un elemento aislado nunca es objeto de interpretación, sino únicamente en cuanto se opone a, por lo menos, otro elemento; en segundo lugar, la interpretación no se ciñe a un único dominio, sino que atañe a un conjunto de dominios (que Lévi-Strauss llama 'códigos') en que se interpretan las oposiciones simbólicas. En lo que se refiere a la oposición simbólica, ésta es triplemente definida: a) por su dominio; b) por sus valores de oposición; c) por su nivel de reducción.

Esta teoría estructuralista muestra a los símbolos como susceptibles de una variedad de interpretaciones complementarias y se interesa primordialmente por las relaciones sistemáticas que entre ellos existen. Los fenómenos simbólicos no son objeto de desciframiento, sino que son tratados como 'significantes' asociados a otros significantes por medio del código subyacente. En este tratamiento la ubicuidad de la significancia contrasta con la persistente ausencia de los significados. El estudio de Lévi-Strauss se encamina al descubrimiento de las estructuras mentales que subyacen a los fenómenos simbólicos, y que constituyen un modo de pensamiento compartido por todos los humanos de todo tiempo y lugar. En este sentido el pensamiento 'silvestre' no es el pensamiento de los salvajes, sino el pensamiento humano no domesticado por reglas expresas o técnicas como la escritura.

Esta empresa estructuralista encuentra su fundamento en el nuevo paradigma teórico aplicado a la lingüística por Saussure, y desarrollado por los estudios fonológicos del Círculo de Praga. En este sentido, es decisiva la influencia de Roman Jakobson, de quien Lévi-Strauss se declara discípulo. La restricción de la arbitrariedad del signo lleva a Jakobson a la búsqueda de *leyes universales* subyacentes a la estructura fonológica de las lenguas del mundo. Jakobson postula la existencia de doce oposiciones de rasgos distintivos (tres remiten a rasgos de tonalidad y el resto a rasgos de sonoridad), "universales fonológicos entre los que se da la elección de cada lengua para, combinándolos por medio de leyes de implicación, generar sus sistemas fonológicos. La búsqueda y explicación de *leyes universales* (en el nivel fonológico) es el descubrimiento jakobsoniano que más repercusión tendrá en el estructuralismo de Lévi-Strauss.²⁷

Lévi-Strauss señala las cuatro ‘operaciones’ básicas que caracterizan el *método fonológico* y que presiden su *método estructuralista* de estudio de los fenómenos simbólicos: 1) el paso del estudio de los fenómenos *conscientes* al de su estructura *inconsciente*; 2) el paso del tratamiento de los *términos* como entidades independientes al tratamiento de las *relaciones* entre los términos; 3) el desvelamiento del *sistema* que forman esas relaciones entre los términos; y 4) la búsqueda de las *leyes generales* (o *relaciones necesarias*) que rigen ese sistema”.²⁸

La interpretación de los fenómenos simbólicos consiste en el desvelamiento del sistema de homologías, oposiciones e inversiones que encierran. El calco del pensamiento jakobsoniano se advierte hasta en los términos que Lévi-Strauss inventa para designar los haces de relaciones que componen los elementos mínimos de esas estructuras: *mitema*, *gustema*. Las relaciones entre elementos de cada código y las correspondencias con los otros códigos constituyen relaciones de significación cuyo sistema constituye una ‘matriz de significación’. Y cada ‘matriz de significación’ remite a otra. Las oposiciones subyacentes a todo fenómeno simbólico revelan su estructura, que, por medio de operaciones lógicas de inversión, transposición, substitución y todo tipo de permura, son susceptibles de reducción a una estructura más general y profunda.

El modelo jakobsoniano de los “universales fonológicos”, impulsa a Lévi-Strauss a considerar las estructuras inconscientes a las que se pueden reducir los sistemas simbólicos como variantes combinatorias de una estructura universal, que daría cuenta de la actividad mental inconsciente y que es el significado último al que remiten los procedimientos simbólicos. El objetivo último de este método estructuralista de estudio del simbolismo es el descubrimiento y la mostración de “las leyes universales en que consiste la actividad inconsciente del espíritu”.²⁹

En resumen, Lévi-Strauss trata el conjunto de los fenómenos simbólicos y su ‘significación’ dentro de un modelo teórico único y totalizador, resultante de la extrapolación infundada de la estructura y funcionamiento del sistema fonológico jakobsoniano a todos los hechos culturales. Las insuficiencias de este enfoque se manifiestan, por una parte, en que la teoría estructuralista trata los sistemas simbólicos desligados de los contextos sociales y culturales; y, por otra parte, en que no proporciona las reglas que rigen el paso de las

estructuras a sus representaciones manifiestas, ni diccionario que permita realizar traducciones y paráfrasis.

Las concepciones cognitivas de los fenómenos simbólicos

Los tratamientos del simbolismo, que en las últimas décadas han planteado clarificaciones teóricas y problemas ineludibles para una reflexión filosófica en este terreno, se sitúan fuera del planteamiento semiológico y en crítica hacia él. En esta línea es el antropólogo Dan Sperber el que elabora una crítica sistemática a la concepción semiológica y desarrolla una teoría acerca de la naturaleza y funcionamiento del dispositivo simbólico.

La tesis central de Sperber, que le separa tanto de la concepción de la antropología simbólica (que ve la cultura como sistemas de *símbolos* y de *significados* compartidos), como de la concepción estructuralista clásica (que interpreta el simbolismo en términos lingüístico-semiológicos), es la siguiente: el simbolismo es un sistema cognitivo, no semiológico, un dispositivo autónomo de aprendizaje, que, junto a los mecanismos de la percepción y el dispositivo conceptual, participa en la constitución del saber y en el funcionamiento de la memoria. La interpretación simbólica no es una descodificación, un “significado compartido”, es un improvisar que se apoya en un saber implícito y obedece a reglas inconscientes. Según Sperber, un conjunto de diversos fenómenos, habitualmente circunscritos como simbólicos (mitos, ritos, figuras retóricas, gestos de cortesía...), dependen de un mismo tratamiento, que no es de carácter semiológico sino cognitivo.³⁰

Sperber sugiere también que los principios básicos del dispositivo simbólico no son inducidos de la experiencia (oponiéndose en ello tanto al conductismo en psicología como al relativismo cultural en antropología) sino que, por el contrario, forman parte del equipo mental innato que hace que sea posible la experiencia. Ahora bien, aunque ese modo subyacente al conocer humano está biogenéticamente determinado, el fenómeno particular, lo que se pregunta sobre el mundo real y el contenido del pensar un modelo, no lo está. La elaboración de una representación mental simbólica es una idiosincrasia de los

dispositivos construidos durante la experiencia vital. El simbolismo no es sólo un modo de interpretar la realidad, es también un *sistema productivo y creativo*.

Si, como defiende una concepción puramente semiológica, los símbolos fueran un cierto tipo de “lenguaje” que hay que descifrar, tendrían un significado que hay que descubrir. Pero, en primer lugar, habría que delimitar el mismo concepto de significado para que éste tenga valor científico. En el caso del lenguaje, el concepto de significación cumple al menos las dos condiciones de paráfrasis y analiticidad que hacen posible la existencia de un significado. Si los símbolos tuvieran una forma de significación no muy diferente a la lingüística podrían sustituirse por la expresión verbal de su significación sin que variase el sentido global, como ocurre en el caso del lenguaje. Sin embargo, en el ámbito de los fenómenos simbólicos cualquier sustitución de elementos del contexto modifica la interpretación.

En cuanto a la condición de analiticidad, tampoco se cumple en el simbolismo. La teoría de Lévi-Strauss al considerar que el simbolismo no pretende enunciar proposiciones acerca del mundo sino utilizar esas proposiciones para establecer relaciones entre categorías, pretende que el simbolismo tenga un significado analítico. En efecto, bastaría con que las relaciones entre categorías que expresa el simbolismo sean relaciones propiamente analíticas para que el simbolismo signifique. Sin embargo, “las relaciones destacadas por Lévi-Strauss son de homología y no de paráfrasis, de correspondencia y no de tautología, de oposición y no de contradicción”³¹

Incluso ampliando la noción de significación hasta la de codificación, ningún saber compartido, explícito o implícito, permite atribuir a cada símbolo sus interpretaciones y a cada interpretación sus símbolos: “ninguna lista produce, ninguna regla engendra un conjunto de parejas (símbolo-interpretación) tal que cada ocurrencia de un símbolo encuentre ahí su tratamiento configurado”.³²

En cuanto a la concepción criptológica, Sperber también se pregunta si el inventario turneriano de las propiedades de los símbolos cae bajo la noción de significación de un código, y plantea objeciones graves: ¿Qué pasa con los símbolos cuando no son comentados? ¿Es que el comentario emparejado al símbolo constituye verdaderamente su interpretación? ¿Corresponde a cada símbolo un determinado conjunto de interpretaciones y a cada interpretación

un determinado conjunto de símbolos? Pero quizá el punto más conflictivo de esta teoría (y también de la concepción semiológica del simbolismo como código inconsciente) es el de considerar que el fenómeno simbólico se despieza en símbolos. Sin embargo, el desciframiento de símbolos no es “ni necesario ni suficiente” para constituir un simbolismo.

La noción misma de símbolo no es clara, no es universal, sino cultural. Las configuraciones simbólicas encierran gran número de elementos, pero ¿cuáles son símbolos?, ¿qué definición tienen?, ¿qué alcance teórico tendría una definición así? ¿Es necesaria la noción misma de símbolo? Tanto la concepción criptológica como la freudiana aceptan responder a la siguiente pregunta: “¿Qué significan los símbolos?” y dan por supuesto que los símbolos están definidos y que significan. Las objeciones de Sperber muestran las cada vez mayores dificultades de, sobre todo, el segundo de los supuestos: que los símbolos signifiquen.

También la crítica de Sperber alcanza a otra concepción aparentemente semiológica pero que él descubrirá como no totalmente semiologista: el estructuralismo de Lévi-Strauss. ¿Qué garantiza que la estructura entresacada dé cuenta de las propiedades del objeto y no posea tan sólo las de la visión sistematizadora del analista? Por otra parte, un sistema de homologías, oposiciones e inversiones, como el estructuralista, es en sí mismo bastante oscuro. No interpreta los fenómenos simbólicos, al menos aparentemente, sino que los organiza. Pero esta organización ¿qué objeto tiene? Según Lévi-Strauss, este objeto es un sistema semiológico, un código, una estructura que articula signos. En este punto diverge Sperber de Lévi-Strauss, mostrando que la teoría de éste, llevada a sus últimas consecuencias, se contradice con la idea de que las estructuras sean códigos. En el análisis estructuralista, las matrices trazadas sobre los símbolos ofrecen para cada oposición simbólica multitud de interpretaciones posibles. La elección de una oposición subyacente (abstracta o no), homóloga a una oposición manifiesta, no agota su interpretación.³³

Por otra parte, a diferencia de lo que ocurre en una descripción semiológica, los símbolos, dice Sperber, no son interpretados a partir de un contexto, sino que se interpreta el contexto a partir de los fenómenos simbólicos. El dispositivo simbólico depende de un estímulo externo y es afín a los dispositivos cognitivos, mientras que se opone, por el contrario, a los dispositivos

semiológicos: *es un sistema interpretativo y no generativo*".³⁴ La función del dispositivo simbólico es la de conservar multitud de información que penetra en el ser humano por todos sus sentidos y que se le escapa al dispositivo conceptual en su acercamiento al mundo. El dispositivo simbólico no pretende descodificar, ya que esta tarea no le corresponde, sino que su misión es la de tratar las representaciones simbólicas e *inventar* una pertinencia para ellas, así como aseguradas un puesto en la memoria. Es gracias a que no son íntegramente explicitables por lo que podemos hablar de representaciones simbólicas. Las concepciones semiológicas echan por tierra las mismas características constitutivas del símbolo. Estas características, incompatibles con las lingüísticas, podríamos resumidas de la siguiente manera:

- Los datos simbólicos no son perceptualmente definidos.
- Los datos simbólicos no se definen por su pertenencia a un conjunto excluidor de otros conjuntos.
- Los datos simbólicos, sean cuales fueren sus fuentes, no determinan nunca más que un único dispositivo simbólico en el mismo individuo.
- El dispositivo simbólico no trata nuevos datos sin ser modificado: no es tan sólo el objeto de su aprendizaje, sino que uno de sus objetos es un aprendizaje constante.

Para Sperber: "La simbolicidad no es, por tanto, una propiedad ni de los objetos, ni de los actos, ni de los enunciados, sino más bien de las representaciones conceptuales que los describen y los interpretan".³⁵

Cuando los marcos de interpretación 'racional' del individuo no pueden elaborar una síntesis adecuada entre las informaciones recibidas (perceptivas o lingüísticas) y las informaciones memorizadas accesibles directamente, empieza a actuar el dispositivo simbólico: por medio de *lafocalización* (desplazamiento de la atención desde la información nueva a la condición insatisfecha que impide su tratamiento conceptual) y la *evocación*, se desencadena una exploración (no secuencial) en la memoria a largo plazo o pasiva, en busca de premisas complementarias que hagan integrable, otorguen algún sentido, a la nueva información. Es decir, tanto el dispositivo conceptual como el simbólico se complementan el uno al otro a la hora de adquirir un saber. El dispositivo simbólico es un mecanismo de 'feed-back' acoplado al dispositivo conceptual. De esto se derivan tres hipótesis:³⁶

1) Cuando una información choca con los principios sobre los que se funda un sistema cognitivo, será objeto de trato simbólico, independientemente del grado de atención individual. En este sentido, la mayor parte del simbolismo cultural explota sociológicamente la vulnerabilidad psicológica del dispositivo 'racional', mediante el recurso a una irracionalidad sistemática (lo sobrenatural, la causalidad mística, los misterios religiosos, desafían los principios cognitivos fundamentales). Aquí se encuentra, para Sperber, una explicación de la selectividad del simbolismo cultural.

2) Cuando el grado de atención intelectual es muy débil, la mayor parte de las informaciones tratadas tienden a sobrecargar el dispositivo 'racional' y, por lo tanto, a desencadenar una evocación simbólica. Esta hipótesis proporcionaría una explicación del simbolismo individual, presuntamente 'primario' (sueños, ensoñaciones, estados hipnagógicos) y de los datos introspectivos según los cuales cuanto más baja es la atención intelectual, mayor el carácter simbólico de los procesos de pensamiento.

3) Cuanto más numerosos y adaptados son los esquemas que un individuo pueda poner en práctica en la interpretación de las informaciones que son sometidas a su atención, menos incitado se encontrará a interpretadas simbólicamente. Esta hipótesis permite una explicación alternativa de la supuesta importancia del simbolismo, tanto en el pensamiento de las sociedades tecnológicamente primitivas como en el de los niños.

Sperber advierte que *el contenido exacto de la evocación nunca es previsible*, pues en la construcción o reconstrucción de las premisas que den sentido desempeña un papel decisivo la información disponible en la memoria a largo plazo (memoria pasiva), que de un individuo a otro varía notablemente. Ni tan siquiera el simbolismo cultural más dirigido puede suscitar una respuesta estereotipada. *La evocación es una utilización individualmente creadora de la memoria* y sólo puede ser manipulada en cuanto a su dirección, no en cuanto a su contenido preciso.

Esta estructura general (entrecorillado de la representación conceptual inasimilable-focalización-evocación) vale para todas las formas del simbolismo en cualquier cultura. La especificidad cultural se manifiesta en el contenido particular de los campos de evocación. Es decir, los fenómenos simbólicos tienen una estructura focal universal y un campo de evocación variable. La

tarea del dispositivo simbólico, por lo tanto, lejos de ser la de descubrir las significaciones de las representaciones simbólicas, es la de tratar las representaciones que no son íntegramente explícitables, es decir, significables.

Aunque Umberto Eco sitúa el estudio de los fenómenos simbólicos dentro de un proyecto semiótico, comparte con los críticos de la concepción semiológica el rechazo a fundamentar su teoría del simbolismo sobre una concepción del signo lingüístico, en la que la significación se basa en una relación de equivalencia entre significante y significado. Para Eco, la tarea de la semiótica consiste en la interpretación. La concepción de la interpretación de Eco es deudora del “criterio de interpretancia” de Peirce, según el cual “todo interpretante (signo o expresión o secuencia de expresiones que traduce una expresión precedente) no sólo retraduce el ‘objeto inmediato’ o contenido del signo, sino que amplía su comprensión”.³⁷ El criterio de interpretancia rompe la concepción saussuriana del signo como entidad de dos caras. El plano del contenido del signo no se circunscribe a una relación de identidad, sino que se amplía y transforma más allá de sus límites originales. El signo, en esta perspectiva, es considerado como un momento del *proceso de semiosis ilimitada* al que se abre. La pretensión de asignar un *significado* fijo al signo se vuelve imposible de realizar.

Eco delimita la noción de ‘símbolo’ frente a otros signos o formas de representación (fórmulas, diagramas, emblemas...). Para él, “Cuando un *aliquid* es susceptible de interpretación pero sólo admite interpretaciones vagas, imprecisas, no interpretables a su vez y, sobre todo, mutuamente contradictorias, estamos ante un tipo particular de signo con significado vago y abierto que llamaremos *símbolo*”.³⁸

Eco concede importancia en su análisis a un uso al que ya apuntaba la noción romántica de ‘simbólico’,³⁹ y que tuvo sus manifestaciones germinales entre el paganismo tardío y el mundo medieval. Se trata de “las experiencias semióticas intraducibles, en las que la expresión es correlacionada (ya sea por el emisor o por una decisión del destinatario) con una *nebulosa de contenido*, es decir, con una serie de propiedades referidas a campos diferentes y difícilmente estructurables por una enciclopedia cultural específica: cada uno puede reaccionar ante la expresión asignándole las propiedades que le parezcan más adecuadas, sin que ninguna regla semántica esté en condiciones de prescribir las modalidades de la interpretación correcta”.⁴⁰ A este uso de los signos reserva Eco la denominación de *modo simbólico*.

Queda claro para Eco, como lo estaba para Sperber, que el ‘modo simbólico’ no se relaciona con símbolos, entendidos como entidades sustantivas o modalidades especiales de producción signica, sino que consiste en un tratamiento, en un *uso* que puede aplicarse a todo texto y a todo tipo de signo, y que “presupone siempre y de todas formas un proceso de *invención* aplicado a un *reconocimiento*”.⁴¹

Eco formula su discrepancia con la definición que considera simbólico todo lo susceptible de interpretación y productor de sentido indirecto, por considerada demasiado global, pues alcanza a toda lengua desde el momento en que se abandona el diccionario y se empieza a hablar. En el caso de la retórica, que sería la práctica textual más ‘simbólica’, su regla de desambiguación establece de modo preciso la delimitación del contenido, una vez descubierto el mecanismo de sustitución.

El que lo simbólico sea considerado por Eco, no un modo de producción, sino un procedimiento de uso que apunta a contenidos “nebulosos”, “máximamente indeterminados”, “no interpretables a su vez” y, sobre todo, mutuamente contradictorios, que escapan a la estructuración en una enciclopedia cultural específica, así como la inexistencia de reglas semánticas que puedan prescribir las modalidades de la interpretación correcta constituyen, a nuestro modo de ver, serias objeciones a la pretensión de este autor de asimilar este uso a “una nueva función signica”, a las demás producciones de signos dentro de una semiótica. El análisis de los rasgos específicos más sobresalientes de lo simbólico, que Eco nos muestra, rompe, a nuestro juicio, el marco teórico unitario en el que este autor pretende incluir los fenómenos simbólicos.

El tratamiento de Eco deja de lado “toda metáfora o teología subyacente, que confiere una verdad específica a los símbolos”, aunque reconoce la posibilidad de experiencias, como la mística, en la que a la expresión simbólica se le asignan contenidos sugeridos de alguna manera por la tradición y alguna *autoritas*, y que el receptor toma convencidamente por aspectos de una verdad extrasubjetiva y extracultural. Eco llama la atención sobre la función de control social que el modo simbólico puede desempeñar. El modo simbólico hace que cada uno vea algo distinto incluso en signos con un sentido codificado. Así, por ejemplo, en la bandera del propio país, aunque es un emblema con un sentido codificado, vivida al modo simbólico cada uno ve cosas distintas: el

sentido de la tradición, la diferenciación racial, la grandeza y superioridad, la sangre de los mártires, el sabor de la victoria, la idea de autosuficiencia, el amor hacia los padres, la sensación de seguridad que proporciona la unidad, etc. Pero cuando es preciso establecer un sentido compartido, el carisma del que posee la interpretación más autorizada se encargará de fundar el consenso. El poder consiste en la posesión de la clave interpretativa.⁴²

Para Eco no hay duda de que “detrás de toda estrategia del modo simbólico hay una *teología* que la legitima, aunque sólo sea esa teología negativa y secularizada que es la semiosis ilimitada. Una manera interesante de abordar semióticamente toda aparición del modo simbólico consiste en preguntarse *¿qué teología lo legitima?* El enfoque semiótica debiera ser capaz de reconocer también aquellos casos en que su pregunta crítica *pone*, y compromete, a sus propios dioses”.⁴³

Los símbolos como teología: Los arquetipos, lo sagrado y la hermenéutica hermética

Hay todavía hoy enfoques del simbolismo que se sustraen al debate teórico y a las clarificaciones y problemas que éste debate ha suscitado en las últimas décadas, y que, por la propia perspectiva que adoptan, se hurtan de esta posibilidad crítica de *poner*, y comprometer, a sus propios dioses. Son los que presuponen una metafísica o una Verdad religiosa con pretensiones de universalidad, y consideran los símbolos como revelación de una trascendencia. En esta línea, una figura capital en este siglo ha sido C. G. Jung, con su teoría de los arquetipos, cofundador de la ‘Escuela de Eranos’, que agrupa a personalidades destacadas en los estudios llamados “hermeneúticos”, entre los que sobresale por su influencia M. Eliade.

En la descripción junguiana de la *psyche* encontramos tres niveles esenciales: el ego o espíritu consciente; el inconsciente personal (constituido por experiencias olvidadas o reprimidas por el consciente); y el inconsciente colectivo. El inconsciente colectivo, compartido por todos los humanos, es la realidad psíquica más profunda y “contiene toda la herencia espiritual de la evolución del género humano, nacida de nuevo en la estructura cerebral de cada

individuo {...} es la fuente de las fuerzas instintivas de la *psyche* y de las formas o categorías que las regulan, a saber, los arquetipos. Esto es particularmente verdadero respecto a las ideas religiosas, pero los conceptos centrales de la ciencia, filosofía y ética no son excepciones a esta regla”.⁴⁴

El inconsciente colectivo es una entidad dinámica constituida por latentes potencialidades de imágenes arquetípicas. Los arquetipos son “imágenes primordiales”, “estructuras psíquicas universales e idénticas”, “figuras simbólicas de las primitivas visiones del mundo”. Los *arquetipos* no están determinados en su contenido sino sólo *formalmente*.⁴⁵ Estos símbolos, en cuanto que comportan una dimensión emocional y expresan aspectos inconscientes del espíritu, se oponen a los signos. Este inconsciente colectivo, que se expresa en patrones arquetípicos, se hace evidente en los sueños, en las visiones extáticas, en el simbolismo religioso, en las creencias y ritos de pueblos sin escritura, en los mitos, en la imaginación activa, y en diversos estados patológicos (neurosis compulsiva, histeria, esquizofrenia...).

Estos símbolos son plurívocos e inagotables, contradictorios y paradójicos, y no permiten una interpretación exhaustiva como los signos o las alegorías. Entre los más importantes arquetipos que Jung encuentra en diversos símbolos y temas míticos están: el viejo hombre sabio; la tierra madre; *anima* y *animus* (los aspectos ‘femenino’ y ‘masculino’ de hombres y mujeres); la cruz; el mandala; la cuaternidad; el héroe; el niño divino; el ‘self; dios y la persona.⁴⁶ El inconsciente y sus expresiones arquetípicas tienen para Jung ‘una realidad’ como la del mundo natural, aunque su intrínseca dimensión religiosa convierte esta realidad interior en algo esencialmente inexplicable. Sueños, visiones, mitos, son vistos como formas principales de expresión de “la palabra de Dios.”⁴⁷

En cuanto a Mircea Eliade, en la base de su tratamiento del simbolismo se encuentra una concepción de la religión que tuvo su más temprano y claro exponente en la obra de Friedrich Schleiermacher *Discourses on Religion* (1799). La religión es considerada como una realidad existencial, cuya ‘esencia’ se escapa a la reflexión y al pensamiento conceptual, y sólo puede ser captada por la intuición. Esta tradición de pensamiento, de matriz cristiano-céntrica, de la que son cercanos Rudolph Otto y Jung, tiene una clara influencia en la aproximación fenomenológica de M. Eliade al estudio de la religión, que preside su concepción del simbolismo.

Lo simbólico en Eliade está relacionado con la realidad metaempírica de lo *sagrado*. Eliade, siguiendo conscientemente la perspectiva de Jung, Otto, Joachim Wach y G. Van der Leeuw, defiende la *irreductibilidad* de la experiencia religiosa, que debe de ser entendida dentro de “su propio marco de referencia” como un fenómeno religioso. “Tratar de captar la esencia de un tal fenómeno por medio de la fisiología, psicología, sociología, economía, lingüística, arte o cualquier otro estudio es falso; se pierde el único e irreductible elemento en él —el elemento de lo sagrado.”⁴⁸

De lo que se trata es, según Eliade, de “descifrar el significado profundo de los *phenomena* religiosos”. Eliade, como Jung, ve la religión ligada a un inconsciente que refleja en el hombre el sentido y la significancia cósmica. Considera todo fenómeno religioso detentador de un carácter simbólico. Todo acto y fenómeno religioso “es ‘simbólico’ desde que se refiere a seres o valores sobrenaturales”.⁴⁹

En el pensamiento de Eliade, los símbolos son hierofanías, manifestaciones de lo sagrado, que revelan una realidad más básica y profunda. El *homo symbolicus* se convierte en *homo religiosus*. Eliade argumenta que este simbolismo encuentra expresión en patrones arquetípicos, aunque va más allá que Jung, pues habla de arquetipos inconscientes universales y trascendentes que funcionan en los mitos y otros simbolismos humanos, y los liga con una religiosidad humana universal⁵⁰ Eliade define su idea de arquetipo como sinónimo de ‘modelo ejemplar’ o ‘paradigma’. Así, para Eliade, el sentido de los mitos consiste en su función de establecer un cosmos sagrado a partir de un caos primordial. Todos los ritos y símbolos no son otra cosa que la repetición de los paradigmas, las acciones arquetípicas, realizadas *in illo tempore*, que sugieren estos mitos cosmogónicos y en cuya repetición, al coincidir el acto con su arquetipo, se logra la abolición del tiempo. De este modo, el mito cosmogónico, la creación del mundo, se convierte, en el pensamiento de Eliade, en modelo ejemplar.⁵¹

Eliade considera el mito como esencialmente religioso y la religión como esencialmente mítica. Aboga por un método *ahistórico* de acercamiento a la religión, argumentando que el objeto de estudio del estudioso de la religión está *más allá* de la realidad histórica. Su utilización de nociones metodológicas como *tranhistórico* o *no-tempora*⁵² convierten sus pretensiones en in-falsables por ningún criterio basado en el mundo humano de espacio y tiempo.

La necesidad existencial común a todos los hombres, que está en el origen del mito y permite un tratamiento intercultural de las mitologías, es el sentimiento de eternidad, de no-temporalidad. El hombre que cree en el mito emerge de su tiempo histórico y recobra el tiempo primordial compuesto de un eterno presente. La 'hermeneútica' es para él, como para los hermeneuticistas del Renacimiento italiano, un círculo oculto, mágico, asociado con Hermes o Hermes Trimegisto. La 'hermeneútica creativa' de Eliade es una especie de 'fantasía objetiva' que busca establecer mundos de sentido en todas partes "incluso si no están ahí".⁵³ Es un método inaccesible a cualquier criterio de falsabilidad. Se trata de una 'hermeneútica especulativa' que persigue cambiar la visión del mundo de la gente. La "hermeneútica creativa (escribe Eliade) *cambia* al hombre" {...} "La historia de las religiones concibe, finalmente, la *creación* cultural y la modificación del hombre".⁵⁴ Para Eliade se trata de recuperar el contacto experiencial con nuestra naturaleza 'arcaica', y la "hermeneútica creativa" es la vía que puede conducirnos a ello.

En resumen, en la teoría de Eliade los símbolos son entidades sustantivas, que por su carácter plurívoco, heterogéneo y contradictorio, no se asimilan a los signos, y gozan de un *status* ontológico-religioso que trasciende cualquier condicionamiento social o psicológico. Ninguna de las categorías y oposiciones que utiliza (natural vs. sobrenatural, trascendente vs. inmanente, sagrado vs. profano) ha escapado al desvelamiento de su etnocentrismo y al la crítica de su infertilidad y confusionismo analítico. La asignación, por un acto de fe, especulativo y arbitrario, del hermeneuta, de una verdad religiosa, de un contenido hierofántico universal, a los símbolos, a la vez de concederles un estatus privilegiado, reduce su campo de evocación a un tipo específico de experiencia religiosa. El estudio de Eliade, que manifestaba una voluntad descriptiva, se revela, así, reduccionista y prescriptivo.

Consideraciones finales

Entre los diversos acercamientos al simbolismo que damos cuenta en este trabajo, el estudio de Sperber, con el que Eco muestra muchos puntos de coincidencia, nos parece el más interesante y fecundo desde el punto de vista de la

reflexión filosófica. El interés y acierto de la reflexión de Sperber radica, por una parte, en que ha permitido revelar como ‘falsos problemas’ problemas que están en el centro de otras teorías del simbolismo (como el de la naturaleza y estatuto de los símbolos, y el del significado de los mismos); y, por otra parte, en la amplitud de cuestiones a las que proporciona una resolución más satisfactoria (como las que se refieren a la relación entre simbolismo individual y simbolismo cultural, entre figura y creencia; como las cuestiones derivadas de la diversidad de las fuentes preceptuales del simbolismo, de la ausencia de instrucción explícita para su aprendizaje, de la existencia de formas universales tratadas de modos diversos, según los marcos culturales).

El destacar y fundamentar el hecho de que no hay ‘símbolos’, entendidos como entidades sustantivas; que la simbolicidad no es propiedad de los objetos, sino un tratamiento o uso de los individuos, fundamentalmente creativo e inventiva, y que conlleva diversidad, pone al descubierto un ámbito de la libertad individual (ya señalado por Cassirer), ahogado y anulado en otras teorías por determinismos culturales o teológico-transcendentales.⁵⁵

Este nuevo replanteamiento de Sperber, que estaba de alguna manera implícito en otras concepciones, se muestra fecundo porque deja centradas una serie de cuestiones cuyo desarrollo o refutación exigen un rigor y una precisión conceptual que no pueden sino revertir en la clarificación teórica en este campo de estudio.

Sin embargo, nuestro acuerdo con el planteamiento de Sperber no es total. Nuestras discrepancias fundamentales se centran en dos cuestiones principales: 1) la subsidiariedad del dispositivo simbólico con respecto al ‘racional’; 2) el predominio de un cierto esquematismo lógico en la postulada estructura general común a todo fenómeno simbólico.

1) Los análisis de Sperber se centran, en exclusiva, en la dimensión de recepción de estímulos que provocan un tratamiento simbólico. El individuo se sitúa siempre en calidad de receptor de informaciones de diversa índole (ritos, figuras retóricas, creencias establecidas, olores). El contexto de *producción* y *enunciación* está completamente ausente del análisis de Sperber. Esta ausencia evita tratar casos en los que la subsidiariedad del dispositivo simbólico con respecto al conceptual se vería impugnada. Casos de *creación artística*, de tratamiento simbólico por prescripción, indicación o consigna de interpretación,

sin que se de ningún fallo en el tratamiento conceptual de la información, son casos en los que la evocación simbólica muestra una autonomía no considerada en la teoría de Sperber, y a la que, sin embargo, apuntan autores como Langer o Eco.

La metáfora adaptativa y cognitiva del cerebro como almacén y procesador de información le condena a Sperber a ver el simbolismo como el mecanismo mental gracias al cual se puede almacenar algo que se perdería. Sin embargo, hay fenómenos simbólicos (entre los que se encuentran los artísticos, como bien observa Langer) *productivos* y *creativos*, que en vez de apuntar a una finalidad de reajuste cognitivo, favorecen la anticipación de 'realidades' inexistentes, infringen reglas conceptuales teóricas, reflejan cosas y establecen conexiones sin constatación real, y funcionan como modelos que pueden construir una 'realidad' sobre esos términos. Estos fenómenos abren nuevos caminos, y el dispositivo conceptual es el que debe de adoptar el papel de siervo en la adaptación a las nuevas realidades que estos configuran. Estos fenómenos simbólicos responden a necesidades expresivas, emotivas, a deseos del orden de (hablando en términos psicológicos) la asimilación, más que de la adaptación. El cerebro no es sólo procesador-almacén de información, sino que también nos *libera* de nexos de sentido de la experiencia, no sólo de los fracasos de su establecimiento.

2) Las propiedades o estructura general común a todo fenómeno simbólico (entrecorillado-focalización-evocación), no es aplicable a los simbolismos creativos o deliberadamente suscitados, sin fallo previo del tratamiento 'racional'. En estos, al no estar provocada la evocación por un tratamiento racional previo defectuoso, no se produce la "focalización sobre la condición responsable de esta deficiencia", que Sperber considera una de las tres características comunes a todo proceso simbólico.

Por todo ello, nos parece legítimo poner en cuestión el carácter general y omniexplicativo que Sperber concede a la estructura del dispositivo simbólico que, según él, abarcaría desde las evocaciones idiosincrásicas de la asociación libre o la rememoración hasta las asociaciones del simbolismo cultural más ampliamente compartidas, pasando por fenómenos intermedios, como la poesía o las artes plásticas. Avanzar en la comprensión de estos fenómenos y de las pluralidades del ser humano exige romper con esta pretensión unitiva de una

teoría del simbolismo, que se empeña como tarea principal en la búsqueda de un denominador común de todos estos fenómenos o tratamientos adjetivados de 'simbólicos', y explorar más atentamente las particularidades de cada campo y las diferencias cualitativas de las distintas funciones entrañadas en ellos. De este modo la reflexión filosófica se puede acercar más al individuo en su realidad, que "siempre es de una complejidad indeciblemente diferente" (Nietzsche).

Notas

1. Ernest Cassirer, *Antropología filosófica*, México, FCE, 1987, p. 102.
2. "El concepto de la forma simbólica en la constitución de las ciencias del espíritu", recogido en *Esencia y efecto del concepto de símbolo*, México, FCE, 1989, p.163.
3. F. de Saussure, *Curso de lingüística general*, México, FCE, 1987, p. 91.
4. E. Cassirer, *Antropología filosófica*, op. cit., P. 47.
5. E. Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas III*, México, FCE, 1987, p. 109.
6. Saussure, *Curso de lingüística general*, op. cit., p. 32.
7. *Ibid.*, p. 101.
8. E. Cassirer, *Las Ciencias de la Cultura*, México, FCE, 1972, pp. 71-72.
9. E. Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas I*, México, FCE, 1987, p. 269.
10. E. Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas II*, México, FCE, 1987, p. 73.
11. *Ibid.*, p. 93.
12. *Ibid.*, p. 100.
13. E. Cassirer, *Antropología filosófica*, op. cit., p. 126.
14. E. Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas III*, op. cit., p. 99
15. S. Langer, *La nueva clave de la filosofía*, Buenos Aires, SUR, 1958, p.89.
16. "A symbol is any device whereby we are enable to make an abstraction", en *Feeling and Form*, New York, Charles Scribner's sons, 1953, p. XI.
17. S. Langer, *La nueva clave de la filosofía*, op. cit., p. 296.
18. *Ibid.*, p. 300.
19. "La música ostenta todas las señas distintivas de un verdadero simbolismo, salvo una: la existencia de una connotación establecida", *ibid.*, p. 274; "(...) pues la música en su mayor excelsitud, aunque claramente sea una forma simbólica, es un símbolo no consumado. La articulación es su vida, pero no su aseveración; es expresividad, no expresión. La función concreta del significado, que reclamaba contenidos permanentes, no se halla cumplida; pues la asignación a cada forma de un significado posible más bien que de otro nunca se hace de manera explícita". *Ibid.*, p. 275.
20. *Ibid.*, p. 117.

21. C. Geertz, *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 1983, p. 90.
22. *Ibid.*, p. 91.
23. Observaciones críticas pertinentes a este respecto en Gavin I. Langmuir, *History, Religión and Antisemitism*, California, I. B. Tautis, 1990, pp. 145 y ss; y en Talal Asad, *Genealogies of Religión*, TheJohn Hopkins Univ. Press, 1993, pp. 29-35.
24. “La noción lingüística de significación está estrechamente unida a la de sinonimia y paráfrasis. Se concibe entonces cómo un texto —la interpretación— puede, por la vía de su propia significación, servir para representar la significación de otro texto. Esta concepción semántica de la interpretación es evidentemente demasiado estrecha para dar cuenta del gran papel de la interpretación en las ciencias humanas. No son solamente textos los que están ahí interpretados (...)”, Sperbet, *Le savoir des anthropologues*, París, Hermann, 1982, pp. 20-21.
25. “El símbolo es la más pequeña unidad del ritual que todavía conserva las propiedades específicas de la conducta ritual; es la unidad última de estructura específica en un contexto ritual”. V. Turner, *La selva de los símbolos*, Madrid, Tautus, 1980.
26. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale II*, París, Plon, 1973, p. 18. En *Anthropologie structurale I*, p. 103, añade la cocina a esta lista.
27. R. Jakobson y M. Halle, *Fundamentos del lenguaje*, Madrid, Ayuso, 1973.
28. Lévi-Strauss, *Anthropologie Structurale 1, op. cit.*, p. 81.
29. *Ibid.*, pp. 61-65; Lévi-Strauss, *Mythologiques 1: Le cru et le cuit*, París, Plon, 1964, p. 346.
30. D. Sperber, *El Simbolismo en general*, Barcelona, Anthropos, 1978.
31. *Ibid.*, p. 34.
32. *Ibid.*, p. 38.
33. *Ibid.*, p. 97.
34. *Ibid.*, p. 110.
35. *Ibid.*, p. 141.
36. Ver D. Sperber, “¿Es pre-razional el pensamiento simbólico?”, en M. Izard y P. Smith, *La función simbólica*, Barcelona, Jucar, 1982, pp. 35-36.
37. Eco, *Semiótica y filosofía del lenguaje*, Barcelona, Lumen, 1990, p. 71.
38. *Ibid.*, p. 78.
39. Eco reprocha, sin embargo, a la concepción romántica la identificación de lo simbólico con lo estético, y en este sentido considera más explícita y rigurosa la concepción de Hegel en la que el momento simbólico no se identifica con el artístico. *Ibid.*, pp. 255-256.
40. *Ibid.*, p. 257.
41. *Ibid.*, p. 285.
42. *Ibid.*, p. 274.
43. *Ibid.*, p. 287.

44. *The Portable Jung*, ed. J. Campbell, London, Harmonds Worth: Penguin Books, 1971, pp. 45-46.

45. "El arquetipo es un elemento formal, en sí vacío, que no es sino una facultas praeformandi, una posibilidad dada a priori de la forma de la representación. No se heredan las representaciones sino las formas, que desde este punto de vista corresponden exactamente a los instintos, los cuales también están determinados formalmente. Así como es imposible comprobar la existencia de arquetipos en sí, tampoco puede comprobarse la de los instintos en tanto éstos no actúen in concreto". C. G. Jung, *Arquetipos e inconsciente colectivo*, Barcelona, Paidós, 1991, p. 74.

46. Una crítica a ésta infundada universalidad en G. S. Kirk, *El mito*, Barcelona, Paidós, 1985, pp. 283-289.

47. Jung, C. G., *Man and His Symbols*, London, 1964 (traducción española: *El hombre y sus símbolos*, Barcelona, Caralt, 1982).

48. M. Eliade, *Patterns in Comparative Religion*, London, Sheed and Word, 1958, p. XI.

49. M. Eliade, 'Methodological remarks on the study of religious symbolism', in M. Eliade and J. M. Kitagawa, eds., *The History of Religions*, Chicago, Chicago University Press, 1959, p. 95.

50. M. Eliade, *Myths, Dreams and Mysteries*, London, Harvill, 1960, pp. 64 y ss.

51. M. Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona, Labor, 1967, p. 45. Un desmentido de la validez de esta interpretación cosmogónica en lo referido a los mitos griegos en G. S. Kirk, *La naturaleza de los mitos griegos*, Barcelona, Labor, 1992, pp. 53-54. Respecto a la inadecuación de la valoración cosmogónica eliadeana del 'centro' en la mitología y cultura griega ver A. Ballabriga, *Le Soleil et le Tartare. L'image mythique du monde en Crece Archaïque*, Paris, EHSS, 1986, pp. 11-12; y Juan Carlos Rodríguez, "Preeminencia y degradación del centro en la Grecia antigua", en *Bitarte* n° 3, San Sebastián-Donostia, Agosto, 1994, pp. 67 -81.

52. M. Eliade, *Myths, Dreams and Mysteries*, London, Harvill, 1960, pp. 179-180.

53. M. Eliade, *No Souvenirs*, New York, Harper and Row, 1977, p. 85.

54. M. Eliade, *The Quest*, Chicago, Chicago University Press, 1969, p. 67.

55. Una interesante reflexión sobre los signos que defiende esta libertad también en los signos lingüísticos, al insistir en su indeterminación semántica y criticar y renunciar a la metafísica de los significados, en J. Simon, *Filosofía del signo*, Madrid, Gredos, 1998.