



**S(x) = F(s(t&e(x))) O EL  
ECLIPSE DE LA FUNCIÓN  
SIMBÓLICA EN LA SOCIEDAD  
CONTEMPORÁNEA**

**S(x) = F(s(t&e(x))) OR THE  
ECLIPSE OF SYMBOLIC  
FUNCTION IN CONTEMPORARY  
SOCIETY**

**José Barrientos Rastrojo**

Universidad de Sevilla – Universidad de Santiago de Compostela  
[barrientos@us.es](mailto:barrientos@us.es)

**Cómo citar este artículo/ Citation:** Barrientos Rastrojo, J. (2013). "S(x) = F(s(t&e(x))) o el eclipse de la función simbólica en la sociedad contemporánea". *Arbor*, 189 (761): a037. doi: <http://dx.doi.org/10.3989/arbor.2013.761n3005>

**Copyright:** © 2013 CSIC. Este es un artículo de acceso abierto distribuido bajo los términos de la licencia Creative Commons Attribution-Non Commercial (by-nc) Spain 3.0.

Recibido: 15 abril 2011. Aceptado: 25 octubre 2012.

**RESUMEN:** Mauricio Beuchot y Mircea Eliade han realizado estudios profundos sobre el símbolo, que han abierto una discusión vinculada a la pervivencia de este en los imaginarios sociales contemporáneos. El presente trabajo pretende vertebrar tal disputa, recorrer las concepciones del símbolo desde diversos abordajes disciplinares (sociología, estudios culturales, antropología, filosofía y lingüística), transportar la disputa inicial desde los planteamientos materiales a los funcionales y formular una conclusión que constituya una puerta de entrada a la restitución del símbolo en la actualidad.

**ABSTRACT:** Mauricio Beuchot and Mircea Eliade have carried out profound studies on symbols, which have opened up a discussion about the survival of symbols in contemporary social images. This paper aims to give backbone to this debate, to go through the concepts of the symbol by means of different approaches (sociology, cultural studies, anthropology, philosophy and linguistics), to take the initial argument from the material positions to formal ones and to draw up a conclusion which opens up a door to recovering symbol in the present day.

**PALABRAS CLAVE:** Símbolo; sociedad contemporánea; imaginarios sociales; función.

**KEYWORDS:** Symbol; contemporary society; social imaginaries; function.

## 1. LA DISQUISICIÓN SOBRE EL ECLIPSE SIMBÓLICO (2)

El célebre aforismo “Gott ist tot”, atribuido a la *Gaya ciencia* y a *Así habló Zarathustra* de Nietzsche (aunque originario de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel), prelude la discusión acerca de la pérdida de las dimensiones mí(s)tico-religiosas y simbólicas en la contemporaneidad. Este abandono se reitera en la obra de los románticos, quienes enfatizaron cómo su época era incapaz de alimentar los universos originarios del que bebió la épica clásica de Ulises, Aquiles o Hércules. Esta circunstancia provoca el sentimiento inherente del romántico: la nostalgia, la cual se identifica, etimológicamente, con el dolor por el regreso tras el viaje épico motivado por la incapacidad para recobrar una instancia primaria. Este sufrimiento queda patente en el *Hyperion* de Hölderlin y se instila en la pérdida ontológica del ser glosada por Heidegger o en la pérdida de las dimensiones sagradas y divinas explicitadas en *De la aurora* de Zambrano (Zambrano, 2004:79).

Mauricio Beuchot, hermeneuta mexicano, repite el extravío de lo originario desde la categoría “símbolo”, entidad íntimamente vinculado con lo mí(s)tico-religioso: “Estamos en un tiempo indigente, como decían Hölderlin y Heidegger, refiriéndose a la pérdida de los dioses, pero ahora refiriéndonos a los símbolos. Y es que los dioses acostumbraron a hablar en símbolos. Y ahora han enmudecido” (Beuchot, 2011:49). El mutismo simbólico es resultado de los iconoclastas, aquellos que han firmado la defunción de los iconos y los símbolos, reduciéndolo a su cara física y olvidando su capacidad trascendente (Beuchot, 2007: 2).

De acuerdo con Beuchot, el símbolo posee una naturaleza jánica: la parte visible o metonímica y la trascendental o metafórica. Así, un crucifijo se distingue tanto por la metonimia de las dos maderas cruzadas como por la metafórica del significado divino que, por ejemplo, hace sacrílego, quemarla; una bandera manifiesta la metonimia de la tela y la metafórica de la identidad nacional y el amor a la patria; una boda se alza sobre la metonimia del acto social (incardinado en un día y lugar específicos) y las inmediaciones metafóricas de la transformación de los cónyuges o de la unidad que trasciende los espacios y los tiempos; por último, el acto sexual podría contener la metonimia de la unión de los cuerpos y la trascendencia del significado amoroso que proyecta desde la interindividualidad a la metafísica de la fusión ajena al tiempo cronológico y el espacio continuo. El estrago simbólico referido por Beuchot se alista a la devaluación de la dimensión metafórica. Las maderas cruzadas, la tela pintada con colores y sobre la que se imprimen moti-

vos, los actos de la boda o el coito perduran, debilitándose o pereciendo el significado.

Según *Hermenéutica analógica, símbolo, mito y filosofía*, “ahora es el tiempo en que se han caído los símbolos, y están rotos, ya no iluminan, ya no guían. El símbolo ha muerto, nosotros lo hemos matado” (Beuchot, 2007:13). El símbolo se erguía como modelo para que el ser humano anhelase un vuelo que lo sacase de sus fronteras metonímicas. A diferencia del animal, el ser humano se erige como “pro-yecto” y los símbolos le auxilian en la superación de su “estado de yecto”. El estado de *yecto* explica cómo el individuo es *arrojado* a la realidad sin manual de instrucciones, situación que lo conmina a dos desenlaces: superarse a sí mismo mediante un “pro-yecto” o alejarse de sí mismo, de su esencia, cuando “cae en lo abyecto” (Beuchot, 2007:19). Regresando a los ejemplos, sin símbolos, la persona es incapaz de alzar la mirada más allá de la inmanencia y manifiesta su insuficiencia para aprehender el sentido profundo de una fe (crucifijo), una ideología (bandera), una unión originaria interindividual (boda) o de la fusión universal que se hospeda en un acto biológico (ayuntamiento marital).

El deceso del aleteo metafórico deriva de nuestra cultura iconoclasta, que ha *corroído* “nuestro *a priori* de simbolización” (Beuchot, 2007:13). Si descendemos a la elocuencia kantiana inserta en los términos, nos apercebimos de la gravedad de la coyuntura. Si en la obra del pensador de Königsberg las condiciones apriorísticas fundaban la comprensión del *fenómeno*, las aseveraciones beuchotianas atldan la incapacidad gnoseológica del sujeto para captar y crear símbolos (aun cuando estos permanezcan en el día a día).

El aciago horizonte de Beuchot no coincide con el de Mircea Eliade. Si las aseveraciones previas fueran reales, ¿no habrían de reducirse los estudios de Filosofía de la Religión de Eliade a literatura o a estudios de entidades pasadas periclitadas?

En primer lugar, el autor de *Historia de las creencias y las ideas religiosas* encuadra entre los entes simbólicos a realidades con manifiesta pujanza en la actualidad (el cine, la música o la literatura de ficción). De ello, infiere la negativa a su desaparición.

Los símbolos nunca desaparecen de la actualidad psíquica: pueden mudar de aspecto pero su función continúa siendo la misma. Solo es preciso quitarle sus [nuevas] máscaras [para reconocerlos]. La más distante “nostalgia” oculta la “nostalgia del paraíso”. Las imágenes “del paraíso oceánico” se multiplican en libros y películas de cine (alguien dijo una vez que el cine era una “fábrica de sueños”). También, se puede analizar en el mismo sentido las imáge-

nes liberadas repentinamente por cualquier tipo de música y, a veces, hasta por la romanza más banal (Eliade, 1979:17).

Aunque el modelo eliadiano es análogo al establecido arriba (la nostalgia de lo perdido se revive a través de los símbolos citados), se ponen de manifiesto diferencias que van más allá de la defensa de que los símbolos mantienen su vitalidad, a saber, su palpitante dinamismo resulta de que el ser humano posee una necesidad ontológica y psicológica de vivir con el símbolo. Incluso en las trincheras de Estalingrado y en los campos de concentración nazis y soviéticos, la gente sacrificó parte de su comida para escuchar romanzas e historias (Eliade, 1979:20-21).

Equiparar al símbolo con canciones, argumentos fílmicos o narraciones legendarias no implica que cualquier canción o película se convierta, eo ipso, en un símbolo. Se han de cumplir ciertos requisitos, del que destacamos que “un mito relata acontecimientos que tienen lugar *in principio*, esto es, en los inicios, en un instante primordial e intemporal, en un lapso de *tiempo sagrado*” (Eliade, 1979:56).

El dilema Beuchot-Eliade nos conduce a la cuestión básica. Haya una pérdida parcial o total del símbolo, más que determinar su nivel de devastación hemos de percatarnos en qué consiste el objeto de la pérdida básica: ¿los entes simbólicos, el a priori epistemológico que permite su comprensión, la formalidad que capacita para su generación u otra realidad? Un estudio de los contornos de este concepto arbitrado desde una perspectiva multidisciplinar iluminaría la naturaleza de este exterminio. Es más, podría *disolver* la disquisición en la medida en que el objeto (desaparecido o herido para Beuchot y palpitante para Eliade), quizás, no sea el eje de la disputa sino que el litigio proceda de una entidad previa que favorecedora de la pervivencia eliadiana de los símbolos y la devastación glosada por Beuchot. Este quehacer nos obliga a aproximarnos la descripción de nuestro tema desde aproximaciones disciplinares politeístas que nos ayuden a armar una perspectiva cabal de su esencia, a saber, la sociológico-lingüística de Norbert Elías, la antropológico-cultural de Ernst Cassirer, la hermenéutica de Beuchot, la místico-religiosa de Eliade y la ontológico-hermenéutica de Ricoeur.

## 2. CONCEPCIONES SOBRE EL SÍMBOLO

### 2.1. Sociolingüística del símbolo en Norbert Elías

El último libro de Elías realiza una fenomenología del símbolo desde lo lingüístico-fonético-conceptual.

Lo retrata como una realidad físico-fonética (una palabra pronunciada) que apunta a otra que lo trasciende. Por ejemplo, la palabra “luna” simboliza el objeto que orbita en torno a la tierra (Elías, 1994:35-154-155). Su *Teoría del símbolo* dilucida cómo la palabra apunta a objetos que no sería posible manejar sin tales referentes. Así, impulsar a otro sujeto a que nos traiga un útil de escritura requiere frases como “acércame ese lápiz” “cómprame un bolígrafo azul cuando vayas a la papelería”. Las palabras “lápiz” y “bolígrafo” transmiten un contenido sobre el que se opera sin que sea preciso que estén presentes (Elías, 1994:99).

Entre las características del símbolo, se encuentra la adhesión del significante al contexto. Así, la estructura fonemática “luna” no se vincula antológicamente al significado físico, pues cada lenguaje posee su propia denominación: “moon” en inglés, “lua” en portugués, “mond” en francés, etc. Este contextualismo solo se superaría las onomatopeyas, por ejemplo en el *maullido* del gato, el *rugido* del león o el *tic-tac* del reloj.

La naturaleza contextual de los símbolos lingüísticos no debe hacer concluir que el aprendizaje de la palabra dependa exclusivamente de fenómenos socio-culturales. Sin el oportuno ambiente cultural, el niño no aprenderá el manejo de estos significantes, tal como han demostrado la aparición de los niños salvajes. Ahora bien, esas enseñanzas han de producirse en una ventana de tiempo específico tras la cual resulta difícil o imposible tal capacitación, como demuestra el mismo ejemplo del niño o la gran dificultad de los adultos para aprender un nuevo idioma y la plasticidad de la mente infantil para materializar esta tarea. En suma, la aprehensión simbólica requiere el contexto y la biología, cultura y naturaleza (Elías, 1994:37-39, 54-56).

La bipolaridad jánica del lenguaje (simbólico) fomenta que los sujetos narren relatos y vivencias que distan años o kilómetros: se pueda hablar de la Luna y de la Guerra de la Secesión, del Teide y del nacimiento de Pascal. Esta potencialidad hace posible la transmisión de conocimiento entre generaciones (Elías, 1994:50, 71) y la creación de tradiciones culturales que se prolongan durante siglos. Se concluye, pues, que el símbolo es una condición apriorística no solo de carácter utilitarista sino también constitutivamente cultural: no implica un marco de uso sino de ampliación de conocimiento que no siempre plantean una eficacia manifiesta en la sociedad. El símbolo capacita tanto para proyectar tareas y realizarlas grupalmente como para generar un marco común de historias que forjan la identidad de los pueblos.

El contextualismo lingüístico del símbolo y los mundos que crea una comunidades en torno a ciertas cosmovisiones o *worldviews* o *Weltanschauung*. Las formas de afrontar una comunidad médica un problema de *stress* se distancia de la óptica del psicólogo conductual o del psicoanalista lacaniano. Los lenguajes (simbólicos) usados fraguan formas de encarar el mundo y, por ende, mecanismos específicos de abordar las cuestiones. Idéntica coyuntura aparece si enfrentásemos las respuestas ofrecidas por un ingeniero agrónomo del siglo XXI d.C. y un shamán de una tribu africana del siglo X a.C. ante un periodo de riadas inesperadas y dañinas para los cultivos de la propia comunidad. En suma, el símbolo concilia con el grupo de pertenencia y separa respecto a los foráneos. Es más, si el símbolo se equipara con lengua, se traslada a él su condición de capacitar para ciertos discursos e incapacitar para otros, alcanzando a los modos de vida. En este sentido, destaca la frondosidad adjetivada y vital de la literatura y la vida de las lenguas derivadas del latín frente al pragmatismo de los pueblos angloparlantes, caracteres que se insertan en las formas de hacer filosofía, poesía y, en general, en los intercambios humanos de las comunidades del norte y del sur de Europa.

## 2.2. Cassirer y la antropología simbólico-cultural

A pesar de la capacidad simbólica de Elías para destacar que el símbolo crea culturas, el concepto no despegaba de hacia universos de articulación compleja: el símbolo queda como la palabra articulada, es decir, se visibiliza, exclusivamente, en el fonema significativo "moon" o "luna" en conexión con el satélite terráqueo. Cassirer da un paso más allá al caracterizar al ser humano como ser simbólico (Cassirer, 1967:25-27), realidad que lo separa de los animales, y al coronar los productos culturales como el orbe simbólico. Estos son cuatro: el lenguaje, el mito, el arte y la religión. Cada uno inaugura dimensiones que se remontan de lo inmediato a lo hiperouránico: el lenguaje vuela desde el fonema al poema (Cassirer, 1971), la muerte del ser querido viaja hasta la creación del tramado mítico o religioso (Cassirer, 1967:64-95), el lienzo del museo se convierte en modelos paradigmáticos que nos enseñan la entraña de la vida más allá de las burdas copias de la cotidianidad (Cassirer, 1967:119-147).

La *Filosofía de las formas simbólicas* apunta que la innovación del símbolo sobre la cotidianidad consiste en el rescate de las formas y arquetipos sobre el que se edifica lo real. Descendamos a algunos ejemplos. El arte no es mimesis de lo real, no se restringe a una visión restringida por lo dado físico; por el contrario,

su modelo apela a un arquetipo que no existe en el mundo; aun más: el mundo consigue elevarse sobre sí mismo al aspirar a ese modelo. Pensemos en *El beso* de Gustav Klimt. La pintura recoge en una tela una aproximación *única* al beso de un hombre a una mujer. Cada detalle de la imagen apunta a una totalidad irrepetible: los tonos dorados rememoran la sacralidad del instante, el rubor en la cara de la amada y la localización donde se deposita el ósculo (en la mejilla) señala la ingenuidad de ella y el respeto religioso de él que intenta no violar tales instancias, la mano posada de la amada sobre la de él destaca cómo, aunque no entregue sus labios, rinde su amor. El cuadro no representa *todas* las tipologías de besos, pero, entre todas ellas, el prototipo de uno específico se aloja ejemplarmente en los trazos de Klimt. La estilización alcanza tal grado en el arte, y en este cuadro, que muchos amantes lo usarán de modelo, pues si lo repiten en la propia acción rozarán las esferas celestes de la que mana la obra de Klimt. Esta modulación simbólica también se redime en el mito: los relatos del viaje de Ulises, los de la Antígona o Edipo Rey son figuraciones a las que aspira el ser humano de nuestras calles. La condición espacio-temporal de la persona busca su trascendencia en estos patrones que van más allá de estas fronteras. En el universo psicoanalítico, esas plantillas fundan los comportamientos de la psique individual en muchas ocasiones, como queda patente en los clásicos complejos de Edipo o de Electra.

Este camino conduce a una conclusión clara: el símbolo es la unidad de comprensión espiritual del ser humano. La tradición de las ciencias del espíritu (a la que también pertenecía Cassirer aun sin abandonar el kantismo) buscaba la comprensión del individuo más allá de las explicaciones de las ciencias naturales. Dilthey buscará el *Geist* a partir de sus estudios de Droysen (Grodin, 1999:122-128), Scheleiermacher lo intentó por mecanismos psicológicos (Palmer, 2002:116-118) y, en el XX, Gadamer lo persigue en el lenguaje (Ferraris, 2000:238-249) y Scheler en el "ordo amoris" (Scheler, 1996). Teniendo presente la caracterización del símbolo de Cassirer, la entidad jánica que sin apartarse de lo dado pone de manifiesto las aspiraciones de cada pueblo, esta descubre la cultura que representa el grado sumo de los arquetipos, esto es, los lugares en que la persona se presenta en su propia esencia comprender su espíritu y los moldes en que las sociedades exhiben sus anhelos, temores, aspiraciones o el sentido existencial.

Esta conclusión emana de otra argumentación: el símbolo diferencia al ser humano del animal, "es una parte del mundo *humano* del sentido" (Cassirer, 1967:32), mientras el animal se mueve por "operado-

res”, la persona funciona por “designadotes”. El caballo interpreta el mundo como un orbe para la consecución de fines *operando* con cada ente para dar respuesta a sus necesidades básicas; el ser humano excede esta perspectiva utilitarista, ampliando el significado pragmatista. Una bandera será un trozo de tela para un perro, mientras que para un ser humano puede constituir la razón para dar su vida o contra la que luchar. En esto, coinciden Cassirer y Elías, la esencia del animal queda vinculada al acceso pragmatista e innatista, mientras que personas con dos universos simbólicos diferentes poseerán naturalezas e identidades diametralmente opuestas, a pesar de compartir casi la integridad del código genético. Jesús Conill explica en el animal fantástico esta necesidad: sin símbolos, el hombre se pierde, se animaliza (Conill, 1991). El simbolismo cultural construye al ser humano como persona y su ausencia lo degrada; así, podríamos aseverar que toda antropología conforma la tarea de edificación o de comprensión una ontología simbólica singular.

Con todo esto, cerramos el círculo pues regresamos a la categorización inicial de Cassirer: el ser humano como ser simbólico antes que biológico.

### 2.3. La profundización mí(s)tico-religiosa del símbolo en Mircea Eliade

Aunque el símbolo expresado por Eliade en la adquisición con Beuchot queda incardinado en la esfera artístico-cultural (libros, narraciones, películas), sus concepciones simbólicas proceden de las atmósferas mí(s)tico-religiosas. De esta forma, el símbolo del agua, el de las conchas, el del centro del mundo y el de la religación con los dioses se alimentan de los relatos, ritos y leyendas de mitos y religiones.

A diferencia de Beuchot o Elías, los estudios de Eliade se centran más en narrar los *contenidos* simbólicos que en profundizar en la vertebración del concepto “símbolo”, circunstancia que criticará más adelante Ricoeur. A pesar de ello, algunos epígrafes de su obra y las materializaciones simbólicas clarifican el significado de este término desde los lineamientos siguientes.

Por una parte, Eliade asume que no se puede explicar el símbolo, en la medida en que este siempre dice más de lo que las palabras pueden explicar (Eliade, 1979:18). De ahí que entienda que la comprensión exija su *ex-posición* antes que de su *ana-lisis*. Sus libros prefieren desnudar y contemplar el mito antes que abrirlos en canal, pues igual que el alma no reside en el hígado o en el estómago ni puede escucharse la

voz del operado mientras se encuentra en el quirófano, el símbolo solo puede contemplarse *in vivo*.

Mientras Cassirer enfatizó el símbolo como producto cultural, es decir, sostuvo que cada cultura poseía sus propios símbolos que manifestaban la identidad de cada pueblo, Eliade da un paso atrás al identificar realidades simbólicas transculturales y metaculturales: los mitos orientales contienen “lugares comunes” que se repiten en las religiones occidentales y en las leyendas del norte de Europa.

El paso adelante de Eliade sobre Cassirer es incardinado el contextualismo cultural del símbolo en un ontologismo que trasciende tiempos y espacios. El símbolo desnuda las modalidades más secretas del ser humano (Eliade, 1979:13) que emergen del ser del sujeto y no de sus determinaciones socio-culturales: cuando *Lo sagrado y lo profano* alude a la diferencia entre los tiempos profanos y los sagrados (Eliade, 1973:63-100), establece una dicotomía válida para todas las épocas; es más: el mito no es un género literario entre otros sino una constitución ontológica de la palabra, aquella que narra los “acontecimientos *ab inicio*” (Eliade, 1973:84-88).

En suma, si con Cassirer podemos indicar al hombre como ente simbólico *contextualizado*, Eliade aseveraría que somos *la* constitución metafísica simbólica sin más aditamentos o especificaciones.

### 2.4. La suficiencia de la explicación simbólica en Beuchot

La hermenéutica analógica de Beuchot reúne triadas que alcanzan un equilibrio justo entre dos extremos: la analogía entre el univocismo y el equivocismo, la abducción entre la inducción y la deducción, la imagen entre el diagrama y la metáfora, la analogía de proporción entre la analogía de desigualdad y la analogía de atribución impropia o el realismo crítico entre el idealismo y el escepticismo, entre otras. También, el símbolo ha de guardar una proporción analógica entre lo metonímico, afincado en el signo físico o el significante material y visible, y lo metafórico, que planea en el mundo invisible trascendental.

El *sym-bolo*, etimológicamente, reúne lo disperso (mientras el *dia-bolo*, separa y divide). La vocación unitiva del símbolo se equipara a la del ícono de Peirce, así el símbolo “es el único signo que, viendo un fragmento, nos conduce al todo, nos da la totalidad (...). Es el signo que, en los fragmentos, nos hace ver el todo, que exhibe la totalidad en los pedazos, incluso en uno solo” (Beuchot, 2000:187).

Esta unidad, según Beuchot, “está cargada de afecto” (Beuchot, 2007:9). De este modo, la adhesión de las partes no procede de razones lingüísticas como en Elías, ni antropológico-ontológico-culturales como en Cassirer. Instalados aquí, Beuchot traslada el símbolo desde la objetividad positivista de los imaginarios de Elías y Cassirer a la vida palpitante y a acometidas humanistas y personalistas: el símbolo es “lo que vincula con su grupo, lo que más da sentido de pertenencia (...), lo que lo ata afectivamente a los demás” (Beuchot, 2007:13) y el *Tratado de hermenéutica analógica* explica la naturaleza simbólica apelando a términos como “encuentro”, “escucha”, “acogida”, “recepción” y “diálogo” (Beuchot, 2000:190). La concepción beuchotiana de nuestro término conectada con los ámbitos político-sociales manifiesta una tonalidad más humana que las anteriores: el símbolo “ayuda a conservar la identidad de los pueblos” gracias a la sensación de pertenencia a la comunidad política que genera entre sus miembros (Beuchot, 2004:79). Lo afectivo-personal antes que lo formal y obligado por un consenso hobbesiano es la clave para entender textos como los de *Perfiles esenciales de la hermenéutica*: “los símbolos son un ingrediente esencial de cada cultura, porque ellos dan vida, ayudan a conservar la memoria y la identidad de los pueblos” (Beuchot, 2008:67).

Concluyendo, el símbolo “es lo que aleja la angustia, disminuye la depresión, porque hace presente el afecto, conecta con las personas. Con ello, también el símbolo es lo que da sentido, lo que señala el camino, lo que aporta una esperanza” y evitan el nihilismo al permitir intuir en la realidad sentidos que trasciende lo visible-metonímico (Beuchot, 2011: 87).

La cercanía beuchotiana del símbolo al ser humano le compele a pensar en una forma de captar su esencia de un modo accesible al ser humano y escapar de la evanescencia de la intuición. Raimon Pannikar, Wittgenstein o Eliade admiten que no es posible explicar el símbolo sino que hay que vivirlo; para el mexicano, es necesario un acercamiento analítico-hermenéutico. Aunque la explicación del símbolo no exprime *todo* su sentido, resulta *suficiente* para comprender su significado. Los momentos en que se genera la explicación beuchotiana, toma tintes analíticos, es decir, utiliza la comparación, el desglose de sus partes, la indagación en el contexto espacio-temporal y/o histórico para asumir su sentido. Esto no es óbice para la apertura a otros modos de comprensión simbólicas: no hemos de olvidar que una de las raigambres comprensivas de la hermenéutica analógica es la *subtilitas*. La sutileza

rinde una aprehensión que no se basa en técnicas analíticas sino que implica la capacitación para intuir o ver desde el posicionamiento adecuado que ofrece la clave de comprensión de cada objeto. Añádase a esto que nuestro pensador señala que la relación exigida con el símbolo es semejante a la mantenida con el templo, hay que realizar una ascesis específica para desentrañar sus secretos (Beuchot, 2007:19).

## 2.5. La apuesta henchida simbólica en Ricoeur

El camino trazado hasta aquí manifiesta una sutil inconmensurabilidad entre algunos de los rostros simbólicos que se han ido deslizando. El lenguaje oral como ente simbólico (Elías) dista de los entes físicos (Beuchot). La expresión fonética de “luna” y un crucifijo expresan una vinculación con lo humano opuesto: el formato simbólico de la primera (relación entre el signifiante y el significado) es creado por el hombre, el símbolo en la segunda es recibido por el ser humano a partir de una revelación que lo supera. La cuestión sería indagar en un modo de sellar esta fisura: cuestionarse si es posible intuir sentidos en una palabra que integre y asuma una trascendencia que salte sobre las lindes restringidas del ser humano, que integre metonimia y metafórica en su nacimiento y en su expresión. El capítulo “El símbolo da que pensar” de *Finitud y culpabilidad* escrito por Paul Ricoeur cura esta herida. Lleva a efecto tal objetivo, por medio de una interpretación de la palabra que nos pondrá en contacto, nuevamente, con la nostalgia por lo originario romántico, aunque vertebrado desde una nueva columna vertebral: la apuesta.

Ricoeur critica que Eliade habría desarrollado sus investigaciones *dentro* del símbolo, es decir, se habría limitado a *describir* los símbolos, como si de un espejo se tratase: recreándolos y cantándolos “desde dentro” (Ricoeur, 2004: 487-488). La pretensión de Elías respondería al intento dis-poner o reposicionar al lector u oyente *en* la situación originaria a la que apelan. El símbolo allanaría este sendero puesto que “pertenece al movimiento que se dirige al punto de partida” (Ricoeur, 2004: 482).

De acuerdo con Ricoeur, la misión del símbolo es “interpelar” al sujeto (Ricoeur, 2004: 483) y no solo *describir* la realidad, por lo que Eliade no estaría desencaminado, en principio, en su estrategia. Situar en el plano meramente descriptivo o analítico en relación a nuestro concepto es un camino errado, hay que trasladarse del “mito-explicación” al “mito símbolo” (Ricoeur, 2004: 484).

Ahora bien, la disidencia ricoeuriana surge del modo de recuperación de las esferas originarias y del pensamiento de su posibilidad. Según *Finitud y culpabilidad*, el primer paso supone abandonar la postura “del espectador distante y desinteresado” (Ricoeur, 2004: 487) y articular una implicación que no solo se disuelva en la inmersión de Eliade sino que capture el hecho desde una nueva síntesis. Según el pensador francés, hoy no es posible regresar al pasado originario; ahora bien, esto no es óbice para volver a crear lo originario en el presente. Esta acción demanda dos instancias: la explicativa y la formal. Ricoeur no se opone a la explicación del mito, si bien ha de materializarse desde una formalidad específica: la apuesta.

Apuesto que comprenderé mejor al hombre y la relación entre el ser del hombre y el ser de todos los entes, si sigo la *indicación* del pensamiento simbólico. Esta apuesta se convierte entonces en la tarea de *comprobar* mi apuesta y de saturarla de inteligibilidad en cierto modo (...), al apostar por la significación del mundo simbólico, apuesto al mismo tiempo *que* recuperaré mi apuesta en forma de poder de reflexión, dentro del elemento de un discurso coherente (Ricoeur, 2004: 488).

Así, la re-aprehensión del momento originario depende de una saturación de sentidos y de la confianza apasionada en el símbolo como formalidad desde la que comprender, es decir, apostar simbólicamente en la formalidad y fomentar la coralidad hermenéutica de los contenidos en lo material. El resultado será un discurso coherente, aunque, discurso explicativo, al fin y al cabo.

En síntesis, la comprensión del símbolo acarrea una reintroducción en su entraña y una vivencia apasionada desde la apuesta simbólica, es decir, *exponer con palabras* el símbolo del crucifijo apostando que esa creencia es cierta o detenerse en el símbolo del *Guernica* con una asunción de la devastación tal que permita abrir el sentido total de la obra de Pablo Picasso y del sufrimiento de aquellos que perdieron a sus familiares y amigos en el infausto cataclismo. Concluyendo, la misión es glosar el contenido del símbolo apostando por una veracidad henchida de los significados que destila su entraña.

## 2.6. Conclusión: la función simbólica e simbolizadora o $F(s(x))$

Los cinco autores que nos han acompañado han descrito entes simbólicos que incursionan en diversas esferas: lingüísticas, culturales, mí(s)tico-religiosas,

narrativo-literarias, conceptuales, etc. Cada escritor no bucea solo en una sino que las conexiones de sus concepciones les permitirían aceptar algunas realidades simbólicas no comentadas por ellos.

Entender la desaparición de los entes en la contemporaneidad no conduce a quedar en los objetos simbólicos sino focalizar nuestra atención en la *función* simbólica. Una palabra, una sinfonía, una lámina pintada, un icono ortodoxo o una novela adquieren caracteres simbólicos en el imaginario de los sujetos en la medida en que son diseñados en base a la función simbólica. Así, la Torah puede convertirse en un conjunto de páginas para encender un fuego y calentarse en una fría noche de invierno, asumiendo su carácter metonímico y destruyendo su trascendencia simbólica salvo que exista alguien que descubra sus capacidades simbólicas. Dos trozos de madera solo se convierten en ente simbólicos cuando el creyente descubre esta potencialidad y el icono religioso es tratado con devoción por el ortodoxo en la medida en que vive su naturaleza jánica que permite conectar su limitación espacio-temporal con la totalidad que le imprime la religión. Consecuentemente, la cuestión inicial, que apela al carácter fenomenológico y no al nouménico, al gnoseológico y no al ontológico, debería hacernos reflexionar no sobre la subsistencia del ente simbólico ( $s(x)$ ) sino de la función simbólica [ $F(s(x))$ ]. Con esto no queremos indicar que el ente simbólico se haya exiliado de nuestra sociedad sino que el carácter fenomenológico inserto en la pregunta hace innecesaria (y quizás imposible) una respuesta nouménica. En esta línea, consideramos que la relevancia de la pregunta se encuentra en la evidencia de los a priori de simbolización antes que en las esencias simbólicas. Nótese que estos a priori no transforman la cuestión en un trabajo de psicólogos, puesto que los citados trascienden las épocas y se instalan en las condiciones de posibilidad simbolizadoras del individuo.

Puestas así las cosas, se *disuelve* la pregunta inicial. Los crucifijos, los libros, las sinfonías, las esculturas o los mitos permanecen en los templos, bibliotecas y museos, pero, si la función simbólica caduca, la comprensión real-trascendental fenece. La religión no se destruye devastando los templos, pues las comunidades pueden seguir viviendo en la clandestinidad de las catacumbas, sino socavando la fe de sus miembros y, consecuentemente, para utilizar los símbolos y ritos como medios para el contacto trascendente.

Una vez situado el tema, sería preciso determinar los componentes básicos de la función simbólica ( $Fs(x)$ ) a la luz de los estudios realizados, es decir, qué

transformación opera en los entes para teñirlos simbólicamente y en los sujetos para hacerlos competentes en relación a su comprensión:

- Capacitación aprehensiva (gnoseológica y ontológica) jánica del sujeto para el vuelo trascendental a partir de lo visible metonímico. Esto catalizará la salida del enclaustramiento inmanente objetivo y aquel que incardina en un tiempo y en un espacio. Con ello, se logra un a priori o marco de captación trascendental del mundo específico y no válido para todos los seres.
- Tal capacitación facilita la generación de comunidades al detectar entidades simbólicas comunes y permite la creación y vivencias de mundos inaccesibles dentro de los marcos de inmanencia objetiva. Así, se supera el ego-centrismo y la miopía metonímica mediante la afectividad (Beuchot) o el descubrimiento de las realidades que nos conectan a todos (Cassirer y Elías).
- Esta apertura hermenéutica permite al objeto ser sí mismo, con lo que su significado no es impuesto por el sujeto sino que este queda a su escucha tal como veremos en el siguiente punto.

Asimismo, no deberíamos finalizar el trabajo sin establecer una hipótesis que condujo al deslizamiento de la anorexia metonímica. A esto, dedicamos el primer epígrafe de la conclusión.

### 3. CONCLUSIÓN: LA DESTITUCIÓN DE LA FUNCIÓN HERMENÉUTICA EN LA CONTEMPORANEIDAD

#### 3.1. La pérdida del politeísmo hermenéutico debido al raquitismo utilitarista

María Zambrano ha sido testigo de la degradación ontológica de la irisación semántica de la realidad. La modernidad generó una distancia *objetiva* con lo real por medio de la ciencia y asumió toda influencia subjetiva como un principio deformador que incapacita para el acceso a la verdad. El método científico se convirtió en la herramienta por antonomasia para acceder a la verdad. Su galopante avance degrada cualquier otro conocimiento, así “la poesía no es solo error, es una mentira inventada creada voluntariamente” (*Manuscrito*, 257: 4), “lo que no responde a la razón es mito, engaño adormecedor; sombra de una sombra moviéndose sin despejarse de la pétreo parada de la caverna” (*Manuscrito*, 214: 10). El símbolo, el mito y cualquier género literario que no se adscriba a la esterilidad y pureza de la metodología positivista (observación objetiva, generación y contrastación em-

pírica de hipótesis) corren igual suerte devaluadora. Esto conduce a la siguiente descripción zambrana de la contemporaneidad: nos encontramos “desnudos de mitología, ávidos de visión, visionarios en ayunas en pleno eclipse de las religiones habidas” (Zambrano, 2004: 79). Lejos, queda el “delirio de persecución” delineado en *El hombre y lo divino* (Zambrano, 1993) que entrañaba un hombre en el tiempo originario inmerso en el mundo, esto es, apegado al universo de las profundidades y de sí mismo.

La gnoseología científicista pierde parte de lo real, puesto que el método genera un objeto propio y un universo de fenómenos cognoscibles que se apartan de las dimensiones vitales, simbólicas y místicas de lo dado. La objetividad impuesta frente a la persona y a la vida imposibilita la aprehensión de la misma. Así, se vulnera el derecho del sujeto a acceder a los orbes más propiamente humanos y palpitantes: aquellos que florecen en géneros literarios como la confesión o la poesía.

En el seno de las *Memorias* de Rousseau o en las *Confesiones* de Agustín, se accede a un tipo de saber ajeno a los estudios de las ciencias naturales. El lector se percata de los movimientos del alma, sus transformaciones, anhelos y creencias y percibe que estos no se parten, únicamente, del intercambio neuronal sino que hay que añadir las motivaciones y razonamientos que forjan la decisión.

En consecuencia, la afección objetivista del positivismo científico hurta al sujeto la posibilidad de comprender ciertos fenómenos humanos debido a los desmanes hegemónicos de la razón científico-positivista.

Dentro de esta marea, Martin Heidegger salta del oleaje antropológico-ontológico aquí esquematizado al ontológico-metafísico. Según el autor de *Ser y tiempo*, la modernidad no solo es inicio de un robo epistemológico al ser humano sino una usurpación del propio ser de los objetos y de la naturaleza. *Introducción a la metafísica* pormenoriza cómo los entes se envilecen en mero “ser a la mano” con el auge pragmatista científico-técnico. No solo adquiere un nuevo significado (el utilitarista) sino, aun más grave, la mutación provoca el eclipse de su auténtico ser. Exponemos dos ejemplos para explicarlo.

Por una parte, se expone la diversa consideración y naturaleza que posee el calzado de campo para la hermenéutica del agricultor y del artista. Los primeros se encuadran en el siguiente marco: “Las botas campesinas las lleva la labradora cuando trabaja en el campo y solo en ese momento son precisamente



lo que son. Lo son tanto más cuanto menos piensa la labradora en sus botas durante su trabajo, cuando ni siquiera las mira ni las siente" (Heidegger, 2001:23). El ser que percibe el campesino se asoma desde la funcionalidad. Esos útiles extravían su naturaleza en el momento en que dejan de ser *utilizadas* como tales. En la medida en que cumplen mejor su función, son conceptuadas con más acuidad como "botas de campesina", esto es, los compañeros tendrán más claro que se yerguen como tales. Cuando su erosión impida llevarlas al campo, se transformarán en "botas viejas inservibles", es decir, abandonan su, así creída, sustancia previa. Esta caracterización hace comprender la gravedad y desorientación hermenéutica de esta situación: las botas son tanto más sí mismas en la medida en que se piense menos en ellas, en que menos problemas ofrezcan y en tanto se mantengan más silenciosamente frente a la conceptualización impuesta. En síntesis, la comprensión percibida por el labriego depende de que sean menos sí mismas, de que se coarte más su propio ser.

El ser pragmático le viene impuesto a las botas. Se asume que existe otro que no procede de imposiciones extranjeras. ¿Cuál es este ser que le es inherente? El que aparece en la obra de arte y he aquí que aparece la segunda interpretación: "Ha sido la obra de arte la que nos ha hecho saber lo que es de verdad un zapato" (Heidegger, 2001:23) por dos razones principalmente. En primer lugar, porque se arranca de la condición foránea gestada por la atmósfera utilitarista. Quien contemple *Par de botas* de Van Gogh, que representa un par de botas campesinas, contempla algo más que la utilidad intuita por el labriego. La pintura deja que sus objetos "abran mundo" delante del espectador e impongan y desvelen el sentido del objeto desde sí mismos (Heidegger, 2001:30-31). Esta es la segunda razón: las botas en la pintura abren su corazón semántico propio desde sí mismos. En el arte, el sujeto no imprime en el objeto su ser sino que el artista y el espectador quedan a la escucha atenta de lo que la figura arquetípica explica. Ella es la que se expone y habla desde sí. He ahí la razón que explica por qué el arte permite que aprehendamos *la verdad* de su objeto, la que nace de él.

Desde la consideración cassireriana, el arte ofrecía un arquetipo ejemplar para la vida y al cual aspirará esta. El arte no solo manifiesta la verdad sino que, siguiendo la clásica definición heideggeriana, es la *puesta por obra de la verdad* (Heidegger, 2001:40). Solo después del *Romeo y Julieta* pudimos entender los arrebatos del amor, solo después del *Discóbolo*

de Mirón comprendimos la belleza del deporte, solo después de los *Fusilamientos del 2 de mayo* entramos en contacto con el mundo de la injusticia de la muerte, etc. De ahí que visitar un museo no es un acto de entre-tenimiento dominical sino una iniciación a posibilidades existenciales que amplían la capacidad de ver puesto que ofrece objetos arquetípicos elevados que no se encuentran en el trasiego cotidiano.

La deriva de la verdad ontológica al raquitismo positivista ilustra la pérdida de la función simbólica en la contemporaneidad mejor que aquella estampa dilemática donde preguntábamos sobre si la pervivencia de objetos simbólicos.

Si queremos recapturar la propensión simbólica en el objeto hay que revolverse contra su consideración metonímica de "ser a la mano" y hacerle trascender metafóricamente, que él mismo dicta y que conduce al espectador hasta su intimidad auténtica. Realizada esta ascesis, las alianzas de boda dejan de ser dos aros dorados que *sirven* para distinguir a los casados de los que no ostentan tal condición y se transforman en medio para cruzar la puerta hacia el mundo de la unidad de dos entidades que se unen solidariamente en fusión ontológica. Si la condición ajena al símbolo de los anillos permiten que sean intercambiables por cualquier otro ente que cumpla la misma función (por ejemplo, el acta matrimonial), cuando la asunción simbólica de tales objetos impide el mero intercambio, puesto que se descubre que esas entidades no solo pertenecen al orbe anoréxico de una utilidad sino que representan un universo de interrelaciones inabarcable por su prolijidad ontológica.

El segundo ejemplo de la disminución ontológica por el pragmatismo, y, analógicamente, de la quiebra simbólica establecida por Heidegger, se vincula con el metal y se explicitaría en la siguiente frase: "El metal siente añoranza. Y quiere abandonar las monedas y ruedas, que le enseñan una vida pequeña" (Heidegger, 2001:217). Nuevamente, un ente (el metal) es acotado dentro de fronteras pragmáticas (aquellas que lo hacen valor de cambio) y se dificulta su "vida grande", aquella que le permitiría ofrecer no solo un cromatismo de funciones y sentidos sino hablar desde sí mismo.

### 3.2. F(p(x)) vs F(s(x))

Como apuntamos más arriba, Eliade ha defendido la supervivencia de los entes con potencialidad simbólica y la creación de otros nuevos en la actualidad, la literatura, el cine, la narración de mitos son ejemp-

los de ello. Beuchot, a pesar de sus afirmaciones, no podría negar que seguimos rodeados de símbolos: catedrales, mezquitas, tatuajes culturales, crucifijos, iconos ortodoxos, banderas o estatuas de los guerreros águila aztecas.

El trasvase de muchos de ellos del templo al museo de bellas artes impone una primera modulación del mismo: disminuyen su vinculación con lo sagrado, aunque mantienen su carácter estético-ontológico. Cuando se trasladan del museo de bellas artes al de historia se opera una segunda postergación: abandonan su sentido ontológico-sagrado para adquirir un significado periclitado manteniendo una utilidad pedagógica.

El abandono del objeto del templo y la entrada en el firmamento denotado como “objeto viejo desechable”, o el paso de su valor ontológico al pragmático, tal como describe Heidegger, sugiere un traslado desde los logaritmos ontológico-simbólicos a los pragmáticos, esto es,  $F(p(x))$  versus  $F(s(x))$ .

Los dos ejemplos arquetípicos de este traslado no se contemplan en los objetos simbólicos sino en las condiciones de posibilidad de su aprehensión, es decir, las condiciones apriorísticas del conocimiento según Kant: espacio y tiempo.

El tiempo simbólico se diferencia del profano según Eliade: “el tiempo no es para el hombre religioso homogéneo ni continuo” (Eliade, 1973:63). El creyente dispone de periodos y días en el año dotados de una cualificación específica. El tiempo no es una herramienta que responda a una teleología creada por el hombre, sino que es este el ser humano el que respira gracias al mismo. El hecho de que algunos tiempos adquieran, simbólicamente, el color de la renovación forja una atmósfera de renovación en el individuo y, cuando los tiempos son de lucha, los grupos percibirán la necesidad de prepararse para la confrontación. Esas densidades temporales no son creadas por el ser humano sino recibidas y leídas en base a las épocas míticas a las que apelan cada época. Análogas aseveraciones son realizadas con respecto al espacio (Eliade, 1973:25). Los lugares simbólicos en la ciudad se cargan de una intensidad específica que modulan la esencia del hombre.

Si ambas son las condiciones del saber y presentan una máscara diferente según nos ubiquemos en el cielo profano o en el simbólico-sagrado, se advierte que un mismo objeto adquirirá una configuración específica. Espacio y tiempo serían, de hecho, partes configuradoras que la función simbólica ejerce sobre los objetos para que estos se hagan símbolos. En cierta manera podríamos estandarizarlo así  $S(x) = F(s(t \& e(x)))$

En todo esto, se ha de tener presente que “el símbolo debe ser escuchado, asimilado, antes que interpretado. El símbolo no se deja imponer la interpretación; por así decir, exige más ser escuchado que leído, exige más una interpretación pasiva, receptiva, que impositiva” (Beuchot, 2000:190). La función simbólica  $[F(s(x))]$  cataliza tal aprendizaje. Su ausencia no destruye al objeto (x), que permanece metonímicamente en el mundo, sino que oculta su grosor simbólico  $[s(x)]$  y nos hace creer que el símbolo ha desaparecido. Sin duda, se exilia del campo de la fenomenalidad del ser humano (en este sentido, consideramos deben ser entendidas las afirmaciones beuchotianas con que comenzamos este trabajo) pero no del universo ontológico del propio objeto. Por eso, defendemos, desaparece la función simbólica en la contemporaneidad, permaneciendo el objeto simbólico oculto tras la función pragmático-utilitarista. El daño principal de esta última no es el cambio de un universo por otro, sino la devastación de la potencialidad hermenéutica del sujeto en la medida en que se obstruye la competencia ex-positiva del objeto, es decir, la posibilidad de hablar desde sí mismo.

La recuperación de esta función depende de alumnos que reaprendan la captación de esta función y que se sepan reubicar en los espacios y los tiempos adecuado para conseguir su objetivo. Asimismo, se precisan maestros que ayuden en la reubicación y apoyen en el trabajo de ascenso que requiere el reposicionamiento. Esto conlleva una estrategia acorde a la propia naturaleza *experencial* del símbolo, que en otro trabajo hemos denominado “canto o proferir filosófico” y que se acerca a la definición de la filosofía dada por Zambrano: “descifrar el sentir originario”. Explicarlo sería largo y quedaría fuera de los objetivos de este trabajo. Por tanto, solo nos queda un concepto que mencionar en esta investigación: el silencio consumado.

## BIBLIOGRAFÍA

- Beuchot, M. (2000). *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo paradigma de interpretación*. México DF: UNAM- Ítaca.
- Beuchot, M. (2004). *Filosofía Política*. México DF: Torres Asociados.
- Beuchot, M. (2007). *Hermenéutica analógica, símbolo, mito y filosofía*. México DF: UNAM.
- Beuchot, M. (2008). *Perfiles esenciales de hermenéutica*. México DF, Fondo de Cultura Económica.
- Beuchot, M. (2011). *Metáforas de nuestra vida. Antropología e interpretación*. Huelva: Hergué.
- Cassirer, E. (1967). *Antropología filosófica. Introducción a la filosofía de la cultura*. México DF: Fondo de Cultura Económica.
- Cassirer, E. (1971). *Filosofía de las formas simbólicas I. El lenguaje*. México DF: Fondo de Cultura Económica.
- Conill, J. (1991). *El animal fantástico*. Madrid: Tecnos.
- Eliade, M. (1973). *Lo sagrado y lo profano*. Madrid: Guadarrama.
- Eliade, M. (1979). *Imagens e símbolos*. Lisboa: Arcádia-Minerva.
- Elias, N. (1994). *Teoría del símbolo. Un ensayo de antropología cultural*. Barcelona: Península.
- Ferraris, M. (2000). *Historia de la hermenéutica*. Madrid: Akal.
- Grodin, J. (1999). *Introducción a la hermenéutica*. Barcelona: Herder.
- Heidegger, M. (2001). *Caminos del bosque*. Madrid: Alianza.
- Palmer, R. (2002). *¿Qué es la hermenéutica? Teoría de la interpretación en Schleiermacher, Dilthey, Heidegger y Gadamer*. Madrid: Arcolibros.
- Ricoeur, P. (2004). *Finitud y culpabilidad*. Madrid: Trotta.
- Scheler, M. (1996). *Ordo amoris*. Madrid: Caparrós.
- Zambrano, M. (1993). *El hombre y lo divino*. Madrid: Fondo de cultura económica.
- Zambrano, M. (2004). *De la aurora*. Madrid: Tabla Rasa.



a037

José Barrientos Rastrojo