



Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales

Revista Mexicana de Ciencias Políticas y
Sociales

ISSN: 0185-1918

articulo_revmpys@mail.politicas.unam.mx

Universidad Nacional Autónoma de México
México

Solares Altamirano, Blanca

Gilbert Durand, imagen y símbolo o hacia un nuevo espíritu antropológico

Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales, vol. LVI, núm. 211, enero-abril, 2011, pp. 13-24

Universidad Nacional Autónoma de México

Distrito Federal, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=42119256002>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Gilbert Durand, imagen y símbolo o hacia un nuevo espíritu antropológico

BLANCA SOLARES ALTAMIRANO*



Resumen

En este artículo, la autora analiza algunos de los elementos básicos que Gilbert Durand denomina el “nuevo espíritu antropológico”, particularmente la noción de *símbolo* (*homo symbolicus*), punto de inflexión clave para la apertura al punto de vista hermenéutico de este autor.

Palabras clave: símbolo, imagen, hermenéutica simbólica de la cultura, imaginario, Gilbert Durand.

Abstract

In this article, the author analyzes some of the basic elements that Gilbert Durand names ‘the new anthropological spirit’, above all the notion of *symbol* (*homo symbolicus*), point of inflection, key for the opening of the hermeneutical viewpoint of the author.

Key Words: symbol, image, symbolical hermeneutical of culture, imaginary, Gilbert Durand.

* Universidad Nacional Autónoma de México, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, av. Universidad s/n, Circuito 2, col. Chamilpa, Cuernavaca, Morelos, 62210.

Introducción. Hacia una ciencia del imaginario

Heredero de la antropología de Ernst Cassirer y de la poética de Gaston Bachelard, Gilbert Durand sistematiza los trazos fundamentales de lo que se conoce hoy en día como una *ciencia del imaginario*. El *imaginario*, esencialmente identificado en su concepción con el mito, el arte y el pensamiento religioso de las sociedades tradicionales, constituye, de acuerdo a su pensamiento, el *sustrato básico de la vida mental* que, lejos de agotarse en la producción de conceptos o en la mera *praxis* instrumental, alude a una *dimensión del anthropos* a partir de la cual el hombre elabora su interpretación del mundo y organiza el conjunto de su cultura.

A partir de una revalorización de la *imagen simbólica* como fuente de conocimiento, Durand enfrenta a las “hermenéuticas reductivas” de la cultura. Por un lado, a la psicología freudiana y, por otro, a la sociología y a la lingüística. En lugar del “trípode epistemológico” de nuestra modernidad (positivismo, etnocentrismo y logocentrismo) que asfixia al *homo sapiens*, el antropólogo francés inscribe la producción imaginaria en lo que sería quizá el aporte más significativo de su teorización, la noción de “trayecto antropológico”: el *imaginario* de una cultura no se produce de manera anárquica sino que sus *imágenes*, suscitadas en un plano neuro-biológico y afectivo, nacen de un incesante intercambio entre las “pulsiones subjetivas y asimiladoras” y las “intimaciones objetivas que emanan del medio social y cósmico”.

Durand, que también forma parte de la generación más joven participante en el famoso *Círculo de*

Eranos dirigido por Carl Gustav Jung (1933-1988), retoma y resemantiza de modo radical el proyecto originario que la antropología ilustrada se planteaba como centro de gravedad para orientar al conjunto de saberes sobre el complejo fenómeno del hombre, no determinado por ningún *a priori* filosófico/epistémico sino sobre la base de las investigaciones multidisciplinarias de su despliegue. El pensador galo desarrolla un “estructuralismo figurativo” que se articula precisamente como curso del “trayecto antropológico”, cuya exposición más sistemática se encuentra en su obra *Las estructuras antropológicas de lo imaginario* (1966), vasta exploración teórica y polémica en torno a la constancia de las imágenes arquetípicas que orientan a las formaciones civilizatorias y que pueden ser investigadas a través de la composición histórica de los “regímenes” simbólicos que gobiernan su imaginación.

A partir de sus aportes, Durand fundó en la Universidad de Grenoble, Francia, el primer *Centre de Recherches sur l'Imaginaire* y, posteriormente, una red de centros de estudios del imaginario que en la actualidad reagrupa a alrededor de 43 de ellos en el mundo.

En este marco, la intención de este artículo es tan sólo esbozar una somera aproximación a algunos de los elementos básicos de lo que el también iconólogo llama el “nuevo espíritu antropológico”, particularmente la noción de *símbolo* (*homo symbolicus*), punto de inflexión clave para la apertura al punto de vista hermenéutico del autor.

Sobre la noción de *símbolo*

La introducción al libro *La imaginación simbólica*,¹ está dedicada a diferenciar al *símbolo* de un conjunto de *signos* o figuras lingüísticas con las que comúnmente se le suele confundir: metáfora, emblema, parábola, síntoma, ídolo, icono, alegoría, fábula, etcétera.² Se usan indistintamente estos términos, signo y símbolo,

en el lenguaje para representar o significar la experiencia del mundo. Unas veces los términos refieren a la cosa aludida tal y como ésta se presenta en la realidad. Se realiza una operación mental a través de la cual se asocia una cosa con un término de manera convencional sin que nada impida elegirlo de mane-

¹ Gilbert Durand, *La imaginación simbólica*, Buenos Aires, Amorrortu, 1987.

² G. Durand, “Introducción al vocabulario del simbolismo”, en *ibid.*, pp. 9-23.

ra arbitrara. “Libro”, “book” o “buch”, arbitraria y convencionalmente, son todos términos que refieren a la misma cosa. De esta manera, como diría en su momento Ferdinand de Saussure, el lenguaje es un “sistema de signos”, elementos lingüísticos “convencionales” y “arbitrarios” que sirven para economizar significados, cosas o hechos que, sin necesidad de estar presentes pueden, en último término, presentarse en la realidad empírica y ser comprobados a través de los sentidos. Se trata, en la modernidad, del lenguaje que privilegia el discurso científico de corte positivista; de las verdades susceptibles siempre de comprobación bajo condiciones específicas; de las leyes, reglamentos y normas que deben ser obedecidas por mandato bajo riesgo de infracción y condena; se trata, también, del discurso político y su estrategia de reducción de los desacuerdos a consenso mayoritario, del discurso de los llamados medios de comunicación (de masas) que homogenizan todo significado y lo reconducen unilateralmente, acorde a los intereses del que controla y manipula las emisiones detrás de la pantalla y por el cual el espectador no suele preguntar. Pero, no siempre aquello de lo que se habla encuentra un referente preciso en la realidad.

Así, cuando se habla de justicia, de gloria, de celos, de envidia, se encuentra uno frente a significados difíciles de presentar objetivados en una realidad concreta. En estos casos, Durand habla de significados *alegóricos*, refiriéndose con ello a que, aunque difíciles de presentar, pueden significarse en la realidad parcialmente.

“La alegoría es la *traducción* concreta de una idea difícil de captar o expresar en forma simple”, pero cuyo signo alegórico representará siempre al menos parte de la realidad que significa. Así, “la primavera de la vida” es una “metáfora” de la juventud; la alteración orgánica, un “síntoma”. Una narración de la que se desprende una enseñanza moral, es una “parábola”. El escudo nacional o la bandera son “emblemas”, etcétera. En ninguno de estos casos se puede hablar de realidad “simbólica” en sentido estricto.

Hasta aquí, al menos en teoría, es posible distinguir entre *signos arbitrarios* y *signos alegóricos*. Pero, además de ellos, es también evidente, y éste es el problema que ocupa las siguientes páginas, que la comprensión del mundo no siempre encuentra un referente al que se pueda presentar de forma empírica y acotada, porque esa misma experiencia o comprensión no está completada sino en construcción. Se elabora conforme transcurre la existencia, se corrige conforme se piensa la experiencia, se afina o se pervierte conforme pasa el tiempo.

¿Qué sentido tiene haber nacido? ¿Cuál es el significado de una amistad? ¿Qué le espera al hombre después de la muerte? Este tipo de preguntas –cuyo significado es incierto para los que no cuentan con un referente específico que las signifique de una vez por todas– configuran la materia del *símbolo*. Su contenido alude al inconsciente, lo trascendente, lo sobrenatural o a todas aquellas cosas “ausentes” y difíciles de percibir que, por definición, son la materia del arte, la religión y el mito: “causa primera”, “fin último”, “finalidad sin fin”, “alma”, “dioses”, “espíritu”.

El símbolo alude a una *metafísica* o bien, como también lo anotan algunos filósofos, toda metafísica es *simbólica*. El símbolo alude a una realidad *abierto* difícil de presentar y que por lo tanto sólo puede ser referida de forma simbólica.

Ya en su *Antropología filosófica*,³ Cassirer subrayaba que era propio del hombre *interpretar* la cosa apenas ésta entraba en relación con él. Cuando ello sucedía, el individuo se hacía una representación de la misma a la que podía expresar de diversas maneras, sea a través del *signo* (cuando la cosa que se refiere puede ser en última instancia presentada); de la *alegoría* (cuando el significado aunque difícil de presentar puede estar parcialmente representado); o bien, del *símbolo* (cuando más que del significado hay que preguntarse por el *sentido* inalcanzable, *límite* de lo humano y resultado de un inagotable proceso de elaboración sobre lo que se consideran las cuestiones vitales de la existencia).

³ Ernst Cassirer, *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura*, México, FCE, 1977.

Signo y símbolo en el proceso de la representación imaginaria

Ahora bien, esto no significa que el hombre tenga formas de representar al mundo perfectamente diferenciadas y excluyentes entre sí –una de las cuales tendría que ver con significados empíricos y comprobables a través de la razón y otra con significados que, apenas sugeridos, aluden a la recreación *imaginaria*–, sino más bien que las representaciones de la conciencia pueden oscilar gradualmente, y a veces imperceptiblemente, de una punta a otra de la representación. Como se trata de un mismo proceso, en uno de sus extremos se encuentra el signo o “símbolo enfriado”; en el opuesto, el *símbolo* evocando una dimensión trascendente, invisible o experimentada como enigma. Existe pues una permanente oscilación y conversión en la gradación entre lo *sígnico* y lo *simbólico* como polaridades del proceso de la representación humana del pensamiento.

El haber planteado la urgente necesidad de explorar este espectro constituye, sin duda alguna, uno de los mayores aportes de Durand. Entre otras cosas, porque es esta elasticidad de la *imaginación* entre lo uno (lo *sígnico*) y lo otro (lo *simbólico*), lo que permite comprender la perpetua conversión de la creatividad *ilimitada* inherente a los símbolos en alegorizaciones *sígnicamente* atadas a una circunstancia y, viceversa, la proyección de una figura histórico-concreta como *significante* de un anhelo arquetípico.

Este continuo recorrido en la gradación significativa no es otra cosa que el flujo mismo del imaginario vivo de las sociedades. Esta polaridad imaginante permite entender también por qué opera tan fácilmente la conversión regresiva del *símbolo abierto* en dogma o en alguna otra modalidad de fundamentalismo (esa superstición deshilvanada tan prolífica y masivamente eficaz de nuestros días).

Signo y símbolo en el proceso de la representación simbólica

Discípulo de Bachelard pero de manera distinta a él, Durand no establece, como su maestro, un antagonismo radical entre racionalidad e imaginario,⁴ ni distingue a la conciencia racional de otros fenómenos psíquicos, sino que advierte y subraya la “gradación de la conciencia en la representación de la imagen” que el sujeto hace de la realidad y cuyos polos opuestos serían, por un lado, el “signo” y, por el otro, el *símbolo*. Sin que el primero esté alejado del inconsciente y sin que la *imagen simbólica*, o el imaginario creativo, se separe de la razón. La cuestión es el ejercicio del *logos* en tanto “pensar-decir” –como lo explica Trías en su *Edad del espíritu*,⁵ o Duch, con su noción de “logomítica”, en *Mito, interpretación y cultura*.⁶

Esta posibilidad del lenguaje de poder oscilar de un extremo a otro de la representación, explica en

parte el uso indiferenciado de ambos términos en el lenguaje ordinario y es un aspecto que resulta clave para distinguir cómo una simbolización abierta puede históricamente convertirse en ideología política y totalitarismo, tergiversando su significación fundamentalmente creativa.⁷

A diferencia pues de Bachelard, para quien efectivamente una cosa es el lenguaje de la ciencia y otro distinto el de la poesía, el profesor emérito de la Universidad de Grenoble, más que hablar de un antagonismo radical entre razón y sentido, señala el hecho de que la conciencia dispone de una *escala* o gradación en sus formas de representar el mundo. Un nivel de gradación *directo*, a través del cual la cosa se presenta directamente al espíritu, y otro *indirecto*, cuando la cosa es inadecuada para su representa-

⁴ Vid., la introducción de Gaston Bachelard a su texto *El aire y los sueños*, México, FCE, 1989.

⁵ Eugenio Trías, *La edad del espíritu*, Barcelona, Planeta, 1999.

⁶ Lluís Duch, *Mito, interpretación y cultura. Aproximación a la logomítica*, Barcelona, Herder, 1998.

⁷ Desarrollo con más detalle esta problemática de la perversión de la imagen, que me parece fundamental en nuestros días, en “Apuntes para una hermenéutica de la imagen”, en Pablo Fernando Lazo Briones (comp.), *Ética, hermenéutica y multiculturalismo*, México, Univ. Iberoamericana, 2008.

ción material y no puede ser presentada de manera perceptual u objetiva; de ahí que su alusión sólo pueda ser *simbólica* y su misma comprensión llame a una *hermenéutica*, es decir, a una interpretación de lo representado no sólo de manera intelectual sino afectiva, emotiva y abierta.

La palabra griega *sýmbolon* (σύμβολον), proviene de las raíces *symballo*, relacionar, y *ballo*, lanzar. Alude a un objeto que al ser lanzado abre la posibilidad de relacionarnos con el *misterio* que lo *anima*. Del alemán *Sinn-bild*, *imagen* y *sentido*, alude a la representación del *sentido* comprendido en una *imagen* que, sin embargo, no puede agotarlo, por lo que tendrá que ser recreado incesantemente. El *símbolo* es el medio a través del cual el *sentido* puede manifestarse y realizarse. Pero como el *sentido* no puede nunca confirmarse en la representación, el carácter *abierto* del símbolo se tornará imprescindible en su extrema concreción y especificación.⁸ La consagración de un niño a los dioses en el momento de su nacimiento, no puede ser substituida por otro niño, bautizo o nacimiento. El anillo que Isolda ha dado a Tristán, antes de separarse de ella para siempre, no puede reemplazarse por ninguna otra joya. El lugar del joven que en una sociedad cazadora se somete a una ceremonia de iniciación, no puede ser ocupado por ningún otro mancebo. La relación aquí entre significado y significante no es “arbitraria” o “convencional”, como en el caso del signo lingüístico estudiado por De Saussure, sino *epifánica*, en cuanto que sólo el símbolo suscita la *aparición* de lo inexpresable, que no puede aparecer sino en él.

Por un lado, el símbolo separa, pero, por el otro, aún, restablece una comunidad que, aun habiendo sido escindida, puede volver a comulgar. Es desde esta perspectiva que Trías dice, en su *Diccionario del espíritu*, que más que hablar de símbolo es necesario hablar de “acontecimiento simbólico”, esto es, de

una ruptura con el tiempo histórico que abre una irrupción vital, una temporalidad propia, la aparición de lo inefable, la posible transfiguración de la experiencia.⁹

El presente que se hace a un amigo vale no por su valor material sino por el lazo que, a través de él, se establece con relación al sentido inexpresable de la amistad, vale por aquello “ausente”¹⁰ que no está expresado de una vez por todas sino que tendrá que volverse a poner en juego en innumerables ocasiones bajo el riesgo de esclerotizarse, pues continuamente el significado alcanzado lanza a otro aspecto que ha quedado aún pendiente dejando abierta la posibilidad de otra simbolización.¹¹

Con el fin de guardarse de malos entendidos, cabe insistir con Paul Ricoeur en que todo símbolo auténtico posee tres dimensiones: es *cósmico* (en cuanto que extrae la parte que lo representa del mundo bien visible que lo rodea); es *onírico* (en cuanto que suscita la ensoñación no en el sentido de la *phantasia* o asociaciones arbitrarias sino de la *anamnesis* (profundización en la experiencia); y es *poético* (en cuanto que extrae su expresión del lenguaje más íntimo del hombre).¹² Su lógica, en consecuencia, no es la del signo convencional cuyo significado es limitado y su significante infinito, sino que, “por extensión”, puede llegar a aludir a cualidades incluso antinómicas: amor filial, amor eterno, amor sublime, amor mortal o, incluso, des-amor y odio.

El significado apenas concebible pero no representable se extiende así por todo el universo concreto y puede ser significado por cualquier cosa, siempre y cuando ese ente, idea o estado de ánimo se enlace con el proceso interior de resonancia o analogías simbólicas. Lo *sagrado* puede así estar representado en un árbol, un lago, el sol o un atardecer pero puede integrar también las cualidades más contradictorias: peñasco, desfiladero, temblor, tinieblas, bestia, Satán.

⁸ En el símbolo, pues, la unidad concreta sensible y psíquicamente intensiva del significante deja de ser una convención arbitraria para tornarse en un signo necesario que alude a la singularidad irreductible del acontecimiento.

⁹ E. Trillas, *Diccionario del espíritu*, Barcelona, Planeta, 1996.

¹⁰ L. Duch, *op. cit.*

¹¹ Sobre el intercambio de regalos y las redes de afectos que los mismos tejen en las comunidades vivas, remitimos al lector al trabajo de Marcel Mauss, *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*, Buenos Aires, Katz Editores, 2009.

¹² Estos rasgos del símbolo esbozados por Ricoeur, son citados por Durand, *op. cit.* p. 15.

Buscándose a “sí mismo”, Gustave Flaubert expresaba: “Madame Bovary soy yo”. De la misma manera que el lector del novelista normando al interrogarse sobre sí mismo, lanzado al ejercicio de una *hermeneusis* que lo involucra racional y emotivamente en la lectura, hace posible, en efecto, volver a afirmar “Madame Bovary soy yo”. O, como también lo anota Duch a propósito de Marcel Proust, “en su minuciosa búsqueda – *À la recherche du temps perdu*, sólo seis volúmenes– el autor crea a su propio yo continuamente superado en otro”.¹³

En la lógica del símbolo el significado es pues tan inadecuado que debe recurrirse a la *redundancia*, a la repetición acumulada, al ensayo continuo: a fin de circunscribir el enfoque.

La imagen de la madre y el niño en las artes plásticas sería, por ejemplo, uno de los motivos privilegiados del artista del Paleolítico, de Leonardo da Vinci en el Renacimiento o de Henry Moore y Joan Miró en la Modernidad. Cada vez que un espectador observa un cuadro como “Mujer y Pájaro en la Noche” de este último, se convierte en *testigo* de “la presencia de una ausencia”,¹⁴ repite, a veces sin saberlo, el acto redundante a través del cual el artista alude al *eterno femenino* o al misterio de la feminidad y la noche encerrado en cada mujer. Pues, como apuntaba Paul Valéry: “Lo único positivo de lo nuevo es que responde a un deseo antiguo”.

La imagen simbólica

El símbolo es, pues, *redundante* en cuanto que por su inadecuación fundamental sólo puede acotar el *sentido* mediante aproximaciones acumuladas, pero es también *parabólico* (del prefijo griego *para* (παρά), “al margen”). Cada símbolo agrega una potencia simbólica suplementaria. No es que un símbolo sea más significativo que todos los demás sino que el conjunto de todos los símbolos relativos a un tema esclarece su significado y lo amplifica mediante su “repetición instauradora”. Así, dice Kerényi, “Lo procedente sería que toda investigación relativa al laberinto empezase por la danza.”¹⁵

A su vez, Henri Corbin afirma que lo más comparable al objeto simbólico es una “partitura musical” que nunca está descifrada de una vez por todas, sino que exige una interpretación siempre nueva. En el mismo sentido se puede decir, con Durand, que la imagen simbólica es la transfiguración de un contenido concreto en un sentido totalmente imaginario. El significado del símbolo (o del mito) es mutante (emocional), se despliega en una región situada más allá del lenguaje; es *música*, *tono*, *maneras* de decir; el contenido literal se desplaza, es secundario, se deja

de lado, se des-dogmatiza de toda interpretación, su intensidad psíquica lleva a un nuevo conocimiento que amplía la vida consciente.

Esta propiedad específica de la *redundancia perfeccionante* permite esbozar una “clasificación somera pero cómoda del universo simbólico”. Plantado de otra manera, se puede observar, junto con el también crítico de arte, que las expresiones simbólicas pueden clasificarse, según su redundancia significativa, de la siguiente manera: a) en *gestos*, que dan lugar al ritual, a la música y a la danza; b) en *palabras*, que dan lugar a la redundancia lingüística, propia del mito, a la poesía y a la literatura y c) en *iconos*, propios del pintar, el esculpir o las múltiples formas de materialización plástica.

El *símbolo* remite al ámbito de lo inconmensurable, lleva de lo accidental a lo esencial, conecta lo sensorial con lo espiritual, rompe los límites del lenguaje para acceder al mundo o, a la manera de un *mistagogo*, “hace pasar de lo aparente y ordinario a lo oculto y extraordinario”.¹⁶

En su *Tractatus logico-philosophicus*, Wittgenstein concluía que “Todo lo que puede ser dicho, puede de-

¹³ Sobre el particular, *vid.* la notable ponencia presentada por Lluís Duch, “El símbolo y lo ausente”, en el VI Coloquio Paul Kirchhoff. *Antropología Simbólica*, llevado a cabo en el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM del 13 al 17 de noviembre de 2006.

¹⁴ L. Duch, *Mito, interpretación...*, *op. cit.*

¹⁵ *Vid.* Károly Kerényi, *En el laberinto*, edición de Corrado Bologna, trad., Brigitte Kiemann y María Cándor, Madrid, Editorial Siruela, 2006. N.E.

¹⁶ M. Beuchot, *Hermenéutica, analogía y...* *op. cit.*

cirse con claridad y que, de lo que no se puede hablar, es mejor callarse”.¹⁷ Pues bien, es frente a este límite del lenguaje que el símbolo, por el contrario,¹⁸ invita a la trasgresión. De lo que se trata es de romper los límites formales en los que se pretende encerrar la experiencia, abstraerla, clasificarla. El ser es sobre todo *reverberancia* en el sentido de Heidegger o, de la misma manera, el símbolo no puede ser sólo intelectualizado, sino necesariamente vivido.

El símbolo no sólo reúne a las partes, sino a las partes aisladas del mismo individuo enajenado respecto de su propio ser. El símbolo está en el límite de lo concreto y lo difuso, lo consciente y lo inconsciente, lo presente y lo que se presiente. En otros términos: se simboliza en situaciones límite, de carencia, de inacabable búsqueda, de exploración, de *conjetura* que –comenta Cacciari– “es la auténtica revelación de lo que de ningún modo puede ser desvelado. Es la forma en la que conocemos la inefabilidad de lo indefinible”.¹⁹

Al tratar de exponer las propiedades del símbolo, se puede notar el malestar, cuando no la alarma, que suscita en el intelecto su carácter ambiguo, escurridizo, siempre inexplicable y en definitiva *abierto*. ¿Cómo es posible, es la pregunta insistente, que el símbolo restablezca una comunidad ahí donde no queda claro lo que se comparte? Si su significado es tan abierto, ¿no lleva más bien el símbolo a la confusión, el relativismo y el extravío?

Acostumbrados a que una sola palabra valga por un solo significado y un significado por una palabra en cualquier contexto, cuesta efectivamente trabajo aceptar la unidad de los opuestos o la función del símbolo en tanto *complexio oppositorum* (conjunción de los contrarios). Sin embargo, en el símbolo, dice Ricoeur, significado y significante permanecen infinitamente abiertos o como “condensación de un discurso infinito”, en la medida en que es precisamente lo que trasciende a los individuos fragmentados

y que no puede ser acotado definitivamente, lo que los une en una comunidad de *sentido* o “acontecimiento simbólico” que, al engranar los opuestos, detiene el enfrentamiento y suscita la armonía, el equilibrio entre el ser y el estar, el sueño y la vigilia, lo universal y lo particular, la historia y la poesía. La esfera de lo utilitario se transfigura en entrega y celebración del vivir.²⁰

Siguiendo la ondulación del sendero
se asciende y se desciende,
son imprecisas muchas veces las dimensiones;
más cercano el caballo salta el redil.
Y en la pradera vuelan cencerros de vacas invisibles.

Arrojamos cáscaras de pistache a las gallinas
en la *Maison des Automates* en Isere,
acrobacias de relojería van despidiendo a la infancia
retablos en miniatura repentinamente animados de olvido,
louns y renards todavía encierran la *magie*.²¹

El símbolo nace de la capacidad del hombre de interpretar la realidad siempre de una manera distinta, enriqueciéndola y dotándola de *sentido*. Pero, al contrario, se puede también cerrar su significado, acabar con el símbolo y, pese a ello, seguir llamándolo así, camuflar al mito con respecto a su concepción como historia sagrada y usarlo sin embargo como medio de legitimación de la intolerancia, el genocidio y la muerte. Se simboliza en tensión entre la evocación de la ausencia y su racionalización abstracta o reducción a pseudo-magia y charlatanería que es también otra forma de cerrar el significado del símbolo, desinflándole como consigna y herramienta de estigmatización para justificar la represión. Se encuentran varios ejemplos de estos en la historia.

De hecho, la imagen del *hombre*, dice Durand, es también un *símbolo* en la medida en que su significado no queda acotado definitivamente y conserva

¹⁷ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, traducción, introducción y notas, Luis M. Valdés Villanueva, Madrid, Tecnos, 2008. N.E.

¹⁸ Vid. M. Beuchot, *Hermenéutica, analogía y... op. cit.*, especialmente los capítulos IX y X.

¹⁹ Máximo Cacciari citado por L. Duch, en “El símbolo y lo ausente”..., *op. cit.*

²⁰ Vid. Paul Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, Madrid, Editorial Trotta, 2004. N.E.

²¹ Manuel Lavaniegos Espejo, “Mircea en Grenoble”, en *Cosecha Furtiva*, México, Itaca, 2008, pp. 23-24.

siempre un sustrato de oscuridad. El símbolo alude a una *ontología* [Yo, Mundo, Dios] en tanto que nos habla de una dimensión del Ser que el pensamiento ilustrado y racional pretendió “superar”: *homo sapiens*, *homo parlante*, *homo faber*, *zoon politikon* pero, de la misma manera y con el mismo estatuto, *homo symbolicus* o *religiosus*, de la raíz latina “religare”, “ligare”, “ligar”, “atar nuevamente”. Como el símbolo, la religión alude al vínculo del hombre con lo trascendente. El desplazamiento de una de estas dimensiones o bien el privilegiar una sola de ellas para caracterizar al hombre, muy propio del materialismo y de la historia de la Ilustración, deviene conocimiento parcial y reduccionista.

La separación pues entre necesidad y sentido –pero también entre arte y religión, libertad y determinación, razón e inconsciente–, alude ciertamente

a la tendencia dominante de la historia occidental pero no a las diversas historias de la humanidad que aquélla, en su marcha, devasta.

La historia como progreso es la base ideológica sobre la que la Modernidad construye su concepción del mundo y determina su forma de vida fundada en el esfuerzo permanente e interminable por alcanzar lo inalcanzable, esto es, el total control y dominio de la naturaleza supuestamente escasa y adversa, mero “objeto” de explotación. De ahí el desarrollo científico-tecnológico abstracto que, postulado como “el fin de la historia” moderna, conlleva y arrastra a todos los desastres naturales y psíquicos que la humanidad se ha acostumbrado a soportar, sin poder cambiar el rumbo de la mundializada historia o remover su inercia a menudo inconsciente y operando como premisa a-crítica.

Hermenéutica simbólica y análisis cultural

Los trabajos de Gilbert Durand reformulan los métodos académicos de investigación, entre ellos, y en primer lugar, la tradicional división del trabajo en áreas de especialización y disciplinas. Este modelo logocéntrico de análisis disciplinario de la realidad, prevaleciente en las universidades al modo de murallas dogmáticas de especialización, no responde a la complejidad del fenómeno que se analiza: el *anthropos*. Sería necesaria una “transmutación de los valores epistémicos”.²² La ciencia humana tendría que regularse según el conocimiento tradicional del hombre sobre sí mismo: siempre semejante y configurándose de manera diversa.

Al orientarse por los señalamientos de la hermenéutica simbólica, específicamente en lo relativo al estudio de los mitos y símbolos del pensamiento antiguo, se puede señalar lo siguiente: a) las mismas preocupaciones que aquejaban al hombre antiguo siguen atormentando al contemporáneo. En el México antiguo, por ejemplo, el hombre se situaba

en el centro del mundo y suponía, porque lo constataba a cada momento, que el universo guardaba un *sentido* recóndito, existencial. La cultura (*cultus*, *cultivo*) siempre ha sido en su *dimensión simbólica* el resguardo y elaboración de esas *imágenes primordiales* o de *sentido* y, a veces también, de su control y tergiversación. En realidad, sólo una cultura como la nuestra desvaloriza la *imagen* al mismo tiempo que, sin advertirlo, ha pasado a depender de su poder.²³ Frente al pensamiento antiguo, fundado sobre todo en imágenes, la cultura moderna actúa por saturación política y comercial de la imagen que, finalmente, ha dejado de hablar por sí misma. Sería en un proceso de rehabilitación del imaginario creativo así como de restauración y salvaguarda del pensamiento religioso antiguo –que a su manera hacía el papel de conservatorio de los regímenes simbólicos y de las corrientes míticas– que su reconstitución tendría que cobrar, en la actualidad, un lugar central para la investigación antropológica.

²² G. Durand, *Las estructuras antropológicas de lo imaginario... op. cit.*

²³ Jean Jacques Wunenburger, *L'homme à l'Âge de la télévision*, París, PUF, 2000.

b) No basta para comprender el significado de una *imagen/vestigio simbólica*, hacer el registro empírico de sus fuentes, mediciones exactas, establecimiento de su frecuencia iconográfica, clasificar sus atributos, registrar sus constantes y variables etnográficas, etcétera; es necesario intentar descubrir la concepción del mundo del *homo religiosus*; cómo y de qué manera la *imagen simbólica* orientaba, y aún puede hacerlo, el sentido de la vida. A la manera del geólogo, como lo sostuviera Claude Lévi-Strauss, el estudioso del hombre se ve constreñido a descubrir las capas geológicas de la cultura, sus desfiladeros, sus montes, sus paisajes o su “potomología”, sus ríos, meandros y cuencas semánticas que no son causales, pues la obra de la naturaleza y los movimientos de la propia tierra guardan un sentido recóndito. El hermenauta trabaja como un arqueólogo, traspasa la oscuridad, desciende a las profundidades; su búsqueda del espíritu “original” se refiere al ser puesto en juego, no sólo configurado coyunturalmente, se trata de una búsqueda ontológica y gnoseológica a la vez.²⁴

c) Tampoco es suficiente un acercamiento exclusivamente sociológico, el análisis de la cultura tiene que ser complementado con la antropología, la filosofía, el arte, la literatura, el psicoanálisis, la hermenéutica y la historia comparada del mito y de las religiones, entre otras disciplinas. Muchos de los procesos que se constatan con relación a su dinámica simbólica, lejos de ser exclusivos de una zona, han sido ya vividos en otro tiempo y en otras latitudes. Además, complicados procesos que no pueden reconstruirse a partir de la precariedad o fragmentación de los vestigios arqueológicos pueden, sin embargo, encontrar una explicación comprensiva si se comparan con procesos de desarrollo cultural análogos en la historia de la humanidad. A la manera de Marcel Mauss: *Il n’y a de sociétés qu’être vivants*.²⁵

d) El análisis comparado de la religión va de la mano del psicoanálisis, la rehabilitación de la noción de *símbolo* se debe a Sigmund Freud, pero está también la de “arquetipo”, “inconsciente colectivo”, “alma” o “psicohistoria”,²⁶ nociones que difícilmente orientan la interpretación social, cultural y antropológica, sucede una vez más que se les ha arrumbado como discursos ya superados; como si las dimensiones psíquicas o interiores fueran índice de subjetivismo arbitrario. La hermenéutica, además, no es suma de disciplinas, sino fundamentalmente una *actitud abierta* frente al conocimiento.

e) Las expresiones lingüísticas y religiosas del hombre no son un simple medio de comunicación económica de mensajes. Los mitos y sus expresiones, los vestigios a partir de los cuales es posible reconstruir el sentido de su cultura, tienen una expresión *simbólica* que no se agota en sistema de signos para la mera legitimación de poderes fácticos; por lo demás, sucede que esta visión estrecha deriva del mal uso de una noción de “ideología” que es un término específico de la modernidad ilustrada. El pensamiento religioso del hombre antiguo no es pre-racional o pre-científico, ni su lógica está desarticulada, por el contrario, responde a una lógica restrictiva derivada de modelos de reglas semánticas y sintácticas de los hechos del lenguaje, reforzada por componentes neurobiológicos y afectivos que el análisis hermenéutico o “mitoanálisis” debe descubrir.²⁷

f) Finalmente, la historia no sigue una marcha lineal y progresiva. Los periodos en los que suele dividirse su estudio no pueden ser vistos bajo la lógica lineal de los paradigmas aún predominantes del “progreso” y la “evolución” ascendentes; “lucha de clases” entre dominantes y dominados, “desarrollo de las fuerzas de producción”. Es necesario observar, sobre todo, que el progreso material no necesaria-

²⁴ Con relación a la potomología hermenéutica de Durand, *vid.* su texto *Lo imaginario*, Barcelona, Ediciones de Bronce, 2000. Los señalamientos sobre Lévi-Strauss son apuntes a partir de la exposición de la antropóloga Rossana Cassigoli en el Diplomado de Hermenéutica e Historia del Mito, llevado a cabo en el Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias (CRIM) de la UNAM el 19 de noviembre de 2006.

²⁵ El hecho de que parte de la investigación de la antropología se halle, efectivamente, conformada por un legado histórico que se presenta como patrimonio de una nación, no conlleva de suyo que la investigación estreche sus miras para confeccionar una ideología racial, política, económica, religiosa, etc., *ad hoc* con las legitimaciones nacionalistas de un Estado.

²⁶ Erich Neumann, *Ursprungsgeschichte des Bewusstseins* (Historia originaria de la conciencia), Düsseldorf, Zürich, Patmos Verlag, 2004.

²⁷ G. Durand, *De la mitocrítica al mitoanálisis*, trad. Verjat Alain, Barcelona, Anthropos, 1993. N.E.

mente está vinculado con el desarrollo consciente o del espíritu. Se pueden registrar en la historia momentos de una alta espiritualidad y elaboración *mitopoiética* de la vida, como en épocas más desarrolladas (tecnológica o políticamente), o, por igual, una completa *regresión* psíquica.²⁸ A un periodo de

desarrollo económico y dominio de las técnicas de producción no necesariamente corresponde el equivalente de un desarrollo de la conciencia. Piénsese, a manera de ejemplo, en las masacres compulsivas llevadas a cabo en Mesoamérica por los mexicas en la última etapa de su predominio.

Coda

Se puede así concluir que uno de los aspectos más importantes de la antropología de Gilbert Durand es, pues, el estudio del hombre en tanto productor de símbolos (imágenes simbólicas), es decir, que éste no puede pensar ni crear sin pasar por la *imagen*, por la *interpretación* de su realidad y por la consecuente dotación de *sentido* de la misma. Penetrar en el significado de las *imágenes de sentido* o *arquetipos* que configuran la concepción de la existencia del hombre es conocer las imágenes que estructuran a los distintos complejos culturales y orientan el significado

de sus vidas. Quizá sea ésta una de las tareas más urgentes de las “ciencias del hombre” o del “nuevo espíritu antropológico”, como le llama Durand.²⁹ frenar y desarticular el avasallamiento mediático que banaliza y tergiversa, por saturación, el contenido de la *imagen simbólica*, considerada sagrada por las culturas antiguas.

Recibido el 25 de noviembre de 2010

Aceptado el 13 de diciembre de 2010

²⁸ *Idem.*

²⁹ Vid. G. Durand, *Ciencia del hombre y tradición: el nuevo espíritu antropológico*, tr. María Tabuyo y Agustín López, Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica, 1999. N.E.

Bibliografía

- Bachelard, Gaston, *El aire y los sueños. Ensayo sobre la imaginación del movimiento*, México, Fondo de Cultura Económica (FCE), 1989.
- Beuchot, Mauricio, *Hermenéutica, analogía y símbolo*, México, Herder, 2004.
- , *Hermenéutica analógica y del umbral*, Salamanca, Editorial San Esteban, 2003.
- Cassirer, Ernst, *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura*, México, FCE, 1977.
- De Saussure, Ferdinand, *Curso de lingüística general*, prólogo, notas y traducción, Amado Alonso, Buenos Aires, Editorial Losada, 1945.
- Duch, Lluís, “El símbolo y lo ausente”, ponencia presentada en el VI Coloquio Paul Kirchhoff. *Antropología Simbólica*, llevado a cabo en el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) del 13 al 17 de noviembre de 2006.
- , *Mito, interpretación y cultura. Aproximación a la logomítica*, Barcelona, Herder, 1998.
- , *Simbolismo y salud. Antropología de la vida cotidiana*, vol. 1, Madrid, Trotta, 2002.
- y Joan Carles Mèlich, *Escenarios de la corporeidad. Antropología de la vida cotidiana*, vol. 2, Madrid, Trotta, 2006.
- Durand, Gilbert, *Ciencia del hombre y tradición*, Barcelona, Paidós, 1999.
- , *La imaginación simbólica*, Buenos Aires, Amorrortu, 1971.
- , *Las estructuras antropológicas de lo imaginario. Introducción a la arquetipología general*, Madrid, Taurus, 1981.
- , *Lo imaginario*, Barcelona, Ediciones de Bronce, 2000.
- Lavaniegos Espejo, Manuel, *Cosecha furtiva*, México, Itaca, 2008.
- Mauss, Marcel, *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*, estudio preliminar y edición, Fernando Giobellina Brumana, trad., Julia Bucci, Buenos Aires, Katz Editores, 2009.
- Neumann Erich, *Ursprungsgeschichte des Bewusstseins* (Historia originaria de la conciencia), Düsseldorf, Zürich, (Rascher Verlag, 1949), Patmos Verlag, 2004.
- Ortiz-Osés, Andrés y Patxi Lanceros (dirs.), *Diccionario de la existencia. Asuntos relevantes de la vida humana*, Barcelona/México, Anthropos/UNAM, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias (CRIM), 2006.
- Solares Altamirano, Blanca, “Apuntes para una hermenéutica de la imagen”, en Pablo Fernando Lazo Briones (comp.), *Ética, hermenéutica y multiculturalismo*, México, Universidad Iberoamericana, 2008, pp. 111-116.

——— (coord.), *Los lenguajes del símbolo. Investigaciones de hermenéutica simbólica*, Barcelona/México, Anthropos/UNAM, CRIM, 2001.

——— y Leticia Flores Farfán (coords.), *Mitogramas*, México, UNAM, CRIM/Universidad Autónoma del Estado de Morelos, 2003.

——— y María del Carmen Valverde (eds.), *Sym-bolon. Estudios sobre cultura, religión y arte*, México, UNAM, CRIM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2005.

Trías, Eugenio, *Diccionario del espíritu*, Barcelona, Planeta, 1996.

——— *La edad del espíritu*, Barcelona, Planeta, 1999.

Wunenburger, Jean Jacques, *L'homme à l'âge de la télévision*, París, PUF, 2000.