ALTERIDADE Y RE-LIGACIÓN SIMBÓLICA DEL SER

HUMANO: CUESTIONAMENTOS AL DESENCANTRO

LOGOCÉNTRICO DEL MUNDO*

Castor M.M. Bartolomé Ruiz**

Resumo: a racionalidade instrumental desencantou o mundo ao implementar uma lógica biopolítica utilitarista de vida humana. O dogmatismo biopolítico dos tempos modernos asfixia as potencialidades que o ser humano tem para transcender o imediatismo de sua contingência. Contudo, o ser humano é aberto para a alteridade. Essa abertura é uma fratura que lhe confere a potência criativa do sentido. Todo sentido é uma simbolização do mundo. Através do símbolo o ser humano religa-se ao mundo e ao Outro, sem eliminar a distância e a diferença que constitui a alteridade.

Palavras-chave: Alteridade. Re-ligação. Simbolismo. Racionalidade. Mito.

Max Weber predijo, a modo de profecia analítica, que el proceso de racionalización instrumental de nuestro modelo social llevaba inexorablemente a la desaparición del encantamiento del mundo. Tal afirmación se corrobora al constatar cómo la racionalidad instrumental de la ciencia y la técnica, así como la lógica mercantil de la productividad, minaran paulatinamente la influencia y la importancia de la presencia de Dios en el mundo¹.

El surgimiento y desarrollo de la llamada modernidad trajo consigo un permanente proceso de interpretación de las causas “naturales” que subyacen a los acontecimientos

* Recebido em: 21.10.2011.

Aprovado em: 05.12.2011.

** Dr. em Filosofia - Universidad de Deusto, Bilbao; Pós-Doutorado em Filosofia - Instituto de Filosofia do Conselho Superior de Investigações Científicas da Espanha Professor Titular (PT) no Programa de Pós-Graduação-Filosofia da Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS). Coordenador da Cátedra Unesco de Direitos Humanos. Secretário da Associação Ibero Americana de Filosofia Política (AIFP). Coordenador do Grupo de Pesquisa CNPq, “Ética, biopolítica e alteridade”. Acesso ao CL: <http://lattes.cnpq.br/0894404184863986>; Correo-e: castor@unisinos.br

de la naturaleza. A medida que la ciencia y la técnica fueron descodificando los procesos de causalidad natural de los diversos ámbitos de la naturaleza y de la vida, Dios se fue “retirando” de dichos espacios. El mundo se fue desencantando de la presencia de Dios.

Para un mundo que interpretaba Dios como causa primera de los fenómenos naturales, la racionalidad tecnológica supuso el fin de su hermenéutica de lo divino. El mundo desencantado no se comprende ni se explica por la presencia inmediata de Dios, ni de su voluntad. El lugar de la divinidad fue ocupado por un conjunto de leyes naturales que funcionan a partir de regularidades preestablecidas y que no necesitan la explicación de una causa extrínseca para funcionar. De hecho, a lo largo de siglos, el avance de la ciencia y la técnica fue interpretado, también, como un repliegue de la presencia de Dios en el mundo. Ese encogimiento de la presencia de Dios en el mundo ha dado lugar, incluso, a un fenómeno inédito en la historia de la humanidad como es el agnosticismo y ateísmo masivo.

La cuestión que nos colocamos en este trabajo es investigar si la comprensión de Dios y de lo divino se restringe a la de causalidad natural de los hechos físicos. Como consecuencia nos proponemos cuestionar si la racionalidad instrumental que desencantó el mundo representa el fin de la comprensión de lo divino, o si ella misma se instituyó en nueva metafísica de lo real. En tal caso, cabe cuestionar el absolutismo de la razón instrumental moderna y el dogmatismo de sus postulados con la pretensión de ser la única posibilidad de acceso a la verdad. ¿Qué verdad? Todavía cabe penetrar en los intersticios de la razón instrumental para abrir espacios de comprensión de lo real más allá de la lógica instrumental. En esos espacios de lo humano podremos otear el horizonte posible de lo inconmensurable, la infinitud tocante de lo inabarcable como algo experiencialmente humano: es el punto de conexión con lo divino.

DEL HOMO ECONOMICUS AL HOMO SIMBOLICUS

Evidentemente, el proceso de expansión e intensificación de la racionalidad en la vida y en la sociedad no es algo negativo en sí mismo. Al contrario, el avance de la racionalidad ha ido desvelando ante nuestros ojos una nueva imagen del mundo y consecuentemente una novedosa comprensión de Dios. Los estériles, e infelizmente frecuentes, enfrentamientos entre la fe y la razón nos han enseñado que el crecimiento e intensificación de la racionalidad, en sí misma, no tiene por qué derivar en una irremediable expulsión de Dios. Al contrario, la racionalidad puede ser, y de hecho casi siempre lo es, un elemento depurador de falsas concepciones del mundo y por lo tanto de engañosas comprensiones de Dios. A su vez la razón crítica ayuda a concebir de forma madura los proyectos de vida y los modelos sociales. También contribuye a construir visiones más críticas de lo

teológico; pues Dios siempre será la Alteridad que nos invade pero que no captamos conceptualmente; todos los conceptos son necesarios para nosotros, pero insuficientes para Dios. La racionalidad y la fe no son enemigas irreconciliables, sino compañeras antropológicas y sociales coimplicadas en la tarea de explicar el mundo comprensible (racional) y de implicar el misterio incomprensible del mundo y de la vida en un horizonte creíble de plenitud posible (fe). Obviamente, no proponemos una vuelta a un encantamiento “mágico” del mundo, del cual, ¡gracias a Dios!, hemos salido en algunas dimensiones.

La cuestión que proponemos en este ensayo es cuestionar la religión de la razón. Es decir, una crítica al modelo de racionalidad instrumental que la modernidad implementó como signo de la verdad natural. Pero esta cuestión nos lleva a preguntarnos: ¿De qué racionalidad estamos hablando?

Cuando hablamos de racionalidad no siempre se entiende lo mismo. La racionalidad es una dimensión humana, una potencialidad antropológica del homo, pero ella se desarrolla siempre dentro de un contexto socio-histórico y de un modelo social determinado. En nuestra coyuntura histórica, la racionalidad se ha desarrollado a partir del modelo social de la llamada modernidad. Más específicamente, la racionalidad se ha implementado en los dos últimos siglos en la forma impuesta por el mercado liberal (HABERMAS, 1986). La racionalidad instrumental moderna esconde en su seno la falacia del absolutismo dogmático de una verdad utilitarista. Bajo el prisma utilitarista de la razón instrumental, el mundo está perdiendo todos los encantos porque mercantiliza la vida. La vida es el objeto principal de la razón instrumental. La vida es objetivada como tiempo productivo, los deseos se transforman en mercancías, las esperanzas en recursos útiles. Este es el lado oscuro de un mundo desencantado por una racionalidad instrumental e utilitarista.

Estas especificaciones del ser de la racionalidad nos indican que no estamos solamente ante una dimensión antropológica ineludible, sino que nos confrontamos con un modelo de comprensión e instrumentalización de la misma. El liberalismo económico ha mercantilizado la vida y ha sometido la persona y la sociedad al imperativo de sus valores hegemónicos. La racionalidad es concebida, principalmente, como una racionalidad instrumental que direcciona imperativamente el mercado y la vida y reduce la vida al mercado. Lo que lo que la racionalidad instrumental pone en cuestión es la vida humana. Al extremo de que su lógica utilitarista tiende a disolver la vida en una especie de utilitarismo líquido en que todo vale en razón de su utilidad (BAUMAN, 2004). La liquidez de la vida se corresponde con la liquidación del sentido. La razón instrumental moderna es una razón biopolítica. Ella existe como medio paranormatizar la vida humana. Lo que se pone en cuestión con la razón instrumental es la vida humana, ello hace que la vida sea objeto de su objetivación permanente. Los discursos y verdades

de la razón instrumental tienen por objetivo potencializar la productividad de la vida, para ello reducen la vida a recurso y normatizan todas sus dimensiones (FOUCAULT, 2008). Ahora, en lugar de un espacio encantado por la Vida, el mundo pasa a ser un locus económico donde la ley de la selva y la especulación ilimitada deflagra la lucha diaria de la sobrevivencia del más fuerte a costa del sufrimiento de los más débiles. Éste es el modelo social que ha definido -limitándolo en sus posibilidades- al ser humano como un homo (exclusivamente) rationalis. La racionalidad asume su forma instrumental al domesticar la vida y normatizar los sujetos el mundo para obtener eficiencia institucional. Esta es la lógica biopolítica que somete la vida humana a los imperativos de la estructura. La razón instrumental contiene una lógica biopolítica. Su razón de ser es la normatización de la vida humana². La razón moderna existe en relación a la vida humana. Es una relación estratégica que hace de la vida humana un medio para el fin mayor, la eficacia lucrativa. En esa lógica biopolítica la vida humana queda reducida a recurso mero biológico productivo. La biopolítica invadió las posibilidades de la vida humana reduciéndola a mero recurso natural. La vida se tornó un producto biológico, por ello intrascendente.

Esta es la racionalidad que ha expulsado a Dios del mundo, descartándolo en casi todos los sentidos. Entre ellos ha hecho que el mundo y la vida pierdan el encanto de la gratuidad ofrecida, de la donación enriquecedora, de la creación amorosa. Este homo rationalis, posteriormente, ha derivado en un homo economicus.

La biopolítica de la racionalidad instrumental produce el homo economicus. Éste existe objetivado como recurso biológico útil, despojado de cualquier dimensión simbólica o transcendental. Esa objetivación lo sumerge en la intrascendental mercantilización del tiempo y del espacio, a través de la normatización de la vida. Lo paradójico de esta (in)volución de la racionalidad es que toda visión de mundo -incluida la del homo economicus- es tejida a partir de una compleja trama de sentidos y significados simbólicos que las personas y las sociedades damos a las cosas que consideramos importantes³.

El absolutismo de la racionalidad biopolítica es paradójico porque toda comprensión del mundo -incluida la visión neoliberal- se realiza a partir de un conjunto de representaciones sociales, es decir, valores, creencias, prácticas, hábitos, tradiciones, etcétera. Esas representaciones sociales se entrelazan a modo de una red de sentidos y significados que forman el imaginario social (CASTORIADIS, 1989). El imaginario social constituye el marco, consciente e inconsciente, a partir del cual todas las personas y sociedades dan sentido a su vida, planifican su conducta, dirigen sus opciones, modelan sus actitudes, transmiten sus valores, organizan sus instituciones, etcétera. Toda cosmovisión es siempre una trama simbólica construida por las personas y por la sociedad. Todo modelo social es siempre un modo de concebir el mundo. Por este motivo, todo homo

rationalis -incluso el homo economicus- es siempre y necesariamente un homo symbolicus (CASSIRER, 1998).

La lógica biopolítica de la razón instrumental reduce la vida humana a su valor biológico útil. Lo útil de la razón es instrumental. Eso llevó a interpretar tradicionalmente a Dios como razón y al ser humano una esencia racional. La afirmación bíblica de que fuimos creados a imagen y semejanza de Dios, se tradujo por una semejanza en la racionalidad. No obstante la exégesis de la narración bíblica nos permite delimitar una diferencia crítica con la tradición logocéntrica.

Según la narrativa bíblica, la humanidad (Adam) es imagen y semejanza de Dios porque le fue conferida la potencia divina de crear. Sólo Dios es creador y sólo el ser humano tiene la potencia creativa entre todos los seres vivos (Gen 2,19-20). Tal potencia creativa se manifiesta por la palabra. La palabra crea el mundo a cada día: Y dijo Dios.... Así también al ser humano le fue dado el poder creador de la palabra: el poder de dar nombre a todas las cosas. La Palabra era desde el comienzo, en ella somos nos movemos y existimos, porque ella es potencia creadora de sentido. No debemos confundir la potencia creadora de la palabra con el logocentrismo racionalista. La Ruah contra Ulises. La palabra (femenina) es creadora, el logos (masculino) es dominador.

En cuanto el resto de los animales viven integrados naturalmente en el mundo con una racionalidad funcional, el ser humano sufre una Alteración radical. La alteridad lo instituye como humano y le confiere la potencia creadora, que es un don divino. Los demás seres vivos continúan inalterados con la naturaleza, son naturales. El ser humano sufrió una fractura radical que le abrió para la alteridad. Para los demás seres vivos, que permanecen inalterados, el mundo no tiene ningún sentido. Es un mundo sin sentido, un mundo desencantando. Su racionalidad funcional es útil para solucionar sus necesidades funcionales pero se encuentra encerrada en los códigos genéticos de su especie. Al permanecer inalterados, no perciben ningún encanto en el mundo. El mundo, para la conciencia animal, es absolutamente intranscendente, es insignificante. En su mundo natural no existe ningún significado o encanto. No hay sentido más allá de las determinaciones biológicas que dirigen su comportamiento. Este desencantamiento del mundo escapa a la racionalidad biopolítica, mejor dicho, lo impone como lógica relacional de la vida humana que pretender reducirla a mera vida natural útil.

Desde la perspectiva de la narrativa bíblica, la gran obra creadora de Yahveh consistió en romper el desencanto del mundo y conferir a una de sus criaturas, la humanidad (creada del humus, tierra), el poder de encantar el mundo. Tal poder se manifiesta en la creación del lenguaje. Al ser humano le fue dado el poder de la palabra. El poder de nombrar las cosas consiste en crear sentido para un mundo que naturalmente es sin sentido. Yahveh dio a la humanidad el poder de “dar nombre a todas las cosas” (Gen 2,19). Al otorgar a la humanidad esa

capacidad, le confirió el poder de recrear el mundo constituyendoloun nuevo mundo. El poder del lenguaje contiene la potencia creadora del sentido, por ella instaure nuevas formas posibles de ver el mundo, crea nuevos mundos. De esta forma Dios le transmitió la posibilidad de sentir y resentir el mundo y la vida rompiendo la intranscendencia que le rodea.

El poder creador de la palabra lanzó al ser humano a la inagotable búsqueda de sentido, que le hacer trascender permanentemente lo ya dado, la facticidad, para la posibilidad de construir una vida diferente y mundo inédito. Esa es la consecuencia más impactante del poder creador que la abertura de la alteridad confirió al ser humano.

La narrativa bíblica contiene un substrato antropológico. A través del poder creador de la palabra, la humanidad fue dando nombre a todas las cosas, les fue confiriendo un valor, un sentido, un significado, una utilidad, etc. De esta forma, la propia humanidad emergió del mundo intranscendente en que están sumergidas el resto de las especies animales, descubriendo dentro de sí una infinita sed de trascendencia, de búsqueda de sentido para su vida, de aspiraciones para el mundo que construía, de interrogantes para su futuro. Este es el homo symbolicus que salió de las manos de Dios y que en el transcurso de los milenios ha llegado a confrontarse involuntariamente con el homo economicusimplantado por la lógica biopolítica.

SIMBOLISMO Y MITO

Apaga la fe original, y todas las ciencias quedan vacías y carentes de sentido; pueden silbar pero no pueden hablar ni responder. (Jacobi)

La palabra crea el sentido del mundo creando un mundo con sentido. Todo sentido es una forma de simbolizar la realidad. La palabra es siempre una simbolización de lo real. Todo símbolo se constituye en narrativa y toda narrativa forma una visión mítica del mundo. Esta es la condición humana. Para ampliar la comprensión de la potencia creadora del ser humano y sus diversas implicaciones, debemos diferenciar entre el simbolismo mitificador y la conciencia mítico-mágica. La conciencia mítico-mágica pertenece a un determinado estadio histórico del ser humano y de su dimensión simbólica (CORETH, 1997, p. 312). Sin embargo, el simbolismo mitificador es parte inherente de la estructura antropológica del ser humano en cuanto ser histórico⁴. La conciencia mítico-mágica fue superada por una cierta “evolución” del logos que la circunscribió a un sin-sentido a partir del sentido lógico o racional de la realidad. Aunque siempre, de forma minoritaria, encontramos brotes de nuevas formas de conciencia mítico-mágica, incluso en plena era cibernética y aeroespacial. ¿Cómo entender si no el surgimiento de sectas religiosas extremistas, hasta suicidas, o los fanatismos de todo tipo, desde

los xenófobos a los futbolísticos, o movimientos mesiánicos milenaristas?. La conciencia mítico-mágica fue des-codificada por la racionalidad pero no desapareció con ella, no la superó evolutivamente, continúa y continuará siempre habiendo brotes, tal vez sociedades enteras, donde el carácter mítico-mágico de lo real se impondrá sobre cualquier racionalidad dominante.

No obstante, no podemos confundir la conciencia mítico-mágica con el simbolismo mitificador. Éste mitificador es la forma de ser esencial del sujeto⁵. No existe otra forma de relacionarse con la realidad si no es simbolizándola. Simbolizar no es una cuestión de voluntad o de evolución antropológica, es una cuestión de identidad, en cuanto ser humano. La simbolización-mítica convive y sobrevive a la racionalidad, porque es fundamento -en cuanto importancia y base- de la propia racionalidad. Cabe preguntarnos: ¿Cómo el logos y lo simbólico viven y conviven en el ser humano a pesar de oponerse y distanciarse mutuamente? ¿Cuál es la naturaleza de lo simbólico que la hace inherente al ser humano? ¿Cómo se manifiesta el poder del simbolismo mitificador?, estos son los interrogantes que nos proponemos desarrollar a lo largo de este artículo.

Durand propone dos caminos antagónicos en la hermenéutica. De un lado, el camino de la desmitificación que en occidente tiene una tradición de seis o siete siglos. Esta vía instituyó el logos como principio de verdad absoluta. Instauró una iconoclastia radical que destituyó de sentido y de valor lógico u ontológico cualquier aspecto simbólico o referencia al mundo del imaginario. De otro lado, existe el camino de la remitificación, que desde Castoriadis, Cassirer, Eliade y Bachelard intenta hacer resurgir el mundo simbólico con estatuto propio y pleno de sentido⁶

Remitificar significa “recolectar sentido”. Lo real sólo existe para el ser humano es impregnado por un sentido. En las palabras de Gadamer podría decirse que “La comprensión no es uno de los modos de comportamiento del sujeto, sino el modo de ser del propio ser-ahí” (GADAMER, 1977, p. 11). La impregnación significativa es el medio de simbolizar lo real confiriéndole un sentido, caso contrario será una realidad sin sentido: desencantada. Lo real es vivido por la conciencia en una epifanía instaurativa de sentido, que constituye el mismo ser de la conciencia. La subjetividad humana no percibe con neutralidad los estímulos sensoriales, sino que simboliza todo lo percibido por los sentidos. Al simbolizar lo real crea un sentido que está más allá de lo real y pasa a constituir parte de esa realidad. Ese sentido creado, simbolizado, es siempre una forma de mitificar la realidad. Solo es posible aprehender la realidad simbolizándola míticamente. Ello no quiere decir que sea en un sentido mítico-mágico; aunque en muchos casos éste se reaviva en múltiples significaciones sociales. Eso hace que lo mítico-mágico no sea nunca un sentido superado evolutivamente, ni absolutamente, por el logos, sino que, muchas veces, el mismo logos se implica en significaciones sociales mítico-mágicas.

La categoría de simbolismo mitificador remite a la imperiosa necesidad de significar lo real para que tenga sentido humano. Tal sentido no se capta objetivamente de lo real, sino que se instituye simbólicamente. El sentido sólo puede ser simbólico porque produce significaciones varias, posibles y plurales -instituidas por el potencial creador de lo simbólico. A su vez, el simbolismo se estructura en una red de sentidos confiriéndole una densidad significativa que se torna una forma mítica de interpretar la realidad. La mitificación de la realidad es inherente al modo de ser humano. Ella existe a modo de red de sentidos socialmente instituidos que re-liga las significaciones en la forma de narrativas de sentido⁷. Nada permanece inmutable, a no ser la simbolización de lo real.⁸

G. Durand propone que la efectividad simbólica se manifiesta en cuatro dimensiones fundamentales, desembocando en una Teofanía⁹. Frente a la realidad de la muerte y la incomprensión existencial o angustiante de la vida, el símbolo restablece un equilibrio vital que permite al ser humano dar un sentido al hecho de la muerte, trascender su realidad empírica y significarla positivamente, esperanzadamente o sentimentalmente. En cualquier caso, por la función simbólica y a través del simbolismo, la angustia existencial de la muerte puede ser neutralizada o positivizada en otras dimensiones significativas, restableciendo de esta forma un sentido a la existencia y un equilibrio vital para el ser humano. A esta función de la imaginación la denomina función de eufemización. No por ser una ocultación o engaño de la realidad de la muerte, sino por conferir un sentido a la muerte y a través de él dar sentido a la vida.

Una segunda función del simbolismo es restablecer el equilibrio psicosocial. Freud considera la imagen como fruto directo o indirecto del proceso de sublimación, que, a su vez, es originario del conflicto que se establece entre las pulsiones internas y la represión externa. Por este motivo, la imagen, desde el punto de vista del análisis freudiano, es una forma engañosa e irreal de sublimar represiones. La imagen debe ser usada como medio de un análisis lógico, de un psicoanálisis, pues ella no posee un valor en sí misma. Para Freud, el simbolismo del imaginario no posee un valor terapéutico directo. Sin embargo, Jung rescató, en parte, a través del valor arquetípico de los símbolos, la importancia del simbolismo como síntesis equilibrante. No obstante, tampoco consideró el simbolismo como un medio terapéutico directo. Este prejuicio radical contra el simbolismo fue superado paulatinamente por un conjunto de psicólogos contemporáneos, que atribuyen a la imaginación simbólica un papel esencial: el de ser un factor de equilibrio psico-social. El uso sistemático de los símbolos como forma terapéutica ha permitido recuperar y devolver el equilibrio a muchos pacientes psicópatas, así como restituir la conciencia de la realidad a muchos neurópatas. La imagen y sus resonancias simbólicas establecen una función de equilibrio.

En el límite, como ya consideraron Cassirer y Jung, la enfermedad mental es la pérdida de la función simbólica. El enfermo psíquico es un inadaptado del propio medio, su modo o método de intentar el equilibrio con el propio medio no es admitido por éste. Esta función de equilibrio psicosocial que realiza el simbolismo se traslada a la sociedad como un todo. El individuo se socializa a través del simbolismo instituido. No integrarse, de alguna forma y en algún grado, en el universo simbólico de un grupo social es permanecer fuera del grupo. Eso hace imposible la comunicación e niega el “relacionamiento”. La falta de universo simbólico compartido establece una conciencia esquizofrénica. En cualquier caso, no es posible un equilibrio social sin una integración o socialización en el universo simbólico socialmente instituido¹⁰.

Como consecuencia del simbolismo socialmente instituido, se establece una diferencia radical entre el ser humano y la pura animalidad. Todo ser humano posee una igualdad radical, que a su vez es una diferenciación también radical, que reside en la potencialidad simbólica que tiene. El ser humano es esencialmente un *homo symbolicus*¹¹. Esta raíz antropológica que reside en todos los seres humanos tornándolos semejantes en ello, deslegitimando cualquier ideología de superioridad racial. El simbolismo es la fuente instauradora de un ecumenismo del ser humano en toda su radicalidad (DURAND, 1981, p. 111). La antropología del imaginario, y sólo ella, permite discernir y confirmar que es el mismo y único espíritu de la especie humana que actúa y está presente en todas las formas de acción y pensamiento humano. El mismo, y siempre diferente, poder imaginario actúa desde las primeras creaciones de las pinturas rupestres paleolíticas hasta los últimos avances científicos. El mismo *homo symbolicus* es capaz de crear la total diferencia en cada sujeto y cultura al recrear simbólicamente cada realidad y con ello crearse innovadoramente como subjetividad histórica. Esta radical igualdad y diferencia antropológicas coexisten vinculadas a la función simbólica. A esta tercera función del símbolo, Durand la denomina de equilibrio antropológico.

El símbolo afirma la realidad vital frente a la muerte amenazante, es un elemento de equilibrio psicosocial, instituye la unidad antropológica del *homo symbolicus*. Frente a un universo que aparece finito, contingente y limitado, el simbolismo abre la posibilidad de instituir el valor supremo del Ser, que conlleva la eternidad, la infancia absoluta y el sentido de plenitud. Los símbolos se organizan en series que apuntan para una transcendencia infinita como posibilidad real de lo humano ser. La transcendencia no es una alienación eliminable con mayor dosis de racionalidad, ni un opio que nos aparte de la conciencia real. La transcendencia es constitutiva de nuestra posibilidad humana de relacionarnos con lo real. Sólo conseguimos dar sentido al mundo que vivimos, trascendiendo paulatinamente la insignificancia de lo contingente. Ser humano es crear sentido y este sólo puede existir trascendiendo la pura inmediatez de lo contingente y empírico.

Por detrás de la vida biológica y de la muerte amenazante, se instituye y revela una vida del espíritu que manifiesta (epifanía) en la potencia simbólica de todo ser humano. Es en este momento que el símbolo desemboca en una teofanía. Todo nos lleva a afirmar que el ser humano, en tanto que ser simbólico, es un ser mitológico. El mito y el logos son dos dimensiones coimplicadas e inherentes a su personalidad¹². Ellas aparecen como contradictorias y, en cuanto tales, tienden a excluirse o anularse mutuamente. Sin embargo no se puede anular una para afirmar la otra, bajo pena de mutilar lo humano en algo que le es inherente. La tensión es su modo de coexistir. El ser humano vive esta tensión interior. La siente desgarrar su ser ya fracturado¹³.

SIMBOLISMO Y ALTERIDAD

La dimensión simbólica del ser humano sutura la fractura tensional que lo divide y lo enfrenta interiormente y con el mundo. Él se siente como un ser enfrentado con el mundo y consigo mismo. El ser humano emergió del mundo natural como ser fracturado con abertura para la alteridad. La alteridad es la condición de posibilidad de su existencia como sujeto (LEVINAS, 2000). Su abertura para la alteridad es inherente a su condición humana. El ser humano, diferente de cualquier ser vivo, vive la experiencia de la alteridad. Está radicalmente abierto para la alteridad. Esta abertura le coloca ante el mundo como un otro y ante el Otro como un semejante. La alteridad es la condición de posibilidad de su subjetividad. La abertura para la alteridad le pone la realidad frente a sí como diferente y distante de sí. La alteridad introduce la experiencia de la distancia. Distanciarse es reconocer el otro como otro; condición para la misma subjetividad auto-comprenderse como contingente, limitada, existencialmente herida¹⁴. Necesita del mundo y del otro para ser y existir. La alteridad instituye la distancia, que por ser insuperable se transforma en abismo ¿Cómo convivir con el abismo insuperable que se instaló dentro del sujeto y entre sujeto y objeto? Abierto al otro, fracturado en su armonía natural, sólo puede ser sujeto suturando la fractura en la relación con el otro. La fractura es real, la sutura simbólica. El cordón umbilical que establecía una unidad e identidad con la naturaleza está roto definitivamente. Su identidad siempre será frágil, líquida. Ahora debe trascender el abismo y trascenderse a sí mismo en un movimiento de proyección hacia el otro y lo “Otro”. La alteridad le abre para la búsqueda de un equilibrio, siempre tensional y siempre deficiente a fin de establecer una relación con la alteridad. ¿Cómo realizar esa transcendencia? Conviene distinguir la diferencia cualitativa que existe entre la alteridad del Otro ser humano y la alteridad del mundo. La alteridad del Otro es irreductible al símbolo. Ella tiene la potencia de manifestarse siempre diferente. La alteri-

dad humana está siempre en abierto, la diferencia es su esencia. Por eso ella no puede ser asimilada a los conceptos, categorías o símbolos. Ella tiene la prioridad en la manifestación del sentido. La alteridad humana es siempre un epifanía. Sólo a través de la manifestación de sí podremos acceder a un conocimiento siempre fugaz del de otro. El conocimiento del otro es siempre revelación de sí. Es la revelación que presenta el sentido de la alteridad. No soy yo el que instituyo sentido para el otro, sino que acojo el sentido que el otro revela¹⁵. Si yo instituyese sentido independiente de la revelación del otro, lo asimilaría a mi concepto, anularía su alteridad. Cada vez que elaboro un concepto del otro a partir de mí, sin tener en cuenta la revelación del otro, cometo violencia contra el otro. Por eso la simbolización del otro tiene como primacía su revelación, cabiéndome a mí acoger el sentido que el otro manifiesta. El conocimiento del otro es acogida del sentido por él revelado. La alteridad del otro tiene la primacía en la construcción de sentido. Caso contrario, yo estaré violando al otro imponiéndole un sentido desde mí sin tener en cuenta el verdadero sentido que se manifiesta a partir de su epifanía.

La alteridad del mundo es diferente de la alteridad del Otro. El mundo se me ofrece como algo a lo que debo dar sentido. El mundo no es reductible al sentido, pero el mundo sólo existe para el ser humano a partir del sentido creado. Él siempre será un mundo re/sentido, lo que le convierte en su mundo. Para el ser humano sólo existe un camino para suturar la distancia con la alteridad del mundo: la simbolización de lo real. A través del simbolismo consigue dar sentido a la realidad y establecer una sutura simbólica con ella. La propia cultura, en cuanto universo mito-lógico, es un mundo de formas simbólicas creado por el ser humano con objetivo de rellenar el hiatus del abismo instaurado por la fractura radical de la alteridad. La diferencia es constitutiva de la distancia. El símbolo sutura la distancia, pero no la anula. La abertura para la alteridad instituye la posibilidad de la subjetividad. Sin alteridad no hay subjetividad posible. La alteridad es primera y la distancia necesaria. La experiencia de la diferencia es inherente a la alteridad y a la posibilidad de la subjetividad. El ser humano se torna sujeto al reconocer al otro como diferente y a través de la diferencia reconocerse como sujeto. No hay retorno a la unidad indiferenciada del mundo animal. El simbolismo es la sutura que conecta el sentido de la distancia y aproxima la diferencia en el reconocimiento del semejante, pero no borra la diferencia ni anula la distancia. El simbolismo es un paliativo, la alteridad es un insondable. Aunque el símbolo sea la única forma de reconocer la abertura de la alteridad, nunca se podrá diluir la alteridad en el símbolo¹⁶.

En la relación simbólica con el mundo, el simbolismo mítico, cuando dos elementos diferentes y distantes entran en relación, lo hacen fundiéndose, constituyendo una unidad¹⁷. Los dos elementos son interpenetrados de sentido instituyéndolos

en una unidad fusional o en una con-fusión de sentido. La conciencia mitológica crea una fusión de sentido entre los diversos elementos, como forma de relacionarlos. Esta fusión o con-fusión es al mismo tiempo una diferenciación del todo en el que esos elementos están integrados. Aunque parezca paradójico es por medio de la con-fusión que la conciencia mito-lógica realiza entre los elementos que consigue distinguirlos y separarlos del todo cósmico en el cual están de forma indiferenciada. Esta primera diferenciación permite otras varias distinciones como la diferenciación entre el todo y las partes, la cosa y sus atributos, etc. A esta ley que regula el pensamiento mito-lógico, Cassirer la denomina de “ley de la concrecencia o coincidencia de los términos en relación”.

Lo simbólico en relación con el mundo aparece como un nuevo totemismo cultural (LEVI-STRAUSS, 1962), pues posibilita la identificación de las diferencias. En el totemismo no existe una estricta diferenciación entre los diversos reinos de la naturaleza. Los límites entre lo vegetal, animal y humano todavía no han sido bien delimitados. La propia conciencia de sí está unida a la conciencia de grupo. Existe un holismo vital que integra todo en una unidad relacionada. Pero, y al mismo tiempo, el totemismo supone una cierta identificación y diferenciación de la realidad, diferentemente del caos inicial con el que la conciencia vivenciaba la realidad; una vivencia en la cual integraba de forma indiferenciada toda la realidad¹⁸.

En el tótem, el simbolismo capta una mutua inter-penetración entre la naturaleza y el sujeto. El sujeto experimenta la naturaleza y la objetiva en un objeto-sujeto, que a su vez posee rasgos personales. El totemismo permite establecer un cosmos de sentido en el caos natural, haciendo del mundo un lugar-hogar posible donde los sujetos se integran a partir de unas relaciones de sentido entre las cosas, los animales o plantas que permiten establecer una identidad-diferenciada y diferenciadora del sujeto respecto a la naturaleza, al mismo tiempo que lo integra en aquella en una unidad vital-relacional. El sujeto se instituye como tal re-ligándose a un mundo natural del cual se siente parte integrante pero del cual está distante¹⁹.

No obstante, hay una diferencia importante entre el totemismo primitivo y el actual. En cuanto en el totemismo primitivo se establece una identidad de las diferencias de forma unívoca, en el simbolismo actual lo simbólico es establecido como apertura y no como encerramiento de lo real; implica una plurisignificación de sentidos y no una univocidad exclusivista. Lo simbólico crea una plurirreferencia de significados que marcan as diferencias y pueden establecerse a partir de un referencial definido sin encerrarse en el sentido único (ORTIZ-OSES, 1995, p. 39).

El sentido o la multiplicidad de sentidos de lo simbólico está en las base de las correlaciones posibles que pueden establecerse entre los diversos significantes sim-

bólicos, entre los diversos significados posibles que emergen de los mismos, y en la implicación de los sentidos posibles de cada símbolo. El totemismo simbólico permite establecer una relación-uniión entre las palabras y las cosas, haciendo que exista un va-y-ven de sentidos que impregnan lo real y realizan -objetivan- el significado.

La dimensión totémica de lo simbólico permite demarcar las diferencias y configurar identidades plurales en torno a un objeto dado. La potencialidad creadora de lo simbólico instituye cada realidad con una nueva significación en torno a un objeto-sentido a partir del cual todos los demás adquieren un significado diferente o una pluralidad de significados posibles. En la construcción de toda identidad fluye inmerso un tótem. La identidad se construye en torno a algo que es común a la pluralidad, aunque mostrando las diferencias. Lo común se exterioriza objetivándolo como lo externo a cada uno y a todos, es el tótem. El poder instituyente de lo simbólico hace que, una vez constituido el tótem, sirva para que otros muchos que no habían conseguido establecer esa identidad puedan entrar en ella estableciendo una relación-religación con el tótem común del grupo, que son las señas de identidad instituidas por éste²⁰. El problema de las identidades y del tótem, es que cuando son afirmadas absolutamente niegan las diferencias, apagan la alteridad. Esta es una tensión inherente al modo humano de ser.

El totemismo más primitivo relacionabaidentificadno el objeto con el grupo. Objetivaba la alteridad humana a partir del objeto. Esta forma de totemismo cultural y simbólica no sólo no ha desaparecido, sino resurge constantemente en las “nuevas tribus” sociales. Su denominador común es la negación de la alteridad por la afirmación totémica de la identidad. El totemismo objetivador del otro niega las diferencias anulando la alteridad. La objetivación totémica de las diferencias es el recurso pos-moderno que muchos grupos encontraron para afirmar su identidad de sujeto social en sociedades desubjetivadas en una fragmentación esquizofrénica de relaciones anónimas y utilitaristas. El imperio de la razón instrumental sofoca todo lo vital y existencial, enyesala potencialidad creadora de lo simbólico haciendo surgir reacciones de identidades totémicas que niegan la alteridad. Nuevas formas de totemismo primitivo aparecen por doquier, en ellas los colores de un equipo de futbol, una bandera, una cabeza rapada, una ropa, etc., son el nuevo tótem que, por el poder instituyente que el símbolo posee, relaciona-objetiva el sujeto y la sociedad en una relación-identificación en que el objeto-tótem re-liga y objetiva al sujeto.

El símbolo es el alma de la visión humana de la realidad. Sin él, la realidad sería como un cuerpo desalmado, sin vida ni sentido, reducida a la racionalidad funcional del ser animal. La simbolización es para el ser humano como la animación de lo real. La realidad toma vida a partir de la simbolización que el ser humano

realiza, caso contrario, lo real es insignificante, carente de sentido. El mundo adquiere un alma a partir de la simbolización que el ser humano realiza de él. Adquiere un sentido de ser. El símbolo, en cuanto concretización del imaginario, encarna la dupla dimensión del poder que aquel posee. La potencialidad creadora del simbolismo mitificador es la que hace que el ser humano y la sociedad construyan una red de sentidos para toda la realidad con la que conviven, a su vez, el poder instituyente hace que todo sujeto sea socializado en un determinado cosmos de significados y que cada sociedad se identifique y objetive por unas determinadas significaciones sociales.

LA RE-LIGACIÓN SIMBÓLICA

La estabilidad de la religión procede del hecho de que el sentido siempre es religioso.

(Jacques Lacan)

La simbolización de lo real es una búsqueda de re-ligación. El hiato abierto por la fractura de la alteridad sólo puede ser suturado re-ligándose simbólicamente al mundo y al otro (TURNER, 1969). El sentido re-liga al ser humano con la alteridad significada. La alteridad es el otro inalcanzable y la re-ligación su tarea interminable. El sentido me aproxima al otro sin anular la distancia. El símbolo re-liga fugazmente el abismo de la fractura pero no lo anula. Aunque nos aproximemos a la alteridad por el sentido, ella no se agota en el sentido. El sujeto existe como tal cuando se trasciende en busca de la unidad perdida con el objeto. La imposibilidad de establecer la identidad de sentido sujeto-objeto, ser humano-realidad, conciencia-mundo, nos lleva a la tarea de simbolizar perennemente lo real como parte de nuestra realidad. La simbolización existe siempre en la forma de re-ligación (ORTIZ-OSES, 1995, p. 38). Ella es la relación que une al sujeto que se trasciende con el objeto instituido de sentido. Tal condición hace que la simbolización de lo real sólo pueda realizarse de forma religiosa, es decir, trascendiéndose hacia el objeto, re-ligándose a él a través de las significaciones creadas y del sentido dado²¹.

No hay relación sin re-ligación. No es posible una relación neutra o a-simbólica con lo real. Toda relación es una construcción de sentido. La re-ligación es un imperativo de la irrenunciable dimensión simbólica del ser humano. No es una opción voluntarista que puede o no realizarse. La fractura radical que instituyó la alteridad y nos separó del objeto nos impuso la capacidad de simbolizar como forma de minimizar la separación que vivimos -a veces de forma dramática- entre la conciencia y la realidad. Re-ligarse con la realidad es una cuestión de sobrevivencia humana. La alternativa a la re-ligación no es la emancipación racional, sino la psicopatía del autismo²².

Dado que rompimos la identidad natural que, en cuanto especie animal, nos unía unívocamente al mundo, lo real se nos enfrenta como alteridad irreductible al sentido, pero exigiendo un significado. La alteridad del mundo se me presenta como es experiencia del otro, es lo diferente de mi, aquello que nunca consigo penetrar totalmente porque no existe posibilidad de una identidad total. Tal diferencia y distancia se torna infinita cuando entro en relación con la alteridad el Otro. Ella se revela siempre insondable por la diferencia constitutiva que la origina. Para mi, la alteridad del Otro es un infinito. La alteridad del mundo también se muestra irreductible al símbolo, pero de otra forma. Ella exige mi simbolización, aunque no se agote en ella. La relación con la inabarcable alteridad del es vital para la existencia de la persona humana. Esa relación sólo puede realizarse trascendiéndose hacia el Otro y lo otro. La transcendencia se realiza a través del símbolo.

La abertura para la alteridad es imperiosa, el sentido es nuestra responsabilidad. Somos responsables por el sentido que damos y construimos a la relación con el otro, pero no podemos hurtarnos a la relación. La alteridad es la abertura insoslayable que nos constituye, la simbolización es la responsabilidad inevitable que realiza la relación.

Simbolizar es trascenderse hacia el objeto instituyéndolo de sentido. El sentido permite re-ligarse al objeto, superando el abismo sin fondo que separa al sujeto en cuanto sujeto. Re-ligarse no es cuestión de voluntad, es imperativo antropológico. Ser religioso no es una opción, es una dimensión esencial al ser humano. Ella le posibilita trascenderse hacia el objeto re-ligándolo simbólicamente, estableciendo una junción o sentido frente al abismo que separa a ambos²³.

El símbolo ofrece una estructura de doble sentido. Por un lado crea un sentido de la realidad a la conciencia, pero, al mismo tiempo, ese sentido se conecta con otro(s) sentido(s) ocultos, inconscientes, complejos, que escapan a la conciencia (RICOEUR, 1982). El sentido dado se inter-liga con los sentidos ocultos de prototipos a partir de los cuales los símbolos elaboran nuevas formas de sentido. El sentido funciona como junción o sutura en una doble dirección: por una parte, junta lo simbólico consciente (el tipo) con lo simbólico inconsciente (prototipo)²⁴, estableciendo una relación entre nuestra visión consciente personal y las configuraciones inconscientes y prototípicas. El símbolo es capaz de comunicar los ámbitos comunicados del consciente y del inconsciente. Para Jung (JUNG, 1969).

La relación que el símbolo establece entre el consciente y el inconsciente no es de identidad o apertura total, sino que es una sutura simbólica que permite unir ambos a través del símbolo²⁵. El abismo sin fondo que en la abertura para la alteridad instauró entre el sujeto y el objeto está abierto dentro del propio sujeto. Es la separación insondable que existe entre el consciente y el inconsciente, entre lo que nos aparece como conocido y lo desconocido. Es un abismo que fragmentó

el sujeto no sólo frente a la realidad, sino frente a sí mismo. Ahora se mira a sí mismo con la conciencia plena de que puede instituir una autoimagen. La autoconciencia trajo consigo la separación interior y la distancia del otro. La complejidad densa de su inconsciente aparece como un otro separado y unido al mismo tiempo, desconocido y presente, lejano y actual.

(IN)CONCLUSIÓN CONSTITUTIVA DE LO HUMANO

La fractura radical creó la abertura para la alteridad e instauró el drama humano de la in-compresión de sí mismo. Ella le permitió des-ligarse del instinto compulsivo del mundo natural en el cual estaba sumergido. La des-ligación radical del instinto natural, supuso para el ser humano una des-ligación interna, una ruptura interior, un fraccionamiento de su ser, que, a partir de esa nueva realidad, se instituyó como diferente y diferenciado de todo. En abertura para la alteridad, con autoconsciente de sí y diferenciado del mundo.

Des-ligado del mundo y de sí mismo, no puede existir si no es re-ligado al mundo del que se separó y re-ligando la unidad interior que perdió. Tal des-ligamiento del instinto natural aparece como una paráfrasis della armonía perdida del paraíso. El desligamiento del instinto supuso la expulsión del mundo natural como condición necesaria para ser humano: “se les abrieron los ojos y descubrieron que estaban “desnudos” (Gen 3,7). Una desnudez radical que nos coloca ante la experiencia de lo diferente y nos enfrenta a la búsqueda permanente de sentido para todo lo que vivimos. Estamos desnudos ente el mundo y el Otro. No hay una armonía pré-establecida, perdimos el paraíso natural. Para ser humanos tuvimos que ser expulsados de él. Es nuestro premio y castigo. El ser humano está des-ligado para siempre de aquella armonía natural del mundo animal. Ella es una unidad perdida que le daba identidad absoluta con la naturaleza y con él mismo, era la unidad de la animalidad. El precio que tuvo que pagar por obtener la abertura para la alteridad y su autoconciencia, fue la des-ligación vital-ontológica entre él y el mundo. De ahora en adelante deberá cargar con la fractura radical que atraviesa su ser a lo largo de toda su vida y durante todas las vidas humanas. La fractura de la identidad absoluta de lo animal trae consigo la búsqueda ansiosa por la unidad perdida. Nos hace andar errantes en la busca de sentido que nos re-lige una y otra vez a la alteridad como forma de ser nosotros mismos.

La des-ligación natural realizada en el ser humano sólo podrá ser compensada por la re-ligación simbólica. Volver a la tierra de donde salió, ir a la búsqueda de la unidad perdida a la cual míticamente retornará con la muerte. La creación de sentido para las cosas “cosificará” (ZUBIRI, 1980) toda la realidad, dándole un anima nueva y diferente, suturando de esta forma la fractura radical que separa al ser

humano de la realidad y que lo divide internamente. El potencial simbolizador que el ser humano es, compensa la des-ligación radical ocurrida.

El simbolismo es la potencia creadora que el propio creador otorga al ser humano para que consiga existir y subsistir fuera de la armonía perdida del instinto animal. De ahora en adelante ya no serás como los demás animales, serás un ser simbólico. El mundo del inconsciente y sus prototipos son accesibles para lo consciente a partir de la relación simbólica. El símbolo es el puente que permite establecer relación y comunicación entre esos dos mundos separados por un abismo.

Lo esencial de lo simbólico es establecer una relación, re-ligación, entre los dos lados del abismo, suturar la fractura radical que existe entre el sujeto y la realidad y dentro del propio sujeto. Esta sutura la realiza el ser humano a través de las visiones de sentido que crea para comprender el mundo y comprenderse a sí mismo. Los sentidos creados por el ser simbólico definen al ser humano como ser relacional, ser re-ligado, que constituye continuamente formas nuevas de restablecer la unidad de identidad perdida. El hombre es un animal anti-natural por naturaleza (GEHLEN, 1980).

Toda comprensión del mundo es una muestra de nuestra re-ligación con el mundo. El ser humano se coimplica en el sentido dado. Las significaciones creadas por el simbolismo instaurador de sentido son inseparables del propio objeto mediado. Lo real y lo creado se coimplican en una unidad de sentido.

El mundo real es el mundo instituido simbólicamente, es el mundo significado -unificado- por el ser humano. Al mismo tiempo, es un mundo que está en constante apertura de ser. Un mundo contradictorio que una vez significado debe ser constantemente re-significado. Nunca adquiere un sentido pleno, único o auténtico. Siempre es incompleto, abierto, por ser. Un mundo engañoso donde sólo en apariencia es apropiado por la persona, dado que constantemente huye como sombra que no se deja atrapar por un sentido definitivo.

El ser humano no sólo debe significar el mundo para suturar una fractura radical, sino que debe hacerlo siempre y nuevamente. Todo simbolismo creado, todo sentido instituido es un simbolismo a ser superado, un sentido a ser modificado. Lo real no se deja prender, tiene que ser constantemente a-prendido, El ser humano se ve abocado a la creación de simbolizaciones nuevas y diferentes para realidades ya simbolizadas pero que perdieron sentido o busca dar un nuevo sentido para ellas; la potencialidad creadora de lo simbólico se le impone como una necesidad ontológico-existencial y no como una opción histórico-social.

La dimensión re-ligante del símbolo apunta inevitablemente hacia una teofanía; sin que eso implique entrar en disputas teológicas. La re-ligación simbólica del ser humano lleva a éste a una constante búsqueda de sentido, que es la búsqueda de su existencia. Todo sentido se muestra contingente y, como tal, desentraña la finitud radical con que el cosmos está constituido. El ser

humano no tiene límites para su insaciable búsqueda de sentido, que se ve inevitablemente frustrada por la finitud contingente de todo sentido creado. La dialéctica entre la necesidad de un sentido pleno y la contingencia del sentido dado, lleva al ser humano a trascender el sentido dado e instituir un sentido trascendente hacia el que proyecta su insaciable sed de sentido. No entramos en la polémica teológica de si el trascendente es un sentido instituido o un sentido dado. Simplemente constatamos la existencia de la transcendencia como una realidad requerida-e-instituida por la re-ligación simbólica que se abre a una necesidad de plenitud de sentido, que en la contingencialidad del cosmos no lo encuentra²⁶

ALTERITY AND SYMBOLIC REPRESENTATION OF HUMAN BEING: QUESTIONS TO THE RATIONALIST DISENCHANTMENT OF THE WORLD

Abstract: instrumental rationality disenchanted the world to implement a utilitarian logic biopolitics of human life. The dogmatism of bio-political modern logos choking the potential that human beings have to transcend the immediacy of its contingency. However, the human being is open to alterity. This is an open fracture that gives it the power of the creative sense. All meaning is a symbolization of the world. Through the symbol reconnects (religion) human beings to the world and the Other, without eliminating the distance and difference that constitutes alterity.

Keywords: Otherness. Rewiring. Symbolism. Rationality. Myth.

Notas

¹ La racionalidad instrumental se define como la “acción que utiliza determinados medios para fines pre-concebidos”. Max Weber definió la razón instrumental como: “Determinada por expectativas tanto de los objetos del mundo exterior como de los otros hombres, y utiliza esas expectativas como condiciones o medios para el logro de otros fines propios, racionalmente sopesados y perseguidos” (WEBER, 1979, p. 20).

² En este contexto cabe resgatar el concepto de gubernamentalidad propuesto por Foucault como técnica racional de gobierno de la vida humana, gobierno de los otros: “Por la palabra gubernamentalidad entiendo el conjunto constituido por las instituciones, los procedimientos, análisis y reflexiones, los cálculos y tácticas que permiten ejercer esa forma bien específica, aunque compleja, de poder que tiene por objetivo fundamental la población, por principal forma de saber la economía política y por instrumento técnico esencial los dispositivos de seguridad” (FOUCAULT, 2008, p. 145).

³ “Un símbolo siempre revela, cualquiera que sea el contexto, la unidad fundamental de varias zonas de lo real” (ELIADE, 1954, p. 385).

- ⁴ Para G. Durand (1979, p. 61), el discurso mítico lleva a cabo la interpretación vivencial del hombre y del mundo, y lo integra en el mismo a través de una significación afectiva en la que se enraíza todo el sentido instituido, desde el artístico hasta el científico, y lo define como: “Un sistema de símbolos y arquetipos, un sistema dinámico que tiende a formar un relato. El mito es ya un esbozo de racionalización pues utiliza el hilo del discurso, en el cual los símbolos se resuelven en palabras y los arquetipos en ideas”.
- ⁵ “El mito es el sistema último de referencia a partir del cual la historia se comprende” (DURAND, 1979, p. 32) .
- ⁶ “De esta forma hay dos maneras de leer, de cotejar un símbolo. Se pueden efectuar dos lecturas del mito de Edipo: una freudiana, otra Heideggeriana o platónica” (DURAND, 2007, p. 119).
- ⁷ El simbolismo mitificador consiste, en palabras de François LAPLANTINE: “...en darle al universo un sentido que por sí sólo el universo no reviste, en metamorfosear al caos inicial y siempre ‘inocente’, como decía Nietzsche, en cosmos signficante, es decir, en hacerlo valor recargado de una espesa densidad simbólica, rica y ambivalente al infinito (...). El mito pertenece, en fin, a la categoría de la esperanza. Es el testimonio majestuoso de que el hombre no ha sido arrojado a un espacio incoherente y a una temporalidad ilimitada. Con el advenimiento del pensamiento mítico, es decir, del pensamiento humano, los puntos de referencia dejan de ser imprecisos y el grupo se vuelve capaz de orientarse en el mundo, moldeándolo según las exigencias de un proyecto que él mismo se ha fijado” (LAPLANTINE, 1977, p. 57).
- ⁸ “Porque hay sociedades sin investigadores científicos, sin psicoanalistas, pero no las hay sin poetas, sin artistas, sin valores. Para el hombre la dimensión de apelación y de esperanza prevalece siempre sobre la desmitificación. Porque una desmitificación total equivaldría a aniquilar los valores de la vida ante la comprobación mortal de nuestra mortalidad” (DURAND, 2007, p. 121).
- ⁹ “El símbolo, frente a la entropía positiva del universo, erige finalmente el dominio del valor supremo y equilibra el universo que transcurre con un Ser que no transcurre, al cual pertenece la Infancia eterna, la eterna aurora, y desemboca entonces en una teofanía” (DURAND, 2007, p. 125).
- ¹⁰ “El equilibrio socio-histórico de una determinada sociedad no sería otra cosa que una constante realización simbólica, y la vida de una cultura estaría compuesta de esas diástoles y sístoles, más o menos lentas o rápidas según la propia concepción que esas sociedades tengan de la historia” (DURAND, 2007, p. 132).
- ¹¹ Sobre la raíz antropológica común a todos los seres humanos Cornelius Castoriadis (1988, p. 112) se expresa así: “Contrariamente a los lugares comunes heredados, la raíz de esta universalidad no es la ‘racionalidad humana’, sino que esta raíz está en la imaginación creadora como componente nuclear del pensamiento no trivial. Todo cuanto fue imaginado por alguien con suficiente fuerza para modelar el comportamiento, el discurso de los objetos puede en principio ser reimaginado (representado de nuevo, por algún otro)”. Sobre la “la solidaridad total del género humano”, cf. también Eliade (1991, p. 17).
- ¹² “El mito no se reduce a la lógica y aun menos a la lógica binaria de los estructuralistas. El mito es esencialmente un modo con el que la sociedad catectiza con significaciones el mundo, su propia vida en el mundo, un mundo y una vida que estarían de otra manera evidentemente privados de sentido” (CASTORIADIS, 1988, p. 71).
- ¹³ Para un mayor desarrollo de la fractura humana, remitimos a nuestra obra: Ruiz (2006).
- ¹⁴ “La herida trágica se ofrece a la experiencia total y no diferenciada, es decir, a una experiencia que no ha aprendido a disgregar el universo en parcelas autónomas y jerarquizadas a cada una de las cuales le

corresponde una expresión diferente regida por el código y evaluada por tribunales. Esa experiencia es, sin duda, la que yace en el hombre moderno oculta y soterrada por multitud de iniciativas que exigen la planificación sectorial de los ámbitos de vivencia y expresión” (LANCEROS, 1997, p. 54).

¹⁵ “la relación con el rostro, con el otro absolutamente otro que no podré contener, con el otro, en ese sentido, infinito, es sin embargo a mi Idea un comercio. Pero la relación se mantiene sin violencia- en la paz con la alteridad absoluta. La resistencia del otro no me hace violencia, no actúa negativamente, tiene una estructura positiva: ética. La primera revelación del otro, supuesta en todas las otras relaciones con él, no consiste en atrapararlo en su resistencia negativa y en cercarlo por las trampas. No lucho con un dios sin rostro, sino que respondo a su expresión, a su revelación” (LEVINAS, 2000, p. 176).

¹⁶ El pensamiento psicoanalítico de O. Rank caracteriza la cultura como un intento de reemplazar simbólicamente el útero perdido con el nacimiento. Jung denomina a este proceso de búsqueda de la unidad perdida, siempre deseada y nunca conseguida de proceso de individuación. cf. Jung (1991; 1992).

¹⁷ Ortiz-Oses (1985, p. 44) habla de una razón mito-lógica como: “legitimadora (del sentido) e ilegítimadora (del sin-sentido).

¹⁸ “El todo es la parte en el sentido de que incorpora a ella con toda su esencialidad mítico-substancial, en el sentido de que sensible y materialmente está de algún modo en ella...Aquí no rige ninguna mera subordinación lógica, sino un sometimiento real de lo individual a su “concepto” genérico. La estructura de la imagen totémica del mundo, por ejemplo, no puede comprenderse sino a partir de este rasgo esencial del pensamiento mítico. Pues en la organización totémica del hombre y de la totalidad del mundo no tiene lugar ninguna mera coordinación entre las clases de hombres y cosas, por una parte, y determinadas clases de animales y plantas, por otra, sino que aquí se concibe al individuo como dependiendo realmente de su ancestro totémico y, más aun, como idéntico a él” (CASSIRER, 1971, p. 94).

¹⁹ Según Durkheim, las relaciones totémicas “Tienen por objeto establecer entre el hombre y el animal totémico relaciones genealógicas, que hagan del primero pariente del segundo. En base a ese común origen representado, por demás, de manera diferente, se cree dar cuenta de su común naturaleza” (DURKHEIM, 1992, p. 125).

²⁰ “El totemismo es la comunicación del universo humano con el vegetal y el animal, en base a un algo (totém) envolvente, relacional y trasductor (metafórico). Todo tiene relación con el tótem, sentencia el pensamiento salvaje, y ello porque, según decimos, el tótem es relación, y el totemismo un relacionismo en el que las palabras y cosas se reúnen en torno a un lenguaje de ida y vuelta” (ORTIZ-OSES, 1993, p. 49).

²¹ Sobre la importancia histórica que las significaciones sociales religiosas tuvieron en las diversas sociedades, Geertz (1989, p. 89) afirma que sirvieron para: “sintetizar el ethos de un pueblo -el tono, el carácter y la calidad de su vida, su estilo moral y su estética- y su cosmovisión, el cuadro que ese pueblo se forja de cómo son las cosas en realidad, sus ideas más abarcativas acerca del orden.”

²² “Es a través del imaginario simbólico como conferimos conexión y sentido a la realidad fragmentaria de nuestra existencia, poniendo en comunicación nuestro mundo irreligado con la religaciones de un sentido de implicación” (ORTIZ-OSES, 1993, p. 68).

²³ “Desde el punto de vista histórico puede sin duda observarse que el concepto del símbolo sólo va madurando lentamente hasta esta extensión y generalidad de su significado sistemático. En efecto, tiene originariamente sus raíces en la esfera religiosa y permanece ligado a ella por mucho tiempo” (CASSIRER, 1989, p. 162).

A diferencia de Cassirer, consideramos que el símbolo no solamente tiene sus raíces históricas en lo religioso, sino que posee una estructura re-religiosa, re-ligante. Por eso, su dimensión re-ligadora no es superada por la evolución lógico-conceptual que se ha realizado a lo largo de la historia. Ha habido cambios en la intensidad de esa re-ligación pero no en la potencialidad.

²⁴ Entendemos la categoría de prototipo no como a priori energéticos subyacentes en un inconsciente colectivo, que es el modelo arquetipo de Jung, Neumann y Portmann, sino como experiencias reales vivenciadas por los individuos y la sociedad de forma consciente e inconsciente, y, por eso mismo, tienen una dimensión y permanencia social e histórica. Son experiencias universalmente vividas de una o de otra manera: fuego, madre, padre, muerte, nacimiento, sangre, etc., que existen y subsisten simbólicamente en las personas y en la sociedad, aunque mediatizadas culturalmente. En cuanto experiencias, no pre-existen a las personas, como las ideas platónicas, ni subsisten ontológicamente a las mismas. Esas experiencias subsisten y perviven culturalmente en la sociedad. A través de ellas son socializados los individuos cuando las integran, asumen e instituyen en su vida, consciente o inconscientemente, en cuanto prototipos o modelos referenciales a partir de los cuales dan sentido y significado a gran parte de su actividad simbólica. Nuestra visión de prototipo se aproxima más a la de H. Corbin, J. Hillman y parcialmente a la de G. Durand. Sobre la concepción jungiana de los arquetipos cf. Jung (1991; 1992).

²⁵ “El símbolo es mediación porque es equilibrio que aclara la libido inconsciente por medio del sentido consciente que le da, pero lastrando la conciencia con la energía psíquica que la imagen transporta” (DURAND, 2007, p. 70).

²⁶ “Por último, después de haber instaurado la vida frente a la muerte, y frente al desorden psicosocial el buen sentido del equilibrio; después de haber comprobado la gran universalidad de los mitos y los poemas, e instaurado al hombre en cuanto ‘homo symbolicus’, el símbolo, frente a la entropía positiva del universo, erige finalmente el dominio del valor supremo y equilibra el universo que transcurre con un Ser que no transcurre, al cual pertenece la Infancia eterna, la eterna aurora, y desemboca entonces en una teofanía” (DURAND, 2007, p. 125).

Referências

BAUMAN, Zygmunt. La modernidad líquida. México: F.C.E., 2004.

CASSIRER, Ernst. Filosofía de las formas simbólicas. México: F.C.E., 1998. 3 v.

CASSIRER, Ernst. Filosofía de las formas simbólicas. México: F.C.E., 1971. vol 2.

CASSIRER, Ernst. Esencia y efecto del concepto de símbolo. México: Fondo de Cultura Económica, 1989.

CASTORIADIS, Cornelius. Encrucijadas del laberinto. Los dominios del hombre. Barcelona: Gedisa, 1988.

CASTORIADIS, Cornelius. La institución imaginaria de la sociedad. Barcelona: Tusquets, 1989.

CORETH, Emerich. Historia de la Hermenéutica. In: AA.VV. Diccionario de Hermeneútica. Bilbao: Universidad de Deusto, 1997.

DURAND, Gilbert. Figures mytiques et visages de l’oeuvre. De la mythocritique à la mythanalise. París: Berg, 1979.

DURAND, Gilbert. Mito símbolo e mitodología. Lisboa: Presença, 1981.

- DURAND, Gilbert. La imaginación simbólica. Buenos Aires: Amorrutu, 2007.
- ELIADE, Mircea. Imágenes y símbolos. Barcelona: Taurus, 1991.
- ELIADE, Mircea. Tratado de historia de las religiones. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1954.
- FOUCAULT, Michel. El nacimiento de la biopolítica. México: FCE , 2008.
- FOUCAULT, Michel. Segurança, território e população. São Paulo: M. Fontes, 2008.
- GADAMER, Hans Georg. Verdad y método: fundamentos de una hermenéutica filosófica. Salamanca: Sígueme, 1977.
- GEHLEN, Arnold. El hombre su naturaleza y su lugar en el mundo. Salamanca: Sígueme, 1980.
- HABERMAS, Jurgem. La ciencia y la técnica como ideología. Madrid: Tecnos, 1986.
- JUNG, Carl G. Arquetipos del inconsciente colectivo. Barcelona: Paidós, 1991.
- JUNG, Carl G. Aion: contribución a los símbolos de sí mismo. Barcelona: Paidós, 1992.
- JUNG, Carl G., El hombre y sus símbolos. Madrid: Aguilar, 1969.
- LANCEROS, Patxi, La herida trágica. Barcelona: Anthropos, 1997.
- LAPLANTINE, François, Las voces de la imaginación colectiva. Barcelona: Gránica, 1977.
- LEVINAS, Emmanuel. Totalidade e infinito. Lisboa: Ed. 70, 2000.
- LEVI-STRAUSS. Totémisme aujourd'hui. Paris: P.U.F., 1962.
- ORTIZ-OSES, Andrés. Visiones del mundo. Bilbao: Universidad de Deusto, 1995.
- ORTIZ-OSES, Andrés. Las claves simbólicas de nuestra cultura. Barcelona: Anthropos, 1993.
- RICOEUR, Paul. La metáfora viva. Madrid: Cristiandad, 1982.
- RUIZ, Castor Bartolomé. As encruzilhadas do humanismo. Petrópolis: Vozes, 2006.
- TURNER, Victor, The ritual process. Chicago: Chicago Press Univ, 1969.
- WEBER, Max. Economía y sociedad. México: FCE, 1979.
- ZUBIRI, Javier, Inteligencia sentiente. Madrid: Alianza Editorial, 1980.
- ZUBIRI, Javier, Estructura dinámica de la realidad. Madrid: Alianza Editorial, 1989.