

UNA APROXIMACIÓN EN CLAVE SIMBÓLICA A LAS INSTITUCIONES SOCIALES

A SYMBOLIC APPROACH TO SOCIAL INSTITUTIONS

Ángel Enrique Carretero Pasin
Universidad de Santiago de Compostela

*Pero Dios escogió lo insensato del mundo para avergonzar a los sabios,
y escogió lo débil del mundo para avergonzar a los poderosos.*

Corintios 1: 27

Hay iglesias para ocultar que Dios ha muerto o que está en todas partes.

J. Baudrillard

Resumen: *Este trabajo pretende poner de relieve la trascendencia atribuida al simbolismo a fin de sondear el funcionamiento de los marcos institucionales de la vida social. Para ello, primeramente, aborda las consecuencias epistemológicas desprendidas del arrinconamiento del estatuto cognoscitivo del símbolo a resultas de la entronización de la episteme moderna. A continuación, trata de justificar el porqué de la esterilidad de una socio-hermenéutica de la acción colectiva desvinculada del simbolismo implicado en la naturaleza funcional de las instituciones. Finalmente analiza la operatividad del simbolismo institucional en el cuadro de aquellos ámbitos institucionales acaso más significativos: Derecho, Política, Economía y Religión.*

Palabras clave: *símbolo, hermenéutica, sentido, institución, normatividad.*

Abstract: *This paper aims to highlight the transcendence attributed to symbolism in order to probe the functioning of the institutional frameworks of social life. In order to do so, first,*

it addresses the epistemological consequences arising from the cornering of the cognitive status of the symbol as a result of the enthronement of the modern episteme. He then tries to justify the sterility of a socio-hermeneutics of collective action detached from the symbolism implied in the functional nature of institutions. Finally, he analyzes the operativity of institutional symbolism in the framework of those institutional spheres that are perhaps the most significant: Law, Politics, Economics and Religion.

Keywords: *symbol, hermeneutics, meaning, institution, normativity.*

INTRODUCCIÓN

Un abordaje de la multiplicidad de planos y perspectivas que han focalizado su atención en torno al símbolo rebasaría cualquier frontera disciplinaria del saber¹. En el estudio del simbolismo se entrecruza una serie de formulaciones teóricas procedentes de campos como la filosofía, la sociología, la antropología, la literatura y la psicología. Conviene pues acotar de antemano el dominio donde en lo sucesivo nos moveremos. Nuestro leitmotiv se articula sobre dos ejes temáticos. Por una parte, mostrar el porqué de la marginación del simbolismo en el paradigmático modelo de saber en las Ciencias Sociales, así como de la urgencia por reincorporarlo en su interior. Por otra parte, evidenciar la imposibilidad de divorciar la comprensión de la efectividad de las instituciones sociales del dominio simbólico. Por tanto, esta aproximación al simbolismo se decanta por un enfoque socio-antropológico en detrimento de otros sin duda lícitos. En última instancia este planteamiento se compromete con el examen acerca de cómo el universo del símbolo proporciona una inestimable ayuda a fin de elucidar el modo y los supuestos conceptuales más legítimos a fin de encarar el análisis de la realidad social en general y de sus instituciones en particular.

1. EL DEPRECIO DEL SÍMBOLO EN LA *EPISTEME* MODERNA: OTRA "HISTORIA DE UN ERROR"

Buena parte de la cerrazón de las Ciencias Sociales a propósito del reconocimiento del símbolo se inserta en un espíritu iconoclasta en torno a la imagen que, si bien incubado con siglos de anterioridad, triunfará plenamente en Occidente con la modernidad², salpicando las principales teorizaciones hasta

¹ Gilbert DURAND, *Lo imaginario*, Barcelona, Ediciones Del Bronce, 2000, pp. 53-76.

² Cf. David FREEDBERG, *El poder de las imágenes*, Madrid, Cátedra, 1992; Eugenio TRÍAS, *Pensar la religión*, Barcelona, Destino, 1996; Jean-Jacques WUNENBERGER, *Philosophie des images*, Paris, PUF, 1997; Gilbert DURAND, *Lo imaginario*.

nuestro tiempo³. El auge de la nueva ciencia, promovido por los éxitos resultantes de la aplicación de la matemática al campo de la física, convierte a la primera en canon de certeza metodológica en donde aspirarán a reflejarse los restantes saberes. Esto abona el primado gnoseológico de una *mathesis universalis*, donde primará la cantidad sobre la cualidad. La filosofía cartesiana, comparecida en respuesta a la revolución científica del s. XVI, pretenderá establecer unas condiciones de posibilidad del conocimiento basadas en una *ratio more geometrica* donde se pasa por alto la singularidad de cada saber. Así este ideal racionalista de conocimiento desembaraza la noción de verdad de su originaria imbricación con el sentido, dando alas a un ulterior despliegue de la algorítmica. La nueva *ratio* tenía un unívoco objetivo acomodado a las prerrogativas ideológicas instadas por la hegemónica burguesía pujante en Gran Bretaña y Francia. Ésta enjuiciaba estéril una noción de saber heredada de la mentalidad greco-romana y prolongada durante la Edad Media: el enseñoreado de la *vita contemplativa*, «la superioridad de la contemplación sobre la actividad»⁴. Se trataba de desentrañar por entero la realidad a fin de transformarla en algo predecible y previsible, y, por tanto, transformable al albur de la voluntad de un sujeto erigido en dueño y señor de un mundo pretendidamente confeccionado a su antojo.

De manera que todo aquello irreductible al baremo de la objetividad pasó a ser contemplado con recelo, como un obstáculo para la aplicabilidad utilitarista del saber y, por ende, del progreso social que, mediante el incentivo de este baremo, ambicionaba ser alcanzado. En consecuencia, el paradigma gnoseológico surgido en la modernidad se obstinó en erradicar a toda costa el privilegio atesorado en el símbolo como vía iluminadora del misterio encerrado en las cosas, toda vez que se alejaría de la sujeción al orden y medida reclamados desde el canon cartesiano. La naturaleza del símbolo entrañaba *per se* una connotación de apertura a algo sagrado, inefable, reacio al *legein*, y, por tanto, irreconocible en los umbrales del objetivismo cuantitativo. Por tanto, no era una verdad de la cual resume un incremento de control sobre las cosas. Empero la inquietud encerrada en el símbolo ponía en evidencia las estrecheces de la *logomanía* occidental en su obsesiva empresa por hacer del mundo algo forzosamente transparente. En otras palabras, desnudaba la incompetencia de una “Razón racionante”, a la par que la competencia de una razón “irracional” o “axiológica” aliada de la imaginación, en el anhelo por captar el sentido de la experiencia humana con sus claroscuros⁵, en una alquimia de razón y simbolismo que haría justicia a una condición antropológica

³ Cf. Hélène VÉDRINE, *Les grandes conceptions de l’imaginaire. De Platon à Sartre et Lacan*, Paris, Livre de Poche, 1990.

⁴ Hannah ARENDT, *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1998, p. 28.

⁵ Cf. Andrés ORTÍZ-OSÉS, *La nueva filosofía hermenéutica*, Barcelona, Anthropos, 1986, pp. 10-12; *Metafísica del sentido*, Bilbao, Universidad de Deusto, 1989, pp. 29-32

como *ser del límite*⁶. Con el alza de la *episteme* moderna, el símbolo solo podrá hallar alojamiento en el terreno artístico y, en especial, en cierta narrativa filosófico-literaria, convirtiéndose en seña identitaria de un espíritu romántico brotado en reacción a la tentativa de universalidad de la antedicha *episteme*.

El despliegue del estilo canónico de modernidad supondrá la confirmación de la autoridad de esta *episteme*, en concordancia con un cientifismo consagrado al empuje del industrialismo como motor de progreso y fuente de prosperidad económica. Acaso debido al casi ancestral retardo económico y político, al alimón de su idiosincrático distanciamiento cultural, germánico –el trufado de su apuesta por la *Kultur*– a propósito del sino de la civilización moderna, será en estas latitudes donde, alcanzado el meridiano de s. XIX, el paradigma hegemónico de saber tope su primera réplica. En la protohistoria de las Ciencias Sociales, la distinción enunciada por Dilthey⁷ entre “explicación” y “comprensión”, la primera volcada al mundo físico y la segunda a la vida humana, apuntaba en esa dirección. Si bien, bajo el influjo del neokantismo de la *Escuela de Marburgo* que empapaba el ambiente intelectual alemán de la época, irradiándose por Europa hasta el punto de dejar la huella dejada en Ortega y Gasset en nuestras latitudes⁸, Cassirer será pionero en reivindicar el estatuto de un *lógos simbólico* como conocimiento distanciado del científico sujeto a legalidad causal.

Mientras tanto, a inicios de s. XX, las Ciencias Sociales daban sus primeros pasos, primero la psicología en Alemania con Wundt y casi al unísono la sociología en Francia con Durkheim. En esta atmósfera su ambición era conquistar a cualquier precio el estatus de ciencia, desvinculándose definitivamente de la rémora arrastrada de su dependencia al respecto de la especulación filosófica. Por este motivo las Ciencias Sociales se identificaron con el paradigma de cientificidad diseñado en las Ciencias de la Naturaleza, en la ambición por tratar, según el *dictum* lanzado por quien funda la disciplina sociológica, «los hechos sociales como cosas»⁹. Qué duda cabe que esta posición tenía mucho que ver con la circunstancia de que el clima intelectual reinante en las primeras décadas de s. XX se hallaba bajo el impacto del neopositivismo lógico auspiciado por el Círculo de Viena. Esta corriente filosófica pregonaba un ideal de ciencia unificado y articulado en torno al lenguaje común de la lógica, en cuyo espejo se reconociesen la multiplicidad de saberes y se hiciese caso omiso de sus singularidades. No resulta baladí que, en esta tesitura, la fenomenología compareciera como rechazo al auge del positivismo, proponiendo la noción de “mundo de la vida”, alérgica e indefinible desde una esquemática

⁶ Cf. Eugenio TRÍAS, *La edad del espíritu*, Barcelona, Destino, 1994.

⁷ Cf. Wilhelm DILTHEY, *Introducción a las ciencias del espíritu*, México, FCE, 1949, pp. 341-364.

⁸ Cf. José ORTEGA Y GASSET, *En torno a Galileo*, Madrid, Espasa Calpe, 1984, pp. 11-33.

⁹ Émile DURKHEIM, *Las reglas del método sociológico*. México, FCE, 1986, p. 15.

positivista¹⁰, o que, más adelante, Gadamer¹¹ eligiera la “comprensión” como principio rector hermenéutico.

El resabio racionalista albergado en el positivismo reinante se resistió a otorgar un estatus de credibilidad a la imagen simbólica, como asimismo al mito¹², al no adecuarse a un criterio de certeza que entrañaba una depuración de la subjetividad de la esfera del conocimiento. El símbolo introducía un gesto cognoscitivo perturbador proveniente de su imbricación en la subjetividad y, debido a ello, se veía necesariamente malparado. En realidad, este repudio de lo simbólico no era patrimonio exclusivo del positivismo, sino que fue asumido, directa o indirectamente, por el referente de ciencia incorporado a las Ciencias Humanas y Sociales. Durand ha condensado acaso mejor que nadie la motivación impulsora del objetivismo dominante en estas Ciencias:

¿Quién no ve, además, que el culto de la objetividad, lo mismo que la valorización del “rechazo”, están vinculados al sentido de una *Weltanschauung* que consiste en dar la primacía a la naturaleza del “en sí” objetivo sobre la naturaleza del “para sí” subjetivo? Porque, finalmente, lo que tantos pensadores modernos censuran al símbolo es “que está hecho para mí”. Y esta toma de posición anti-mítica nos parece, en última instancia, que se sitúa singularmente en el régimen de imaginación por el cual la intimidad del yo es odiosa y al que repugna totalmente la concepción de una realidad que no sea objetiva, es decir, que no sea distante, separada de la comprensión de quien la piensa¹³.

Por tanto, en cualquiera de sus variantes la adhesión al programa teórico-metodológico inspirado en el positivismo significó una devoción, así como un cierre de filas epistemológico, de las Ciencias Humanas y Sociales en torno al culto al dato observable, registrable y medible volcado hacia un, más o menos opaco, interés práctico-utilitario. En realidad, el positivismo será la culminación acabada del marchamo epistémico conformador del saber en Occidente. Sus raíces se hundirían, al decir de Durand¹⁴, en la apuesta occidental por el averroísmo en detrimento del avicenismo en la lectura oficial tardo-medieval de la obra aristotélica, luego canonizada con la entronización de la *ratio* moderna como certeza unívoca en la captura de la verdad. Esto ocasionará el

¹⁰ Cf. Edmund HUSSERL, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Buenos Aires, Prometeo, 2008, pp. 179-230.

¹¹ Cf. Hans-Georg GADAMER, *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1977, vol. 1, pp. 331-377.

¹² Cf. Hans BLUMENBERG, *Trabajo sobre el mito*, Madrid, Paidós, 2003, pp. 287-321.

¹³ Gilbert DURAND, *Las estructuras antropológicas de lo imaginario*, Madrid, Taurus, 1982, p. 376.

¹⁴ Cf. Gilbert DURAND, *Ciencia del hombre y tradición*, Barcelona, Paidós, 1999, pp. 21-22.

destierro del símbolo, y por ende de la metáfora como su figura retórica por antonomasia, del dominio cognoscitivo¹⁵.

Cuando en el meridiano de s. XX, fruto de la insatisfacción con la hegemonía de la *episteme* intelectualista moderna, Cassirer postule un lógos simbólico¹⁶, lo hará haciendo hincapié en un principio antropológico, de eco nietzscheano, según el cual el ser humano no podría vivir su vida sin, a la vez, el compromiso de expresarla. De esta dimensión creadora *ex nihilo* emana un universo simbólico conformado por una trama de significados instituidos constituyentes de lo que se denomina Cultura. Aquello que Cassirer denominó “formas simbólicas” –lenguaje, mito, arte o religión– serían frutos, en sí inacabados, de esta creatividad. De manera que –arguye a contracorriente de las consignas vitoreadas por el racionalismo– el ser humano nunca trata con las cosas al desnudo, cara a cara, sino mediante un entramado de significados que, haciéndose y deshaciéndose sin cesar, encuentra su traducción en el símbolo. Y este mundo simbólico acaba por fundirse naturalmente con el mundo físico. Habitar el mundo es habitar en el seno de “formas simbólicas”, donde se ve implicada la subjetividad, no en un espacio-tiempo neutro, abstracto, impersonal, propio del modelo de la física newtoniana. Por tanto, la particularidad ínsita a cada cultura configura una variopinta constelación de mundos simbólicos, así como demanda una hermenéutica simbólica «fundada sobre la *co-relacionalidad lingüística* de subjetividad y objetividad»¹⁷. Solo se da una versión unitaria de mundo en la circunscripción formal de la física clásica, jamás se da en una cultura simbólica configurada en virtud de un abanico de “juegos lingüísticos” (Wittgenstein).

En esta dirección, la obra de Cassirer tuvo la virtud de modular conceptualmente una inquietud flotante en el maremágnum de la magia hermética renacentista, la poesía simbolista francesa o el sentimiento romántico germánico, intuyendo que la singularidad de la experiencia de las cosas se resistía a ser cincelada bajo la frialdad de los parámetros de una *ratio more geometrica*. Es más, para Cassirer captar el palpito de la experiencia humana llevaría consigo la tentativa por trascender los límites nouméricos dibujados por la ciencia, al menos los apuntalados a partir del kantismo, o, en versión actualizada aunque similar, por rebasar los límites wittgensteinianos del lenguaje. El símbolo posibilita la apertura a una sabiduría reacia al cientifismo, ofrece la llave para la inmersión en el horizonte tradicionalmente abonado a la metafísica, que, más allá de una versión en términos *supramundanos*, se hallaría imbricada en

¹⁵ Cf. George LAKOFF y Mark JOHNSON, *Metáforas de la vida cotidiana*, Madrid, Cátedra, 1986; Emmanuel LIZCANO, “Hablar por metáfora: La mentira verdadera (o la verdad mentirosa) de los imaginarios sociales”, en Luis GARAGALZA, (coord.), *Filosofía, hermenéutica y cultura. Homenaje a Andrés Ortiz-Osés*, Bilbao, Ánthropos, 2011, pp. 145-165.

¹⁶ Cf. Ernst CASSIRER, *Antropología filosófica*, México, FCE, 1975, pp. 25-39.

¹⁷ Luis GARAGALZA, *La interpretación de los símbolos*, Barcelona, Ánthropos, 1990, p. 12.

el modo en cómo los significados culturales permean el ser más íntimo de la realidad cotidiana. De esta manera la hermenéutica de raigambre simbólica se vanagloriará de volver a re-anudar un añejo e íntimo nexo trabado entre la búsqueda de la verdad y el sentido gnóstico resultante del encuentro afectivo con esa verdad para el sujeto¹⁸.

Si bien los cimientos filosóficos del positivismo fueron revisados con prontitud, su legado quedó enquistado en el acervo teórico-metodológico de las Ciencias Sociales¹⁹. De modo que aquellos planteamientos que, en adelante, reactiven el peso conferido al símbolo lo harán bajo cautividad de lo que Durand catalogó como “hermenéuticas reductoras”²⁰, así adjetivadas debido a que, a sabiendas de haber identificado la trascendencia del símbolo, se quedarían a medio camino en su revitalización. Estos serán los casos, primero, del psicoanálisis y, luego, del estructuralismo, posicionamientos donde sobrevolaría la huella del positivismo, aun cuando declarasen haberse desmarcado con rotundidad de sus presupuestos doctrinales. Así vista, la superación del reduccionismo hermenéutico que acorralla la dignidad del lógos simbólico exigirá situarse más allá de un simplificador binomio racional/irracional que, enquistado en el decurso del pensamiento occidental, envenena de partida la captación de aquello que queda fuera de los márgenes de toda conceptualización²¹.

Al calor de las controversias filosóficas más candentes en la atmósfera de los años 60 en Europa, Durand se preocupó por develar cómo en el tratamiento del símbolo llevado a cabo en el psicoanálisis se reproduce inercialmente un determinismo causal, herencia del positivismo, basado en una unívoca relación entre causa y efecto²². De ahí que pueda deducir la naturaleza del símbolo al efecto sublimado de una inhibición ejercida sobre las pulsiones. Por su parte el estructuralismo prolongaría esta miopía conceptual al encorsetar el simbolismo dentro del formalismo abstracto de las reglas de la lingüística, en concreto de la fonología. De modo que lo reduciría a la resultante de un sistema de relaciones combinatorias de oposición entre elementos binarios, en su léxico “mitemas”. Un pecado extensivo a las variantes de la semiología. El estructuralismo figurativo propuesto por Durand surgirá con la intención de reivindicar una matriz de sentido fundada sobre una urdimbre existencial, a la cual exhorta el símbolo, que extralimitaría su cincelado en toda codificación lingüística.

¹⁸ Cf. Andrés ORTÍZ-OSÉS, *La razón afectiva*, Salamanca, San Esteban, 2000.

¹⁹ Cf. Charles TAYLOR, *La libertad de los modernos*, Buenos Aires, Amorrortu, 2005, pp. 150-152.

²⁰ Gilbert DURAND, *La imaginación simbólica*, Buenos Aires, Amorrortu, 1971, p. 47.

²¹ Cf. Patxi LANCEROS, *La herida trágica. El pensamiento simbólico tras Hölderlin, Nietzsche, Goya y Rilke*, Barcelona, Ánthropos, 1997, p. 33.

²² Cf. Gilbert DURAND, *La imaginación simbólica*, pp. 47-67.

Pocos años después Castoriadis enriquecerá la crítica a la devaluación del simbolismo²³. Se desmarca radicalmente de toda huella positivista, pero, asimismo, de toda perspectiva encaminada a conducir la esencia del simbolismo a una carencia o escasez de índole material disfrazada de fantasía. En una línea –aquí sí porque en otros aspectos no– en paralelismo con Durand, por una parte achacará al discurso freudiano una estrechez de miras en su consideración de la figuración simbólica, al derivar su génesis a una deficiencia *pulsional* sublimada como irrealidad y, por otra parte, reprochará al estructuralismo su ingenuo afán por disolver el peso del símbolo dentro del parapetado de la lingüística.

Pero, además, su crítica abarcará a otras corrientes de pensamiento como el funcionalismo y el marxismo. Por un lado delata que el funcionalismo británico abanderado por Radcliffe-Brown o Malinowski, al poner el acento en una lógica económico-funcional basada en una correlación entre necesidades y funciones encomendadas a instituciones, presupondría la admisión de necesidades objetivas independientes al respecto de toda determinación simbólico-cultural. Y, a mayores, habría entendido la eclosión del simbolismo como respuesta no más que a una necesidad de origen material. Por otro lado repueba el empobrecimiento del símbolo llevado a cabo en las tesis preconizadas en el materialismo histórico, contemplado como mero reflejo deformado de un problema "real", normalmente de acento infraestructural. Si bien, todo hay que decirlo, Castoriadis silencia una sensibilidad hacia lo simbólico ostensible en pensadores afincados en la heterodoxia marxista como Gramsci, Bloch o Benjamin, dirigiendo su reproche hacia la vulgata marxista donde se sobredimensiona el economicismo y cientifismo cuando no el positivismo. En última instancia, para el filósofo griego-francés la miopía del marxismo en este asunto radicó en la asunción de unos presupuestos materialistas que limitarían la consideración de las representaciones simbólicas anidadas en la conciencia colectiva.

2. SIMBOLISMO Y SOCIO-HERMENÉUTICA DE LAS INSTITUCIONES

Para despejar la incógnita acerca de qué beneficio epistemológico reporta el símbolo para el estudio de las instituciones conviene diferenciar primeramente su particularidad connotativa al respecto de otras variantes semióticas afiliadas al umbral del signo. De la mano de ciertos autores contemporáneos²⁴

²³ Cf. Cornelius CASTORIADIS, *La institución imaginaria de la sociedad*, Barcelona, Tusquets, 1983, pp. 183-186.

²⁴ Paul RICOEUR, *Freud. Una interpretación de la cultura*, México, Siglo XXI, 1970, pp. 7-21; Gilbert, DURAND, *La imaginación simbólica*, pp. 9-23; Andrés ORTIZ-OSÉS, *La nueva filosofía hermenéutica*, Barcelona, *Anthropos*, 1986, pp. 1986: 99-102; Carl Gustav JUNG, *El hombre y sus símbolos*,

puede postularse que el significado referencial al cual alude el signo se circunscribe a un sesgo de arbitrariedad cultural con miras a economizar la comunicación dentro de un grupo humano. Su significado designado es convencional, estando cercenado a unas coordenadas espacio-temporales encuadradas dentro de un contexto socio-histórico. En contraste, la significación interpelada a través del símbolo, aun mediada por este contexto, rebasa esta mediación y, por consiguiente, la arbitrariedad. Si bien, como denominador común, signo y símbolo remiten algo perceptible a algo ausente, el segundo será visto como «un signo lejano»²⁵, que, debido a este motivo, «da que pensar»²⁶, nunca dando por clausurada su *hermeneusis*. Trías²⁷ lo aclara inmejorablemente, recurriendo a la etimología del vocablo “símbolo”: acto de lanzar una medalla o moneda partida por la mitad representativa de una unidad escindida que será re-conjuntada en el acto simbólico. En otras palabras, símbolo es:

Signo que remite a un significado inefable e invisible y por eso debe encarnar concretamente esta adecuación que se le evade, y hacerlo mediante el juego de las redundancias míticas, rituales, iconográficas, que corrigen y complementan la inadecuación²⁸.

La diferenciación recalcada es especialmente fructífera, toda vez que vacuna ante un uso laxo e indiscriminado del símbolo. Con frecuencia su empleo corriente ha tendido a la torpeza de equiparar su entidad a la de la imagen, y más en una cultura con énfasis mediático-publicitario. El quid de esta torpeza radica en pasar por alto que en el símbolo se encarna un imaginario instituyente emanado de una estructura antropológica profunda. *Puissance* imaginaria mediante la cual se crean incesantemente formas culturales irradiadoras de sentido en una sociedad o incluso en una civilización. En contraste, el significado abducido por la imagen fluctuante en la cultura mediática se limita a una correspondencia convencional del signo con el objeto que no se sale del perímetro de una semiótica contextual²⁹. Por consiguiente, a diferencia del dominio de la representación social, alojamiento natural de la imagen, el dominio de la imaginación simbólica posee mayor enraizamiento antropológico, densidad connotativa y vocación holística³⁰. Esto no es óbice para reconocer, en

Barcelona, Paidós, 1995, pp. 18-31; José María MARDONES, *El retorno del mito*, Madrid, Síntesis, 2000, pp. 21-35, entre otros y otras

²⁵ Gilbert DURAND, *La imaginación simbólica*, p. 10.

²⁶ Paul RICOEUR, *Finitud y culpabilidad*, Madrid, Taurus, 1982, pp. 489 y ss.

²⁷ Cf. Eugenio TRÍAS, *Pensar la religión*, Madrid, Destino, p. 152.

²⁸ Gilbert DURAND, *La imaginación simbólica*, p. 21.

²⁹ Cf. Blanca SOLARES, “Aproximaciones a la noción de imaginario”, en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales* 48, n. 198 (2006) 129-141.

³⁰ Cf. A. ENRIQUE CARRETERO, “Actualidad del campo de los Imaginarios sociales y de las Representaciones sociales en España: Un archipiélago sociológico en busca de comunidad», en

ocasiones, la flexibilidad delegada en la imagen como puerta de entrada para alumbrar la densidad de significado del símbolo, siempre y cuando abrigue el don de ligar un estereotipo histórico con la reminiscencia de un arquetipo³¹; tarea que, en un plano estético, habría sido patrimonio cuasi inmemorial de la autenticidad de la obra de arte. En contraste con el signo, el símbolo porta, pues, un plus-valor de significado.

Pues bien, por mucho interés que pueda tener el escrutado de escenarios donde se visibiliza una actualización *in statu nascendi* de la *puissance* instituyente irruptora de inéditas formas culturales, lo cierto es que resulta más fructífera –acaso no más que por ser más sociológicamente operativa– una atención a la faceta instituida, ya hecha, del símbolo. Esta perspectiva se aprovecha de que la localización donde se manifiesta la fuerza imperativa del símbolo es el orden de las instituciones. Desde un enfoque socio-antropológico se torna decisivo revelar que, tras el parapetado en un aparataje institucional, se encubre una estructura simbólica que, aun en la opacidad, sirve como foco legitimador de la auténtica efectividad semiconsiente de las instituciones. El auténtico peso vinculante encerrado en el poder de los símbolos institucionales estriba en su prestigio *numinoso, hierofánico*³², en un aura sagrada inexistente en el universo profano. Esto entraña admitir que el funcionamiento “real” de la vida social reposa sobre un substrato “irreal”, cuya ausente presencia –valga el oxímoron– no se dejaría ver si no fuese por la inigualable colaboración dispensada por el símbolo; y que una fidedigna comprensión de tal funcionamiento pasaría por desvelar los efectos de esa “irrealidad”, por captar la co-presencia del mito, implantada en la médula de las instituciones. Éstas existen y actúan gracias al peso de lo simbólico, a la vez que lo simbólico las elige como cauce primordial para su proyección. Veamos cómo lo aclara Castoriadis:

Las instituciones no se reducen a lo simbólico, pero no pueden existir más que en lo simbólico, son imposibles fuera de un símbolo en segundo grado y constituyen cada una su red simbólica. Una organización dada de la economía, un sistema de derecho, un poder instituido, una religión, existen socialmente como sistemas simbólicos sancionados. Consisten en ligar a símbolos (a significantes) unos significados (representaciones, órdenes, conminaciones, incitaciones a hacer o no hacer, unas consecuencias –unas significaciones en el sentido lato del término–) y en hacerlos valer como tales, es decir hacer este vínculo más o menos forzado para la sociedad o el grupo considerado. Un título de propiedad, una escritura de venta, es un símbolo del “derecho”, socialmente sancionado, del propietario a proceder a un número de operaciones sobre el objeto de la propiedad. Una cartilla

Estado del arte de los imaginarios sociales y de las representaciones sociales en Iberoamérica, coord. y ed. F. A. Aliaga, M. L. Malic, y C. J. Uribe, Bogotá, USTA, 2018, pp. 293-348.

³¹ Cf. Michel MAFFESOLI, *La contemplation du monde*, Paris, Denöel, 1993, pp. 121 y ss.

³² Cf. Mircea ELIADE, *Lo sagrado y lo profano*, Madrid, Guadarrama, 1981, pp. 18-19.

es el símbolo del derecho del asalariado a exigir una cantidad dada de billetes que son el símbolo de su poseedor a entregarse a una variedad de actos de compra, cada uno de los cuales será a su vez simbólico. El mismo trabajo que está en el origen de esta cartilla, aunque eminentemente real para sus sujetos y en sus resultados, es, claro está, constantemente recorrido por unas operaciones simbólicas (en el pensamiento de quien trabaja, en las instrucciones que recibe, etc.). Y se convierte en símbolo él mismo cuando, reducido a horas y a minutos afectados por tales coeficientes, entra en la elaboración contable de la cartilla o de la cuenta de "resultados de explotación de la empresa", también cuando, en caso de litigio, viene a rellenar unas casillas en las premisas y en las conclusiones del silogismo jurídico que zanjará el caso. Las decisiones de los planificadores de la economía son simbólicas (sin o con ironía). Los fallos del tribunal son simbólicos y sus consecuencias lo son casi integralmente hasta el gesto del verdugo que, real por excelencia, también es inmediatamente simbólico a otro nivel³³.

Es cierto que el carácter del símbolo institucional no es enteramente arbitrario. Se amalgama, al unísono, con un substrato natural apriórico y una fisiónomía recibida de la inercia histórica. Sin embargo, no es menos cierto que, a sabiendas de ello, el símbolo institucional dota de inteligibilidad al pensar, actuar y sentir de quienes en éste comulgan. El desvelamiento de la dimensión simbólica encerrada en las instituciones posibilita, entonces, el descifrado tanto de por qué ciertos significados comúnmente compartidos devienen "realidades fácticas" y, en consecuencia, son percibidos con la autoridad de auténtica realidad³⁴ como de por qué siempre toda acción social debiera ser entendida por fuerza como una acción significativa³⁵. A la postre, el símbolo implicado en las instituciones hace previsible la interacción consensual en el interior de un cuerpo colectivo, evitando una hiperbólica interrogación acerca de la ultimidad del significado de las cosas. De lo cual no se libran modelos sociales, como aquellos sobre los cuales pivotan las democracias modernas, autodefinidos en virtud del alarde de transparencia y deliberación racional afectante a sus principios que le sirven de fundamento.

De ahí que el efecto más sonado del símbolo materializado en instituciones sea reglar un sinfín de actitudes y comportamientos bajo un patrón unitario y uniforme. Precisamente el ejercicio de su poder radicará en que, así, los integrantes de una sociedad son socializados de acuerdo a la asunción implícita acerca de las ventajas en comparación con los inconvenientes ínsitos a la aceptación de este patrón instituido. En consecuencia, el símbolo institucional

³³ Cornelius CASTORIADIS, *op. cit.*, pp. 202-203.

³⁴ Cf. Peter BERGER y Thomas LUCKMANN, *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 1986, pp. 72-93.

³⁵ Cf. Gina ZABLUDOVSKY, "Clásicos y contemporáneos en la teoría sociológica. Entrevista con J. C. Alexander", en *Acta Sociológica*, 4, nn. 2/3 (1991), p. 33.

trabaja por mor de una constricción y normalización de comportamientos y sentires, en la medida en que, al instituir una tipificación de hábitos de “acción recíprocos” (Simmel), actúa como sobre-implicado ligamen vinculante, definiendo quiénes están dentro y quiénes están fuera de un juego social, quiénes son incluidos/as y excluidos/as, ritualizando el orden social. Esta faceta del símbolo institucional es una constante antropológica actualizada desde las sociedades primitivas, carentes de una institución económica propiamente dicha, a través de la fuerza contraída en el don para hacer en entrar a sus protagonistas en compromisos contractuales vinculantes legalmente no explícitos (Mauss), hasta las sociedades actuales.

Así, el símbolo institucional consigue hacer de la cotidianidad rutina, con sus ambivalentes e irresolubles efectos; al alimón de seguridad, confianza, estabilidad y, a la par, kaffkianos y weberianos de pérdida de creatividad, azar y libertad. Con todo, el papel más sonado del símbolo institucional está en su responsabilidad en la forja de una elevación de grado de las instituciones por encima de aquellos/as en quienes se encarnan. «En otras palabras, las instituciones se experimentan ahora como si poseyeran una realidad propia, que se presenta al individuo como un hecho externo y coercitivo»³⁶. La sordidez de la fuerza del símbolo apegada a las instituciones sobre la cotidianidad se dejará ver en lo que Heidegger³⁷ tildó como “habladurías”: la cautividad de la experiencia en una existencia desprovista de autenticidad debido al abandono a *lo Uno*, es decir, a un pensar impersonal aceptado como condición de las cosas, que hace que se piense y se haga inercialmente a cómo los demás piensan y hacen. De ahí que el símbolo encarnado en instituciones sea percibido como algo a-problematizado, residiendo *de facto* su entidad en quedar al resguardo de todo cuestionamiento. Debido a su inherente carga simbólica, las instituciones siempre serán, con independencia de que el decorado socio-histórico sea de rostro religioso o laico, *numinosas*, estarán poseídas por un halo de sacralidad, confirmando de refilón el dictamen según el cual en sociedades modernas aparentemente desacralizadas: «La mayoría de los hombres “sin-religión” se siguen comportando religiosamente, sin saberlo»³⁸.

No cabe duda de que las instituciones modernas son dispositivos que, gobernados por una coactiva racionalidad, delimitan lo verdadero de lo falso, lo normal de lo anormal, lo admisible de lo inadmisibles³⁹. Es imposible obviar el imperialismo de una racionalidad instrumental metafóricamente ejemplificada en la burocrática “jaula de hierro” weberiana. Empero lo que en verdad habría que preguntarse es si la sustancia de esa racionalidad fría, impersonal

³⁶ Peter BERGER y Thomas LUCKMANN, *op. cit.*, p. 80.

³⁷ Cf. Martin HEIDEGGER, *El ser y el tiempo*, México, FCE, 1993, pp. 186-200.

³⁸ Mircea ELIADE, *op. cit.*, p. 135.

³⁹ Cf. Michel FOUCAULT, *Vigilar y castigar*, México, FCE, 1994; *Defender la sociedad*. México, FCE, 2000.

y *reificadora* es ella misma racional o si, más bien, está conformada, aunque *prima facie* no se deje apreciar, por una materia prima más simbólica que racional. O, dicho de otro modo, habría que sondear si, tras ese prototipo de racionalidad, no sigue escondido el símbolo; y, a mayores, si no es precisamente esta disfrazada simbología la que hace efectiva tal nihilista racionalidad. Es más, si, como se ha aducido, la integración social ha pasado –y acaso siga pasando– por una integración simbólica, habría que examinar si el desenlace más acabado de las sociedades modernas, con su consiguiente fragmentación y autonomía de las diferentes “esferas de valor” (Weber) o “subsistemas funcionales” (Luhmann), continúa siendo o no en verdad deudor de lo simbólico.

Una pista provechosa a este respecto es la proporcionada por Taylor, al afirmar que, querámoslo o no, toda sociedad descansa en un marco de creencias y convicciones intersubjetivas comunes y convergentes, imposible de disolución, sobre el cual se articulan sus prácticas consensuales⁴⁰. Marco solo visible, añadiríamos, a través de la fuerza contenida en símbolos institucionalizados. Así pues, no parece que la eficacia operativa de la *ratio* rectora de cada subsistema social pueda desentenderse fácilmente de un simbolismo hibridado en el dominio de sus marcos operativos institucionalizados. Esto no solamente –que también– en lo que afecta al trasfondo de la lógica autopoietica de cada subsistema en particular, irremediabilmente contaminada por la particularidad ínsita a cada lógica simbólica. En especial atañe a la inevitabilidad de sujeción de las *ratios* sistémicas en su conjunto al respecto de un simbolismo nuclear, un mito travestido, un “tejido textual y narrativo”⁴¹, una “significación central”⁴², una “cuenca semántica”⁴³, un “arquetipo cultural”⁴⁴ o como quisiera figurársele. Vale decir, como en su insuperable conjunto de ensayos Adorno y Horkheimer⁴⁵ pusieron sus desvelos en revelar, la imposibilidad de la *ratio* o pluralidad de *ratios* occidentales por substraerse al mito. Y probablemente esta revelación sea una de las más genuinas lecciones resumada de lo que, al margen de modas editoriales o académicas, se ha llamado posmodernidad.

¿O es que acaso tras aquellas formulaciones teóricas de mayor peso en las últimas dos décadas en el umbral de las Ciencias Humanas y Sociales, todas ellas de corte racionalista, tales como la teoría de la elección racional, el marxismo analítico, la ciencia cognitiva o la teoría de sistemas autopoieticos, en su conjunto afanadas en silenciar o depreciar el peso conferido a la matriz simbólica en el núcleo de la trama social, no hay algo de impostura? ¿No se vela en

⁴⁰ Cf. Charles TAYLOR, *op. cit.*, pp. 171-176.

⁴¹ Eugenio TRÍAS, *op. cit.*, p. 34.

⁴² Cornelius CASTORIADIS, *op. cit.*, pp. 312-327.

⁴³ Gilbert DURAND, *Introduction à la mythodologie*, Paris, Albin Michel, 1996, pp. 85-136.

⁴⁴ Carl Gustav JUNG, “Sobre los arquetipos del inconsciente colectivo”, en *Hombre y sentido. Círculo Eranos III*, Barcelona, Anthropos, 2004, pp. 9-45.

⁴⁵ Cf. Theodor ADORNO y Max HORKHEIMER, *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Trotta, 1994.

ellas el exudado de un género de simbolismo en donde la entidad de lo social es ahora concebida en analogía metafórica a un cálculo computacional o a un mecanismo interno de relojería cibernética, cuando no en el símil con un yacente relato *cíborg* transhumanista cuyo espejo es la robótica? ¿No se presume en sus formatos un transfigurado espíritu prometeico determinante del modo de ser de las cosas, junto de una antropología y ética consiguientes? Es como si, aferrándose a la fe ciega en la cruzada racionalista por hacer de la totalidad del ser metafísico de las cosas algo enteramente *reificado* –vale decir disecado–, bajo la común entelequia de generalizada mercancía o indistinta burocracia, y, así, disolver la sustancialidad, no solo a nivel de urdimbre vinculante sino también de vía cognoscitiva, incorporada al símbolo, se abrazase la ingenua aspiración por alcanzar algo parecido a un hipotético estadio cultural no-simbólico. En verdad ocurre algo cuasi contrario, puesto que «el símbolo nunca muere, sino que se transforma»⁴⁶; y lo que *de facto* se produce es el reverdecimiento del símbolo bajo una variante reacomodada *a* y sazonzadora *de* un decorado distópico que impregna el devenir de las instituciones, como se evidencia, mejor que en ninguna otra parte, en la literatura de ciencia-ficción.

Tras el equívoco conceptual de equiparar a secas la lógica de las instituciones con su simple operatividad funcional se obvia que el ser humano se encuentra inmerso en tramas de significación por él creadas, y simbólicamente configuradas, en las cuales metafísica y *ethos*, existencia y normatividad, se hallan coherentemente fundidos. En estos sistemas simbólicos, aureolados al rango de sagrados, se traduce esta coherencia, proponiéndose como una narrativa global de sentido encarnada en las instituciones, dentro de la cual los miembros de un colectivo topan una brújula orientadora en su relación con el mundo y los otros⁴⁷. Por eso la tentativa de erradicación del papel mismo –no de un contenido u otro suyo– del símbolo institucional, amén de su carácter coactivo, resulta impensable, toda vez que lleva implícita una cosmovisión que, vertida y transparentada sobre el plano institucional, busca poner en jaque la amenaza del caos, del sinsentido, de la enfermedad o la muerte; y que, por consiguiente, propicia vivir establemente a la sombra de certidumbres.

3. ESCENARIOS DE ACTUACIÓN DEL SIMBOLISMO INSTITUCIONAL

Al hilo del planteamiento sugerido a la sazón por Castoriadis se esclarecerán las claves del peso imperativo vinculante portado por el simbolismo en el trasfondo de aquellos planos institucionales de mayor relevancia. Centraremos nuestra atención en los campos del Derecho, la Política, la Economía y la Religión,

⁴⁶ Paul RICOEUR, "Parole et symbole", en *Revue des Sciences Religieuses* 49 (1975) 142-161.

⁴⁷ Cf. Clifford GEERTZ, *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 1987, p. 89.

obviando, por razones de extensión, otros como la Educación⁴⁸ o la Ciencia⁴⁹. Dejamos de antemano apuntalado que aquello de interés en dichos campos será su vertiente institucional, porque solo mediante esta institucionalidad puede ser vehiculado y hacerse efectivo el antedicho imperativo vinculante. Por tanto, no motiva aquí inquietud alguna la interrogación, por ejemplo, en torno a qué sea o no sea la Ley. Damos por hecho que la Ley solo puede darse dentro de una institución asignada al Derecho y que, por consiguiente, su significado pasa por el peso concedido a esta institución. Que fuese o no fuese la Ley será indisoluble, es más, vendrá dado por la institución donde se acoge el Derecho. Y lo mismo sucede con los restantes campos anteriormente mencionados. De ahí que el enfoque aquí adoptado tenga, indirectamente, como vocación resucitar una opción socio-antropológica cuyo objeto temático son las instituciones. Opción, valga la digresión, bastante oscurecida en el concierto de las Ciencias Sociales de las últimas décadas, debido al realce de temáticas más subordinadas a prerrogativas por ofertar respuestas a prevalentes problemáticas advenidas de la actualidad.

3. 1. *Derecho*

¿Por qué razón la Carta Magna de un país cualquiera se torna sagrada? La respuesta se topa en la estructura simbólica en ella implicada. El elenco de leyes de un Estado se articula en torno a una Ley primera y fundacional –llamémosle Constitución o utilicemos otro apelativo similar– sobre la cual se vertebra el conjunto de derechos y deberes cívicos de quienes integran una sociedad. Como corresponde a la fuerza coercitiva implícita en la existencia misma del Derecho cualquier Carta Magna posee un carácter coactivo, sanciona el incumplimiento de sus prerrogativas y erige sus preceptos en incuestionables. Preceptos fortalecidos como principios de obligado acatamiento, hasta el punto de gestar una “religión civil”, cuya misma catalogación estaría insinuando el rebasamiento de un orden puramente jurídico y la apertura a un sacralizado registro meta-jurídico garante de consenso. Por tanto, la esencia del credo vinculante de la Ley Magna es más religiosa que propiamente legal. En su globalidad, la legitimidad del Derecho está determinada por esta religiosidad soportada en la inmanencia de una estructura simbólica. De manera que el sello coactivo *per se* abducido en la escritura de toda Carta Magna es transformado en autoridad legítima por parte de quienes ante ella se rinden, dejando de ser asumida como coacción. De esta guisa, la estructura simbólica fundamento de la Ley es lo que fragua ligamen vinculante; y, por consiguiente, la naturaleza de este ligamen es antes o prioritariamente simbólica que estrictamente jurídica, al margen del

⁴⁸ Cf. Ignacio RIFFO-PAVÓN y Carolina LAGOS-ORÓSTICA, “El ocultamiento del símbolo y la imaginación: repercusiones en el sistema educativo actual”, en *Perseitas*, 10 (2022) 111-133.

⁴⁹ Cf. Carlos Amadeu BYINGTON, “La ciencia simbólica: Epistemología y arquetipo. Una síntesis holística del conocimiento objetivo y subjetivo”, en *Junguiana* 37, n. 1 (2019) 115-134.

ánimo del proceso secularizador por dismantelar la imbricación existente entre un sistema de creencias religioso y un aparato político.

Comenta Castoriadis un suceso ciertamente ilustrativo. Está escrito en el libro bíblico de *Números* (15, 32-36) –dice– que, al descubrir los judíos a un hombre que trabajaba en sábado, lo condujeron ante Moisés. La ley no fijaba pena alguna para la transgresión, pero Dios se manifestó a Moisés, exigiendo que el hombre fuese lapidado. Dios es un ente imaginario y detrás de la Ley –una institución– se encuentra este Dios imaginario, presentado como su fuente y sanción última. A colación de ello nuestro autor se pregunta:

¿Por qué es en lo imaginario en lo que una sociedad debe buscar el complemento necesario de su orden? ¿Por qué, de todas las tribus pastorales que erraron en el segundo milenio antes de nuestra era en el desierto entre Tebas y Babilonia, una sola eligió expedir al Cielo a un Padre innumerable, severo y vindicativo, hacer de él el único creador y el fundamento de la Ley e introducir así el monoteísmo en la historia? ¿Y por qué, de todos los pueblos que fundaron ciudades en la cuenca mediterránea, una sola decidió que hay una ley impersonal que se impone incluso a los dioses, la estableció como consustancial al discurso coherente y quiso fundar sobre este logos las relaciones entre los hombres, inventando así y a la vez Filosofía y Democracia? ¿Cómo puede ser que, tres mil años después, suframos aún las consecuencias de lo que pudieron soñar los judíos y los griegos?⁵⁰

Pudiera pensarse que el hecho relatado ve restringida su actuación a marcos socio-políticos donde el fundamento vinculante de la Ley está subordinado a una dogmática religiosa. Y, en efecto, así es, pero solo en una relativa medida. En realidad, esta restricción no se contradice con la persistencia de una religiosidad inmanente albergada en las entrañas institucionales de la Ley y, por consiguiente, con que el fundamento del orden social, cualquiera que fuese su fisonomía, descansa en algo trascendente a la propia Ley y genuinamente simbólico. ¿De qué modo interpretar acontecimientos como la sacralización de los principios jurídico-políticos instados por los revolucionarios franceses inauguradores del ordenamiento civil contemporáneo, la devoción de la sociedad norteamericana a los principios fundacionales de su constitucionalismo propulsor de su singular modo de apostar por las libertades y derechos civiles o el culto al Partido como representante de una Ley no escrita en regímenes comunistas sino trascendiendo la letra misma de la Ley?

3. 2 Política

Enunciemos un axioma irrefutable: política y simbolismo van *per se* enlazados. Con todo, este principio acaso resulte más evidente en el dibujo de

⁵⁰ Cornelius CASTORIADIS, *op. cit.*, pp. 205-206.

las sociedades pre-modernas. En ellas la autoridad detentada por el poder político estaba respaldada por una legitimidad “carismática” o “tradicional” (Weber). Sin embargo, esto no es óbice para apreciar que en el meollo de los sistemas políticos modernos ha sobrevivido un simbolismo esclarecedor de su magnetismo despertado. No solamente debido al hecho de que el reavive y reactualización del carisma y del legado de la tradición convivan y se ensamblan sin mayores fricciones con fórmulas de legitimación políticas “legal-rationales”, amén de enervar un grado de adhesión inalcanzable para estas últimas, sino, esencialmente, debido a que, a contracorriente de lo que *prima facie* pudiera admitirse, el simbolismo religioso, hipotéticamente purgado por la *ratio* moderna, continúa formando parte consustancial a la naturaleza y funcionalidad inherente a los sistemas políticos tardo-modernos.

Así, Balandier ha mostrado un aspecto en el cual ya Maquiavelo, en *El Príncipe*, había reparado: la materia prima de la estructura simbólica asiento de lo político –que no de esta u otra ilustración suya– está conformada de “teatrocracia”, de escenificación constitutiva de su *modus operandi*, a fin de direccionar un convergente curso de acción colectiva⁵¹. La “teatrocracia” sería indisoluble de lo político, debido a que configura una “dominación legítima” (Weber), a que encubre el gesto de violencia implicado en el ejercicio del poder y evita la problematización de su autoridad. En otra gramática, Cassirer ya lo había enunciado en la década de los 40: «Los políticos modernos saben muy bien que a las grandes masas las mueve mucho más fácilmente la fuerza de la imaginación que la pura fuerza física. Y de este saber han usado ampliamente. El político se convierte en una especie de adivino»⁵². Y esto es así debido a que, a pesar de haberse proclamado roto el cordón umbilical que en otra hora uniera lo político y lo sagrado, en el primero sobrevivirá incólume un factor simbólico intimado a la esencia y actuación del poder y, sobremanera, del poder del Estado. De manera que la teatralización simbólica persiste intacta en el núcleo de la liturgia acompañante de la orquestación política democrática contemporánea.

Esta se dejará traslucir, por ejemplo, en el aura desprendida en el semblante del líder político como figura protagonista en la forja de un lazo vinculante que custodia la estabilidad, unidad y cohesión del grupo, en su conversión en guía mesiánico readaptado a una composición burocrática o en el grabado de su poder vinculante sobre emblemáticos enclaves geográficos como gesto de inmortalidad sobreviviente en la memoria colectiva. Con todo, en el totalitarismo contemporáneo este fenómeno se llevará hasta el paroxismo, sobredimensionando intencionadamente un ingrediente mítico-simbólico reafirmador de una ficticia unión patriótica, en la activación de una comunión

⁵¹ Cf. Georges BALANDIER, *El poder en escenas*, Barcelona, Paidós, 1994, pp. 15-43.

⁵² Ernst CASSIRER, *El mito del Estado*, México, FCE, 2004, p. 342.

colectiva que alcanzará, como en el caso del nazismo, manifestaciones delirantes. Por lo demás, la existencia de una simbología litúrgica asociada permite dar cuenta del éxito en el devenir de una profecía escatológica políticamente direccionada.

¿Y qué decir a propósito del correlato cultural del poder político por antonomasia en la modernidad –el Estado Moderno–, de la idea de Nación? Y, por ende, ¿qué decir del nacionalismo? Pues que su vitalidad radica, al margen de cuestiones lingüísticas, territoriales o de otra índole infraestructural u objetiva, en un formato simbólico mediante el cual sus seguidores comparten, se autorreconocen y orientan sus acciones⁵³, con independencia de que estuviese históricamente cristalizado o todavía por cristalizarse. Por tanto, el nexo vinculante sobre el cual toma asiento una Nación es más “imaginario”, aunque se objetive en una simbología identificadora, que propiamente “real”. La Nación reposa sobre una “comunidad imaginada”⁵⁴ solo visible a través del estatuto privilegiado comportado en el símbolo. Posee, en efecto, algo de artificialidad, pero es curiosamente este algo aquello que paradójicamente la sacraliza. Por eso, la Nación, aunque en cierta medida sea “irreal”, deviene aquello más “real” para quienes se sienten pertenecientes a ella. Castoriadis no duda en catalogarla de mistificación, pero de mistificación, valga la paradoja, “real”.

Decir: «La prueba de que el nacionalismo era una simple mistificación, y por lo tanto algo irreal, es que se disolverá en el día de la revolución mundial», no es tan sólo vender la piel del oso antes de haberlo matado, sino que equivale a decir: «Vosotros, hombres que habéis vivido de 1900 a 1965 –y quién sabe hasta cuándo todavía–, y vosotros, los millones de muertos de las dos guerras, y todos los demás que las habéis sufrido y que sois solidarios con ellos –todos vosotros, in-existís, habéis siempre in-existido para la historia verdadera–; todo lo que habéis vivido eran alucinaciones, pobres sueños de sombras, no era la historia. La historia verdadera era ese virtual invisible que será, y que, a vuestras espaldas, preparaba el fin de vuestras ilusiones». Y este discurso es incoherente, porque niega la realidad de la historia en la que participa (un discurso no es, sin embargo, una forma de movimiento de las fuerzas productivas) y porque incita por medios irreales a esos hombres irreales a hacer una revolución real⁵⁵.

No debiera causar extrañeza entonces que el dibujo coloreado en una bandera sea el emblema identificador de una Nación, toda vez que encarnaría el “símbolo dominante” de un grupo⁵⁶. Símbolo que actúa como argamasa vinculante, de igual modo en sociedades primitivas –el tótem en tribus

⁵³ Cf. JOSÉTXO BERIAIN, *La integración en las sociedades modernas*, Barcelona, Anthropos, 1996, pp. 229-285.

⁵⁴ Cf. BENEDICT ANDERSON, *Comunidades imaginadas*, México, FCE, 1993, pp. 17-39.

⁵⁵ CORNELIUS CASTORIADIS, *op. cit.*, p. 239.

⁵⁶ Cf. VICTOR TURNER, *El proceso ritual*, Madrid, Taurus, 1980, pp. 21-64.

australianas⁵⁷ o el “árbol de la leche” en el pueblo *ndembu*⁵⁸— que en sociedades tardo-modernas. Expresa la estructura simbólica sobre la cual se sostienen los valores axiomáticos pilares de una organización social, cuya carga semántica traduce la totalidad de interrelaciones garantizadora de la pervivencia y unidad grupal. Por este motivo, mediante la exaltación de los “símbolos dominantes” se consigue que los miembros de un colectivo se identifiquen y hagan suyas las prerrogativas de valor dictadas desde el Estado o, por extensión, cualquiera otra instancia donde se delegara la responsabilidad de gobierno.

3. 3 Economía

Los análisis centrados en el modo de organización de la economía capitalista han sido interminables. Ahora bien, solo una reducida parte de ellos habría concedido relevancia a la dimensión simbólica en ella implicada. En su mayor parte habría primado un sesgo economicista, no por cierto íntegramente fiel a Marx. Sin embargo el de Tréveris había ofrecido un indicio clave para desentrañar el simbolismo sobre cual reposa el sistema capitalista, al desvelar el “fetichismo” que rodea a la mercancía, vista como un halo fantasmagórico envolvente de los objetos donde quedaría invertida y, al cabo, borrada la dinámica de las relaciones de producción de donde surgen⁵⁹. Marx postulaba que la mercancía, a la par que un objeto —o, ¿por qué no?, un sujeto objetivado— con un cuantificado valor de cambio dentro de un sistema de relaciones económicas, se rodeaba de un plus-valor simbólico. No solo eso, sino que, lo crucial, este plus-valor se adueñaría por entero de la significación de las cosas, llegando a estructurar una representación del mundo totalizadora, además de vinculante, de sustancia ficcional⁶⁰. Al hilo del señalado indicio no se induce un mero contento por desmontar, bajo sometimiento a un correctivo antropológico relativista, la naturalización de las categorías fundacionales de la Economía Política clásica⁶¹, sino de ir bastante más lejos: develar la latente racionalidad simbólico-imaginaria sobre la cual se funda y estructura internamente la economía en el seno del capitalismo⁶².

Acaso nadie como Benjamin supo apreciar este aspecto en toda su magnitud. En su diagnóstico del capitalismo como variante de religión puso al descubierto la estructura simbólica, que no económica, sobre la cual éste se aposenta. Es verdad que una variante de religión, como aclaraba el berlinés, inclasificable dentro de los cánones de una dogmática doctrinal al uso, si bien

⁵⁷ Cf. Émile DURKHEIM, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Akal, 1982.

⁵⁸ Cf. Victor TURNER, *op. cit.*

⁵⁹ Cf. Karl MARX, *El Capital*, México, FCE, 2014, vol. 1, pp. 72-82.

⁶⁰ Cf. Guy DEBORD, *La sociedad del espectáculo*, Valencia, Pre-Textos, 1999, pp. 37-75.

⁶¹ Cf. Karl POLANYI, *La gran transformación*, Madrid, La Piqueta, 1989, pp. 83-102.

⁶² Cf. Cornelius CASTORIADIS, *op. cit.*, 1983, pp. 199-201.

cumpliendo a su manera con una praxis litúrgica característica de la fenomenología religiosa⁶³. En efecto, la miopía de parte de la vulgata marxista, incluido en ocasiones Marx –aun contradicha con su originalísima disección del “fetichismo de la mercancía”–, al silenciar la estructura simbólica sostén del capitalismo habría radicado en la adhesión al principio según el cual las leyes de la sociedad se rigen, aunque no mecánicamente, por criterios económicos, fortaleciendo una “metafísica de la producción” en la cual lo simbólico se verá devaluado⁶⁴.

Desde la antropología, Sahlins ha afinado tanto el diagnóstico de Benjamin como el recelo de Baudrillard y Castoriadis al economismo contagiado en el interior del marxismo, desenmascarando la estructura simbólica mantenedora del capitalismo⁶⁵. Para ello parte de un presupuesto teórico: la indistinción entre aspectos económicos –ligados a la relación del ser humano con la naturaleza a fin de generar riqueza y satisfacer necesidades– y aspectos culturales –ligados a relaciones trenzadas entre seres humanos–. Sin asumir esta indistinción se cometería el error de disociar aquello destinado a un fin utilitario de aquello destinado al ordenamiento social. A fin de evitar este error habría que reinterpretar el hecho constitutivo de toda sociedad en virtud del poder conferido a su estructura simbólica. De manera que la funcionalidad práctica, amén del valor funcional atribuido a las cosas, serían indisolubles de un esquema de significación cultural. Por tanto, las condiciones de producción en una sociedad se hallarían predefinidas desde un marco simbólico efectivo mediante, a la par, instauración de posibilidades –ensanchar el umbral de lo posible– y fijación de constricciones –cercenar los márgenes de lo posible–.

Una fuerza productiva como es la tecnología industrial –ejemplifica Sahlins su tesis– no dictamina, en sí misma, si estará ideada para ser manejada por hombres o mujeres, dos, tres o cinco días a la semana, de día o de noche, en función de un salario o distribución de ganancias, etc.; como tampoco por qué su poder está en manos mayoritariamente de hombres, blancos, de religión protestante y aventajado capital social. Para Sahlins el sistema económico capitalista es una producción simbólica por encima de una producción económica. Es indudable, piensa, que el sistema económico capitalista depende de la producción, pero esto obedece a que la economía es convertida en base del simbolismo vinculante, a que la integración simbólica se hace sinónima del vínculo basado en el tándem producción/consumo.

El capitalismo se sostiene sobre una estructura simbólica donde las divisas, al alimón, de búsqueda de beneficio por el productor y logro de bienes

⁶³ Cf. Walter BENJAMIN, *El capitalismo como religión seguido de Fragmento teológico-político*, Madrid, La Llama, 2014.

⁶⁴ Cf. Jean BAUDRILLARD, *El espejo de la producción*, Barcelona, Gedisa, 1996, pp. 119 y ss.

⁶⁵ Marshall SAHLINS, *Cultura y razón práctica*, Barcelona, Gedisa, 1988, pp. 203-218.

útiles por el consumidor son presentadas como algo naturalizado, incluso para los economistas. Dentro del marco simbólico del capitalismo, la producción y acumulación de valor de cambio es preconcebida como auténtica fuente de creación de valor de uso; a su vez se preconcebe que los bienes deben ser vendidos a fin de resolver una utilidad para alguien, aunque en buena parte de las ocasiones dicha utilidad sea más ficticia que real. Esto se debe a la ambigua connotación contraída en el término valor, pudiendo ser relativa tanto al precio de algo como al significado atribuido a ese algo; ambigüedad que la estructura simbólica instituida en el capitalismo resuelve equiparando ambas connotaciones: el significado es el precio. A mayores, esta estructura simbólica no se limita a producir objetos para el consumo de sujetos, sino que produce sujetos consumidores adecuados a los objetos producidos. Con todo, según Sahlins, el asunto de más hondo calado radicará en que la lógica sistémica capitalista conspira para mantener en la opacidad la naturaleza simbólica vinculante –religiosa diría Benjamin– sobre el cual el capitalismo se funda.

3.4 Religión

La religión es un sistema de creencias en relación a una o más divinidades sagradas, pero únicamente logra sobrevivir dentro de los márgenes de un aparato institucional. Su perduración a través del tiempo pasa por la transformación de su inicial efervescencia creadora en institución sujeta a “rutinización” y “burocratización” donde se petrifica el originario espíritu profético fundacional⁶⁶. En la medida en que una religión es institucionalizada establece fronteras simbólicas –y no simbólicas– delimitadoras entre quienes la integran y participan de ella al respecto de quienes no lo hacen y, en consecuencia, están *ipso facto* fuera de ella. Por este motivo desde sus orígenes –léase totémicos– la religión se ha acompañado de signos de reconocimiento identificados de su feligresía, mediante los cuales los correligionarios no solamente se han sentido pertenecientes a un grupo –en ocasiones un grupo de gente elegida– donde se vinculan, compartiendo creencias y prácticas comunes, sino que han remarcado una línea divisoria a propósito de quienes comulgan en otro credo doctrinal alternativo, no comulgan en ninguno o se hallan en un estado *liminal*. De ahí el significado simbólico comportado en el sacramento del bautismo en cuanto rito iniciático que sirve como puerta de entrada juramentada a un orden religioso institucionalizado, como también del comportado por la excomunión como puerta de salida. La connotación de la consigna según la cual *Extra Ecclesiam nulla salus* parece rebasar su particular significación atribuida dentro del contexto católico de s. III donde fue enunciada para devenir ley general de toda institución religiosa.

⁶⁶ Cf. Max WEBER, *Economía y sociedad*, México, FCE, 1993, pp. 193-204.

Aun cuando, como es obvio, la intensidad de la ortodoxia es determinante en este menester, forma parte de la condición *per se* vinculante ínsita a la institución religiosa distinguir entre “*un adentro*” y “*un afuera*” concretado en la escisión entre fieles e infieles, delineando círculos de filiación, en la acepción simmeliana, trenzados sobre sociabilidades fijadas a una afinidad común⁶⁷. Si bien la línea divisoria, como tal línea, yace en la fisonomía de cualquier religión institucionalizada, es reforzada por “distinciones” cognitivas (Luhmann) mediante las cuales es categorizado y diferenciado aquello que es real de aquello que no lo es, aquello que es válido y relevante de aquello que no, aquello que debiera ser de aquello normativamente reprochable. En resumidas cuentas, el saldo es un estrechamiento en la definición de aquello posible en contraste a aquello imposible. La línea divisoria es también generadora de un “marco referencial”⁶⁸, de un horizonte de certeza de sentido –moral y ontológico– anclado en el trasfondo de la experiencia y donador de coherencia a la identidad de los miembros de un cuerpo colectivo. De paso esto da cuenta de por qué constituye una parte esencial de los sistemas religiosos institucionalizados «establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivacionales en los hombres»..., «suscitando ciertas disposiciones individuales y colectivas que prestan de un grado de constancia y repetición a la actividad de la vida corriente»⁶⁹.

Ahora bien, en la entidad misma de la línea divisoria antedicha se trasluce una estructura arquetípica intimada, a modo de constante antropológica, a nociones tales como pureza e impureza. Douglas lo ha visto mejor que nadie⁷⁰. Su abordaje en torno al simbolismo adosado a la pureza en las religiones primitivas es perfectamente extrapolable a cualquier modalidad de religión, sin obviar una motivación de mayor alcance: el descifrado de las claves del compromiso de la religión con cualquier orden colectivo que presuma estar exento de grietas. Así lo refleja su análisis de las reglas dietéticas pregonadas en *Levítico*, texto bíblico del Antiguo Testamento, típicamente judío, que forma parte del Pentateuco y de la Torá; manual religioso para uso de los levitas, sacerdotes escogidos entre los miembros de la tribu de Leví. En *Levítico* se induce la idea de que cada cultura, *por rícorso* a la religión, establece fronteras simbólicas determinantes de aquello distinguido como puro en contraposición a aquello distinguido como contaminado. La británica entenderá que la noción de pureza, vista como estructura simbólica, tendrá como principal cometido conjurar aquello que ninguna colectividad sería proclive a aceptar: una experiencia de las cosas de por sí poco o nada ordenada, llena de ambigüedades

⁶⁷ Cf. Georg SIMMEL, *Sociología: estudios sobre las formas de socialización*, Madrid, Alianza, 1986, vol. 1, pp. 57-146.

⁶⁸ Cf. Charles TAYLOR, *Imaginario social moderno*, Barcelona, Paidós, 2006, pp. 17-40.

⁶⁹ Clifford GEERTZ, *op. cit.*, pp. 89-90.

⁷⁰ Cf. Mary DOUGLAS, *Pureza y peligro*, México, FCE, 1973, pp. 21-81.

y anomalías, transgresora del significado instituido y, a la postre, con visos de convertir a quienes la portan en “chivos expiatorios” (Girard). Solo exagerando las distinciones propias de la religión entre “*un adentro*” y “*un afuera*” se crea la imagen de un orden vinculante. Así, para Douglas, la reflexión en torno a la impureza remarcada desde categorías religiosas lleva implícito el descubrimiento del nexo existente entre orden y desorden, el ser y el no-ser, lo organizado y lo in-organizado. Por tanto, el constructo metafórico de pureza implantado en los adentros de la institución religiosa consagra el orden social.

4. A MODO DE EPÍLOGO

Aquello que ha reclamado principalmente nuestra atención en el desglose del simbolismo institucional es su dimensión imperativa destinada a unificar comportamientos, actitudes y sentires en el interior de un grupo. Para este menester se ha contado con la ayuda del símbolo, toda vez que, como se ha explorado, el desvelamiento del quid coactivamente vinculante encerrado en las instituciones es indisociable de la vitalidad del simbolismo en ellas contenido y, a menudo, más mal que bien transparentado.

Ángel Enrique Carretero Pasin
Departamento de Filosofía y Antropología
Facultad de Filosofía
Universidad de Santiago de Compostela
Plaza de Mazarelos, s/n
15703. Santiago de Compostela (A Coruña)
angelenrique.carretero@usc.es