

ELEMENTOS PARA UNA METAFÍSICA DEL SÍMBOLO

ALFONSO FLÓREZ F.*

RESUMEN

La reflexión sobre los símbolos es de orden propiamente metafísico. La pregunta por el símbolo desborda el abordaje semiótico en el que una hermenéutica parece asfixiarla. Los símbolos, con su enigmático poder alusivo, exceden nuestras capacidades racionales y representativas. Nos emplazan en el umbral mismo de la infinitud divina y nos brindan así una nueva determinación de la tarea de la metafísica.

*Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá.

ELEMENTS FOR A METAPHYSICS OF SYMBOL

ALFONSO FLÓREZ F.*

ABSTRACT

Inquiry on symbols and reflection lay into a proper metaphysical order which certainly surpasses a semiotic approach where hermeneutics seems to suffocate them. Full of enigmatic and allusive powers, symbols exceed our rational and representational capacities. They summon us to the very threshold of the divine infinitude and provide us a new determination of metaphysical tasks.

*Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá..

LAS REFLEXIONES SIGUIENTES vienen motivadas por la convicción de que la metafísica constituye el ámbito propio para plantear la pregunta por el símbolo. En este sentido, la indagación metafísica acerca del símbolo se presenta como una cuestión intrínseca al símbolo mismo, más aún, se presenta como la cuestión metafísica fundamental, por lo que desde ella habrá de ser posible ofrecer una nueva determinación de la tarea de la metafísica. Es evidente que un plan tan ambicioso no podrá desarrollarse en estas páginas, por lo que en lo que sigue me limitaré a hacer plausible la tesis de que la reflexión sobre el símbolo reviste un eminente carácter metafísico. Para ello procederé en dos tiempos: en un primer momento, recogeré las notas principales del símbolo, lo que permitirá, en un segundo momento, formular el cuadro metafísico que sustenta aquellas notas. En un excursus final presentaré una reflexión aclaratoria de mi propia posición. Quizás no sobra advertir que la índole de este trabajo obliga a que estas consideraciones sean sumarias y elementales.

I. NOTAS DEL SÍMBOLO

EL TÉRMINO GRIEGO *súmbolon* procede del verbo *sumbállein*, que significa *juntar, reunir*, y hace alusión a la mitad de un objeto, por lo general de tela, de madera o de cerámica, que se divide y se entrega a las dos partes que conforman un contrato¹. El verbo, pues, en este caso tiene la connotación de llegar a un acuerdo o convenio, y en este sentido debe entenderse el símbolo, más que como un juntar una parte con otra diferente. Las manifestaciones primeras del símbolo aluden, pues, a un acuerdo social, de tal modo que el símbolo indica lo que indica mediante un acuerdo, por convención, podría decirse. Bajo esta acepción el símbolo se presenta como prueba de hospitalidad, como recibo en una transacción comercial, como un tratado político o una credencial diplomática. El símbolo es, pues, prueba de algo, índice de la autenticidad de una convención social, comercial, política o personal.

1. Para los aspectos históricos y filológicos de esta primera parte me he basado en STRUCK, Peter T., *The Birth of the Symbol. Ancient Readers at the Limits of their Texts*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 2004, Cap. 2: Beginnings To 300 B.C.E.: Meaning from the Void of Chance and the Silence of the Secret, 77-110. Pero Cfr. también Coulter, James A., *The Literary Microcosm. Theories of Interpretation of the Later Neoplatonists*, Brill, Leiden, 1976, Cap. 2: Mimesis: Eicon and Symbol, 32-72, y esp. el Apéndice I: Symbolon, 60-68.

Cercana a esta acepción se encuentra otra, según la cual el símbolo opera como marca, clave o contraseña, puede ser en contextos militares, y en todo caso en comunidades cuya entrada está abierta para algunos –los que conocen el símbolo–, pero cerrada para la mayoría –que ignoran la contraseña–.

Un segundo conjunto de acepciones del verbo *sumbállein* –lanzar uno contra otro, encontrarse con, toparse con– permite dar cuenta de otros usos del término *símbolo*, a saber, aquellos que hacen referencia a un presagio o augurio que se constituye mediante un encuentro casual. Así, cuando en *Prometeo encadenado*, Prometeo hace mención de los muchos saberes y artes con que proveyó a los hombres, menciona las artes adivinatorias, que comprenden la interpretación de los sueños, el vuelo de las aves, la lectura de las entrañas y “los símbolos del camino” (*enódioi súmboloi*, 487), oscura alusión que puede aclararse gracias a un pasaje de otra obra de Esquilo. En *Las suplicantes* el rey ordena que el extranjero, Danao, sea conducido al santuario de los dioses de la ciudad, e instruye a los guardias para que Danao no hable con aquellos que se encuentre al paso (*kai xumboloûsin ou polustomeîn chreón*, 502). Así, pues, los símbolos del camino se refieren a encuentros casuales en los que puede leerse, sin embargo, un augurio. Este sentido del símbolo como un presagio divino acarreado por un encuentro fortuito será común en muchos autores posteriores al periodo clásico.

Aunque el tema del símbolo como una de dos mitades que encajan entre sí para formar un todo no tiene una figuración prominente en la tradición, conviene, sin embargo, mencionar una instancia sobresaliente de dicha acepción. Se trata, por supuesto, de la descripción de Platón de cuál es la naturaleza de los amantes:

Por tanto, cada uno de nosotros es un símbolo de hombre (*anthrópou súmbolon*), al haber quedado seccionado en dos de uno solo, como los lenguados. Por esta razón, precisamente, cada uno está buscando siempre su propio símbolo (Symp. 191d).

Aquí el símbolo se presenta como una privación que tiene que ser suplida; apunta a una totalidad perdida, que aspira a completarse. El símbolo, por ser símbolo, y como tal, genera una búsqueda apasionada que se funda en la carencia y el deseo. En este sentido puede decirse que el espacio simbólico por excelencia lo constituye el amor.

Retomando las dos primeras acepciones del término, constatamos que el símbolo se presenta como muestra de un acuerdo y como presagio divino. Esta doble coincidencia admite, por supuesto, una doble lectura, según se privilegie la vida social humana como un augurio divino, o según se privilegie el ámbito de lo divino que desde lo fortuito le habla a los hombres como un acuerdo secreto del hombre con la divinidad. Que estas dos lecturas son al menos compatibles, lo prueba la existencia de la secta pitagórica, que pudo aunar la constitución de una comunidad con la vivencia profunda de los presagios de la divinidad, por lo que no sorprende que el símbolo hubiera llegado a ocupar un lugar central en el movimiento pitagórico. Por un lado, es sabido que el símbolo operaba como marca de identificación de los miembros de la secta, pero, por otro lado, las enseñanzas de la secta, relativas a lo divino, lo cósmico y lo humano, se presentaban bajo la forma del símbolo. Así el símbolo llegó a entenderse como lenguaje enigmático, cuyas asociaciones con las lecturas alegóricas de Homero y Hesiodo son plausibles, aunque quizás sea excesivo otorgarles la paternidad principal del alegorismo. Para el propósito actual de determinar las notas principales del símbolo, el pitagorismo ofrece los medios para vincular las características de acuerdo contractual y de marca divina en una comunidad regida ya no sólo por símbolos, sino también por expresiones simbólicas. En este orden de ideas es interesante constatar que un conjunto adicional de acepciones del verbo *sumbállein* comprende acciones de índole aclarativa, como explicar, conjeturar, o interpretar.

A partir de estas acepciones pueden colegirse las notas principales del concepto de símbolo. En primer lugar, el símbolo da a entender siempre una idea de totalidad de la cual él mismo no sólo es una parte sino sobre todo una marca de autenticidad. Aunque esta totalidad parece aludir en principio a contextos sociales, el símbolo comprende también el mundo divino y, por su intermedio, la totalidad del cosmos. Esta ampliación de su sentido permite entender que se hubiera podido prescindir de la condición de conocimiento previo de una totalidad para que el símbolo pudiera estatuirse. En efecto, como presagio divino, el símbolo adquiere la condición de enigma, y aunque sigue activo en el seno de una totalidad de la cual es marca auténtica, ahora esta correspondencia velada puede captarse sólo mediante procedimientos

interpretativos asequibles a unos pocos. Así se constituye una de las notas preeminentes del símbolo, cual es la capacidad que tiene en sí mismo tanto de develar, como de ocultar. Nótese, por último, que no sólo un objeto material puede operar como símbolo, sino también el propio lenguaje, en fórmulas oraculares breves, pero también en relatos míticos y en textos rituales.

II. METAFÍSICA DEL SÍMBOLO

A PARTIR DE ESTAS OBSERVACIONES, hasta cierto punto preliminares, puede plantearse en toda su radicalidad la cuestión de fondo para una metafísica del símbolo, a saber, ¿en qué se fundan estas notas del símbolo de inmersión en una totalidad, de marca divina y cósmica, de enigma que descubre a la vez que vela, y que exige ser interpretado?

En orden a abordar este problema hay que anotar, en primer lugar, que el símbolo no se ofrece en contextos aislados o excepcionales. Ocurre, en realidad, lo contrario: los símbolos se encuentran en todo lugar y comprenden las medidas verdaderas de las cosas, de modo tal que lo inexpresable se expresa a través de ellos, lo informe toma forma en los símbolos, y lo que es irreproducible por copia alguna es reproducido en las copias de los símbolos (1.21)². A quien estas ideas le parezcan extrañas o excesivas, puede remitírsele a uno de los dos filósofos más famosos del siglo XX, que en su obra de juventud pudo expresar con toda confianza que lo que no puede decirse puede al menos mostrarse en lo místico³. El alivio de este golpe de autoridad no puede excusar, sin embargo, una elucidación reflexiva de lo afirmado. Los símbolos, pues, se hallan por doquier, y en ellos se fraguan en forma y expresión realidades informes e inexpresables. No andaremos descaminados si determinamos estas realidades como divinas, pues exceden nuestras capacidades racionales y representativas (4.2). Los símbolos, sin embargo, nos las traducen, y nos permiten entrar en contacto con dicho ámbito. Esta traslación que hacen los símbolos se

2. Entre paréntesis ofrezco los pasajes de apoyo en JÁMBLICO, *Sobre los misterios egipcios*, trad. E. Á. Ramos, Gredos, Madrid, 1997. Mi propia reflexión, sin embargo, busca más la articulación de ciertas ideas de Jámblico que presentar una exégesis de las mismas.

3. Cfr. WITTGENSTEIN, L., *Tractatus Logico-Philosophicus*, 6.522.

estructura siguiendo los patrones de la propia Naturaleza, de cuya potencia generadora proceden los símbolos primigenios (3.15), que a su vez recrean los hombres forjadores de símbolos (7.1). Se logra eludir así la que quizás sea la tentación más tenaz, cual es la de considerar la inventiva humana como origen del símbolo, y si bien hay un símbolo de origen humano, éste puede producirse sólo porque primero la Naturaleza produjo símbolos originarios. Si el creador humano imita a la Naturaleza no es tanto porque imite sus formas en una mimesis simple sino porque imita su proceder de producción de símbolos, con su enigmático poder alusivo. De todos modos, incluso en este caso es abusivo hablar de imitación, pues en la producción del símbolo el hombre obedece más al propio carácter simbólico de su alma que a su facultad racional de representación. Así, la diferencia entre símbolo natural y símbolo artificial se desdibuja, pues todo símbolo es producto inmediato o mediato de la potencia de la Naturaleza –debiéndose entender esta expresión como genitivo subjetivo, no como genitivo objetivo–. Por hallarse desde su origen vinculado a una totalidad más amplia y que lo desborda, el símbolo posee en sí mismo su característica capacidad manifestativa. Esto quiere decir que la efectividad del símbolo no reside en despertar potencias en el alma por las cuales ella se vincularía al ámbito de lo divino; su efectividad reside en sí mismo, en lo que es como símbolo, y más bien ocurre que el alma es conducida por él a las realidades superiores. Así, pues, el alma no puede ascender mediante las meras fuerzas del intelecto, sino que para ello requiere en todo caso la mediación de los símbolos, materiales y lingüísticos, en sus contextos apropiados, esto es, en el rito (2.11). Los actos de interpretación retoman, entonces, la fuerza del símbolo de un modo parcial y, por así decirlo, descontextualizado. Aunque por su carácter de enigma todo símbolo es susceptible de interpretación, el símbolo muestra su verdad sólo en el espacio conjunto de otros símbolos y mediante las prácticas adecuadas a ellos.

En este punto quizás sea conveniente vincular a estas cavilaciones la profunda enseñanza de Platón acerca del amor como principio determinante de la eficacia simbólica. El símbolo alberga en su seno el llamado amoroso y anhelante que las realidades cósmicas hacen de su progenitor. Se comprende así que el espacio simbólico sea, como el mismo amor, enigmático y ambiguo. Sin embargo, esta oscuridad de

sentido es refractaria a los propios actos de interpretación que parece convocar, mientras que su iluminación puede proceder sólo de prácticas simbólicas adecuadas, cuya orientación fundamental es la unión con la divinidad, que nunca puede imponerse sino sólo ser recibida como don sobreabundante del amor.

Uno de los autores fundadores del pensamiento simbólico, [Pseudo] Dionisio Areopagita, ofrece en su *Epístola IX* una apretada síntesis de estas ideas:

Además, téngase en cuenta que la tradición teológica ofrece un doble aspecto: lo inefable (*apórreton*) y misterioso (*mustikén*), de un lado, y lo manifiesto (*emphanê*) y más claro (*gnorimotéran*), de otro. Lo primero se sirve del símbolo (*sumbolikên*) y requiere iniciación (*telestikén*). Lo otro es filosófico (*philósophon*) y emplea la demostración (*apodeiktikên*). Más aún, lo expresable (*retô*) se entrelaza (*sumpéplektai*) con lo inexpressable (*árreton*). Lo primero se vale de la persuasión e impone la veracidad de su aserto; lo segundo opera misteriosamente, sin que se pueda enseñar, y pone a las almas en presencia de Dios⁴.

Nótese que el símbolo es el vehículo propio para expresar lo inefable y misterioso, y su uso requiere que se haya dado una iniciación previa y adecuada. Los símbolos manifiestan siempre realidades de otro orden, veladas e inexpressables. Por el contrario, el lenguaje articulado se usa para expresar lo manifiesto y claro, susceptible de reflexión filosófica y de demostración. Y mientras lo simbólico sitúa a las almas en la presencia divina, lo filosófico prueba la verdad. Sin embargo, y quizás esto sea lo principal, los dos aspectos de la tradición teológica no se hallan disociados, ni siquiera se dan juntos o son concomitantes, sino que se ofrecen enlazados, entabados uno con otro. Esta alusión, ya de suyo enigmática, puede referirse a la necesidad de que toda acción simbólica vaya acompañada siempre de expresiones del lenguaje. En el ritual el símbolo no puede ser sólo símbolo sino que ha de abrirse a la palabra, pero ésta tampoco se basta a sí misma, y su claridad plana debe profundizarse con las sombras del símbolo.

4. PS.-DIONISIO AREOPAGITA, *Epístola IX*, 1105D, en *Obras completas del Pseudo Dionisio Areopagita*, trad. T. H. Martín, BAC, Madrid, 1990, p. 406. La traducción se ha enmendado a la luz de PSEUDO-DIONYSIUS, *The Complete Works*, trad. C. Luibheid, Paulist Press, Nueva York, 1987, 283, y del original griego en PG, 3.

Con esto último rozamos la dimensión simbólica del lenguaje humano, cifra verdadera de su esencia, único recurso para hacer inteligible la existencia de la poesía, pues en ella se manifiesta la existencia del hombre.

EXCURSO: SÍMBOLO Y SIGNO

YA EL LECTOR HABRÁ notado que en la reflexión anterior no tuvo cabida la dimensión semiótica. Dado que en el estudio del símbolo es fácil cometer esta equivocación, me ha parecido oportuno marcar las diferencias entre una simbólica y una semiótica. En primer lugar hay que aclarar cómo pudo constituirse la situación de confusión entre estos dos géneros de saber⁵. Para ello hemos de remontarnos al texto fundacional de la semántica filosófica, el famoso pasaje de Aristóteles al comienzo de su tratado *Sobre la interpretación (Peri Hermeneias)*. Dice el Estagirita:

Así, pues, lo [que hay] en el sonido son símbolos de las afecciones [que hay] en el alma, y la escritura [es símbolo] de lo [que hay] en el sonido. Y, así como las letras no son las mismas para todos, tampoco los sonidos son los mismos. Ahora bien, aquello de lo que esas cosas son signos primordialmente, las afecciones del alma, [son] las mismas para todos, y aquello de lo que éstas son semejanzas, las cosas, también [son] las mismas⁶.

Dejando de lado graves problemas de la tradición textual de este pasaje⁷, llama la atención la vinculación de la noción de símbolo a la discusión del significado del lenguaje. El término *signo (sêmeion)* es de uso más general que el término *símbolo*, y hace alusión a cualquier cosa que esté en lugar de otra. A partir de aquí el concepto de símbolo se tiñe con una determinación que le era ajena, y que era propia del signo, a saber, la de servir de nota neutra de reemplazo de cualquier

5. Para este aspecto me he basado en STRUCK, Peter T., *The Birth of the Symbol*, pp. 83s.

6. ARISTÓTELES, "Sobre la interpretación", 16a 3-9, en *Tratados de lógica, II*, trad. M. Candel, Gredos, Madrid, 1988.

7. Cfr. MAGEE, John, *Boethius on Signification and Mind*, Brill, Leiden, 1989.

otra realidad gracias a actos convencionales o arbitrarios de imposición. Unas líneas más adelante el propio Aristóteles confirma esta nueva situación: '*Por convención*' [quiere decir] que ninguno de los nombres lo es por naturaleza, sino sólo cuando se convierte en símbolo⁸.

A decir verdad, con ello el Estagirita es fiel a uno de los sentidos primigenios del concepto de símbolo, cual es el de marca de un acuerdo social, pero este acuerdo ahora es puesto al servicio de su concepción del lenguaje como significativo sólo por convención, con lo que el símbolo pierde aquella nota de certificación de autenticidad de un convenio en el seno de una comunidad para devenir depositario neutro de un acuerdo convencional. En Aristóteles deja de existir la posibilidad de una simbólica, y el campo que deja libre lo pasa a ocupar una semántica. Así, en lo sucesivo será frecuente encontrar determinaciones del símbolo en términos de signo y significado, a veces como significante privilegiado, y aunque autores posteriores traten de liberarlo del abrazo mortal del lenguaje, lo mantendrán en todo caso dentro de la atmósfera asfixiante de una teoría general de los signos o semiótica.

Con el fin de hacer más patente la inadecuación que se ha constituido entre símbolo y signo, haré una alusión breve a un autor contemporáneo que como pocos ha reflexionado sobre la especificidad del símbolo⁹. En su artículo de 1961, "Hermenéutica de los símbolos y reflexión filosófica, I", recogido en la obra *El conflicto de las interpretaciones*, Paul Ricoeur se esfuerza por darle contenido a una sentencia que lo cautiva: "el símbolo da qué pensar"¹⁰. La fascinación de esta fórmula reside en las dos determinaciones siguientes: primera, que es el símbolo mismo el que da el sentido, no es el sujeto reflexionante quien lo produce; y segunda, que lo que da es qué pensar, aquello en qué pensar. El símbolo le sirve así al autor para plantear su conocido proyecto de una hermenéutica de largo aliento, que discurra por los símbolos y sus configuraciones míticas, evitando la trampa de la autorreflexión

8. ARISTÓTELES, *Sobre la interpretación*, 16a 26-28.

9. Hacia esta reflexión me orientó RAPPE, Sara, *Reading Neoplatonism. Non-discursive thinking in the texts of Plotinus, Proclus, and Damascius*, Cambridge University Press, Nueva York, 2000, p. 12.

10. RICOEUR, Paul, *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*, trad. A. Falcón, Buenos Aires, 2003, p. 262. Las alusiones son al artículo citado.

inmediata como vía de acceso al sentido. Hasta aquí no se plantea ninguna objeción seria al proyecto así formulado, con el cual mi propuesta en el texto principal parece coincidir en puntos fundamentales. Sin embargo, el interés reflexivo de su proyecto hermenéutico obliga al autor a encajar su simbólica dentro de una semiótica que amenaza con desvirtuar todo su esfuerzo. Veamos:

El símbolo es un signo en la medida en que, como todo signo, apunta más allá de algo y vale por ese algo. Pero no todo signo es un símbolo. El símbolo encierra en su orientación una doble intencionalidad: tiene, en primer lugar, una intencionalidad primera o literal, que, como toda intencionalidad significativa, supone el triunfo del signo convencional sobre el signo natural: será la mancha, la desviación, el peso; todas estas son palabras que no se asemejan a la cosa significada. Pero sobre la intencionalidad primera se edifica una intencionalidad segunda que, a través de la mancha material, la desviación en el espacio, la experiencia de la carga, apunta a una determinada situación del hombre en lo Sagrado¹¹.

La maestría filosófica del autor le permite construir, con elementos semánticos –intencionalidad, signo, significativa, significado–, una noción productiva, pero insuficiente, de símbolo, como lo prueba su última respuesta al problema planteado por una teodicea, cuando determina el *Logos* como *el símbolo racional más elevado que pueda engendrar esta inteligencia de la esperanza*¹², donde se sacrifica a la razón el dolor humano de la finitud mancillada.

Mi desacuerdo fundamental con esta concepción semántica del símbolo radica en que a partir de ella la recuperación del sentido no puede ser más que interpretativa, y, a pesar de todas las cautelas de Ricoeur, la última palabra la tendrá el sujeto reflexionante, así arribe extenuado tras la larga excursión por una hermenéutica de los relatos.

Por el contrario, el orden simbólico propuesto se consuma en el entrelazamiento de acciones y palabras enigmáticas, esto es, que tanto muestran como ocultan, y que por la eficacia del símbolo emplazan al hombre en el borde mismo de la infinitud divina.

11. RICOEUR, Paul, *El conflicto de las interpretaciones*, p.263.

12. *Ibidem.*, p.285.

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes primarias

ARISTÓTELES, *Sobre la interpretación*, en *Tratados de lógica, II*, trad. M. Candel, Gredos, Madrid, 1988.

JÁMBLICO, *Sobre los misterios egipcios*, trad. E. Á. Ramos, Gredos, Madrid, 1997.

PSEUDO DIONISIO AREOPAGITA, *Epístola IX*, en *Obras completas del Pseudo Dionisio Areopagita*, trad. T. H. Martín, BAC, Madrid, 1990.

PSEUDO-DIONYSIUS, *The Complete Works*, trad. C. Luibheid, Paulist Press, Nueva York, 1987.

RICOEUR, Paul, *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*, trad. A. Falcón, Buenos Aires, 2003.

WITTGENSTEIN, Ludwig, *Tractatus Logico-Philosophicus*, trad. J. Muñoz e I. Reguera, Alianza, Madrid, 2000.

Fuentes secundarias

COULTER, James A., *The Literary Microcosm. Theories of Interpretation of the Latter Neoplatonists*, Brill, Leiden, 1976.

MAGEE, John, *Boethius on Signification and Mind*, Brill, Leiden, 1989.

RAPPE, Sara, *Reading Neoplatonism. Non-discursive Thinking in the Texts of Plotinus, Proclus, and Damascius*, Cambridge University Press, Nueva York, 2000.

STRUCK, Peter T., *The Birth of the Symbol. Ancient Readers at the Limits of their Texts*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 2004.