

ACOTACIONES PARA UNA SIMBOLICA LATINOAMERICANA

"Las revoluciones políticas piden cada día nuevos signos para expresar nuevas ideas".
Andrés Bello

Arturo Andrés Roig

Pontificia Universidade Católica do Equador

En la ponencia que tuvimos ocasión de leer hace ya casi diez años en el Congreso de Filosofía de Morelia en México, expresamos algo que nos ha venido preocupando e interesando desde entonces respecto de nuestra América y de su filosofía: ¿ Cuáles pueden ser los instrumentos ideológicos — haciendo, por cierto, en este caso, un uso positivo de la expresión — que puedan servir eficazmente al proyecto de integración social, nacional y continental de América Latina en condiciones de igualdad y sobre bases justas? ¿ Cómo y sobre qué organizar nuestro mensaje y qué hacer con los mensajes anteriores al nuestro enunciados en esta misma América? Lo que planteábamos era sin duda un re-comienzo que con espíritu dialéctico nos permita proyectarnos desde nosotros mismos¹.

Hablábamos en aquella ocasión de la necesidad de la enunciación de "conceptos integradores" que no fueran "totalidades opresivas" y también de "símbolos" que jugaran un papel semejante. No se nos escapaba la importancia que tenía hablar de una "nueva simbología latinoamericana", tal como en aquellos años lo había propuesto Roberto Fernández Retamar, pero tampoco se nos escapaban las dificultades que ofrecía la empresa. Sin quererlo nos veíamos impulsados a planteos que giran todos ellos alrededor del valor y sentido de los signos, es decir, de una semiótica.

¿ Podría decirse que esto respondía a una moda? El estudio de nuestro pasado y en particular el conocimiento de los inicios de nuestra semiótica nos lleva a pensar que se trataba de algo más serio y profundo. ¿ No estaremos acaso viviendo una época de transición hacia otra gran etapa de nuestro destino, hecho que nos obliga a estar preguntando por nuevos signos? Justamente fue en respuesta a esa dolorosa etapa de transición de las Guerras Civiles — las que se extendieron en casi todo nuestro Continente entre la finalización de las Guerras de Independencia y la consolidación de los nuevos estados a finales del siglo XIX — cuando nacieron los más importantes intentos de "lectura" de una

realidad social que se imponía como conflictiva y contradictoria. Era necesario saber interpretar los signos con los que se ponía de manifiesto, como era asimismo necesario elaborar el sistema de signos que se habría de superponer sobre aquéllos. “Las revoluciones políticas — había dicho Andrés Bello, uno de los iniciadores de nuestra semiótica — piden cada día nuevos signos para expresar nuevas ideas”². Había nacido entre nosotros una “descriptiva social” y a su lado, una “proyectiva social”, pero también se había descubierto que no había posibilidad de ninguna de ellas como formas de saber, si no se enfrentaba de modo audaz y creador el problema de los lenguajes, es decir, de las mediaciones a través de las cuales se da forma a la objetividad. Este fue, posiblemente, nuestro momento ciertamente romántico y uno de los aspectos más notables del romanticismo hispanoamericano. En respuesta a aquel impulso surgió en buena medida la **Filosofía del Entendimiento** de Andrés Bello, como nacieron asimismo y casi por la misma época, el **Facundo** de Domingo Faustino Sarmiento, la célebre novela **Os Sertaos** de Euclides da Cunha y esas increíbles lecciones, siempre asombrosas, las **Sociedades Americanas** de Simón Rodríguez³.

De esta manera se descubrieron los lenguajes con los que el campesino leía e interpretaba su propia realidad social; se creó el discurso necesario para expresar ese descubrimiento y se proyectó el lenguaje dentro del cual iban ya incorporados los futuros códigos que habrían de regir nuestras naciones en el doloroso avance hacia su constitución como estados. La lucha de clases que ensangrentó a la casi totalidad de nuestros pueblos — la “guerra social”, tal como la llamó Sarmiento — dibujó la marcha de esta rica problemática de los signos. Al fin, agotadas las Guerras Civiles, la clase propietaria acabó manifestando su poder sobre el campesinado y las plebes de los suburbios, como asimismo el triunfo de su proyecto de inserción dentro del universo económico creado por el capitalismo mundial, mediante una simbólica.

La particular dicotomía discursiva que caracterizó a aquélla desde sus comienzos se ha extendido casi hasta nuestros días. Hacer su historia, narrar las variaciones con las que se fue expresando la contraposición “civilización-barbarie”, es tarea larga. Esa dicotomía mostró diversas fórmulas entre las cuales las más relevantes fueron, tal vez, la que surge de las páginas del **Facundo**, especie de Jano de mirada ambigua, revelador de una esquizofrenia genial y trágica y la que como reformulación superadora aparecerá medio siglo más tarde en las páginas del **Ariel**, obra en la cual con audacia y no sin cierta ingenuidad, se intentó colocar la dicotomía imperante por encima de los enfrentamientos de clase. Calibán, en efecto, no era únicamente el inmigrante cosmopolita y desenraizado, era también el viejo patricio convertido ahora en burgués. De todos modos, una particular utilización de lo dicotómico se mantenía en

pie como forma básica del discurso latinoamericano y de las formulaciones y reformulaciones de su simbólica.

Con estas palabras introductorias quisiéramos ahora hacernos dos planteos. Uno de ellos, el de la naturaleza del símbolo y el otro, no menos importante y que tiene que ver con la estructura del mundo de los símbolos, el de su clasificación. Estas cuestiones son decisivas sobre todo si pretendemos encontrar una vía que nos permita responder a las inquietudes que mencionamos en un comienzo y en particular a la pregunta por el valor y el peso que pueda tener, desde el punto de vista de una simbólica nuestra autodefinición como "latinoamericanos" y, más aun, como "latinoamericanistas".

Conocida es la contraposición que estableció Saussure entre la "palabra" y el "símbolo" que condujo a la afirmación de que la primera no podía ser confundida con el segundo. En efecto, el signo lingüístico (la palabra) se le presentaba como inmotivado, mientras que el signo icónico o figurativo mostraba, según entendía, un significante en alguna medida motivado. Este clásico planteo habría de impedir un verdadero desarrollo de la simbólica y no sin razón ha sido puesto en tela de juicio en nuestros días. En efecto, se ha señalado a propósito del símbolo que la relación entre el "significante" y el "referente" no es tan simple como de modo bastante ingenuo se la había entendido. La pretendida "realidad extra-lingüística" de la que partía la "motivación" del elemento icónico del símbolo según se entendía, nos es jamás una "realidad desnuda". Se encuentra, como toda realidad, ineludiblemente mediada por el lenguaje y sometida, junto con él, a un sistema de códigos. Por tanto el ser el "referente" de alguna manera construido por nosotros mismos, la "motivación" que rige la construcción del símbolo resulta ser en buena medida convencional, lo que para Saussure hubiera sido evidentemente inaceptable.

La otra línea que pone en crisis la posición clásica y abre decididamente las puertas para una visión renovadora y amplia de las construcciones simbólicas no lleva a cabo la crítica atendiendo al soporte material del signo, sino desplazando la cuestión hacia el campo semántico. En pocas palabras, la función simbólica no se cumple construyendo de determinada manera un significante sino que se resuelve en un tipo especial de significación. Ya no se trata de contraponer la "palabra" al "símbolo", sino que se trata de un tipo de signo, el "símbolo", que se diferencia de cualquier otro porque se "instala" sobre él y gracias a un "sentido" lo traspone hacia una "significación segunda". En resumen, en una primera aproximación, el símbolo puede ser caracterizado como un significado agregado a otro, diríamos, "sobrepuesto" y no surge de una relación entre un signo (significante + significado) con un referente (cuya comprensión

simplista ha entrado, como hemos dicho, en crisis), sino que surge de una relación entre un "significado" primero y otro segundo, cualquiera sea el soporte material.

Hay, pues, palabras que son "símbolos" y que para serlo no necesitan de imagen alguna, lo cual para Saussure hubiera sido algo imposible. El poder ideológico del lenguaje prueba aquello hasta la saciedad. Por su misma fuerza simbólica esas palabras pueden generar manifestaciones propiamente icónicas o figurativas haciendo que surjan de modo concomitante con ellas símbolos de tipo saussuriano, mas esto no es absolutamente necesario. Con las palabras y con los otros signos que integran los diversos sistemas semióticos que las acompañan normalmente, construimos, pues, los "mundos o complejos simbólicos", en los que los signos no sólo "de-signan", sino que por sobre todo norman y pesan por su valor. Toda simbólica es, en efecto, una axiología. Con lo que ahora deberíamos ampliar aquella primera aproximación a la noción de símbolo, aclarando que la "significación segunda" se ha constituido en un nuevo significado en cuanto ha sido cualificado por efecto de un "sentido" o "dirección semántica".

Ese valor direccional de los símbolos no es ajeno a su naturaleza ideológica en el doble valor de "programa" de una determinada praxis social dada dentro de una "visión del mundo" y de ejercicio de "ocultamiento-manifestación" o, si se quiere, de "manifestación selectiva", es decir, abstracta. Este es el lugar o el momento en el que se pone a prueba el ejercicio integrador de los símbolos y es el lugar donde se puede llevar a cabo su hermenéutica, la que no es tanto búsqueda o determinación del aspecto semántico de ellos (de su significado), cuanto su direccionalidad, peso axiológico y posible fuerza normativa, con todo lo cual resulta organizado y, diríamos, cualificado todo lo que podría ser entendido como su contenido teórico. La hermenéutica va de la mano, pues, con la pregunta por lo ideológico en el doble aspecto señalado.

Dos cosas debemos aclarar en este momento: que en verdad no hay "signos puros" y que no puedan, por tanto, ser traspuestos en símbolos; todo signo, en efecto, puede en un determinado momento, recibir un significado segundo y junto con él, una carga valorativa que es lo que especifica precisamente a aquel significado. Y esto le sucede hasta a aquellas palabras que expresan lo que se nos presenta a veces como algo puramente teórico y ajeno, por eso mismo, al ejercicio de juicios de valor. Dicho de otra manera, todo lenguaje (aun aquellos que no son los de la palabra hablada) tiene la posibilidad de ser metafórico.

Lo segundo que debemos aclarar es que no hay símbolos aislados, sino que se nos presentan siempre integrados en estructuras a las que podríamos dar el nombre de "complejos o mundos simbólicos". Ante ellos cabe que nos preguntemos si existe alguna clave que nos ayude a

desentrañar su organización. Nos parece de una evidencia irrefutable que ella se encuentra en la sociedad concreta que ha creado el sistema de objetivación simbólica mediante el cual se auto-reconoce y se autóafirma como tal. No nos parece, sin embargo, que podamos decir, por ejemplo, que la clave para comprender la estructura de los mundos o complejos simbólicos (los del saber popular, del saber científico, del saber filosófico, del saber y de la praxis política, religiosa, artística, etc.) es sin más expresión de la estructura de la sociedad, dicho así, de manera simple. Este enunciado tiene sus riesgos. Por de pronto se corre el peligro de borrar la noción de conflictividad social y, por eso mismo, de hacer imposible el reconocimiento de las diferentes formas de relación que hay entre "sociedad" y "ejercicio de la función simbólica". La clave sería, pues, la sociedad considerada sí como estructura, más subrayando fuertemente su dinamicidad y conflictividad internas, con lo que eliminamos los riesgos de una visión estática propia generalmente de los análisis de tipo sincrónico⁴.

La clave se encontraría, por tanto, en la noción de "conflictividad social". Ella es la que genera, en cuanto hecho social y a nivel del "universo discursivo" (es decir, la totalidad de los discursos actuales o posibles de una sociedad dada en un momento dado, o a través de sucesivos momentos y que no se reduce a un "universo mental", sino que es algo más rico y complejo, es un "universo semiótico") la existencia de formas discursivas opuestas las que se muestran, por lo general, como "discurso" versus "anti-discurso" y junto con ellas la presencia de expresiones o manifestaciones simbólicas de valores equivalentes.

La utilización ideológica — en el sentido negativo del término de la dicotomía que surge inevitablemente de la conflictividad social, habrá de generar, por su parte, ese fenómeno que se ha considerado típico del discurso político latinoamericano: el "dualismo discursivo". Este — sin entrar aquí a discutir si se trata verdaderamente de un hecho característico nuestro o si no es, sin más, la forma discursiva del colonialismo mundial — podría ser definido como una acentuación de tipo maniqueo de la dicotomía espontánea y normal que rige tanto la producción discursiva, como la producción simbólica que les es concomitante e inherente, poniendo en guardia a nuestros lectores de que la referencia al maniqueísmo no implica un intento de explicación de tipo moralista del fenómeno⁵.

Sobre estos criterios podríamos aventurar una clasificación de los símbolos, en particular de aquellos que juegan como "matriz semántica" (podríamos decir que hay símbolos de símbolos) dentro de los diversos mundos o complejos simbólicos que integran el "universo discursivo". Antes deberíamos dejar aclarado, sin embargo, el papel que juega el "universo discursivo" entendido, por lo general de manera restrictiva como mundo de la palabra oral y escrita, respecto de la

totalidad de los sistemas semióticos, muchos de los cuales se constituyen en cuanto a su valor simbólico sobre la base de símbolos icónico-figurativos. Aun cuando la "discursividad" — y paralelamente la "textualidad" — no son algo que se apropio, de modo exclusivo, de la palabra, ésta juega el papel inevitable de sistema semiótico de confluencia respecto de todos los demás lenguajes posibles. Dicho sea esto sin olvidar que la palabra, ella misma, puede constituirse en ese segundo nivel de significación que caracteriza al hecho simbólico.

Ahora bien, en la medida en que lo simbólico puede ser definido como un "segundo nivel de significación", recubre — digámoslo así — o tiene la posibilidad de hacerlo, a todos los discursos posibles. No está demás que otra vez recordemos que "discursividad" y "textualidad" son propiedades estructurales de todos los lenguajes, de otro modo no habría posibilidad alguna de hablar de integración de sistemas semióticos como de hecho se da en toda práctica comunicativa, aun cuando no en todas de la misma manera.

Atendiendo a lo dicho inicialmente en el párrafo que acabamos de leer, diremos, como una de las hipótesis que nos parecen válidas, que una clasificación de las formas de lo simbólico surge, pues, de la clasificación de los discursos tal como se dan dentro del "universo discursivo". Por otro lado, si tenemos en cuenta que lo simbólico se constituye como tal mediante un "segundo nivel de significación" que se "agrega" — valga el término — al signo que es transferido a aquel nivel por obra del "sentido", venimos a confirmar, bajo este punto de vista, lo que acabamos de decir respecto de la correlación de clasificación que podemos establecer entre discurso y simbólica.

Brevemente hablaremos de nuestro criterio de clasificación de los discursos que integran el "universo" mencionado. Para eso tendremos que regresar a la noción de "conflictividad social" y, en particular, a la tesis según la cual el "universo discursivo" muestra un complejo mundo de dicotomías. Lo social es una totalidad que — a través de sus expresiones o manifestaciones discursivas, tanto posibles como actuales muestra "fisuras" diversas, no todas coincidentes, unas más "profundas" que otras, unas dependientes de otras, en fin, toda la gama de posibilidades que podríamos constatar como consecuencia de la conflictividad de las relaciones humanas. Las categorías básicas que muestra esa estructura son las de "opresor-oprimido" y no está demás que dejemos aquí debidamente aclarado que si bien esas categorías pasan por las clases sociales — hecho de clara evidencia particularmente en sociedades de organización propiamente clasista — en verdad no se expresan únicamente en los enfrentamientos y antagonismos de aquéllas, sino que atraviesan la totalidad en diferentes "planos", "niveles" y "direcciones", palabras todas entrecomilladas en cuanto que sólo podemos recurrir a una vía explicativa figurada, que tiene

en este caso el riesgo de hacernos descuidar la dinamicidad del complejo fenómeno. Pensemos en el clásico ejemplo de la relación de subordinación de la mujer respecto del varón o en la situación del niño dentro de una educación de tipo paternalista, hechos que a su modo se repiten al interior de cada una de las clases sociales. Por cierto que no pretendemos restar importancia a los conflictos clasistas, sólo queremos alertar sobre la complejidad de las relaciones concretas, que no pueden menos que determinar la complejidad del "universo discursivo" y de su nivel simbólico, todo lo cual juega sobre y desde lo concreto y tiene su modo particular de concretividad.

Justamente es aquel "nivel simbólico" el que permitiría reconocer lo que tal vez podríamos considerar como "marcas semánticas" del discurso, derivadas de la relación, también semántica, dada entre "significado" y "sentido"⁶. Nuestra afirmación de que una clasificación de los modos de lo simbólico puede hacérsela sobre la base de la división de los discursos que podemos señalar dentro del "universo discursivo" queda en pie, mas, aclarando debidamente que en realidad — y sobre todo si pensamos que esa clasificación surge básicamente del matiz de "sentido" que reorienta al "significado" y lo condiciona en sus límites y alcances en cuanto tal — aquella clasificación supone desde su mismo planteo una clasificación de lo simbólico⁷.

Llegados aquí diremos de modo breve que podríamos establecer una gran división (manifestación o expresión de aquella dicotomía de la que hemos hablado) entre un "discurso justificador" y un "discurso reversivo". A su vez, deberemos establecer una subdivisión en el segundo, dentro del cual distinguiremos entre un "anti-discurso" (o "discurso en lugar de") y un "discurso contrario".

El "discurso justificador" (en alguno de nuestros otros trabajos hemos hablado de "discurso opresor") podría ser caracterizado, entre otros aspectos, porque en él la carga ideológica (y por tanto el modo cómo se echa mano de lo simbólico y cómo a su vez lo simbólico ejerce su papel "direccional semántico") aparece colocada fuertemente sobre lo dicotómico, con lo que se genera lo que antes denominamos un "dualismo discursivo". El "discurso reversivo" tiene como punto de partida también la dicotomía, pero su "sentido" no apunta necesariamente a una confirmación o justificación de una futura situación, una vez lograda la "reversión", sino que gira alrededor de la categoría de "liberación". Ahora bien, de dos modos se juega en este caso lo discursivo: o se responde llevando a cabo una "reversión" que es una simple "inversión" de lo axiológico (y por tanto del valor de los símbolos): el oprimido se coloca en el lugar del opresor, sobre la base de una lógica no menos violenta que la que rige al "discurso justificador" y sentando la necesidad inmediata de un nuevo enunciado de éste; o por el contrario, surge otra forma

“discursivo-reversiva” que por su propia — digámoslo así — mecánica histórico-social se coloca — o acaba colocándose por encima de las categorías de “opresor-oprimido” — asumiendo lo dicotómico desde un intento de perspectiva superadora que es, a su vez, creadora.

Como resultado de lo que venimos diciendo podríamos, pues, decir que una clasificación de lo simbólico — la que más particularmente nos interesa deriva del “uso” que se le da dentro de las formas discursivas básicas reconocibles dentro del “universo discursivo”. En función de esto, un símbolo — recordemos el caso célebre de la imagen de la Virgen de Guadalupe — puede estar presente en el discurso con un sentido de “justificación”, como lo estuvo aquella imagen respecto del orden colonial español, o con un sentido “revertido-liberador”, como sucedió con la misma cuando el heroico alzamiento campesino e indígenas liderado por Hidalgo y Morelos.

Claro está que no se nos escapan las dificultades que para una correcta comprensión del modo cómo juega lo simbólico respecto de la totalidad de los signos, puede acarrear el concepto de “uso”. Mas, ello queda justificado — por lo menos provisoriamente — si pensamos que lo ideológico (la carga ideológica) tiene un principal canal expresivo en ese “valor direccional” (o de “sentido”) de lo simbólico.

Lógicamente se podrían establecer otras distinciones y por tanto, clasificaciones de los signos. Juan Montalvo ha señalado con magistral claridad en un pasaje de sus **Siete Tratados** que “... hay vocablos en los idiomas — según nos dice — que son como compendios de cuanta sabiduría pueden ellos comprender. Dándole la vuelta a esta palabra sublime, descubrimos todo un universo”⁸. Frente a esas palabras que vendrían a ser verdaderas “claves” que nos abren a una totalidad de sentido, que hacen, además, de integradoras de constelaciones discursivas dentro del “universo discursivo” hay otra presencia de lo simbólico — aun cuando no haya tales palabras alertadoras — que se da como “climax” o “tono” general, en cuanto que lo “direccional” (junto con el peso axiológico del “sentido”) abarca siempre la totalidad de un discurso, como asimismo sus manifestaciones en cuanto a textualidad.

Y ya para terminar nos ocuparemos de un caso muy particular de símbolo, dentro de aquellos que según Montalvo nos llevan a descubrir “todo un universo” y merecen el apelativo que él les daba de “sublimes”. En un comienzo habíamos tratado de explicar lo simbólico recurriendo a una expresión no muy feliz por cierto, diciendo que es un “sentido sobre puesto” a un “significado” con lo que nos colocamos en otro nivel de significado. Ahora bien, las posibilidades del ejercicio simbólico no se quedan en eso: van más allá. En efecto, nos encontramos con que hay símbolos que no lo son únicamente por su relación con un significado al que trasponen, por obra del “sentido”, sino que más allá de ese hecho al

que suponen, son símbolos de la función simbólica, por lo que tal vez se los podría denominar "símbolos de símbolos".

Ahora bien, en cuanto que la función simbólica se ejerce de modo específico en relación con las formas discursivas de las que hablamos antes, hay pues — y de eso hablaremos ya para concluir — símbolos de la función simbólica tal como ella se juega respecto del "discurso reversivo" o como ese tipo discursivo la pone en juego.

Tal hecho es, a nuestro juicio, lo que expresa dentro de la tradición cultural de nuestra América la figura de esa palabra-símbolo, "Calibán". Respecto de ella podríamos decir que se ha producido una profundización de su contenido y un descubrimiento de su función simbólica desde el momento en el que el símbolo fue incorporado de modo vivo a nuestro mundo de lenguaje. Quien lo hizo — todos lo sabemos — fue José Enrique Rodó. El fue además — como lo ha mostrado Arturo Ardao — quien dio los primeros pasos para lo que bien podríamos entender como una especie de re-codificación simbólica. Ya sabemos que, literariamente, Calibán habría sido re-descubierto por Ernesto Renán en su "drama filosófico" aparecido en 1878 y que lleva precisamente el nombre del personaje mítico, sacándolo de **La Tempestad** de Shakespeare⁹. Sabemos también que fue el celeberrimo dramaturgo inglés quien acuñó el nombre de este personaje de su no menos célebre drama, a partir de la palabra "canibal", que tanto dice para nosotros los latinoamericanos, tanto del Continente como del Caribe.

Quiénes eran los "caníbales" de la Europa de aquellos años? Pues, los comuneros de París de 1871, esos mismos a los que honramos de modo emocionado en el Cementerio de Pere Lachaise. Eran lo bajo, lo grosero, en fin, el proletariado que había osado proponer un gobierno del pueblo, una democracia.

La primera depuración del símbolo lo llevó a cabo, como decíamos, el propio José Enrique Rodó. No puso en tela de juicio el valor negativo de lo que él mismo denominó "lo calibanesco", pero sí salió en defensa — dentro de las categorías y sentimientos propios de su posición liberal-progressista de los derechos del pueblo para el ejercicio de la democracia. Fueron primeros pasos de significativa importancia: el primero, el hecho de incorporar a nuestra cultura una problemática simbólica que había tenido su inspiración originaria en nuestras propias tierras y el segundo, el hecho de la re-codificación que vino a quebrar con la equivalencia entre "proletariado" y "calibanismo" (entendido como "canibalismo"), aun cuando ello no implicara todavía una aproximación al valor primitivo del símbolo y por tanto una reversión.

Faltó, sin duda, una lectura de Shakespeare hecha de tal manera que se eliminara la mediación. Absurdo sería sin embargo,

reprochar a Rodó que no haya dado en nuestra lectura. El nos dejó la base y sobre él — como sobre la de tantos de esos grandes hombres a los que podemos invocar como latinoamericanos construimos nuestro discurso. Superada la mediación que impuso Renán — fiel expresión de lo más agresivo de la burguesía francesa de la Tercera República, creada sobre la sangre de la Comuna — Calibán ha regresado a ser lo que de modo genial dibujó Shakespeare: una “matriz de sentido” de todos los posibles símbolos con los que puede expresarse el “discurso reversivo-liberador”. Fue ello fruto de un largo proceso de lo que bien podríamos llamar “segunda recodificación” del símbolo que se inició aproximadamente en la década de los 30 de este siglo por obra de autores europeos y latinoamericanos, entre estos últimos, Aníbal Ponce y Frantz Fanon. Fue sin embargo recién en 1969 que, por obra de tres ensayistas nuestros, todos ellos antillanos, Aimé Césaire, Edward Brathwaite y Roberto Fernández Retamar, aquella recodificación se instaló decisiva y claramente como tarea latinoamericana propiamente dicha. En este sentido, el libro del último de los escritores nombrados, obra que se denomina justamente **Calibán** y que lleva como subtítulo altamente sugerente el de **Apuntes sobre la cultura de nuestra América**, aparecido en 1971, estableció entre nosotros — pensamos en nuestra América de habla hispana y lusitana — el puente que, saltando por encima — digámoslo así — de formulaciones como la de Renán y tomando a Rodó como punto de partida, reinstaló la cuestión en su fuente primera. Acto de recodificación (que implica como es lógico una des-codificación) que no puede explicarse como un simple hecho literario sino que es básica y fundamentalmente fruto de la emergencia de los pueblos de nuestra América, calibanes capaces de revertir el discurso opresor y junto con él la opresión, interna y externa, con sus luchas, su sufrimiento y su sangre¹⁰.

Calibán, es, pues, un símbolo que expresa como tal, es decir, como símbolo, el fundamento de posibilidad de una simbólica liberadora. Está, por eso mismo, más atrás que los diversos símbolos a los que de modo espontáneo o no espontáneo se pueda echar mano. No simboliza la reversión de un discurso determinado, sino que — tal como lo hemos ya dicho — **simboliza el acto mismo de reversión**. Sobre él o sobre cualquier otro símbolo que juegue un papel semejante, se podrá fundar una simbólica en la que la ambigüedad del símbolo adquiera la transparencia de la “manifestación”, frente a la oscuridad del “ocultamiento”. Una simbólica que no está puesta al servicio de la des-historización, tal como sucede en el “discurso justificador”. Rodolfo Borello ha mostrado agudamente de qué manera, por ejemplo, lo simbólico en Ezequiel Martínez Estrada está puesto al servicio de la deshistorización de la realidad argentina¹¹. Una simbólica, en fin, que no viene a reforzar la estructura del discurso opresor en cuanto éste juega constantemente con la

reduplicación del sujeto del mensaje — verdadera redundancia de naturaleza retórica y por cierto crudamente ideológica — creando un sujeto de apoyo metahistórico.

Para concluir ya, diremos que la re-codificación del símbolo de Calibán, ha permitido reinstalar el verdadero valor simbólico de Ariel, tal como el propio Fernández Retamar lo ha señalado con acierto: "Ariel, el gran mito shakespereano es, como se ha dicho el intelectual de la misma isla de Calibán: puede optar por servir a Próspero — es el caso de los intelectuales de la anti-América — con el que aparentemente se entiende a maravillas, pero de quien no pasa de ser un temeroso sirviente, o unirse a Calibán en su lectura por la verdadera cultura de nuestra América". Ya lo había dicho José Martí, con palabras ciertamente definitivas: "Con los oprimidos había de hacer causa común, para afianzar el sistema opuesto a los intereses de los opresores"^{1 2}.

NOTAS

(1) Cfr. nuestro trabajo "Función actual de la filosofía en América Latina", en **La Filosofía actual en América Latina**, por varios autores, México, Editorial Grialbo, 1976, p. 143 — 144.

(2) Andrés Bello, "Prólogo" a la **Gramática de la lengua castellana (1847)**, texto tomado de la compilación de Pedro Grases **Antología de Andrés Bello**. Barcelona, Seix Barral, 1978, p. 145.

(3) Cfr. nuestros ensayos **Andrés Bello y los orígenes de la semiótica en América Latina**. Quito, Ediciones de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador, 1982 (Serie Cuadernos Universitarios, 4) y "Educación para la integración y utopía en el pensamiento de Simón Rodríguez. Romanticismo y reforma pedagógica en América Latina", en **Cultura**, Revista del Banco Central del Ecuador, número 11, 1982 (el mismo trabajo ha sido publicado por la revista **Araisa**. Caracas, Centro de Estudios Latinoamericanos "Rómulo Gallegos", **Anuario 1976 — 1982** y en **Latinoamérica. Anuario de estudios latinoamericanos**, México, Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, número 15, 1982).

(4) Ferdinand de Saussure. **Curso de Lingüística general**. Buenos Aires, ed. losada, 1959, p. 101 y 106. **Fuentes, manuscritos y estudios críticos**. México, Siglo XXI, 1971, p. 28; Paul Ricoeur. **De l'Interprétation. Essais sur Freud**. Paris, Ed. Seuil, 1965, p. 26 — 27; Berger y Luckmann. **La construcción social de la realidad**. Buenos Aires, Amorrortu, 1976; Agnes Heller. **Sociología de la vida cotidiana**. Barcelona, Ediciones Península, 1977, cap. "El sistema de los signos", p. 256 y sgs.; Noel Noulou. **Lenguaje y estructuras. Ensayos de lógica y semiótica**. Madrid, Ed. Tecnos 1974.

(5) Cfr. Carlos Sempat Assadourian y otros. **Modos de producción en América Latina**. Séptima edición. México, Cuadernos Pasado y Presente, 1979, p. 28 y nuestro libro **El Pensamiento social de Juan Montalvo**. Quito, Ediciones Tercer Mundo, 1984, p. 56 — 59 y 175. En cuanto a la noción de "ideología", cfr. Kurt Lenk. **El concepto de ideología**. Buenos Aires, Anorrortu, 1974 y Ferruccio Rossi-Landi. **Ideología**. Barcelona, Editorial Labor, 1980 (col. Temas de Filosofía).

(6) El uso que damos a los términos "sentido" y "significado" en alguna manera se remite a Gotlob Frege. En él el "sentido" no depende inmediatamente del "referente", como tampoco de lo que denomina "idea asociada" (significado)

presente en el signo. Este, en cuanto portador del "sentido" muestra un cierto grado de autonomía, con lo que de hecho se concluye, aun cuando no de modo explícito, en una distinción entre "sentido" y "significado". Cfr. G. Frege. *Estudios sobre semántica*. Barcelona, Ariel, 1971 y Ian Hacking *Por qué el lenguaje importa a la filosofía?* Buenos Aires, Sudamericana, 1979.

(7) Aquí decimos que lo simbólico, a través de los símbolos utilizados y el modo cómo lo están, puede ser considerado como lo que origina las "marcas semánticas" orientadoras en un intento de hermenéutica. Debemos agregar que además esas "marcas" sirven para la determinación de lo ideológico toda vez que esto se juega en el mismo nivel de lo simbólico y es el símbolo, con su natural ambigüedad, justamente lo que favorece su puesta en ejercicio. Atendiendo a las estructuras narrativas propias del "cuento fantástico", hemos señalado lo que podrán ser esas "marcas", a la vez semántico-simbólicas y semántico-ideológicas. Cfr. nuestro ensayo "Narrativa y cotidianidad. La obra de Vladimir Propp a la luz de un cuento ecuatoriano", en *Cultura*, revista del Banco Central del Ecuador, Quito, vol. II, 1978 y *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, San José, Costa Rica, número 45, enero-junio de 1979.

(8) Juan Montalvo. *Siete Tratados*. París, Garnier, s/f., tomo II, p. 16.

(9) Arturo Ardao. "Del Calibán de Renán al Calibán de Rodó", en *Estudios Latinoamericanos de Historia de las Ideas*. Caracas, Monte Avila Editores, 1978, p. 141 — 168. Es importante tener en cuenta que "Caliban" es en Shakespeare el "personaje" de un drama. Si tenemos en cuenta las geniales ideas de Antonin Artaud, "Calibán" es "palabra", pero es más que eso en cuanto que la palabra en el escenario, en el juego teatral, se sumerge en el mundo de los demás sistemas expresivos y aun cuando desde un punto de vista semiótico pueda ser caracterizada como "signo de confluencia", desaparece dentro de una totalidad de lenguajes, tal como sucede en la vida. Por lo demás, Calibán es símbolo nacido de una experiencia humana que es para el mismo Artaud experiencia básica tanto de la vida como del juego teatral, la "crueldad". Cfr. Antonin Artaud. *El Teatro y su doble*. Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1976.

(10) Roberto Fernández, Retamar, Calibán. *Apuntes sobre la cultura de nuestra América*. México, Editorial Diógenes, 1971 (Segunda edición, 1974); Buenos Aires, Editorial La Pléyade, 1973. No conocemos datos bibliográficos de la edición cubana. Según nos dice el mismo Fernández Retamar, al concluir "esa década de los sesenta, en 1969 y de manera harto significativa, Calibán será asumido con orgullo como nuestro símbolo (el subrayado lo ponemos nosotros) por tres escritores antillanos, cada uno de los cuales se expresa en una de las grandes lenguas coloniales del Caribe. Con independencia uno del otro...". Se refiere al martiniqueño Aimé Césaire, al barbadiense Edward Brathwaite y al propio Fernández Retamar (p. 44 — 45 de la edición de Buenos Aires).

Cfr. además Leopoldo Zea. *El pensamiento latinoamericano*. Barcelona, Editorial Ariel, 1976, cap. titulado "Calibán como símbolo de Latinoamérica", p. 509 — 512 y Horacio Cerutti Guldberg *Filosofía de la liberación latinoamericana*. México, Fondo de Cultura Económica, 1983, cap. "La filosofía de los 'calibanes'", p. 59 — 64.

(11) Rodolfo Borello en su fino análisis sobre la obra de Ezequiel Martínez Estrada, dice: "...Pero más importante todavía es la consecuencia de ese manejo intemporal de los sucesos: las acciones se desnudan, se convierten en *facti* desasidos de toda relación con circunstancias sociales, ideológicas, políticas o económicas. Los hechos se desconocen, se vuelven actos puros, que ocurren fuera del tiempo, separados de toda causalidad y de todo proceso comprensible. Para decirlo de modo paradójico: la visión de la historia que nos entrega Martínez Estrada es ahistórica, esencialista y atemporal. Los hechos funcionan en ella como símbolos. "Martínez Estrada: la visión fictiva del período peronista", en *Hispanoamérica, Revista Literaria*. Año VIII, números 23 — 24, 1979, p. 157.

Nuestro intento era en este apretado ensayo el de encarar asimismo — dentro de la teoría de los símbolos que aquí se desarrolla esquemáticamente — el sentido y valor de la palabra “Latinoamérica” tal como la ejercemos nosotros en cuanto palabra-símbolo, la que tiene ya una larga historia. En efecto, fueron latinoamericanos y no franceses quienes acuñaron la palabra “Latinoamérica” o “América Latina”, tal como lo ha probado cuidadosamente Arturo Ardao en sus siempre fecundas búsquedas. La invención terminológica como asimismo su primitivo valor semántico — debidos principalmente a José María Torres Caicedo y a Francisco Bilbao — son marginales y hasta extraños al uso que de aquellos términos se dio dentro de la ideología imperialista francesa en la época de Napoleón el Pequeño.

Cfr. Arturo Ardao, *Génesis de la idea y el nombre de América Latina*. Caracas, 1980 y del mismo autor, la ponencia leída en el Simposio “La Latinidad y su sentido en América Latina”, México, 1984, titulada “El verdadero origen del nombre de ‘América Latina’”. También el tema se encuentra en la obra de Ricaurte Soler, *Clase y nación en Hispanoamérica, Siglo XIX*. Panamá, Ediciones de la Revista *Tareas*, 1975, p. 51 nota. Véase por último, nuestro libro ya citado *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* p. 29 — 30.

(12) Roberto Fernández Retamar, op. cit., p. 137 y José Martí. “Nuestra América” en el libro *Nuestra América*, Barcelona, Ariel, 1973 y nuestra obra ya citada *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, p. 37 — 38. El subrayado con el que concluye la cita de Fernández Retamar, es nuestro.

Nuestras tesis respecto del valor y función del término “Latinoamérica”, enunciada dentro de nuestro latinoamericanismo contemporáneo, son coincidentes en más de un aspecto con lo que nos tiene Leopoldo Zea en su obra *Latinoamérica, Tercer Mundo*. México, Ed. Extemporáneos, 1977, p. 16 — 17. En cuanto a nuestras afirmaciones al respecto nos permitimos remitirnos otra vez a nuestro libro *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, p. 24 — 43 y 74 — 75. En esa misma obra hemos intentado rescatar para la filosofía latinoamericana el mito del origen del hombre de Popol Vuh, que puede ser entendido como una anticipación profunda del rechazo de lo que ahora se ha dado en llamar “logocentrismo” (cap. “El problema del ser y del tener”, p. 198 — 208). Qué debe hacer la filosofía con los símbolos? Evidentemente buscarlos y proponer hermenéutica y todo eso sin olvidar que la filosofía misma juega en un nivel de significación en el que tiene su modo particular y propio de simbolismo. Por lo demás, el derecho de la filosofía a recurrir como filosofía a mitos y símbolos, ya quedó establecido en Platón, quien había avizorado el valor de la re-presentación, a pesar del platonismo. En cuanto a las páginas que hemos dedicado expresamente a Calibán en nuestro libro, véase 51 y 52.