

Santiago López Maguiña

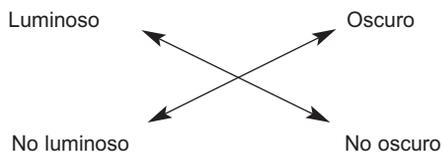
Del mito como forma simbólica*

Del mito como forma simbólica se inscribe en las grandes transformaciones que la semiótica viene experimentando, especialmente gracias a la obra de tres semióticos franceses, Jacques Fontanille, Claude Zilberberg y Eric Landowski. Numerosos son los cambios que se han producido, pero el más significativo de todos tiene que ver con el realce de lo sensible en los procesos de la significación. La semiótica, que se había desarrollado sobre todo en Francia, imaginaba el sentido y la significación como procesos principalmente cognitivos. Se destacaba el papel de ciertas operaciones (la negación y la aserción) y de ciertas relaciones que resultaban de aquellas. Greimas y Fontanille (Greimas y Fontanille, 1994: 36) sostenían que la significación surge de la negación y que bastaba con negar algo para fundarla. Así se produce un contraste,

* Quezada Macchiavello, Óscar. *Del mito como forma simbólica. Ensayo de hermenéutica semiótica*. Lima: Universidad de Lima/Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2007, 599 pp.

algo se distingue de lo que no es. Esa postulación ya había sido expuesta años atrás por Greimas y Rastier (Greimas y Rastier, 1973: 153 y ss) cuando propusieron el cuadrado semiótico como estructura elemental de la significación. La negación es parte constitutiva del sistema y está acompañada de la aserción, interpretada como la negación de la negación. Negación de la negación de algo, que daba como resultado la afirmación de una nueva presencia que es una aseveración de lo que no es. Una aseveración de lo que no es constituye la afirmación de una diferencia, de una distinción radical.

Pongamos el caso de la presencia de lo “luminoso”. La significación surge apenas tal presencia es negada y aparece lo “no luminoso”. Este enunciado, como puede verse, abre una serie de posibilidades, una serie de opciones de lo que puede ser lo “no luminoso”, que incluye tanto las variaciones de lo menos luminoso, como otras más extremas, las que corresponden a las variaciones de lo “oscuro”. Consideremos para abreviar que esas variaciones forman el intervalo que va de lo “grisáceo” a lo “oscuro” como el ámbito que forma la clase de las opciones de la negación de lo “luminoso”. De esa manera lo “oscuro” es uno de los términos posibles con los que lo “luminoso” puede oponerse. Un término afirmado como extremo, que ya no se presenta solo como una negación. Ahora estamos ante uno que se afirma como el extremo opuesto del otro. Ojo: este extremo no debe ser tomado o asumido como un extremo necesario o natural. Se trata, en cambio, de un extremo entre otros. Otras opciones entonces pueden encontrarse en las distintas variaciones de lo “grisáceo”, que aparece, tal como lo venimos planteando, como la negación de lo “luminoso”. De allí debe inferirse que alguna opción de lo plomizo pueda ser afirmada como extremo contrario de lo “luminoso”. He aquí el cuadrado presentado en su forma más simple:



En la formación de la significación intervienen, por tanto, dos operaciones: la simple negación y la negación de la negación, es decir, la aserción, que dan lugar respectivamente a tres relaciones: la contradicción, la contrariedad y la implicación o presuposición recíproca. Si aplicamos la negación a nuestro ejemplo tendremos la relación de contradicción: “luminoso” / “no luminoso”. Si a continuación aplicamos la aserción (o negación de la negación) obtendremos un término que afirme algunas opciones de la negación. Una de las múltiples posibilidades de lo que constituye el amplio espectro de lo “no luminoso”, que podría ser lo “oscuro” en los términos que puede esperarse desde el punto de vista de nuestro más común sistema de percepciones. Por supuesto, las mismas operaciones también son aplicables en sentido contrario, comenzando por la negación de lo “oscuro”.

El cuadrado semiótico tenía como propósito explicar la significación en un sentido lógico, en el que se resaltan oposiciones privativas (nacidas de la negación) y oposiciones entre contrarios (nacidas de la aserción). Y aunque ya en el cuadrado se perfila con nitidez otro tipo de relaciones, las variaciones de grado que hemos podido notar en la oposición “luminoso” / “no luminoso”, que dan cabida a lo “grisáceo”, a lo “semioscuro” y aun a lo “oscuro”, no se destaca suficientemente su importancia en la constitución del sentido y de la significación. Como lo ha señalado Claude Zilberberg, entre los términos de una relación de oposición o diferencia parecía abrirse un vacío (Zilberberg, 2007). Un abismo separaba por

eso los términos contrarios “luminoso” y “oscuro”. Con el cuadrado se proponía la negación como una operación fundadora de una pluralidad de opciones, postulado sin embargo alejado del que propone, en cambio explícitamente, que allí pueden encontrarse una serie de variaciones que corresponden a grados. En el ejemplo que nos acompaña a los grados que se distinguen entre lo “no luminoso” o de lo “no oscuro” explícitamente.

Las variaciones de grado que se pueden observar en el cuadrado semiótico son —en la semiótica que sobre todo han inaugurado Jacques Fontanille y Claude Zilberberg (Fontanille y Zilberberg, 2004), hace menos de una década— las principales relaciones. Es importante anotar que esas relaciones son acentuadas al tiempo en que se presta atención a los componentes sensibles y afectivos de la significación. Estos componentes no solo no eran considerados en la inteligibilidad del sentido, sino que también se lo excluía explícitamente. La significación se presentaba como manifestación de estructuras eminentemente lógicas y cognitivas. No se concebía entonces que en ella pudieran intervenir lo afectivo, lo pasional. A. J. Greimas en *Semántica estructural* (Greimas, 1971: 12), libro con el que se funda la semiótica francesa, asumía ya, sin embargo, que la significación resultaba de la articulación entre las dimensiones de lo *interoceptivo* (sensaciones) y de lo *exteroceptivo* (percepciones) por intervención de lo *propioceptivo* (sensaciones y percepciones del cuerpo propio), echándose mano de la fenomenología de Maurice Merleau-Ponty, pero no desarrolló hasta los últimos años de su vida una teoría que la hiciera operativa. Y aun incluso en esa fase de su obra (Greimas, 1989: 255 y ss.; Greimas y Fontanille, 1994: 28) hacía de lo afectivo una dimensión dependiente de las básicas operaciones lógicas imaginadas en el cuadrado semiótico.

Hay que esperar hasta 1998 para que Jacques Fontanille y Claude Zilberberg publiquen *Tensión y significación* (Fontanille y Zilberberg: 2001) y que este último diera a conocer desde 1994 los primeros ensayos, que van a culminar con la edición de *Semiótica tensiva* en el 2006 (Zilberberg, 2007), para que se postule que en la formación del sentido y de la significación la dimensión propioceptiva, la dimensión de las sensaciones y de los afectos, juega el rol más importante. Para decirlo en pocas palabras y de un modo categórico aunque redundante, el sentido antes que pensando, primero es sentido. Sentido por un cuerpo sensible, conmovido y afectado por otras presencias sensibles. La presencia de lo “luminoso”, por ejemplo, que cobra sentido en tanto afecta un cuerpo sensible que lo siente con placer o displacer. Si pudiera ocurrir que fuera con placer, abriría la posibilidad de que su negación corresponda a una experiencia placentera de menor grado, y cuyo límite extremo, lo “oscuro”, se sienta con displacer.

El sentido entendido primero como sensación cumple con la función de repartir el mundo de acuerdo con los estados de ánimo que presencias sensibles le producen a un cuerpo. Así pueden presentarse con relación a los efectos sensibles que a este le producen la “luminosidad” y lo “oscuro” (o mejor, variaciones de “luminosidad” o de “oscuridad”) como un escenario elemental formado por al menos dos presencias, una placentera y otra displacentera, que incluye gradaciones que se ubican entre las dos. Esas sensaciones a continuación se tornan en tendencias o movimientos perceptivos que apuntan a la captación de las presencias. Una vez que el cuerpo ha sido sensibilizado tiende a ubicar, a localizar las presencias que le han conmovido, y simultáneamente a cuantificarlas. La “luminosidad” sensibilizadora, por ejemplo, enseguida trata de ser ubicada en términos de su posición respecto del cuerpo sensible, puede que la presencia se halle próxima o lejana.

También trata de ser ubicada en términos de su duración, y aparece entonces como una presencia breve o larga. Finalmente es cuantificada en términos de su grado de concentración o difusión. Así, para retomar el ejemplo, la “luminosidad” puede ser una presencia que sensibiliza fuertemente y que su captación sea como una aparición concentrada o sea como una aparición difusa, pero también podría ser una presencia débilmente sensibilizadora y que en la dimensión de lo perceptible aparezca como una aparición concentrada o como una aparición difusa.

El sentido que surge de las sensaciones que proceden de un mundo exterior respecto de un cuerpo sensible, o de su mundo interior, tiene lugar en un proceso de captación o racionalización cuya primera fase corresponde a lo que Jacques Geninasca (Geninasca, 1997: 59 y ss.) denomina *captación impresiva* y que Jacques Fontanille (Fontanille, 2001: 194-201) ha sistematizado. La *captación impresiva* ocurre gracias a las experiencias corporales más básicas: a las sensaciones de placer o de desazón que experimenta el cuerpo propio. En esa fase de la experiencia sensible las sensaciones y percepciones se organizan únicamente a partir de lo que agrada y desagrada, y de los grados de intensidad y de extensión que su aprehensión presenta. Una segunda captación tiene lugar cuando el cuerpo propio realiza analogías y homologaciones entre niveles de sensación y de percepción distintas e incluso radicalmente diferentes. Mediante ellas el cuerpo establece equivalencias, la más importante de las cuales corresponde a la metáfora. Hay que precisar en este punto que esa formación retórica no se produce en un nivel secundario de la constitución del lenguaje, sino en el nivel primario. La metáfora es, por eso, una relación de equivalencia que se produce en el propio erigimiento del lenguaje, entendido este como un sistema y una actuación que realiza el cuerpo en su aprehensión

sensible del mundo. Así, la metáfora es parte de las operaciones primarias del lenguaje, que sin duda están emparentados con los procesos primarios del sueño y las formaciones del inconsciente descubiertos por Sigmund Freud, parentesco que desde un punto de vista semiótico debe ser aún explorado. A esta segunda captación se denomina *captación semántica* y constituye el fundamento de la racionalidad mítica.

Otra captación es la llamada *captación molar*, que da base a la racionalidad informativa. Ella opera por medio de correlaciones entre los conceptos y las figuras que integran el discurso, y entre esas correlaciones y referentes externos. Es un tipo de captación característico de discursos que tienen una intencionalidad objetiva. La última fase del proceso de captación es la que se denomina *captación técnica*, que es la de los esquemas explicativos y simplificadores que se despliegan mediante enunciados formales y vaciados de analogías semánticas. Es una captación propia del discurso científico en sus formulaciones más sistemáticas y formales, que tratan de lograr elaboraciones enuncivas comparables a las de la lógica y las matemáticas.

En pocas palabras para la semiótica del discurso el sentido se va estableciendo por medio de operaciones de captación que arrancan con un *despertar sensible* de un sujeto adormecido o anestesiado. En ese despertar ciertas presencias del mundo exterior o del mundo propio del sujeto lo conmueven atrayendo su atención, su *mira intencional* en el léxico semiótico. Sigue con operaciones de comparación, de contraste que hacen posible el establecimiento de relaciones de semejanza. Continúa con la conexión y concatenación de lo diverso y lo heterogéneo para formar sistemas coherentes y homogéneos que permiten una orientación clara y distinta, universal y necesaria, que concluye con el establecimiento de esquemas vacíos de toda semántica, tal como se presentan en las matemáticas y la lógica, a las que aspira también la semiótica.

En ese horizonte el libro que comentamos, verdaderamente enciclopédico, persigue ahondar en las operaciones que distinguen a la captación mítica, que se sitúa en una fase intermedia entre la captación puramente sensible y la captación referencial y formal del mundo. Hay que precisar a continuación que desde nuestro punto de vista se trata de un libro de semiótica y más exactamente de semiótica generativa, aunque en su subtítulo se privilegie la hermenéutica semiótica. Veo, al respecto, que no se trata exclusivamente de una hermenéutica, esto es, de una dilucidación de figuras y expresiones para inducir o acceder a un contenido, sino de una semiótica de la hermenéutica o, para ser más puntuales, de sus prolegómenos. El libro apunta, en efecto, a la postulación de enunciados que expliquen de un modo hipotético deductivo la estructura del discurso hermenéutico en el campo de la fenomenología hermenéutica principalmente. Pero es evidente que el blanco puesto en la mira es la generación del sentido en este discurso, que es un discurso que indaga acerca del sentido y del significado de estar en el mundo por parte de los seres humanos, que también son objetos de la semiótica.

En esa dirección, Quezada elige la reflexión sobre el mito por constituir este la primera manifestación de la producción del sentido en la fenomenología hermenéutica expuesta primeramente en la obra de Heidegger. No es esta obra, sin embargo, el principal objeto de indagación, sino sobre todo el libro *Filosofía de las formas simbólicas* de Ernst Cassirer, cuyas elaboraciones teóricas no tienen una finalidad hermenéutica, sino antropológica y, por tanto, explicativa y no especulativa. ¿Cómo se entiende entonces que un libro de semiótica de la hermenéutica centre su atención en un texto de antropología filosófica? Tanto más inquietante resulta la cuestión por el hecho de que los discursos de Heidegger y de Cassirer son explícitamente extremos contrarios.

A pesar de ello, Quezada encuentra que las propuestas de tales autores pueden complementarse y su intersección teórica hallarse alrededor del mito, del discurso del mito, donde existencia y forma se enlazan. Es más, donde la existencia cobra forma y puede reconocerse que en el lado de Heidegger se ubica la existencia y en el lado de Cassirer la forma. La existencia que el filósofo de Friburgo ubica en el individuo entendido como entidad afectiva, sentida por sí misma, finita y en síntesis unificada. Y la forma que Cassirer entiende como el modo en que la existencia adopta una forma objetiva u objetivada, es decir, que resulta del paso de lo finito y unificado a la infinitud de lo variado, que supone una fabricación. Se observa que la conexión a través del mito que encuentra el autor entre el pensamiento de Heidegger y el de Cassirer es homóloga a la transformación que en el campo de la semiótica explica la significación o *semiosis* que consiste en la homologación de sustancias diferentes gracias a una forma, cuyo estado previo corresponde al puro sentir sin forma. De esa manera, uniendo el pensamiento de ambos filósofos es posible volver a encontrar en el campo de la filosofía el proceso gracias al cual la significación emerge y se hace signo o se inscribe como signo. Por el lado de Heidegger encontramos lo sensible, el contenido que se siente en el interior del individuo, y con más precisión en el cuerpo (la complejidad de la que nace el sentido), apuntando a hacerse expresión en contacto con el mundo, por el lado de Cassirer la forma que por fin permite la adecuación y la diferencia que hacen posible la significación.

En el primer capítulo del libro, de donde se desprende el planteamiento reseñado, mucho más complejo y rico de lo que hemos podido exponer aquí, se sostiene a partir de las elaboraciones de Jacques Fontanille que el mito es discurso en

el cual y con el cual nace la significación tal como concibe a esta la semiótica contemporánea: las primeras operaciones (praxis enunciativa) mediante las cuales un cuerpo se sitúa en el mundo, donde proyecta sus sensaciones internas y de donde acoge y recoge sensaciones externas que conecta o, mejor, asocia con aquellas. Lo cálido, por ejemplo, con lo agradable, en tanto que lo frígido con lo desagradable, o a la inversa, de acuerdo con la experiencia específica. El discurso mítico es aquel que permite la transformación de experiencias sentidas en el cuerpo, sentidas como movimientos íntimos afectivos, en percepciones de presencias claras y distintas en el mundo, y al revés. Por eso, para Quezada, el discurso del mito no sería de tal suerte previo al lenguaje, sino simultáneo. Las operaciones y relaciones atribuidas a este por la lingüística, y más aún por los filósofos estructuralistas, y sobre todo postestructuralistas referidas a los modos en que los seres humanos organizan sus percepciones acerca del mundo serían también compartidas por el mito. Hasta podría decirse a partir de las formulaciones que el lenguaje mismo sería mítico. Esta consideración, sin duda, debe llamar a escándalo si aun admitimos que el lenguaje tiene sobre todo una función referencial, que está formado por signos que sirven para remitir a una exterioridad, pero no cuando se trae a colación la problemática acerca de cómo se percibe esa exterioridad en cada cultura. La percepción de la realidad, en otras palabras, es asunto que está relacionado con los modos en que ella se siente. Es asunto corporal y la experiencia sensible que el cuerpo vive en los contactos que mantiene con lo que llamamos realidad o mundo externo, respecto del mundo interno de nuestra sensibilidad, es resultado de los grados de desarrollo de las fuerzas productivas, del grado de dominio que se tiene sobre la naturaleza. De modo que los sistemas de apre-

hensión del mundo que se constituyen en el lenguaje en la medida en que tienen primariamente un carácter analógico, se organizan mediante la correlación de lo que se siente y se percibe, de lo que se siente en el interior del cuerpo y de lo que se percibe en su exterior, son de hecho míticos. De allí que el discurso del mito no solo tenga una propiedad primaria, en el sentido de ser la primera práctica o praxis organizadora del mundo de lo sensible y de lo perceptible, sino que además tenga una propiedad fundadora. Hay que precisar, sin embargo, que el discurso mítico desde el punto de vista de Quezada, que sigue a Cassirer y a Fontanille, no abarca todo el conocimiento que las colectividades que lo enuncian pueden conseguir y sistematizar, como desde una perspectiva estructuralista radical se pudiera sostener. El discurso mítico es ante todo discurso que regula la transición de las impresiones primeras y más elementales que sobre el mundo se tienen, que los sujetos experimentan, hacia las convenciones y hacia los esquemas de aprehensión de la racionalidad referencial y de la racional técnica, que desde la Grecia antigua en el mundo occidental van a constituir la religión, el arte, la filosofía y la ciencia. El discurso mítico hace posible, por tanto, el primer ordenamiento de la naturaleza, las primeras gradaciones, las primeras distinciones, las primeras jerarquías, lo que es más fundamental aun, las primeras valoraciones. Pero no apunta a una captación adecuada y perfecta del mundo. Tal es meta que se propone la ciencia de la era moderna e incluso mucho más, pretende desprenderse y eliminar lo mítico, que es resorte que justamente la genera y del que es imposible un completo divorcio. El mito, entonces, cuyo blanco no es la perfección del conocimiento, no es la captación de la extensión de todo lo perceptible, es más bien el modo en que el cuerpo se ajusta sensiblemente con el mundo. Por eso Quezada lo

sitúa del lado del sentido, del sentido que se siente, como del sentido que orienta, lo que lo diferencia de las formas simbólicas cuya mira es la significación.

El mito como discurso del sentido y de la orientación no deja de ser discurso desprovisto de blancos de captación, es decir, de inteligibilidad. El hecho de no pretender la adecuación perfecta de lo sensible con lo inteligible no implica la ausencia en ella de operaciones de selección, partición, segmentación, clasificación o de jerarquización. Claude Lévi-Strauss sobre todo, pero también Cassirer, han acentuado esa propiedad de los mitos. En ellos se construyen las primeras taxonomías del mundo natural y del mundo social. Uno de esos sistemas taxómicos según el maestro belga es el totemismo, que también puede verificarse en la obra del Inca Garcilaso de la Vega y de otros cronistas, donde el culto a plantas y animales supone al mismo tiempo una clasificación étnica. Pero esas taxonomías, comparables a las que la ciencia realiza, tienen ante todo un contenido sensible. Distinguen y ordenan, pero sin disminuir ni menos perder la dimensión afectiva de lo corporal. Tales taxonomías son intelecciones sensibles. Intelecciones de seres y cuerpos a los que se atribuyen propiedades idénticas o similares que al cuerpo propio.

En esa dirección, en el tercer capítulo del libro, donde se cierra y cose todo el enorme recorrido que nos hemos atrevido a reseñar en pocas líneas, se hacen los planteamientos principales. Respecto al mito en concreto Quezada propone que lo sensible puro, que lo funda, lo hedónico-lúdico, sería “la dimensión celebratoria del ser”, casi en términos heideggerianos, constituida por las cualidades sensibles aún no articuladas. El mito, entonces, estaría formado por las operaciones de analogía y de asociación por contigüidad, la metáfora y la metonimia, que permiten una ordenación del mundo hecha de similitudes y diferencias. De esa base nacerían luego

la ordenación y categorización que, desprendida del ser de lo sensible organiza el mundo mediante referencias sin sustento corporal, configurándolo como un horizonte cuyo despliegue perceptible es independiente de entidades perceptoras. Es el discurso de las ciencias.

En el último capítulo, el autor traza en términos semióticos la conformación del discurso mítico tal como es formulado por Cassirer, pero no sin confrontarlo con una visión de prosapia heideggeriana, y que a lo largo del siglo XX encontramos en una serie de autores, entre los cuales podríamos contar a Freud y Lévi-Strauss, de acuerdo con el cual el mito es el discurso que procura la transición del universo sensible y perceptible de lo indiferenciado, hacia el de las particiones, segmentaciones y diferencias, y que, por tanto, hacen del mito la praxis fundadora del sentido y de la significación.

Este nuevo libro de Óscar Quezada no solo se ocupa de dilucidar semióticamente la problemática del discurso del mito en la filosofía fenomenológica y antropológica, sino que al mismo tiempo constituye una introducción a las categorías, esquemas y concepciones que aparecen en el horizonte teórico de la semiótica que se desarrolla desde los años noventa. Y mucho más intenta una sistematización de la reflexión acerca del mito en el discurso de Occidente. Por eso tiene un carácter enciclopédico y una ambición totalizadora. Pero, a la vez, recorre el libro una intencionalidad más bien humilde, propia de un sujeto consciente de explorar un campo que no cesa de cambiar y de expandirse, y sobre el cual se debe ser cauteloso en hacer generalizaciones. Esa es la razón por la que se presenta como una hermenéutica semiótica y no como semiótica de la hermenéutica. Nos parece entender, sin embargo, que este libro apunta a realizar esta semiótica y que ha sentado las bases para ese logro.

Bibliografía

- Fontanille, Jacques
2001 *Semiótica del discurso*. Lima: Universidad de Lima/Fondo de Cultura Económica.
- Fontanille, Jacques y Claude Zilberberg
2004 *Tensión y significación*. Lima: Universidad de Lima/Fondo de Cultura Económica, 2004.
- Geninasca, Jacques
1997 *La parole littéraire*. París: PUF, 1997.
- Greimas, Algirdas J.
1989 *Del sentido II. Ensayos semióticos*. Madrid: Gredos.
- 1973 *En torno al sentido. Ensayos semióticos*. Madrid: Fragua.
- 1971 *Semántica estructural*. Madrid: Gredos.
- Greimas, Algirdas J. y Jacques Fontanille
1994 *Semiótica de las pasiones*. México: Siglos XXI Editores/Benemérita Universidad de Puebla.
- Zilberberg, Claude
2006 *Semiótica tensiva*. Lima: Universidad de Lima.