

HOMO SYMBOLICUS INTRE ANTROPOLOGIE ȘI FILOSOFIE

Corina Matei*

coramatei@yahoo.com

Abstract: *My intention here is to point out a gap that appeared in culture's structuralistic past between the anthropological and the philosophical view of homo symbolicus. The first view articulated itself quasi-autonomously, though claiming to follow the linguistic trendy pattern, but ignoring the data input from semiology, hermeneutics, and philosophy of culture instead. The latter seems to be still under construction, but is based on a more fertile interdisciplinary approach on symbol and symboling. The problem seems to be that even nowadays one could find the first view as classical textbook view, so my point is that anthropological theory should be more connected on this issue to the theories integrated in the philosophical approach on homo symbolicus.*

Keywords: *symbol, sign, interpretation, cultural anthropology, philosophy.*

Motto: *„Că limba nu este numai lăcașul ființei, ci și casa omului, cea în care se instalează și locuiește, în care se întâlnește cu sine și cu celălalt și că una dintre încăperile cele mai confortabile din această casă este aceea a creației poetice, a artei – toate acestea sunt lucruri ce continuă să mi se pară mereu adevărate.”*

Hans-Georg Gadamer, Moștenirea Europei

Printre cele mai rezonante ipostaze ale omului în cultură, ce ar fi menite, poate, să circumscrie grăitor specificul său uman, se regăsește și cea de *homo symbolicus*, însă nu atât de edificator pe cât ne-am aștepta. Din nefericire, descoperim în varii domenii care încearcă o aproximare a naturii umane abordări de suprafață, inconsecvente, pestrițe, sau simple etichetări fără o susținere teoretică pentru noțiunile de „simbol”, „simbolizare” etc. Desigur, fundamentul teoretic nu este cerut oricărui astfel de domeniu al culturii, însă el este de așteptat în antropologia culturală, adică într-o disciplină socio-umanistă care clamează rigoarea teoretică și spiritul științific al cercetării. Ceea ce se poate constata, mai întâi, printr-o trecere în revistă a compendiilor și a manualelor universitare de specialitate, este ruptura dintre cunoștințele și informațiile ce redau concepțiile antropologice cele mai relevante în studiul simbolului și abordarea complexă și interdisciplinară a simbolului în filosofie. Este ca și cum cele două paliere de studiu nu ar comunica, sau ar simula o comunicare și o revendicare teoretică superficială, de dragul citării. Cel puțin, aceasta pare a fi situația ce a caracterizat extinsul areal al antropologiei până la apariția recentă a ramurii hermeneutice instituită de americanul Clifford Geertz. Însă chiar apariția teoriei sale, ce tinde să substituie descrierea prin *interpretare* și cunoașterea prin *comprehensiune* pune sub semnul întrebării toate realizările cercetării lui *homo symbolicus* oferite de antropologi până spre sfârșitul secolului al XX-lea¹.

* **Lect. univ. dr. - Universitatea „Spiru Haret”, București.**

¹ Textul prezent își propune să examineze perioada din antropologia secolului al XX-lea în care nu se manifestase încă influența lui Geertz (ce începea cu anii '70), așadar nu vom insista asupra concepției sale, așa cum am procedat pe larg în alte lucrări. (Cf. C. Matei, *Ordinea și dezordinea simbolurilor*, București, Editura V&I Integral, 2008, pp. 152-164.)

Este o perioadă amplă, dacă avem în vedere tinerețea acestei discipline, care începe cu ceea ce Sergiu Al-George numea „antropologia postromantică”; în viziunea marelui indianist, este aceea care îngusta perspectiva omului ca animal simbolizant și devia semnificațiile pe care spiritul le crea prin dimensiunea sa simbolică, sau chiar le obnubila, așa cum se întâmpla și cu receptarea culturii indiene:

„[...] Ce semnificație putea să mai păstreze India în antropologia postromantică în care tocmai domeniile prin anexarea cărora se realizase redimensionarea omului erau considerate și așezate sub un semn valoric invers? Cum putea să fie valorizată lumea de simboluri indiene într-o antropologie în care Frazer, cu toată osteneala ce și-o dăduse de a consemna praxisul folcloric al lumii folclorice, îl considera până la urmă ca lipsit de semnificație și monument al absurdității umane, sau L. Lévy-Bruhl, care califica simbolul ca un apanaj al gândirii prelogice?”²

Într-una din lucrările sale cu privire la hermeneutică, Paul Ricoeur deplângea și el multitudinea de sensuri conferite simbolului în cultură, sensuri incompatibile cu natura acestuia; astfel, filosoful francez analiza, înainte de a se delimita de ele printr-o „decizie rațională”, două tipuri de definiții date simbolului – una prea amplă, alta prea limitativă.³ Vom zăbovi aici asupra tipului de definiție prea amplă, întrucât îl considerăm caracteristic multor teoreticieni ai antropologiei culturale. Ne vom referi mai ales la aceia care sintetizează în expuneri universitare problematica în mare a acestei discipline și care par a fi tributari unei modalități de sistematizare teoretică ce nu mai chestionează cu folos concepțiile încetățenite și devenite, adesea, sterile și stereotipe.

Considerăm util să redăm, mai întâi, analiza la care filosoful francez supune viziunea lui Cassirer despre simbol⁴, întrucât este o critică la care subscriem. Astfel, Ricoeur găsește în *Filosofia formelor simbolice* a lui Ernst Cassirer modul paradigmatic în cultura modernă de a descrie „funcția simbolică” drept funcția de mediere prin care spiritul își construiește toate universurile sale de percepție și de discurs; simbolicul ar fi modul universal în care spiritul mediază între noi și real.

Remarcăm această perspectivă și în *Eseu despre om*, lucrare explicativă și rezumativă a primeia; cunoașterea umană în întregul ei este considerată ca fiind simbolică, la fel și gândirea evoluată, spre deosebire de cea primitivă:

„Iar pentru gândirea simbolică este indispensabilă distincția riguroasă între real și posibil, între lucruri reale și ideale. Un simbol nu are nicio existență reală ca o parte a lumii fizice; el are o «semnificație». În gândirea primitivă este încă foarte dificilă diferențierea celor două sfere – a existenței și a semnificației. Ele sunt confundate în mod constant: un simbol este privit ca și cum ar fi dotat cu puteri magice sau fizice.”⁵

Replica pe care am putea să o formulăm ar fi că nici semnul nu se regăsește ca parte a lumii fizice, ci el capătă existență și semnificație doar atunci când este gândit, când un „lucru real” devine suportul, semnificatul unui semnificant ca „lucru ideal”. Numai că aici nu ni se oferă nicio posibilitate de a distinge util între *semn* și *simbol*.

În viziunea lui Cassirer, limbajul, știința, arta, religia sunt forme simbolice, adică „instrumentele culturale ale aprehensiunii noastre referitoare la realitate”, după cum

² S. Al-George, *Arhaic și universal. India în conștiința culturală românească*, București, Editura Universal-Dalsi, 2000, p. 12.

³ P. Ricoeur, *Despre interpretare. Eseu asupra lui Freud*, trad. rom. M. Popescu și V. Protopopescu, București, Editura Trei, 1998, cap. „Pentru o critică a simbolului”, pp. 18 – 28.

⁴ *Ibidem*, p. 18 sqq.

⁵ E. Cassirer, *Eseu despre om. O introducere în filosofia culturii umane*, trad. rom. Constantin Coșman., București, Editura Humanitas, 1994, p. 85.

spune Ricoeur⁶. Observația filosofului francez este că funcția simbolică astfel definită ar merita mai curând denumirea de funcție semnificată și argumentează:

“Miza acestei discuții terminologice e specificitatea problemei hermeneutice. Unificând toate funcțiile de mediere sub titlul de simbolic, Cassirer dă acestui concept o amplitudine egală cu cea a conceptelor de realitate, pe de o parte, și de cultură, pe de alta; astfel se dizolvă o distincție fundamentală, care constituie, după părerea mea, o adevărată linie de demarcație: între expresiile univoce și expresiile plurivoce. Tocmai această distincție creează problema hermeneutică. [...] Am crezut că problema unității limbajului nu putea fi pusă în mod corect, înainte de a fi dat consistență unui grup de expresii care au în comun faptul de a desemna un sens indirect în și printr-un sens direct și care reclamă astfel un soi de descifrare, pe scurt, în înțelesul precis al termenului, o interpretare. A vrea să spui altceva decât ai spus, iată funcția simbolică [s. n., C. M.].”⁷

O foarte asemănătoare circumscriere prea amplă, diluată, a simbolicului se recunoaște la autori americani precum Conrad Phillip Kottak, William A. Haviland, sau Raymond Scupin. Pentru început, putem observa la aceștia un oarecare clișeu în expunerea temei, care face apel, invariabil și uneori exclusiv, la o definiție consacrată a culturii, aparținând antropologului de orientare neo-evoluționistă Leslie White: acesta definește cultura ca „un continuum temporal extrasomatic (non-genetic, non-corporal) de lucruri și evenimente care se bazează pe simbolizare”⁸ [trad. n., C. M.] Deși este o definiție evident consacrată în mediul antropologiei americane, nu considerăm că ea prezintă o eficiență instrumentală reală, întrucât lasă indistinct specificul simbolizării. Pe de altă parte, aici pare să se ignore contextul teoretic în care această definiție se încadrează: cel al *culturologiei*, un proiect lansat de Leslie White de a crea o veritabilă știință a culturii⁹. Desigur, proiectul a eșuat, însă pretențiile de rigurozitate au rămas ca un halou fără substanță și au fost preluate mai departe, ca și unele frânturi din teoria – puternic ideologizată, de altfel – a lui White. Întrezărim în această atitudine intelectuală nereflectată aspirația la științificitate ce anima, în epoca structuralismului, aproape toate disciplinele socio-umaniste. Însăși numirea lingvisticii drept „știința-pilot”, aceea ce ar fi oferit modele metodologice și teoretice care să poată fi despletite apoi în diversele domenii de cercetare, face parte din iluzia rigorii științifice care nu a putut fi onorată. În acest sens remarca și Gadamer iluzoriul „consemn al structuralismului”, care stabilea „un model de explicare ce promitea să clarifice domenii atât de inaccesibile precum tradiția mitică a popoarelor, secretul construcției limbii sau mecanismul inconștientului.”¹⁰

Kottak oferă o descriere a simbolului¹¹ care, de fapt, se pliază perfect pe coordonatele *semnului lingvistic* descris de Saussure. Vom reda succint:

- utilizarea lui convențională, utilizare care a făcut posibilă apariția culturii, prin investirea unui obiect sau eveniment cu o anumită semnificație;
- inexistența unei legături evidente, naturale, ori necesare între simbol și ceea ce simbolizează, adică asocierea arbitrară a acestora;

⁶ P. Ricoeur, *op. cit.*, p. 19.

⁷ *Ibidem*, p. 19, sq.

⁸ *Apud* Conrad Phillip Kottak, *Anthropology. The Exploration of Human Diversity*, New York, Random House, 1987, p. 203.

⁹ *Cf.* White, Leslie Alvin, *The Science of Culture. A Study of Man and Civilization*, Toronto, Farrar, Straus and Giroux, 1949, reed. 1969.

¹⁰ H-G. Gadamer, *Elogiul teoriei. Moștenirea Europei*, trad. O. Nicolae și V. Panaitescu, Iași, Editura Polirom, 1999, p. 148.

¹¹ P. Kottak, *op. cit.*, p. 19.

- faptul că abilitatea de a simboliza este specific umană.¹²

Ceea ce putem deduce din această confuzie este că abordările semiologice ale simbolului în epocă nu erau familiare și antropologilor, care se rezumau la a prelua superficial unele noțiuni, nesusizând distincțiile dintre *semn* și *simbol*.

Haviland definește limbajul ca un sistem de comunicare prin simboluri a oricărui tip de informație. Apare doar o distincție între simbol și semnal: *simbolul* se referă la orice gen de sunet sau gest căruia tradiția culturală i-a atribuit o semnificație, iar al doilea este un sunet sau gest care are o semnificație naturală sau autoevidentă (*self-evident*).¹³

Scupin afirmă¹⁴, la rândul său, că însăși capacitatea specific umană de a crea cultura se bazează pe capacitatea noastră cognitivă de a simboliza, iar transmiterea culturii din generație în generație se realizează prin limbajul și învățarea simbolică. Aici apare o distincție semn / simbol în modalitatea semiologică, dar cu o anumită confuzie a caracteristicilor (cel puțin după distincțiile saussureene): se spune că simbolurile sunt „unități de sens arbitrare, în contrast cu semnele, care sunt asociate în mod direct cu elemente fizice sau activități concrete [trad. n., C. M.]”¹⁵; ori, simbolul nu e arbitrar, dar poate fi asociat și cu elemente concrete. Se consideră aici că numai semnul se asociază cu activități sau elemente fizice concrete și poate fi accesibil și animalelor, pe când al doilea este mai abstract și nu poate fi vreodată accesibil animalelor. Se mai adaugă că, în general, un simbol are mai multe sensuri și referințe, în funcție de context (de pildă, culoarea roșie poate semnifica, în funcție de context, fie culoarea sângelui, fie culoarea iubirii, fie culoarea revoluționarilor etc.). Animalele pot învăța anumite semne, pot face conexiuni între acestea și anumite acțiuni sau evenimente (de pildă, bec aprins - primirea hranei), dar nu pot învăța niciodată simboluri; unui cimpanzeu îi este imposibil să înțeleagă vreodată semnificația crucifixului.¹⁶ Putem remarca faptul că, deși i se acordă simbolului un caracter abstract, nu se presupune că el ar fi putătorul unei semnificații neevidente, ascunse... decât pentru animale. Întregul raport cultural între gândirea simbolică și cea conceptuală, distincțiile concept / simbol, pe de o parte, și semn / simbol, pe de alta, eșuează și se disipează în distincția mult mai grosieră uman / animal, care și ea se topește, în ultimă instanță, în simplă biologie. *Homo symbolicus* devine înțelighibil și sărăcit în natura sa prin oglinda pe care i-o oferă această antropologie.

Toate aceste tratări ale problematicii simbolului par să vină dintr-o epocă pre-saussureeană, deși ele aparțin posterității marelui lingvist și semiolog. Cum se explică acest protocronism? Poate prin comoditatea de a prelua opinii și idei deja familiare prin îndelunga lor circulație, prin acceptarea nereflectată, în maniera în care este preluată o modă, cu toate că unele devin locuri comune, sau prejudecăți teoretice anchilozante, sau pur și simplu interpretări diluate ori eronate în procesul de popularizare a lor. Se impune în acest domeniu necesitatea ca, pentru a accede la o înțelegere a simbolului prin interpretare, să se țină seama de considerațiile și distincțiile clasice cuprinse în *Cursul de lingvistică generală* al lui Ferdinand de Saussure. O reîntoarcere la concepțiile anterioare ar echivala, în studiul lingvistic, cu reacreditarea teoriei geocentrice în dauna

¹² Pentru comparație, a se vedea Ferdinand de Saussure, *Curs de lingvistică generală*, trad. Rom. I. Tarabac, Iași, Editura Polirom, 1998, pp. 85 - 88.

¹³ W. A. Haviland, *Cultural Anthropology*, Orlando, Holt, Rinehart and Winston, Inc., 1990, p. 94.

¹⁴ R. Scupin, *Cultural Anthropology. A Global Perspective*, New Jersey, Prentice Hall, Englewood Cliffs, 1992, pp. 51, 52.

¹⁵ *Ibidem.*, p. 51.

¹⁶ Este citat aici antropologul Leslie White, care marchează plastic această distincție: „Niciun cimpanzeu sau cobai nu ar putea sesiza diferența dintre apa sfințită și apa distilată, sau nu ar putea prinde înțelesul lui *vineri*, 3, sau *păcat*.” [trad. n., C. M.] *Ibidem*, p. 52.

celel heliocentrice. Antropologul nu poate opera util cu noțiunea simbolului ignorând un întreg areal impunător în cultură – cel al studiilor interdisciplinare privind simbolul, care alimentează viziunea filosofică despre *homo symbolicus*.

Vom prezenta în continuare, prin contrast, alte două abordări mult mai fertile pentru hermeneutica simbolului. Ele constituie, în opinia noastră, variante teoretice posibile, modalități practicabile de a înțelege această dimensiune a naturii umane care este capacitatea de a simboliza.

Un fundament conceptual ne oferă Gilbert Durand, în lucrarea sa de referință, *Structurile antropologice ale imaginarului*. Aici,¹⁷ el perfecționează un instrumentar terminologic pe care îl vom prezenta succint, dar respectând propria sa exprimare, astfel:

- *schemele* sunt generalizări dinamice și afective ale imaginii, înrudite cu „simbolul motor” (numit astfel de către Bachelard), sunt traiecte încarnate în reprezentări concrete; ele fac joncțiunea între gesturile inconștiente ale senzo-motricității, adică dominantele reflexe, și reprezentări; ele reprezintă scheletul dinamic, funcțional al imaginației;
- *arhetipurile*, preluate în tradiție cvasi-jungiană, sunt substantificări ale schemelor, sunt imagini primordiale, originare, prototipuri; reprezintă un intermediar între schemele subiective și imaginile furnizate de mediul ambiant perceptiv; au un caracter colectiv și înnăscut, sunt (chiar după expresia lui Jung)¹⁸ „stadiul preliminar, zona matricială a ideii”, sunt tiparul ei afectiv-reprezentativ; constituie punctul de joncțiune între imaginar și procesele raționale; ceea ce le diferențiază de simboluri este tocmai lipsa lor de ambivalență, universalitatea lor și adecvarea la schemă; „arhetipurile sunt legate de niște imagini foarte diferențiate de către culturi și în care mai multe serii de scheme vin să se întrepătrundă”¹⁹;
- *ideea* este angajarea pragmatică a arhetipului imaginar într-un context istoric și epistemologic dat; Jung vorbește din nou aici: „ideea, datorită naturii sale raționale, e mult mai supusă modificărilor elaborării raționale pe care timpul și împrejurările o influențează puternic și-i procură expresii conforme cu spiritul momentului. [...] imaginile care slujesc drept bază unor teorii științifice se mențin în cadrul aceluiași limite... (ca acelea care inspiră basmele și legendele)”²⁰; astfel se explică, adaugă Durand, de ce raționalismele și demersurile pragmatice ale științelor trădează mereu reminiscența unui halou imaginar, de ce „orice sistem de raționamente poartă în sine propriile-i fantasme”²¹;
- *simbolurile* se regăsesc la nivelul acelor imagini foarte diferențiate în diversele culturi, care ilustrează concret și variază arhetipurile, și care se află la confluența mai multor (serii de) scheme; au caracter particular, de „obiect sensibil”, se află pe calea substantivului, a numelui, au multiple sensuri și de aceea sunt labile, în comparație cu caracterul imuabil al arhetipurilor;
- *mitul*, spre deosebire de accepțiunea restrânsă din etnologie (de revers reprezentativ al unui act ritual) are sensul de sistem dinamic de simboluri, arhetipuri și scheme, care, sub impulsul unei scheme, tinde să se realizeze ca povestire; el este o schiță de raționalizare în măsura în care, pe parcursul expunerii, face ca arhetipul să se transforme în idee și simbolul în cuvânt. „Așa

¹⁷ Cf. Gilbert Durand, „Introducerea” la *Structurile antropologice ale imaginarului*, trad. rom., București, Editura Univers, 1977, pp. 71 - 77.

¹⁸ *Idem*, op. cit., p. 73.

¹⁹ *Ibidem*, p. 74.

²⁰ *Apud* Durand, op. cit., pp. 73 - 74.

²¹ *Op. cit.*, p. 73.

cum arhetipul favoriza ideea și simbolul zămislea denumirea, putem spune că mitul favorizează doctrina religioasă, sistemul filosofic sau [...] povestirea istorică și legendară. E ceea ce se desprinde cu strălucire din opera lui Platon, în care gândirea rațională pare a se trezi neconținut dintr-un vis mitic și uneori a regreta acest lucru.”²²

Durand stabilește un izomorfism între organizarea dinamică a mitului și organizarea statică a „constelației de imagini”, printr-o așa-numită metodă a convergenței. Vom omite însă alte considerații ale sale care continuă într-o cheie structuralistă (în perioada de creație a operei citate) și vom face referire, pentru a sublinia traseul mult mai fertil al cercetărilor sale privind simbolul, la o lucrare mai recentă (1994), cu titlul: *L'imaginaire. Essai sur les sciences et la philosophie de l'image*²³.

Antropologul francez dezvoltă, pe parcursul a peste două decenii, ample exerciții de „mitocritică”, „mitanaliză”²⁴ și „mitodologie”²⁵, într-o abundență terminologică făurită într-o notă personală. Studiile sale se focalizează asupra imaginarului, iar simbolul este vizat cu precădere sub aspectul imaginii. Desigur că un studiu asupra simbolului include și depășește sfera imaginii, însă utilitatea considerațiilor referitoare la zona de intersectare a celor două este incontestabilă. Cu toate că Durand aspiră la o metodă științifică și chiar la o știință a imaginarului, materialul furnizat pentru uzul hermeneutic se dovedește fertil chiar și în absența statuării presupusei științe. Spațiul francez al studiilor despre simbol care se axează pe cercetarea lui Durand și o dezvoltă mai departe²⁶ prezintă o bogăție impresionantă, dar urmează, cu precădere, direcția care tratează despre imaginarul literaturizat, mitul povestit.

Orientarea de ansamblu a acestei lucrări despre imaginar a cercetătorului francez urmărește și o profundă critică adresată societății contemporane, care se face vinovată de inflația imaginii mediatice, facilă, anonimă, care sufocă imaginarul autentic, ba chiar parazitează pe tradiția mitului, în scopuri manipulatorii. Considerăm inspiratoare și fertilă și viziunea lui Durand (1994) asupra evoluției istorice, în cultura umanității occidentale, a două mari atitudini față de imagine, cărora li s-ar putea circumscrie toate creațiile; este vorba de o atitudine iconoclastă, care vine de la Aristotel, se actualizează în filosofia scolastică, apoi la Descartes, Galilei, Newton, în fenomenul Reformei, în Secolul Luminilor, în pozitivism etc.; cea de-a doua atitudine, cea iconodulă, ar porni de la Platon, s-ar regăsi la Ioan Damaschinul, la arta gotică, în Renaștere, în fenomenul Contrareformei, în baroc, în curentele romantismului și simbolismului etc. Această istorie duală a imaginarului - o istorie dezavuantă și alta exaltantă - se constituie cvasi-arhetipal și pare să structureze, la rigoare, orice act creator.

O altă idee avansată de Gilbert Durand în *Imaginarul* și inspiratoare pentru un demers hermeneutic asupra simbolului este aceea că epocile și viziunile care propovăduiesc o singură valoare supremă (rațiunea, creștinismul, Cuvântul etc.) sunt, în esența lor, iconoclaste, pe când cele ce propovăduiesc pluralismul valorilor – cum este cea contemporană – sunt iconodule. Acesta pare a fi sensul în care și Ricoeur, în finalul laborioasei sale lucrări, *Despre interpretare. Eseu asupra lui Freud*²⁷, atrăgea atenția

²²*Ibidem*, p. 74.

²³ Apărută în traducere românească cu titlul *Imaginarul*, în Durand, Gilbert, *Aventurile imaginii. Imaginația simbolică. Imaginarul*, trad. rom. M. Constantinescu și A. Bobocea, București, Editura Nemira, 1999, pp. 123 - 203.

²⁴ *Idem*, *op. cit.*, p.162 sqq.

²⁵ *Ibidem*, p.201.

²⁶ Durand amintește în *Aventurile imaginii*, p. 12, despre colaborarea cu L. Cellier și P. Deschamps la Universitatea din Grenoble, ca și despre acel „Centre de Recherche sur l'Imaginaire” aflat sub conducerea sa.

²⁷ Ricoeur, P., *op. cit.*, p. 560.

asupra ușurinței cu care simbolul tinde să alunece astăzi – și chiar o face, de cele mai multe ori – înspre idol.

Viabilitatea unei metode de interpretare se vedește și prin aceea că elementele ei converg și fuzionează eficient în practică, dinspre concepții diferite și autori diferiți; astfel, conceptele furnizate de opera lui Durand pot fi alăturate teoretizării lui Paul Ricoeur asupra simbolului, care reprezintă, în opinia mea, cel mai bun exemplu de abordare inter- și transdisciplinară, dar *unitară*, a acestuia. Filosoful francez îl tratează *unitar* din perspectiva hermeneuticii, a filosofiei limbajului și a fenomenologiei religiei. În plus, el este filosoful care oferă unul dintre cele mai substanțiale discursuri privind sensul și importanța psihanalizei „în marea dezbateră asupra limbajului”. Ca o definiție de lucru, pare să ni se ofere, cu utilitate, accepțiunea pe care Ricoeur o dă simbolului ca suport purtător deopotrivă al unui *sens imediat* și al unui *sens ascuns*. De asemenea, este de reținut și indicația esențială pentru practica hermeneutică a faptului că *al doilea sens se oferă și se ascunde, în același timp* [s. n., C. M.]²⁸. Raportul revelare / ascundere este criteriul cel mai limpede pentru distincția între simbol și semn.

Considerăm că abia de aici mai departe se poate iniția, în varii moduri proprii și în varii aplicații, o încercare hermeneutică asupra simbolului ca fenomen al culturii, precum și o articulare a viziunii filosofice asupra lui *homo symbolicus*. Această viziune, prin natura sa, nici nu poate fi articulată decât inter- și transdisciplinar, iar antropologia este chemată să-și aducă relevanța sa contribuție alături, nu separat de alte discipline.

BIBLIOGRAFIE

1. Al-George, Sergiu, (2000), *Arhaic și universal. India în conștiința culturală românească*, București, Editura Universal-Dalsi.
2. Cassirer, Ernst, (1994), *Eseu despre om. O introducere în filosofia culturii umane*, trad. rom C. Coșman, București, Editura Humanitas.
3. Durand, Gilbert, (1977), *Structurile antropologice ale imaginarului*, trad. rom., București, Editura Univers.
4. Durand, Gilbert, (1999), *Aventurile imaginii. Imaginația simbolică. Imaginarul*, trad. rom. M. Constantinescu și A. Bobocea, București, Editura Nemira.
5. Gadamer, Hans-Georg, (1999), *Elogiul teoriei. Moștenirea Europei*, trad. O. Nicolae și V. Panaitescu, Iași, Editura Polirom.
6. Haviland, W. A., (1990), *Cultural Anthropology*, Orlando, Holt, Rinehart and Winston, Inc..
7. Kottak, Conrad Phillip, (1987), *Anthropology. The Exploration of Human Diversity*, New York, Random House.
8. Matei, Corina, (2008), *Ordinea și dezordinea simbolurilor*, București, Editura V&I Integral.
9. Ricoeur, Paul, (1998), *Despre interpretare. Eseu asupra lui Freud*, trad. rom. M. Popescu și V. Protopopescu, București, Editura Trei.
10. Saussure, Ferdinand de, (1998), *Curs de lingvistică generală*, trad. Rom. I. Tarabac, Iași, Editura Polirom.
11. Scupin, Raymond, (1992), *Cultural Anthropology. A Global Perspective*, New Jersey, Prentice Hall, Englewood Cliffs.
12. White, Leslie Alvin, *The Science of Culture. A Study of Man and Civilization*, Toronto, Farrar, Straus and Giroux, 1949, reed. 1969.

²⁸ *Ibidem*, p. 15.