

PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO



EL SÍMBOLO, EL SER Y LO SAGRADO
Elementos de una ontología simbólica

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
MAESTRO EN FILOSOFÍA

PRESENTA:

JAIME RUÍZ NOÉ

TUTOR:

DR. MAURICIO BEUCHOT PUENTE
Instituto de Investigaciones Filológicas
Universidad Nacional Autónoma de México

México, Distrito Federal
Ciudad Universitaria
Noviembre, 2012



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Lo sagrado, aun al manifestarse, se halla siempre cerca de lo oscuro, en ese lado irracional y muchas veces voluntariamente perdido, dentro de las vertientes que forman el contexto último de la vida, cuyas profundidades resultan difícil traer a la luz, a pesar de que o precisamente porque son todo luz y su reflejo nos deslumbra hasta la ceguera

Juan García Ponce
La aparición de lo invisible

Sigue en pie la paradoja final que define nuestra humanidad: siempre hay, siempre habrá, un sentido en el que no sabemos qué es lo que estamos experimentando y de qué estamos hablando cuando experimentamos o hablamos de lo que es. Existe un sentido en que ningún discurso humano, por analítico que sea, puede extraer un sentido final del sentido mismo.

George Steiner
Presencias reales

ÍNDICE

Agradecimientos	3
Introducción	4
I. Esbozo de una teoría filosófica sobre el símbolo	14
1.1. Las raíces del símbolo	
1.2. El símbolo como signo	
1.3. El excedente de sentido del símbolo	
1.4. La estructura doble del símbolo y su núcleo analógico	
II. El símbolo y lo sagrado	43
2.1. El lenguaje simbólico de la religión	
2.2. Símbolos y arquetipos	
2.3. La ambivalencia de lo sagrado	
2.4. Lo sagrado y lo profano	
2.5. Las manifestaciones de lo sagrado	
III. Tres expresiones del simbolismo religioso	65
3.1. Las caras del símbolo: el icono y el ídolo	
3.2. El mito como relato simbólico	
3.3. El rito como acción simbólica	
IV. Itinerarios de la hermenéutica filosófica sobre los símbolos religiosos	96
4.1. La hermenéutica creadora de sentido de Paul Ricoeur	
4.2. La hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot	
4.3. Lineamientos hermenéuticos para una ontología simbólica	
Conclusiones	118
Bibliografía	123

AGRADECIMIENTOS

La presente tesis no hubiera sido posible sin el apoyo de muchas personas cercanas a las que debo mi agradecimiento: a Mauricio Beuchot, con admiración y respeto, por compartir conmigo su experiencia y conocimientos, dándome la oportunidad de trabajar con él en el Seminario de Hermenéutica del Instituto de Investigaciones Filológicas; a Manuel Lavaniegos, por la apertura al diálogo constante que favoreció mi investigación; a María Rosa Palazón Mayoral, quien me ha permitido acercarme más a la docencia y de quien he aprendido mucho de estética y filosofía de la historia desde la hermenéutica; a Jesús R. Martínez Malo, por sus consejos en el ejercicio de la escritura y en el proceso de la investigación; a Julieta Lizaola y Blanca Solares, por su atenta revisión a la presente tesis. A todos los miembros de ese profano Círculo Hermenéutico: Itzel Casillas Avalos, Víctor Arratia, Andrea Gallardo, Raúl A. Buendía, Roberto Soltero y Oswaldo Aguilar, porque hemos fundado un espacio para el diálogo, la crítica y el debate que ha enriquecido mi perspectiva y puntos de vista sobre la hermenéutica y la filosofía. A mi familia, que me ha apoyado en mis estudios, solventando mis necesidades y acompañándome a lo largo de toda mi formación académica. A Itzel, por su amor, su apoyo y su comprensión; porque no hay línea escrita que ella no haya leído ni idea que con ella no haya consultado; por sus revisiones, críticas, cuestionamientos y aclaraciones.

La presente tesis se circunscribió en el marco de la investigación realizada en el Programa UNAM-DGAPA-PAPIIT-IN402110-3: “Hermenéutica, analogía y religión”, inscrito en el Seminario de Hermenéutica del Instituto de Investigaciones Filológicas (IIFL) de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), cuyo responsable fue el Dr. Mauricio Beuchot Puente y la corresponsable la Mtra. Gabriela Hernández García.

INTRODUCCIÓN

Entre los diversos signos de los cuales se vale el hombre para comunicarse, el símbolo posee una especial relevancia, porque le permite articular significativamente aspectos fundamentales de su existencia y de la vida cultural que por otros medios no podría significar. Es a través de símbolos que el hombre puede expresar experiencias vitales y situaciones determinantes que no tendrían cabida en el terreno de lo conceptual, pues el símbolo, a diferencia del signo convencional, siempre dice más de lo que a primera vista muestra. Siguiendo una definición preliminar, el símbolo puede ser caracterizado como un signo enriquecido de sentido, constituido racional y emocionalmente, cuya función principal es la de evocar por analogía algo ausente o imposible de ser presentado directamente a la percepción sensible. La imaginación, el afecto, las creencias religiosas, las imágenes oníricas, las creaciones artísticas y el inconsciente se exteriorizan, primordialmente, por medio de un lenguaje simbólico, que tiende a guardar un segundo sentido latente u oculto, más allá del primero que se manifiesta como literal o evidente. La estructuración de la realidad misma depende del universo del lenguaje y del simbolismo —en tanto sistema de símbolos— que se erigen como el entramado de sentido que subyace a toda visión del mundo (*Weltanschauung*). Es el entramado de símbolos, construido en comunidad, el que otorga una identidad cultural, un sentido de pertenencia que vincula efectiva y afectivamente a sus miembros. Por lo tanto, los símbolos son expresiones que se enraízan en las profundidades del ser humano, al mismo tiempo que son elementos constitutivos de todas las culturas, porque son los signos más íntimos y vinculantes, donadores de sentido y direccionalidad.

En la actualidad el pensamiento simbólico —aquel que se guía predominantemente por símbolos, imágenes y analogías, en oposición al racional, exclusivamente conceptual, lógico-racional y demostrativo— se encuentra en un momento francamente aporético: entre el esplendor y la decadencia. Debido a la pretensión de obtener un conocimiento claro y distinto, que se creía asequible sólo por medio de signos unívocos, lo simbólico fue relegado

del terreno cognitivo.¹ Este proceso de exclusión e, incluso, aniquilación de lo simbólico tuvo su apogeo con el auge del racionalismo, el positivismo y el cientificismo (tres ismos que se contraponen particularmente al del simbolismo). Estas vías del pensamiento moderno le dieron preeminencia cognoscitiva a lo conceptual, por lo que terminaron descartando del campo del conocimiento, por ejemplo, a dos de las dimensiones simbólicas más importantes: el arte y la religión. Las creaciones artísticas fueron completamente relegadas; reservadas a ofrecer una satisfacción producto de la contemplación desinteresada, juzgándolas como expresiones que sólo deleitan la percepción del espectador. La religión, en cambio, se consideraba como una etapa histórica correspondiente a la infancia de la humanidad, superada por el desarrollo de la sociedad moderna. Se erigió así una vigorosa primacía del signo, la imagen y el concepto, acompañada de una fuerte tendencia dominante de la racionalidad instrumental en la mentalidad occidental, desterrando todo aquello que no siguiera los preceptos totalizadores de la ciencia y de la técnica, las cuales fueron situadas como la únicas que podían otorgar una concepción válida y verdadera del mundo.

Pensadores provenientes de diversas disciplinas y corrientes ya han denunciado esta etapa crítica del pensamiento simbólico y han advertido varias perniciosas consecuencias que puede arrastrar. Según Carl Gustav Jung —quien fue, en buena medida, el iniciador de una postura pesimista y ha tenido gran influencia entre los estudiosos del simbolismo religioso— a partir del protestantismo y su iconoclasia crónica “se llegó a la terrible pobreza de símbolos que hoy predomina”², una pobreza que es también de índole espiritual en la cultura occidental. En la misma tesitura, el teólogo alemán Paul Tillich³ se refirió al momento actual como el de una era de símbolos rotos. Por su parte, José María Mardones ha mencionado que: “Vivimos una situación paradójica: cuanto más crece el imperio de la imagen en nuestra

¹ Una breve historia de la exclusión del símbolo se encuentra en Gilbert Durand, *La imaginación simbólica* (2ª ed.), Buenos Aires, Amorrortu, 2007, pp. 24-46; asimismo José M. Mardones, “La iconoclasia de la cultura occidental”, en *La vida del símbolo. La dimensión simbólica de la religión*, Santander, Sal Terrae, 2003, pp. 33-53.

² Carl Gustav Jung, *Arquetipos e inconsciente colectivo*, tr. Miguel Murmis, Barcelona, Paidós, 2009, p. 25. No obstante, Jung consideraba que el aniquilamiento de los *símbolos cristianos* era el causante de una etapa crítica para la civilización occidental. Su análisis podría ser bastante más parcial de lo que algunos han querido observar, puesto que no refiere al estado actual del simbolismo en general, sino a lo acontecido al simbolismo de la religión cristiana.

³ Cf. Juan José Tamayo, “Horizonte simbólico: de los «símbolos rotos» a una teología simbólica”, en *Nuevo paradigma teológico*, Madrid, Trotta, 2003, pp. 157-170.

sociedad y cultura, tanto más se adelgaza la presencia del símbolo”⁴. Mientras que, desde el campo de la hermenéutica filosófica, Mauricio Beuchot caracteriza así la presente época: “es el tiempo en que se han caído los símbolos, y están rotos, ya no iluminan, ya no guían. El símbolo ha muerto, nosotros lo hemos matado. Lo hemos hecho con esta cultura que acaba con nuestra capacidad de símbolo, que destruye nuestra competencia simbólica, que corroe nuestro *a priori* de simbolización”⁵.

En contraposición a esta perspectiva pesimista, existe otra que ha vaticinado un renacimiento del símbolo, motivado por el renovado interés por este campo entre los estudiosos de diversas esferas del conocimiento. Ya en 1952 Mircea Eliade se refirió a un verdadero auge del simbolismo en el panorama intelectual de su tiempo.⁶ Para el estudioso rumano, este apogeo era producto de los descubrimientos de la psicología profunda —como en ocasiones se le denominó al psicoanálisis—, el surgimiento del arte abstracto, las poéticas del surrealismo, las investigaciones etnológicas y antropológicas de la época, así como diversos estudios filosóficos, epistemológicos y lingüísticos que se centraron en la importancia del lenguaje simbólico. Por otra parte, la definición del hombre como un *animal simbólico*⁷, propuesta por Ernst Cassirer en 1944, ha cobrado gran importancia en los campos de las humanidades y las ciencias sociales, desplazando la atención de la antropología filosófica de la razón a la simbolización. Además, ha surgido una reivindicación y recuperación de varios elementos del simbolismo en la filosofía, especialmente en la línea de la hermenéutica, de la mano de autores como Hans-Georg Gadamer, Paul Ricoeur y Mauricio Beuchot. Este renacimiento responde a la necesidad de pensar a partir de nuevos horizontes, que eviten la rigidez del racionalismo de ciertas propuestas modernas y el relativismo que conduce al voraz nihilismo del posmodernismo. Es este panorama el que ha permitido al filósofo español Eugenio Trías, siguiendo al teórico y crítico suizo Siegfried Giedion, llegar a una tesis opuesta al diagnóstico señalado anteriormente, al mencionar que

⁴ José M. Mardones, *op. cit.*, p. 19.

⁵ Mauricio Beuchot, *Hermenéutica analógica, símbolo, mito y filosofía*, México, Instituto de Investigaciones Filológicas (IIFL), Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), 2007, p. 13.

⁶ Cf. Mircea Eliade, *Imágenes y símbolo. Ensayos sobre el simbolismo mágico-religioso*, tr. Carmen Castro, Madrid, Taurus, 1979, pp. 9-12 y, del mismo, *Mefistófeles y el andrógino* (2ª ed.), tr. Fabián García, Madrid, Kairós, 2008, pp. 187-191.

⁷ Ernst Cassirer, *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura* (2ª ed.), tr. Eugenio Ímaz, México, Fondo de Cultura Económica (FCE), 2007, pp. 45-49.

nos dirigimos hacia “una nueva época del simbolismo, hacia un horizonte de época en la que volverán a ganar preeminencia estética y ontológica los símbolos”⁸.

El extremo contraste de ambas posturas lleva a la conclusión de que se trata de un momento paradójico, en el cual no se tiene claro si el estado actual del simbolismo augura su reivindicación o su cada vez mayor erradicación. Aventurando una conjetura al respecto, tal vez ni siquiera se pueda afirmar categóricamente que nuestro tiempo es un periodo contradictorio, pues el renovado interés por los símbolos puede ser la muestra más fehaciente de su crisis. Atendemos a ellos porque los consideramos vestigios de un tiempo que ya no es el nuestro. Nos percatamos de que ahora resulta más difícil dejarse hablar por la riqueza de sentido heredada en ellos. No obstante, si bien es cierto que la técnica, la ciencia y la racionalidad instrumental se han convertido en ejes rectores de gran parte de los comportamientos del hombre moderno, lo simbólico siempre ha estado presente, aunque adoptando diversos rostros; ocultándose y manifestándose en expresiones nunca antes vistas, algunas espontáneas y otras manipuladas por el sistema económico-político. Lo verdaderamente distinto es la manera en que las expresiones simbólicas se han ido transformando en las últimas décadas. Si bien es cierto que los simbolismos más tradicionales de la civilización occidental han perdido gran parte de su fuerza y presencia, lo simbólico sigue estando presente en múltiples formas. A mi juicio, vivimos una época de *viejos símbolos rotos*, pero, ante todo, vivimos un tiempo de constante *metamorfosis simbólica*, circunstancia que ha traído como consecuencia nuevas manifestaciones que aún no alcanzamos a comprender a cabalidad. La tarea pendiente no es sólo comprender a profundidad las implicaciones del pensamiento simbólico, sino atisbar esas nuevas configuraciones simbólicas. Probablemente el veredicto final se encuentre en las palabras de Paul Ricoeur, cuando afirma que “somos hoy esos hombres que no han concluido de hacer morir los ídolos y que apenas comienzan a entender los símbolos”⁹. Mas, invirtiendo sus palabras, queda indicar que somos esos hombres que hemos presenciado la muerte de viejos símbolos y hemos observado y erigido nuevos ídolos.

⁸ Eugenio Trías, *Pensar la religión*, Buenos Aires, Altamira, 2001, p. 89.

⁹ Paul Ricoeur, *Freud: una interpretación de la cultura*, tr. Armando Suárez, México, Siglo XXI, 1970, p. 28.

La presente investigación se coloca en este amplio contexto que admite la crisis de cierto simbolismo, por mor de sus constantes y radicales transformaciones, así como reconoce la necesidad de pensar en y a través del símbolo, porque éste contiene una sabiduría que vale recuperar. Precisamente, la manera en la cual la presente investigación busca ser una contribución al tema es en cuanto la profundización de la comprensión del simbolismo en cuanto a su contenido ontológico, un aspecto que, a mi consideración, ha sido abordado marginalmente por los estudiosos. El simbolismo del hombre religioso contiene ya en potencia un saber ontológico concerniente a tres regiones: la existencia, el mundo y la trascendencia. Con ello, lo simbólico no sólo es reconocido como una expresión de valor cultural innegable, sino que contiene ya en su potencialidad un saber filosófico que permite guiar el pensamiento para llevar a cabo una reflexión sobre el sentido del ser; un sentido que se cristaliza en las más diversas expresiones simbólicas del imaginario religioso. El objetivo fundamental, por lo tanto, es el de sacar a la luz el potencial ontológico del simbolismo religioso.

Este tipo de reflexión filosófica, si bien ha sido relegada, no ha sido del todo desconocida. Por una parte, en la obra de Mircea Eliade se encuentra el antecedente más claro de un reconocimiento del nivel ontológico del simbolismo religioso. En sus estudios fenomenológicos se puede dar cuenta de esa dimensión que subyace a los símbolos. Y, de hecho, el propio Eliade consideraba que al acudir a ellos no se llevaba a cabo una tarea meramente histórica, sino que permitiría comprender mejor la condición del hombre moderno. En sus propias palabras: “El interés en estos «mensajes» no es exclusivamente histórico, ya que no sólo nos «hablan» de un pasado muerto hace mucho tiempo, sino que además descubren situaciones existenciales fundamentales que son directamente relevantes para el ser humano actual”¹⁰. Esta es la apuesta: atender a los símbolos religiosos para comprender mejor la situación existencial del hombre.

Ya en el campo de la filosofía, Paul Ricoeur consideraba que la restauración del simbolismo podía llevarse a cabo a partir de una hermenéutica filosófica que permitiera la interpretación de los símbolos, no para descubrir un sentido único que agote su riqueza

¹⁰ Mircea Eliade, *La búsqueda. Historia y sentido de las religiones* (3ª ed.), tr. Alfonso Colodrón, Barcelona, Kairós, 2008, p. 9.

significativa, sino para reavivar la filosofía al ponerla en contacto con los símbolos que aportan indicios de la condición ontológica del hombre en el mundo.¹¹ De manera que no se trata de una transcripción o traducción literal del lenguaje simbólico al filosófico, ya que esto sería caer en el error de la alegorización del símbolo, ejercicio que termina descartándolo una vez que se ha encontrado el supuesto sentido literal al que remitiría.¹² En cambio, el propósito del filósofo francés es que el pensamiento filosófico se guíe *a partir* de los símbolos y no *dentro de* los símbolos. De modo similar, pero siguiendo la veta de una hermenéutica analógica, Mauricio Beuchot propugna por una ontología enriquecida con el sentido transmitido por los símbolos, encontrando en ellos una expresión del ser. Con ello, busca partir de la antropología filosófica para arribar al terreno de la ontología, a partir de un método inductivo que se encamine desde las expresiones culturales hasta una universalización. A este proyecto filosófico le ha denominado como una *ontología simbólica* o una *simbología ontológica*. Gracias al recurso de la analogía, Beuchot considera que no sólo se puede realizar una más adecuada interpretación de los símbolos, evitando dos extremos comunes en ella –la univocidad y la equívocidad– sino que permite conciliarlos en una comprensión más amplia, tanto paradigmática como sintagmática, otorgando también una vía del sentido del ser.

La finalidad que persiguen ambos hermeneutas es establecer una intersección entre la simbología y la ontología desde la hermenéutica filosófica, guiándose por el recurso de la analogía, a partir de un método inductivo que permita trasladarse desde los símbolos religiosos al ser. Conjuntar, así, ontología y simbología. Esto puede pasar por una contradicción en términos: ¿cómo es posible hacer coincidir al símbolo –un signo concreto, situado en un contexto histórico, social y cultural, significativo sólo para algunos– con el ser –la categoría más universal del pensamiento, que carece de fronteras y que no se sitúa entre los entes– en un discurso filosófico coherente? En la medida en que el símbolo surge de lo

¹¹ Contrastante modo de proceder con el efectuado por el estructuralismo de Claude Lévi-Strauss, quien sostiene que: “El mito [una forma de símbolo] no nos dice mucho al respecto de la condición humana; nos informa al respecto de la sociedad y la cultura en donde se inserta”. Cf. *El hombre desnudo*, en *Mitológicas IV* (7ª ed.), tr. Martí Soler, México, Siglo XXI, 2000, p. 577.

¹² Así define la alegoría Ricoeur, como un recurso que, una vez traducido, se vuelve innecesario. Cf. Paul Ricoeur, *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*, tr. Graciela Monges Nicolau, México, Universidad Iberoamericana, Siglo XXI, 1995, pp. 68-69. En el primer capítulo ahondaré más en la diferencia entre símbolo y alegoría.

más profundo e íntimo del hombre, es expresión fidedigna de su ser que es la existencia misma. Mas no sólo muestra esta región ontológica, sino también el modo en que se construye un mundo, pues se le otorga un sentido, así como la manera en que se asimila la trascendencia. De este modo, el objetivo principal de la presente investigación es el de profundizar en la naturaleza del símbolo religioso, haciendo énfasis en su capacidad para descubrir claves ontológicas sobre tres regiones: la existencia humana, el mundo que se habita y la trascendencia. Se indaga, por lo tanto, sobre “el ser del símbolo religioso” en las dos posibles acepciones que esta frase alcanza: *qué es* en sí mismo y atisbar el *contenido ontológico* que otorga.

Concebida así, la presente investigación no se circunscribe a los modelos clásicos de la denominada filosofía de la religión. Esta disciplina se ha dirigido predominantemente por tres vertientes:¹³ 1) la teología filosófica, que implica la racionalización del discurso religioso y el recurrir a la filosofía como instrumental conceptual que preste tal servicio; 2) la fenomenología, sobresaliente en la filosofía continental, que trata de comprender cómo es que se manifiestan los diversos fenómenos religiosos y definir los elementos más característicos de la experiencia religiosa; y 3) el análisis del lenguaje, predominante en la filosofía analítica, característico por comprender no los objetos o fenómenos en sí mismos y en su diversidad, sino la estructuración lingüística a partir de la cual el hombre se expresa religiosamente. La primera vertiente está descartada de entrada, puesto que la racionalización del discurso religioso no refleja lo que la religiosidad en sí misma es, sino el modo en que, por medio de la razón, se puede llegar a Dios. En cambio, las otras dos vertientes serán recuperadas pero requieren ser complementarias y complementadas. A partir del giro hermenéutico que han tenido los estudios sobre la religión, ya no es suficiente un estudio meramente fenomenológico o exclusivamente lingüístico, sino una mutua implicación de ambos. Como Gadamer ha sabido señalar: el ser que puede ser comprendido es lenguaje. No existe fenómeno al margen de su lingüisticidad. Además, la presente investigación se circunscribe en la propuesta de una filosofía de la religión como la ha esbozado el canadiense

¹³ Para una sucinta exposición de estas vertientes en el área de la filosofía de la religión, cf. Richard Schaeffler, *Filosofía de la religión*, tr. José María Hernández Blanco y Fermín Cebrecos Bravo, Salamanca, Sígueme, 2003, pp. 43-175. Acerca de otras ciencias y disciplinas que coadyuvan en los estudios del fenómeno religioso, cf. Manuel Fraijó (ed.), *Filosofía de la religión. Estudios y textos*, Madrid, Trotta, 1994.

Jean Grondin: “una reflexión *sobre* la religión, sobre su esencia y razones, o hasta su sinrazón”¹⁴, pero dirigida por una suposición que coloca a la base la posibilidad de que “haya algo parecido a una *filosofía propia de la religión misma*, una vía de sabiduría, si se quiere, que la filosofía, en su propia búsqueda de la sabiduría (es el sentido del término *philo-sophía*), no debe desdeñar y de la que tiene que aprender algo”¹⁵. En efecto, el reconocimiento de una ontología arcaica o primitiva, contenida ya en el simbolismo religioso, posibilita que la filosofía acuda a las expresiones simbólicas para enriquecerse y renovarse.

¿Es esta una pretensión anacrónica? ¿No ya se había tramitado la carta de defunción de toda metafísica/ontología venidera? Pareciera innegable que la ontología —comprendida como la reflexión filosófica que se cuestiona por el sentido del ser— se encuentra inmersa en un periodo crítico. La metafísica —durante largo tiempo comprendida como la *prima philosophía* que dirigía la pregunta ontológica por antonomasia— ha sido fuertemente atacada desde diferentes corrientes del pensamiento contemporáneo.¹⁶ Para el pensamiento posmoderno, así como para las reflexiones de la filosofía analítica, la pregunta por el sentido del ser es sólo una ficción que poco o nada tiene que decirle al hombre. Las posturas posmodernas —desde la deconstrucción, pasando por el neopragmatismo, hasta llegar al pensamiento débil— han referido a la necesidad de “superar” o “debilitar” a la metafísica hasta casi desaparecerla. No obstante, esta perspectiva crítica hacia la metafísica/ontología conlleva, al mismo tiempo, el hecho de que la reflexión filosófica sobre el sentido del ser es la que realmente se encuentra en conflicto, deslegitimada y denostada. Es la capacidad del hombre para darle sentido al ser de sí mismo y del mundo la que se encuentra empobrecida. Es necesario recordar que la cuestión del ser no es una pregunta que pueda ser abandonada, en tanto legítimo problema filosófico que marca al pensamiento de Occidente. Hay que volver a pensar el ser desde otras posibilidades, acudiendo a las expresiones simbólicas del hombre. Se ha dicho que la posmodernidad es la época del fragmento, de la dispersión del sentido y del nihilismo; pues bien, el símbolo es lo que puede recoger los fragmentos, atando

¹⁴ Jean Grondin, *La filosofía de la religión*, tr. Antoni Martínez Riu, Barcelona, Herder, 2010, p. 16.

¹⁵ *Ibid.*, p. 17.

¹⁶ Cf. Jesús Conill, *El crepúsculo de la metafísica*, Barcelona, Ánthropos, 1998. El autor expone las críticas que se han elaborado a la metafísica desde las posturas del empirismo, el positivismo, el análisis lingüístico, el marxismo, la genealogía nietzscheana, el racionalismo crítico, la hermenéutica y la deconstrucción.

lazos que permitan una reconstrucción del sentido del ser. Esta tarea, por lo tanto, no es anacrónica, sino restauradora del pensamiento.

Así, en el primer capítulo me concentro en comprender al símbolo en cuanto signo, hallando sus elementos y cualidades principales que lo vuelven distintivo y singular. Para ello recurro a los autores que más han contribuido al esclarecimiento de su naturaleza, no sólo en el campo de la hermenéutica filosófica sino desde otras corrientes también, como la semiótica y la estética. Nunca es suficiente retornar a la pregunta *¿qué es el símbolo?*, pues las aportaciones de diversos teóricos han sido modificadas y complementadas por otros con el tiempo. La comprensión del símbolo no puede fijarse de una vez para siempre: es su propia historia efectual la que hace que se regrese a él. Constantemente se debe retornar para elucidar al símbolo y sus componentes.

Posteriormente, en el segundo capítulo, me dedico a esclarecer el valor ontológico intrínseco al símbolo religioso. Siguiendo a Ricoeur, todo símbolo posee una dimensión pre-lingüística, que se erige desde la vida misma, y que lo hace irreductible a lo meramente lingüístico. Es esta dimensión, precisamente, la que otorga al símbolo su excedente de sentido, su riqueza semántica. Y en el caso del símbolo religioso lo sagrado es esa dimensión fundacional que lo origina, por lo que se vuelve necesario e ineludible comprenderlo a partir de sus múltiples manifestaciones (las *hierofanías*), pues lo sagrado nunca se muestra en sí. Al mismo tiempo, en la medida en que lo sagrado es la dimensión del ser para el hombre religioso, se convierte en el fundamento ontológico del símbolo religioso. En este sentido, toda *hierofanía* se convierte en una *ontofanía*.

El tercer capítulo de esta tesis aterriza la comprensión teórica del símbolo y de su dimensión ontológica en tres campos fundamentales, siempre presentes en toda religiosidad: 1) la imagen simbólica, que se delimita a partir de la dicotomía entre el icono y el ídolo, categorías a las cuales se recurre para comprender una dualidad interna de toda imagen religiosa; 2) el relato simbólico, propiamente el mito, en tanto construye una narrativa que habla de la condición del hombre, del mundo y de lo divino, convirtiéndose así en el modelo paradigmático de todo lo humano; 3) la acción simbólica, ejemplificada por el culto y el rito, fase final pero primordial de toda religiosidad, pues lleva no sólo al pensamiento sino a la

vivencia como tal toda la experiencia del ser que es siempre una experiencia sacra para el *homo religiosus*.

Por último, en el cuarto capítulo, me aboco a exponer de manera sucinta la hermenéutica que propone Ricoeur para la interpretación de los símbolos, así como la hermenéutica analógica de Beuchot, pero también me distancio de algunas tesis de ambos. No se trata de polemizar con los autores, sino contribuir a sus propuestas, especialmente a la hermenéutica analógica de Beuchot. De este modo, con base en la comprensión del contenido ontológico latente en el simbolismo religioso, así como en algunas diferencias metodológicas con estos autores, propongo cinco lineamientos hermenéuticos: 1) complementar sustancialmente la labor hermenéutica con una fenomenología, 2) implicar la vivencia en la comprensión hermenéutica de los símbolos religiosos, 3) partir con base en un método inductivo que permita recorrer desde símbolos particulares hasta arribar al ser, 4) realizar también un recorrido deductivo, que regrese desde el nivel ontológico a las expresiones simbólicas y, por último, 5) seccionar en tres regiones ontológicas la posibilidad de una ontología de carácter general.

Incorporando estos lineamientos hermenéuticos se prepara el terreno para investigaciones posteriores que atiendan a cada uno de los símbolos particulares, para coadyuvar al pensamiento filosófico. Por ende, los alcances y límites de la presente tesis se encuentran en su afán por delimitar al símbolo, el símbolo religioso y su contenido ontológico, acciones preliminares necesarias. Esta investigación, por lo tanto, se convierte en la primera parte de un proyecto filosófico más amplio, que pretende encontrar en las diversas expresiones culturales las manifestaciones por medio de las cuales al hombre se le revela y habita el ser.

I. ESBOZO DE UNA TEORÍA FILOSÓFICA SOBRE EL SÍMBOLO

Tan concreto, y tan idéntico sólo a sí mismo, como la imagen, y sin embargo tan general y lleno de sentido como el concepto.

Friedrich Schelling
Filosofía del arte

El estudio de los símbolos pertenece a diversos campos del conocimiento, entre los que destacan la filosofía, la semiótica (o semiología), la lingüística, la poética, el psicoanálisis, la psicología, la historia de las religiones, la etnología y la antropología. Ninguno de estos campos puede apropiarse de modo definitivo del símbolo ni comprenderlo a cabalidad, para ello se requeriría de una compleja y ecléctica síntesis interdisciplinaria que puede terminar perdiendo de vista el objeto de estudio que pretende enfocar. Esta variedad de orientaciones conlleva a una dificultad que ha sido bien señalada por Paul Ricoeur: “el problema de los símbolos se dispersa entre muchos campos de la investigación y, como éstos están tan divididos entre sí, tiende a perderse en su proliferación”¹⁷. En el presente capítulo realizo un análisis teórico filosófico sobre el símbolo. Para ello retomo y contrasto algunas de las características que sobre éste se han situado desde diversas disciplinas —sobre todo la semiótica y la filosofía del lenguaje— pues es imposible no reconocer sus valiosas aportaciones, pero siempre manteniéndome en la veta de una hermenéutica filosófica que se enfoca en el devenir de la historia efectual del concepto para su óptima comprensión. Con esta delimitación pretendo soslayar una inminente dispersión de los planteamientos teóricos desde los cuales se aborda al símbolo. Cabe destacar que, al ubicar los elementos más fundamentales del símbolo con fines analíticos, reconozco de antemano que éstos no se encuentran divididos ni aislados, sino que, como se muestra en la exposición, cada uno se vincula y configuran en una totalidad que compone al símbolo.

¹⁷ Paul Ricoeur, *Teoría de la interpretación*, p. 66.

1.1. Las raíces del símbolo

En su magna obra, Hans-Georg Gadamer afirma que las etimologías no siempre son fiables porque no poseen un valor probatorio ni pueden ser verificadas por completo, pero “son rendimientos que anticipan un análisis conceptual y sólo éste podrá proporcionarles un fundamento sólido”¹⁸. En efecto, nada asegura que la raíz etimológica de una expresión haya mantenido una continuidad a lo largo de la historia al grado que pueda explicar lo que un vocablo significa en diversos momentos hasta la actualidad. Se trata de una advertencia que reconoce más importancia a la eficacia histórica del concepto que a su radical origen. Pese a esta advertencia del filósofo alemán, en el caso del vocablo ‘símbolo’ me atrevo a señalar que éste posee una significación enraizada en la lengua griega que resulta decisiva para sus posteriores conceptualizaciones. No es extraño, precisamente, que cada pensador que aborda al símbolo se remita nuevamente a las raíces de esta expresión: éstas otorgan un primer indicio para una adecuada definición conceptual.

El símbolo proviene del latín *symbolum*, que fue tomado del griego *symbolon*, y que derivó a su vez del verbo *symbollein*, el cual está conformado por la unión de dos palabras: *syn* que significa ‘con’ y *ballo* que significa ‘arrojar’, ‘echar’ o ‘lanzar’. La idea de esta expresión se puede enunciar como “lanzar conjuntamente” y, dependiendo del contexto, puede traducirse como ‘reunir’, ‘coincidir’, ‘intercambiar’ o ‘encontrar’.¹⁹ Contrapuesto a *diábolos*, que en vez de conjuntar dos elementos los separa, el símbolo opera por medio de una vinculación o ligación de éstos. Guy Debrock²⁰ ha realizado una aportación significativa en cuanto a la etimología de ‘símbolo’, al colocar el acento en la relación de éste vocablo con la noción de ‘conjetura’. Señala que el vocablo *coniectura* es el equivalente latino del griego *symbolon*, comprendidos ambos como ‘lanzar conjuntamente’. De manera que ambas nociones están

¹⁸ Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica* (10ª ed.), tr. Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito, Salamanca, Sígueme, 2003, p. 145. Acerca de cómo rastrear el sentido de un concepto para comprenderlo en el momento presente, revítese del mismo *Verdad y método II* (6ª ed.), tr. Manuel Olasagasti, Salamanca, Sígueme, 2004, pp. 81-93.

¹⁹ “Símbolo” en Joan Corominas, *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana* (3ª ed.), Madrid, Gredos, 1973, p. 536.

²⁰ Cf. Guy Debrock, “El ingenioso enigma de la abducción”, en *Analogía filosófica*, año 12, núm. 1, 1998, pp. 30-31.

relacionadas: el símbolo es un proyecto, una predicación o expectación, pero, al mismo tiempo, como señala Beuchot, es un conocimiento que parte desde lo precario.²¹ La conjetura y el símbolo dan la connotación del paso, el trasladarse de un lugar conocido a otro que resulta desconocido, proyectado y aún no traspasado, pero de modo parcial, al cual sólo se aproxima pero nunca se llega. Al referirme al tipo de conocimiento que otorga el símbolo, regresaré a este carácter conjetural.

El uso más antiguo que se tiene identificado de este vocablo, que da muestra de sus raíces lingüísticas, se encuentra en el himno homérico dedicado al dios Hermes (datado aproximadamente en el último tercio del siglo VI a.C.), cuando éste se encuentra una tortuga que convertirá en lira y expresa: “¡He aquí un presagio [*sýmbolon*] muy favorable para mí!”²². Esta frase podría traducirse como ‘señal’ o ‘signo’, pues todo presagio es una señal que anuncia un evento futuro. Así, la expresión denota una exclamación del dios griego frente a algo que es encontrado y es, en sí mismo, al mismo tiempo, una indicación de otra cosa; la coincidencia de un segundo valor o sentido hallado en el objeto descubierto. Esta cualidad doble del símbolo nunca la ha de perder a lo largo de sus conceptualizaciones: siempre es comprendido como algo que señala a una cosa distinta de sí misma, por lo que pertenece a la categoría del signo.

Una definición paradigmática del símbolo, fundamental para la tradición filosófica, la encontramos en el libro *Sobre la interpretación* de Aristóteles, quien, a partir de una concepción artificial del lenguaje, menciona:

Así, pues, lo <que hay> en el sonido son símbolos [*sýmbola*] 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 [*semeía*] primordialmente, las afecciones del alma, <son> las mismas para todos, y aquello de lo que éstas son semejanzas, las cosas, también <son> las mismas.²³

²¹ Cf. Mauricio Beuchot, *Hermenéutica analógica, símbolo, mito y filosofía*, p. 14.

²² Homero, *Himnos homéricos. La Batracomiomaquia*, tr. Alberto Bernabé Pajares, Madrid, Gredos, 1978, p. 152.

²³ Aristóteles, “Sobre la interpretación” en *Tratados de lógica (Órganon)*, tr. Miguel Candel Sanmartín, Madrid, Gredos, 1988, vol. II, 16a, pp. 35-36. Acerca de la noción de símbolo en Aristóteles cf. Pierre Aubenque, *El problema del ser en Aristóteles*, tr. Vidal Peña, Madrid, Taurus, 1981, pp. 105-109.

Según Aristóteles, el lenguaje es definido como *sýmbolon* de las afecciones o los estados del alma humana, tal y como la escritura es símbolo de lo que hay en el sonido, porque símbolo es todo aquello que funja como intermediario entre el pensamiento y las cosas. Esta forma de comprender al símbolo también lo equipara con un signo, pues éste remite y significa a aquello que se encuentra ausente. La interpretación más común de este pasaje aristotélico defiende que la relación de los símbolos con las cosas está establecida por convencionalidad, no sin cierto rasgo de arbitrariedad, pues no existe semejanza ni analogía alguna entre ambos, de modo que se da a partir de la fundación de un signo al interior de una comunidad. Entre el símbolo y lo simbolizado no existe un vínculo natural entre ambos, simplemente una atribución que se establece por convención. En cambio, Gadamer²⁴ otorga una perspectiva distinta al señalar que la convencionalidad aristotélica de los símbolos no es arbitraria, sino que implica un ponerse de acuerdo en la cosa misma, en la naturaleza del objeto, por lo cual el lenguaje no sería arbitrario para el Estagirita como lo ha comprendido la tradición filosófica, especialmente en la vertiente analítica. Más adelante contrastaré más a fondo ambas concepciones.

Otro uso del *symbolon* en el contexto griego, que guarda cierta semejanza con la noción de signo o señal, fue el de una tablilla, moneda o medalla que era dividida en dos para acordar un contrato, conservando cada uno de los interesados una de sus partes. Con el paso del tiempo, cuando se volvían a encontrar los dos personajes o los descendientes de ellos, se juntaban las partes de la tablilla para reconocerse mutuamente y validar el acuerdo realizado con anterioridad.²⁵ El símbolo era, por tanto, un pacto entre dos o más individuos y que, gracias a éste, se podía hacer válido. Así recurre a este vocablo Herodoto (484-425 a.C.):

«[...] Hazme, pues, el favor de aceptar esta suma y de tomar estos distintivos [*sýmbola*], que deberás guardar en lugar seguro. Y cuando te reclame el dinero alguien que posea idénticos distintivos [*sýmbola*], entrégaselo».

Esto fue, concretamente, lo que dijo el forastero recién llegado de Mileto; y, por su parte, Glauco aceptó, en las condiciones establecidas, la suma que se le confiaba. Al cabo de mucho tiempo, se presentaron en Esparta los hijos del sujeto que le había

²⁴ Cf. Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método*, pp. 526-547 y, del mismo, *Verdad y método II*, pp. 71-80.

²⁵ Cf. Hans-Georg Gadamer, *La actualidad de lo bello. El arte como juego, símbolo y fiesta*, tr. Antonio Gómez Ramos, Barcelona, Paidós, 1991, pp. 83-84.

confiado el dinero, mantuvieron una entrevista con Glauco y, al tiempo que le mostraban los distintivos [*sýmbola*], le reclamaron la suma.²⁶

Estas tablillas fueron antecedentes de la *tessera hospitalis* de los romanos, con la que se establecía un pacto de hospitalidad entre dos pueblos o personas, por ejemplo, un anfitrión y un invitado. Así, el símbolo pasó a ser una especie de llave que permitía el acceso y la estancia. Este uso es muy importante por su capacidad relacional, sobre todo para aquellos que vean en el símbolo una contraseña para el mutuo reconocimiento.

Este es el caso de los pitagóricos, quienes tenían una fuerte tendencia mística y religiosa y recurrieron al símbolo como medio de enseñanza e identificación de sus miembros, manteniéndose el sentido contractual que poseía, aunque acercándolo también a un sentido místico. Jámblico (245-325) refiere que: “El método de enseñanza más frecuente era, en Pitágoras, el que se llevaba a cabo por medio de símbolos. Pues este sistema se practicaba también entre casi todos los griegos, debido a su antigüedad, como en los egipcios que lo estimaban en gran medida en sus diversas variedades [...]”²⁷. Los símbolos pitagóricos podían ser imágenes, como la *tetraktys* (figura triangular formada por diez puntos), o los axiomas atribuidos a Pitágoras, cuyo significado era comprendido sólo por los iniciados y, al ser recitados, permitían a sus miembros identificarse y reconocerse entre ellos. Estos últimos eran enseñanzas y recomendaciones para la vida virtuosa de quienes pertenecían a la comunidad, que eran recitadas y explicadas para comprender su contenido virtuoso.

En el mismo sentido, el símbolo como medio de reconocimiento se introdujo muy tempranamente en el cristianismo primitivo. Durante el siglo II d.C., los símbolos permitían el reconocimiento mutuo de los creyentes. Éstos podían ser objetos visuales (la cruz, el pez) que eran conocidos sólo por los iniciados y colocados en los templos, aunque también había otros, como el credo niceno, denominado símbolo apostólico de la fe cristiana. Esta declaración fue redactada durante el Concilio de Nicea en el 325, permitiendo el reconocimiento de los creyentes en una misma creencia y era una parte fundamental del rito de iniciación, ya que era recitado durante el bautizo y aprendido por aquellos quienes aceptaban la fe cristiana.

²⁶ Herodoto, *Historia*, tr. Carlos Schrader, Madrid, Gredos, 1981, VI, 86.

²⁷ Jámblico, *Vida pitagórica. Protréptico*, tr. Enrique A. Ramos, Madrid, Gredos, 1991, §103.

Estos son algunos indicios de lo que son las raíces etimológicas de este vocablo. Por una parte, se trata de un objeto que funge como una señal o un signo, que reúne dos aspectos opuestos y, según Aristóteles, es de carácter convencional (aunque se pueda discutir si es arbitrario o natural, como se lo revisará a continuación). Asimismo, el símbolo, en tanto señal que funciona en una comunidad, permite el reconocimiento mutuo de sus miembros. Fue un instrumento que sirvió, también, para la hospitalidad y los pactos. Como lo anticipé, estas cualidades provenientes del mundo antiguo se encuentran en mayor o menor medida en los rasgos del símbolo, como se puede apreciar en los siguientes apartados. En este sentido, el primer aspecto a tener en cuenta es que el símbolo es un tipo de signo.

1.2. El símbolo como signo

Ya sea a partir de una definición clásica como la de Agustín de Hipona: “El signo es toda cosa que, además de la fisonomía que en sí tiene y presenta a nuestros sentidos, hace que nos venga al pensamiento otra cosa distinta”²⁸, o desde un planteamiento contemporáneo proveniente del campo de la semiótica, como el de Umberto Eco: “[el signo es] alguna cosa que está en lugar de otra”,²⁹ se puede afirmar que el símbolo es un tipo de signo, pues posee la capacidad de remitir a otra cosa distinta de sí mismo. En la hermenéutica filosófica, Paul Ricoeur afirma la esencia signica del símbolo cuando sostiene: “El símbolo es un signo en la medida en que, como todo signo, apunta más allá de algo y vale por ese algo”³⁰.

Aunque diversos autores puedan coincidir en la naturaleza signica del símbolo, se difiere en cuanto a sus propiedades. Sobre la definición del símbolo existen dos grandes posturas, planteadas con base en el tipo de vínculo que se establece entre el símbolo y lo simbolizado: 1) la primera –que, de hecho, está presente en el lenguaje coloquial– concibe al símbolo como un signo material que representa un cosa no perceptible (idea, sentimiento, emoción) a partir de una convención arbitraria.³¹ Se dice que el olivo es símbolo de la paz y la

²⁸ San Agustín, *De doctrina christiana*, en *Obras completas*, vol. XV, tr. Balbino Martín, Madrid, BAC, 1975, II, 1, 1.

²⁹ Umberto Eco, *Tratado de semiótica general*, tr. Carlos Manzano, México, Debolsillo, 2005, pp. 33-34.

³⁰ Paul Ricoeur, “Hermenéutica de los símbolos y reflexión filosófica I”, en *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*, tr. Alejandrina Falcón, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica (FCE), 2003, p. 263.

³¹ Cf. Voz: ‘Símbolo’ en María Moliner, *Diccionario del uso del español*, Madrid, Gredos, 1984, p. 1168.

azucena es símbolo de la pureza, mas no hay un vínculo necesario entre ambos elementos, simplemente un acuerdo no explícito al interior de una comunidad. También se habla de símbolos en los campos de la lógica, las matemáticas y la química; en estos casos, los signos y las letras que sustituyen otros elementos son definidos como símbolos y se eligen también arbitrariamente; 2) La segunda también concibe al símbolo como un signo material que representa otra cosa inmaterial, pero no por convencionalidad sino en virtud de una correspondencia analógica, de semejanza o, incluso, naturalidad. Esta segunda definición corresponde más al campo de la filosofía,³² aunque no excluye al primero. Ejemplos de esta segunda definición son los símbolos religiosos. Ambas definiciones se encuentran en pugna constante al tratar de definir la naturaleza específica del símbolo, no sólo en el lenguaje común, sino en el pensamiento filosófico mismo.

Esta división sólo refleja una más amplia, establecida a partir de una clasificación general de los signos en función al tipo de vínculo que se establece entre el signo y su referente. Esta clasificación divide a los signos en convencionales y naturales.³³ Todos los signos que se erigen por el hombre son convencionales y requieren de una fundación. El caso más paradigmático es el del signo lingüístico,³⁴ pero existen otros muchos signos de este tipo que van más allá de las palabras. Por ejemplo, un moño negro es signo de que alguien ha fallecido y las señales de tránsito son signos que sirven para dar indicaciones. Asimismo, los signos convencionales dependen mucho del contexto: el disparo de una pistola puede ser signo del inicio de una carrera, de una celebración o indicación de un peligro. Los signos naturales, en cambio, son aquellos que se encuentran asociados de modo necesario a su objeto o referente y no requieren del hombre para su fundación; no requieren de un previo acuerdo mutuo entre los hombres. Las nubes en el cielo son signo de que va a llover. El humo significa la presencia del fuego. Una cicatriz es signo de una herida pasada.

³² Cf. Voz: 'Símbolo', en André Lalande, *Vocabulario técnico y crítico de la filosofía*, tr. Luis Alfonso, Buenos Aires, El Ateneo, 2 vols., 1953.

³³ Sobre esta clasificación cf. Umberto Eco, *Signo*, tr. Francisco Serra Cantarell, Bogotá, 1976, pp. 56-64 y Susanne K. Langer, *Philosophy in a New Key*, Cambridge, Harvard University Press, 1978, pp. 57-60.

³⁴ Esta concepción de los signos lingüísticos depende, en buena medida, de las reflexiones de la lingüística y la semiótica modernas, pues, para la hermenéutica filosófica propuesta por Gadamer, la palabra no es arbitraria, sino que se erige a partir de la imposición misma de la cosa a la cual se refiere. Cf. *Verdad y método*, pp. 461-585.

La oposición entre signos convencionales y signos naturales establece una diferencia entre dos usos del símbolo. El símbolo comprendido como un signo que se establece a partir de la fundación de una convencionalidad ha estado muy presente en el campo de la semiótica moderna –denominada semiología por la escuela europea–³⁵ y la lingüística, a partir de cierta lectura de Aristóteles. En la semiótica no se traza una diferencia bien delimitada entre símbolo y signo, ya que a ambos se les caracteriza como convencionales, por lo que se podría tomar al primero como un equivalente del segundo. Tal es el caso del concepto de símbolo que establece el padre de la semiótica contemporánea, Charles Sanders Peirce. Mientras que el índice era el signo natural por excelencia, el símbolo era el signo convencional y arbitrario (como lo son las palabras o las fórmulas matemáticas). Esta es la misma definición de algunos de los discípulos más sobresalientes de Peirce y de otros autores de la semiología. Charles Morris, por ejemplo, considera que el signo simbólico es el que sustituye a otro signo del cual es sinónimo (como en la lógica formal). Por su parte, Umberto Eco lo expresa claramente: “El *símbolo* es un signo arbitrario, cuya relación con el objeto se determina por una ley; el ejemplo más apropiado es el del signo lingüístico”³⁶.

En cambio, algunos pensadores de la escuela filosófica europea o continental, conciben al símbolo no como un signo convencional ni arbitrario sino natural, a partir de una intuición que se establece entre el signo y su referente, así como por obra de una analogía o semejanza entre ambos. Desde esta postura, intuición y analogía son dos cualidades fundamentales en el símbolo. Evidentemente, la comprensión de éste se contrapone a la lectura aristotélica que del símbolo se ha hecho. Esta diferencia de concepciones no se entiende cabalmente si no se atiende a la resignificación moderna que tuvo dicho vocablo. Tzvetan Todorov señala: “Hasta 1790, la palabra ‘símbolo’ no tiene en modo alguno el sentido que habrá adquirido en la época romántica: o bien es un simple sinónimo de otra serie de términos más usados (como alegoría, jeroglífico, cifra, emblema, etc.), o bien designa con preferencia el signo arbitrario y abstracto (los símbolos

³⁵ Para una aproximación a los diversos autores de la semiótica contemporánea, revítese la obra de Mauricio Beuchot, *Elementos de semiótica*, México, UNAM, 1979. Respecto a la postura preeminentemente convencional del símbolo en diversos autores de la semiótica, revítese de María Rosa Lojo, *El símbolo: poéticas, teorías, metatextos*, México, UNAM, 1997, pp. 54-74.

³⁶ Umberto Eco, *Signo*, p. 57.

matemáticos)”³⁷. En buena medida esto es cierto, sin embargo la naturalidad del símbolo que buscaron los modernos, especialmente los pensadores románticos en el marco de la estética, tiene sus raíces en el pensamiento simbólico de los medievales.

Durante la Alta Edad Media el hombre vivió una verdadera apoteosis de una visión simbólico-alegórica del universo.³⁸ Los animales, las plantas, los minerales, los colores e incluso los números remitían a otra cosa; los objetos se convertían en signos de algo más. A este segundo sentido, de mayor profundidad e importancia, pues se consideraba que poseía un valor espiritual, se le denominó sentido simbólico. Johan Huizinga considera al respecto que: “El simbolismo era, por decirlo así, el órgano del pensamiento medieval”³⁹. Para los medievales, antes de la escolástica y el nominalismo que prefiguraban ya a la ciencia moderna, las palabras y las cosas guardaban una íntima conexión, un vínculo analógico que relacionaba de modo necesario los elementos constituyentes de los signos. Descubrir el nexo entre el nombre y la cosa era descubrir los sentidos manifiestos y ocultos de la realidad, al grado que se llegó a confiar en elementos mágicos que permitían, por medio de palabras, dominar las cosas. El mundo mismo –según Hugo de San Víctor– era un libro escrito por Dios para ser interpretado y descifrado por el hombre. Los símbolos no eran signos arbitrarios sino los medios para comprender la esencia misma de las cosas. No obstante, cabe destacar que para aquellos que encontraron en este sentido figurativo el mejor modo de comprender al mundo, no existía una verdadera diferencia teórica entre simbolismo y alegorismo y si la había nunca fue del todo precisada conceptualmente.⁴⁰ Esto se explica, según Michel Pastoureau, porque: “El símbolo es un modo de pensamiento y de sensibilidad tan habitual para los autores de la Edad Media que no sienten ninguna necesidad de advertir a los lectores sobre sus intenciones semánticas o didácticas, ni de definir siempre los términos

³⁷ Tzvetan Todorov, *Teorías del símbolo*, tr. Francisco Rivera, Caracas, Monte Ávila, 1981, pp. 280-281.

³⁸ En buena medida, esta visión simbólico-alegórica fue una consecuencia de los modelos interpretativos que tomaron forma durante este periodo. Al respecto de la hermenéutica medieval, cf. Mauricio Beuchot, *La hermenéutica en la Edad Media*, México, Instituto de Investigaciones Filológicas (IIFL), Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), 2002.

³⁹ Johan Huizinga, *El otoño de la Edad Media* (4ª ed.), tr. José Gaos, Madrid, Alianza, 1982, p. 304.

⁴⁰ Cf. Umberto Eco, “Símbolo y alegoría” en *Arte y belleza en la estética medieval* (2ª ed.), tr. Helena Lozano Miralles, Barcelona, Lumen, 1999, pp. 73-75.

que van a emplear”⁴¹. Para esta época, símbolo y alegoría fueron altamente intercambiables; sinónimos que daban a entender un segundo sentido detrás del sentido literal (o del histórico) de una expresión.

El carácter analógico del pensamiento simbólico, así como la implicación natural y necesaria que se debía establecer entre el signo y la cosa, fueron determinantes para dos autores modernos que defendieron esta cualidad en el símbolo: Immanuel Kant y Johann W. Goethe. En la *Crítica del juicio* (1790), en clara contraposición a la concepción convencional y arbitraria del símbolo predominante en la lógica (gracias a Leibniz), Kant afirma que: “constituye un contrasentido y una inexactitud el uso de la palabra ‘simbólico’ como opuesta al modo de representación intuitivo, puesto que lo simbólico es sólo una especie de lo intuitivo”⁴². La representación simbólica, según el filósofo de Königsberg, se compone por la atribución de una intuición “a un concepto que sólo puede ser pensado por la razón y que no puede tener ninguna intuición sensible adecuada”⁴³. A diferencia del esquematismo trascendental, que se construye por medio de una intuición directa y demostrativa, lo simbólico se erige “no mediante una intuición directa sino sólo por analogía con ella”⁴⁴, lo cual implica que la expresión no contenga el verdadero esquema del concepto, sino un símbolo para la reflexión. De este modo, según Kant, lo simbólico es indirecto e intuitivo, a diferencia del esquematismo conceptual que es de modo directo y demostrativo.⁴⁵ La concepción kantiana del símbolo será la antesala a la noción definitiva del símbolo durante la época contemporánea.

Sin embargo, nadie como Goethe ha determinado la noción contemporánea del símbolo.⁴⁶ El poeta alemán diferencia entre símbolo y alegoría, valiéndose del primero como

⁴¹ Michel Pastoureau, “El símbolo medieval. Cómo lo imaginario forma parte de la realidad”, en *Una historia simbólica de la Edad Media occidental*, tr. Julia Bucci, Buenos Aires, Katz, 2006, p. 11.

⁴² Cf. Immanuel Kant, *Crítica del juicio* (2ª ed.), tr. José Rovira Armengoi, Buenos Aires, Losada, 1968, §§ 58-59, p. 197.

⁴³ *Ibid.*, § 58, p. 197.

⁴⁴ *Ibid.*, § 58, p. 198.

⁴⁵ Este aspecto es de gran relevancia para la presente investigación y ha sido poco destacado por los estudiosos, pues justamente Kant refiere que “todo nuestro conocimiento sobre Dios es meramente simbólico”, con lo cual evita dos campos comunes en su tiempo: el antropomorfismo y el deísmo. Cf. *ibid.*, § 58, p. 199.

⁴⁶ Son varios los estudiosos (Cassirer, Todorov, Eco, Gadamer, entre otros) que reconocen a Goethe como el primero en ubicar las características primordiales de la noción contemporánea de símbolo. Para una excelente exposición de las cualidades del símbolo delimitadas por Goethe en su ensayo *Sobre los objetos de las artes figurativas* (1797) revítese a Tzvetan Todorov, *Teorías del símbolo*, pp. 282-283.

expresión fundamental de su pensamiento y, sobre todo, de su estética, heredando una de las acotaciones conceptuales más importantes para muchas y variadas disciplinas contemporáneas. La característica más esencial del símbolo, según el poeta alemán, es que éste posee una fuerte carga de sentido que la alegoría no contiene. A su vez, la significación simbólica es de carácter natural pues posee un valor intuitivo, mientras que la significación alegórica es convencional, ya que se establece como un acuerdo o porque un autor la impone arbitrariamente (aspecto determinante a la hora de referirse a símbolos personales, pues éstos deberían estar enraizados en la tradición y no ser meramente impuestos por el autor, pues caerían en el lado de la alegoría). La característica natural del símbolo se encuentra claramente plasmada en su *Doctrina de los colores*: “[...] podríamos llamar simbólico un uso que estaría en perfecto acuerdo con la naturaleza, en el sentido de que el color se emplearía en armonía con su efecto y la relación real expresaría de inmediato la significación”⁴⁷.

La naturalidad la otorga la intuición que constituye al símbolo y posibilita una semejanza entre éste y lo simbolizado. Ferdinand de Saussure, quien en realidad nunca se enfocó al símbolo más que para negar que se le equiparara con el significante, afirma que “lo característico del símbolo es no ser nunca completamente arbitrario; no está vacío, hay un rudimento de lazo natural entre el significante y el significado”⁴⁸. Se comprende por naturalidad una suerte de necesidad entre el símbolo y lo simbolizado, una vinculación que conecta de modo inevitable ambos elementos. Por ello, aquellos que la han defendido sostienen una necesidad que convierte al símbolo en un signo ineludible y necesario para dar cuenta de su referente, mostrando precariamente eso que simboliza. Sin embargo, ¿qué tanta naturalidad se implica en el símbolo? Si bien es cierto que se busca evitar la mera arbitrariedad del signo lingüístico o de las señales convencionales, tampoco es posible sostener que el símbolo es un signo tan natural que no dependa del hombre. No existe símbolo al margen de lo cultural, en contraposición a toda tesis cercana al gnosticismo.

Ahora bien, en la aparentemente infranqueable oposición entre signos naturales y convencionales, Peirce planteó un tercer tipo de signo que se fundamenta por la conjunción

⁴⁷ 1808; JA, 40, pp. 116-117, citado en Tzvetan Todorov, *Teorías del símbolo*, pp. 283-284.

⁴⁸ Ferdinand de Saussure, *Curso de lingüística general* (2ª ed.), tr. Mauro Armiño, México, Fontamara, 2010, p. 105. Más allá de esta caracterización, el padre de la lingüística moderna no parece haber definido propiamente al símbolo.

de ambos. Con base en su clasificación, los índices son signos naturales, los símbolos son producto de una convención entre los hombres y el icono es un signo que vive de la reunión de una fuente tanto natural como convencional (o cultural). Efectivamente, el icono se conformaría como un tercer tipo de signo que se establece en la vía media entre la absoluta naturalidad y la mera artificialidad. Este tipo de signo nace de la semejanza o analogía entre significante y significado, entre lo material y lo inmaterial que le constituye, de modo que se da una necesidad que, al mismo tiempo, no es del todo necesaria como en el caso del índice. Ya desde el recurso de la analogía como fundamento del icono se puede percibir ecos del símbolo de los pensadores y filósofos medievales. La solución al conflicto entre naturalidad o convencionalidad del símbolo yace en esta tercera vía que media entre los opuestos.

Sobre la base de esta tríada, Beuchot, quien ha tratado conciliar algunas de las tesis acerca del símbolo desde los campos de la semiótica y de la hermenéutica, señala que entre la noción de símbolo de la escuela continental y la de icono de la semiótica anglosajona existe una disidencia terminológica pero una coincidencia semántica.⁴⁹ Para el filósofo mexicano, símbolo e icono deben ser comprendidos como sinónimos. Con ello, el símbolo no sería un signo completamente natural, como lo puede ser el índice, pero tampoco es un signo por entero convencional y arbitrario, como las palabras (en el marco de la lingüística moderna). Esto implica que entre el símbolo y lo simbolizado existe un vínculo de necesidad, intuitivo, que permite el paso de un lugar a otro, pero que cuenta con una suerte de convencionalidad, establecida gracias a su inserción en un contexto histórico y cultural. No hay símbolo que no esté atravesado por un valor cultural determinante, al mismo tiempo que existe un vínculo necesario entre el símbolo y lo simbolizado que permite ese carácter intuitivo ya señalado por Kant. Este vínculo que permite la intuición entre símbolo y simbolizado es la analogía misma. Beuchot concluye entonces que el símbolo es un signo mestizo, que se encuentra a medio camino entre la naturalidad y la artificialidad:

[...] el símbolo tiene algo de naturalidad, pues basa se en cierta analogía, comparte cierta imagen con su significado, tiene algo de él. Pero no es completamente natural, sino que

⁴⁹ Cf. Mauricio Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación* (4ª ed.), México, Facultad de Filosofía y Letras (FFyL), Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) / Ítaca, 2009, pp. 185-186 y, del mismo, *Las caras del símbolo: el icono y el ídolo*, Madrid, Colección Espirit, Caparrós Editores, 1999, pp. 28-29.

sólo tiene algo de naturalidad, aquella que obtiene por virtud de esa imagen o esa analogía que se dice que tiene con su designado. Mas también tiene algo de artificialidad, de lejanía, de no-imagen. Y tal vez debe decirse, con dolor por esta desgracia, que hay más alejamiento de la imagen natural y originaria, y más acercamiento a la imposición arbitraria, más de diferencia y artificialidad.⁵⁰

Asimismo, vale la pena señalar que Gadamer contribuye con una postura distinta, la cual puede ser reveladora, ya que no depende de los planteamientos de una teoría de los signos como tal. Para este filósofo alemán, el vínculo que se establece entre el símbolo y lo simbolizado siempre presupone una subsunción gnóstica y un trasfondo metafísico que permite la relación entre la materialidad misma del signo simbólico y aquello inmaterial que está siendo simbolizado. Sostiene:

La palabra «símbolo» sólo pudo ascender desde su aplicación original como documento, distintivo o credencial [es decir, desde su sentido etimológico] hasta el concepto filosófico de un signo misterioso, y sólo pudo acercarse a la naturaleza del jeroglífico, cuyo desciframiento sólo es posible al iniciado, porque el símbolo no es una mera señalización o fundación arbitraria de signos, sino que presupone un nexo metafísico de lo visible con lo invisible.⁵¹

Este nexo metafísico —que también podría definirse como ontológico— será de gran importancia para plantear, posteriormente, los lineamientos de una ontología simbólica, especialmente para comprender la dimensión de lo sagrado que subyace al símbolo religioso. Antes, cabe destacar que ya sea desde un criterio que concibe al símbolo como un signo tanto natural como convencional o como poseedor de un valor eminentemente metafísico, lo que se debe tener en claro es que el símbolo se considera *necesario* para representar o significar lo simbolizado. En cierta medida se vuelve el medio más idóneo, porque de hecho es el único medio posible (esto quedará más claro al abordar las funciones de sentido y referencia en el símbolo).⁵² Es esta necesidad lo que le permite establecer un vínculo ontológico, aun cuando posee una valencia convencional que es otorgada por el propio contexto cultural en el cual se circunscribe.

⁵⁰ Mauricio Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica*, p. 189.

⁵¹ Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método*, p. 111.

⁵² “El símbolo ya no es en modo alguno arbitrario en la medida en que su significado es imposible de presentar por otro medio que no sea el símbolo mismo”. Cf. “Símbolo”, en Andrés Ortiz-Osés y Patxi Lanceros, *Diccionario interdisciplinar de hermenéutica* (2ª ed.), Bilbao, Universidad de Deusto, 1998, p. 757.

1.3. El excedente de sentido del símbolo

Una vez aclarado que el símbolo se mueve entre la naturalidad y la convencionalidad, es necesario distinguir al símbolo del signo por otra de sus cualidades fundamentales: su excedente de sentido. Esta distinción se vuelve necesaria frente a algunos autores que han equiparado símbolo y signo convencional tal cual, creyendo que ambos cumplen las mismas funciones en cuanto a lo que concierne a su sentido y referencia. Por lo tanto, es necesario advertir que si bien el símbolo es un signo, no todo signo es un símbolo; este último apunta a un segundo sentido, una segunda intencionalidad que lo vuelve poco transparente, a diferencia de los signos convencionales. Además, el símbolo se utiliza para representar aquello que no puede ser presentado directamente, por eso se trata de un signo material que representa algo inmaterial.

La equiparación a ultranza del símbolo con el signo convencional es un error a causa de una concepción demasiado amplia. Es el caso de Ernst Cassirer —el padre de la filosofía de las formas simbólicas— quien iguala el orden de lo simbólico con el orden del sentido (o de la significación). De este modo, según su perspectiva, una forma simbólica es “toda energía del espíritu en cuya virtud un contenido espiritual de significado es vinculado a un signo sensible concreto y le es atribuido interiormente”⁵³. Definido así, lo simbólico se vuelve sinónimo de toda expresión significativa de la cultura —sea en el ámbito de la religión, el arte, el mito o la ciencia— en la medida en que cada forma simbólica estructura el mundo del hombre. Esta definición, como bien la ha criticado Ricoeur,⁵⁴ resulta demasiado amplia. Si el símbolo es todo aquello que se coloca como mediación entre el hombre y las cosas, encarnando así un significado, entonces todo el lenguaje es de naturaleza simbólica. Esto implica que el símbolo se vuelve innecesario, pues se le cancela la posibilidad de una singularidad frente a otros términos tales como signo, señal, imagen, representación y/o alegoría. Si se busca descubrir una especificidad propia del símbolo es necesario ubicar la naturaleza y especificidad de sus funciones propias.

⁵³ Ernst Cassirer, *Esencia y efecto del concepto de símbolo*, tr. Carlos Gerhard, México, Fondo de Cultura Económica (FCE), 1975, p. 163.

⁵⁴ Cf. Paul Ricoeur, *Freud: una interpretación de la cultura*, pp. 12-15.

Para esclarecer este aspecto vale la pena recuperar la clasificación de los signos propuesta por Wilbur Marshall Urban en su obra *Lenguaje y realidad* (1939).⁵⁵ Según la división que el norteamericano propone, los signos pueden ser de tres tipos: 1) el signo designativo es aquel por el cual se atrae la atención hacia la cosa que se refiere (es el caso de las palabras), su importancia radica en la posibilidad de remitir a aquello que designa de modo claro y conciso, en ocasiones de modo pretendidamente unívoco (como en los conceptos de la ciencia); 2) el signo expresivo o significativo es aquel que llama al espíritu humano hacia cierta idea o contenido abstracto, atendiendo a ésta independientemente de la propia materialidad del signo (la Cruz del cristianismo que trascendiendo su materialidad, refiere a un sentido inmaterial); y 3) los signos sustitutivos que toman el lugar de algo que está ausente o que se quiere economizar (como los signos utilizados en las matemáticas y la lógica).⁵⁶

Con base en esta clasificación se puede concluir que los signos simbólicos son aquellos que poseen un contenido de sentido mayor que los signos cuya mera función es designar (como las palabras) o sustituir (como los denominados “símbolos” de la lógica matemática).⁵⁷ A esta cualidad significativa del símbolo Ricoeur la denomina “excedente de sentido” (*surplus de sens*). Mientras que la pretensión del signo designativo es la de remitir de modo preferentemente unívoco a la cosa que significa, el símbolo, en cambio, significa las cosas de la realidad otorgándoles un valor distinto o secundario, aspecto que lo vuelve multívoco. Siguiendo este orden de ideas, Urban define así a la significación simbólica: “[...] la naturaleza de un símbolo es la de tomar el sentido primario y natural tanto de los objetos como de las palabras y modificarlos (en algunos casos hablamos de ‘trastocamiento’) en cierto modo, de tal manera que adquieren una relación de significación de una clase diferente”.⁵⁸ Cuando una palabra o un objeto adoptan un sentido o significación simbólicos, adquieren

⁵⁵ Wilbur Marshall Urban, *Lenguaje y realidad. La filosofía del lenguaje y los principios del simbolismo*, tr. Carlos Villegas y Jorge Portilla, México, Fondo de Cultura Económica (FCE), 1952, p. 336.

⁵⁶ Debemos advertir que esta clasificación, como casi todas las clasificaciones y delimitaciones elaboradas por el pensamiento, no debe ser vista tan estricta y determinante, pues todo símbolo puede degenerar en signo y todo signo puede ascender al nivel del símbolo.

⁵⁷ Urban reconoce que estos signos sustitutivos son denominados ‘símbolos’ en el campo de la ciencia, pero aclara que no se tratan de símbolos auténticos: “Son meramente signos para obrar, en los cuales no queda ninguna relación intuitiva con el objeto que representan”. Cf. *ibid.*, p. 335.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 334.

una segunda valencia, un valor connotacional que no está necesariamente en el objeto mismo, sino en la relación del sujeto con ese particular objeto. Este valor simbólico no es un mero agregado del sujeto sobre el objeto, pues éste último se impone a la subjetividad, de modo que no se fija por ella, sino que se implican y determinan mutuamente. Lo simbólico escapa a los dominios de la subjetividad.

Así, una clara línea de demarcación entre el signo (designativo o sustitutivo) y el símbolo es la naturaleza preponderantemente unívoca del primero y la multivocidad del segundo; es decir, el acento está colocado en la cualidad significativa del símbolo y no en su aspecto designativo ni sustitutivo; en el hecho de que el símbolo dice más de lo que una significación unívoca podría expresar. Incluso, ese “decir más” del símbolo implica una cuestión no meramente racional sino emocional. “Querer decir otra cosa que lo que se dice, he ahí la función simbólica”⁵⁹. Es así como se acota el símbolo en contraposición a la reducida noción de símbolo de la semiótica y de concepciones tan amplias como la de Cassirer. Precisamente, a partir de esta acotación se puede delimitar a la *función significante* como aquella que permite significar toda la realidad y la *función simbólica* como la que permite la construcción de signos con excedente de sentido.

Ahora resulta más fácil percibir la diferencia entre símbolo y alegoría que ubicó Goethe y que determinó ambas nociones hasta la actualidad (pues no hay que olvidar que, según Todorov, la actual oposición que se da entre el signo convencional y el símbolo, es la misma que en otro tiempo se dio entre alegoría y símbolo). En sus aforismos, el poeta alemán delimita ambas nociones:

1109. La alegoría transforma el fenómeno en un concepto; el concepto, en una imagen, pero de suerte que aún tenga y retenga el concepto limitado y completo en la imagen y en ella se declare.

1110. La simbólica transforma el fenómeno en idea, y la idea en una imagen, más de suerte que la idea siga siendo en la imagen infinitamente activa e inasequible, y aun expresada en todas las lenguas se mantenga inexpressable.⁶⁰

⁵⁹ Paul Ricoeur, *Freud: una interpretación de la cultura*, p. 14.

⁶⁰ Johann W. Goethe, *Máximas y reflexiones*, en *Obras completas* (4ª ed.), tr. Rafael Cansinos Assens, tomo I, Madrid, Aguilar, 1987, p. 441.

Así, la alegoría transforma un fenómeno en un concepto y éste en una imagen, de modo que su representación resulte clara, que trate de ser lo más unívoca posible y permita un acceso directo a aquello que representa. Una alegoría que se torna oscura no cumple su cometido. A diferencia de la alegoría, el símbolo convierte el fenómeno en idea, pero ésta siempre resulta ser más que lo que puede expresarse en la imagen, es por ello que se vuelve multívoca y su acceso se vuelve indirecto. Característica esencial del símbolo es que éste posee un excedente de sentido que la alegoría no tiene, por lo que Goethe se refiere a una opacidad del símbolo, en contraposición a la claridad de la alegoría.

En su texto “El origen de la obra de arte” (conferencia dictada entre 1935 y 1936), Martin Heidegger, remitiéndose al sentido etimológico de la expresión, parece comprender nuevamente al símbolo y a la alegoría como equivalentes para caracterizar a la obra de arte: “La alegoría y el símbolo nos proporcionan el marco dentro del que se mueve desde hace tiempo la caracterización de la obra de arte. Pero ese algo de la obra que nos revela otro asunto, ese algo añadido, es el carácter de cosa de la obra de arte.”⁶¹ Esto representa un verdadero equívoco que pierde de vista la significación singular de ambos términos por remitirse a una etimología que, si bien puede coincidir, no da cuenta de la singularidad del símbolo. Muy diferente ha sido la recepción de la distinción entre símbolo y alegoría en el campo de la hermenéutica filosófica. Por ejemplo, Gadamer sostiene: “El símbolo aparece como aquello que, debido a su indeterminación, puede interpretarse inagotablemente, en oposición a lo que se encuentra en una referencia de significado más precisa y que por tanto se agota en ella, como ocurre en la alegoría [...]”.⁶² Del mismo modo, Ricoeur señala: “La alegoría es un procedimiento retórico que puede ser eliminado una vez que ha cumplido con su tarea”.⁶³ La alegoría, a diferencia del símbolo, puede ser traducida y reemplazada “por un discurso directo que se entiende por sí mismo”.⁶⁴ En otras palabras: “Una vez que ha sido

⁶¹ Martin Heidegger, “El origen de la obra de arte”, en *Caminos de bosque*, tr. Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza, 1996, pp. 13-14.

⁶² Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método*, pp. 112-113.

⁶³ Paul Ricoeur, *Teoría de la interpretación*, p. 69.

⁶⁴ Paul Ricoeur, “Poética y simbólica”, en *Educación y política: de la historia personal a la comunión de libertades*, Buenos Aires, Prometeo Libros /Universidad Católica Argentina, 2009, p. 26.

compuesto este texto mejor, la alegoría se vuelve superflua: es la escalera que empujamos con el pie luego de haber subido por ella.”⁶⁵

Una vez aclarada la distinción entre símbolo y signo, así como entre símbolo y alegoría, corresponde revisar cuáles son las funciones propias del símbolo en tanto signo significativo. Para ello recurriremos a las funciones del signo identificadas por el filósofo alemán Gottlob Frege, ya que proporciona fundamentos sólidos para el análisis del símbolo.⁶⁶ Este autor localiza en todo signo dos funciones: 1) sentido, significado o connotación (*Sinn*), que es el modo en el que se presenta un objeto y 2) referencia o denotación (*Bedeutung*), que es el objeto mismo al cual se refiere. A cada signo le corresponde un sentido y una referencia, pero a una misma referencia le pueden corresponder varios signos (es el caso de la sinonimia). El sentido, por sí sólo, no asegura la referencia, como Frege ejemplifica con la expresión “el cuerpo celeste más alejado de la Tierra” que tiene sentido, no obstante es dudoso que posea una referencia. Además de distinguir entre la referencia y el sentido de un signo, se debe distinguir la representación asociada a él, que es la imagen que alguien se hace de la referencia de un signo (la representación o imagen que me hago de un árbol cuando la asocio al signo ‘árbol’). Dicha representación varía en cada sujeto, incluso, varía en el mismo sujeto (diferentes representaciones pueden asociarse a un mismo signo).

¿Cómo se dan ambas funciones en el símbolo? El símbolo, según Ricoeur, posee un excedente de sentido (*surplus de sens*) que no puede ser acotado ni agotado por el ejercicio de interpretación y que significa de modo distinto la realidad. Si en el signo convencional el sentido puede ser virtualmente aprehendido, en el símbolo se escapa debido a la por la riqueza que contiene. Es por esto que el símbolo es siempre ambivalente y multívoco; tiene múltiples sentidos posibles y, en muchas ocasiones, éstos pueden llegar a ser opuestos y contradictorios.⁶⁷ El mismo símbolo de la cruz en el cristianismo puede adoptar un sentido

⁶⁵ *Idem.*

⁶⁶ Cf. Gottlob Frege, “Sobre sentido y referencia”, en *Estudios sobre semántica* (2ª ed.), tr. Ulises Moulines, Barcelona, Ariel, 1973, pp. 49-84. Una de las ventajas del análisis de Frege en torno a las funciones del signo es que evita la crítica psicologista que la teoría de Saussure ha padecido al omitir el aspecto referencial u ontológico de los signos.

⁶⁷ Razón suficiente por la cual los autores de la semiótica, como Umberto Eco, consideran que los símbolos, comprendidos en este sentido son signos vagos, meros “estímulos capaces de suscitar una especial colaboración inventiva por parte del destinatario; o bien, son signos sin código, o sea, falsos signos, a los que el emite

de salvación; para otros, en cambio, de dominación. En ninguno de los dos casos hay una interpretación equivocada ni se otorga un sentido errado, ya que el símbolo concilia en su interior estas oposiciones. De esto se concluye que es fundamental el ejercicio de interpretación del símbolo. A propósito de esto, Ricoeur observa que cuando comprendemos a qué se refiere un signo convencional no estamos realizando una interpretación, pero aproximarnos a la riqueza significativa, al excedente de sentido del símbolo, requiere de este ejercicio. Así, la interpretación es un ejercicio de segundo orden efectuado sólo sobre el símbolo debido a su riqueza de contenido. A esto último se le ha llamado carácter de redundancia del símbolo: una y otra vez se regresa al símbolo para interpretarlo sin caer en una repetición tautológica, sino amplificadora.

Respecto a la referencia del símbolo, se trata de una referencia ausente, pues ésta no puede darse de modo directo (por la percepción o sensación) sino de modo indirecto (pues la cosa no puede presentarse sensiblemente). En efecto, algunos signos se vuelven prescindibles porque se puede hacer una definición ostensiva de su referente (señalando al objeto físico al cual refieren). En el caso del símbolo, esto resulta imposible, pues su referencia nunca se percibe si no es por medio del símbolo mismo. Durand advierte al respecto: “la mayor parte de los signos son solo subterfugios destinados a economizar, que remiten a un [referente] que puede estar presente o verificado”,⁶⁸ el símbolo, en cambio, se convierte en el único medio posible por el cual accedemos a su referente, el cual no puede estar presente o ser verificado. Esto le otorga un carácter de necesidad que ha llevado a sostener que, propiamente, el símbolo no *re-presenta*, sino *presenta* lo que refiere. Una acotación así podría llevar a la apresurada conclusión de que el símbolo se convierte en aquello mismo que simboliza (es el caso de la idolatría). En realidad el símbolo posee un carácter necesario como mediador, al grado de que se convierte en una *mediación total*:⁶⁹ sólo se puede conectar con el referente del símbolo *en y a través* de la interpretación y reinterpretación de su sentido. Pero sigue existiendo una diferencia, pues la analogía tiende más a ella que a la identidad.

atribuye un sentido y el destinatario otro”. Cf. Umberto Eco, *Signo*, p. 51. Sólo el ideal de la univocidad o de la perfecta traducción del signo puede permitir esbozar una crítica así.

⁶⁸ Gilbert Durand, *op. cit.*, p. 10.

⁶⁹ Recupero la categoría de *mediación total* de Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método*, p. 165.

Habiendo distinguido ya las funciones propias del símbolo, podemos indicar cuáles son los terrenos propios del simbolismo: aquellos que requieren de signos que encarnen ideas que son imposibles de presentar directamente. La religión, la metafísica y el arte son siempre los campos paradigmáticos, pero también hay una fuerte presencia del simbolismo en la política y en la ciencia. Ahora bien, uno de los aspectos más importantes del símbolo es que éste no puede ser traducido, porque no se estructura sólo en el campo del lenguaje, sino en una dimensión prelingüística que, en ocasiones, Ricoeur ha denominado como “no semántica”. Es decir, el símbolo se fundamenta en algo que va más allá del lenguaje, pero que al ser apalabrado, cobra una semántica total y enriquecida. A este aspecto se le comprende como su estructura doble, la cual se vincula gracias a la analogía.

1.4. La estructura doble del símbolo y su núcleo analógico

Una propiedad distintiva del símbolo es la de significar de modo distinto la realidad, trastocándola o resignificándola a partir de la conjunción de un sentido directo con otro indirecto, un primer sentido literal que apunta a otro propiamente simbólico o figurado. Esta estructura de doble sentido o intencionalidad es fundamental. No es extraño que Goethe haya mencionado que el símbolo causa una sorpresa porque produce una ilusión en la cual se cree que la cosa se presenta en sí misma, cuando en realidad posee un sentido secundario.⁷⁰ En la misma tesitura, Todorov sostiene que lo simbólico es “todo lo que admite la interpretación y producción de un sentido indirecto”⁷¹. Esta estructura doble implica reconocer, al mismo tiempo, que en el símbolo existe una ambivalencia, una segunda significación que no es evidente, que debe ser desentrañada y que sólo se arriba a ella por el ejercicio de la interpretación.

Ricoeur es, sin lugar a dudas, el pensador que más ha aportado teóricamente a la comprensión del símbolo como un signo de doble sentido.⁷² Bajo esta concepción, son

⁷⁰ Cf. Tzvetan Todorov, *Teorías del símbolo*, pp. 282-283.

⁷¹ Tzvetan Todorov, *Simbolismo e interpretación*, p. 17.

⁷² Aunque el filósofo francés admite que la tesis de una estructura doble en el símbolo la recuperó de los descubrimientos etnológicos de Mircea Eliade: “Esta concepción del símbolo como expresión de doble sentido debía mucho a la fenomenología de la religión, a la que Mircea Eliade le había dado un brillo singular en su

símbolos aquellos “signos que ya tienen un sentido primario, literal, manifiesto, y que, a través de este sentido, remiten a otro”⁷³. Con esta afirmación, el filósofo francés restringe la noción de símbolo “a las expresiones de doble o múltiple sentido cuya textura semántica es correlativa del trabajo de interpretación que hace explícito su segundo sentido o sus sentidos múltiples”⁷⁴. Un ejemplo de esta estructura doble del símbolo es la que Ricoeur estudia en el discurso que confiesa el mal cometido o sufrido, el cual siempre es expresado por un lenguaje indirecto. La mancha física, la que es perceptible, cuando se inserta en un lenguaje simbólico, designa por analogía la impureza del pecado, a algo que es *como* una mancha. Del mismo modo, los actos que buscan lavar o limpiar dicha mancha son actos simbólicos (por medio de los ritos de purificación). El reconocimiento de esta dualidad significativa implica, como ya se ha señalado, que el símbolo requiere del ejercicio de interpretación para atisbar su segundo sentido. Y ese ejercicio de interpretación, que desentraña la riqueza del símbolo sin agotarla, es una tarea fundamental para comprender a cabalidad su doble dimensión.

¿Esta estructura de doble sentido o intencionalidad que trastoca aquello que significa, se queda al nivel del lenguaje? Esta será la diferencia fundamental entre el símbolo y un recurso del lenguaje como es la metáfora o, incluso, la alegoría. A diferencia de los signos lingüísticos, el símbolo conjunta dos dimensiones o universos del discurso: uno semántico y otro no semántico. Mientras que el signo lingüístico se queda en el nivel semántico o del discurso y la alegoría se mantiene en el campo epistemológico y racional del *logos*, el símbolo se conforma por un valor de otro orden, que escapa al semántico o del discurso, que va más allá de la racionalidad y conecta con el nivel del *bios*, en clara consonancia con su sentido etimológico. El lenguaje y la vida, así como la racionalidad y la emocionalidad, están íntimamente vinculados en los símbolos. Por eso, no son signos que puedan ser definidos y delimitados calculadamente sino que poseen un valor muy íntimo para el hombre.

Ciertamente, la dimensión prelingüística del símbolo varía en cada caso según se trate de un símbolo cósmico, onírico o poético. El símbolo cósmico o religioso, como es el caso de los ritos y los mitos, posee una dimensión prelingüística que emana de lo sagrado; el símbolo

Historia comparada de las religiones [...]. Cf. Paul Ricoeur, *Autobiografía intelectual*, tr. Patricia Wilson, Buenos Aires, Nueva Visión, 2007, p. 33.

⁷³ Paul Ricoeur, *Freud: una interpretación de la cultura*, p. 15.

⁷⁴ *Idem.*

onírico, al cual acude el psicoanálisis, se origina del deseo humano; el símbolo poético, propio del terreno del arte, depende de una disposición anímica que permite la expresión artística. En cada caso: “Hay símbolo cuando el lenguaje produce signos de grado compuesto donde el sentido, no conforme con designar una cosa, designa otro sentido que no podrá alcanzarse sino *en y a través* del enfoque o intención”⁷⁵. Esta dualidad, semántica y no semántica, no puede ser dissociada: el símbolo se constituye por dos dimensiones, nunca se puede tomar en consideración sólo una de ellas. Hacer una escisión ayuda como recurso para el análisis filosófico, pero “para aquel que participa del sentido simbólico, realmente no hay dos sentidos, uno literal y el otro simbólico, sino más bien un solo movimiento, que lo transfiere de un nivel a otro y lo asimila a la segunda significación por medio del literal”⁷⁶. Tampoco puede haber una traducción del símbolo a sus elementos meramente semánticos (como se da en el caso de la alegoría, del signo convencional y de la metáfora), por lo que siempre se requiere su parte semántica para acceder a su parte no semántica y viceversa, aunque se reconozca que sólo porque la interpretación del símbolo se puede colocar en palabras se logra captar la dimensión propiamente simbólica. Ricoeur reitera: “La significación simbólica, por lo tanto, está constituida de tal forma que sólo podemos lograr la significación secundaria por medio de la significación primaria, en donde ésta es el único medio de acceso al excedente de sentido. En efecto, la significación primaria aporta la secundaria, como el sentido de un sentido”⁷⁷.

Beuchot también ha resaltado este aspecto del símbolo cuando señala que hay en él un sentido doble, uno manifiesto y el otro latente. Se trata, efectivamente, de un signo que une dos dimensiones: “Una es conocida, nos pertenece; es con la que iremos en busca de la otra, la que embona con ella, con la cual y sólo con la cual se cumple la simbolización, se lleva a cabo el acontecimiento de simbolicidad”⁷⁸. Este acontecimiento de simbolicidad es el traspaso del sentido literal al sentido simbólico, de la dimensión semántica del símbolo a su dimensión no semántica, previa, que lo llena de significatividad. Para aquel que participa de lo simbólico, este movimiento se da de modo inmediato, aún y cuando requiere del ejercicio

⁷⁵ *Ibid.*, p. 18. Las cursivas son mías.

⁷⁶ Paul Ricoeur, *Teoría de la interpretación*, p. 68.

⁷⁷ *Idem.*

⁷⁸ Mauricio Beuchot, *Hermenéutica, analogía y símbolo*, México, Herder, 2004, p. 144.

de interpretación para su elucidación. De este modo, el símbolo opera como una *coincidentia oppositorum*, conjuntando dimensiones enfrentadas, reuniendo y conciliando, como su raíz etimológica lo define. Por lo tanto, el símbolo logra conjuntar lo sensorial con lo conceptual, lo corporal con lo espiritual, lo racional con lo emocional, lo inmanente con lo trascendente. Así, a diferencia de los ámbitos propios del símbolo expuestos por Ricoeur, el símbolo no se acota a ellos sino que se le reconoce su presencia en muchos otros ámbitos.

El núcleo que estructura el doble sentido del símbolo —semántico y no semántico— y que establece el nexo natural o intuitivo entre el signo simbólico (material) y lo simbolizado (inmaterial) es la analogía. En términos generales, ésta es un modo de significación o predicación que se efectúa por medio de una proporción entre dos cosas distintas. Existen dos grandes tipos de analogía: por proporcionalidad, que se caracteriza por un proceso que se formaliza como A es a B como C es a D, y por proporción (también denominada de atribución), formalizada como A es a B como A es a C. Mientras que la analogía de proporcionalidad democratiza, la de proporción o atribución jerarquiza, a través de un analogado principal y uno o varios secundarios. De este modo, un concepto puede ser analógico cuando evita la univocidad —que pretende una sola predicación como adecuada— y la equivocidad —que posee múltiples predicaciones de un mismo concepto.

Lo primero que se debe tener en cuenta cuando se refiere a la analogía en relación al símbolo es que ésta no siempre ha sido concebida del mismo modo. Kant se refirió a la analogía porque consideraba que el proceso de simbolización se establece por vía análoga al del esquematismo conceptual, el cual procede a partir de una intuición sensible que se presenta de modo directo a los sentidos. En el planteamiento kantiano de la representación simbólica, esbozado en los ya citados parágrafos §§ 58-59 de la *Crítica del juicio*, la analogía que establece lo simbólico no debe ser comprendida al modo de una semejanza como la que se da en el caso de la representación pictórica —en la cual se plasma una imagen a partir de una similitud con las cosas— sino de una semejanza en el proceso de reflexión; una operación epistémica que guarda elementos en común con el procedimiento del esquematismo conceptual. Cassirer, en cambio, piensa la analogía a partir de un modo de simbolización o significación del lenguaje sobre la realidad. El filósofo de la escuela de Marburgo concibe la evolución del lenguaje a partir de la consecución de tres estadios, en el que cada uno supera

al anterior. El primero se basa en la mimesis: el lenguaje busca ser una representación imitativa lo más fiel posible de las cosas del mundo. El segundo es analógico e implica una liberación de la forma lingüística originaria de la imitación de la intuición sensible; al establecerse por analogía se aleja de su carácter imitativo y se basa en la semejanza o similitud, sin el carácter unívoco que se le atribuye a la mimesis. El último es el estadio simbólico, el más perfecto de los tres, pues ya no se pretende imitar la realidad con el lenguaje, sino expresarla y espiritualizarla, de modo que se le crea al mismo tiempo que se le comprende, se le otorga un sentido que sólo puede ser alcanzado a través del símbolo mismo. En palabras de Cassirer:

Cuanto menos aspira ahora la forma lingüística a ofrecer una reproducción, ya sea directa o indirecta, del mundo objetivo, cuanto menos se identifica con el ser de dicho mundo, tanto más se ha elevado así a su función peculiar, a su *sentido* específico. Sólo ahora ha alcanzado, en lugar de la expresión mímica o analógica, la etapa de la expresión simbólica, la cual, al separarse así de toda semejanza con lo objetivo, adquiere, precisamente en esta distanciaci3n y este desprendimiento, un nuevo contenido espiritual.⁷⁹

En última instancia, las formas simb3licas que siguen apegadas a una vinculaci3n producto de la “magia de la analogía”⁸⁰ —como Cassirer considera que sucede en el mito— son productos de un proceso menor de espiritualizaci3n del mundo, dependientes a3n de las cosas objetivas. La verdadera expresi3n espiritual es aquella que no requiere de la mimesis ni de la analogía. Esta concepci3n le lleva a Durand criticar la dependencia de Cassirer al criticismo y a la epistemología kantiana, debido a su concepci3n evolutiva del lenguaje, que acarrearía la inminente conclusi3n de que la ciencia supera a las demás formas simb3licas por motivo de una mayor pregnancia simb3lica.⁸¹

En Cassirer, la analogía es superada por el símbolo, especialmente el científcico. Esto es coherente con su comprensi3n tan amplia del símbolo, en la cual se requiere ubicar la necesidad de signos que se separan de su vínculo con las cosas. Si la analogía, en tanto que

⁷⁹ Ernst Cassirer, *Esencia y efecto del concepto de símbolo*, p. 169.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 180.

⁸¹ Cf. Gilbert Durand, *op. cit.*, pp. 70-71. Sobre el concepto de “preñez simb3lica”, cf. Ernst Cassirer, *La filosofía de las formas simb3licas*, vol. III, pp. 226-240.

guarda una semejanza entre dos elementos distintos, se mantiene como el núcleo del símbolo, esto implicaría una acotación del mismo a sólo unas cuantas expresiones de lo humano, aspecto que no es consecuente con la propuesta de Cassirer. Ya he destacado la necesidad de una delimitación de lo simbólico para evitar la confusión que equipara al símbolo con el signo y la función simbólica con la función significante. Con base en esta acotación, se muestra en toda su magnitud que la analogía es el recurso que da lugar al nexo de semejanza entre símbolo y simbolizado, permitiendo su naturalidad y su carácter intuitivo. La analogía es el corazón del símbolo.

Siguiendo a Ricoeur, el símbolo es un lenguaje vinculado porque conecta su intención primera con su intención segunda de modo inmediato. La vinculación interna del símbolo no está dada por un razonamiento erigido por la analogía, un procedimiento que sigue siendo lógico y una operación del pensamiento. La analogía del símbolo no es estrictamente racional sino intuitiva:

La analogía que puede existir entre el sentido segundo y el primero no es una relación que pueda yo poner en observación y considerar desde afuera; no es un argumento; lejos de prestarse a la formalización, es una relación adherida a sus términos; soy llevado por el sentido primero, dirigido por él hacia el segundo; el sentido simbólico está constituido en y por el sentido literal que opera la analogía dando el análogo; a diferencia de una semejanza que podríamos considerar desde afuera, el símbolo es el movimiento mismo del sentido primario que nos asimila intencionalmente a lo simbolizado, sin que podamos dominar intelectualmente la semejanza.⁸²

Así, el símbolo no sólo debe ser asumido racionalmente sino que transporta al hombre de un lugar a otro a través de un valor emocional. Según Ricoeur:

Mientras que la analogía es un razonamiento no concluyente, que procede por cuarto proporcional (A es a B lo que C es a D), en el símbolo no puedo objetivar la relación analógica que vincula el sentido segundo al sentido primero. Al vivir en el sentido primero, soy arrastrado por él más allá de él mismo: *el sentido simbólico se constituye en y por el sentido literal, el cual produce la analogía al dar lo análogo.*⁸³

⁸² Paul Ricoeur, *Freud: una interpretación de la cultura*, p. 19.

⁸³ Paul Ricoeur, "Hermenéutica de los símbolos y reflexión filosófica I", en *El conflicto de las interpretaciones*, pp. 263- 264. Esta misma idea, en los mismos términos, se encuentra en *Finitud y culpabilidad*, tr. Cristina de Peretti, Julio Díaz Galán y Carolina Meloni, Madrid, Trotta, 2004, p. 180. Las cursivas son del autor.

En otras palabras, sería imposible acceder al sentido propiamente simbólico sin pasar por el sentido literal y el sentido simbólico sólo se muestra gracias al sentido literal, ambos conectados por una relación analógica que no es objeto de racionalización.

La noción de símbolo que aquí se esboza, se encuentra más allegada a la planteada por Urban, quien reconoce que: “La predicación por analogía es la esencia misma de la función simbólica y la validez del conocimiento simbólico depende de la realidad de la relación de los dominios presupuestos en esa predicación”⁸⁴. Al establecerse el vínculo entre símbolo y simbolizado se permite un conocimiento simbólico, pues la asociación no es arbitraria sino intuitiva. En este mismo sentido Beuchot considera: “La parte de símbolo que poseemos nos hace conocer por analogía, analógicamente, la otra parte, que es la superior o trascendente, o trascendental, la que supera lo empírico”⁸⁵. De este modo, la pertenencia del símbolo a un ámbito prelingüístico que otorga su exceso semántico, su multivalencia, queda justificada por este vínculo analógico.

Ya hemos destacado que Beuchot reconoce una sinonimia entre la noción de símbolo de la escuela filosófica europea, con la noción de icono de la semiótica anglosajona. Esta igualdad no se propone únicamente porque ambos signos se equiparen en su carácter mestizo —su carácter tanto convencional como natural— sino que ambos poseen un vínculo de carácter analógico que guarda una semejanza entre el símbolo y lo simbolizado, así como del icono y lo iconizado. En sus palabras: “[...] las nociones de analogía e iconicidad están muy vinculadas entre sí. La analogía es la semejanza que contempla también la diferencia. [...] El icono es precisamente un tipo de signo que se basa en alguna semejanza con lo significado”⁸⁶.

Otro elemento que destaca Beuchot, a partir de reconocer la cualidad analógica del símbolo, es lo que Durand ha denominado su carácter parabólico⁸⁷: no alcanza lo que simboliza, porque su referente no es objetivo, en la medida en que no se muestra directamente a la percepción.⁸⁸ De este modo, el símbolo-icono se funda a partir de la

⁸⁴ Wilbur Marshall Urban, *op. cit.*, p. 350.

⁸⁵ Mauricio Beuchot, *Hermenéutica, analogía y símbolo*, p. 144.

⁸⁶ Mauricio Beuchot, *Las caras del símbolo: el icono y el ídolo*, p. 22.

⁸⁷ Acerca del carácter parabólico del símbolo, cf. Gilbert Durand, *op. cit.*, pp. 14-15.

⁸⁸ En cuanto a la objetividad del símbolo, Cassirer la defiende pero resignificando la noción misma de ‘objetivo’. Mientras que Durand comprende con este término la posibilidad del signo por aprehender el objeto de percepción, Cassirer considera que la objetividad no se designa a partir de la realidad sensible, sino por la

diferencia que caracteriza a la analogía, a partir de la distancia entre el símbolo y lo simbolizado. Por esto Beuchot afirma:

El simbolo-icóno es, pues, el signo análogo por excelencia; es el cumplimiento de la analogicidad; es la realización de la analogía. Ahora bien, la analogía es limítrofe entre la semejanza y la diferencia, entre la univocidad y la equivocidad, aunque participa más de esta última. Tiene, por ello, más diferencia que semejanza.⁸⁹

Un signo analógico, como lo es el símbolo, se fundamenta en una vinculación de semejanza entre sí mismo y lo significado, permitiendo la proporcionalidad, nunca la plena identificación, entre la materialidad (el objeto) y la inmaterialidad (el sentido). De este modo, se distinguiría de un signo unívoco que pretenda la identidad con lo representando, así como la equivocidad, que posea una dispersión de sentidos debido a su naturaleza convencional y arbitraria (como el signo lingüístico según la lingüística moderna).

Sin embargo, Ricoeur señala que “la analogía no es sino una de las relaciones puestas en juego entre el sentido manifiesto y el sentido latente”⁹⁰ del símbolo. De esto se concluye que el símbolo no siempre se establece por vía de la analogía. Para ejemplificar esto, Ricoeur señala el uso de la interpretación de los sueños en el psicoanálisis, así como los múltiples ardidés y falsificaciones del sentido denunciadas por los pensadores de la hermenéutica de la sospecha: Sigmund Freud, Friedrich Nietzsche y Karl Marx.⁹¹ El sentido primero puede disimular o revelar al sentido segundo, situación que no daría lugar a una relación analógica en el símbolo, sino a una relación de otro tipo (de la cual, por cierto, nunca es aclarado el tipo de vínculo). Es aquí donde se vuelve patente la necesidad del ejercicio de la interpretación, para sacar a la luz el nexo entre el sentido primero y el sentido segundo del símbolo. Si en verdad el símbolo puede establecerse por otro medio que no sea la analogía, esto debería ser motivo de una compleja elucidación ante la posibilidad de una diversidad de tropos del lenguaje que posibilitan la creación simbólica, nunca perdiendo de vista que se

lógica interna del mismo pensamiento simbólico. Al respecto, cf. Ernst Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas*, vol. II, pp. 51-88.

⁸⁹ Mauricio Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica*, p. 186.

⁹⁰ Paul Ricoeur, *Freud: una interpretación de la cultura*, p. 19.

⁹¹ Acerca de la hermenéutica de la sospecha según Ricoeur, cf. *Freud: una interpretación de la cultura*, pp. 22-52.

debe atender más que la exclusiva lingüisticidad del fenómeno simbólico. Esta es una tarea pendiente, por supuesto.

Por último, cabe destacar que en el símbolo, a partir del reconocimiento de su núcleo analógico que se ha destacado aquí, confluyen la metáfora y la metonimia. Ya desde las características definidas por Goethe sobre lo simbólico se podía apreciar este aspecto, sobre todo en el caso de la metonimia: mientras que en la alegoría se busca lo general en lo particular, en el símbolo se va de lo particular a lo general. El símbolo es una parte que remite a una totalidad: así, la cruz remite a una amplia gama de significaciones que se insertan en el cristianismo como simbolismo matriz; una bandera, como símbolo patrio, remite a una nación y su historia. Lo simbólico se convierte en algo ejemplar o paradigmático que, por un efecto metonímico, remite a un *holón*. Así lo expresa Goethe en el aforismo 279, al señalar sus diferencias estéticas con Schiller:

Va una gran diferencia de que el poeta busque en lo general lo particular, a que, por el contrario, contemple lo particular en lo general. Del primer procedimiento nace la alegoría, donde lo particular solo se acusa como ejemplo, como muestra de lo general; pero lo último es, sin embargo, propiamente hablando, la naturaleza de la poesía, la cual expresa algo particular, sin pensar para nada en lo general ni llamar nuestra atención sobre ello. Ahora bien: quien aprende esa cosa particular de manera viva recibe al mismo tiempo como añadidura lo general, sin percatarse de ello o solo tarde.⁹²

Asimismo, esta idea se encuentra ejemplificada en el aforismo 314: “La verdad simbólica es aquella en que lo particular representa a lo general, no como un sueño y sombra, sino cual viva y actual revelación de lo inescrutable”⁹³. En palabras de Beuchot, el símbolo: “Tiene un factor metonímico, que es, como dijimos, esa virtud de hacer pasar de la parte al todo, del fragmento a la totalidad, de mostrar el todo en el fragmento. En la parte que poseemos resplandece, si atendemos bien y sabemos captar, esto es, interpretar, la otra, la que falta”⁹⁴.

Ricoeur, en cambio, señala que la metáfora es un recurso que permite la comprensión del momento propiamente semántico del símbolo, así como la explicación acerca de la innovación del mismo. Esto no significa que el símbolo se reduzca a la metáfora, sino que ésta se convierte en el núcleo semántico de lo simbólico. Según Ricoeur: “un símbolo es una

⁹² Johann W. Goethe, *op. cit.*, p. 441.

⁹³ *Ibid.*, p. 364.

⁹⁴ Mauricio Beuchot, *Hermenéutica, analogía y símbolo*, p. 145.

metáfora ‘ligada’ en virtud de su arraigo en el suelo prelingüístico, cuya identificación pertenece a disciplinas no retóricas”⁹⁵. La estructura de doble sentido puede asimilarse mejor a la luz de la teoría sobre la metáfora, pues la parte conocida permite el traslado hacia una desconocida. Esto no quiere decir que estas figuras de la retórica puedan sustituir lo simbólico. Como ya se ha advertido, el símbolo se distingue de la metáfora y la metonimia porque éstas se quedan al nivel semántico, mientras que el símbolo siempre presupone un nivel no semántico o prelingüístico que le otorga una fuerza mayor, al corresponderse con una dimensión de la vida que varía, en cada caso, según el tipo de símbolo. Lo no lingüístico es, de hecho, la fuente desde la cual emana todo lo lingüístico, otorgando el exceso de sentido que define al símbolo.

⁹⁵ Paul Ricoeur, “Poética y simbólica”, en *Educación y política: de la historia personal a la comunión de libertades*, p. 31.

II. EL SÍMBOLO Y LO SAGRADO

Acotar el campo de estudio al simbolismo religioso, con vistas a desentrañar su contenido ontológico, no significa una mayor facilidad en el abordaje de la temática. Por su misma naturaleza, el símbolo religioso resulta de gran complejidad, pues se caracteriza por todos los rasgos que se han ilustrado sobre el símbolo, al mismo tiempo que se diferencia por su inscripción en el campo de la religión, aspecto de vital importancia para el hombre. Urban reconoce que: “Los símbolos religiosos constituyen el problema máximo de cualquier teoría general del simbolismo.”⁹⁶

Por otra parte, el trabajo sobre el simbolismo religioso ha padecido la mala fortuna de ser objeto de estudios que parten de tesis de corte esotérico o gnóstico, enredando aportaciones teóricas relevantes con otras que no tienen fundamento alguno, creando así una amalgama que no contribuye en nada al estudio y la elucidación del pensamiento simbólico. Por ello resulta apremiante hacer un acercamiento al simbolismo religioso evitando estos errores, partiendo de un campo de conocimiento delimitado para evitar una dispersión teórica mayor. A continuación realizo una aproximación al símbolo religioso desde una hermenéutica que incorpora numerosas tesis y descubrimientos provenientes de la fenomenología de la religión, sobre todo en cuanto a lo que concierne a la dimensión de lo sagrado. Esta decisión no es arbitraria: el estudio de los símbolos religiosos depende innegablemente de una perspectiva de corte fenomenológico, pues debe captar a profundidad y en toda su magnitud cómo se muestra el fenómeno o acontecimiento simbólico. Este modo de proceder permitirá sacar a la luz lo que el símbolo religioso tiene de ontológico, porque expresa el ser a través de lo sagrado, dando cuenta de lo que es real por antonomasia. En este sentido, todo simbolismo religioso se comprueba como una ontología primera o arcaica. Al respecto, las palabras de Louis Dupré son aleccionadoras: “Los auténticos símbolos religiosos son de naturaleza ontológica y lo son previamente a cualquier reflexión racional”⁹⁷.

⁹⁶ William Marshall Urban, *op. cit.*, p. 474.

⁹⁷ Louis Dupré, *Simbolismo religioso*, tr. Magdalena Holguín, Barcelona, Herder, 1999, p. 58.

2.1. El lenguaje simbólico de la religión

Hoy en día, existen muchos estudiosos que reconocen al lenguaje simbólico como el lenguaje propio de la religión.⁹⁸ Como es sabido, éste se compone de una diversidad de medios expresivos: imágenes, metáforas, poesía, himnos, parábolas, cánticos, entre otros. Todos estos elementos componen un simbolismo, porque más allá de su sentido primero o aparente, se encuentra latente un segundo sentido. El reconocimiento de esta naturaleza del lenguaje religioso ha sido primordial en diversos campos del conocimiento y disciplinas —filosofía, sociología, antropología, psicología, entre otros—, por lo que se puede considerar una perspectiva común de los estudios sobre las religiones. Esto no es gratuito y merece una mención aparte: aceptar la naturaleza simbólica del lenguaje de la religión sólo ha sido posible por el pensamiento que se aleja de la pretensión de racionalizarla, admitiéndole al mismo tiempo una especificidad propia. Ya lo había destacado Ricoeur: el hombre moderno es el primero en reencontrar a los símbolos (mitos, ritos, imágenes y textos) como símbolos; es el primero que logra captar los diversos recursos que componen la religión como parte de una dimensión simbólica, no ya como un lenguaje conceptual. Incluso en el campo de la teología, pese al reinante dogmatismo y la recurrente recuperación de la filosofía para fundamentar racionalmente el discurso religioso, algunos autores influenciados por Paul Tillich han resaltado la urgencia por recuperar los símbolos.⁹⁹ En este sentido, el hacer valer la cualidad esencialmente simbólica de la lingüística religiosa no resulta ni una obviedad ni un menosprecio de la religiosidad, sino una necesidad para dar cuenta de ésta sin caer en traducciones o tergiversaciones.

Sin embargo, tal vez habría que ir un poco más lejos y afirmar que el símbolo encuentra su espacio más pertinente en la religión. Eliade lo comprende así: “para los primitivos, *los símbolos son siempre religiosos*, puesto que se refieren bien a algún aspecto de lo

⁹⁸ La bibliografía al respecto es inmensa, pero se pueden mencionar algunos de los estudios más representativos: Mircea Eliade, “Consideraciones sobre el simbolismo religioso”, en *Mefistófeles y el andrógino*, pp. 187-2011; Jean-Jacques Wunenburger, “Las estructuras simbólicas de lo sagrado”, en *Lo sagrado*, tr. María Belén Bauzá, Buenos Aires, Biblos, 2006, pp. 31-55; José M. Mardones, “El potencial simbólico de la religión”, en *Síntomas de un retorno. La religión en el pensamiento actual*, Santander, Sal Terrae, 1999, pp. 156-170; Lluís Duch, *Antropología de la religión*, Barcelona, Herder, 2001, pp. 234-243.

⁹⁹ Cf. Juan José Tamayo, *op. cit.*, pp. 157-170.

real, bien a una *estructura del mundo*¹⁰⁰. Mas no es suficiente advertir que el hombre premoderno asimila todo símbolo como religioso, sino que la religación es una cualidad propia del símbolo, se halla, por así decirlo, en su esencia misma. Si bien fueron las reflexiones estéticas de Goethe las que lo introdujeron en el pensamiento moderno, al menos en su acepción actual, el símbolo siempre ha sido un elemento que ha pertenecido propiamente a las diversas religiones. Desde los jeroglíficos egipcios hasta los iconos cristianos, las expresiones simbólicas son esencialmente religiosas. Incluso el arte, en sus inicios, se identificaba plenamente al marco religioso.

Para dar cuenta de esto último es factible remitir a las dos posibles etimologías del vocablo latino *religio*.¹⁰¹ Según una conocida acepción, éste proviene del verbo *religare*, que significa “atar o amarrar fuertemente”, con lo cual se daría a entender que *religio* es aquello que liga o vincula estrechamente al hombre con los dioses. La segunda acepción más reconocida extrae esta palabra del verbo latino *relegere*, que significa releer; es decir, un hombre religioso es aquel que relee o repasa escrupulosamente las formas y reglas que dividen lo sagrado de lo profano, las cuales separan al hombre de los dioses. Relación y separación o más bien un vínculo que mantiene segura la distancia, que evita que ambos se toquen, que delimita sus distintos terrenos. Con cada definición de la *religio*, el símbolo funge como el recurso que no abole la distancia, sino que la hace evidente. Por una parte, comunica al hombre con los dioses, pero, también, demuestra la separación entre ambos. Desde su precariedad permite un acercamiento. Una aproximación desde la distancia: esa es la función del símbolo religioso.

¿Cómo permite el símbolo religioso una aproximación que sólo es tentativa, sin reducir la distancia, entre el hombre lo divino? Ya se ha subrayado que los símbolos son parte de un lenguaje figurativo, que otorga un conocimiento intuitivo y evocativo por vía de la analogía. Pues bien, este es el único conocimiento que le está destinado a la mayoría de los hombres para aproximarse a lo divino: una similitud con otros elementos, una precaria analogía. El propio Kant reconoce que “todo nuestro conocimiento sobre Dios es meramente

¹⁰⁰ Mircea Eliade, *Mefistófeles y el andrógino*, p. 201. Las cursivas son del autor.

¹⁰¹ Giorgio Agamben, *Profanaciones*, tr. Flavia Costa y Edgardo Castro, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2009, p. 99.

simbólico”¹⁰². Sólo por analogías que permiten la composición de metáforas, metonimias y narraciones, el hombre va otorgándole sentido a lo inefable, a aquello que lo trasciende y lo sobrepasa. Sin lugar a dudas, los que apelen a la falta de datos empíricos se encontrarán con que no existe referente tal cual para ser señalado en este ámbito. Lo que representa el símbolo no puede ser presentado directamente a la percepción sensible. No obstante, su incidencia en la realidad es tal que la resignifica por completo. Es en este mismo sentido en el que Eliade menciona: “Los símbolos son capaces de revelar *una modalidad de lo real o una estructura del mundo no evidentes en el plano de la experiencia inmediata*”¹⁰³. El simbolismo religioso, en tanto complejo sistema de símbolos que conforman un plexo de remisiones y sentidos, transforma toda la realidad, la configura y reconfigura, conformando un mundo lleno de sentido que la sensibilidad sin más no lograría percibir. En este mismo orden de ideas, Duch repara en el hecho de que: “No deberíamos olvidar que la visión del mundo que mantenemos depende directamente de la comprensión del símbolo que hay en la base, la cual, al menos inicialmente, ya contiene la respuesta a la pregunta antropológica por excelencia: ¿qué es el hombre?”¹⁰⁴. En efecto, el hombre busca dar cuenta, por medio de un lenguaje simbólico de aquello que es inefable y que le trasciende, pero en su intento refleja más de sí mismo, incluso más de lo que logra captar de lo totalmente otro.

Al mismo tiempo, la presencia de los símbolos conlleva a admitir la imposibilidad que tienen los conceptos para aprehender cabalmente lo que se puede llegar a definir y delimitar en este campo. Es por ello que el núcleo del símbolo es la analogía, porque es el corazón de todo lenguaje religioso.¹⁰⁵ Siguiendo como ejemplo la doctrina de la analogía de Tomás de Aquino, cuando el hombre se refiere a Dios como ‘bueno’ no lo hace en el mismo sentido en el que lo haría para hablar de un hombre bueno o de un perro bueno. En este sentido, la palabra no posee una significación o predicación *unívoca*. Sin embargo, tampoco se puede decir que se aplica de un modo completamente diverso en cada caso, por lo que tampoco es

¹⁰² *Crítica del juicio*, § 58, p. 199.

¹⁰³ Mircea Eliade, *Mefistófeles y el andrógino*, p. 200. Las cursivas son del autor.

¹⁰⁴ Lluís Duch, *Antropología de la religión*, p. 236.

¹⁰⁵ Acerca del relevante papel de la analogía en el lenguaje religioso, revítese las obras de John Hick, “Problemas del lenguaje religioso”, en *Filosofía de la religión*, tr. Carlos Gerahrd, México, Rabasa, 1965, pp. 126-152; Dario Antiseri, *El problema del lenguaje religioso*, tr. Alfonso de la Fuente Adanez, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1976, pp. 157-163; Juan Carlos Scannone, *Religión y nuevo pensamiento*, Barcelona, Anthropos / Universidad Autónoma Metropolitana (UAM), 2005, pp. 163-229.

equivoca. De tal modo, la noción de ‘bueno’ se aplica de modo *análogo*, a partir de una semejanza establecida entre una cualidad que se distingue y le pertenece tanto al perro, al hombre y a Dios, pero en diversa magnitud. Más allá de estas reflexiones guiadas por la teología, como ya se había destacado, la analogía constituye el núcleo de los símbolos sin la necesidad de que ésta sea producto de la lógica. La analogía que estructura al símbolo religioso no requiere de una racionalización ni de una reflexión, sino que se logra a partir de una intuición, de modo casi inmediato. Justo así es que los árboles, las montañas, los mares y el cielo se convierten en símbolos, porque representan analógicamente el ser, el devenir, el espacio, el tiempo, la trascendencia, etcétera. Y, precisamente, es así como se puede asimilar que el simbolismo religioso contiene potencialmente toda una serie de conceptos que posteriormente fueron acuñados desde la filosofía, especialmente en la rama de la metafísica u ontología. La religión responde, de modo tentativo y previo a toda sistematización, a una interrogación por el sentido, la verdad y el ser, elementos que siempre resultarán ser más de lo que se puede llegar a vislumbrar, pero que parten de una experiencia profunda del hombre con el mundo. Son la precaria respuesta a un deseo humano de conocer la totalidad de lo real. Como sostiene Duch:

El símbolo tiene su origen en “un querer y no poder”, que es característico del hombre como ser contingente. En efecto, el hombre desea acceder a la totalidad de sentido de su existencia; quiere realizarse con una plenitud que no corresponde a su situación en el mundo, que siempre está marcada por la finitud y la presencia del *deseo* como señal evidente de éste inacabado.¹⁰⁶

Sin embargo no hay que llevar a equiparar el lenguaje religioso con aquel propio del pensamiento filosófico. Un rasgo particular que distingue a los símbolos religiosos de los conceptos filosóficos es que los primeros requieren de un constante ejercicio de interpretación, son multívocos y, si son fieles a su naturaleza, nunca pretenden univocidad alguna (esto sería convertirlos en dogmas), mientras que los segundos buscan hipostasiarse en definiciones exactas en el marco de una sistematización, eludiendo toda posible equivocidad. Sobre este rasgo, Dupré afirma: “Los símbolos religiosos, por el contrario, permanecen elusivos. Como todo símbolo, son tan polivalentes que ninguna interpretación racional única

¹⁰⁶ Lluís Duch, *Antropología de la religión*, p. 236.

podría agotar su significado. En efecto, entre menos específico sea un símbolo, más rico será su significado simbólico”¹⁰⁷. Esto, por supuesto, representa un verdadero problema para todos aquellos que busquen una comprensión clara y distinta –haciendo eco del discurso cartesiano– del lenguaje simbólico de la religión. De aquí la constante necesidad de la praxis hermenéutica. Es por ello que una hermenéutica que favorezca a la filosofía a partir del simbolismo religioso no puede suponer traducción ni traslación alguna a lo conceptual, sino un enriquecimiento por el excedente de sentido propio de estas expresiones. Y esta riqueza significativa, como se señaló en el capítulo anterior, encuentra su fuente en una dimensión que está arraigada en las profundidades de la vida del hombre: lo sagrado. Para comprender cómo se estructura el símbolo religioso es necesario saber a qué se refiere esta dimensión.

2.2. Símbolos y arquetipos

Antes de profundizar en lo sagrado, es necesario realizar un rodeo en cuanto a los límites de los símbolos religiosos. ¿Son expresiones particulares, culturales, situadas en un contexto determinado o es factible hablar de símbolos universales, presentes en todas las culturas? Este es el problema de los arquetipos, cuya influencia ha sido determinante entre diversos investigadores del fenómeno religioso como Karl Kerényi, Gilbert Durand, Joseph Campbell y Gaston Bachelard, así como autores de procedencia de la hermenéutica como Andrés Ortiz-Osés, y que han sido introducidos para definir el lenguaje religioso. Sin lugar a dudas, de entrada hay que advertir que abordar la cuestión de los arquetipos no es solamente tratar un tema que merece la debida atención por su impacto en diversos estudiosos del fenómeno religioso, sino por las implicaciones de una tesis así, pues, en muchos sentidos, se trata de un verdadero problema dentro del lenguaje simbólico de la religión. Su definición y comprensión varía según los autores, por lo que recurrir al término sin más no aclara nada: el verdadero problema yace en su conceptualización y sus alcances. Todo depende, en buena medida, de la postura que se adopte con respecto al sentido del arquetipo.

Aunque puedan encontrarse antecedentes de esta noción entre los varios autores de la filosofía occidental, la noción de arquetipo fue introducido por Jung en 1919 para referirse

¹⁰⁷ Louis Dupré, *op. cit.*, p. 60.

a una serie de imágenes inconscientes, de naturaleza universal, que se hallan a la base de los diversos mitos y símbolos religiosos de todas las culturas. Entre la diversidad de imágenes arquetípicas postuladas por el psicólogo suizo se encuentran: la madre, los hermanos, el nacimiento, la muerte, la figura del héroe,¹⁰⁸ y las más importantes son el ánima, el animus, la sombra, la persona y el sí-mismo. Sin embargo, existen fuertes razones por las cuales habría que observarlas con escepticismo. La aceptación o negación de una tesis como la de los arquetipos debe ser revisada y sopesada de modo ecuánime para plantear una postura acerca de este tema.

En primera instancia, la noción misma de ‘arquetipo’ resulta ser oscura y confusa. Durand, quien reconoce una gran importancia a la teoría de Jung, considera que “su terminología relativa al símbolo es de las más confusas y fluctuantes [pues] se confunden sin cesar arquetipos, símbolos y complejos”¹⁰⁹. En el mismo sentido, Duch ha llegado a mencionar, sobre la naturaleza de los arquetipos jungianos, que resulta “imposible averiguar a qué se refieren concretamente”¹¹⁰, razón por la cual siempre permanecen “en una especie de neblina imprecisa, en la que todo se desfigura y se expresa en términos de una irracionalidad desconcertante”¹¹¹.

Para tratar de comprender un poco más la cuestión de los arquetipos, es necesario partir de una tesis ya en sí misma escandalosa para ciertos círculos del psicoanálisis, incluyendo al propio padre del psicoanálisis, Sigmund Freud. Me refiero a la noción de ‘inconsciente colectivo’. Según Jung:

Un estrato en cierta medida superficial de lo inconsciente es, sin duda, personal. Lo llamamos *inconsciente personal*. Pero ese estrato descansa sobre otro más profundo que no se origina en la experiencia y la adquisición personal, sino que es innato: lo llamado *inconsciente colectivo* [que] no es de naturaleza individual sino *universal* [y] tiene contenidos y modos de comportamiento que son, *cum grano salis*, los mismos en todas partes y en todos los individuos.¹¹²

¹⁰⁸ Arquetipo trabajado fundamentalmente por Joseph Campbell, quien basa toda su teoría del mito en la psicología jungiana. Cf. *El héroe de las mil caras. Psicoanálisis del mito*, tr. Luisa Josefina Hernández, México, Fondo de Cultura Económica (FCE), 1959.

¹⁰⁹ *Op. cit.*, p. 71.

¹¹⁰ Lluís Duch, *Mito, interpretación y cultura*, tr. Francesca Babí i Poca y Domingo Cía Lamana, Barcelona, Herder, 1998, p. 312.

¹¹¹ *Idem.*

¹¹² Carl Gustav Jung, *op. cit.*, p. 10.

Ya de entrada, la idea del inconsciente colectivo, al interior de las tesis del psicoanálisis, se torna problemática, pues ésta supondría una suerte de psique colectiva. Jung afirma que a los contenidos del inconsciente personal se les denomina *complejos de carga afectiva*, mientras que a los contenidos de dicho inconsciente colectivo los denomina *arquetipos*: “formas o imágenes de naturaleza colectiva, que se dan casi universalmente como constituyentes de los mitos y, al propio tiempo, como productos individuales autóctonos de origen inconsciente”¹¹³. Estos arquetipos serían, por lo tanto, las bases desde las cuales se erige todo símbolo religioso.

Jung argumenta que los arquetipos no son descubrimientos de él, pues afirma que éstos ya son aludidos por autores como Platón, Friedrich Nietzsche, James Frazer, Henri Hubert, Marcel Mauss e, incluso, el propio Freud, entre otros.¹¹⁴ Al respecto de Platón, es significativo que Jung llega incluso a sostener que: “*Archetypus* es una paráfrasis explicativa del *eidos* platónico”¹¹⁵. De tal suerte que el psicólogo suizo no se considera a sí mismo como su descubridor, y afirma que lo único que le corresponde es haber demostrado que “los arquetipos no se difunden meramente por la tradición, el lenguaje o la migración, sino que pueden volver a surgir espontáneamente en toda época y lugar sin ser influidos por ninguna transmisión exterior”¹¹⁶.

Es aquí donde comienzan a surgir una larga serie de interrogantes con respecto a la validez de los arquetipos, pues la posibilidad misma de una transmisión “hereditaria” de una suerte de imágenes sin influencia del contexto histórico, cultural y social resulta completamente extraña, incluso para las tesis de toda hermenéutica. No existe un hombre al margen de su cultura, ésta siempre otorga la red simbólica que le permite dar cuenta del sentido de su mundo. En cierta medida, las imágenes arquetípicas parecen fundamentarse en una suerte de racionalismo que postulaba una serie de ideas innatas, depositadas por Dios en el alma o la mente humana. Jung parece lindar con una tesis de esta naturaleza, pues niega la

¹¹³ Carl Gustav Jung, *Psicología y religión*, tr. Ilse T. M. de Brugger, Barcelona, Paidós, 2006, p. 85.

¹¹⁴ Las diversas referencias a estos autores puede encontrarse en Carl Gustav Jung, *Psicología y religión*, pp. 85-88. También en la obra de Joseph Campbell, *op. cit.*, pp. 24-25.

¹¹⁵ Carl Gustav Jung, *Arquetipos e inconsciente colectivo*, p. 11. Curiosamente, Jung considera que su propuesta no pertenece al orden de la especulación metafísica, pero encuentra en las tesis platónicas claros antecedentes de su planteamiento. Considero que la propia naturaleza metafísica de las Ideas platónicas serían objeción suficiente a los presupuestos científicos del psicólogo suizo.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 112.

posibilidad de que el alma sea una *tabula rasa* y afirma que ésta contiene, desde el nacimiento, ciertas “predisposiciones, formas y aun ideas en el sentido platónico”¹¹⁷. En ocasiones, él mismo señaló que el arquetipo no estaba determinado en cuanto a su contenido: “es un elemento formal, en sí vacío, que no es sino una *facultas praeformandi*, una posibilidad dada *a priori* de la forma de la representación”¹¹⁸. No obstante, en otros pasajes los caracterizó a tal grado que pareciera que efectivamente cargan con un sentido que se transmiten por herencia a través de una sedimentación mnémica: “Las imágenes arquetípicas son ya *a priori* tan significativas, que el hombre nunca pregunta qué podrían en rigor significar”¹¹⁹. De tal modo, la noción misma va y viene de una concepción que le otorga un contenido a una que resulta meramente formal. Pero, además, estas imágenes arquetípicas, a decir de Jung, tienen una eficacia sobre el hombre. Es tal la fuerza de los arquetipos que actúan aún cuando el hombre no fuera consciente de ellos, como una especie de fuerza que surge del alma humana: “El arquetipo de las representaciones religiosas tiene, como todo instinto, su energía específica, y el arquetipo no pierde esta energía aunque la conciencia lo ignore”¹²⁰. Por lo que, además de universales, pueden llegar a presentarse en cada uno de los hombres de las más variadas épocas y contextos y afectar su vida, aún y cuando no sea consciente de ello.

Tres son los puntos críticos que quisiera destacar: 1) la suposición de un inconsciente colectivo que pueda tener una naturaleza universal a través de los arquetipos implicaría que existen ideas innatas que algo o alguien ha colocado en el hombre, situación que no puede eludir fundamentarse en tesis metafísicas poco comprobables; 2) la transmisión biológica de imágenes arquetípicas, incluso sin afectación del lenguaje y del contexto, se opone a todo el planteamiento de la hermenéutica filosófica, para la cual el hombre es un ser situado; y 3) la no clarificación de los arquetipos en cuanto a si se tratan de meras formas —se podría equiparar a las formas simbólicas de Cassirer, siempre y cuando se evite toda noción de imagen— o contenidos —que implicaría nuevamente el sustento de una idea innata colocada de modo metafísico—. Asimismo, comparto la crítica que se ha hecho a la perspectiva

¹¹⁷ *Idem*.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 113.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 24.

¹²⁰ *Ibid.*, pp. 88-89.

jungiana por su cercanía con tesis de carácter gnóstico, sus arriesgados postulados que colindan con planteamientos que podrían pertenecer al orden de lo esotérico y del ocultismo, que incluyen tesis metafísicas (como su cercanía a las Ideas platónicas) que son muy arriesgadas por su falta de sustento teórico. Duch también toma precauciones en cuanto a este autor suizo, precisamente porque: “El peligro que asedia constantemente las interpretaciones jungianas es la gnosis, una de las enfermedades más graves y extendidas en nuestros días”¹²¹.

Ahora bien, existe otra forma distinta de comprender la noción de arquetipo. Ésta puede ser ejemplificada con una obra de Mircea Eliade. En 1949, este autor rumano tituló una de sus obras más importantes como *El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición*¹²². La noción de arquetipo en el subtítulo del libro pudo llegar a referir a los lectores a las tesis de Jung. No obstante, en 1979 el mismo Eliade, pese a aceptar una admiración y cercanía con el psicólogo suizo, declaró que fue un equívoco terminológico recurrir a la noción de ‘arquetipo’, pues se le asoció directamente con Jung. “Para [Jung], los arquetipos son las estructuras del inconsciente colectivo. Yo empleo ese término aludiendo a Platón y a san Agustín, y le doy el sentido de «modelo ejemplar» revelado en el mito y reactualizado en el rito. Mejor hubiera sido decir «Paradigmas y repetición»”¹²³. La referencia a Platón podría dar la impresión de que se cae nuevamente en tesis metafísicas si no se coloca el acento en la perspectiva histórica que Eliade le otorga a los arquetipos. Esto refleja una diferencia conceptual importante en la noción, pues se entiende por arquetipo el modelo por medio del cual se guía el hombre religioso en una cultura para la realización de diversas tareas. El mito cosmogónico, por ejemplo, es un modelo arquetípico que guía la acción de los hombres, porque es el prototipo de todo lo que se hizo en el origen por los dioses y que debe ser continuado por los hombres. Así lo declara Eliade: “El hombre construye según un arquetipo. No sólo su ciudad o su templo tienen modelos celestes, sino que así ocurre con toda la región en que mora, con los ríos que la riegan, los campos que le procuran su alimento, etcétera”¹²⁴. El cristianismo también tiene modelos o arquetipos en lo que se narra

¹²¹ Lluís Duch, *Mito, interpretación y cultura*, p. 315.

¹²² Mircea Eliade, *El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición*, tr. Ricardo Anaya, Buenos Aires, Emecé, 1952.

¹²³ Mircea Eliade, *La prueba del laberinto*, tr. J. Valiente Malla, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1980, p. 156.

¹²⁴ Mircea Eliade, *El mito del eterno retorno*, pp. 22-23.

en los Evangelios, por ejemplo cuando se narra lo que hizo Jesucristo durante la última cena y que se repite en el ritual de la eucaristía.

De tal modo, desde esta concepción, no se trata de una idea *a priori*, ubicada en una suerte de inconsciente colectivo, sino de una idea ejemplar que siempre está contextualizada en un espacio y un tiempo determinados, en el marco de un simbolismo religioso que puede desaparecer en cualquier momento. Puede ser que su origen sea inmemorial, que la historia haya enterrado en el pasado a los primeros hombres que llevaron a cabo la acción que se narró en el mito y llevó a los demás a continuar actuando con base en ese modelo, pero no se encuentra ni fuera de la historia ni en la forma de una idea innata. Cuando aborde la cuestión del mito y el rito, profundizaré más en la labor de los arquetipos como guías del comportamiento humano a partir de la imitación, la repetición o actualización de lo realizado por los dioses, pues será clave para comprender el potencial ontológico que éstos otorgan en la mentalidad del hombre religioso.

2.3. La ambivalencia de lo sagrado

Conforme a lo que se planteó en el esbozo teórico sobre la naturaleza del símbolo, éste siempre se constituye por una estructura doble: una dimensión semántica, que pertenece al ámbito lingüístico, y una no semántica, de carácter prelingüístico, que reside en una fuerza que es previa o anticipatoria de la abundancia significativa que colma al lenguaje simbólico. Siguiendo a Ricoeur, así como la larga tradición de la fenomenología de la religión, señale que lo sagrado es la dimensión prelingüística que subyace al símbolo religioso; el aspecto que le permite enraizarse en la vida (*bios*) y no únicamente en la palabra (*logos*), otorgándole una fuerza que evita toda reducción o traslación del mismo al campo del lenguaje. El símbolo religioso es la expresión de lo sagrado. Obviamente, la pregunta que se vuelve ineludible es: ¿qué es lo sagrado? Cuestionamiento tan imprescindible como complejo para responder, ya que lo sagrado escapa de toda conceptualización y racionalización —por ello, precisamente, el hombre recurre a símbolos, analogías, metáforas y demás figuras del lenguaje para alcanzar a expresarlo—. Incluso en el campo del estructuralismo, lo sagrado ha sido caracterizado como

un significativo vacío.¹²⁵ Esto parece ser una limitación del propio análisis lingüístico y estructuralista al cual se le escapa el fenómeno sagrado tal y como se muestra a una mentalidad religiosa. En cambio, desde el campo de la fenomenología, un autor como Rudolf Otto recurrió a una terminología analógica para precisar la naturaleza de lo sagrado, debido a la insuficiencia que demuestran todas las categorías unívocas. A continuación trataré de ubicar las cualidades principales de la dimensión de lo sagrado, con el objetivo de comprender de dónde proviene todo símbolo religioso, sobre todo porque, como creo poder demostrar, lo sagrado se equipara al ser en la mentalidad del *homo religiosus*.¹²⁶ Es aquí donde se observa claramente el nexo entre el ser y lo sagrado, vínculo fundamental para una ontología simbólica.

En primera instancia, las raíces etimológicas del vocablo ‘sagrado’ dan cuenta de un sentido ambivalente, que incluso puede ser juzgado de contradictorio. Emile Benveniste caracteriza lo sagrado como “una noción de doble faz: positiva, «lo que está cargado de presencia divina», y negativa, «lo que está prohibido al contacto de los hombres»”¹²⁷. Del griego *hierós*, este vocablo designaba algo lleno de fuerza por la influencia de un ser divino (un dios, un ser sobrenatural, una fuerza), mientras que en latín se conocen dos expresiones más que enriquecen el vocabulario: *sacer*, que es lo sagrado en estado natural, y *sanctus*, lo que es resultado de un acto de sacralización.¹²⁸ De estas categorías latinas proviene la noción de sacrificio: hacer (*facere*) sagradas (*sacer*) las cosas. Aquello que es sagrado está circunscrito a lo divino, consagrado a los dioses, y se encuentra separado del mundo profano, aspecto al cual se opone completamente lo sagrado.

¹²⁵ Cf. Claude Lévi-Strauss, “Introducción a la obra de Marcel Mauss”, en Marcel Mauss, *Sociología y antropología*, tr. Teresa Rubio de Martín-Retortillo, Madrid, Tecnos, 1971, pp. 13-42.

¹²⁶ Vale la pena señalar que por *homo religiosus* no comprendo una concepción del hombre completamente distinto del que se conoce hoy en día. No se trata de la idealización antropológica a la cual se ha caído para hablar de un hombre completamente embebido de lo sagrado. En contraste, con esta categoría pretendo designar al hombre que tiene una experiencia de lo sagrado y la vive religiosamente. El hombre moderno, que habita un mundo cada vez más desacralizado, sigue teniendo experiencias del ámbito de lo sagrado, pero no siempre las vive en el marco de las religiones. Esta es la diferencia fundamental y es el único valor distintivo que otorga la noción de *homo religiosus*. En este sentido, comparto la postura de Giorgio Agamben, *El sacramento del lenguaje. Arqueología del juramento*, tr. Mercedes Ruvituso, Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora, 2008, p. 23.

¹²⁷ Emile Benveniste, *Vocabulario de las instituciones europeas*, tr. Mauro Armíño, Madrid, Taurus, 1983, p. 345.

¹²⁸ Cf. Voz: ‘Sagrado’ en Joan Corominas, *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana* (3ª ed.), Madrid, Gredos, 1973, p. 520. Asimismo, ‘Sacer’, en Santiago Segura Munguía, *Nuevo diccionario etimológico Latín-Español y de las voces derivadas*, Bilbao, Universidad de Deusto, 2003, pp. 677-678.

Siguiendo nuevamente a Benveniste, todo elemento sacralizado adopta una valoración eminentemente ambivalente: “consagrado a los dioses y cargado de una mancha imborrable, augusto y maldito, digno de veneración y que suscita horror”¹²⁹. William Robertson Smith, en su reconocida obra *Lectures on the Religion of the Semites* (1889), recurrió a la noción de *tabú* para designar esta cualidad ambigua: aquello que pertenece al orden de lo sagrado es puro e impuro, santo y maldito.¹³⁰ Este descubrimiento es uno de los más grandes méritos que se reconoce a la obra de este estudioso escocés. Sin embargo, fue Emile Durkheim quien definió con mayor exactitud este rasgo ambivalente en su magna obra *Las formas elementales de la vida religiosa* (1912)¹³¹. Según el sociólogo francés, las fuerzas religiosas pueden adoptar dos formas de ser: 1) lo fasto, que las compone como bienhechoras, inspiradoras de amor y respeto, objetos de agradecimiento o 2) lo nefasto, que las hace malvadas, impuras, productoras del caos y el desorden, causantes de enfermedades y de la muerte. En este sentido, “toda la vida religiosa gravita alrededor de dos polos contrarios entre los que existe la misma oposición que entre lo puro y lo impuro, lo santo y lo sacrílego, lo divino y lo diabólico”¹³². Aunque son dos aspectos contrapuestos, éstos se implican mutuamente, a tal grado que se puede pasar de un nivel a otro: lo que en un momento inspira rechazo y terror al siguiente inspira veneración y confianza. De este modo: “Lo puro y lo impuro no constituyen, pues, dos géneros separados, sino dos variedades de un mismo género que comprende todas las cosas sagradas”¹³³. En efecto, estos extremos propios de lo sagrado no se refieren a dos tipos de entes, sino a un mismo ente que adopta esta extraña y compleja ambivalencia en un desplazamiento. Los dioses mismos, en la medida en que pertenecen a lo sagrado, pueden adoptar ambas facetas. Sólo así se puede explicar que los

¹²⁹ Emile Benveniste, *Vocabulario de las instituciones europeas*, p. 350.

¹³⁰ Cf. William Robertson Smith, *Lectures on the Religion of the Semites*, London, Adam and Charles Black, 1894.

¹³¹ Cf. Emile Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, tr. Ramón Ramos, Madrid, Akal, 1992, pp. 380-385. Aunque recupero algunas de las aportaciones de Durkheim, pues considero que ha sido un excelente estudioso de las religiones, no comparto su reducción de lo sagrado a la cuestión social. Por tanto, se debe tener presente que su recuperación es para fines aclaratorios, mas no en seguimiento de su proceder teórico, situación que podría extenderse a otros autores de la misma disciplina. Para una síntesis de las diversas vertientes teóricas de la sociología de la religión consúltese en Blanca Solares, “Perspectivas sociológicas en el estudio de la religión”, en María del Carmen Valverde Valdés y Mauricio Ruiz Velasco Bengoa (coords.), *Teoría e historia de las religiones*, vol. II, México, Instituto de Investigaciones Filológicas (IIFL), Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), 2010, pp. 27-52.

¹³² *Ibid.*, p. 381.

¹³³ *Ibid.*, p. 383.

dioses pasen del más puro amor a sus criaturas a la más absoluta de las iras. Y este aspecto, tan contradictorio para la mentalidad racional, resulta evidente para el pensamiento simbólico.

El carácter ambivalente de lo sagrado puede encontrarse delimitado en las investigaciones de la fenomenología de la religión. En su obra *Lo sagrado* (1917)¹³⁴, Otto considera que esta dimensión no debe ser reducida a una cuestión meramente social (como lo hace Durkheim desde una sociología de la religión), sino que debe ser comprendido, fundamentalmente, como una experiencia propia y autónoma del hombre; una dimensión particular del hombre la cual debe ser atendida desde su especificidad. Esta diferencia metodológica es esencial, pues le reconoce a lo sagrado una experiencia singular, distintiva, que involucra un componente por entero irracional y la evocación de sentimientos contradictorios. Otto demuestra que lo sagrado excede la comprensión racional, por lo que se vuelve ininteligible, y se manifiesta como un poder, una energía o una fuerza de una eficacia tal que se halla muy por encima del hombre. Ésta no puede ser asimilada por el entendimiento, por lo que se le define como un *mysterium*: perteneciente al ámbito de lo inefable, de lo radicalmente otro y distinto. Para explicarlo más profundamente, Otto recurre al neologismo de lo *numinoso*, categoría con la cual, de un modo eminentemente kantiano, reconoce una disposición *a priori* por medio de la cual se penetra en la experiencia de un sentimiento o un objeto comprendido como perteneciente a la sacralización. Así, Otto ubica una serie de momentos de lo *numinoso*: el sentimiento de dependencia en tanto criatura que se siente como nulidad frente a una presencia absoluta que lo sobrepasa; la experiencia ambivalente, comprendida tanto como un *mysterium tremendum* —el miedo desasosegante a una fuerza o potencia inefable que repele al hombre— y como un *mysterium fascinans* —algo que resulta atrayente y fascinante—; el momento de lo dominante o *majestas* que experimenta el hombre frente a una supremacía absoluta, frente a algo mayor en cantidad y cualidad que

¹³⁴ La primera versión española del libro de Otto (*Lo santo*, Madrid, Alianza, 1980) traduce *Das Heilige* como “lo santo”, aunque del mismo modo puede ser traducida esta expresión por “lo sagrado”, como en una versión más reciente (*Lo sagrado*, tr. Eduardo García Belsunce, Buenos Aires, Claridad, 2008). En mi exposición recurro al término “lo sagrado” como la categoría desde la cual se fundamenta el aspecto prelingüístico del símbolo, debido a que es una categoría más recurrida y amplia que “lo santo”, comprendiendo esto último como aquello que ha sido tocado por seres divinos. Una revisión del contexto histórico, la biografía y algunas de las tesis de Otto puede encontrarse en Manuel Fraijó, “Rudolf Otto: pautas para la lectura de *Lo santo*”, en *Dios, el mal y otros ensayos*, Madrid, Trotta, 2004, pp. 251-270.

él; lo enérgico, que se conjunta con las categorías de lo *tremendum* y la *majestas*, permitiendo el reconocimiento de una energía superior, de una fuerza sin igual.

En recapitulación, si con Durkheim se puede atisbar el carácter eminentemente ambivalente de lo sagrado y sus efectos en lo social, con Otto se comprende la respuesta fenomenológica y psicológica que tiene el hombre frente a tal experiencia. Lo sagrado atrae y repele, es el misterio que fascina pero también aterra al hombre. Un lugar sacralizado es aquel que está prohibido, pero al cual se quiere pertenecer; un objeto es aquel que no debe ser tocado y, al mismo tiempo, puede curar un malestar o una enfermedad; un terreno se encuentra tanto maculado como santificado, puro y contaminado. Esta ambivalencia es tan fundamental como paradójica, pero refleja lo que en términos morales se designará como bien y mal en las especulaciones filosóficas y teológicas. Todavía aquí lo sagrado encarna ambas facetas. No se ha racionalizado desde el campo de la teología que buscar atribuirle a lo sagrado y lo divino una equiparación perfecta con la bondad y la belleza. Lo sagrado no es ni bueno ni malo, no existe antagonismo ético interno, se encuentra más allá del bien y del mal. Las diversas investigaciones etnológicas y antropológicas sostienen con excelentes ejemplos esta comprensión ambigua que nunca se muestra como un instante paradisíaco, sino como aquello que sobrepasa al hombre, lo hace sentirse amenazado al grado de arrebatarse su vida, pero que no puede eludir su anhelo de pertenecer a él.

2.4. Lo sagrado y lo profano

Como ya se mencionó al inicio del apartado anterior, una cualidad esencial de lo sagrado, tanto para su definición como para su correcta caracterización, es que se opone a lo profano. Lo sagrado y lo profano son dos órdenes que estructuran la totalidad del mundo del hombre religioso. Del latín *pro* (delante de) y *fanum* (templo), aquello que es profano no está consagrado y pertenece a la vida cotidiana, ya sea porque no ha sido objeto de sacralización alguna o porque ha sido sacado del lugar sagrado en el cual se encontraba y lo resguardaba. En su obra *El hombre y lo sagrado* (1939), Roger Caillois define así ambos mundos:

[...] el hombre religioso es ante todo aquel para el cual existen dos *medios* complementarios: uno donde puede actuar sin angustias ni zozobras, pero donde su

actuación sólo compromete a su persona externa, y otro donde un sentimiento de dependencia íntima retiene, contiene y dirige todos sus impulsos y en el que se ve comprometido sin reservas. Estos dos mundos, el de lo sagrado y el de lo profano, sólo se definen rigurosamente el uno por el otro.¹³⁵

Según Eliade, esta dualidad es un rasgo central: “Todas las definiciones dadas hasta ahora del fenómeno religioso presentan un rasgo en común: cada definición opone, a su manera, lo *sagrado* y la vida religiosa a lo *profano* y a la vida secular”¹³⁶. En efecto, ambas dimensiones marcan una serie de diferencias en cuanto al comportamiento del hombre en cada una de ellas. Éstas afectan al hombre en su situación social, psicológica y existencial, porque se encuentra totalmente inmerso e implicado por su pertenencia a alguna de ellas. Por una parte, lo sagrado se equipara al terreno “donde se despliega la plenitud perfecta del ser”,¹³⁷ es decir, es el universo de la realidad por antonomasia, en el cual se desarrolla la existencia en su máxima expresión. En esta vivencia sacralizada, que nunca pierde el riesgo de ser peligrosa por el terrible y fascinante poder de lo sagrado, el hombre descubre el ámbito del *ser* a nivel del mundo y de lo individual, sólo porque: “Lo sagrado está saturado de ser. Potencia sagrada quiere decir a la vez realidad, perennidad y eficacia.”¹³⁸ En cambio, lo profano al encontrarse excluido, alejado del ser y de la realidad, sólo puede equipararse al no-ser, a lo irreal, a lo que carece de unidad ontológica. Por supuesto, el hombre buscará no pertenecer a esta dimensión profana o desacralizada, aunque tenga que respetar las prohibiciones, los ritos y cultos que instauran la separación de ambos. Sin embargo, su vida entera permanece idéntica o se modifica con base en esta oposición.

Lo sagrado y lo profano son, por lo tanto, dos modalidades de ser o estar en el mundo que determinan íntegramente la existencia: “dos situaciones existenciales asumidas por el hombre a lo largo de su historia”¹³⁹. El reconocimiento de ambas dimensiones, por lo tanto, puede ser comprendido —según la vertiente de una ontología arcaica del hombre religioso expresada en símbolos— como la oposición entre el ser y el no ser, entre lo real y lo

¹³⁵ Roger Caillois, *El hombre y lo sagrado*, tr. Juan José Domenchina, México, Fondo de Cultura Económica (FCE), 1942, p. 11.

¹³⁶ Mircea Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, p. 25.

¹³⁷ Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, p. 13.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 16.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 17.

irreal, entre el orden y el caos. Esta dualidad determina, por supuesto, el modo de estar en el mundo, pues el hombre buscará participar de esa realidad sagrada. Existe un desesperado esfuerzo de parte del hombre religioso por pertenecer y sostener la realidad sagrada, escapando del caos y la homogeneidad de un mundo desacralizado. Al respecto, el espacio que ha sido sacralizado permite tener un ejemplo excepcional del modo en que una fundación ontológica determina la existencia del hombre en cuanto al desarrollo de su vida y de sus actividades:

Hay, pues, un espacio sagrado y, por consiguiente, «fuerte», significativo, y hay otros espacios no consagrados y, por consiguiente, sin estructura ni consistencia; en una palabra: amorfo. Más aún, para el hombre religioso esta ausencia de homogeneidad espacial se traduce en la experiencia de una oposición entre el espacio sagrado, el único que es *real, que existe realmente*, y todo el resto, la extensión informe que lo rodea.¹⁴⁰

Las variedades de relatos míticos nos advierten de esta necesidad de pertenecer a la dimensión de un terreno sagrado que, en tanto que fundado y diferenciado, se convierte en el espacio propio para vivir. La manifestación de lo sagrado, su aparecer en el entorno, fundamenta el mundo, determinando ontológicamente un lugar que se convierte en el centro de la vida, que funda un espacio cualitativamente superior al de lo profano. En definitiva: “[...] el hombre religioso no puede vivir sino en un mundo sagrado, porque sólo un mundo así participa del ser, *existe realmente*. Esta necesidad religiosa expresa una inextinguible sed ontológica. El hombre religioso está sediento de *ser*”¹⁴¹. En efecto, la equiparación entre lo sagrado y el ser resulta de vital importancia para comprender cómo es que el *homo religiosus* estructura el mundo en el cual habita, así como la forma en que comprende su propia existencia, que se verá totalmente penetrada por lo sagrado.

A pesar de la aparente separación radical entre ambas dimensiones, lo sagrado siempre tiende a extenderse descontroladamente al ámbito profano. Un hombre que toca, ve o realiza una acción indebida, se envuelve de una sacralización *fasta* o *nefasta*, lo convierte en un *homo sacer*. De la misma manera, un lugar sagrado puede ser profanado y ser regresado a la

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 21.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 51.

esfera de la utilidad, del uso común y cotidiano que le dan los hombres. Es por ello que, como se observará más adelante, los diversos actos simbólicos (prohibiciones, ritos y cultos) realizados por el hombre religioso se dirigen a separar o mantener la distancia debida entre lo sagrado y lo profano.¹⁴² Esto demuestra que la religiosidad no sólo implica vinculación sino distanciamiento, un esfuerzo por mantener un orden y evitar el caos indiferenciado de ambas dimensiones.

De este modo, se revela cómo una ontología arcaica conjunta en su seno el ser y lo sagrado, en oposición al no ser y lo profano. El *homo religiosus* no distingue entre el ser y lo sagrado —como lo llegará a hacer, con mayor o menor éxito, la reflexión filosófica posteriormente— porque para él son una y la misma dimensión. Pero, a diferencia del filósofo que acude al ser desde el pensamiento, el hombre religioso lo vive e, incluso, lo padece. Esta ontología arcaica no se encuentra expresada por medio de términos filosóficos sino a partir de un lenguaje simbólico que surge de las manifestaciones de lo sagrado. Éstas son la puerta que permite arribar al nivel de una ontología simbólica, cuando cada uno de esos símbolos es recuperado desde la reflexión filosófica para conocer la situación existencial del hombre, así como la constitución de un mundo y la experiencia de la trascendencia (las tres regiones propuestas para una ontología simbólica).

2.5. Las manifestaciones de lo sagrado

Para el *homo religiosus* lo sagrado se manifiesta en todas las cosas de la realidad: los hombres, las piedras, los mares, el sol, una tormenta, un árbol, el viento, los animales, las plantas, todo puede encarnar lo sagrado. Una zona geográfica sacralizada se convierte en una dimensión de la realidad que se distingue cualitativamente del terreno profano. Un objeto sacralizado adquiere una supremacía porque su ser se distingue radicalmente, al grado de que se le separa de los demás objetos debido a que posee una cualidad superior. “Para denominar el acto de esta manifestación de lo sagrado hemos propuesto el término *hierofanía* (del griegos *hieros* = sagrado y *phainomai* = manifestarse) [este término] no expresa más que lo que está implícito

¹⁴² Cf. *infra* “4.3. El rito como acción simbólica”.

en su contenido etimológico, es decir, que *algo sagrado se nos muestra*¹⁴³. Asimismo, las manifestaciones (*fanós*) de lo sagrado (*hierós*) siempre se acompañan de una fuerza o una energía (*kratos*), ya sea de carácter inmanente o trascendente. Una *hierofanía* también puede tratarse de una *kratofanía*. De la misma manera, existe la *teofanía*, como la manifestación de un ser divino o un dios (*theós*). Sin embargo, la *hierofanía* se convierte en la categoría más amplia porque envuelve las experiencias anteriores. Un ser divino se encuentra investido de una absoluta sacralización. Asimismo, en tanto expresión de lo sagrado, que es el ser por antonomasia para el hombre religioso, la *hierofanía* es siempre una *ontofanía*. En palabras de Eliade, quien ha acuñado esta terminología:

Sin duda, todo hecho magicorreligioso es una *kratofanía*, una *hierofanía* o una *teofanía*, y no será necesario volver a insistir sobre esto. Pero a menudo nos encontramos en presencia de *kratofanías*, de *hierofanías* o de *teofanías mediatas* obtenidas por medio de una participación o una integración del sistema magicorreligioso que es siempre un sistema simbólico, es decir un simbolismo.¹⁴⁴

En este sentido, lo sagrado nunca se muestra al hombre con toda su fuerza y plenitud; nunca entra directamente a su percepción, sino que esta experiencia se encuentra siempre mediada por una compleja red simbólica. Lo sagrado padece así una suerte de *kénosis*: una limitación o reducción de sí para mostrarse al hombre a través de signos enriquecidos. Es por ello que, por una parte, poseen la capacidad de ser universales y al mismo tiempo históricas, determinadas por un contexto.¹⁴⁵ Sin un lenguaje simbólico, condicionado por un contexto, el hombre sería incapaz de dar cuenta del sentido de la manifestación de algo que lo trasciende. Aquí se muestra su cualidad de doble estructura que ya se había revisado en la aproximación al simbolismo que se hizo en el primer capítulo. “[La función del símbolo] permanece invariable: transformar un objeto o un acto en *algo diferente* de lo que ese objeto o ese acto muestra ser en la perspectiva de la experiencia profana.”¹⁴⁶ Por eso, aunque tiene un primer sentido manifiesto, que parece evidente a la percepción, conecta con un segundo

¹⁴³ *Ibid.*, pp. 14-15.

¹⁴⁴ Mircea Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, p. 390.

¹⁴⁵ Cf. *Ibid.*, p. 28.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 398.

sentido que está oculto o latente. Así, esta manifestación, siempre regulada por un lenguaje simbólico, implica esa estructura doble a la que se refirió anteriormente.

Las manifestaciones de lo sagrado pueden provenir de muy diversos ámbitos. Para el hombre religioso, todo puede ser presentado como hierofánico, llegando a convertirse en una simbolización de lo sagrado. A lo largo del tiempo, cualquier ámbito de la vida (ya sea económico, político, social o cultural) ha encarnado lo sagrado: las danzas, los juegos de los niños, los instrumentos musicales, la arquitectura, los medios de transporte, los animales, las plantas, los trabajos cotidianos —la caza, la pesca, la agricultura—, las palabras.¹⁴⁷ Sin embargo, esto no implica que todo se vuelva sagrado al mismo tiempo y se pierda su distinción con lo profano. Equiparar lo sagrado con lo profano en todos los ámbitos de la vida humana sería de graves consecuencias, pues se perdería su especificidad llevando al mundo a una completa sacralización, que haría insoportable la vida, o a la completa profanación, que en la se equipara al caos.¹⁴⁸ La experiencia religiosa misma implica su separación, el mantener delimitada la distancia entre los dos terrenos: el sacro y el profano. De hecho, es la hierofanía la que instaura lo sagrado, característica de toda religiosidad ya que toda *hierofanía* “presupone una discontinuidad en la experiencia religiosa (puesto que existe siempre, bajo una forma u otra, una ruptura entre lo sagrado y lo profano y un *paso* de lo uno a lo otro, ruptura y paso que constituyen la esencia misma de la vida religiosa) [...]”¹⁴⁹. En este sentido, el símbolo religioso que manifiesta y significa lo sagrado es el que instaura un mundo. No es extraño que en los mitos se narre la aparición de un objeto o un ser sagrado que al ser simbolizado y narrado será la base de una fundación de la sociedad, dejando a lo profano fuera de la existencia humana.

Es justo aquí donde podemos apreciar la estructura doble del símbolo religioso en tanto manifestación de lo sagrado. “La dialéctica de la hierofanía supone una *elección* más o menos manifiesta, una singularización. Un objeto se hace sagrado en cuanto incorpora (es

¹⁴⁷ Cf. *ibid.*, pp. 34-35.

¹⁴⁸ Una investigación que gira en torno a la pérdida de la separación entre lo sagrado y lo profano en la época del capitalismo tardío es la obra de Giorgio Agamben. La no distinción de ambos terrenos conlleva a la imposibilidad de uso y el valor de exhibición. Si bien resulta de gran interés la propuesta de este filósofo italiano, no se trata como tal de una teoría de la religión, sino el desplazamiento de sus categorías a la teoría política. Cf. *Profanaciones*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2009.

¹⁴⁹ Mircea Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, p. 400.

decir revela) *otra cosa* que no es él mismo”¹⁵⁰. Es en este momento dialéctico en el cual un objeto deja de ser propio del terreno de lo profano y adopta una nueva dimensión, un aspecto sacralizado. Es por ello que el lenguaje a través del cual se expresan las diversas *hierofanías* es simbólico, pues no se trata de una revelación directa, por lo que se debe tener la perspectiva suficiente, en la mentalidad y la experiencia que caracteriza la religiosidad, para atravesar lo que empíricamente se muestra y llegar a atisbar el otro extremo, aquello a lo cual remite. En tanto signo estructurado por dos elementos, en primera instancia, parece revelar algo común, pero es signo de otra cosa y, por ende, el símbolo debe ser descifrado: “Al manifestar lo sagrado, un objeto cualquiera se convierte en *otra cosa* sin dejar de ser *él mismo*, pues continúa participando del medio cósmico circundante”¹⁵¹, lo cual ya advierte de entrada que un objeto no se torna manifestación de lo sagrado sino gracias a la relación del *homo religiosus* y el objeto: todo puede ser un signo sólo si es signo para alguien, no por sí mismo.

Una vez destacada la igualdad entre ser y sagrado, se propone una conclusión determinante para la presente investigación: en la mentalidad del *homo religiosus*, toda manifestación de lo sagrado (*hierofanía*) es una manifestación del ser (*ontofanía*). Ambas sólo se muestran a través de símbolos que, gracias a un vínculo analógico, expresan esta dimensión que no puede ser presentada de modo directo.¹⁵² Pero la importancia de los símbolos religiosos es tal que ellos son los que determinan la realidad misma en la que habita el hombre. Recuperando y ampliando la frase de Dupré que iniciaba este capítulo:

Los auténticos símbolos religiosos son de naturaleza ontológica y lo son previamente a cualquier reflexión racional. En efecto, los que ahora llamamos símbolos «religiosos», surgieron de los primeros intentos por articular la realidad. Originalmente, todos los símbolos pertenecían al mismo ámbito de existencia. Incluso en la actualidad, para la mayoría de los hombres, los símbolos religiosos estructuran y diferencian, no sólo por yuxtaposición, dos ámbitos relativamente independientes de lo real —el religioso y el secular— como sucede en el caso del hombre occidental, sino que diferencian *dentro* de un ámbito de lo real lo que es completamente real, poderoso y significativo — lo *sagrado*, de lo que no posee igual realidad, lo inmediato y superficial — lo *profano*.¹⁵³

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 37.

¹⁵¹ Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, p. 15.

¹⁵² *Ibid.*, pp. 74, 87 y 115.

¹⁵³ Louis Dupré, *op. cit.*, p. 58.

En conclusión, los símbolos religiosos se convierten en los medios por los cuales se articula la realidad, porque en su posibilidad de ejercer una vinculación y una separación lograban dar orden y sentido al mundo, aspecto que los símbolos artísticos pueden seguir manteniendo, salvaguardando y respetando las respectivas diferencias entre un ámbito y otro. Separar es distinguir, por medio de lo cual se establece el orden. Tal y como lo muestran los relatos de los orígenes, lo primero es separar la oscuridad para traer la luz o alejar el caos para fundar un orden. El mundo cobra sentido sólo gracias a la experiencia de los símbolos que muestran la diferencia entre lo sagrado y lo profano.

III. TRES EXPRESIONES DEL SIMBOLISMO RELIGIOSO

Simbolismo: es rito real y físico ejecutado —en la embriaguez, el baile y la música—; el mito despliega sólo —en la representación de lo lingüístico— la historia que en el símbolo estaba comprimida para la acción.

Manfred Frank
Dios en el exilio

Los símbolos religiosos, en tanto manifestaciones de lo sagrado (*hierofanías*), pueden asumir diversas formas o expresiones: relatos, imágenes, acciones. Cada una de ellas posee características distintas y similares que se complementan entre sí para configurar el simbolismo religioso. En este capítulo recorro algunas de las expresiones más representativas del simbolismo religioso: el icono, el ídolo, el mito y el rito. Se podría reprochar, sin lugar dudas, que cada uno de estos componentes podría ser abordado en tratados completos. La inmensa bibliografía que existe sobre cada uno de estos aspectos es razón suficiente para elaborar obras dedicando una vida entera a su estudio, así como a las implicaciones antropológicas, sociales, políticas y culturales que implican. Por este motivo, lo que aquí se pretende no es exponer en toda su magnitud estas expresiones del simbolismo religioso, sino hacer hincapié en cómo es que permiten relacionar al hombre con lo sagrado y, en esa medida, según lo demostrado en el capítulo anterior, vinculan al hombre con el ser. Se convierten así en las expresiones simbólicas que componen una ontología simbólica en la mentalidad del *homo religiosus*. En este sentido, no las recupero para estudiarlas en toda su compleja profundidad —para ello remitiré a las fuentes desde las cuales abrevia mi estudio de cada una de ellas— sino para enfatizar su potencialidad para remitir a la dimensión ontológica. Para abordarlas adecuadamente, las he dividido en tres: 1) la imagen simbólica, que compete a la dualidad entre icono e ídolo, 2) el relato que refiere fundamentalmente al mito y 3) la acción que es llevada a cabo por el culto y el rito. Es importante hacer notar que todas pertenecen al orden del símbolo, por lo que este estudio depende de la comprensión

que se esbozó teóricamente en esta investigación, así como por la equiparación existente entre el ser y lo sagrado.

3.1. Los rostros del símbolo: el icono y el ídolo

Las representaciones de lo divino —imágenes, estatuas, conceptos— son expresiones simbólicas por antonomasia en el marco de las religiones. Es cierto que su aceptación (iconodulia) o prohibición (iconoclasia) puede dar lugar a una mayor o menor presencia de ellas. Mientras que en el judaísmo se mantiene la explícita prohibición de las imágenes, el cristianismo ha tomado el camino contrario. Sea una u otra la vía tomada, el hecho mismo de ser objeto de tales actos de prohibición y vicisitudes demuestra la fuerza que pueden llegar a poseer en el imaginario religioso. Para comprender las implicaciones de la imagen religiosa, al menos en sus rasgos más generales y sus implicaciones ontológicas, en este apartado recurro a las nociones de *icono* e *ídolo*. Ambas categorías surgen en el contexto del judeocristianismo, pero son recuperadas como categorías y elevadas al nivel filosófico, con el fin de comprender la naturaleza misma de la imagen religiosa. En este sentido, sigo muy de cerca las reflexiones de dos filósofos contemporáneos: Jean-Luc Marion, quien desde la fenomenología otorga tesis al respecto que, posteriormente, Beuchot recupera y complementa desde una hermenéutica. Si la propuesta de ambos autores se conjunta convenientemente es porque, en el fondo, ambos piensan este fenómeno desde la analogía. Y, como se ha dejado expuesto, la analogía es el núcleo del símbolo. Así, con base en estos dos autores, se podrá aclarar la naturaleza dual del símbolo religioso en tanto icono o ídolo.

En primera instancia, hay que aclarar que no existen imágenes de lo sagrado como de los dioses, seres divinos o sobrenaturales. Lo sagrado resulta ser impersonal, abstracto y difícilmente podría ser representado. En cambio, la representación en cuestión sí es sacralizada, por o que pasa a formar parte de una cualidad superior o distinta de los demás objetos profanos. Es importante destacar, también, que la imagen de lo divino es siempre una comprensión o interpretación de ello. En este sentido, concuerdo con Duch cuando afirma: “El conflicto de las imágenes de Dios no es sino otra manera de expresar el «conflicto de las interpretaciones» con el que el ser humano ha de enfrentarse siempre, de una u otro manera,

sin poder alcanzar nunca una «solución» definitiva”¹⁵⁴. Todas las religiones han pretendido representar lo invisible, lo trascendente, lo que está más allá y deviene inefable para poder darle sentido, significarlo y asimilarlo. Esto convierte al problema de la representación en un factor capital del imaginario y del simbolismo religioso, con respecto a su afán por mostrar el ser de los dioses. La imagen, la estatua, o el concepto que se forma de lo divino será, en última instancia, la comprensión que se tenga de ello y determinará no sólo el culto, sino la vida del hombre religioso en su totalidad.

Ante la incapacidad del hombre para aprehender lo divino, éste recurre al símbolo como mediación o vía de aproximación. Es probable que esto haga pensar que la función principal del símbolo es la de conectar ambas dimensiones, la de lo humano con lo divino, la del mundo profano con el de lo sagrado, acudiendo al sentido de ligación que tiene la noción de *religio*. Mas no hay que perder de vista que los símbolos no sólo funcionan como mediaciones, sino que hacen evidente la radical separación entre lo sagrado y lo profano, entre los dioses y los hombres. La presencia del símbolo, que busca hacer presente lo divino, hace patente la irremediable ausencia. Esto es lo que muy acertadamente Corinne Enaudeau ha denominado como *la paradoja de la representación*: “Representar es sustituir a un ausente, darle presencia y confirmar la ausencia”¹⁵⁵. Esta será la base para clarificar la distinción entre icono e ídolo: el primero hace manifiesta la ausencia, la distancia entre el hombre y lo divino, el segundo anula esa distancia, se erige como la presencia en sí misma de lo divino. En última instancia, los ídolos constituyen una metafísica de la presencia que busca dominar al ser de lo sagrado.¹⁵⁶ El icono, en cambio, siempre se mantiene a la distancia, porque no puede buscar hacer suyo algo que no puede de entrada aprehender.

Efectivamente, la oposición entre el icono y el ídolo estructura una representación religiosa a partir de una disyunción, la cual no sólo establece una oposición en el seno de la

¹⁵⁴ Lluís Duch, *Un extraño en nuestra casa*, Barcelona, Herder, 2007, p. 181.

¹⁵⁵ Corinne Enaudeau, *La paradoja de la representación*, tr. Jorge Piatigorsky, Barcelona, Paidós, 1999, p. 27

¹⁵⁶ En este punto, la metafísica puede comprenderse como la disciplina que, a través de ídolos del conocimiento, ha buscado aprehender al ser. La similitud entre esta metafísica dominante y el acto de idolatría en las tradiciones religiosas es una investigación pendiente que me parece muy importante. Del mismo modo, la capacidad icónica de los conceptos podría ser la vía de solución una metafísica sin la violencia ni la idolatría conceptual que han caracterizado al pensamiento occidental. Al respecto de la función del icono, cf. Jean-Luc Marion, *Dios sin el ser*, tr. Javier Bassas Vila, Daniel Barreto y Carlos Enrique Restrepo, Vilaboa (Pontevedra), Ediciones Ellago, 2010, pp. 43-45, 60-66.

representación misma, sino en el modo en que se posiciona la mirada o la perspectiva del *homo religiosus* frente a ella. El icono se caracteriza por un movimiento de remisión hacia algo ausente que no puede ser presentado, una direccionalidad esencial del símbolo que lleva desde lo material a lo inmaterial, conociendo por analogía lo que se encuentra más allá. El ídolo, en su concepción más habitual, es pensado como una representación equivocada, pero, sobre todo, que pretende ser la sustitución de lo divino, cancelando todo paso hacia otra cosa que no sea él mismo. La distinción entre ambas formas concierne no sólo diversas cualidades en cuanto a la naturaleza de la representación, sino a la actitud del hombre frente a ellas, pues no se trata de una cuestión del *en sí*, sino del *para sí*, en su aspecto relacional con el creyente.

Cabe destacar que ni el criterio histórico ni el criterio de verdad son suficientes para distinguir al icono del ídolo. Abusar de la perspectiva histórica determinaría que esta distinción ha sido y será siempre producto de decisiones contextuales y coyunturales: lo que es icónico lo es para algunos en cierto tiempo histórico y en otro no. Una comprensión así daría pie a un relativismo, estableciendo una propuesta ideológica e incluso moralista, que define de modo arbitrario al icono como bueno y al ídolo como malo, mas no profundiza en cuanto al fenómeno mismo en cuestión. Otra postura propugna por la verdad: sería la de una religiosidad exclusivista que critica el culto de otra o que realiza una crítica de sí misma en épocas o contextos distintos, determinando al icono como verdadero (sus propias representaciones) y al ídolo como falso (las representaciones de otros). Al ser extrínsecos, estos criterios resultan insuficientes para dar cuenta del fenómeno representativo de lo divino y de la diferencia específica de su manifestación, ya que dependería exclusivamente de la situación en la cual se ubique el sujeto (o colectivo) para juzgar aquello que resulta icónico o idólico.

Es por ello que aquí se propone una perspectiva fenomenológico-hermenéutica que permita llegar a comprender la diferencia entre icono e ídolo más allá de las vicisitudes de los cambios históricos, atendiendo al fenómeno en su manifestación y desde una interpretación que permita su elucidación. Al respecto, recupero las palabras de Marion cuando éste advierte: “El ídolo y el icono no indican un ente particular, ni tampoco una clase de entes.

Icono e ídolo indican un modo de ser de los entes o, al menos, de algunos de ellos”¹⁵⁷. Este es el primer aspecto clave para la reflexión filosófica: icono e ídolo son dos formas, no dos entes. En consonancia con esta tesis, Beuchot acota: icono e ídolo son las dos caras del símbolo.¹⁵⁸ El lado icónico, que permite o posibilita el encuentro del hombre con lo divino, es la plenitud significativa del símbolo, mientras que el lado idólico pervierte esta relación, pero ambos modos de ser se fundamentan en la dimensión simbólica: son propios de los símbolos que configuran el lenguaje religioso.

El reconocimiento de esta dualidad interna de lo simbólico implica, al mismo tiempo, afirmar que no existe símbolo alguno que *por sí mismo* pertenezca al terreno de la iconicidad o al de la idolocidad. Tampoco se trata de una distinción moral entre una representación buena y otra mala, ni veritativa, juzgando a dioses como verdaderos o falsos. La dualidad que habita en el seno de lo simbólico implica que toda representación puede pasar de un rango a otro, de icono a ídolo, y viceversa. Lo que alguna vez fue comprendido como icónico puede ser posteriormente signo de idolatría, no sólo en contextos históricos diversos, sino en un mismo *cronotopo*. Es justo aquí donde se conjunta lo bello y lo siniestro, lo fascinante y lo terrible del símbolo, aspecto que encuentra su fundación en la dimensión de lo sagrado: su capacidad para adoptar configuraciones representacionales, interpretativas y conductuales radicalmente opuestas. Definitivamente, el símbolo conjunta en su ser a los opuestos en tensión, sin lograr una reconciliación ni la negación de alguno de ellos; vive, en cierto modo, de una *coincidentia oppositorum* sin posibilidad de síntesis.

¿Qué es, entonces, aquello que concreta ambos rostros de lo simbólico; aquello que determina la adopción de uno u otro? Marion señala que la *distancia* es el rasgo fundamental que distingue lo icónico de lo idólico; se trata de una clave fenomenológica que separa el simbolizante (la imagen material) de lo simbolizado (lo divino) evitando así un error por sustitución que implicaría una rivalidad mimética: una pretensión de la representación por alcanzar la plena identidad con lo que está ausente.¹⁵⁹ Al perder dicha distancia, el símbolo pretende eclipsar o suplantar lo que representa, erigiéndose como el Dios mismo. En cambio,

¹⁵⁷ Jean-Luc Marion, *Dios sin el ser*, p. 25.

¹⁵⁸ Esta es la tesis principal de su obra *Las caras del símbolo: el icono y el ídolo* (1999).

¹⁵⁹ Acerca de la noción de “rivalidad mimética”, cf. Jean-Luc Marion, *El ídolo y la distancia*, tr. Javier Bassas y Joana Masó, Vilaboa (Pontevedra), Ellago Ediciones, 2006, p. 137.

el icono, antes que aproximar o acercar al símbolo con lo simbolizado, debe hacer manifiesta la distancia que existe entre ambos. En palabras de Marion:

El icono manifiesta propiamente la distancia nupcial que casa, sin confundirlos, lo visible y lo invisible, es decir, lo divino y lo humano. El ídolo [en cambio] se esfuerza en abolir esta distancia mediante la disponibilidad del dios alojado en la fijeza de un rostro. El icono preserva y subraya esta distancia en la profundidad invisible de una figura insuperable y abierta.¹⁶⁰

Como ya se mencionó, desde una hermenéutica analógica Beuchot ha teorizado la cuestión del símbolo y de los rostros que éste adopta. Para el filósofo mexicano, la iconicidad se vincula intrínsecamente con la analogicidad, ya que: “La analogía es la semejanza que contempla también la diferencia [y] el icono es precisamente un tipo de signo que se basa en alguna semejanza con lo significado”¹⁶¹ pero en el cual siempre predomina la diferencia. En este sentido, la noción fenomenológica de la *distancia*, que trabaja Marion, posee un correlato directo con la noción de *diferencia*, cardinal para la perspectiva hermenéutico-analógica.¹⁶² En otras palabras, el rostro icónico del símbolo es adoptado a partir de una preponderancia de la diferencia entre el símbolo y lo simbolizado, entre el objeto material y lo inmaterial. Esto permite evitar que los iconos se instauren a partir de una semejanza que pretenda la univocidad o una plena identificación —la rivalidad mimética que busca evitar Marion—. De este modo, el recurso de la analogía sería aquel que puede aproximarse a lo divino desde la diferencia, manteniendo vigente la distancia entre lo visible y lo invisible. Hacer valer la analogía, núcleo del símbolo, implica reconocer la distancia/diferencia que separa radicalmente al hombre de lo divino, pero que al mismo tiempo convierte al símbolo en la única mediación posible.

Mas es necesario enfatizar el aspecto de la intencionalidad adoptada por quien percibe una representación de lo divino, pues ésta será la que haga valer la diferencia y la distancia. Así como lo simbólico se configura de dos modos diversos, el *homo religiosus* se posiciona

¹⁶⁰ Jean-Luc Marion, *El ídolo y la distancia*, pp. 21-22.

¹⁶¹ Mauricio Beuchot, *Las caras del símbolo: el icono y el ídolo*, p. 22.

¹⁶² La correlación entre la noción de *distancia* y *diferencia* la señala el mismo Marion: “En el horizonte contemporáneo, la distancia hace referencia de inmediato, con otra evidencia, perfectamente problemática, a la diferencia. Y, de principio, a la diferencia ontológica.” Cf. *El ídolo y la distancia*, p. 12.

desde una perspectiva distinta frente a ambos rostros del símbolo.¹⁶³ No es suficiente advertir una diferencia entre el símbolo y lo simbolizado, es necesario comprender que existe una intencionalidad de la conciencia del creyente que participa de una religiosidad y que determina un punto de vista entrar en relación con el símbolo.¹⁶⁴ Esto implica reconocer, al mismo tiempo, que tanto el icono como el ídolo sólo pueden tener una eficacia en la medida en que se encuentran al interior de un entramado simbólico del imaginario religioso y que son confrontados por una mirada. Aquel que no se circunscribe a dicho imaginario le es imposible reconocer, no sólo las dos configuraciones –icónica e idólica– de lo simbólico, sino al símbolo mismo en sus posibles acepciones (a no ser que se someta a un trabajo hermenéutico o iniciático para captar su sentido).

¿Qué es lo que opera en el sujeto que observa un símbolo? Nuevamente, con base en los planteamientos de Marion, hay que destacar que en la presente reflexión el icono no designa exclusivamente un género pictórico, sino “una doctrina de la visibilidad de la imagen, más exactamente del uso de esa visibilidad.”¹⁶⁵ Marion señala la actitud del creyente del siguiente modo: “Ante el icono, siendo el que ve, me siento visto (debo sentirme así para que se trate efectivamente de un icono). Así, la imagen ya no sirve de pantalla (o como espejo, en el caso del ídolo), puesto que, a través de ella y bajo sus rasgos, otra mirada –invisible como todas las miradas– me encara.”¹⁶⁶ De este modo, aquel que se posiciona frente a un icono advierte algo que se encuentra más allá de la imagen, que supera la representación, que no se agota en la materialidad del objeto. Así, la imagen icónica se constituye como un fenómeno saturado que traspasa lo material hacia lo invisible, aquello que, paradójicamente, no se muestra ni podría mostrarse si no apela a la *mediación total* de lo simbólico. Esto implica dejarse llevar por el símbolo para acceder a ese otro sentido, haciendo valer la analogía. Mientras que la iconicidad permite realizar un traspaso, la

¹⁶³ Algunos considerarían que este aspecto es meramente pragmático, es decir, que refiere al uso del símbolo. Sin embargo, en la medida en que toda la conciencia se ve determinada por el encuentro con la imagen religiosa, es necesario acentuar el valor fenomenológico de dicha experiencia. Lo pragmático no resulta suficiente para dar cuenta de los diversos elementos que constituyen el fenómeno religioso.

¹⁶⁴ En este aspecto trato de incorporar dos de los elementos del acto hermenéutico: texto y lector. Cf. Mauricio Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica*, pp. 23-27.

¹⁶⁵ Jean-Luc Marion, *El cruce de lo visible*, p. 110. No obstante, Marion parece contradecir su propio posicionamiento al respecto cuando, en otra parte de su exposición, refiere a las características del icono como las mismas que se le atribuyen a los iconos orientales del cristianismo ortodoxo. Cf. *ibid.*, pp. 45-49.

¹⁶⁶ *Ibid.*, pp. 110-111.

idolicidad busca fijar lo divino, colocarlo al nivel de los entes negando toda posible trascendencia. El ídolo es la profanación del ícono.

En efecto, el ídolo es aquel en el cual se ha equiparado el simbolizante con lo simbolizado. Se trataría de una reducción de la distancia o la diferencia entre el objeto material y lo divino. Lo mismo implicaría que se perdiera todo referente (por muy anómalo que éste pueda ser) para el símbolo, pues, al carecer de tal, sea invisible o trascendente, el símbolo se atrofía y se convierte en lo divino en sí mismo o, más bien, en lo que el hombre exige que sea lo divino. Pues, como señala Beuchot, el ídolo es la imagen nacida de la *hybris*, soberbia o narcisismo del hombre;¹⁶⁷ de su afán por construir imágenes que complazcan su deseo. La idolatría no es un mero error epistémico, sino la construcción de un rostro que satisface la idea que el hombre se hace de lo divino, a imagen y semejanza de sí mismo. El ídolo, por lo tanto, sólo compensa a aquellos que lo erigieron por necesidad de su deseo —el dios de Nietzsche, afirma Marion, es un ídolo que sólo merecía lo que obtuvo: la muerte—.

No obstante, la pretensión del hombre al erigir un ídolo es la de dominar, tener un control sobre aquello que concibe como divino. Es por ello que Marion señala: “Modelamos un rostro para pedir a lo divino que se abra, nos mire, nos sonría y nos amenace en él. El ídolo debe fijar lo divino distante y difuso, y debe garantizarnos su presencia, su poder y su disponibilidad.”¹⁶⁸ Para el filósofo francés, lo divino que se encarna en el ídolo no es falso —demostrando nuevamente la insuficiencia del criterio de verdad— porque el hombre lo reconoce como verdadero, pero sólo porque su comprensión de él es previa. En la experiencia idolátrica, la idea de lo divino precede a la elaboración de la representación idolátrica. Marion acota su comprensión de lo idolátrico del siguiente modo:

El ídolo se caracteriza únicamente por la sumisión del dios a las condiciones humanas de la experiencia de lo divino, y nada prueba que ésta no sea auténtica. La experiencia humana de lo divino precede al rostro idolátrico. El rostro idolátrico elaborado por el hombre precede a su investidura por parte del dios. En el ídolo, lo divino toma indudablemente el rostro efectivo de un dios. Pero la forma de este dios proviene de los rasgos con que lo hemos modelado, conforme a lo que experimentamos efectivamente como divino.¹⁶⁹

¹⁶⁷ Cf. Mauricio Beuchot, *Las caras del símbolo: el ícono y el ídolo*, p. 65.

¹⁶⁸ Jean-Luc Marion, *El ídolo y la distancia*, p. 19.

¹⁶⁹ *Idem*.

Esta afirmación implica reconocer que el ídolo no siempre es un error cognitivo de sustitución, sino una inversión o perversión de lo divino. No se trata de un mero error de conocimiento. Según lo que se ha planteado, al ser el ídolo uno de los rostros de lo simbólico, éste participa de una verdadera eficacia, una *dynamis* que se fundamenta en el imaginario religioso en el cual se circunscribe y que le otorga una validez innegable para el creyente que se coloca a sí mismo en una condición de sumisión. Es en esta situación en la cual se instaura la violencia simbólica que implica toda racionalidad idolátrica, en un intento por dominar lo divino y, al mismo tiempo, la disposición del creyente a ser dominado por sus ídolos. En consecuencia, es necesario reconocer la dualidad icónica e idólica de todo símbolo. Frente a tesis románticas que ven en los símbolos la clave de una reconstrucción del hombre y lo cultural, la presente investigación refleja que el símbolo religioso es más complejo y ambivalente, en tanto que su fundación yace en lo sagrado mismo. Es justo en este aspecto donde se puede atestiguar la presencia de lo fascinante y lo terrible en el símbolo. Frente a esta dualidad, Beuchot advierte:

El ídolo es la perversión del icono; se da cuando caemos en la adoración orgullosa de nuestras propias obras, sean materiales o conceptuales, como las imágenes o los conceptos. Mas, si mantenemos la advertencia de lo limitado que es esta imagen, a tal punto que se queda en su carácter de símbolo, esto es, de mediador de lo visible a lo invisible, de lo sensorial a lo conceptual, de lo material a lo espiritual, y sólo con ese carácter de mediador, no sucumbiremos a la tentación de erigirlo como ídolo.¹⁷⁰

En este mismo sentido, evitar la idolatría no debe implicar el extremo de negar todo tipo de representación de lo divino. Esta es una postura extrema que reconoce la ambivalencia de las representaciones y decide anularlas. No obstante, la iconoclasia resulta imposible. Representar lo divino, ya sea por imágenes, esculturas, palabras o desde el más profundo silencio, ha sido una necesidad inherente de la condición humana. Ni siquiera quienes viven una experiencia mística se escapan de poner en palabras su encuentro con lo divino. Dar cuenta de lo trascendente, decir algo sobre ello de modo directo o indirecto, ya sea por el concepto o por la metáfora, es una forma de interpretar la experiencia religiosa. Al respecto, Beuchot señala de modo muy acertado: “Solamente hay que derrumbar los iconos cuando se

¹⁷⁰ Mauricio Beuchot, *Las caras del símbolo: el icono y el ídolo*, p. 63.

convierten en ídolos [...] Por eso, en lugar de hablar de iconoclastas, debería hablarse de idoloclastas.”¹⁷¹ Este, sin embargo, es un objetivo ideal que resulta casi imposible, pues el símbolo conjunta los opuestos, suscitando siempre de nuevo su dilema interpretativo.

Frente a este panorama, Marion propone un criterio para evitar la idolatría: “[...] la superficie visible [el aspecto material del símbolo] debe, paradójicamente, borrarse o, al menos, borrar en ella toda opacidad que ofusque el cruce de miradas: el icono debilita la imagen en él para evitar toda auto-suficiencia, auto-nomía, auto-afirmación.”¹⁷² En otros términos, el icono debe borrarse, al menos parcialmente, una vez que se ha permitido traspasar de un sentido a otro. Si el objeto material se torna completamente imprescindible, entonces se vuelve un obstáculo para el encuentro del hombre con lo divino, se convierte en una causa *necesaria* de la experiencia religiosa. A este principio de debilitamiento de la imagen Marion lo designa como una *kénosis*. Recuperando la expresión bíblica y teológica que da cuenta de una suerte de limitación de Dios en la encarnación, la imagen icónica debe tender hacia una limitación para evitar absolutizarse, conduciéndose hacia un debilitamiento de sí misma. Una *kénosis* de la imagen deviene el criterio que permite comprender el lado icónico del símbolo. De esta manera, mientras que: “El ídolo culmina en la gloria visible que se apropia; el icono se cumple en la paradoja de una santidad invisible a la que renuncia.”¹⁷³ Así, lo icónico del símbolo reluce menos, mientras que el resplandor y la gloria pertenecen al ídolo, que desde su majestuosidad satisface el deseo y la mirada.

La hermenéutica en general, y en especial una vertiente analógica, permite un ejercicio constante de interpretación de los símbolos religiosos para evitar que éstos caigan en la cerrazón, el dogma y el fundamentalismo. No hay que perder de vista que, la instauración de los dogmas, es uno de los primeros pasos de las posturas fundamentalistas y, en consecuencia, del establecimiento de los ídolos que dan pie a la violencia. En este sentido, recusar la violencia simbólica que se ejerce desde lo religioso es una tarea que requiere de un ejercicio de interpretación y perspectiva frente a los símbolos religiosos. Ricoeur advierte sobre esto: “El símbolo ofrece motivos de reflexión’, pero es también el origen del ídolo; por

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 67.

¹⁷² Jean-Luc Marion, *El ídolo y la distancia*, p. 112.

¹⁷³ *Ibid.*, p. 150.

eso no cabe conquistar el símbolo sino a condición de criticar el ídolo”¹⁷⁴. En efecto, aquí la hermenéutica de la sospecha debe estar a la orden del día. Reconocer que el símbolo adopta una doble faz no implica sólo recuperar para la reflexión a los símbolos desde su iconicidad, porque también los ídolos reflejan una condición del hombre, tal vez incluso mayor de lo que los iconos lo permiten. El icono remite a lo divino, reflejando así el ser de lo divino que pertenece al orden de lo sagrado, permitiendo un vínculo y, al mismo tiempo, señala los límites del hombre. El ídolo, en cambio, es como un espejo que refleja la condición del hombre: su deseo por querer aprehender lo inefable. ¿Pero qué indicación otorga el ídolo? ¿Qué le dice al hombre sobre su propia condición de desmesura? Aquí es donde se requiere de un inminente retorno a los ídolos para desentrañar lo que éstos encarnan y reflejan de la condición humana. Mientras que lo icónico es siempre un remitirse hacia la trascendencia, la cual siempre se presenta desde la ausencia, el ídolo refleja al hombre y es desde el conocimiento que otorga que se comprende su existencia. En este sentido, mientras que el icono puede favorecer la construcción de una región ontológica que permite comprender el ser de lo divino, el ídolo permite comprender la cuestión de la existencia, partiendo desde una antropología filosófica. De este modo, icono e ídolo atienden a dos respectivas regiones ontológicas, necesarias para poder atisbar una ontología general.

3.2. El mito como relato simbólico

De las variadas formas simbólicas del lenguaje religioso tal vez no exista una más abordada desde diversas disciplinas y escuelas del pensamiento como el mito.¹⁷⁵ Los modos de abordarlo, en cambio, han sido bastante disímiles. Esto se explica por el hecho de que durante largo tiempo el mito fue relegado o minusvalorado por los estudiosos, al ser juzgado como un cuento, una fábula o una ficción que, tarde o temprano, habría de ser desterrado de

¹⁷⁴ Paul Ricoeur, *Freud: una interpretación de la cultura*, p. 476.

¹⁷⁵ Una revisión de las diversas aproximaciones al estudio de los mitos desde los campos de la antropología, la sociología y la filosofía puede encontrarse en Lluís Duch, *Mito, interpretación y cultura*.

la sociedad moderna, pues era concebido como una narración falsa, propia de una etapa infantil de la humanidad.¹⁷⁶

Estos prejuicios, productos de una época positivista y cientificista, han cedido, en mayor o menor medida, a una distinta comprensión del relato mítico, respetando su calidad de relato simbólico y dejando atrás los prejuicios de una perspectiva científica o positivista. Creo que este panorama bien puede ser puesto en los términos de Beuchot, para quien la interpretación de los mitos se mantiene en el conflicto entre dos extremos: la univocidad y la equívocidad.¹⁷⁷ Las posturas hermenéuticas que han tratado de comprender unívocamente al relato mítico han pretendido una traducción de éste a términos de otra índole. Tal es el caso de la interpretación alegórica realizada por los estoicos o la versión psicoanalítica, que redujeron considerablemente el excedente de sentido de los mitos para ganar claridad. Bajo estas perspectivas, el mito es un relato que expresa una idea filosófica, moral o política a través de imágenes que deben ser traducidas o es el resultado de una pulsión. Una vez traspuesto el relato simbólico al lenguaje conceptual se cree que se puede desechar la narración. Ernst Cassirer coincide en este aspecto:

En realidad, todos los intentos de intelectualizar el mito, de explicarlo como expresión alegórica de una verdad teórica o moral, han fracasado por completo, ignoraban los hechos fundamentales de la experiencia mítica. Su sustrato real no es de pensamiento sino de sentimiento; el mito y la religión primitiva no son, de modo alguno, enteramente incoherentes, no se hallan desprovistos de “sentido” o razón; pero su coherencia depende en mucho mayor grado de la unidad del sentimiento que de reglas lógicas.¹⁷⁸

El otro extremo es el de la equívocidad, en el cual se permite que cualquier interpretación del mito sea válida, al grado de que no se puede mantener una cierta comprensión de su sentido

¹⁷⁶ Paradigmáticas de esta opinión fueron las posturas evolucionistas de autores como Frazer y Tylor que calificaban a la conciencia mítica como una forma de pensamiento confuso e irracional que distorsionaba la realidad. Lévy-Bruhl fue aún más radical, pues llegó a sostener que la mentalidad primitiva no se asemeja en nada al de la racionalidad del hombre moderno, ya que la primera adolece de ser pre-lógica e irracional. Estos estudios sólo juzgaron al mito desde el tribunal positivista de su tiempo y lo enfocaron bajo la perspectiva que consideraba a la religión, así como todos sus elementos, como expresiones de una etapa inminentemente superada por la ciencia moderna y el recto uso de la razón. Una revisión crítica de estas propuestas se halla en Ernst Cassirer, *El mito del Estado*, tr. Eduardo Nicol, México, Fondo de Cultura Económica (FCE), 1947, pp. 7-63.

¹⁷⁷ Cf. Mauricio Beuchot, *Hermenéutica analógica, símbolo, mito y filosofía*, pp. 51-62, 105-116.

¹⁷⁸ Ernst Cassirer, *Antropología filosófica*, p. 126.

por mor de una dispersión. En el peor de los escenarios, la interpretación equivocista puede colindar con la ausencia de toda interpretación, arrojándolo al vacío y el sin sentido. Ambos extremos deben ser evitados. Con base en el modo de proceder anterior, a partir de una fenomenología hermenéutica que se guíe por el recurso de la analogía, trataré de ubicar algunos de los elementos y funciones más importantes del mito, concentrándome primordialmente en su latente potencial ontológico.

En primera instancia, hay que tener muy presente que no existe aproximación alguna permita asegurar una comprensión del mito en su totalidad: su propia naturaleza, en tanto relato simbólico, se escapa a toda comprensión total. Comparto la opinión de Roger Caillois cuando sostiene:

[...] el mito responde por naturaleza a las solicitaciones más diversas y lo hace simultáneamente, de suerte que a priori se imbrican en él de manera sumamente compleja, y consecuentemente, por más fundado que esté el análisis de un mito a partir de un sistema de explicación, debe dejar y deja en efecto una impresión de insuperable insuficiencia, un residuo irreductible al cual inmediatamente nos vemos tentados a atribuir —por reacción— una importancia decisiva.¹⁷⁹

Siguiendo este orden de ideas, esbozar una definición del mito es muy importante como difícil hacerlo satisfactoriamente, pues “el mito posee una naturaleza compleja, que responde a la inevitable complejidad y ambigüedad del ser humano”¹⁸⁰. Pese a reconocer la inevitable dificultad para precisarlo conceptualmente, se puede ensayar una delimitación del mito que, por mínima que sea, permita encaminar la presente investigación.

Reiterando lo ya expuesto en cuanto al símbolo, pues es la base desde la cual se enfoca esta temática, los mitos son un tipo de símbolo o de relato/texto que pertenecen al orden de lo simbólico, “en la medida en que detrás de ellos se busca otro sentido oculto al que indirectamente apuntan”¹⁸¹. Esta ha sido la aproximación más paradigmática que se ha hecho del mito desde la filosofía. Ricoeur lo expresa así: “Concebiré al mito como una especie de símbolo, como un símbolo desarrollado en forma de relato, y articulado en un tiempo y en un espacio que no se pueden coordinar con los de la historia y de la

¹⁷⁹ Roger Caillois, *El mito y el hombre*, tr. Jorge Ferreiro, México, Fondo de Cultura Económica (FCE), 1988, p. 18.

¹⁸⁰ Lluís Duch, *Mito, interpretación y cultura*, p. 27.

¹⁸¹ Ernst Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas*, vol. II, p. 62.

geografía”¹⁸². En efecto, los componentes del símbolo, descritos anteriormente, operan del mismo modo en el mito, pero conforme a una narración (que es la raíz etimológica del vocablo *mythos*: “palabra, sentencia, narración, historia”¹⁸³): su referente no puede ser mostrado directamente, tiene una doble estructura, su núcleo es la analogía y posee un excedente de sentido. Los acontecimientos narrados por los diversos mitos no refieren a hechos históricos acaecidos en una fecha histórica ni situados geográficamente. Las narraciones míticas se estructuran a partir de analogías, metáforas y figuras retóricas que surgen del imaginario colectivo, mismas que pueden combinarse o no con acontecimientos históricos. Además, no se guían exclusivamente por la racionalidad ni por un lenguaje conceptual, sino por el pensamiento simbólico, conjunción de racionalidad y emocionalidad, así como de vivencia y acción.

En la medida en que no son símbolos como tales, hay que realizar una importante distinción. Siguiendo el ejemplo que coloca Ricoeur, el destierro es un símbolo primario que, por analogía, significa la alienación humana. En tanto símbolo primario, su naturaleza es más similar a la de un signo; pero como símbolo secundario, está expresado narrativamente y relata un acontecimiento: la expulsión de Adán y Eva del paraíso.¹⁸⁴ La diferencia entre símbolos primarios y secundarios no es necesariamente cronológica. Unos no surgen de los otros como si fueran parte del mismo proceso. La diferencia entre ambos radica, sin embargo, en su posibilidad de enriquecerse narrativamente. Un símbolo del destierro puede encontrarse en múltiples tradiciones, pero las características y componentes de la narración del Génesis serán particulares de un contexto, de un pueblo y de una tradición. El mito, por lo tanto, no narra lo que ha sucedido de modo objetivo en la historia humana, pero se puede alcanzar a comprender esa analogía que lo estructura, sabiendo que es más lo que queda oculto que lo que se alcanza a descifrar. Y, como toda expresión simbólica, nunca será agotado por el ejercicio de la interpretación.

¹⁸² Paul Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, p. 183. Acerca del tiempo y el espacio del orden sagrado, cf. Gerard van der Leeuw, *Fenomenología de la religión*, §§ 55 y 57; asimismo, Jean-Jacques Wunenburger, *Lo sagrado*, pp. 50-56.

¹⁸³ Un análisis del sentido etimológico de la noción *mythos*, así como de las dificultades de su cabal comprensión, puede revisarse en Lluís Duch, *Mito, interpretación y cultura*, pp. 62-74.

¹⁸⁴ Cf. Paul Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, p. 183.

Una segunda característica que define al mito es su multifuncionalidad. Al respecto, Duch le reconoce, al menos, cinco funciones: la mágico-religiosa, la cristalización de normas ético-jurídicas, la ideológica, la literaria y la estética.¹⁸⁵ Cada una de ellas se presenta en los diversos mitos de los diferentes contextos históricos, sociales y culturales. Esto significa, por supuesto, que el mito no es exclusivo del campo religioso, pero ambos se implican mutuamente al grado que es imposible distinguir cuándo un mito deja de ser religioso y cuando una religiosidad ha perdido todo talante mítico. Cassirer lo deja claro: “El mito es, desde sus comienzos, religión potencial”¹⁸⁶. Mas, aún y cuando el mito esté asociado estrechamente con la religión, su multifuncionalidad le permite incidir en muchos otros campos. En la medida en que es imposible abordar cada una de sus funciones, pues esto implicaría recuperar la diversidad de estudios sobre el mito en las diversas disciplinas, hay que acotar que es su función religiosa la que me interesa destacar aquí. Esta delimitación no es meramente disciplinaria. El contenido ontológico latente en los mitos, como lo señalé en cuanto al símbolo religioso, proviene de la manifestación de lo sagrado (*hierofanía*) que, para el *homo religiosus*, es siempre una manifestación del ser (*ontofanía*). Acotarlo a su función religiosa es ya restringirlo únicamente a su labor para otorgarle sentido a la experiencia de lo sagrado y distinguir esta esfera de lo profano, pero es inevitable para no perder de vista que su fuente sacra es de la cual emana su potencialidad ontológica.

Esta acotación a una sola de sus funciones permite entender cómo si bien todo mito es una narración simbólica, no toda narración simbólica es un mito. Las leyendas o los cuentos pueden poseer elementos de carácter simbólico, pero lo que los distingue del mito es que este último relata una verdad que se considera como sagrada. Manfred Frank lo expresa de modo categórico: “En los relatos míticos algo existente en la naturaleza o la humanidad se ve referido a una esfera de lo sagrado y fundamentado mediante esta conexión.”¹⁸⁷ Su anclaje en la experiencia sagrada, que siempre antecede a todo orden narrativo, coloca al mito como el relato por excelencia y, al incidir en múltiples campos de la vida humana, le permite tener variadas funciones (religiosas, sociales, éticas, estéticas) de fundamentación y legitimación.

¹⁸⁵ Cf. Lluís Duch, *Mito, interpretación y cultura*, p. 88.

¹⁸⁶ Ernst Cassirer, *Antropología filosófica*, p. 135.

¹⁸⁷ Manfred Frank, *Dios en el exilio. Lecciones sobre la nueva mitología*, tr. Agustín González Ruíz, Madrid, Akal, 2004, p. 15.

Incluso en las sociedades pre-modernas, en las cuales los mitos aún están vivos, se les distingue claramente como historias verdaderas porque narran una historia sagrada y se les separa de aquellas historias falsas que versan sobre un contenido profano. Esta es una diferencia esencial entre el mito y la historia, tal y como se les comprende actualmente, pues la historia narra lo que ha acontecido en la vida de los hombres, las sociedades, etc., pero el mito narra lo que ha dado origen a todo eso y más. En este sentido, como lo menciona Eliade: “el mito cuenta una historia sagrada; relata un acontecimiento que ha tenido lugar en el tiempo primordial, el tiempo fabuloso de los «comienzos»”¹⁸⁸.

En efecto, los mitos narran las historias de los acontecimientos protagonizados o llevados a cabo por seres sobrenaturales (dioses, héroes, seres fantásticos), en situaciones que no se circunscriben al transcurso de la historia profana, sino que tuvieron lugar en un tiempo sagrado originario o primordial (*ab initio*), “un tiempo ontológico por excelencia”¹⁸⁹, en una época a la que el hombre mundano no pertenece. Se puede afirmar ya que el mito es solidario de la ontología, porque “no habla sino de *realidades*, de lo que sucedió *realmente*, de lo que se ha manifestado plenamente”¹⁹⁰ en un tiempo en el que lo sagrado se encontraba en plenitud. La historia que narra el mito es *sagrada* y por ende *verdadera*, pues, como lo he destacado anteriormente, lo *sagrado* es lo *real* por excelencia. Por ende, el mito narra una historia del orden de lo sagrado y de sus irrupciones en el mundo profano que trae como consecuencia el origen o cambio radical de algo:

Dicho de otro modo: el mito cuenta cómo, gracias a las hazañas de los seres sobrenaturales, una realidad ha venido a la existencia, sea ésta la realidad total, el Cosmos, o solamente un fragmento, como una isla, una especie vegetal, un comportamiento humano, una institución. Es, pues, siempre el relato de una «creación»: se narra cómo algo ha sido producido, ha comenzado a ser.¹⁹¹

¹⁸⁸ Mircea Eliade, *Aspectos del mito*, p. 16. Esta es la misma definición que Ricoeur recupera para sus reflexiones, pues afirma: “el mito tiene un significado como narrativa de los orígenes”. Cf. Paul Ricoeur, *Teoría de la interpretación*, p. 99.

¹⁸⁹ Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, p. 53.

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 72.

¹⁹¹ Mircea Eliade, *Aspectos del mito*, pp. 16-17.

Esta es la función etiológica del mito que le reconoce el hombre religioso: explica cómo algo ha venido a ser, de dónde ha surgido algo, cuál es el primer principio de las cosas. Por lo cual:

Al narrar cómo han venido las cosas a la existencia, se les da una explicación y se responde indirectamente a otra pregunta: ¿por qué han venido a la existencia? El «por qué» está siempre imbricado en el «cómo». Y esto por la simple razón de que el referir cómo ha nacido una cosa se revela la irrupción de lo sagrado en el mundo, causa última de toda existencia real.¹⁹²

En la medida en que el pensamiento mítico, como ha demostrado Cassirer, no carece del nexo lógico entre causa-efecto, presenta un principio fundador —en tanto *arkhé*—, una causa primera de todas las cosas. La diferencia con el pensamiento causal de la ciencia reside en que éste impone ciertas causas para determinados efectos, mientras que en el pensamiento mítico: “todo puede derivarse de todo, porque todo puede estar conectado con todo temporal o espacialmente”¹⁹³. Pese a ello, esta causalidad no es arbitraria —no hay que perder de vista que los símbolos religiosos no son arbitrarios ni del todo convencionales, sino naturales también— la fuerza de lo sagrado se le impone al hombre religioso en su vivencia del mundo. La experiencia de lo sagrado siempre es previa, en la medida en que erige la posibilidad misma de narrar lo sucedido en un mito.

Por lo tanto, el mito tiene la posibilidad de explicar el origen del mundo (cosmogonía), del hombre (antropogonía) y de los dioses (teogonía), siendo el primero el que posee una preferencia al ser el relato primero, el más esencial. Eliade considera al respecto que: “Los mitos de origen prolongan y completan el mito cosmogónico: cuentan cómo el mundo ha sido modificado, enriquecido o empobrecido”¹⁹⁴. Los cambios, el devenir del mundo, las transformaciones de las cosas y de los hombres son narrados por mitos que reiteran el primer mito cosmogónico que se convierte en el modelo arquetípico. Esto tendrá una fuerte repercusión no sólo a nivel del relato, sino en todas las acciones del hombre, pues “la cosmogonía constituye el modelo ejemplar de toda situación creadora; todo lo que hace el

¹⁹² Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, p. 73.

¹⁹³ Ernst Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas*, vol. II, p. 73.

¹⁹⁴ Mircea Eliade, *Aspectos del mito*, pp. 29. Al respecto del mito cosmogónico como la historia sagrada primordial para el hombre religioso, revítese del mismo “El mito cosmogónico y la «historia sagrada»” en *La búsqueda. Historia y sentido de las religiones*, pp. 102-121.

hombre, repite en cierta manera el «hecho» por excelencia, el gesto arquetípico del Dios creador: la creación del mundo”¹⁹⁵. En otras palabras: “Todo ritual tiene un modelo divino, una arquetipo”¹⁹⁶; lo que haga el hombre deberá tomar como modelo al mito que narra el origen de las cosas, ya sea de todas o de una, aspecto que será de vital importancia en cuanto a la acción simbólica del rito y el culto se refiere.

Comienza a hacerse claro que toda narración mítica es una forma de ontología arcaica, en la medida en que da cuenta del principio fundador del ser del mundo, del hombre y de lo divino. Como se puede apreciar, las regiones ontológicas que se han propuesto como partes fundamentales de una ontología simbólica se encuentran ya contenidas en el mito. Lo sagrado y el ser se hallan completamente identificados para el *homo religiosus* en la explicación que el mito otorga del orden de las cosas. “Nada perteneciente a la esfera de lo profano participa en el Ser, ya que lo profano no ha recibido un fundamento ontológico del mito, carece de modelo ejemplar”¹⁹⁷. Tal es el caso del mundo, que se distingue cualitativamente del entorno indiferenciado y caótico de lo profano: “La manifestación de lo sagrado fundamenta ontológicamente el mundo. En la extensión homogénea e infinita, donde no hay posibilidad de hallar demarcación alguna, en la que no se puede efectuar ninguna orientación, la hierofanía revela un «punto fijo» absoluto, un «centro».”¹⁹⁸ Para el hombre religioso, el mundo que se habita sólo puede ser el mundo sagrado, el que posee una fundación en el ser.

Con base en lo anterior se determina otra cualidad del mito: distinguir lo sagrado de lo profano. Si bien es cierto que la experiencia de lo sagrado antecede al relato que se hace de ella, “tal experiencia se torna reflexiva sólo cuando el hombre comienza a distinguir verbalmente lo sagrado de lo profano”¹⁹⁹ y esto es labor del mito. En el caos, un mundo homogéneo que no se distingue cualitativamente, el terreno del no-ser y el desorden, surge lo sagrado que se muestra como una fuerza que instauro el orden, lugar en el cual habita el ser. El mundo profano no le dice nada al hombre religioso que se empeña en vivir en el mundo

¹⁹⁵ Mircea Eliade, *Aspectos del mito*, pp. 37.

¹⁹⁶ Mircea Eliade, *El mito del eterno retorno*, p. 33.

¹⁹⁷ Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, p. 72.

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 22.

¹⁹⁹ Louis Dupré, *op. cit.*, p. 177.

sagrado, real por antonomasia. El mundo sagrado, gracias al mito, posee fundamentación y legitimación, mientras que el mundo profano carece de ambos, se vuelve un sinsentido. Así se puede comprender una de las grandes consecuencias del mito: la legitimación y fundamentación de las cosas en el orden del ser. “Los mitos, pues, son solamente legitimadores (y todas las legitimaciones, explícita o implícitamente poseen algo mítico). Por esta razón han sido considerados los fundamentadores más importantes de la sociedad en su conjunto”²⁰⁰. La posibilidad que estas narraciones tienen para legitimar y fundamentar la realidad (social, cultural, histórica) de un pueblo es que éstas siempre están relacionadas con la dimensión de lo sagrado. De este modo, se convierten en los modelos ejemplares de todas las actividades de la vida humana: alimentación, sexualidad, caza, pesca, agricultura, trabajo, educación, entre otros. Aquello que no está legitimado por un mito, difícilmente puede ser realizado con fines sagrados, pues no se sabría el modo de proceder ritualmente. El espacio no sacralizado carece de orden y fundamentación, el cual debe evitar el hombre religioso.

Nuevamente el mito muestra su carácter ontológico. A diferencia de aquellos que consideraron que los relatos míticos eran productos de una mentalidad irracional o pre-lógica, el carácter ontológico del mito es el origen mítico del pensamiento filosófico, especialmente de la vertiente metafísica.²⁰¹ La explicación de los primeros principios fundadores de la realidad tiene sus primeras concepciones en las narraciones míticas. *Mythos* y *logos* van de la mano y tardarán mucho tiempo antes de que la filosofía se convierta ajena a toda explicación mítica, incluso podría dudarse de si realmente ambos elementos han llegado a separarse en nuestro tiempo. A pesar de este evidente paralelismo, no hay que perder de vista que el relato mítico se estructura de modo distinto a la explicación metafísica que proviene del pensamiento filosófico: “El mito no objetiva por completo; participa todavía en tal medida de la realidad vivida que su significado debe ser experimentado más bien que comprendido racionalmente”²⁰². La vida misma se juega en el mito. “En el mito nos movemos dentro de los límites de los más profundos problemas metafísicos. Sin embargo, el mito no es metafísico, pues su orientación predominante no es el ámbito teórico sino el

²⁰⁰ Lluís Duch, *Mito, interpretación y cultura*, p. 60.

²⁰¹ Cf. Hans-Georg Gadamer, *Mito y razón*, tr. José Francisco Zúñiga García, Barcelona, Paidós, 1997.

²⁰² Louis Dupré, *op. cit.*, p. 166.

práctico-existencial”²⁰³. Efectivamente, el mito no es una explicación meramente epistémica sino un relato que determina toda la vida del *homo religiosus*, aspecto que se ve reflejado en el ritual, en la acción simbólica. Es una metafísica distinta, no desapegada de su implicación en la situación existencial. Por ello, la explicación científica es radicalmente distinta del mito, pues la primera trata de explicar racionalmente la realidad escindiéndola del sujeto que la conoce, mientras que el mito le otorga un sentido racional y emocional al mundo al mismo tiempo que lo envuelve de lleno. Asimismo, el mito es una respuesta metafísica que trata de dar respuesta a la totalidad de la existencia, pero no está expresado por medio de conceptos. Se trata de una metafísica que se vive y se padece, que se actualiza constantemente con la acción simbólica.

Seguir la orientación del pensamiento simbólico, particularmente en cuanto a los mitos se refiere, provee una gran riqueza significativa para la filosofía, porque permite comprender a profundidad al hombre. El mito, pese a la pretensión del positivismo, el científicismo y el racionalismo, nunca ha sido desterrado de las sociedades modernas. Las investigaciones en torno a la presencia del mito, así como de la configuración de nuevos mitos modernos, sigue siendo fundamental para comprender cómo el hombre requiere del relato de éste para fundamentar y legitimar el orden de cosas, para otorgarle sentido y direccionalidad a la existencia, para clamar un origen.²⁰⁴ Las sociedades modernas se han edificado a partir de relatos con componentes míticos. Incluso, a pesar de la secularización del mundo actual —o, tal vez, gracias a ella— se construyó un nuevo mito en torno a lo divino: la ausencia o muerte de Dios.²⁰⁵ Los mitos nos hablan de una situación existencial del hombre premoderno. Son medios que permiten comprender el modo en que el hombre se sitúa en el corazón del ser. En este sentido, concentrar la atención en los relatos míticos no es atender a algo que, a partir del proceso de secularización y desacralización del mundo, se encuentre enterrado ya en el pasado. Siguen estando presentes y siguen hablando de un

²⁰³ *Ibid.*, p. 174.

²⁰⁴ Cf. Mircea Eliade, “Los mitos del mundo moderno”, en *Mitos, sueños y misterios* (2ª ed.), tr. Miguel Portillo, Barcelona, Kairós, 2005, pp. 21-37; Leszek Kolakowski, *La presencia del mito* (2ª ed.), tr. Cristóbal Piechocki, Buenos Aires, Amorrortu, 2006 y Hans Blumentberg, *El mito y el concepto de realidad*, tr. Carlota Rubies, Barcelona, Herder, 2004.

²⁰⁵ Al respecto de la muerte de Dios como mito actual y, en general, sobre las nuevas mitologías cf. Manfred Frank, *Dios en el exilio. Lecciones sobre la nueva mitología*.

estado de ser del mundo, del hombre en relación con lo divino en la dimensión de lo sagrado.

3.3. El rito como acción simbólica

Es imposible comprender la efectividad del mito, y tal vez de todo el simbolismo, en la vida del hombre religioso sin abordar su contraparte y complemento: el rito. Durante mucho tiempo se debatió qué fue primero, si el mito que orientaba la acción ritual o el rito que sólo posteriormente era narrado por el relato. En la actualidad, antropólogos, etnólogos y sociólogos coinciden en el hecho de que, cronológicamente hablando, el rito es primero que el mito. Las acciones de los hombres toman lugar previamente a ser transmitidas de modo oral o escrito. Sin embargo, la discusión puede ser estéril si no se dimensiona que ambos aspectos son totalmente complementarios. Cassirer considera al respecto que: “No podemos realmente plantear la cuestión de cuál de estos dos aspectos es el ‘primero’ y cuál el ‘segundo’, pues no existen separadamente; son correlativos e interdependientes, se apoyan y se explican el uno al otro”²⁰⁶. Mito y rito se integran a tal grado en el culto religioso que si uno de ambos desaparece el otro pierde su fuerza, por lo que ambos son inseparables. Duch indica sobre esto: “Cuando en una determinada sociedad la vinculación de estas dos realidades [la acción ritual y la narración mítica] deja de ser efectiva, entonces el rito se convierte en un mero ritualismo y el mito en una fábula o en un historia sin fuerza espiritual”²⁰⁷. Sin el fundamento del mito, el rito puede llegar a convertirse en una mera costumbre sin sentido alguno. Sin la acción ritual, el mito se vuelve una historia que no involucra a los hombres; una mera leyenda o ficción que ha perdido fuerza significativa en cuanto a su incidencia en la vida humana.²⁰⁸

En el apartado anterior destacué que el relato mítico nunca es simplemente una comprensión epistémica de la realidad —al modo en que lo puede ser una explicación científica o filosófica— sino que debe ser vivido y asimilado completamente por el *homo*

²⁰⁶ Ernst Cassirer, *El mito del Estado*, p. 38.

²⁰⁷ Lluís Duch, *Antropología de la religión*, p. 204.

²⁰⁸ Acerca de la complementación del rito y el mito, a diferencia de las leyendas y los cuentos revítese Geo Widengren, *Fenomenología de la religión*, tr. Alvaro Alemany, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1976, pp. 153-163.

religiosus. El mito no es producto de un procedimiento cognitivo sino vivencial, por lo que la acción se convierte en un elemento imprescindible para atisbar sus repercusiones en los diversos comportamientos efectuados día a día. Cassirer es contundente al respecto cuando advierte: “Aunque llegáramos a analizar el mito en sus últimos elementos conceptuales, jamás aprehenderíamos con este procedimiento analítico su principio vital, que es dinámico y no estático; se le puede describir, únicamente, en términos de acción”²⁰⁹. De tal modo que el rito, como acción simbólica, es la culminación de los elementos que estructuran una ontología arcaica, en la medida en que permite al hombre llevar a su vida todo lo que ha sido expresado simbólicamente. Cassirer acentúa este punto: “Cuando ejecuta un ritual religioso o una ceremonia, el hombre no se encuentra en un estado de ánimo puramente especulativa o contemplativo. No está absorto en un sereno análisis de los fenómenos naturales”²¹⁰.

He señalado ya que el rito es una parte del culto religioso al marcar las pautas de acción, pensamiento y vivencia. Van der Leeuw llegó a sostener que “la primera cultura fue el culto; se encuentra al principio de toda cultura. Arte, lenguaje, agricultura, etc., todo procede del encuentro del hombre con dios. Lo que llamamos cultura o civilización es sólo un culto secularizado”²¹¹. En efecto, la cultura en toda su expresión se edifica a partir del culto religioso y de los diversos ritos que estructuran una serie de costumbres, hábitos y comportamientos, tanto sociales como morales, afectivos y de pensamiento. Para ello, el culto se diferencia por dos posibles funciones: una negativa, que implica la instauración de una serie de prohibiciones que separan al hombre de los dioses o de lo sagrado, y una positiva, que implica realizar acciones que le permiten al hombre acercarse o relacionarse con lo sagrado y los seres divinos. Al respecto, Durkheim ha dado valiosas aportaciones teóricas en cuanto a la función del rito en el culto religioso, sobre todo porque se trata de un procedimiento eminentemente social. El sociólogo francés denomina “culto negativo” a las diversas interdicciones que advierten al hombre profano de la presencia de lo sagrado y, aunque lo sagrado mismo ya inspira un cierto temor y respeto, éstas están destinadas a evitar un acercamiento mayor del permitido, a reforzar la distancia. Estos ritos “no prescriben que el fiel realice prestaciones efectivas, sino que se limitan a prohibirle ciertas maneras de actuar,

²⁰⁹ Ernst Cassirer, *Antropología filosófica*, p. 123.

²¹⁰ Ernst Cassirer, *El mito del Estado*, p. 32.

²¹¹ Gerardus van der Leeuw, *Fenomenología de la religión*, p. 327.

así pues todos ellos adoptan la forma de una prohibición o, como se dice corrientemente en etnografía, de un *tabú*²¹². Si bien es cierto que existen interdictos con la finalidad de separar dos objetos o elementos de diferentes zonas de lo sagrado, las prohibiciones más significativas son las que sirven para separar lo sagrado de lo profano:

Hay todo un conjunto de ritos cuyo objeto es la consecución de tal estado de separación que es esencial. Ya que su función es la de prevenir las mezcolanzas y acercamientos indebidos, la de impedir la intrusión de un dominio en los terrenos del otro, estos ritos no pueden establecer más que abstenciones, es decir, actos negativos.²¹³

De este tipo existen muy variados procesos de interdicción: de contacto (lo profano no debe tocar lo sagrado), la no ingesta de ciertos alimentos y la negativa a mirar ciertos objetos o proferir ciertas palabras, ya sea por el poder de éstas o por el hecho de dirigir las a ciertos seres sagrados. Aquí se muestra con particular énfasis cómo la religión no es exclusivamente una religación del hombre con lo divino, sino el establecimiento de una serie de normas que imponen una separación radical entre ambos. La religión hace evidente la distancia entre el hombre y los dioses; los diversos ritos que componen al culto religioso están hechos con ese objetivo. Este se vuelve absolutamente necesario, pues, de lo contrario, lo sagrado y lo profano corren el riesgo de perderse en una unidad indiferenciada, regresando a un estado caótico de homogeneidad. Y es que lo sagrado mismo posee esta cualidad: “por una especie de contradicción, el mundo sagrado se ve como inclinado por su misma naturaleza a expandirse hacia aquel mismo mundo profano que por otro lado excluye: a la vez que lo rechaza, tiende a desplazarse hacia él a partir ya del momento en que se le aproxima”²¹⁴. Es por este motivo que, como Caillois ha sabido resumir, la función del rito es la de separar ambas dimensiones, porque:

Por una parte, la contagiosidad de lo sagrado lo impulsa a derramarse instantáneamente sobre lo profano corriendo así el riesgo de destruirlo y de perderse sin provecho; por otra parte, lo profano necesita siempre de lo sagrado y se ve empujado a apoderarse de ello con avidez a trueque de degradarlo y de

²¹² Émile Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, p. 280.

²¹³ *Ibid.*, p. 279.

²¹⁴ *Ibid.*, p. 296.

aniquilarse a sí mismo. Por eso deben reglamentarse severamente sus mutuas relaciones. Esta es, justamente, la función de los ritos.²¹⁵

Para el hombre religioso, lo sagrado y lo profano se equiparan a la dicotomía entre el ser y la nada. Por una parte, la dimensión ontológica que fundamenta el mundo puede abrirse desmesuradamente, hasta el extremo de confundirse con todo el nivel de lo óntico y perdiendo toda diferencia ontológica. Esta diferencia sólo se establece a partir de la constante búsqueda de pertenencia del hombre al ser, distinguiendo la masa de los entes o, por llevar la tesis aún más lejos, el terreno de la nada. De tal suerte que el nihilismo resulta la contraparte de la riqueza significativa del ser.

Más allá de la innegable importancia que adquiere el culto negativo, éste se ve superado por el culto positivo, que le permite al hombre establecer relaciones bilaterales con los dioses por medio de una serie de prácticas rituales bien reglamentadas.²¹⁶ Esto demuestra que las interdicciones no son suficientes para guiar el comportamiento de los hombres con respecto a los dioses. Así parece comprenderlo Caillois cuando señala: “la mayoría de las veces el mito aparece acompañado por un rito, pues si la violación de la prohibición es necesaria, sólo es posible en un ambiente mítico, en el cual el rito introduce al individuo”²¹⁷. No obstante, existe una razón más poderosa por la cual se efectúan este tipo de ritos: el reconocido e inminente proceso de entropía de la realidad. Durkheim lo describe así: “todas las fuerzas, incluso las más espirituales, se desgastan con el paso del tiempo, a no ser que algo les proporcione la energía que pierden por el curso natural de las cosas: esto constituye una necesidad primordial que, como veremos, es la razón profunda del culto positivo”²¹⁸. Si la finalidad del culto negativo era influir una distancia entre el hombre y lo sagrado, el culto positivo promueve una manera efectiva de relación. Una correlación tal que el hombre puede llegar a convertirse en el verdadero protagonista que mantenga el orden del cosmos. Por esto, Durkheim sugiere: “No existe ningún rito positivo que, en el fondo, no constituya un

²¹⁵ Roger Caillois, *El hombre y lo sagrado*, p. 16.

²¹⁶ Sobre los elementos en los rituales de carácter positivo, cf. Émile Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, pp. 303-361.

²¹⁷ Roger Caillois, *El mito y el hombre*, p. 29.

²¹⁸ Émile Durkheim, *op. cit.*, p. 314.

verdadero sacrilegio, pues el hombre no puede relacionarse con los seres sagrados sin franquear la barrera que normalmente debe separarle de ellos”²¹⁹.

Las interdicciones se pueden establecer sin la necesidad de apelar a una historia, sino a la naturaleza misma del objeto sagrado, que lo convierte en digno del más absoluto respeto. Cuando el rito encuentra su fundamento en el mito, su función principal es, por así decirlo, una *actualización* del contenido de este último, para que el hombre realice una serie de actividades. Así, el mito debe “revelar los modelos ejemplares de todos los ritos y actividades humanas significativas: tanto la alimentación o el matrimonio, como el trabajo, la educación, el arte o la sabiduría”²²⁰. En la medida en que tales acciones pertenecen al orden de lo sagrado, éstas tienen un modelo arquetípico en el mito, el cual deben seguir para ser realizadas conforme a las acciones divinas. Se entiende, por lo tanto, que las acciones profanas no poseen modelo alguno porque no lo necesitan, son banales e insignificantes. Se entiende, también, que las prohibiciones no llegan a poseer un relato, porque no se sigue un procedimiento ni una serie de acciones como las que pertenecen al culto positivo. En este sentido:

Para el hombre de las sociedades arcaicas [...] lo que pasó *ab origine* es susceptible de repetirse por la fuerza de los ritos. Lo esencial para él es, pues, conocer los mitos. No sólo porque los mitos le ofrecen una explicación del mundo y de su propio modo de existir en el mundo, sino, sobre todo, porque al recordarlos, al reactualizarlos, es capaz de repetir lo que los dioses, los héroes o los antepasados hicieron *ab origine*.²²¹

Imitar lo que los dioses hicieron al inicio de los tiempos no es una muestra de teatralidad, pues la acción realizada en el rito no es una mera representación, sino una verdadera vuelta a ese momento. La cuestión del tiempo mítico se introduce aquí de modo tajante: “*el tiempo sagrado es por su propia naturaleza reversible*, en el sentido de que es, propiamente hablando, un tiempo mítico primordial hecho presente”²²². El mito narra un acontecimiento ocurrido en los orígenes, que es el tiempo sagrado y ontológico por antonomasia, por oposición al tiempo profano que sólo es decadente y caótico. Todo rito cumple la función de repetir ese tiempo

²¹⁹ *Ibid.*, p. 314.

²²⁰ Mircea Eliade, *Aspectos del mito*, p. 18.

²²¹ *Ibid.*, p. 23.

²²² Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, p. 53. Las cursivas son del autor.

para mantener el orden y evitar el caos, verdaderamente actualizar y cumplir con ello una eficacia que permita la continuidad del cosmos. La participación del hombre en el orden del ser se muestra plenamente.

Precisamente, Benveniste detalla que el vocablo ‘rito’, proveniente del sánscrito, “es una de las nociones cardinales del universo jurídico y también religioso y moral de los indoeuropeos: es el «Orden» que regula tanto la disposición del universo, el movimiento de los astros, la periodicidad de las estaciones y de los años como las relaciones de los hombres y de los dioses, y, por último, las relaciones de los hombres entre sí”²²³. En consecuencia, no sólo los mitos —al narrar cómo lo sagrado se manifiesta en el mundo—, sino también los ritos — al repetir lo acaecido en los mitos— son los medios que permiten establecer y mantener el orden del mundo. Sin estas acciones, el mundo y el hombre no se renovarían y habría una entropía que podría llevar a la totalidad del cosmos de vuelta al caos previo.

Existen varios procedimientos para actualizar ese tiempo originario a través de ritos y cultos: a veces sólo se recitan los mitos, se retocan las pinturas rupestres o se realiza una verdadera representación dramática de lo que ha sido narrado y heredado en los mitos. Sea cual sea el procedimiento, el objetivo viene a ser el mismo: una renovación de lo acontecido y narrado en los mitos. Innegablemente aquí toma parte un aspecto mágico-religioso, un fuerte realismo que otorga efectividad a la actualización del mito, pues el creyente que ejecuta un ritual está convencido de la eficacia del mismo, pues éste “garantiza la participación inmediata en lo sagrado”²²⁴ y solicita una respuesta de la divinidad. En cambio, el hombre moderno comprende que lo acontecido en el ritual simboliza lo narrado en el mito, de tal suerte que logra comprender la eficacia simbólica del acto, mas no ya su poder mágico o realista que el hombre religioso asumía (es necesario reiterarlo en palabras de Ricoeur: al hombre moderno sólo le queda comprender al símbolo para creerlo, pero ya no desde la ingenuidad del hombre religioso primitivo). A través del rito y el culto, la acción otorga plena efectividad a los relatos míticos e, incluso, a las imágenes. La distinción entre icono e ídolo, como se indicó en su momento, sólo se instaura en el modo en que el hombre religioso se posiciona frente a la imagen religiosa, situación que tiene lugar en el culto.

²²³ Émile Benveniste, *op. cit.*, p. 297.

²²⁴ Manfred Frank, *op. cit.*, p. 16.

De tal modo, la acción simbólica se convierte en la cúspide para comprender toda la dimensión ontológica del simbolismo religioso, pues sin ella no habría una participación efectiva, real y vivencial del hombre en el orden del ser, no sólo por el cosmos sino por su existencia. La razón más profunda del rito es de índole ontológica porque sus acciones poseen repercusiones al nivel de lo sagrado que, como se ha venido demostrando, se equipara con el ser, con la realidad en todo su esplendor. A partir de ello, se puede comprender que existan dos grandes tipos de ritos: 1) los periódicos, que se basan en los procesos de la naturaleza y tienen una consecuencia en el mantenimiento del cosmos, y 2) los no periódicos, que determinan al individuo y su existencia. Ambos, sin embargo, reflejan que el hombre participa activamente en su modo de estar en el mundo: “El hombre que está en el mundo no se siente, sin más, en su casa; siente una extrañeza que puede aumentar hasta la angustia e, incluso, hasta la desesperación”²²⁵. Es por ello que el hombre es cardinal en su labor para mantener el orden del ser.

Por una parte, el hombre observa que el mundo, tal y como lo conoce, se degenera constantemente con el irremediable paso del tiempo. Hay una la destrucción de las cosas, un inminente proceso de entropía que lo afecta. De modo que el hombre religioso busca ayudar a los dioses, otorgarles ofrendas y sacrificios que les ayude a éstos a mantener el orden sagrado. Así, los ritos periódicos “tienen la función de producir un impacto colectivo. Normalmente señalaban el inicio del ciclo agrícola, el final de la época de las cosechas, la conmemoración de la fundación de la comunidad, el aniversario de un hecho importante para la misma, etc.”²²⁶. También son denominados “ritos estacionales”, pues se regulan por el ritmo de las estaciones del año y poseen implicaciones muy amplias, pues regeneran la totalidad del ser del cosmos. Eliade ve en este tipo de ritos una repetición del mito cosmogónico que determina totalmente la vida del hombre: “Al participar simbólicamente en la aniquilación y en la recreación del mundo, el hombre era a su vez creado de nuevo; renacía, porque comenzaba una existencia nueva”²²⁷. En esta repetición se retorna simbólicamente al tiempo originario, en un proceso de renovación cósmica del cual el

²²⁵ Gerardus van der Leeuw, *op. cit.*, p. 326.

²²⁶ Lluís Duch, *Antropología de la religión*, p. 189.

²²⁷ Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, p. 61. Acerca de la repetición del mito cosmogónico, también puede revisarse del mismo *El mito del eterno retorno*, pp. 29-33.

hombre es responsable. Sólo en la repetición e imitación del arquetipo, del modelo divino que narran los mitos, siguiendo la definición de Eliade, es posible una renovación ontológica y no meramente social, en la cual el hombre es proyectado en la actualización simbólica al momento en que los modelos arquetípicos fueron revelados al hombre religioso:

Percibimos, pues, un segundo aspecto de la ontología primitiva; en la medida en que un acto (o un objeto) adquiere cierta *realidad* por la repetición de los gestos paradigmáticos, y solamente por eso, hay abolición implícita del tiempo profano, de la duración, de la “historia”, y el que reproduce el hecho ejemplar se ve así transportado a la época mítica en que sobrevino la revelación de esa acción ejemplar.²²⁸

En esta misma categoría de rituales se halla la fiesta como un exceso permitido, que implica “una refundación, una creación, un acto positivo para restaurar la naturaleza y la sociedad, para asegurar al orden una estabilidad nueva”²²⁹. Al retornar al tiempo de los orígenes, el hombre vive una vida radicalmente distinta: “La *economía*, la *acumulación*, la *medida*, definen el ritmo de la vida profana; la *prodigalidad* y el *exceso*, el de la fiesta, el del intermedio periódico y exaltante de vida sagrada que interrumpe aquélla, devolviéndose salud y juventud”²³⁰.

Por otra parte, los ritos no periódicos: “Se llevan a cabo en los momentos cruciales de la vida del individuo y de la sociedad (nacimiento, matrimonio, guerra, defunción, peste, etc.). Con su concurso se intenta dar la cara con éxito a la nueva situación individual y colectiva que ha sobrevenido después de una ruptura significativa de la existencia”²³¹. Este es el caso de los ritos de paso, de tránsito o de iniciación:²³² son actos simbólicos realizados a partir de un mito que narra el nacimiento de un héroe, el paso de la infancia a la madurez, la exclusión y la reintegración de un hombre a la sociedad. Éstos inciden en la existencia del hombre porque la alteran profunda y significativamente para que ésta llegue a su estadio de plenitud: “cuando nace, el hombre todavía no está acabado; tiene que nacer una segunda vez,

²²⁸ Mircea Eliade, *El mito del eterno retorno*, pp. 46-47.

²²⁹ Roger Caillois, *El hombre y lo sagrado*, p. 107.

²³⁰ *Ibid.*, p. 138.

²³¹ Lluís Duch, *Antropología de la religión*, p. 190.

²³² Una de las mejores investigaciones sobre este tema es la obra de Arnold van Gennep, *Los ritos de paso*, tr. Juan Aranzadi, Madrid, Alianza, 2008.

espiritualmente; se hace hombre completo pasando de un estado imperfecto, embrionario, al estado perfecto de adulto”²³³. También son ritos de tránsito el nacimiento, el matrimonio y la muerte, ya que “en cada uno de estos casos se trata siempre de una iniciación, pues siempre interviene un cambio radical de régimen ontológico y de estatuto social”²³⁴.

En efecto, a causa de la barrera que separa lo sagrado de lo profano, el hombre no puede entrar en relaciones íntimas con las cosas sagradas más que si se desembaraza de lo que de profano hay en él. No puede vivir una vida religiosa con un mínimo de intensidad más que si empieza por retirarse más o menos por completo de la vida temporal [esto es, de la vida profana].²³⁵

El culto negativo, las prohibiciones e interdicciones que se establecen, tienen la función de mantener al hombre profano alejado de lo sagrado. Sin embargo, el hombre puede acceder a lo sagrado a través de los ritos de iniciación, alejándose así del terreno de lo profano, gracias a la efectividad de una serie de acciones, purificaciones y santificaciones que le permiten participar de esa nueva realidad.²³⁶ Las interdicciones se radicalizan en un proceso ritual que puede llegar a costarle la vida al iniciado, pero, un vez franqueadas, el hombre puede participar de lo sagrado. “[...] el resultado de tal multiplicidad de interdicciones es la determinación en el iniciado de un cambio radical de estado. [...] Es tan compleja la metamorfosis que frecuentemente es representada como un segundo nacimiento”²³⁷.

Estos tipos de ritos muestran su implicación ontológica inmediatamente. Por una parte, el hombre es responsable del cosmos, de la totalidad del ser, en cuanto que a él le compete repetir simbólicamente lo narrado por los mitos para regenerar el mundo en un cierto periodo. Por otra parte, los ritos no periódicos, implicados en lo existencial, determinan un nuevo modo de existencia del hombre, la posibilidad de que éste participe en el terreno de lo sagrado y del ser. Si en los primeros mitos se mantiene al ser, en los segundo se da una verdadera mutación ontológica. “Se trata, en efecto, no sólo de una visión optimista de la existencia, sino también de una adhesión total al Ser. Por todos sus

²³³ Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, p. 132.

²³⁴ *Ibid.*, p. 134.

²³⁵ Émile Durkheim, *op. cit.*, p. 288.

²³⁶ Sobre los ritos de purificación del individuo y del espacio, cf. Gerardus van der Leeuw, *op. cit.*, § 49, pp. 329-335.

²³⁷ Émile Durkheim, *op. cit.*, p. 290.

comportamientos, el hombre religioso proclama que no cree más que en el Ser, que su participación en el ser se la garantiza la revelación primordial de la que es custodio”²³⁸.

Es importante destacar el sentido existencial, la implicación ontológica del rito, pues, mientras que disciplinas como la sociología o la antropología han colocado el acento en cuanto a los nuevos roles sociales que adopta el individuo después de un rito de transición, poco se ha reparado en la situación existencial que determina o transforma. Esta desarticulación de la totalidad del ser sólo puede plantearla una mentalidad moderna, que divide la responsabilidad del hombre en los terrenos de la moral, lo social o lo histórico. Sin embargo, para el hombre religioso la responsabilidad no sólo yace en estos niveles, sino en el plano cósmico que es la totalidad del ser mismo. De este modo, todo rito debe incidir en el ser, tanto individual como cósmico, pero también en cuanto al vínculo que se pueda llegar a establecer con la divinidad. Las diversas prohibiciones, las normas religiosas y las leyes regulan el comportamiento de los hombres para mantener un correcto funcionamiento del cosmos. Un hombre que no sigue el modelo indicado por los dioses puede ser el factor que lleve a la destrucción el mundo entero o, por lo menos, de su vida. Sin embargo, el hombre envejece, la naturaleza se destruye, las instituciones sociales arriban a fuertes crisis. Es por ello que el hombre religioso apela a los dioses, pide su favor para renovar el cosmos y su propio ser. Para ello, el hombre solicita algo a cambio de otra cosa, formando así un vínculo. Este vínculo se crea a través del sacrificio:

Se entiende por sacrificio la acción religiosa, el rito, que, por medio de la consagración a una divinidad de un ser vivo, de una especie vegetal o de un objeto, crea un vínculo entre esta divinidad y la persona que ejecuta el rito. Todo esto se lleva a cabo partiendo de la premisa de que el rito señalado puede influir a la divinidad en el sentido que pretende el oferente.²³⁹

Según Smith, el sacrificio se caracteriza esencialmente por ser un banquete, una comunión alimenticia del hombre y sus dioses para establecer vínculos estrechos entre ellos.²⁴⁰ No obstante, Durkheim considera que dos son los elementos esenciales del sacrificio: la

²³⁸ Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, p. 71.

²³⁹ Geo Widengren, *op. cit.*, p. 257.

²⁴⁰ Cf. William Robertson Smith, *op. cit.*, especialmente las lecciones VI (pp. 213-244) y XI (pp. 388-441) concernientes al sacrificio.

comuni3n y la oblaci3n. “Sin duda, el sacrificio constituye, en parte, una conducta de comuni3n; pero es tambi3n, y no menos esencialmente, un obsequio, un acto de renuncia”²⁴¹. El sacrificio implica un dar sin esperar algo a cambio, un acto de gratuidad, un don. Aquello que se ofrece sacrificialmente debe ser algo propio, muy esencial de quien lo otorga o una propiedad 3ntima: un hijo, un miembro del cuerpo, una parte significativa de la cosecha. Mas, en definitiva: “Quien ‘da’, quien sacrifica, *siempre* da algo de s3 mismo”²⁴².

De este modo, los ritos instauran un r3gimen ontol3gico distinto, ya sea a nivel del cosmos, de la existencia humana o de la relaci3n del hombre con lo divino. El mundo profano, homog3neo, el entorno carente de sentido, cobra fundamentaci3n no s3lo a partir de la manifestaci3n de lo sagrado (*hierofan3a*) que es relatada por el mito, sino a trav3s de las acciones del hombre. As3, la acci3n implicada en el ritual, al interior del culto religioso, es siempre la que determina en su totalidad la dimensi3n ontol3gica y vivencial del simbolismo religioso.

²⁴¹ 3mile Durkheim, *op. cit.*, p. 318.

²⁴² Gerardus van der Leeuw, *op. cit.*, p. 342.

IV. ITINERARIOS DE LA HERMENÉUTICA FILOSÓFICA SOBRE LOS SÍMBOLOS RELIGIOSOS

Lo que nos anima, entonces, no es la nostalgia por las Atlántidas hundidas, sino la esperanza de una recreación del lenguaje. Más allá del desierto de la crítica, queremos ser interpelados nuevamente.

Paul Ricoeur
El conflicto de las interpretaciones

La filosofía no se da sin presupuestos, tiene los del lenguaje y los de la memoria y la imaginación colectivas; parte de sus mitos y de sus símbolos. Encontrar esos símbolos, es decir, volver a la conciencia simbólica, es empezar de veras a filosofar.

Mauricio Beuchot
Hermenéutica analógica, símbolo, mito y filosofía

Si el planteamiento expuesto ha sido consecuente, el simbolismo religioso se ha mostrado como un sistema de símbolos que da cuenta de lo sagrado, dimensión que, para el hombre religioso, se corresponde a la del ser, la realidad por antonomasia. De tal suerte que en el marco de las expresiones que constituyen el lenguaje religioso existe una forma de ontología subyacente enunciada por símbolos. Una vez realizado este recorrido, demostrando que el símbolo religioso posee ese potencial ontológico, la pregunta que queda por responder es: ¿qué hacer con ese contenido ontológico? ¿Cómo puede coadyuvar al pensamiento filosófico dicho potencial ontológico? ¿Cómo proceder y de qué manera? No basta señalar que la ontología arcaica se encuentra ahí, sino que ésta puede favorecer a la filosofía, que puede recuperarse para pensar la condición humana en la actualidad. Para realizar esto es necesario recurrir a una hermenéutica filosófica.

Como lo señalé en la introducción, Ricoeur y Beuchot se han abocado a los símbolos religiosos desde la hermenéutica con el objetivo primordial de esbozar tesis ontológicas.

Mientras que Ricoeur propugna por una hermenéutica creadora de sentido, Beuchot plantea una hermenéutica basada en el recurso de la analogía. Y a pesar de que ambos parten de modelos interpretativos distintos, convergen en muchos elementos a tomar en consideración para todo proyecto filosófico que se encamine por el mismo derrotero. De tal modo que ambas propuestas son los modelos desde los cuales establecer los lineamientos hermenéuticos para una ontología simbólica. Así, en este último capítulo realizo una sumaria exposición de las hermenéuticas de Ricoeur y Beuchot. No se trata de una exposición que sólo repite las palabras de estos hermeneutas, sino que se asocian varias ideas para profundizar en sus propuestas. Posteriormente, con base en los descubrimientos realizados en los capítulos anteriores, indico algunas divergencias con respecto a estos modelos interpretativos, que considero necesarias tomar en cuenta para desentrañar el sentido del ser que contienen los símbolos religiosos. Por lo cual, no sólo pretendo recuperar las propuestas hermenéuticas de ambos filósofos, sino realizar una aportación teórica, particularmente al modo de proceder desde una hermenéutica analógica, en tanto que la analogía es el núcleo del símbolo y se convierte en un recurso fundamental para su adecuada interpretación.

4.1. La hermenéutica creadora de sentido de Paul Ricoeur

La praxis hermenéutica que Ricoeur propone llevar a cabo sobre los símbolos religiosos sobreviene en un tiempo crítico. “Una meditación sobre los símbolos ocurre en un determinado momento de la reflexión, responde a una determinada situación de la filosofía y, quizás, incluso, a una determinada situación de la cultura moderna”²⁴³. Nuestra época exige ser pensada desde otros parámetros, distintos a los que se habían propuesto por el pensamiento racionalista moderno. Es aquí donde se le presenta la necesidad de recurrir a los símbolos, aunque reconoce una situación paradójica, de esplendor y decadencia (como ya se había descrito en la introducción), así como del pensamiento que se aboca a ellos. Es en este sentido en el que afirma que: “El momento histórico de la filosofía del símbolo es el del olvido y también el de la restauración: olvido de las hierofanías, olvido de los signos de lo

²⁴³ Paul Ricoeur, *El conflicto de las interpretaciones*, p. 261.

sagrado, pérdida de la pertenencia del hombre a lo sagrado”²⁴⁴. El quehacer que Ricoeur asume es el de evitar el olvido del simbolismo para restaurar un lenguaje integral y desde ahí conseguir una renovación del pensamiento filosófico. El símbolo no sólo puede y debe ser objeto de estudio, como se lo ha asumido en gran medida, sino que en su riqueza de contenido reposa la posibilidad de despertar el pensamiento filosófico: *el símbolo da qué pensar*.

Siguiendo las tesis de la hermenéutica filosófica, la conciencia está inevitablemente determinada por los prejuicios, que se instauran como las condiciones de posibilidad de toda interpretación y comprensión. Los prejuicios no son vistos como obstáculos, sino como los requisitos que de hecho permiten todo ejercicio hermenéutico, aún y cuando no son expresamente asimilados ni descubiertos por la conciencia determinada por ellos. Por lo tanto, la pretensión moderna de una conciencia reflexiva plenamente autoconsciente y autopoeseída, que se erigiría como último fundamento del pensamiento, ha sido abatida por el reconocimiento de una situación hermenéutica particular desde la cual habla toda subjetividad. Por esto, Ricoeur considera que es necesario renunciar “a la quimera de una filosofía sin supuestos previos”²⁴⁵; a la idea de una verdad primera o un punto radical de origen del pensamiento. La pretensión de un sujeto ilustrado que erradique todo presupuesto resulta así desmontada por la hermenéutica filosófica, pues, en última instancia, no existe un sujeto que parta desde una *tabula rasa*. De tal suerte que, como apunta Ricoeur: “la ilusión no consiste en buscar el punto de partida, sino en buscarlo sin ningún supuesto previo; no hay filosofía sin supuesto previo alguno”²⁴⁶. En definitiva, no se procura un pensamiento sin presupuestos sino “en y con todos sus presupuestos”²⁴⁷.

Precisamente, el entramado de símbolos, fundamentalmente religiosos —aunque no descartaría a los artísticos— que se hallan presupuestos, anclados en las profundidades de la conciencia, no serán impedimentos sino pilares de este punto de partida. Al tomar conciencia de ellos y acudir a los símbolos, la intención primordial de su planteamiento es enunciada como la tarea de “reavivar la filosofía al ponerla en contacto con los símbolos

²⁴⁴ *Ibid.*, p. 262.

²⁴⁵ Paul Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, p. 184.

²⁴⁶ *Ibid.*, p. 482.

²⁴⁷ Paul Ricoeur, *El conflicto de las interpretaciones*, p. 261.

fundamentales de la conciencia”²⁴⁸. Mas ¿cómo compaginar la reflexión filosófica autónoma con la heteronomía del simbolismo religioso? ¿No se trata, acaso, de la añoranza por un mundo mítico que ha quedado ya superado en nuestro tiempo? Ricoeur es consciente de que el hombre moderno no puede revivir la experiencia mítica al modo en que lo hizo el hombre religioso de tiempos antiguos. No puede ya adoptar la inocencia e ingenuidad de la creencia inmediata. La eficacia de la historia ha cumplido su cometido: el hombre moderno está atravesado por la filología, la exégesis, la fenomenología, el psicoanálisis, el análisis del lenguaje y la crítica, herencias de la modernidad a las que no se puede renunciar como si nunca hubieran estado ahí. Ensayar un retorno a ese tiempo originario sería una falsedad motivada por la nostalgia del pasado, un falso ejercicio que va en contra de toda experiencia hermenéutica de la historia. Por lo cual, siempre existe cierto labor ineludible de *desmitologización* —en tanto suspensión de la explicación otorgada por los símbolos, especialmente los mitos, pero no como una *desmitificación* que traduzca al símbolo—²⁴⁹ que se evidencia con la pérdida del “pseudo-saber, el falso *lógos* del mito, tal y como se expresa, por ejemplo, en la función etiológica del mito”²⁵⁰. Pero reconocer esta pérdida conlleva una ganancia: el mito es reencontrado como un relato simbólico. El hombre moderno es el primero que observa al mito no ya como un relato histórico, sino en tanto símbolo, y es por ello que puede reconocer el poder revelador y significativo que posee, en vez de juzgarse como un falso conocimiento o una explicación errada de la realidad.

En este sentido, el itinerario que guía la interpretación por el camino de los símbolos hasta el pensamiento reflexivo de la filosofía se compone de tres momentos, tal y como lo ha trazado el filósofo francés:

1) El primer acercamiento que se realiza sobre los símbolos es la etapa propia de una simple *fenomenología*, en la cual “subsiste una comprensión del símbolo por el símbolo, por la totalidad de los símbolos”²⁵¹ —trabajo que se encuentra ejemplificado por autores como Mircea Eliade, Gerardus van der Leeuw y Maurice Leenhardt—. Este momento demanda una

²⁴⁸ Paul Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, p. 484.

²⁴⁹ Para una revisión de los planteamientos de la desmitologización según Rudolf Bultmann, revítese el artículo de Rainer Sörgel, “El legado de Rudolf Bultmann: la desmitologización como acceso al evangelio”, en <<<http://www.centroseut.org/articulos/v2/vari006.pdf>>>.

²⁵⁰ *Ibid.*, p. 312.

²⁵¹ Paul Ricoeur, *El conflicto de las interpretaciones*, p. 270.

suspensión de la vivencia y la creencia en el símbolo para comprenderlo en tanto fenómeno que se muestra a la conciencia. Según Ricoeur, esta tarea se guía por la intención de dar cuenta de un símbolo desde algunas de sus múltiples facetas adoptadas por el excedente de sentido que le caracteriza y ubicándolo al interior de un simbolismo más complejo. En ocasiones, esta tarea está acompañada por un trabajo comparativo, con el fin de conseguir una penetración más amplia, desplegando los múltiples sentidos de los símbolos así como la relación de los mitos con ciertos ritos. “Así, de múltiples maneras, la fenomenología del símbolo hace aparecer una coherencia propia, algo así como un sistema simbólico; en este nivel, interpretar es hacer aparecer una coherencia”²⁵². Sin embargo, en este acercamiento aún no se plantea la cuestión de la verdad de los símbolos, porque quien comprende desde el nivel del comparativismo pretende no situarse a sí mismo al interior de su objeto de estudio, sino desde la distancia, con base en una objetividad y una neutralidad. Esto le lleva a Ricoeur a afirmar que no es suficiente la fenomenología comparada de las religiones, limitada a comprender al símbolo por el símbolo mismo. Este primer momento fenomenológico debe ser superado por una progresiva profundización en el sentido transmitido por el símbolo y en una participación activa del intérprete.

2) La etapa *hermenéutica propiamente dicha* requiere de “la interpretación aplicada en cada caso a un texto singular”²⁵³. El objetivo es ahondar en una exégesis de los símbolos para desentrañar así su contenido y dinamismo. Pero para poder recorrer esta veta hermenéutica “es necesario que yo abandone la posición o, mejor dicho, el exilio del espectador lejano y desinteresado para apropiarme en cada caso de un simbolismo particular”²⁵⁴. Ricoeur exige del hermeneuta el dejarse hablar por los símbolos, no meramente observarlos distanciadamente, sino introducirse de lleno en ellos. Ya se ha mencionado, sin embargo, que el hombre moderno no puede simplemente retornar al simbolismo sin más y tender hacia un estado ingenuo de creencia, propia de aquel que vive plenamente en un mundo mítico. Pero tampoco puede practicar un acercamiento interpretativo a los símbolos sin cuestionarse su propio lugar, su situación hermenéutica particular. Es ilusorio apelar a una postura de objetividad, que pretenda situar al estudioso fuera del simbolismo, puesto que

²⁵² *Idem.*

²⁵³ *Ibid.*, p. 271.

²⁵⁴ *Idem.*

dicha acción traería como consecuencia que la riqueza simbólica no le diría nada de sí mismo. El filósofo debe ejercitar una apertura hermenéutica para dejarse hablar nuevamente por los símbolos. Si bien es cierto que algo ya se ha perdido irremediablemente —la inmediatez de la creencia, la inocencia del creyente—, lo que deberá permanecer en su lugar es un estado de *segunda ingenuidad* (*seconde naïveté*) para alcanzar una verdadera renovación del pensamiento filosófico desde el simbolismo religioso:

[...] si ya no podemos vivir, de acuerdo con la creencia originaria, las grandes simbólicas de lo sagrado, los modernos podemos tender, con la crítica y gracias a ella, hacia una *segunda ingenuidad*. En resumidas cuentas, al interpretar, podemos de nuevo entender; de esa forma, en la hermenéutica es donde se anuda la donación de sentido por el símbolo y la iniciativa inteligible del desciframiento.²⁵⁵

Así surge el círculo hermenéutico que caracteriza el trabajo del filósofo francés: hay que comprender para creer, pero creer para comprender. Se trata de un círculo hermenéutico que opera en un movimiento dialéctico, en el cual la creencia determina la apropiada comprensión de un símbolo porque le dice algo al hombre sobre su propia existencia, acerca de la condición humana, al mismo tiempo que dicha comprensión le permite alcanzar una forma de creencia mediata. El intérprete se introduce a los símbolos gracias a la comprensión que le permite esta forma de creencia secundaria, de cierta manera reencontrada:

Pues, lo segundo más inmediato que buscamos, la segunda ingenuidad que esperamos, sólo nos resulta accesible en la hermenéutica; no podemos creer más que interpretando. Se trata de la «modalidad» moderna de la creencia en los símbolos; expresión del desamparo de la modernidad y remedio de ese desamparo.²⁵⁶

Este círculo hermenéutico le permite al hombre reconocer una precomprensión anclada en el simbolismo de lo sagrado y del ser que lo sobrepasa. Ya se ha destacado que el sistema simbólico no se erige de modo arbitrario, sino que se le impone al hombre y se encuentra a la base de su propia situación existencial y de su horizonte de sentido. Haciendo un paralelismo con el planteamiento de Heidegger, el filósofo no debe buscar salir del círculo hermenéutico aquí observado, sino integrarse a él de modo correcto: entre la comprensión y la creencia. No

²⁵⁵ Paul Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, p. 484. Las cursivas son mías.

²⁵⁶ *Ibid.*, p. 485.

se trata de retornar a la ingenuidad, pues el reconocimiento mismo del círculo y de sus componentes no permite regresar a la creencia primera. Sin embargo, se trata de una segunda ingenuidad que se muestra como una renovada experiencia de la inocencia. Y sólo así, finalmente, el filósofo está capacitado para transitar a un tercer nivel hermenéutico, en el cual se da a la tarea de “pensar a partir de los símbolos y no ya dentro de los símbolos”²⁵⁷.

3) La última etapa entre el pensamiento y los símbolos es la propiamente filosófica, la cual guía el trabajo de la especulación *a partir del símbolo* y no sólo para mostrar una coherencia interna. Para conseguirlo, Ricoeur propugna por una hermenéutica que sea fiel a la donación de sentido del símbolo, al mismo tiempo que se mantenga fiel al ejercicio del pensamiento filosófico. De entrada, cabe mencionar que no procura una interpretación alegórica, tal y como la desarrollaron los estoicos y que sólo pretende la traducción, ni tampoco una imitación del proceder de la racionalidad, tal y como fue la *gnosis* que trae como consecuencia tesis esotéricas. Si la primera traduce al símbolo al grado de desaparecerlo, la segunda conduce a una falsa o endeble racionalidad. En palabras de Ricoeur: “Tengo la convicción de que es necesario pensar, no *detrás* de los símbolos [como si existiera algo previo que los resuelve o traduce], sino a partir de los símbolos, *según* los símbolos, que su sustancia es indestructible, que constituyen el fondo *revelador* de la palabra que habita entre los hombres; en suma, el símbolo *da* qué pensar”²⁵⁸. Anular la bifurcación interpretativa entre alegorismo y gnosticismo implica reconocer que el símbolo no puede ser trasladado a otros términos. Ni una, ni la otra, sino una hermenéutica creadora de sentido es la que se requiere:

Quisiera intentar otra vía, la de una interpretación creativa, una interpretación que respete el enigma original de los símbolos, que se deje instruir por él, pero que a partir de ahí promueva el sentido, forme el sentido, asumiendo la plena responsabilidad de un pensamiento autónomo.²⁵⁹

Este proyecto se dirige por completo a la dimensión ontológica guardada en los símbolos religiosos, aunque también en otros símbolos culturales, como pueden ser los poéticos u oníricos. Así, se trata de una postura que ensaya enriquecer al pensamiento filosófico desde

²⁵⁷ *Ibid.*, p. 488.

²⁵⁸ Paul Ricoeur, *El conflicto de las interpretaciones*, p. 272.

²⁵⁹ *Idem.*

el lenguaje simbólico: “Apuesto que comprenderé mejor al hombre y la relación entre el ser del hombre y el ser de todos los entes, si sigo la indicación del pensamiento simbólico”²⁶⁰. En este sentido, no es extraño que el filósofo francés refiera que: “El símbolo nos habla pues, finalmente, como un índice de la situación del hombre en el corazón del ser en el que se mueve, existe y quiere”²⁶¹. Como es sabido, Ricoeur conduce este itinerario filosófico sobre la simbólica del mal, el lenguaje simbólico que expresa el mal cometido o padecido por el hombre. Este valioso estudio puede ser visto como la aplicación de este proyecto hermenéutico a una serie de símbolos en particular, lo cual le permite aterrizar y ejemplificar este proceder filosófico. El fragmento siguiente muestra claramente cómo se comunican los símbolos con la ontología:

Todos los símbolos de la culpabilidad —desviación, errancia, cautiverio—, todos los mitos —caos, obcecación, mezcla, caída— dicen la situación del ser del hombre en el ser del mundo; la tarea consiste entonces, a partir de los símbolos, en elaborar unos conceptos existenciales, es decir, no sólo unas estructuras de la reflexión, sino unas estructuras de la existencia, en tanto que la existencia es el ser del hombre.²⁶²

De este modo, el pensamiento reflexivo de la filosofía recurre al lenguaje simbólico, en la medida en que “*la reflexión es la apropiación de nuestro esfuerzo por existir y de nuestro deseo de ser, a través de las obras que dan testimonio de ese esfuerzo y de ese deseo*”²⁶³. Hacernos conscientes de nosotros mismos requiere de una vía larga, de un camino que atraviese por las mediaciones del lenguaje y de la cultura con la conciencia de sí mismo del hombre. No ya la vía inmediata e intuitiva cartesiana, tan certera como inútil, ni la vía corta propuesta por la analítica existencial de Heidegger, sino una vía larga: a través de todas las expresiones culturales del hombre, pasando por el campo del lenguaje, hasta arribar al nivel de la existencia misma. Para ello no sólo es necesario acudir a los símbolos religiosos, sino a todas las expresiones simbólicas en tanto signos significativos, multívocos. Sólo por este camino se podrá llegar a la tierra prometida de la filosofía que es la ontología, a través de la reflexión y el habla, de la

²⁶⁰ Paul Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, p. 488.

²⁶¹ *Ibid.*, p. 489

²⁶² *Ibid.*, p. 490.

²⁶³ Paul Ricoeur, *El conflicto de las interpretaciones*, p. 299. Las cursivas son del autor.

cultura y los símbolos, a pesar de que, como Moisés en el relato del Éxodo, el filósofo sólo pueda alcanzar a percibirla antes del inminente final que implica la muerte.

4.2. La hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot

La hermenéutica analógica²⁶⁴, modelo de interpretación propuesto por Mauricio Beuchot, sin renunciar a los planteamientos de una hermenéutica filosófica, busca reivindicar el talante metodológico de la misma a partir del recurso de la analogía. Su objetivo principal es evitar los extremos en la interpretación de textos —noción que comprende al escrito, el diálogo, la acción significativa y, por supuesto, el símbolo—. A partir de los modos de predicación aristotélicos y su transmisión tomista, Beuchot ubica a la univocidad y la equivocidad como dichos extremos interpretativos. La *univocidad* pretende una comprensión que alcance la verdad única y definitiva de un texto; se trata de un modelo característico del pensamiento moderno, que trae como consecuencia los dogmatismos y los fundamentalismos. La *equivocidad* permite todas las interpretaciones, negando la verdad; es un modelo que se encuentra caracterizado por la perspectiva del romanticismo y el posmodernismo. La interpretación guiada por el recurso de la *analogía*, en cambio, soslaya esta oposición excluyente colocando un punto medio entre ambos que no esté completamente fijo, sino que permita cierto dinamismo interpretativo, pero regulado o limitado. La interpretación no debe ser plena identidad ni absoluta diferencia con respecto al texto, aún y cuando predomina esta última. De este modo se puede reconocer que existe una diversidad de interpretaciones, pero que pueden ser jerarquizadas (analogía de atribución), y se permite encontrar un equilibrio o proporción entre las diversas interpretaciones de un mismo texto (analogía de proporcionalidad).

A diferencia de otros autores de la hermenéutica filosófica, tales como Gadamer y Ricoeur, que sus tesis dependen fundamentalmente de planteamientos provenientes del campo de la fenomenología, la hermenéutica analógica ha abrevado y se ha concentrado más

²⁶⁴ La propuesta teórica de este modelo interpretativo se encuentra en Mauricio Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*, ya citado, así como en *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, México, Fondo de Cultura Económica (FCE) / Instituto de Investigaciones Filológicas (IIFL), Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), 2009.

en vincular teóricamente con la semiótica y la filosofía del lenguaje. En esta medida, ya desde sus primeros planteamientos, Beuchot aplicó este modelo al ejercicio de interpretación de símbolos, en tanto signos analógicos que poseen una gran riqueza significativa.²⁶⁵ El filósofo mexicano, sin embargo, no ha elaborado una serie de pasos para esbozar un trayecto interpretativo de símbolos. Pese a ello, coincide en muchos aspectos con Ricoeur, sobre todo en la necesidad de una *praxis* hermenéutica que se dirija desde las expresiones culturales para alcanzar el nivel de la ontología.²⁶⁶ Señalaré más profundamente cómo Beuchot procede en torno a los símbolos.

A partir de un análisis tanto hermenéutico como semiótico, Beuchot ha realizado una serie de aportaciones a una teoría general del símbolo, mismas que han sido fundamentales a lo largo de toda su propuesta hermenéutica (algunas de esas tesis fueron recuperadas en su momento a lo largo de la presente investigación). Esta sección corresponde a la criteriología del símbolo realizada por Ricoeur. Sin embargo, lo que me interesa destacar aquí es su modo de proceder en cuanto a la interpretación del sentido simbólico. Al respecto, siguiendo el modelo propuesto, Beuchot observa dos excesos: la postura de una hermenéutica univocista, “la de los que pretenden reducirlo a la interpretación clara y distinta, como cierto positivismo o cientificismo”²⁶⁷. Esta vertiente tiende a la traducción de los símbolos y se vuelve reductivista, al modo en que lo hace una alegorización de los símbolos o su traducción al lenguaje científico o filosófico. El análisis estructuralista propuesto por Claude Lévi-Strauss es un ejemplo de un trabajo cientificista sobre los símbolos, principalmente a los mitos, puesto que atendía sólo a la forma y no al contenido.²⁶⁸ El otro extremo es el de la hermenéutica equivocista: “la de los que lo ven como irreductible, inconmensurable, siempre esquivo, hasta

²⁶⁵ Las obras de Beuchot que más se han abocado a la cuestión de los símbolos son *Las caras del símbolo: el icono y el ídolo* (1999); *Hermenéutica, analogía y símbolo* (2005) y el ya citado *Hermenéutica analógica, símbolo, mito y filosofía* (2007).

²⁶⁶ A diferencia de Ricoeur, Beuchot no propone una serie de pasos paulatinos que permitan guiar el acercamiento hermenéutico filosófico hacia los símbolos. Esto, si bien no es una falta teórica en su propuesta, creo debe ser tomado en consideración para aclarar el trabajo de la hermenéutica analógica en torno a los símbolos. Es necesario esbozar un itinerario filosófico propio de la hermenéutica analógica.

²⁶⁷ Mauricio Beuchot, *Hermenéutica analógica, símbolo, mito y filosofía*, p. 64.

²⁶⁸ Dos obras que resumen el proceder teórico de Lévi-Strauss son *El pensamiento salvaje*, tr. Francisco González Arámburu, México, Fondo de Cultura Económica (FCE), 1964 y *Mito y significado*, tr. Héctor Arruabarrena, Madrid, Alianza, 1987.

el infinito, inencontrable y oscuro, sólo alcanzable por el discurso negativo”²⁶⁹, actitud que se puede apreciar en autores como Raimón Panikkar, quien sostiene la imposibilidad de la interpretación del símbolo: “El símbolo representa aquello que, para mí, no necesita ninguna interpretación. Dicho más brevemente: el símbolo –en cuanto símbolo– no es objeto de hermenéutica. No se puede interpretar un símbolo: ¿con qué lo interpretaríamos? En realidad, en el símbolo no hay distancia interpretativa. Por esto el símbolo no es hermeneutizable”²⁷⁰.

Por el contrario, Beuchot considera que el símbolo es el signo que más requiere del ejercicio de la interpretación por su excedente de sentido, no por la mera formalización o estructura que se pueda identificar. La interpretación debe ser de talante analógico, escudriñando la comprensión sin acometer una traducción. Para ello incorpora la necesidad de realizar una interpretación de tipo paradigmático: “una interpretación asociativa y en profundidad, que repite y retorna, que interpreta y vuelve a interpretar el símbolo; pero no es una repetición idéntica, ni siquiera una labor reiterativa, porque en cada interpretación se obtiene algo nuevo, cada repetición es distinta”²⁷¹. Este recorrido de profundización en el símbolo es el que permite sacar a la luz los posibles sentidos del mismo. Además, Beuchot también propone un ejercicio comparativo, examinando las semejanzas y las diferencias entre diversos símbolos. Esta tarea puede cumplirse ya sea al interior de un mismo simbolismo religioso, entre dos o más simbolismos, o entre dos simbolismos de épocas y contextos distintos pero que pertenecen al mismo círculo religioso.

En este punto, la hermenéutica analógica se propone como una metodología fructífera para la interpretación de símbolos, pues en la medida en que recurre a la analogía, ésta permite sacar a la luz el vínculo (o los vínculos) por analogía que se establecen entre el símbolo y lo simbolizado. Sin embargo, aún no se ha alcanzado un verdadero objetivo filosófico. ¿Cómo arribar a una pretensión propiamente filosófica, pasando de una mera exégesis de los símbolos, hasta arribar a la reflexión filosófica? El nivel de interpretación de

²⁶⁹ Mauricio Beuchot, *Hermenéutica analógica, símbolo, mito y filosofía*, pp. 64-65.

²⁷⁰ Raimon Panikkar, “Símbolo y simbolización. La diferencia simbólica. Para una lectura intercultural del símbolo”, en K. Kerényi, E. Neumann, G. Scholem y J. Hillman (eds.), *Arquetipos y símbolos colectivos*, Barcelona, *Ánthropos*, 1994, p. 390.

²⁷¹ Mauricio Beuchot, *Hermenéutica analógica, símbolo, mito y filosofía*, p. 64.

los símbolos religiosos que se puede caracterizar como filosófico, en la medida en que enriquece al pensamiento y no sólo es resultado de un ejercicio de interpretación del símbolo por el símbolo mismo (en consonancia con el primer momento fenomenológico en Ricoeur), tiene como objetivo fundamental sacar a la luz el contenido ontológico o metafísico latente en él, su inmanente posibilidad de expresar el ser. A este campo de conjunción entre lo simbólico y el ser Beuchot lo ha denominado como una ontología/metafísica simbólica —la expresión misma se convierte en un oxímoron, pues mientras la ontología/metafísica es un discurso que pretende ser universal, la simbología refiere a los símbolos culturales contextualizados—. ²⁷² Esta propuesta se edifica, entonces, como una exploración de “las condiciones de posibilidad y las vías de efectividad del replanteamiento actual de la ontología/metafísica” ²⁷³. En efecto, frente a la crisis de la *prima philosophia*, Beuchot apela a su restauración conciliando lo simbólico, siempre particular e intuitivo, con la ontología, siempre universal y racional. En palabras de Beuchot:

No se trata de de buscar en los símbolos y en los mitos o en la poesía teorías científicas o filosóficas, ni siquiera conceptos explícitamente dados, sino explicitar lo implícito, dejar que los contenidos vitales ahí cobijados provoquen conceptos filosóficos en nosotros, que los hagan explícitos, que ellos serán los que los podrían traducir sin traicionarlos por completo. ²⁷⁴

El objetivo que se propone, por lo tanto, es el de alcanzar el nivel de la ontología desde una hermenéutica analógica que acuda a los símbolos religiosos, pasando de los símbolos a conceptos que refieran sobre la existencia, que es el ser del hombre. Ciertamente la consecución de este objetivo no puede evitar una traslación limitada del símbolo, pero evita la traducción total y su agotamiento significativo, situación que implicaría la alegorización. Para realizar esto, Beuchot resalta la necesidad de vivir los símbolos. Beuchot acepta que el símbolo da qué pensar, pero también da qué vivir. “Tal vez porque da vida antes que

²⁷² Cabe destacar que Beuchot comprende como equivalentes a la ontología y metafísica. Cf. *Tratado de hermenéutica analógica*, p. 103. No obstante, si bien en sus inicios Beuchot recurrió a la metafísica para referirse a la cuestión del ser, en obras posteriores se refirió cada vez más a la ontología, tal vez en un intento de sumarse a las ontologías de la filosofía contemporánea, tomando en consideración las críticas que se han hecho, desde diversas corrientes, a la metafísica occidental.

²⁷³ Mauricio Beuchot, *Hermenéutica analógica, símbolo y ontología*, p. 13.

²⁷⁴ Mauricio Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica*, p. 192.

pensamiento, o porque lo hace al mismo tiempo, al unísono”²⁷⁵. Es condición necesaria la vivencia para alcanzar a entender el contenido ontológico de los símbolos. Esto no implica una imparcialidad o falta de objetividad del acercamiento hermenéutico a los símbolos, acusación que sólo podría utilizar una conciencia metódica desde la ciencia, sino el reconocimiento de que únicamente aquel que está inserto en una cultura puede entender a cabalidad y en profundidad el ser que se expresa en ellos. La aspirada objetividad de una fenomenología de la religión sería puesta en duda por el ámbito propiamente hermenéutico-filosófico. Para llegar al ser del símbolo, para comprender cómo el ser se manifiesta en el seno del lenguaje simbólico, es necesario reconocer que la distancia metodológica desde la cual parte el fenomenólogo no puede dar lugar a la reflexión filosófica. Es necesaria la vivencia para alcanzar la comprensión y es necesaria la comprensión para llegar a la vivencia, porque la reflexión filosófica siempre se enriquece desde el acto de vivir los símbolos:

Cuando se trata de interpretar un símbolo, tenemos que adquirir alguna vivencia de él. Y esto es difícil, pues sólo podemos hacerlo a partir de lo que tenemos, esto es, a partir de la tradición a la que pertenecemos. Pero podemos partir de lo que conocemos para conectarnos con lo que no conocemos, esto es, por analogía. Sólo basados en la analogía con lo que hemos vivido, experimentado, podemos acceder a lo que no hemos vivido, ni experimentado.²⁷⁶

Siguiendo la tradición aristotélico-tomista, Beuchot reconoce el carácter analógico de la conceptualización ontológica: no se puede postular un concepto unívoco sobre el ser, sino recurriendo a una terminología analógica, con claroscuros. Esto lo llevó, en un primer momento, a hablar de una metafísica u ontología analógicas que acompañen a una hermenéutica analógica.²⁷⁷ Caracterizada así: “La poca luz que arroja basta para conocer, aun sea de manera incompleta y casi indirecta, el ser, la realidad, el fundamento”²⁷⁸. De aquí la posterior necesidad de recurrir a los símbolos —en tanto lenguaje analógico, como se pudo observar en el segundo capítulo de la presente tesis— para aproximarse al sentido del ser. De tal modo que: “Así como hay una presencia metafísica en el símbolo (no sólo función

²⁷⁵ Mauricio Beuchot, *Hermenéutica analógica, símbolo, mito y filosofía*, p. 45.

²⁷⁶ Mauricio Beuchot, *Hermenéutica analógica, símbolo y ontología*, p. 97.

²⁷⁷ Cf. “Ontología y hermenéutica analógicas”, en *Tratado de hermenéutica analógica*, pp. 93-117. Asimismo, la obra *En el camino de la hermenéutica analógica*, Salamanca, San Esteban, 2005, en la cual expone a mayor profundidad los vínculos entre la hermenéutica y la ontología con base en el recurso de la analogía.

²⁷⁸ Mauricio Beuchot, *Hermenéutica, analogía y símbolo*, p. 147.

abstractiva, sino contenidos profundos), así también en la metafísica hay una presencia simbólica”²⁷⁹.

En efecto, Beuchot considera que el símbolo otorga un contenido metafísico u ontológico latente y que la hermenéutica es aquella que puede desentrañarlo. De este modo: “Una metafísica simbólica [u ontología simbólica] hace tematizar los supuestos ontológicos implícitos en los símbolos”²⁸⁰. Este procedimiento es por entero *a posteriori* y por vía de la inducción, a través de las expresiones culturales y no de la racionalización *a priori*, en un proceder muy semejante a la vía larga de Ricoeur. “Cada ente que vemos funge como símbolo suyo [del ser], como manuducción hacia el ser, hacia su ser. Y, captado el ser, aunque sea a partir de unos cuantos entes, por abstracción, se constituye en símbolo de todos los entes”²⁸¹. Es en este sentido en el que Beuchot plantea su proyecto ontológico:

En la modernidad predominó la referencialidad, lo ontológico crudo; en la posmodernidad se va hacia el solo sentido sin referencia, a lo simbólico crudo; ninguna de las dos alternativas es viable; tiene que recuperarse la simbolicidad en la misma ontología, y la ontologicidad en la simbología misma. *El símbolo es ontológico y el ser es simbólico*. El uno se completa en el otro.²⁸²

El símbolo se muestra, por lo tanto, como aquel que puede transgredir los límites de la racionalidad, para llegar a lo que se encuentra más allá de los límites de la mera razón. “El símbolo hace pasar a algo distinto, más rico en significado, con frecuencia a algo superior, como de lo sensorial a lo conceptual, de lo empírico a lo formal, de lo particular a lo universal, o de lo corporal a lo espiritual”²⁸³. Este es su aspecto metonímico, que permite dirigirse a una universalización situada o contextualizada, pero también es parte de su carácter metafórico, al dotar de sentido y resignificación desde lo concreto. La constitución misma del símbolo se establece por metáfora y metonimia: “Predomina la metaforicidad en la metafísica, pues el lenguaje se aleja más que se acerca a esas cosas y realidades tan abstractas y concretas a la vez. Son abstractas por la universalidad, pero también concretas, por su honda

²⁷⁹ *Ibid.*, p. 148.

²⁸⁰ *Ibid.*, p. 151.

²⁸¹ Mauricio Beuchot, *Hermenéutica analógica, símbolo y ontología*, p. 95.

²⁸² Mauricio Beuchot, *Hermenéutica, analogía y símbolo*, p. 155. Las cursivas son mías.

²⁸³ *Ibid.*, p. 161.

radicación en las cosas”²⁸⁴. Desde los símbolos culturales, religiosos y artísticos sobre todo, se manifiesta el ser, y podemos llegar a él, aunque sea de modo analógico, por medio de una hermenéutica que tematice su sentido. El recurso de la analogía implica siempre un acercamiento proporcional, limitado. “Por eso, en metafísica, una metafísica que puede ser llamada tanto límite como analógica, no se pretende conocer plenamente el fundamento, que está más allá de nuestro conocer, pero se acepta que algo muy enigmático se puede conocer de él”²⁸⁵. La apuesta de Beuchot concluye así: “Tratar de alcanzar lo inalcanzable (Dios, el espíritu, el fundamento), aferrándolo solamente de manera analógica; doble conciencia: la de que no alcanza plenamente lo que quiere conocer, pero también la de que algo alcanza de él, y con ello es suficiente”²⁸⁶.

Así, el esquema que traza Beuchot tiene su inicio en una antropología filosófica, desde las expresiones culturales del hombre, para terminar en el nivel de una ontología simbólica. Del mismo modo que Ricoeur, Beuchot reconoce la dificultad de plantear una ontología general, de tal suerte que parte, en primera instancia, de una ontología de la existencia. Así, los símbolos deben ser comprendidos como *loci philosophici*, como los tópicos o lugares de los cuales el filósofo extrae sus contenidos. “Todo símbolo, de alguna manera, nos conecta con el ser. Pero, además, nos lo hace significativo. Que el ser se nos haga significativo quiere decir que se hace humano, que se vuelve orientador, que le dice algo al hombre, que le da sentido”²⁸⁷.

Ciertamente, esta propuesta interpretativa sobre los símbolos está anclada en dos áreas: el arte y la religión, centrándose específicamente en la poesía y el mito.²⁸⁸ Esto se comprende en la medida en que se trata de símbolos, de expresiones significativas que permiten comprender más allá de lo que los signos convencionales lo permiten.²⁸⁹ Así, la

²⁸⁴ Mauricio Beuchot, *Hermenéutica analógica, símbolo y ontología*, p. 102.

²⁸⁵ Mauricio Beuchot, *Hermenéutica, analogía y símbolo*, p. 167.

²⁸⁶ *Idem*.

²⁸⁷ Mauricio Beuchot, *Hermenéutica analógica, símbolo y ontología*, p. 93.

²⁸⁸ No abordaré las reflexiones que Beuchot ha hecho sobre el arte, debido a que implicaría tomar en cuenta el campo de la estética y esto me llevaría lejos de los objetivos planteados para la presente investigación. Para una revisión más detallada de la propuesta de Beuchot en torno a la poesía, cf. *El ser y la poesía: el entrecruce del discurso metafísico y el discurso poético*, México, Universidad Iberoamericana (UIA), 2003.

²⁸⁹ Al respecto, es significativo apreciar que Beuchot ubica otros proyectos que se encaminaron por el mismo sendero: la metafísica de artista de Nietzsche y el sesgo místico de la ontología de Heidegger son pruebas de la

estructura fundamental de su proyecto puede comprenderse a partir de la doble función que Frege ubica en los signos: la referencia, como parte fundamental de la ontología, y el sentido, como dimensión más propia de la simbología. En palabras de Beuchot:

Por la parte de la ontología, la búsqueda de la referencia, la investigación de la referencia última de la realidad. Sus componentes, elementos y principios más básicos, serán referenciales, como la substancia, los accidentes, las causa, etc. Pero, por el lado de la simbólica, tendrá una tensión hacia el sentido, para evitar que la ontología sea tan seca, escueta, concreta y deprimente [...] ²⁹⁰

Una ontología simbólica o una simbología ontológica se cuestiona por el sentido del ser y no meramente por su referencialidad. Como ya observamos, la referencia del símbolo está otorgada por éste, pero lo más importante es que otorga ese excedente de sentido que le caracteriza. Es una forma de no perder la esencia para acudir, sobre todo, a la existencia. Sin perder algo que se mantenga fijo, por mínimo que sea, se encarga de reflexionar también sobre lo cambiante, el devenir y la historia. No la realidad como referencia desnuda, tal como la encontraría un ser que no posee un mundo sino un entorno. Y es el símbolo aquello que puede llenar de sentido toda la realidad.

4.3. Lineamientos hermenéuticos para una ontología simbólica

Es insuficiente exponer las propuestas hermenéuticas de Ricoeur y Beuchot sólo para yuxtaponerlas como dos posibles vías de la interpretación de los símbolos religiosos desde la filosofía. Me parece conveniente articular ambos modelos interpretativos, mostrando su complementariedad, así como señalar lo que a mi consideración resultan ser algunas limitaciones que pueden ser soslayadas. Por lo cual no retomaré ambas hermenéuticas sin señalar algunas divergencias. A partir de su recuperación, a continuación trazo un itinerario, una serie de lineamientos hermenéuticos para desentrañar una ontología simbólica. Este proceder se inscribe en la búsqueda de un enriquecimiento del pensamiento filosófico desde el simbolismo, igual al que han planteado los hermeneutas. Ahora bien, a pesar de que una

presencia del arte y la religión en la conformación de un nuevo proyecto ontológico. Cf. Mauricio Beuchot, *Hermenéutica analógica, símbolo y ontología*, pp. 13-60.

²⁹⁰ Mauricio Beuchot, *Hermenéutica analógica, símbolo, mito y filosofía*, p. 8.

profundización en el nivel ontológico de los símbolos puede encontrar su camino con base en los planteamientos de ambos hermeneutas, reconozco que mi intención fundamental es señalar estos lineamientos hermenéuticos como aportaciones teóricas al modelo de la hermenéutica analógica, pues el recurso de la analogía se establecerá como eje central.

1) *La relación entre fenomenología y hermenéutica.* Si bien es cierto que todo trayecto hermenéutico sobre los símbolos religiosos requiere de una fenomenología, ambos modelos interpretativos aquí expuestos no hacen justicia a una verdadera vinculación con ella. Por una parte, Ricoeur afirma una primera etapa propia de una “simple fenomenología”²⁹¹ y sólo posteriormente el momento hermenéutico. Este proceder no me parece consecuente con las implicaciones de una hermenéutica filosófica, pues la conjunción del proceder fenomenológico e interpretativo no puede ser separada. El momento fenomenológico requiere ya de la hermenéutica y, viceversa, la hermenéutica requiere siempre de una fenomenología, sobre todo porque los símbolos no son meras expresiones verbales, sino materiales. Suponer que puede existir un acercamiento exclusivamente fenomenológico, que no incorpora ya de lleno al intérprete es mantenerse en una postura objetiva y distanciada que, pese a que Ricoeur la comprende así, sigue siendo la quimera de una interpretación sin presupuestos. Si no se conjuntan ambas disciplinas desde el inicio, permanece la impresión de que es posible un primer momento fenomenológico sin hermenéutica, es decir, sin interpretación. Esta sería una pretensión errada. Este es un contraste importante con respecto al trabajo de Ricoeur, pero también con la hermenéutica propuesta por Beuchot. La hermenéutica analógica no ha logrado crear un puente con la fenomenología, por lo que tiende a vérsese como una mera metodología interpretativa. Es necesario que la hermenéutica analógica reafirme su nexos con la fenomenología para arribar al nivel ontológico de los símbolos, pues, en última instancia, *toda hermenéutica del símbolo requiere de una vinculación con la fenomenología como punto de partida.* De no hacerlo así, este análisis se detendría en la dimensión lingüística del símbolo, y es necesario atender a su dimensión prelingüística que sólo puede ser objeto de una fenomenología o, mejor aún, de una hermenéutica fenomenológica que incorpora el recurso de la analogía. Precisamente, en cuanto se atiende

²⁹¹ Paul Ricoeur, *El conflicto de las interpretaciones*, p. 270.

al momento de lo sagrado desde una fenomenología, evitando el reduccionismo implicado por el estructuralismo, se puede comprender que esta dimensión prelingüística está al nivel de lo ontológico, en tanto que se trata de la dimensión que le otorga su fuerza.

2) *Entre la vivencia y el pensamiento.* La segunda ingenuidad (*seconde naïveté*) propuesta por Ricoeur es una clave hermenéutica de vital importancia, mas no debe ser retrasada hasta un segundo momento, conveniente para la hermenéutica tal y como lo señala el filósofo francés. Nunca hay que perder de vista que “la hermenéutica procede de la precomprensión de aquello mismo que intenta comprender al interpretar”²⁹², por lo que la vivencia que se establece a partir de la comprensión es ya de antemano un momento clave de inicio. El cuestionamiento por la verdad, por aquello que afirman los símbolos que confronta el filósofo, requiere ser guiado por esa segunda ingenuidad, por una creencia no inmediata que pretende la reconstrucción del sentido. Y esto debe hacerlo desde un inicio. *Vivir para comprender y comprender para vivir* son las dos caras de una misma moneda. En este sentido, las frases más emblemáticas de la hermenéutica creadora de sentido de Ricoeur —*el símbolo da qué pensar*— y de la hermenéutica analógica de Beuchot —*el símbolo da qué vivir*— se complementan mutuamente para dar cuenta de una experiencia más enriquecedora. Quien se encuentre ajeno a los símbolos de su propia cultura, que arroje la primer piedra. Así, éstos son dos aspectos más amplios del hombre, en la relación recíproca entre pensamiento y vivencia que se convierten en fundamentales para dar cuenta de los símbolos. El filósofo se encuentra ya inmerso en la vivencia, la creencia mediata y el pensamiento reflexivo. Sólo de este modo se podrá acceder al estadio ontológico del símbolo en un proceder que se dirige hacia un ascenso.

3) *Un proceder de carácter inductivo.* Un aspecto en el cual ambos autores coinciden, sin lugar a dudas de radical importancia, es un método que se caracteriza por un procedimiento inductivo. Es necesario partir de lo particular para acercarse a lo universal, trasladarse desde la simbología hasta la ontología. Para llevar a cabo ese primer momento hay que realizar ciertamente una aproximación al símbolo por el símbolo mismo, no ya meramente

²⁹² *Ibid.*, p. 271.

fenomenológico sino que incluye a la hermenéutica y la vivencia. En la medida en que no existen símbolos aislados no es posible comprender el sentido de uno de ellos sin encontrarlo ubicado en una red más compleja y completa de significaciones, por lo que deben ser situados al interior de un simbolismo que le otorga una coherencia de sentido.²⁹³ En términos más cercanos a la hermenéutica analógica de Beuchot, lo que se procura en este nivel es poner un texto en su contexto; es decir, un símbolo en su simbolismo.²⁹⁴ Esto implica, al mismo tiempo, reconocer la situación histórica en la cual éste se ubica. Así, se pretende alcanzar a comprender el sentido (o posibles sentidos) que un símbolo posee en el marco de un determinado simbolismo, sea religioso o artístico, y en los márgenes de un contexto histórico, social y cultural. Sin embargo, no es suficiente comprender un símbolo, hay que llegar a un trabajo de síntesis, por medio del recurso de la analogía, con la finalidad de encontrar las semejanzas y diferencias entre símbolos de diferentes *cronotopos* y diversas culturas. Así, en primera instancia, se intenta un trabajo de intensión —al profundizar al interior de un simbolismo— pero también de extensión —al contrastar diferentes símbolos concretos—. No es extraño, por lo tanto, que en este primer nivel, en el cual se requiere un pleno conocimiento de símbolos particulares, se requieran los estudios elaborados desde campos como la etnología, la antropología y la historia de las religiones, ya que éstas permiten comprender cómo un símbolo o serie de símbolos adoptan sentidos diversos al interior de cada una de las religiones. Se muestra así como un acercamiento multi e interdisciplinario. La hermenéutica analógica se vuelve particularmente fructífera como metodología que guía la interpretación tanto intensiva como extensiva del símbolo. Por una parte, para desentrañar el sentido o posibles sentidos de los símbolos es necesario descubrir cómo es que opera la analogía que los fundamenta. Todo símbolo posee como núcleo la analogía, pero esta posee una diversa gama de posibilidades en cuanto a su estructuración, con lo cual se vuelve necesario responder a cómo se estructura concretamente en un símbolo determinado. Pero también la analogía, más allá de ser núcleo simbólico, permite apreciar las semejanzas y diferencias entre diversos tipos de símbolos, colocando un modelo *a posteriori* al cual pueden corresponderse. Se esboza entonces una suerte de afinidad entre diversos

²⁹³ Cf. *ibid.*, p. 270.

²⁹⁴ Cf. Mauricio Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica*, pp. 14-15.

símbolos. Así, se puede comprender un símbolo particular y contrastarlo con otros, ya sea al interior de una misma cultura o entre varias, ya sea en un mismo periodo histórico o varios. Este sería un primer intento de generalización, al tratar de clarificar las semejanzas y diferencias entre los símbolos, modo de proceder inverso al de algunos autores que postulan arquetipos universales, enraizados en un inconsciente colectivo y heredados mnémicamente, que resultarían una negación de la historicidad, la determinación contextual y el carácter individual. El modelo o generalización debe surgir de las investigaciones concretas de diversos tipos de símbolos, a partir de un movimiento inductivo, y no a partir del ejercicio racional sin anclaje en la vida cultural, de modo deductivo.

4) *Un retorno de carácter deductivo.* Mas la dirección general que debe tomar este trayecto hermenéutico es la de alcanzar, desde los símbolos concretos, el nivel del ser. Esta es la vía larga de la que habla Ricoeur: a partir de las diversas expresiones de la cultura hasta arribar al ser. Sin embargo, no es suficiente tratar de dirigirse constantemente a la universalidad del ser, como si fuera la estación final de un largo recorrido, puesto que se puede perder de vista la particularidad desde la cual se parte, por lo que es necesario llevar a cabo una serie de círculos concéntricos —si se me permite esta metáfora— para abarcar la dimensión del ser sin perder de vista los símbolos. Este recorrido de ascenso y descenso, desde lo particular para alcanzar lo general y posteriormente retornar, puede ser comprendido como *el círculo hermenéutico propio de una ontología simbólica*. De este modo, no se posee un sentido unidireccional hacia la universalidad, sino que, una vez atisbado el nivel ontológico inherente a la constitución misma del símbolo en su abstracción, se retorna a lo particular, aterrizando y concretando en los símbolos mismos. A partir de este círculo concéntrico, de proceder tanto inductivo como deductivo, se realiza una reflexión más enriquecedora de la experiencia simbólica, evitando que el pensamiento filosófico se desapegue de su punto de partida que es la propia vida simbólica y cultural. Sólo así se consigue estructurar una verdadera correlación entre la ontología y la simbología. Esta pretensión circular de ida y retorno si bien no está presente en Ricoeur, sí creo que es atisbada por Beuchot cuando indica: “En el círculo del conocimiento [...] el ascenso hacia la ontología pasa por la antropología, en su momento analítico o referencial; pero también, en su momento sintético

o de sentido, la ontología desciende pasando por la antropología; de otro modo estará demasiado abstracta, demasiado difícil de asimilar”²⁹⁵. En suma, el camino por ambas direcciones es indispensable. Este itinerario se completa cuando se regresa a los símbolos particulares para pensar *en y a través* de ellos. El trayecto hermenéutico que se ha trazado aquí surge así de lo particular para arribar a lo general y regresar. La presente investigación fue la antesala teórica para comprender al símbolo y su contenido ontológico. Ahora, la tarea pendiente es la de revisar los símbolos particulares que permitan edificar una ontología simbólica. Los conceptos filosóficos que deben enriquecerse con la dimensión simbólica sólo pueden fundarse en el reiterado retorno de los símbolos mismos y no desde la abstracción producto de la inducción, aunque tenga que ser necesario el recorrido completo. Los elementos anteriores, ubicados en la presente tesis, son, entonces, preparatorios e indispensables para disponer del potencial ontológico de los símbolos, ese saber sobre el ser que éstos contienen y que coadyuvarán al pensamiento. Se esboza así un recorrido que va y viene, como un movimiento pendular de ida y retorno que debe comenzar en cualquier punto y dirigirse una y otra vez por el mismo recorrido. Hay que reiterar que no se trata de un círculo vicioso sino virtuoso, que encuentra en la constante repetición la riqueza de la interpretación.

5) *Las regiones de una ontología simbólica*. La propuesta de Beuchot de reconstruir una ontología general desde las ontologías regionales resulta un lineamiento fundamental que se debe incorporar.²⁹⁶ En la filosofía medieval, la ontología (metafísica general) se dividía en tres (metafísicas especiales): la psicología racional, la cosmología y la teología natural. Una edificación de la ontología requiere partir de estos tres niveles, traducidos a disciplinas actuales. Por ejemplo, para Beuchot la antropología filosófica sería el punto de partida de una reflexión sobre el ser del hombre. Por mi parte, considero que la filosofía de la religión permite abarcar las tres disciplinas desde una renovada perspectiva, pues en los lenguajes simbólicos de las religiones (imágenes, mitos y ritos) se da cuenta de una ontología arcaica que expresa el ser del hombre, del mundo y de lo divino. Estas tres dimensiones, como ya se

²⁹⁵ Mauricio Beuchot, *Hermenéutica analógica, símbolo y ontología*, p. 131.

²⁹⁶ Cf. *ibid.*, p. 104.

ha destacado, poseen su fuente en lo sagrado, lo real por excelencia. En la medida en que se deben atender tres regiones ontológicas que diseñen una ontología general, es necesario también comprender la constitución ontológica del mundo que se habita y de lo sagrado que se vislumbra.

De este modo, la presente investigación se ha convertido en el fundamento teórico para realizar este largo recorrido hermenéutico; un itinerario que permita ubicar una ontología simbólica, pero desde estos elementos previamente localizados. Se trata, por así decirlo, de una comprensión del símbolo que se vuelve ineludible, en la medida en que sólo a partir de ella se puede atender a los diversos símbolos: de la caída, del origen, de la idolatría, del estigma, entre otros. Comprender cómo esos símbolos expresan la condición existencial del hombre se vuelve la tarea pendiente en una labor hermenéutica en torno a ellos a partir de los lineamientos aquí trazados y con base en los elementos del símbolo expuestos anteriormente. De este modo, una tarea que surge de lo abstracto puede aterrizar al nivel de lo concreto.

CONCLUSIONES

¿Cómo expresar en unas cuantas líneas, de corte conclusivo, una investigación que sólo es la primera parte de un proyecto filosófico más amplio? Estas conclusiones no pretenden cerrar la presente investigación, sino sintetizar los recorridos realizados en cada uno de los capítulos de esta tesis. Asimismo, señalan lo que es un trabajo por venir, pues no existe investigación que se concluya como tal: una y otra vez el pensamiento retorna a lo mismo pero de distinta forma. En los términos musicales en los que lo coloca Ramón Xirau: lo que escribimos, pensamos y decimos “remite a un tema y a variaciones sobre este tema”²⁹⁷. La filosofía no soluciona problemas ni cierra investigaciones, simplemente recorre senderos del pensamiento para alcanzar una mejor comprensión de las cosas. En este sentido, esta investigación sólo puede ser vista como una etapa preliminar de un programa filosófico que busca responder al contexto actual.

Frente al paradójico panorama contemporáneo de desvalorización y reivindicación de lo simbólico, la presente investigación tuvo como objetivo principal sacar a la luz el contenido ontológico de los símbolos religiosos. La revisión de las raíces etimológicas del símbolo fue el punto de partida para esbozar una teoría filosófica sobre el símbolo. Esta tarea se mostró como ineludible, pues las variadas concepciones del símbolo, en las diversas corrientes de pensamiento, han traído como consecuencia una fuerte equivocidad del término. Así, se clarificó que el símbolo es un tipo de signo, pero no todo signo es un símbolo, por lo que se volvió necesario ubicar sus cualidades específicas. A diferencia de aquellos que designan como símbolo a un signo de carácter convencional —por la influencia de cierta lectura de Aristóteles y la transmisión de esta idea a la semiótica y la lingüística— el símbolo al cual se ha abocado la hermenéutica filosófica —a partir de su eficacia histórica y su resignificación moderna en el campo de la estética romántica y de sus antecedentes en el pensamiento simbólico medieval— es un signo que posee un vínculo predominantemente natural con aquello que significa. Sin embargo, el símbolo tampoco es un signo por entero natural, como son los que no dependen en lo absoluto del hombre para instaurarse, sino que

²⁹⁷ Ramón Xirau, *Tiempo vivido. Acerca de “estar”* (2ª ed.), México, Siglo XXI / El Colegio Nacional, 1993, p. 9.

es un híbrido entre la naturalidad y la convencionalidad, predominando esta última. La siguiente característica fundamental para delimitar al símbolo en tanto signo fue el excedente de sentido (*surplus de sens*) que lo caracteriza. Pese a que se reconocen en el símbolo las funciones sustitutiva y designativa, se caracteriza primordialmente por ser significativo, pues trastoca la realidad de aquello de lo que significa, otorgando un segundo sentido. Es por esto que el símbolo es un signo con excedente de sentido, aspecto que, entre otras cosas, también lo distingue de la alegoría. Por esto, en cuanto a sus funciones se refiere, el símbolo no puede ser agotado por el ejercicio de la interpretación: nunca llega el momento en el cual se tenga el sentido completo y absoluto de un símbolo. Sobre todo porque el referente del símbolo no puede ser presentado de modo directo, solamente en forma indirecta, *en y a través* del símbolo mismo, lo cual lo convierte a éste en una *mediación total*. Esto permitió comprender cómo es que el símbolo se compone de una estructura de doble sentido o doble intencionalidad, aspecto que ya desde sus raíces etimológicas está presente como la conjunción de dos elementos: un aspecto material con uno inmaterial. Y dado que no se trata de una relación convencional ni arbitraria, el vínculo que se establece entre el símbolo y lo simbolizado permite una relación de semejanza por medio de la analogía. Fue necesario advertir que esas dos dimensiones que se conjuntan en el símbolo implican una dimensión lingüística y una prelingüística, siendo el núcleo analógico del símbolo el que las conecta. En última instancia, la presencia de la analogía permite también que en el símbolo confluya la metáfora —por traslación— y la metonimia —reflejo en lo particular de algo universal—, sin que el símbolo sea traducido a uno de estos tropos, pues no se agota en el lenguaje. Este esbozo de una teoría filosófica sobre el símbolo fue la antesala perfecta para comprender el corazón del símbolo religioso, en tanto dimensión prelingüística fundamentada en lo sagrado.

En el segundo capítulo se demostró que el lenguaje de la religión es de naturaleza simbólica, porque expresa aquello que se encuentra más allá de la realidad empírica y lo hace no a través del ejercicio racional ni conceptual, sino por medio de símbolos. Estos son los mediadores que vinculan o religan al hombre con lo sagrado, pero al mismo tiempo marcan la ineludible distancia que existe entre ambos. Este acercamiento desde la distancia es sólo posible gracias a la analogía que estructura lo simbólico. Una aproximación por vía de la

semejanza, expresada por medio de símbolos que poseen esa doble estructura que permite pasar del lenguaje a lo no lingüístico, a una fuerza que yace más allá de las palabras, pero que dota de riqueza y sentido a éstas. Como se destacó, todo símbolo está situado en un contexto histórico, social y cultural. Esto llevó a cuestionarse sobre la validez de los arquetipos, comprendidos como símbolos de carácter universal. La concepción de Jung, sin embargo, no fue suficiente para dar cuenta de unas entidades universales, heredadas en un inconsciente colectivo. De modo que, siguiendo a Eliade, el arquetipo fue comprendido como el modelo por el cual se guía el hombre religioso. La idea arquetípica, por lo tanto, no es *a priori* ni universal, sino *a posteriori*, culturizada en un contexto y que determina el comportamiento de los hombres. Los mitos cumplen la función de estas ideas arquetípicas que guían las actividades humanas. Lo prelingüístico se muestra así como aquello que permite dotar de excedente de sentido al símbolo, pero éste siempre es una interpretación de esa dimensión inefable: lo sagrado. Se trata de una fuerza o un poder que se caracteriza por un carácter ambivalente: de fascinación y terror. El hombre desea participar de lo sagrado, pues, como se pudo ver, esta es la dimensión ontológica por excelencia en la mentalidad del *homo religiosus*. Pero, también, lo sagrado es la dimensión del ser, lo real por antonomasia, que se expresa en y a través de los símbolos religiosos. Toda *hierofanía* se convierte así en una *ontofanía*.

En el análisis realizado, enfocado a sacar a la luz su contenido ontológico, se pudieron apreciar tres expresiones del simbolismo religioso: 1) La imagen simbólica, a partir de la dicotomía entre el icono y el ídolo. Mientras que lo icónico muestra lo divino, haciéndose a un lado para permitir la vinculación, al mismo tiempo que hacer patente la radical separación, lo idólico promete otorgarle al hombre lo divino, encerrar a los dioses en los objetos, satisfaciendo su deseo de dominio. El icono, por lo tanto, permite comprender la región ontológica que compete al ser de lo divino, mientras que el ídolo refleja lo más terrible del ser del hombre; 2) El relato simbólico, a partir del mito, que es aquel que narra los orígenes de todas las cosas —tanto del cosmos, como del hombre y lo divino— otorgando así una comprensión de legitimación y fundamentación del orden de las cosas. El mito narra la situación existencial del hombre, una visión del mundo, así como una comprensión de lo divino que delimita una triada ontológica; 3) Por último, la acción simbólica, que se lleva a cabo con el rito, en tanto repetición de lo acaecido por obra de los dioses o los seres

sobrenaturales, lo cual permite establecer, al igual que el mito como modelo arquetípico, el orden de las cosas, una fundamentación del mundo. La acción viene a completar aquello que una metafísica u ontología no podría elaborar por sí misma, pues aquí el *homo religiosus* vive y padece el ser, mientras que la filosofía sólo ha pretendido aprehenderlo con el conocimiento.

Por último, se cuestionó la validez o posibilidad de coadyuvar al pensamiento filosófico desde los símbolos religiosos. No basta advertir que éstos poseen un contenido ontológico, sino que es necesario recuperarlo. Este es un propósito que tienen en común las propuestas de Paul Ricoeur —una hermenéutica creadora de sentido— y Mauricio Beuchot —una hermenéutica analógica—. A pesar de que recorren caminos distintos, ambos hermeneutas coinciden en la necesidad de arribar al nivel de la ontología por medio de los símbolos, por lo que existen puntos convergentes que permiten la construcción de un itinerario inductivo, a través de una vía larga, que evite la traducción de los símbolos y coadyuve al pensamiento filosófico. Por mi parte, propuse una serie de lineamientos hermenéuticos que si en parte difiere con la propuesta de los autores, se halla encamina a contribuir a la misma tarea, especialmente en el marco de una hermenéutica analógica. La necesidad de incorporar a la fenomenología desde el inicio con la hermenéutica, el mutuo complemento entre la comprensión y la vivencia de los símbolos, el recorrido doble que va desde lo inductivo y, posteriormente, de modo deductivo, y, por último, la división de tres regiones que atiende a una ontología simbólica general. Creo que si se realiza este itinerario hermenéutico se podrá enriquecer al pensamiento filosófico desde los símbolos, no sólo por su valor cultural ni como un análisis que se quede en la mera comprensión del símbolo por el símbolo mismo, sino porque éstos reflejan el ser. En este sentido, la ontología se ve a sí misma renovada con la dimensión simbólica. Por lo cual la reconstrucción de una ontología estaría dispuesta desde la simbología.

Este último aspecto es de gran importancia, pues sería un grave error suponer que la presente investigación sólo explica una ontología arcaica en el simbolismo religioso del hombre primitivo y que nada tiene que decirle al hombre de las sociedades modernas. El propósito no ha sido el de un historiador que descubre en las concepciones pasadas, en los símbolos, mitos y ritos, formas arcaicas de comprender al ser. La experiencia de lo sagrado no está vedada para el hombre contemporáneo, sino, en todo caso, velada, transformada u

oculta. Algunos estudiosos han llamado la atención acerca de la metamorfosis de lo sagrado.²⁹⁸ Precisamente, este es el fenómeno que permite atisbar cómo a la base del presente estudio se encuentra el propósito de ubicar la dimensión sagrada en el simbolismo religioso que, en el contexto actual, debido a la secularización, se ha trasladado a otros campos. Por supuesto, la presente investigación sólo puede dejar preparado el camino para próximas investigaciones en cuanto a los vestigios de lo sagrado en el hombre moderno. En este sentido, creo que no existe conclusión alguna que no sea, al mismo tiempo, un preámbulo de lo que está por venir. Esta investigación sólo termina donde comienza una nueva: profundizar la ontología simbólica de la región que compete a la existencia humana, a partir de una comprensión fenomenológico-hermenéutica de los ídolos. Cuestión que no sólo describe una realidad histórica, contextualizada en el marco de las tradiciones religiosas del judaísmo y el cristianismo, sino que describe un fenómeno complejo del hombre. La idolatría sólo se ha trasladado del marco religioso a otros campos (la política, el espectáculo), pero sigue participando de una forma velada de sacralización expresada por una nueva simbolización. En este sentido, la apuesta sigue en pie en el marco de una región de la ontología simbólica: comprender la existencia humana a partir de las expresiones simbólicas de la idolatría.

²⁹⁸ Acerca de las diversas metamorfosis de lo sagrado en el mundo desacralizado y secularizado de nuestro tiempo, cf. Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, que a lo largo de toda su exposición revisa la cuestión de los vestigios de lo sagrado en el comportamiento del hombre moderno; asimismo, Jean-Jacques Wunenburger, *Lo sagrado*, pp. 113-144.

BIBLIOGRAFÍA

- ARISTÓTELES, *Tratados de lógica (Órganon)*, tr. Miguel Candel Sanmartín, Madrid, Gredos, vol. II, 1988.
- AGAMBEN, Giorgio, *El sacramento del lenguaje. Arqueología del juramento*, tr. Mercedes Ruvituso, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2008
- , *Profanaciones* (3ª ed.), tr. Flavia Costa y Edgardo Castro, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2009.
- AGIIS VILLAVERDE, Marcelino, *Mircea Eliade. Una filosofía de lo sagrado*, Santiago de Compostela, Universidade. Servicio de Publicacións e Intercambio Científico, 1991.
- AGUSTÍN, San, *De doctrina christiana*, en *Obras completas*, vol. XV, tr. Balbino Martín, Madrid, BAC, 1975.
- ANTISERI, Dario, *El problema del lenguaje religioso*, tr. Alfonso de la Fuente Adanez, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1976.
- AUBENQUE, Pierre, *El problema del ser en Aristóteles*, tr. Vidal Peña, Madrid, Taurus, 1981.
- BATTISTI, Eugenio, “Símbolo y clasicismo”, en *Renacimiento y barroco*, tr. María del Carmen Borra, Madrid, Cátedra, 1990, pp. 11-41.
- BEIGBEDER, Olivier, *La simbología*, tr. Roberto Alcaráz, Barcelona, Oikos-Tau, 1970.
- BENVENISTE, Emile, *Vocabulario de las instituciones europeas*, tr. Mauro Armijo, Madrid, Taurus, 1983.
- BEUCHOT, Mauricio, *En el camino de la hermenéutica analógica*, Salamanca, San Esteban, 2005.
- , *El ser y la poesía: el entrecruce del discurso metafísico y el discurso poético*, México, Universidad Iberoamericana (UIA), 2003.
- , *Elementos de semiótica*, México, UNAM, 1979.
- , *Filosofía de la religión*, México, Universidad Iberoamericana, 2009.
- , *Hermenéutica, analogía y símbolo*, México, Herder, 2004.

- , *Hermenéutica analógica, símbolo y ontología*, México, Universidad Autónoma del Estado de México, 2010.
- , *Hermenéutica analógica, símbolo, mito y filosofía*, México, Instituto de Investigaciones Filológicas (IIFL), Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), 2007.
- , *Las caras del símbolo: el icono y el ídolo*, Madrid, Colección Espirit, Caparrós Editores, 1999.
- , *La hermenéutica en la Edad Media*, México, Instituto de Investigaciones Filológicas (IIFL), Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), 2002.
- , *La semiótica. Teorías del signo y el lenguaje en la historia*, México, Colección Breviarios 531, Fondo de Cultura Económica (FCE), 2004.
- , *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, México, Fondo de Cultura Económica (FCE) / Instituto de Investigaciones Filológicas (IIFL), Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), 2009.
- , *Phrónesis, analogía y hermenéutica*, México, Colección Seminarios, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), 2007.
- , *Posmodernidad, hermenéutica y analogía*, México, Miguel Ángel Porrúa / Universidad Intercontinental (UIC), 1996.
- , *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación* (4ª ed.), México, Facultad de Filosofía y Letras (FFyL), Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) / Ítaca, 2009.
- BLUMEMBERG, Hans, *El mito y el concepto de realidad*, tr. Carlota Rubies, Barcelona, Herder, 2004.
- BURCKHARDT, Titus, *Símbolos* (2ª ed.), tr. Francesc Gutiérrez, Palma de Mallorca, J. J. de Olaneta, 1992.
- CAILLOIS, Roger, *El hombre y lo sagrado*, tr. Juan José Domenchina, México, Fondo de Cultura Económica (FCE), 1942.
- , *El mito y el hombre*, tr. Jorge Ferreiro, México, Fondo de Cultura Económica (FCE), 1988.
- CAMPBELL, Joseph, *El héroe de las mil caras. Psicoanálisis del mito*, tr. Luisa Josefina Hernández, México, Fondo de Cultura Económica (FCE), 1959.

- CASSIRER, Ernst, *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura* (2a ed.), tr. Eugenio Ímaz, México, Fondo de Cultura Económica (FCE), 2007.
- , *El mito del Estado*, tr. Eduardo Nicol, México, Fondo de Cultura Económica (FCE), 1947.
- , *Esencia y efecto del concepto de símbolo*, tr. C. Gerhard, México, Fondo de Cultura Económica (FCE), 1975.
- , *Filosofía de las formas simbólicas* (2ª ed.), tr. Armando Morones, 3 vols., México, Fondo de Cultura Económica (FCE), 1998.
- , *Symbol, Myth, and Culture. Essays and Lectures of Ernst Cassirer 1935-1945*, editado por Donald Phillip Verene, New Haven and London, Yale University Press, 1979.
- CONILL, Jesús, *El crepúsculo de la metafísica*, Barcelona, Ánthropos, 1998.
- DE BRUYNE, Edgar, *La estética de la Edad Media*, tr. Carmen Santos y Carmen Gallardo, Madrid, La balsa de la Medusa, 1994, pp. 93-104.
- DE SAUSSURE, Ferdinand, *Curso de lingüística general* (2ª ed.), tr. Mauro Armiño, México, Fontamara, 2010.
- DEBROCK, Guy, “El ingenioso enigma de la abducción”, en *Analogía filosófica* (México), año 12, núm. 1, 1998, pp. 21-39.
- DUCH, Lluís, *Antropología de la religión*, tr. Isabel Torras, Barcelona, Herder, 2001.
- , *Mito, interpretación y cultura*, tr. Francesca Babí i Poca y Domingo Cía Lamana, Barcelona, Herder, 2002.
- , *Un extraño en nuestra casa*, Barcelona, Herder, 2007.
- DUPRÉ, Louis, *Simbolismo religioso*, tr. Magdalena Holguín, Barcelona, Herder, 1999.
- DUQUE, Félix (ed.), *Lo santo y lo sagrado*, Madrid, Trotta, 1993.
- DURAND, Gilbert, *La imaginación simbólica*, tr. Marta Rojzman, Buenos Aires, Amorrortu, 1971.
- DURKHEIM, Émile, *Las formas elementales de la vida religiosa*, tr. Ramón Ramos, Madrid, Akal, 1992.

- ECO, Umberto, *Signo*, tr. Franciso Serra Cantarell, Barcelona, Labor, 1988.
- , “Símbolo y alegoría” en *Arte y belleza en la estética medieval* (2ª ed.), tr. Helena Lozano Miralles, Barcelona, Lumen, 1999.
- , *Tratado de semiótica general*, tr. Carlos Manzano, México, Debolsillo, 2005.
- ELIADE, Mircea, *Aspectos del mito*, tr. Luis Gil Fernández, Barcelona, Paidós Orientalia, 2000.
- , *El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición*, tr. Ricardo Anaya, Buenos Aires, Emecé, 1952.
- , *Imágenes y simbolismos. Ensayos sobre el simbolismo mágico-religioso*, tr. Carmen Castro, Madrid, Taurus, 1979.
- , *La búsqueda. Historia y sentido de las religiones* (3ª ed.), tr. Alfonso Colodrón, Barcelona, Kairós, 2008.
- , *La prueba del laberinto*, tr. J. Valiente Malla, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1980.
- , *Lo sagrado y lo profano*, tr. Luis Gil Fernández y Ramón Alfonso Díez Aragón, Barcelona, Paidós, 1998.
- , *Mefistófeles y el andrógino* (2ª ed.), tr. Fabián García, Madrid, Kairós, 2008.
- , *Mitos, sueños y misterios* (2ª ed.), tr. Miguel Portillo, Barcelona, Kairós, 1999.
- , *Tratado de historia de las religiones*, tr. Tomás Segovia, México, Biblioteca Era, 1972.
- ENAUDEAU, Corinne, *La paradoja de la representación*, tr. Jorge Piatigorsky, Barcelona, Paidós, 1999.
- ESTRADA, Juan Antonio, *Imágenes de Dios. La filosofía ante el lenguaje religioso*, Madrid, Trotta, 2003.
- FRAIJÓ, Manuel (ed.), *Filosofía de la religión; estudios y textos*, Madrid, Trotta, 1994.
- , “Rudolf Otto: pautas para la lectura de *Lo santo*”, en *Dios, el mal y otros ensayos*, Madrid, Trotta, 2004, pp. 251-270.
- FREGE, Gottlob, “Sobre sentido y referencia”, en *Estudios sobre semántica* (2ª ed.), tr. Ulises Moulines, Barcelona, Ariel, 1973.

- GADAMER, Hans-Georg, *La actualidad de lo bello. El arte como juego, símbolo y fiesta*, tr. Antonio Gómez Ramos, Barcelona, Paidós, 1991.
- , *Mito y razón*, tr. José Francisco Zúñiga García, Barcelona, Paidós, 1997.
- , *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica* (10ª ed.), tr. Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito, Salamanca, Sígueme, 2003.
- , *Verdad y método II* (6ª ed.), tr. Manuel Olasagasti, Salamanca, Sígueme, 2004.
- GENNEP, Arnold van, *Los ritos de paso*, tr. Juan Aranzadi, Madrid, Alianza, 2008.
- GOETHE, Johann W., *Máximas y reflexiones en Obras completas* (4ª ed.), tr. Rafael Cansinos Assens, tomo I, Madrid, Aguilar, 1987.
- GRONDIN, Jean, *La filosofía de la religión*, tr. Antoni Martínez Riu, Barcelona, Herder, 2010.
- GUSDORF, Georges, *Mito y metafísica: introducción a la filosofía*, tr. Nestor Moreno, Buenos Aires, Ed. Nova, 1960.
- HEIDEGGER, Martin, “El origen de la obra de arte”, en *Caminos de bosque*, tr. Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza, 1996.
- HERODOTO, *Historia*, tr. Carlos Schrader, Libros V-VI, Madrid, Gredos, 1981.
- HICK, John, *Filosofía de la religión*, tr. Carlos Gerahrd, México, Rabasa, 1965.
- HOMERO, *Himnos homéricos. La Batracomiomaquia*, tr. Alberto Bernabé Pajares, Madrid, Gredos, 1978.
- HUBERT, Henri y MAUSS, Marcel, *Sacrifice: Its Nature and Functions*, tr. W.D. Halls, Chicago, The University of Chicago Press, 1964.
- HUIZINGA, Johan, *El otoño de la Edad Media* (4ª ed.), tr. José Gaos, Madrid, Alianza, 1982.
- JÁMBLICO, *Vida pitagórica / Protréptico*, tr. Miguel Periago Lorente, Madrid, Gredos, 2003.
- JUNG, Carl Gustav, *Arquetipos e inconsciente colectivo*, tr. Miguel Murmis, Barcelona, Paidós, 2009.
- , *Psicología y religión*, tr. Ilse T. M. de Brugger, Barcelona, Paidós, 2006.

- KANT, Immanuel, *Crítica del juicio* (2ª ed.), tr. José Rovira Armengoi, Buenos Aires, Losada, 1968.
- KERÉNYI, Károli (et al.), *Arquetipos y símbolos colectivos*, Barcelona, Ánthropos, 1994.
- LANGER, Susanne K., *Philosophy in a New Key*, Cambridge, Harvard University Press, 1978.
- LEEUW, Gerardus van der, *Fenomenología de la religión*, tr. Ernesto de la Peña, México, Fondo de Cultura Económica (FCE), 1964.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, *El hombre desnudo en Mitológicas IV* (7ª ed.), tr. Martí Soler, México, Siglo XXI, 2000.
- , “Introducción a la obra de Marcel Mauss”, en Marcel Mauss, *Sociología y antropología*, tr. Teresa Rubio de Martín-Retortillo, Madrid, Tecnos, 1971, pp. 13-42.
- , *El pensamiento salvaje*, tr. Francisco González Arámburu, México, Fondo de Cultura Económica (FCE), 1964.
- , *Mito y significado*, tr. Héctor Arruabarrena, Madrid, Alianza, 1987.
- LÉVY-BRUHL, Lucien, *El alma primitiva*, tr. Eugenio Triás, Barcelona, Península, 1974.
- LOJO, María Rosa, *El símbolo: poéticas, teorías, metatextos*, México, UNAM, 1997.
- MARDONES, José M., *La vida del símbolo. La dimensión simbólica de la religión*, Santander, Sal Terrae, 2003.
- , *Síntomas de un retorno. La religión en el pensamiento actual*, Santander, Sal Terrae, 1999.
- , *Postmodernidad y cristianismo. El desafío del fragmento* (3ª ed.), Santander, Sal Terrae, 1988.
- , *El retorno del mito*, Madrid, Síntesis, 2000.
- MARION, Jean-Luc, *Dios sin el ser*, tr. Javier Bassas Vila, Daniel Barreto y Carlos Enrique Restrepo, Vilaboa (Pontevedra), Ediciones Ellago, 2010.
- , *El cruce de lo visible*, tr. Javier Bassas y Joana Masó, Vilaboa (Pontevedra), Ellago Ediciones, 2006.
- , *El ídolo y la distancia*, tr. M. Pascual y Nadia Latrille, Salamanca, Sigueme, 1999.

- MAUSS, Marcel, *Sociología y antropología*, tr. Teresa Rubio de Martín-Retortillo, Madrid, Tecnos, 1971.
- ORTIZ-OSÉS, Andrés, *Amor y sentido. Una hermenéutica simbólica*, Barcelona, Anthropos, 2003.
- OTTO, Rudolph, *Lo santo*, Madrid, Alianza, 1980. Una versión más reciente de esta obra se titula *Lo sagrado*, tr. Eduardo García Belsunce, Buenos Aires, Claridad, 2008.
- PANIKKAR, Raimon, “Símbolo y simbolización. La diferencia simbólica. Para una lectura intercultural del símbolo”, en K. Kerényi, E. Neumann, G. Scholem y J. Hillman (eds.), *Arquetipos y símbolos colectivos*, Barcelona, Anthropos, 1994, p. 390.
- PASTOUREAU, Michel, *Una historia simbólica de la Edad Media occidental*, tr. Julia Bucci, Buenos Aires, Katz, 2006.
- RICOEUR, Paul, *Autobiografía intelectual*, tr. Patricia Wilson, Buenos Aires, Nueva Visión, 2007.
- , *Écrits et conférences 2. Herméneutique*, Paris, Éditions du Seuil, 2010.
- , *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*, tr. Alejandrina Falcón, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica (FCE), 2003.
- , *Finitud y culpabilidad*, tr. Cristina de Peretti, Julio Díaz Galán y Carolina Meloni, Madrid, Trotta, 2004.
- , *Freud: una interpretación de la cultura*, tr. Armando Suárez, México, Siglo XXI, 1970.
- , “Poética y simbólica”, en *Educación y política: de la historia personal a la comunión de libertades*, Buenos Aires, Prometeo Libros / Universidad Católica Argentina, 2009, pp. 17-41.
- , *Teoría de la interpretación: discurso y excedente de sentido*, tr. Graciela Monges Nicolau, México, Universidad Iberoamericana / Siglo XXI Editores, 1995.
- RUIZ NOÉ, Jaime, “Algunas tareas de la hermenéutica analógica en torno a los símbolos religiosos”, en Napoleón Conde Gaxiola (comp.), *Hermenéutica analógica, filosofía y ciencias*, México, Torres Asociados, 2010, pp. 43-65.
- SCANNONE, Juan Carlos, *Religión y nuevo pensamiento*, Barcelona, Anthropos / Universidad Autónoma Metropolitana (UAM), 2005.

- SCHAEFFLER, Richard, *Filosofía de la religión*, tr. José María Hernández Blanco y Fermín Cebrecos Bravo, Salamanca, Sigueme, 2003.
- SCHWARZ, Fernando, *Mitos, ritos y símbolos. Antropología de lo sagrado*, Buenos Aires, Biblos, 2008.
- SMITH, William Robertson, *Lectures on the Religion of the Semites*, London, Adam and Charles Black, 1894.
- SOLARES, Blanca (coord.), *Los lenguajes del símbolo: Investigaciones de hermenéutica simbólica*, Barcelona, Ánthropos; México, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias (CRIM), Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), 2001.
- , “Perspectivas sociológicas en el estudio de la religión”, en María del Carmen Valverde Valdés y Mauricio Ruiz Velasco Bengoa (coords.), *Teoría e historia de las religiones*, vol. II, México, Instituto de Investigaciones Filológicas (IIFL), Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), 2010, pp. 27-52.
- SOLARES, Blanca y VALVERDE, María del Carmen (eds.), *Sym-bolon: Ensayos sobre cultura, religión y arte*, México, Instituto de Investigaciones Filosóficas (IIF), Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), 2005.
- SÖRGEL, Rainer, “El legado de Rudolf Bultmann: la desmitologización como acceso al evangelio”, en <<<http://www.centroseut.org/articulos/v2/varios006.pdf>>>.
- SPERBER, Dan, *El simbolismo en general*, tr. J. M. García de la Mora, Barcelona, Ánthropos, 1988.
- TAMAYO, Juan José, “Horizonte simbólico: de los «símbolos rotos» a una teología simbólica”, en *Nuevo paradigma teológico*, Madrid, Trotta, 2003, pp. 157-170.
- TODOROV, Tzvetan, *Simbolismo e interpretación*, tr. Claudine Lemoine y Margara Russotto, Caracas, Monte Ávila, 1982.
- , *Teorías del símbolo*, tr. Francisco Rivera, Caracas, Monte Ávila, 1981.
- TRÍAS, Eugenio, *Pensar la religión*, Buenos Aires, Altamira, 2001.
- URBAN, Wilbur Marshall, *Lenguaje y realidad. La filosofía del lenguaje y los principios del simbolismo*, tr. Carlos Villegas y Jorge Portilla, México, Fondo de Cultura Económica, 1952.

WHITEHEAD, Alfred North, *El simbolismo: su significado y efecto*, tr. Nicolás Molina Flores, México, Instituto de Investigaciones Filosóficas (IIF), Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), 1969.

WIDENGREN, Geo, *Fenomenología de la religión*, tr. Alvaro Alemany, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1976.

WUNENBURGER, Jean-Jacques, *Lo sagrado*, tr. María Belén Bauzá, Buenos Aires, Biblos, 2006.

XIRAU, Ramón, *Tiempo vivido. Acerca de "estar"* (2ª ed.), México, Siglo XXI / El Colegio Nacional, 1993.

DICCIONARIOS Y ENCICLOPEDIAS

BECKER, Udo, *Enciclopedia de los símbolos*, tr. J. A. Bravo, Barcelona, RobinBook, 1996.

BERISTÁIN, Helena, *Diccionario de retórica y poética* (8ª ed.), México, Porrúa, 2004.

CHEVALIER, Jean, *Diccionario de los símbolos*, tr. Manuel Silvar y Arturo Rodríguez, Barcelona, Herder, 1986.

COROMINAS, Joan, *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana* (3ª ed.), Madrid, Gredos, 1973.

LALANDE, André, *Vocabulario técnico y crítico de la filosofía* (2ª ed.), Buenos Aires, El Ateneo, 1967.

MOLINER, María, *Diccionario del uso del español*, Madrid, Gredos, 1984.

ORTIZ-OSÉS, Andrés y LANCEROS, Patxi *Diccionario interdisciplinar de hermenéutica* (2ª ed.), Bilbao, Universidad de Deusto, 1998.

POUPARD, Paul, *Diccionario de las religiones*, Barcelona, Herder, 1987.