



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA
DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y
LETRAS

LA PÉRDIDA Y RECUPERACIÓN DE LA COMPRENSIÓN
DEL SÍMBOLO EN EL ÁMBITO RELIGIOSO EN LA OBRA
DEL FILÓSOFO Y TEÓLOGO ESPAÑOL POSMODERNO
JOSÉ MARÍA MARDONES

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:

LICENCIADO EN FILOSOFÍA

P R E S E N T A :

AHMED EDMUNDO CERVANTES ESPINO

DIRECTOR DE TESIS :

DR. RICARDO FRANCISCO BLANCO BELEDO

CIUDAD UNIVERSITARIA, MÉXICO D.F. 2013.



Para ella...

Agradecimientos.

Agradezco infinitamente al Dr. Ricardo Blanco Beledo, pues a través de sus clases me encaminó disimulada y subrepticamente hacia los temas filosóficos que actualmente me entusiasman y apasionan. Gracias a su discreta pero siempre presente tutela, pude llegar a la elección del tema de mi tesis y, debido a su prudente guía como asesor, a su constante apoyo y a su apreciable dirección, ésta pudo culminarse satisfactoriamente. Asimismo, gracias a él pude conocer la invaluable propuesta del Dr. Mauricio Beuchot: la hermenéutica analógica. Así, de ser mi profesor durante los dos últimos años de mi Licenciatura, se ha transformado en un estimado amigo.

Agradezco al Dr. Mauricio Beuchot Puente que, por medio de su ingente obra y de su inestimable propuesta filosófica de hermenéutica analógica, influyó grande y significativamente en la redacción y conclusión de mi tesis. Indudablemente, al ser paradigma de sencillez y humildad al escribir y al actuar, es un modelo a seguir como filósofo, teólogo y ser humano.

Agradezco al Lic. Francisco Mancera Martínez que, por medio de sus seminarios, pude tener mi primer acercamiento académico serio a las propuestas psicoanalíticas de Sigmund Freud y Carl Gustav Jung, así como a la hermenéutica freudiana de lo onírico. Asimismo, le agradezco su interés por el problema planteado en mi tesis.

Agradezco al Lic. Edgar Morales Flores, quien me condujo en sus enseñanzas a la hermenéutica del Círculo de Eranos y me permitió conocer con detenimiento el pensamiento y propuesta hermenéutica de Gilbert Durand.

Agradezco al Dr. Jorge Armando Reyes Escobar por la confianza y el apoyo académicos que me ha proporcionado en la elaboración de mi tesis. Por su sinceridad, su desinterés y su

convivencia, es un altísimo honor y un enorme gusto haberlo tratado, inicialmente, como profesor y, posteriormente, como amigo.

Agradezco a mis amigos y discípulos de la Facultad de Filosofía y Letras que, a través de interminables horas de pláticas y de inolvidables tertulias, me apoyaron ya sea lineal o tangencialmente en la redacción de mi tesis. Sin duda, les agradezco que a lo largo de estos cuatro años de conocernos y tratarnos, de discutir y vituperarnos, no hemos perdido el contacto y seguimos manteniendo lazos de amistad, los cuales suelen tensarse, ya sea por el tiempo, la distancia o por discrepancias filosóficas, pero que afortunadamente no se han roto. Gracias por su leal amistad.

Agradezco especialmente a mi Madre por su amor, su comprensión y sobre todo su apoyo, pues sin éste, mi tesis no habría podido realizarse.

Índice.

Introducción.....	5	
Capítulo I. El universo simbólico.		
1.1 <i>El símbolo</i>	7	
1.2 <i>El símbolo religioso</i>	21	
Capítulo II. El ocaso del símbolo.		
2.1 <i>La Posmodernidad y la pérdida de la comprensión del símbolo</i>	28	
2.2 <i>La pérdida de la comprensión del símbolo en el ámbito religioso contemporáneo</i>	42	
Capítulo III. La dicotomía simbólica en el ámbito religioso.		
3.1 <i>El objetivismo racionalista en el pensamiento simbólico religioso</i>	49	
3.2 <i>El subjetivismo ingenuo en el pensamiento simbólico religioso</i>	56	
Capítulo IV. Recuperación del pensamiento simbólico: una propuesta hermenéutica analógica.....		64
Conclusiones.....	88	
Bibliografía.....	91	

Introducción.

El objetivo del presente trabajo de investigación es exponer claramente la propuesta realizada por el filósofo y teólogo español José María Mardones sobre la pérdida, en la época contemporánea, de la comprensión del símbolo dentro del ámbito religioso. Así, perteneciendo a *La Congregación de los Hermanos Maristas* y dedicando su vida a la filosofía y a la sociología de la religión en la Universidad del País Vasco, Mardones refiere que esta pérdida o anemia simbólica se caracteriza por dos tendencias. En primera instancia, un objetivismo racionalista que sigue un modelo univocista, el cual trata de explicar el símbolo por medio de intelectualismos y racionalismos dogmáticos y, en segunda instancia, un subjetivismo ingenuo que mantiene un modelo equivocista, el cual apela a la exaltación de la experiencia religiosa por el camino del sentimiento y la afectividad para la comprensión de lo simbólico. Así, Mardones expone una propuesta de carácter hermenéutico para resolver o superar esta dicotomía simbólica: una propuesta hermenéutica que estableciéndose en una postura analogista, procura rescatar las pretensiones de univocidad del objetivismo racionalista, pero salvaguardando, a su vez, las pretensiones de equivocidad del subjetivismo ingenuo. Esta síntesis se logra, pues, a través de un equilibrio analógico.

De esta manera, hallando grandes similitudes entre la propuesta hermenéutica de José María Mardones y la propuesta de hermenéutica analógica del filósofo mexicano Mauricio Beuchot, la presente tesis se propone demostrar que es alcanzable la recuperación del pensamiento simbólico por medio de una hermenéutica simbólica de corte analógico, *id. est.*, una hermenéutica simbólica-analógica que permita la integración prudencial de ambas posturas y rescatar de cada una de ellas lo que es plausible y loable de salvaguardar. Así, evitando caer en reduccionismos racionalistas que buscan interpretaciones univocistas del símbolo o en

equivocismos románticos que permiten cualquier tipo de exégesis de la figura simbólica, se respeta el aspecto misterioso, aproximado, indefinido y oculto del símbolo, emprendiendo la aventura de tratar de interpretarlo y de expresar algo sobre él.

En el Capítulo I, el marco conceptual de la tesis, se expone un acercamiento a la significación del símbolo a partir de la corriente hermenéutica desde autores como Ernst Cassirer, Gilbert Durand, Mircea Eliade, Paul Ricoeur y Mauricio Beuchot, para posteriormente exponer el concepto de la forma simbólica desde el ámbito religioso siguiendo la perspectiva de José María Mardones. En el Capítulo II, el marco histórico de la tesis, se muestra de forma sucinta lo que se ha considerado llamar *Posmodernidad*, a partir de autores como Gilles Lipovetsky, Jean-François Lyotard y Zygmunt Bauman, para después señalar las razones por las cuales ha habido una falta de comprensión de lo simbólico en esta época y, finalmente, se exponen las razones por las que ha habido una pérdida de la comprensión del símbolo en el ámbito religioso según José María Mardones. En el Capítulo III se plantea de forma concreta el problema arriba expuesto sobre la dicotomía simbólica siguiendo al teólogo marista. Por último, en el Capítulo IV, se expone la propuesta de carácter hermenéutico-analógico de Mardones para resolver la dicotomía simbólica en el ámbito religioso, utilizando como sustento teórico la propuesta de hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot.

Capítulo I. El universo simbólico.

Al no poder representar la irrepresentable trascendencia, la imagen simbólica es *transfiguración* de una representación concreta con un sentido totalmente abstracto. El símbolo es, pues, una representación que hace *aparecer* un sentido secreto; es la epifanía de un misterio.

Gilbert Durand. *La imaginación simbólica*.

1.1 El símbolo.

El ser humano no se desenvuelve solamente en un universo físico regido por leyes cuantificables, sino que para adaptarse al mundo en el que se encuentra ha desarrollado un método particularmente distintivo, una propiedad sumamente peculiar que lo distingue de los demás seres vivos en su proceso de adaptación e interpretación del ambiente¹. Esta característica puede ser denominada, utilizando el concepto que expone Ernst Cassirer en su obra *Antropología Filosófica*, como un sistema simbólico², el cual le permite al hombre no sólo existir en una realidad concreta, sino desplegarse asimismo en un universo simbólico³. Una nueva dimensión de la realidad que constituye al ser humano y que cumple la función de ser eslabón intermedio⁴ entre el sujeto y el mundo concreto que se le aparece, pues el hombre es incapaz de conocer aquel universo físico de manera enteramente inmediata, sino que necesita irremisiblemente de un

¹ “...el animal posee una imaginación y una inteligencia prácticas, mientras que sólo el hombre ha desarrollado una nueva fórmula: una inteligencia y una imaginación simbólicas.” (Cassirer, Ernst, *Antropología Filosófica*, FCE, México, 1994, p. 59).

² *Ibid.*, p. 47.

³ Ernst Cassirer denomina al sistema en el que se desarrolla el ser humano como un universo simbólico (*Ibidem*), sin embargo, una forma mucho más interesante interpretativamente y quizá más precisa de hacer referencia a este sistema intrínsecamente humano es el denominado por Mauricio Beuchot como *mundo emblemático*: “El mundo es un emblema. Tiene una parte de iconicidad, y tiene una parte de lenguaje o símbolo, que le es dada por el hombre. El mundo sólo podrá descifrarse cuando se logre conjuntar el sentido de su lema o de su texto con el sentido de su figuración pictórica, de su emblema.” (Beuchot, Mauricio, *Las caras del símbolo: el ícono y el ídolo*, Caparrós Editores, Madrid, 1999, p. 28). De esta manera, ambas propuestas pretenden afirmar la idea sobre que la realidad debe ser interpretada por parte del ser humano a partir de la utilización de una herramienta mediadora, es decir, el símbolo.

⁴ *Óp. cit.*, Cassirer, *Antropología...* p. 47.

mediador, de una herramienta o designador⁵ para comprender e interpretar esa realidad, *id. est.*, el símbolo: “En lugar de tratar con las cosas mismas, en cierto sentido, [el ser humano] conversa constantemente consigo mismo. Se ha envuelto en formas lingüísticas, en imágenes artísticas, en símbolos míticos o en ritos religiosos, en tal forma que no puede ver o conocer nada sino a través de la interposición de este medio artificial.”⁶ Así, lo que le permite al ser humano construir en su consciencia el universo en el que habita es la función simbólica⁷. Esta función le ofrece al hombre aprehender la realidad de una manera mediada para, eventualmente, tener la posibilidad de interpretarla pues el ser humano no tiene acceso directo a lo real, sino a través del conocimiento simbólico, es decir, por medio de una interpretación cultural. En esta forma no inmediata de conocer la realidad, todo instrumento cultural⁸ debe ser considerado como simbólico, pues estos instrumentos o medios son formas de objetivar la realidad y maneras de proporcionarle diversos sentidos al ser humano; por ende, toda función mediadora debe ser entendida como una función simbólica: “Lo ‘simbólico’ designa el común denominador de todas las maneras de objetivar, de dar sentido a la realidad.”⁹ De esta manera, se encuentra una primera propiedad del símbolo, la cual es la de ser mediador o intermediario entre el hombre y la realidad, entre la cultura y la naturaleza, entre subjetividad y objetividad, *id. est.*, entre lo inmanente y lo trascendente¹⁰.

⁵ “...los símbolos, en el sentido propio de esta palabra, no pueden ser reducidos a meras señales. Señales y símbolos corresponden a dos universos diferentes del discurso: una señal es una parte del universo físico del ser; un símbolo es una parte del mundo humano del sentido. Las señales son “operadores”; los símbolos son “designadores”. Las señales, aun siendo entendidas y utilizadas como tales, poseen, no obstante, una especie de ser físico o sustancial; los símbolos poseen únicamente un valor funcional.” (*Ibid.*, p. 57). Así, los símbolos, como se expondrá más adelante en el presente trabajo de investigación, hacen referencia a un sentido.

⁶ *Ibid.*, p. 48.

⁷ *Vid.*, Ricoeur, Paul, *Freud: Una Interpretación de la Cultura*, Siglo XXI, México, 1970, p. 13.

⁸ “...el término símbolo parece conveniente para designar los instrumentos culturales de nuestra aprehensión de la realidad: lenguajes, religión, arte...” (*Vid.*, *Ibidem*).

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ *Vid.*, Garagalza, Luis, *La interpretación de los símbolos. Hermenéutica y lenguaje en la filosofía actual*, Anthropos. Barcelona, 1990, p. 51.

Así pues, son el mito, el arte, el ritual, el lenguaje¹¹ y la religión partes de este universo simbólico del cual hace uso el hombre para interpretar y conocer el universo físico, puesto que si bien la racionalidad es parte integral de su ser, expresada ésta por medio del lenguaje conceptual y lógico, de igual manera, la imaginación simbólica, el lenguaje mitológico y el conocimiento simbólico son partes constituyentes de la actividad cultural humana, pues son precisamente estos los que son capaces de proporcionar algún tipo de sentido al ser humano, en vista de que, por ejemplo los mitos, son relatos cargados de simbolismo que dan sentido a las contradicciones de la realidad: “El mundo del mito [y del símbolo] es el mundo del sentido; el ámbito de la búsqueda de respuestas humanas para un ser que tiene la experiencia del desgarramiento y de vivir en un mundo roto.”¹² Así que al ser la imaginación y el pensamiento simbólicos rasgos distintivos del ser humano, éste se muestra no exclusivamente como un animal racional, sino también como un animal simbólico¹³, en vista de que todas sus actividades culturales implican un carácter de símbolo.

Se observa entonces, que el pensar simbólico es consustancial al ser humano puesto que éste tiene la necesidad y capacidad de crear, conformar e interpretar símbolos para constituir en su consciencia la realidad. Este proceso de simbolización puede ser expuesto a través de mitos¹⁴ y

¹¹ “...el lenguaje es [...] productor y portador de segundos sentidos o sentidos indirectos. En este caso se habla de que el lenguaje es profundamente simbólico.” (Mardones, José María, *El Retorno del Mito. La Racionalidad mito-simbólica*, Síntesis, Madrid, 2000, p. 23). Desde esta perspectiva, el lenguaje no sólo sería un simple instrumento que utiliza el ser humano para comunicar y expresar su sentir y su pensar, sino también como una especie de intermediario entre el mundo físico y el hombre, el cual le permite a éste último la comprensión y aprehensión de la realidad a través de la interpretación de sentidos, pues desde esta perspectiva, el ser humano conoce desde y a través del lenguaje, por ende, desde una concepción hermenéutica del lenguaje, éste no sólo sería una herramienta relacional, sino una herramienta simbolizadora, es decir, una herramienta que busca simbolizar o figurar los distintos sentidos (*Vid., Ibíd.*, p. 11). Pareciera, entonces que la realidad es discurso lingüístico y, sin ese recurso simbólico el mundo sería inaprehensible para el ser humano.

¹² *Óp. cit.*, Ricoeur, *Freud: Una Interpretación...* p. 11.

¹³ *Óp. cit.*, Cassirer, *Antropología...* p. 49.

¹⁴ Los mitos son símbolos expresados en forma de relato, por ende, siguiendo a José María Mardones, son narraciones simbólicas ejemplares, sagradas y atemporales. La palabra mito proviene del griego *μῦθος*, *mythos*, que significa relato. Así, los mitos son relatos tradicionales que narran, a través de grandes acontecimientos, los orígenes de una cultura o la historia sagrada de una civilización. (*Vid., Óp. cit.*, Mardones, *El Retorno del...*, p.p. 37-41).

ritos¹⁵, que preceden al lenguaje lógico y a la razón discursiva. Esta característica interpretativa inherente al ser humano, puede verse en el lenguaje mitológico, en el cual ya existe un esbozo de racionalización, en vista de que: “La misma mitología no es una masa bruta de supersticiones o de grandes ilusiones, no es puramente caótica, pues posee una forma sistemática o conceptual, pero por otra parte, sería imposible caracterizar la estructura del mito como [enteramente] racional.”¹⁶ De esta forma, aceptando lo expresado por Mircea Eliade en su obra llamada *Imágenes y Símbolos*, el símbolo es un modo autónomo de conocimiento¹⁷ en vista de que permite develar y revelar aspectos de la realidad inobservables por otros medios de conocimiento. Se comprende, entonces, que el mundo puede ser aprehendido y revelado en su compleja profundidad a través de los mitos y los rituales, es decir, el hombre comprende la realidad a través del lenguaje simbólico: “...el mundo «habla» mediante símbolos, se «revela». No se trata de un lenguaje utilitario y objetivo. El símbolo no es un calco de la realidad objetiva. «Revela» algo más profundo y más fundamental.”¹⁸ La figura simbólica, desde esta perspectiva, tiene la capacidad de exponer una estructura o modalidad¹⁹ de la realidad inaprehensible, incomprensible e ininterpretable de forma absolutamente inmediata por parte del ser humano.

Se vislumbra, de esta manera, que la realidad puede ser aprehendida por parte del hombre

¹⁵ Los ritos son actos simbólicos que se pueden dar en lo individual o en lo colectivo, se desarrollan acorde a ciertas normas establecidas, se repiten periódicamente y buscan establecer algún tipo de relación o conexión con la trascendencia o la divinidad: “Los símbolos religiosos se viven habitualmente en acciones sagradas o ritos. Éstos son grandes conglomerados de símbolos puestos en acción mediante rituales y ceremonias de culto. Acciones guiadas por una creencia y referidas al Misterio con la intención de iniciar o mantener una relación con él, al mismo tiempo que establecen vínculos de integración y sentido con el cosmos y con los demás hombres.” (Mardones, José María, *La vida del símbolo*, Sal Terrae, España, 2003, p. 167).

¹⁶ *Óp. cit.*, Cassirer, *Antropología...* p. 48.

¹⁷ *Vid.*, Eliade, Mircea, *Imágenes y Símbolos*, Taurus, Madrid, 1955, p. 9.

¹⁸ Eliade, Mircea, *Mefistófeles y el Andrógino*, Kairós, Madrid, 2001, p. 261.

¹⁹ *Ibidem.*

de forma directa o indirecta²⁰. La forma directa de conocimiento hace referencia a las percepciones o sensaciones inmediatas que se presentan en la experiencia, en aquel universo físico, medible y cuantificable, y la forma indirecta de conocimiento es aquella que hace referencia a lo no inmediato, a lo ausente, a lo oculto, a lo que no se encuentra presente. Así, la conciencia del ser humano dispone de dos formas para representarse el mundo, una directa que depende de los sentidos, y otra indirecta que no requiere de éstos y que le permite la representación de aquello que no es sensible, incluso aquello que no es verificable o constatable de una manera estrictamente científica. A este último tipo de conocimiento no directo, no inmediato, evocador y sugerente, pertenece el símbolo, en vista de que: "...por una u otra razón, [...] no puede presentarse en «carne y hueso» a la sensibilidad, como por ejemplo, al recordar nuestra infancia [...] o al representarse un más allá después de la muerte. En todos estos casos de conciencia indirecta, el objeto ausente se *re-presenta* ante ella mediante una *imagen*, en el sentido más amplio del término."²¹ Imagen, en su etimología latina, proviene de la palabra *imago*, que significa retrato, y ésta a su vez, del verbo *imitari* que significa imitar o copiar; por ende, toda representación mental debe ser comprendida en este caso como una imagen que se encuentra en la conciencia: "...se entiende por imagen la representación de una cosa ausente o irreal, un procedimiento para hacer presente –para presentificar– lo que está allá, en otra parte o en ninguna parte..."²²

El símbolo corresponde a la categoría de los signos. Un signo es un recurso que utiliza el ser humano para economizar o abreviar operaciones mentales y designar una cosa o hacer referencia unívoca y lineal a un significado fijo y literal. Siguiendo lo expresado por Luis

²⁰ Gilbert Durand aclara, acertadamente, que esta distinción entre conocimiento directo e indirecto no puede ser afirmada de manera tan categórica, pero que puede ser expresada de esa manera, por una sencilla finalidad metodológica y expositiva (Vid., Durand, Gilbert, *La Imaginación Simbólica*, Amorrortu, Buenos Aires, 1971, p. 10).

²¹ *Óp. cit.*, Durand, *La Imaginación...* p.p. 9-10.

²² *Óp. cit.*, Ricoeur, *Freud: Una Interpretación...* p. 17.

Garagalza en su obra intitulada *La interpretación de los símbolos. Hermenéutica y lenguaje en la filosofía actual*, un signo es un simple rótulo o una mera etiqueta que procura sustituir aquello que desea representar²³. Así, el signo en su mecanismo de economía permite referir a una cosa sin hacerla presente²⁴. No obstante, como se detallará profusamente más adelante, el símbolo trasciende a su propia familia, la familia de los signos, en vista de que no está fijado, ni atrapado o detenido en la pura univocidad, literalidad o linealidad. Comprendida la conceptualización de signo, *prima facie*, la elección de éste podría considerarse como algo arbitrario, en vista de que su función sólo consiste en señalar o remitir a algo: “Basta con anunciar que un círculo rojo con rayas blancas significa que no se debe avanzar para que se vuelva señal de “mano única”. No hace ninguna falta agregar al cartel señalador la imagen amenazante de un agente de policía.”²⁵

El símbolo, no obstante, destaca de entre los demás signos debido a que debe existir una clara analogía²⁶, es decir, una relación aproximada de sentido, entre lo simbolizado y el símbolo mismo perdiendo, de esta manera, aquel carácter azaroso y arbitrario: “[...] [el símbolo] [...] [pierde] su arbitrariedad [...] cuando remite a abstracciones, en especial a cualidades espirituales

²³ Vid., *Óp. cit.*, Garagalza, *La interpretación de...* p. 11.

²⁴ *Ibid.*, 49.

²⁵ *Óp. cit.*, Durand, *La Imaginación...* p.11.

²⁶ La palabra analogía proviene del griego *αναλογία*, conformada por la preposición *aná*, la cual puede entenderse como reiteración o comparación y *logos*, razón: “«Analogía» significa, pues, «proporción», «proporcionalidad», «orden», «armonía». Se la entiende más comúnmente como « semejanza », y es acertado, pero no se reduce a ella, pues implica el predominio de la diferencia. O, si se quiere, es la semejanza en cuanto intermedia entre la identidad pura y la diferencia pura. Con todo, la diferencia predomina en ella sobre la identidad.” (Beuchot, Mauricio & Arenas-Dolz, Francisco, *Hermenéutica de la Encrucijada. Analogía, retórica y filosofía*, Anthropos, España, 2008, p. 31.) Para Ricoeur, la analogía existente en el símbolo no se reduce al razonamiento lógico de la analogía A es a B, como C es a D, sino por la relación entre el sentido primero que se encauza hacia el sentido segundo: “...el símbolo es el movimiento mismo del sentido primario que nos asimila intencionalmente a lo simbolizado, sin que podamos dominar intelectualmente la semejanza.” (*Óp. cit.*, Ricoeur, *Freud: Una Interpretación...* p. 19.). Para Beuchot, la analogía es la relación o semejanza existente entre varias cosas, que no causa su detrimento aunque existan claras diferencias: “La analogía es la semejanza que contempla también la diferencia. Esto es, se trata de una relación, una relación múltiple, entre varias cosas [...] que mantienen [...] una semejanza a pesar de varias diferencias de distinto grado o intensidad...” (*Óp. cit.*, Beuchot, *Las caras del...* p. 22). Para el presente trabajo de investigación, no se ha considerado que alguna de las dos formas de conceptualizar a la analogía del símbolo excluya a la otra sino que, por el contrario, ambas mantienen una estrecha relación y se complementan coherentemente. La analogía, en un primer acercamiento, puede entenderse como una relación de sentidos existente entre varias cosas de grado distinto pero que guardan una estrecha semejanza entre ellas mismas.

o morales que es difícil de presentar...”²⁷ De esta manera, el símbolo puede comprenderse, pues, como una expresión lingüística²⁸ que necesariamente debe interpretarse para tratar de percibir o atisbar aquello a lo que procura referir: “...el símbolo es una expresión lingüística [...] que requiere de una interpretación, y la interpretación un trabajo de comprensión que se propone descifrar símbolos.”²⁹

El símbolo es, hallando una segunda propiedad de éste, un signo sensible y delimitado que por medio de una relación enteramente natural³⁰, es decir, a través de una analogía, procura representar algo no presente. Es un signo concreto que hace referencia a algo que no es sensible, a algo que no puede ser total y completamente representado de forma definida y delimitada, a algo que es inaccesible e incluso invisible: “...se advierte [...] cuál va a ser el dominio predilecto del simbolismo: lo no-sensible en todas sus formas; inconsciente, metafísico, sobrenatural y surreal.”³¹

Siguiendo la conceptualización de Gilbert Durand en su obra *La Imaginación Simbólica*, el símbolo es un: “...signo que remite a un significado inefable e invisible, y por eso debe encarnar concretamente esta adecuación que se le evade, y hacerlo mediante el juego de las redundancias míticas, rituales, iconográficas, que corrigen y completan inagotablemente la inadecuación.”³² El símbolo, comprendido lo anterior, remite y evoca más bien a un sentido que a un objeto específico, pues la imagen sensible que constituye al símbolo vincula a un sentido y no a una cosa. Se revela, entonces, la figura simbólica como una manera de exponer o exhibir de forma concreta, por medio de un signo, un sentido que se le aparece al hombre por entero

²⁷ *Óp. cit.*, Durand, *La Imaginación...* p.11.

²⁸ *Vid.*, *Óp. cit.*, Ricoeur, *Freud: Una Interpretación...* p. 12.

²⁹ *Ibidem.*

³⁰ *Vid.*, *Ibid.*, p. 13.

³¹ *Óp. cit.*, Durand, *La Imaginación...* p. 14.

³² *Ibid.*, p. 21.

abstracto e impreciso. Un signo, pues, lleno de concretez que procura revelar, develar o aparecer un sentido que se oculta, que se aleja, que se elude, que rehúye al ser humano; sentido que, precisamente, sólo puede ser atisbado y vislumbrado por medio del símbolo y, al carecer enteramente de verificación externa a éste, el símbolo sólo vale por sí mismo³³, lo que confirma una vez más que la elección del símbolo no puede ser arbitraria: “Es la expresión de un significado que es imposible de presentar por otro medio que no sea el símbolo mismo.”³⁴

La forma simbólica, pues, busca afanosamente representar aquello que es, por su propia naturaleza, irrepresentable puesto que evoca algo que no es posible percibir de forma inmediata y concreta ya que escapa a la percepción y a la sensibilidad. Se ha encontrado, entonces, el rasgo más complicado pero más característico del símbolo, pues si bien éste se encuentra expuesto y puede ser observado al ingresar a un museo, a un templo religioso o a un centro de estudios³⁵, no obstante, se afana en esconder su significación, en vista de que tan sólo sugiere y señala, evoca y refiere discretamente, pero jamás lo hace por completo, es decir, se encubre y se descubre reiteradamente: “De hecho, el símbolo es un decir sin decir, porque promete hablar a su intérprete; pero no siempre le habla, o no siempre lo hace completamente...”³⁶ El símbolo, como si fuese una aparición fantasmagórica se difumina, se desvanece, se esfuma, se diluye, sin embargo, aparece una y otra vez como si deseara recordarle al ser humano que aún se encuentra presente.

De esta forma el símbolo se caracteriza por ser una forma de conocimiento indirecto,

³³ “La re-presentación simbólica nunca puede confirmarse mediante la presentación pura y simple de lo que significa, el símbolo en última instancia, *sólo vale por sí mismo*.” (*Ibíd.*, p. 15.).

³⁴ *Óp. cit.*, Mardones, *El Retorno del...*, p. 28.

³⁵ El símbolo, por ofrecer ejemplos concretos, puede ser admirado en las obras de arte resguardadas en los museos, en las representaciones sacras dentro de los templos religiosos e incluso, en el emblema mismo de una universidad. Asimismo, el lenguaje simbólico se encuentra en el propio lenguaje natural, así como en el lenguaje artístico, en el lenguaje mítico, en el lenguaje científico, etc.

³⁶ *Óp. cit.*, Beuchot, *Las caras del...* p. 29.

impreciso, incluso ambiguo y en ocasiones contradictorio, ya que carece de un objeto perfectamente definido y hace referencia a un sentido no estático, sino que por el contrario, sugiere un sentido que es abierto, flexible, dinámico y de apertura, lo cual causa que sea proclive a un sinnúmero de interpretaciones y significados por parte del ser humano. Utilizando la expresión realizada por Paul Ricoeur en su obra *Freud: Una Interpretación de la Cultura*, el símbolo, pertenece a la región del doble sentido³⁷, es decir, expresándolo en términos psicoanalíticos, el símbolo juega entre el sentido manifiesto y el sentido oculto³⁸; encontrando así una tercera propiedad del símbolo. Este doble sentido, estos sentidos múltiples, esta capacidad de multivalencia³⁹ es la capacidad del símbolo de mostrar un sinnúmero de significaciones cuya unidad no es posible comprender de manera inmediata sino tan sólo, por medio del entendimiento de la integración simbólica que conlleva la articulación de la heterogeneidad de lo simbólico: "...la investigación de las estructuras simbólicas no es un trabajo de *reducción*, sino de *integración*. Se comparan y se confrontan [...] expresiones de un símbolo [...] para descubrir el proceso gracias al cual una estructura es susceptible de enriquecer sus significaciones."⁴⁰

De esta manera, el símbolo permite observar una perspectiva desde la cual los objetos en el mundo se hallan articulados dentro de un sistema. Así, la conjunción de contrarios es, entonces, una consecuencia inmediata de la comprensión de la integración que permite el símbolo

³⁷ *Vid., Óp. cit., Ricoeur, Freud: Una Interpretación... p. 11.*

³⁸ Desde la hermenéutica freudiana de lo onírico, lo que el sujeto puede recordar acerca de un sueño, no es más que un simple enmascaramiento, tras el cual se oculta el verdadero sentido de éste. De esta forma existen dos tipos de contenidos dentro del sueño. El primero es el contenido manifiesto, el cual son las representaciones evidentes que se le aparecen al sujeto en su sueño y el segundo es el contenido latente, el cual representa el verdadero sentido del sueño que se mantiene velado y oculto. Este último es, por decirlo de alguna forma, el lenguaje particular del sueño, el cual según Freud puede ser, en primera instancia, un deseo oculto, reprimido o insatisfecho, o en segunda instancia, puede ser una actividad que ha sido dejada inconclusa por el soñante en la vigilia. (*Vid., Freud, Sigmund, La interpretación de los sueños, Tomo IV, Obras Completas, Amorrortu, Buenos Aires, 1999, p.p. 122-138*). Desde esta perspectiva, el contenido onírico pertenece a la región del doble sentido en el cual, precisamente, un sentido se manifiesta, se hace presente y otro se oculta, se mantiene velado; he ahí su carácter simbólico.

³⁹ La capacidad de expresar varios significados simultáneamente.

⁴⁰ *Óp. cit., Eliade, Mefistófeles y... p. 260.*

de realidades heterogéneas dentro de un mismo sistema: “...a través de ciertos símbolos [...], el hombre adivinó que las polaridades y los antagonismos pueden ser articulados e integrados en una unidad.”⁴¹ A partir de esta comprensión simbólica de la heterogeneidad y el antagonismo, se perciben los aspectos contradictorios de la realidad en un sólo conjunto y en una sola unidad: “...la coincidencia de los opuestos, tan abundante y tan simplemente expresada por los símbolos, no se *da* en ninguna parte en el Cosmos, y no es accesible a la experiencia inmediata del hombre ni al pensar discursivo.”⁴² Esta conjunción de antagonistas, esta coincidencia de opuestos permite observar una cuarta propiedad del símbolo, la cual es la posibilidad de éste de superar la lógica dualista tradicional expresando, no obstante, una lógica de la contradicción⁴³ intrínseca, exclusiva y completamente inherente a la integración simbólica, en la que los opuestos quedan co-implicados⁴⁴ en un equilibrio dinámico: “El símbolo [...] tiende a lograr una conjunción de los contrarios. El símbolo busca una co-implicación de contrarios, una *complexio oppositorum* que es la responsable de que la antinomia recorra al símbolo.”⁴⁵

Así, la palabra símbolo hace referencia al hecho de colocar juntas o de hacer coincidir partes que se encontraban separadas de una anterior y única realidad. En este sentido, el símbolo en sus orígenes era un objeto dividido en dos partes que posteriormente unidas, ambas mitades tenían la función de hacerles reconocer a los portadores un compromiso, es decir, el símbolo era una forma de reconocimiento que conjugaba las ideas de separación y de acoplamiento, de rompimiento y unión simultánea de aquellas partes distanciadas:

Significante y significado son [...] la expresión de una conjunción buscada que se manifiesta en la misma etimología de la palabra “sym-bolon”, el trozo que cada uno recibía de un

⁴¹ *Ibid.*, p. 267.

⁴² *Óp. cit.*, Eliade, *Imágenes y...*, p. 190.

⁴³ *Vid.*, *Óp. cit.*, Mardones, *El Retorno del...*, p. 30.

⁴⁴ *Vid.*, *Óp. cit.*, Garagalza, *La interpretación de...* p. 53.

⁴⁵ *Vid.*, *Óp. cit.*, Mardones, *El Retorno del...*, p. 30.

objeto, anillo o documento y que servía como signo de reconocimiento. El verbo “ballein” (lanzar) junto con el prefijo “sym” quiere indicar un movimiento de reunificación de las partes separadas.⁴⁶

El símbolo en su etimología, busca enlazar lo que pareciera no conlleva relación alguna. A su vez, siguiendo lo expresado por José María Mardones en su obra *Para Comprender las Nuevas Formas de la Religión*, la palabra *ymballein* también significa tratar de ofrecer una interpretación o procurar resolver algún misterio; esa es, pues, la tarea simbólica⁴⁷.

El símbolo no es, por tanto, ni unívoco ni equívoco, sino de cierta forma multívoco, es decir, reúne en él una ingente cantidad de sentidos que jamás quedan explicados por completo y que no quedan excluidos del todo pues éste, tan sólo procura clarificar y jamás restringir, fijar o delimitar irreductiblemente los sentidos a los que hace referencia. Así, precisamente por esa multiplicidad de sentidos, es necesario descifrar el símbolo reiteradamente para tratar de comprender, aunque no del todo, sus distintos sentidos. Empero, esta propiedad del símbolo, la conjunción de sentidos en ocasiones contrarios y antagónicos, no causa su detrimento sino que esta dialéctica que se expresa en el seno del símbolo, lo potencializa, puesto que al ser portador de sentido simbólico, puede tener en sí mismo un sinfín de sentidos que quedan implicados y co-implicados entre sí y que le: “...agrega[n] una «potencia» simbólica suplementaria.”⁴⁸ El símbolo porta el estandarte que instauro distintos sentidos como solitario caballero que cabalga por el desolado desierto de la existencia humana: “Los símbolos y los mitos vienen de demasiado lejos; son parte del ser humano y es imposible no hallarlos en cualquier situación existencial del hombre en el Cosmos.”⁴⁹

⁴⁶ *Óp. cit.*, Mardones, *El Retorno del...*, p.p. 30-31.

⁴⁷ *Vid.*, Mardones, José María, *Para Comprender Las Nuevas Formas de la Religión*, Verbo Divino, 1994, p. 22.

⁴⁸ *Óp. cit.*, Durand, *La Imagenación...* p.17.

⁴⁹ *Óp. cit.*, Eliade, *Imágenes y...*, p. 25.

Igualmente, mostrando una quinta propiedad, el símbolo tiene en sí mismo, un valor existencial pues siempre hace referencia a una realidad humana, a una situación histórica y social, pues la forma simbólica no existe de manera independiente a la existencia humana, pues hace referencia a algo intrínsecamente humano: “El lenguaje simbólico se enraiza en un suelo histórico y social. El símbolo es un lenguaje participado que, [...] hace de cada uno de los usuarios un miembro de una comunidad que habla el mismo idioma.”⁵⁰ Así, el lenguaje simbólico permite la comprensión de significación y de sentido a la existencia del ser humano en el mundo en el que se encuentra. A su vez, le ofrece un claro sentido de pertenencia, pues le permite comprenderse ya no sólo como un ser aislado, sino como parte de un todo, permitiendo la conducción de lo individual a lo colectivo, de singular a lo universal⁵¹, de lo enteramente concreto a lo perfectamente abstracto: “...aquel que comprende un símbolo no sólo se ‘abre’ hacia el mundo objetivo, sino que, al mismo tiempo, consigue salir de su situación particular y acceder a una comprensión de lo universal.”⁵² El símbolo, pues, tiene la ingente capacidad de integración y en vista de que articula armoniosamente la alteridad y la diversidad, comprendiendo y reconociendo en el símbolo estas capacidades existentes en él, el conocimiento simbólico logra la integración del ser humano en la sociedad a la que pertenece, percibiéndose a la vez como un ser físico y un ser de sentido, mostrando así que el símbolo tiene un profundo carácter y lenguaje social.

La conformación simbólica expresada a través de mitos y rituales, es la manera en que el hombre conforma conciencia del grupo social en su conjunto, ya que es un instrumento eficaz

⁵⁰ *Óp. cit.*, Mardones, *El Retorno del...*, p. 32.

⁵¹ Mauricio Beuchot definirá esta propiedad como el aspecto metonímico del símbolo (*Óp. cit.*, Beuchot, *Las caras del...* p. 56.) De esta manera, el símbolo permite, en su carácter metonímico, ser un puente de acercamiento y comunicación entre lo conocido y lo desconocido, de los efectos que se manifiestan con cierto grado de claridad a las causas que se esconden. El símbolo, que por su propia naturaleza sólo es un diminuto fragmento, puede remitir a la totalidad y, de esta manera, obtener lo que no se tiene a partir de lo que efectivamente se tiene.

⁵² *Óp. cit.*, Eliade, *Mefistófeles y...* p. 268.

para la integración del individuo en la estructura de una sociedad determinada y causando la identificación de aquel como miembro de ésta. Y aunque el símbolo no puede ser reducido a simples conceptos lógicos, éste es una expresión completa y coherente de la realidad, siempre consciente de que es imposible agotar ni explicar por completo la figura simbólica. El pensamiento simbólico, entonces, es una manera en la que el hombre toma consciencia del mundo en el que vive, pues le permite observar la realidad como un todo ordenado, con sentido y con significación: "...el símbolo permite el intercambio con otros de formas y de sentidos afines, configura un orden cósmico de valores y permite definirse y encontrar una identidad desde ellos."⁵³

No obstante, es necesario aclarar, que si bien el símbolo hace referencia a cierta realidad espiritual o a una realidad ausente, este valor simbólico no anula ni invalida de forma alguna el valor concreto del objeto material o la acción ritual de los que el símbolo es parte, sino que por el contrario, la figura simbólica le añade valor a dicho objeto o a dicha acción: "...aun cuando la azada se denomine falo (como sucede en ciertas lenguas austro-asiáticas), y la siembra se asimile al acto sexual (como sucede en muchísimas partes del mundo), de ello no se sigue que el agricultor 'primitivo' ignore la función específica de su trabajo, y el valor concreto, inmediato, de su instrumento."⁵⁴ El símbolo, en este sentido, no demerita ni disminuye en forma alguna a la realidad concreta, sino que el símbolo en su dualidad, *id. est.*, su estado de concretez y su referencia a múltiples sentidos, busca en infinitud de ocasiones y de múltiples formas⁵⁵ una mayor comprensión de la realidad, esto significa que procura apuntar a la estructura última del mundo: "Desde este punto de vista, el conocimiento simbólico es el intento humano de leer un

⁵³ *Óp. cit.*, Mardones, *El Retorno del...*, p. 32.

⁵⁴ *Óp. cit.*, Eliade, *Imágenes y...*, p. 191.

⁵⁵ Esto puede constatarse en la pluralidad de símbolos, mitos y rituales que buscan ofrecer una explicación de la realidad en las distintas culturas y civilizaciones que han existido y se han desarrollado a lo largo de la historia humana.

orden en un mundo preestablecido que no ofrece, a primera vista, más que paradojas y extrañeza.”⁵⁶

El símbolo, recapitulando todo lo anteriormente referido, se caracteriza por ser una expresión lingüística, un signo jamás arbitrario, concreto y sensible que tiene en sí mismo una función mediadora entre el mundo físico y la trascendencia de múltiples sentidos, logrando esto por medio de la analogía entre lo simbolizado y el símbolo. Aunado a esto, el pensamiento simbólico es una forma de conocimiento autónomo e indirecto que evoca y sugiere un sinnúmero de significaciones, por ende, tiene la propiedad de ser multívoco y, al ser la multivalencia un rasgo distintivo del símbolo, éste trasciende la lógica tradicional, teniendo la capacidad de articular una lógica de la contradicción, la cual causa una armonía de antagonistas, es decir, una dialéctica simbólica capaz de implicar los contrarios y de provocar la coincidencia de los opuestos. Asimismo, el símbolo surge, por su carácter eminentemente social, para ser comprendido y ser internamente funcional en una sociedad específica. Por último, aunque la imaginación simbólica haga referencia a la trascendencia, a lo ausente, a lo oculto y a lo no inmediato, el valor simbólico de un objeto no denigra de manera alguna el valor funcional de éste, sino que sólo le añade un mayor valor y una mayor significación: “...el símbolo le añade un nuevo valor a un objeto o a una acción. [...] el símbolo «abre» dichos objetos o acciones a un mundo o espacio distinto del meramente propio o inmediato, sin que pierda éste. El pensar simbólico hace «estallar» la realidad inmediata y directa y, sin disminuirla ni desvalorizarla, la remite a un nuevo mundo.”⁵⁷

Una vez expuestas las propiedades del símbolo, es necesario referir que, siguiendo lo expresado por Mauricio Beuchot en su obra *Las caras del símbolo: el ícono y el ídolo*, existe el otro rostro del símbolo, la perversión y degeneración de éste, *id. est.*, el ídolo: “La palabra griega

⁵⁶ *Óp. cit.*, Mardones, *El Retorno del...*, p. 31.

⁵⁷ *Óp. cit.*, Mardones, *La vida del...* p. 92.

para imagen es *eikon* (εἰκών), de la que viene *ícono*; pero también existe la palabra *eidos*, de la que viene *ídolo*. El ícono es la imagen buena, obediente y respetuosa; el ídolo es la imagen mala, nacida de la *hybris*, soberbia o narcisismo del hombre.”⁵⁸ Así, el símbolo está limitado a ser un mediador que hace referencia a sentidos trascendentes, a lo misterioso. Sin embargo, el ídolo aparece cuando se deshonra su propiedad mediadora, su forma misteriosa y su capacidad vinculadora. El ídolo se muestra cuando se cae en un narcisismo que olvida el referente al que procuraba dirigirse y se autonombra por entero poseedor de las cualidades de aquel, en un proceso alienante, en una clara idolatría: “Por eso es siempre necesario que muera el ídolo a fin de que viva el símbolo.”⁵⁹ Se comprende, entonces, que si el símbolo es incluyente de múltiples sentidos a través de la analogía, por el contrario, el ídolo es excluyente, desvinculador, de un profundo carácter narcisista y ególatra, que promete la comprensión concluyente, unívoca y definitiva del todo, es decir, es soberbio, orgulloso y arrogante: “El ídolo promete una comprensión cabal, por medio de un poder del tipo del sortilegio, del conjuro, de la posesión o dominio del dios; y sólo da en realidad un alejamiento irreductible de lo que ofrece; en cambio, [el símbolo] [...] no miente, más bien desmiente, [y] desengaña, y con ello nos reenvía a la verdad. [...] posibilita la libertad y el amor frente al Absoluto, frente al Misterio.”⁶⁰

1.2 El símbolo religioso.

El barco del simbolismo surca los ingentes mares de la religión pues, como se había referido anteriormente, el carácter eminentemente simbólico del ser humano se expresa en todas sus facetas culturales y, el ámbito religioso, como parte constituyente de la historia humana en sus distintas etapas, no puede ser excluido del encuentro simbólico con lo sagrado, con lo

⁵⁸ *Óp. cit.*, Beuchot, *Las caras del...* p. 65.

⁵⁹ *Óp. cit.*, Ricoeur, *Freud: Una Interpretación...* p. 465.

⁶⁰ *Óp. cit.*, Beuchot, *Las caras del...* p. 69.

trascendente: "...la religión es un escenario privilegiado del juego simbólico. Sin símbolo no existe religión, y sin religión quedaría amputado un enorme espacio del símbolo. Símbolo y religión se estrechan mutuamente. La capacidad del ser humano de crear símbolos se manifiesta poderosa, plural y ambigua en el mundo de la religión."⁶¹ Así, retomando una de las posibles etimologías de la palabra religión, ésta provendría del verbo latino *religare*, que significa *religar*, *volver a unir*; sentidos de la palabra que resaltarían la relación existente entre el ser humano y la divinidad. Desde esta perspectiva, la religión⁶² es una forma en la que el individuo mantiene una mentalidad abierta, dinámica y de apertura a la alteridad sin fronteras ni límites: "...la religión significa la apertura a la alteridad sin límites. Traducido social y mentalmente, significa la condición de posibilidad para que una sociedad se mantenga abierta y para que una mente no se aliene."⁶³ De esta manera, el símbolo religioso es una realidad física, perceptible ante los sentidos, a través de la cual se religa otra realidad de la existencia que no pertenece al orden material. El símbolo religioso es, pues, una forma de religar, unir o enlazar siempre de una manera brumosa al hombre con lo sagrado, con lo misterioso, con lo divino. Busca unir de una forma inacabada el mundo ordinario y profano con lo absolutamente trascendente: "Toda experiencia religiosa auténtica implica un desesperado esfuerzo por calar en el fundamento de las cosas, la realidad última."⁶⁴

Se comprende, entonces, que el símbolo religioso es una forma de conocimiento indirecto, ya que por medio de éste, el sujeto es capaz de tener contacto con una realidad a través de otra,

⁶¹ *Óp. cit.*, Mardones, *La vida del...* p. 91.

⁶² Aceptando lo expresado por José María Mardones: "La religión es un hecho social. La cultura es la forma que configura la religión, del mismo modo que la religión da sustancia y contenido al trasfondo cosmovisional, ideológico y valorativo de la cultura. Sin religión la cultura se vuelve mustia y deviene una mera caja de herramientas. Pero la religión sin cultura ni sociedad es un fósil o una espiritualidad que vive en la estratosfera." (*Ibíd.*, p. 261).

⁶³ *Ibíd.*, p. 255.

⁶⁴ *Óp. cit.*, Eliade, *Mefistófeles y...* p. 245.

ésta inmediatamente accesible, aquella sólo cognoscible por medio de la primera al ser una realidad de índole trascendente. Así, en el símbolo religioso se mantiene una íntima relación de la primera realidad con la segunda, lo que da pie a un puente completamente natural entre la una y la otra, lo que causa que el símbolo religioso no pueda ser elegido de forma completamente arbitraria, sino la elección recae de tal manera, que guarde una estrecha relación con el sentido o significado trascendentes a los que procura hacer referencia, por ende, entre el símbolo y lo simbolizado existe un lazo analógico al que se recurre para dicha elección: "...el símbolo, [...] vive de la afinidad con lo sugerido. Quiere echar puentes entre lo perceptible e imperceptible, lo que se dice y lo inefable, lo inmanente y lo trascendente... Este puente lleva en sus materiales la resonancia interna con aquello que significa o evoca."⁶⁵ De esta forma, se entiende que aquello a lo que hace referencia el símbolo religioso pertenece a un orden distinto de la realidad a la que corresponde el símbolo mismo, pues éste pertenece al mundo material, aquel al mundo de la total trascendencia que se oculta enteramente de una visión inmediata y objetiva, es decir, pertenece a una realidad totalmente sacra. El símbolo religioso es, de esta manera, incapaz de hacer referencia a aquello que evoca de forma completamente objetiva, sino que busca revelarlo de forma indirecta, por medio del sentido: "El símbolo es epifanía de un misterio presente ausente."⁶⁶ Así, la forma simbólica sacra es una forma de conocimiento que corresponde a la representación⁶⁷.

Siendo, pues, el símbolo religioso una forma de conocimiento autónomo e indirecto, el pensamiento simbólico es un pensamiento siempre evocador y sugeridor que se mantiene abierto, en constante movimiento, anhelando alcanzar aquello a lo que intenta desesperadamente hacer

⁶⁵ *Óp. cit.*, Mardones, *La vida del...* p. 98.

⁶⁶ *Óp. cit.*, Mardones, *La vida del...* p. 97.

⁶⁷ *Vid., Óp. cit.*, Mardones, *El Retorno del...*, p. 27.

referencia, pero sabiendo de antemano que jamás podrá poseerlo del todo:

El símbolo, como tiene un referente que sólo puede sugerir, evocar, se mueve siempre en el mundo del atisbo y el barrunto. Siempre lo despierta la consciencia de la inadecuación y la disimilitud. El conocimiento simbólico, se dice, es para-bólico: está siempre abierto, como en una tensión infinita que quiere abrazar a su referente, el cual se escapa a su abrazo.⁶⁸

Así, en este proceso analógico entre la forma simbólica sacra y la trascendencia que pretende simbolizar, entre la evocación y la sugerencia, el símbolo religioso contiene una ingente riqueza de significaciones que nunca agotan aquello que busca referir, aquella realidad sacra que busca representar.

La polisemia y la multivalencia son las compañeras inseparables del símbolo religioso, pues siendo éste un caballero andante, aquellas son su escudo y su espada que le proporcionan un haz interminable de significaciones y, al ser sus rasgos distintivos, el símbolo sacro requiere ser constantemente interpretado pero sin quedar jamás agotado por completo, sino ser reasumido y reinterpretado de forma indefinida: “El mundo del símbolo es [...] inagotable interpretación. Ello es debido a su multivalencia o insuperable polisemia. El símbolo contiene una potencia significadora respecto de su referente, que se dispara en una haz de significados cuya relación mutua no es a menudo evidente en el plano de la experiencia inmediata.”⁶⁹ Al tener así, un sinnúmero de sugerencias por las cuales puede ser comprendido el símbolo religioso, éste logra trascender la lógica tradicional, mostrando una lógica de la contradicción, causante de la armonía entre los contrarios. Queda patente que el camino del símbolo sacro, se encuentra en terreno impreciso, vago y repleto de antinomias incapaces de ser solucionadas o comprendidas a través de una lógica común: “El símbolo [...] se escapa a la confortable ubicación en la lógica binaria

⁶⁸ *Óp. cit.*, Mardones, *La vida del...* p. 99.

⁶⁹ *Ibíd.*, p. 101.

del si-no, *on-off*, verdad-mentira, blanco-negro. La realidad simbólica es mucho más plural y llena de matices y contradicciones.”⁷⁰ Esta coincidencia de opuestos demuestra que no es posible referir lo misterioso más que de forma metafórica, alegórica y paradójica y es precisamente el símbolo religioso el que busca realizar una armonía de contrastes y de opuestos: “El símbolo es el lenguaje que cobija al Misterio.”⁷¹

Ahora bien, la razón de la capacidad y propiedad multívoca y polisémica del símbolo religioso puede hallarse en la realidad en la cual se desarrolla y organiza. Esta realidad pertenece al mundo de la religión, el cual procura atisbar lo misterioso, *id. est.*, lo absolutamente trascendente, lo que Ricoeur denominará como lo Totalmente-Otro⁷². Y es precisamente en esta realidad, en la cual el ser humano busca entablar contacto con aquello que se le evade, con lo sacro, con lo divino. Este afán de tener contacto con lo Totalmente-Otro puede lograrse a través de la mediación simbólica. Se observa entonces que el símbolo religioso cumple una función mediadora entre la realidad mundana y la realidad sagrada, tratando de revelar de esta manera una realidad más profunda, afanándose en develar lo misterioso que se esconde tras lo real, intentando mostrar lo trascendente que se encubre, pero procurando atisbarlo a través de la experiencia cotidiana, de los objetos comunes y habituales, pues la experiencia de lo sagrado: “Será siempre una aproximación indirecta [...] mediada por las formas culturales, simbólicas, a través de las cuales tenemos acceso a la representación del misterio de lo sagrado.”⁷³

Se comprende, de esta manera, que los símbolos religiosos desvelan aquello que es milagroso, aquello que es en sí mismo inexplicable, pero que asimismo, es la parte enteramente sacra de la existencia humana: “«Descifrada» a la luz de los símbolos religiosos, la misma vida

⁷⁰ *Ibid.*, p. 102.

⁷¹ *Ibid.*, p. 101.

⁷² *Óp. cit.*, Ricoeur, *Freud: Una Interpretación...* p. 465.

⁷³ *Óp. cit.*, Mardones, *El Retorno del...*, p. 29.

humana revela un lado oculto: viene de «otra parte», de muy lejos; es «divina» en el sentido de que es la obra de los dioses o de los seres sobrenaturales.⁷⁴ Así, el símbolo sacro, es un camino hacia lo Otro, hacia lo misterioso, hacia lo ausente, que le permite al ser humano no encerrarse en sí mismo, alienarse, sino tratar de afrontar la finitud de su existencia como algo no definitivo. Por medio del símbolo religioso se accede a las dimensiones profundamente ocultas de la realidad, regiones en las cuales lo ausente y lo misterioso habitan: “...los símbolos son siempre religiosos, puesto que se refieren bien a algún aspecto de lo *real*, bien a una *estructura del mundo*.”⁷⁵

El símbolo propiamente religioso sugiere, evoca y religa lo sacro con lo profundamente humano, con lo profano y esta capacidad relacionadora⁷⁶ que posee el símbolo religioso, se expresa a través de lo que Mircea Eliade ha considerado llamar como *hierofanía*⁷⁷, *id. est.*, la expresión o manifestación de lo absolutamente divino en el mundo de lo hondamente humano. Así, la expresión hierofántica es la expresión sagrada de la que dispone el hombre para atisbar el misterio de lo sacro, manifestación conocida y reconocida simbólicamente en vista de que: “El símbolo es el lenguaje de lo sagrado. Mediante símbolos captamos y nos comunicamos acerca de lo sagrado.”⁷⁸ La existencia y realidad, pues, de aquello absolutamente trascendente se observa en la historia humana de forma espacio-temporal en la expresión hierofántica⁷⁹. Así, lo enteramente misterioso se hace presente en las realidades hierofánticas, no obstante, se presentifica como verdadero misterio, pues no se transforma del todo en un objeto mundano, sino que al ser una

⁷⁴ *Óp. cit.*, Eliade, *Mefistófeles y...* p. 262.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 262.

⁷⁶ *Religadora* por expresarlo de una forma mucho más sugerente y evocadora.

⁷⁷ *Óp. cit.*, Eliade, *Mefistófeles y...* p. 258.

⁷⁸ *Óp. cit.*, Mardones, *El Retorno del...*, p. 28.

⁷⁹ Es necesario referir que en la historia de la humanidad, dentro de cada una de las religiones existentes, las expresiones hierofánticas han sufrido transformaciones, puesto que toda clase de religiosidad conlleva un proceso permanente de sacralización de ciertas realidades anteriormente conocidas como profanas y de secularización de otras antes sagradas: “De ahí que el creyente siempre esté sometido a un proceso de depuración de sus imágenes del Misterio de Dios y rechace hoy como ídolo lo que ayer consideró o le sirvió como una representación o ícono.” (*Óp. cit.*, Mardones, *La vida del...* p. 98.)

hierofanía adquiere la capacidad de remitir al ser humano, por medio de su significación, a aquella realidad invisible que se presentifica en ella.

Las manifestaciones sacras adquieren la capacidad de remitir al hombre, por medio de su significación, a aquella realidad invisible del misterio trascendente y, por ende, estas expresiones están cargadas de simbolismo, en vista de que remiten a la condición enteramente trascendente e inefable de la divinidad: "...todo acto religioso, desde el instante mismo en que es *religioso*, está cargado de una significación que es, en última instancia, «simbólica», puesto que se refiere a valores o a figuras sobrenaturales.”⁸⁰ Así, los objetos son convertidos en símbolos que remiten a la divinidad que se hace presente en ellos. Lo inexplicable se manifiesta en la figura simbólica. Lo sagrado se aparece y se manifiesta lo misterioso a través de objetos habituales, como podría ser un árbol, o a través de expresiones culturales infinitamente más complejas, como el surgimiento mismo de una religión.

Se ha querido demostrar que el símbolo sacro, a través de su encarnación en la figura sensible⁸¹, permite hacer accesible aquello que se encuentra ausente, aquello que es imposible percibir de forma mediada por la sensibilidad. Así, el lenguaje simbólico permite evocar, captar y sugerir lo que está oculto o lo que se encuentra lejano, lo que es inefable y lo que es invisible y, en este sentido, el simbolismo religioso tiene un papel central para la experiencia, búsqueda y desvelamiento de lo sagrado, en vista de que es un conocimiento que se encarga de revelar, de distintas maneras y de diversos grados, el ingente misterio de lo divino. El símbolo religioso, pues, busca unir y enlazar, de una manera inacabada, imprecisa e incluso vaga y barrunto al ser humano con lo absoluto, con lo trascendente, *id. est.*, con lo Totalmente-Otro.

⁸⁰ *Óp. cit.*, Eliade, *Mefistófeles y...* p. 245.

⁸¹ *Vid.*, *Óp. cit.*, Garagalza, *La interpretación de...* p. 51.

Capítulo II. El ocaso del símbolo.

La postmodernidad es la modernidad, que, al desarrollar sus propios mitos, ha llegado a descubrir su propio autoengaño. Quizá sea ésta la aportación y riqueza de la postmodernidad: señalar los contenidos y límites de la modernidad.

José María Mardones. *Postmodernidad y Cristianismo*.

2.1 La Posmodernidad y la pérdida de la comprensión del símbolo.

El período histórico actual es, evidentemente, época de crisis, de desencanto, de confusión, de desconfianza, de incertidumbre e incluso de decepción y de sinsentido⁸², sin embargo, es también sin duda, época de transformación, época de transición entre la Modernidad, aquella gran era de ideales universalistas, cúspide de la racionalidad⁸³, del progreso constante, del dominio de las ciencias y la tecnología y de la superación de las supersticiones y, una nueva era aún ignota, oculta e innombrada; esta fase histórica apresada es, pues, la *Posmodernidad*⁸⁴, la cual comienza a gestarse, indiscutiblemente, a principios del siglo XX, el lapso, principal pero no exclusivamente, de los graves conflictos, de las grandes guerras, de la violencia exacerbada y de la abrumadora destrucción, factores llevados a cabo en gran medida, con las herramientas tecnológicas, científicas, culturales, sociales y económicas que la Modernidad creó, fomentó y proporcionó a causa del ideal moderno de la dominación de la naturaleza y de todo el entorno por

⁸² Vid., *Óp. cit.*, Beuchot, *Las caras del...* p. 52.

⁸³ La visión moderna de racionalidad, no obstante, fue la de una razón disociada y fragmentada de las demás virtudes y características del ser humano, como los sentimientos, las pasiones y los deseos (Vid., *Ibid.*, p. 14).

⁸⁴ Para hacer referencia a esta *era transitoria*, aún sin bautizar y por tanto carente de nombre oficial y aceptado unánimemente, se ha decidido utilizar la designación que acuña Jean-François Lyotard en su obra llamada *La Condición Posmoderna* (Vid., Lyotard, Jean-François, *La Condición Posmoderna*, Cátedra, España, 1972, p. 9), designación histórica que José María Mardones acepta y utiliza en distintas obras, aunque no de forma exclusiva (Vid., Mardones, José María, *Postmodernidad y Cristianismo*, Sal Terrae, España, 1988, p. 17 y Vid., Mardones, José María, *La Vida del Símbolo*, Sal Terrae, España, 2003, p. 27) Es necesario aclarar que, aunque algunos de los autores estudiados para la elaboración del presente trabajo de investigación, nombran al tiempo actual de distintas maneras, todos comulgan con la idea de que esta es una era de transición y de cambio. En este sentido, Gilles Lipovetsky la llama *hipermodernidad* (Vid., Lipovetsky, Gilles, *La cultura-mundo. Respuesta a una sociedad desorientada*, Anagrama, Barcelona, 2008, p. 7), y, Zygmunt Bauman la bautiza como *Modernidad líquida* (Vid., Bauman, Zygmunt, *Mundo Consumo. Ética del individuo en la aldea global*, Paidós, Barcelona, 2010, p. 237).

parte del ser humano: “...la era moderna recurrió al mito de la historia humana entendida como un relato de superación propiciada por el ingenio, la sagacidad, la determinación y la laboriosidad humanos [...]: una superación que los sacaría del fangal de la condición «natural», «precivilizada».”⁸⁵

Comencemos, pues, realizando un sucinto pero sustancioso estudio historiográfico del que se ha considerado surge la *Posmodernidad*⁸⁶. De esta manera, para nombrar las convulsiones más relevantes de este siglo⁸⁷, podemos iniciar con el conflicto armado entre Rusia y Japón, de 1904 a 1905, guerra en la que por primera vez, al menos en el siglo XX, era derrotada una nación occidental ante una oriental. Continuando con las agitaciones acaecidas en los Balcanes de 1911 a 1913; preludios tan sólo a la Primera Guerra Mundial⁸⁸, en la cual, durante el transcurso de cuatro años, de 1914 a 1918 y ayudados por el nuevo tipo de armamento, como el gas venenoso, los tanques y las armas automáticas, murieron más de 9 millones de combatientes, y acabó con la existencia de cuatro imperios, el Alemán, el Austrohúngaro, el Otomano y el Ruso, el último, en el cual, estalló la Revolución Rusa en 1917, que finalmente culminó con la instauración de la primer república socialista en el mundo, instituida sólidamente en 1922.

Ahora bien, el periodo de entreguerras, transcurrido de 1918 a 1939, se caracterizó, a pesar de un breve periodo de estabilidad denominado *los felices años veinte*, por las crisis. Así, en tan sólo dos décadas, se pudo observar la *Gran Depresión* de Wall Street del año 1929 que

⁸⁵ *Óp. cit.*, Bauman, *Mundo...*, p. 116.

⁸⁶ Se ha creído necesario referir que, si bien existe una gran diversidad de autores que han sido considerados dentro del *pensamiento posmoderno* o *filosofía posmoderna*, como son Gilles Deleuze, Jean Baudrillard, Michel Foucault, Gianni Vattimo y Jacques Derrida, por nombrar a los más conocidos, y que cada uno desarrolla y defiende sus propias posturas sobre la *Modernidad* y la *Posmodernidad*, para el presente trabajo de investigación, se han utilizado las aportaciones de estudiosos de la *Posmodernidad* que más satisfacen las necesidades y fines de esta tesis, sin la pretensión de agotar el tema ni, mucho menos, cerrar la discusión sobre la *Posmodernidad*.

⁸⁷ No es, obviamente, objetivo de la presente tesis, el realizar un estudio historiográfico en exceso concienzudo sobre los conflictos bélicos transcurridos durante el siglo XX, sino tan sólo mostrar un rápido y fugaz acercamiento que muestre el contexto histórico del que, se considera, se gesta y surge la *Posmodernidad*.

⁸⁸ Denominada hasta 1939 la *Gran Guerra*, fue un conflicto armado centrado básicamente en Europa.

permeó al globo entero, la crisis política que marcó el surgimiento y ascensión al poder de los totalitarismos, como el *fascismo* italiano y español por un lado, y el *nacionalsocialismo* alemán por el otro, pasando incluso por crisis culturales y sociales causadas y atravesadas por el exacerbado antisemitismo y el cambio en la geografía europea, entre otros factores políticos, culturales y sociales.

De esta forma, se llega a 1936, año en el que comienza la Guerra Civil Española, que cobró la vida de aproximadamente 500.000 personas en los tres años que duró el conflicto y que sería el perfecto campo de cultivo para las atrocidades que se realizarían posteriormente, de manera mucho más sistemática y mejorada, en la Segunda Guerra Mundial, uno de los conflictos más terribles y espantosos en los que se ha visto envuelta la humanidad y en el que murieron entre 50 y 70 millones de seres humanos, en el transcurso de 1939 a 1945⁸⁹. Los nazis asesinaron a más de 12 millones de no combatientes en los países ocupados, utilizando fusilamientos en masa, malos tratos, hambre y tortura científicamente planeada. Así, Adolfo Hitler ordenó la industrialización de los asesinatos en los campos de concentración, construyendo cámaras de gases, donde mediante el uso de *Zyklon B*, un compuesto de ácido prúsico, se asfixiaba a las víctimas. De esta manera, en las cámaras de *Auschwitz* se llegaron a asesinar diariamente a más de 10.000 hombres, mujeres y niños y los hornos crematorios funcionaban sin cesar las veinticuatro horas del día. Desde esta perspectiva, tan sólo en este campo de concentración, la matanza científica llegó a más de 3 millones de personas y al finalizar la guerra, el nazismo había liquidado sistemáticamente a 6 millones de judíos entre otros grupos sociales; hechos inverosímiles si se reflexiona que fue la propia nación alemana la que ha legado a la civilización una notable y abrumadora riqueza cultural y que ha ofrecido al mundo, a grandes pensadores

⁸⁹ Vid., Gallo, Miguel Ángel, *Historia Universal Moderna y Contemporánea*, Quinto Sol, México, 2004, p. 227.

como Lutero, Kant, Hegel, Schopenhauer, Nietzsche y Heidegger, entre otros. Este fenómeno podría indicar que cualquier sociedad humana, independientemente del grado de cultura y civilización en el que pueda encontrarse, es capaz de inclinarse a destruir de forma sistemática, masiva y cruel a otros grupos humanos, aun siendo estos integrantes de su propio grupo. Aunado a estos terribles hechos, la utilización de la bomba atómica causó la muerte de más de 100,000 seres humanos en Hiroshima, y el fenecimiento de 75,000 en Nagasaki, a causa de la irradiación calorífica, la onda explosiva, la presión del aire y la radioactividad.

Este es, pues, el epílogo con el que cerraba la Segunda Guerra Mundial, turbador desenlace, el cual, sin embargo, no pudo de forma alguna impedir los grandes conflictos posteriores⁹⁰. Así, apenas terminada ésta, se inició la Guerra de Indochina en 1946, que culminó ocho años después, en 1954; el atroz conflicto iniciado en Palestina, también en 1946 y que aún continúa causando estragos hasta la fecha entre israelís y palestinos; la Guerra de Corea acaecida de 1950 a 1953; la Guerra de Vietnam de 1955, que terminó con la retirada de las tropas norteamericanas en 1975; las terribles masacres entre Tutsis y Hutus en la República de Ruanda de 1990 a 1997; la Guerra del Golfo Pérsico de 1991 y, finalmente, la Guerra civil en Zaire, actualmente denominada República Democrática del Congo, en donde rebeldes Tutsis lucharon contra el gobierno Hutu de 1996 a 1997.

Así pues, el siglo XXI nace a su vez en conflicto, iniciado por la *Guerra contra el Terrorismo* que surge a raíz de los *Ataques del 11 de Septiembre del 2001*, realizados por miembros del grupo terrorista islámico *Al Qaeda*, provocando la muerte de 3,000 personas en la destrucción, por medio de colisiones de aviones, del *World Trade Center* en Nueva York y del

⁹⁰ Por premura de espacio y por no ser el objetivo de este trabajo de investigación, se han dejado a un lado las demás condicionantes de los conflictos bélicos, como podrían ser las determinaciones sociales, culturales, políticas, religiosas, etc., las cuales, sin embargo, también son importantes en el desarrollo y acaecimiento de los hechos históricos.

daño estructural del *Pentágono* en Virginia; atentados que indujeron a los Estados Unidos a iniciar los conflictos en Afganistán e Irak, y que han tenido como desenlace, la recesión económica mundial del año 2008, de la cual, aún se pueden observar hoy en día sus consecuencias. Entre las más importantes, las revoluciones ocurridas durante el año 2010 en el mundo árabe y las movilizaciones realizadas en distintas ciudades de Europa y América, protestas en la que cabe destacar la participación del filósofo esloveno Slavoj Žižek en *Wall Street*.

Ahora bien, considerando que los periodos históricos no inician de súbito un día preciso de un año determinado, sino que las eras nuevas son anunciadas por severas conmociones que se dejan sentir a través de largos lapsos de tiempo (como la Antigüedad que desembocó gradualmente en la Edad Media y ésta dio paso a la Modernidad), es factible considerar que la crisis de la era moderna inicia propiamente, de acuerdo con pensadores de distintas corrientes, en la mitad del siglo XX⁹¹, con la revelación de los dolorosos acontecimientos ocurridos en la Segunda Guerra Mundial principalmente el Holocausto, provocados como se había mencionado anteriormente, con las herramientas científicas y tecnológicas proporcionadas por la Modernidad. Así pues, el *11 de Septiembre* marca la fecha en la que los tiempos modernos expulsan desde sus entrañas a la *Posmodernidad*, pues estos hechos marcan el comienzo del conflicto, sin autorización de la Organización de las Naciones Unidas (institución emblemática de la Modernidad), entre Estados Unidos contra los enemigos árabes asentados en Afganistán (cual retorno a la época de las Cruzadas, sin embargo con fines políticos y económicos más que religiosos), y la eventual crisis económica. En este sentido, el sociólogo y filósofo francés Gilles

⁹¹ Si bien, Bauman no lo refiere como tal, se ha considerado que esto puede ser inferido a partir de su concepto *asesinato categorial* (Vid., Bauman, Zygmunt, *Mundo Consumo. Ética del individuo en la aldea global*, Paidós, Barcelona, 2010, p. 128) y Vid., Blanco Beledo, Ricardo, *La Nueva Subjetividad*, Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, México, 2008, p. 1.

Lipovetsky matiza con claridad esta aún difusa situación: "...lo ocurrido en Nueva York el 11 de Septiembre de 2001 no debe entenderse tanto como ingreso en un nuevo periodo cuanto como acentuación o remate del proceso multiforme de desorganización hipermoderna de los referentes."⁹²

Se ha mostrado, entonces, como la *Posmodernidad* es la etapa de la amarga decepción de los valores, ideales, instituciones, relatos y mitos de la Modernidad. Ésta que fue la era de la racionalización enfocada al dominio del mundo; de la mentalidad funcional; del pensamiento formal; del lenguaje conceptual, objetivo y lógico-matemático; de la fe en el progreso, en la ciencia y en la técnica, culminó en un terrible desencanto para el ser humano: "Desde Bacon y Descartes, los Modernos han depositado grandes esperanzas en el progreso de las ciencias y las técnicas, que en teoría deben mejorar continuamente la vida de las personas. La fe en la capacidad de la razón y de la técnica han nutrido el dogma del progreso inevitable, lineal e infinito. Gracias a la ciencia y a la tecnología, es necesario que el futuro humano sea mejor..."⁹³

Así, la Modernidad prometida habría de ser el tiempo que desembocaría en una existencia maravillosa y en un mundo material casi divino y casi perfecto en el que los seres humanos podrían vivir apacible y felizmente, gracias al dominio científico de la naturaleza y al avance en la tecnología. Sin embargo, los grandes ideales de la Modernidad fenecen, aunque no del todo, en las convulsiones de los siglos XX y XXI, pues como náufragos recién arrojados por el hundimiento de su navío a los intempestuosos mares de la Historia, tratan los ideales modernos de salvar sus vidas llegando a alguna orilla: "La credibilidad en los sistemas y los partidos políticos, las instituciones religiosas e históricas, [...] y la familia; comienza a resquebrajarse

⁹² Lipovetsky, Gilles, *La cultura-mundo. Respuesta a una sociedad desorientada*, Anagrama, Barcelona, 2008, p. 21.

⁹³ *Ibíd.*, p. 47-48.

dramáticamente. El reputado orden y progreso decimonónico es sepultado sin remedio.”⁹⁴ Se conforma en este escenario no sólo un clima de incertidumbre cultural y social, sino también de incertidumbre epistemológica, al percatarse de la imposibilidad de tener certezas enteramente absolutas, pues el ser humano se desarrolla siempre en un conocimiento enteramente falible y conjetural: “El pensamiento actual se ha vuelto más cuidadoso y sabedor de sus posibilidades y limitaciones, cuando no confiesa abiertamente, frente a la seguridad de otros momentos, su debilidad e impotencia.”⁹⁵ Empero, es precisamente en estas agitaciones históricas donde se gesta la *Posmodernidad*.

Tras haber realizado el estudio del contexto histórico del que se ha considerado surge esta era transitoria y haber tratado de rastrear la génesis histórica y social de la *Posmodernidad*, es necesario ahora sumergirse en ésta y tratar de analizarla en sí misma. Así, la *Posmodernidad* desea ser comprendida y analizada en términos de contradicción⁹⁶, pues así como en el *Symposio*, la sacerdotisa Diótima en boca del Sócrates platónico nos muestra que es imposible pensar a *Eros*⁹⁷ en términos de no contradicción⁹⁸, en vista de que éste es hijo de *Penía* (Pobreza) y de *Poros* (Recurso, Abundancia), por lo que tiene las características de ambos, es decir, búsqueda incesante y adquisición por una parte, y pérdida por otra; por ende *Eros* es, simultáneamente, escasez y deseo, es y no es, tiene y al mismo tiempo carece, es unión y separación. De esta misma manera, se ha considerado que la *Posmodernidad*, muestra en sus distintos fenómenos, dos caras, en infinidad de ocasiones contradictorias. Así pues, como el *Eros* de Diótima, esta etapa

⁹⁴ *Óp. cit.*, Blanco, *La Nueva...*, p. 1.

⁹⁵ *Óp. cit.*, Mardones, *La vida del...*, p. 135.

⁹⁶ Por tanto, tendría que ser una comprensión profundamente hermenéutica, es decir, de un análisis cuidadosamente interpretativo. Sin embargo, es necesario resaltar que este análisis en término de contradicción es sólo una herramienta metodológica, puesto que para la redacción de un texto académico no es posible, por completo, ignorar el lenguaje metódico y las normas de la lógica.

⁹⁷ La imposibilidad de definir el amor de una forma completamente lógica y racional, llevó a Platón, a tratar de comprenderlo y mostrarlo por medio de las bellas analogías plasmadas en el *Symposio*, es decir, procura describir el sentimiento del amor por medio de un lenguaje metafórico y simbólico.

⁹⁸ Platón, *Symposio (Banquete)*, 203b-204a.

histórica, no puede ser comprendida en términos de no contradicción, en vista de que pareciera también es hija de *Poros* y de *Penía, id. est.*, de los grandes recursos que ofreció la Modernidad y del desencanto y la pobreza de ésta: “La postmodernidad, más que un tiempo, es un talante. Supone la pérdida de confianza en la razón con la que andaba la modernidad. La consciencia abre los ojos, desilusionada respecto de los grandes proyectos de realización humana.”⁹⁹

En este sentido, la *Posmodernidad* es la era de la desestructuración y reconfiguración de la Modernidad, pues lo que se ha tratado de mostrar es que el pensamiento posmoderno ha puesto en crisis, en duda y presa de toda crítica a los antiguos relatos legitimadores como lo fueron la religión, la filosofía, la política, las instituciones, las formas de pensar, las legislaciones, las propuestas éticas, los valores¹⁰⁰, etc. De esta manera, el gran dilema existente en la *Posmodernidad* es, pues, la legitimación¹⁰¹. La falta de confianza en la estipulación posible de algún tipo de legitimación ha sido provocada por la severa crisis de confianza en todos los antiguos relatos o ideologías que procuraban ofrecer una respuesta, en ocasiones totalitaria y totalizante, de la realidad. Por ende, esta época posmoderna puede ser pensada como una época de posibilidad y desafío simultáneamente, es decir, una era de crítica pero también de propuesta: “Hay que mantener una concepción más dialéctica [...]. Junto a procesos de confrontación y superación [...], es decir, de desencantamiento, se dan otros contraprosesos de reencantamiento.”¹⁰²

Ahora bien, cualquier tipo de comprensión debe atenerse, desde un primer acercamiento, a

⁹⁹ Mardones, José María, *Postmodernidad y Cristianismo*, Sal Terrae, España, 1988, p. 10.

¹⁰⁰ Aceptando lo expresado por Mauricio Beuchot, no es que hayan dejado de existir los valores, pues el ser humano en todas sus etapas históricas se he movido en una escala valorativa, sin embargo, éstos han dejado de ser objetivos para transformarse en subjetivos (*Vid., Óp. cit.*, Beuchot, *Las caras del...*, p. 51.).

¹⁰¹ Siguiendo la conceptualización que realiza Jean-François Lyotard: “Legitimar es el proceso por el cual un legislador está autorizado para promulgar una ley como norma.” (*Óp. cit.*, Lyotard, *La Condición...*, p. 23).

¹⁰² *Óp. cit.*, Mardones, *Para Comprender las...*, p. 34.

la evidencia empírica que se impone¹⁰³. Así, la evidencia que aparece muestra que la *Posmodernidad* se encuentra conformada por cuatro polos estructuradores o fenómenos configuradores: el capitalismo, la tecnificación, el individualismo y el consumo¹⁰⁴. De esta forma, considerando que la *Posmodernidad* desea ser estudiada en términos de contradicción, podemos observar que el primer polo estructurador, el capitalismo contemporáneo, si bien se ha afianzado como modelo económico casi hegemónico, sustituyendo al modelo económico socialista desarrollado en todo el siglo XX y que la economía neoliberal ha permeado al globo entero y ha fomentado la estabilización y la riqueza en importantes sectores de la población mundial, ha generado no obstante, severas y graves crisis económicas y evidentemente, no ha podido resolver la pobreza y la desigualdad económica en el mundo. Así, aunque la economía globalizada ha permitido la producción y el intercambio de riqueza objetiva y no objetiva¹⁰⁵ libremente ha provocado, empero, un terrible descontrol en los mercados: “La nueva era global de las finanzas ha inaugurado una época de desequilibrios, imprevisión y caos crecientes.”¹⁰⁶ De esta manera, la privatización de los mercados y la rapidez en que se mueven los capitales han hecho que el sistema financiero global sea bastante inestable.

El segundo polo estructurador, la tecnificación contemporánea, como digna heredera del

¹⁰³ “...como es natural, primero se ve el aparecer, luego el ser. Es decir, primero se ve lo accidental, luego lo esencial o substancial.” (Beuchot, Mauricio, *Antropología Filosófica. Hacia un personalismo analógico-icónico*, Fundación Emmanuel Mounier, Salamanca, 2004, p. 14.). De la misma manera, primero se realizará una exposición de las muestras empíricas para, posteriormente, realizar una reflexión sobre éstas.

¹⁰⁴ En el presente trabajo de investigación, se está siguiendo el estudio sociológico del francés Gilles Lipovetsky, aunque éste bautiza a los cuatro polos estructuradores de forma distinta a la utilizada en la presente tesis, (*hipercapitalismo, hipertecnificación, hiperindividualismo e hiperconsumo*) sin embargo, no se ha deseado utilizar estos nombres, por no considerarlo necesario para la investigación actual, aunque efectivamente se seguirá este estudio detenidamente, con el deseo de analizar las contradicciones de la *Posmodernidad* (*Vid., Óp. cit.*, Lipovetsky, *La cultura...*, p. 34.).

¹⁰⁵ Podría realizarse una distinción entre dinero material, es decir, el dinero tradicionalmente concebido en moneda y papel moneda y dinero no-material, todo aquel dinero que no es objetivo o material propiamente, como podrían ser los créditos que las instituciones financieras otorgan (crédito personal, crédito hipotecario, etc.) a los sujetos, así como el dinero que se especula en las distintas bolsas de valores en el mundo.

¹⁰⁶ *Ibidem*.

ideal moderno del progreso ha logrado por un lado, de forma muy clara, un avance tecnológico abrumador nunca antes visto en la historia de la humanidad y en un periodo tan corto de tiempo que ha proporcionado un evidente mejoramiento en el bienestar y dicha de los seres humanos: “La esperanza de un futuro glorioso ha recuperado el ímpetu gracias a la revolución de la biotecnologías, la bioquímica, las nanotecnologías y la microelectrónica.”¹⁰⁷ Sin embargo, por otro lado, el desmesurado avance en la tecnología ha causado una sobre-explotación de los recursos del planeta que podría causar un futuro desastre ecológico.

El tercer polo estructurador, el individualismo contemporáneo, la más perfeccionada expresión del *Sapere aude!* ilustrado que exigía la capacidad de utilizar la propia inteligencia y actuar sin la guía o tutela de otro y, de las ideas sobre la libertad del siglo XIX, lograron finalmente que los sujetos posmodernos consideren su individualidad como algo invaluable e insustituible. En este sentido, el sujeto se ha convertido en el principal referente en la creación de principios y normas: “Por primera vez en la historia, las normas de la vida social, la ley y el conocimiento no vienen ya de fuera, [...] sino que hay que construirlas libremente y han de construirlas las personas, únicas autoras legítimas...”¹⁰⁸ Pareciera que de esta forma, la *Posmodernidad* vive un hedonismo individualista que ha llevado a gran parte de los sujetos posmodernos a la imposibilidad de conformar relaciones sociales estables y duraderas en la vida común o *análoga*¹⁰⁹, empero, por el otro lado, debido al surgimiento de las redes sociales en la era cibernética o digital, se fomenta la socialización por medio de ordenadores de escritorio y dispositivos móviles, apelando quizá mucho más a términos de cantidad y no de calidad, reproduciendo las interacciones sociales que siempre se han presentado en el ámbito humano

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 48.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 52.

¹⁰⁹ En contraposición a la vida digital, a la vida conformada en el ciberespacio.

pero trasladándolas al ámbito económico, donde el perfil del sujeto es tratado como un producto más del mercado neoliberal donde los sujetos se exhiben de forma directa con tal de que sean comprados por el resto de los usuarios y éstos a su vez también se vendan. Así, esta socialización digital fomenta que el sujeto posmoderno debe, en las redes sociales, consumir productos y ser consumido como uno, es decir, comprar y ser comprado: “No hay dignidad del hombre en este consumismo tecnócrata. El único valor que queda es el de cambio, de compraventa.”¹¹⁰ De esta manera, el individualismo contemporáneo ha permitido pues, una cultura verdaderamente narcisista¹¹¹ produciendo un *hiperindividualismo* que tiene al Yo como única finalidad¹¹².

Finalmente, el último polo estructurador, el consumo posmoderno, fomentado y auspiciado por la economía neoliberal, muestra un acceso mucho más fácil al consumo de productos y servicios, así como el acceso a distintos tipos de créditos bancarios y al bienestar provocado por los mismos, empero, por el otro, ha sido el causante de un consumo irracional e irreflexivo, un consumismo superlativo promotor, por ejemplo, de la crisis económica mundial del año 2008.

Así pues, en los cuatro fenómenos configuradores posmodernos se observa en primera instancia un rostro, una cara, un polo del fenómeno y, en segunda instancia, se muestra la negación de ese rostro, sin embargo, la conjunción de ambos polos, lejos de negar el fenómeno, lo afirman. Expresando de otra manera lo anterior, los dos extremos del mismo fenómeno se contradicen mutuamente pero en conjunción afirman el fenómeno, es decir, conforman su unidad, de esta forma: “La crisálida moderna ha reventado en la *Posmodernidad*. El sistema del desarrollismo y el crecimiento económico, [...] ha entrado en crisis. El esperado hombre

¹¹⁰ *Óp. cit.*, Beuchot, *Las caras del...*, p. 105.

¹¹¹ *Vid.*, *Óp. cit.*, Mardones, *Postmodernidad...*, p. 30.

¹¹² *Vid.*, *Óp. cit.*, Lipovetsky, *La cultura...*, p. 53.

moderno ilustrado y crítico, secularizado y guiado por la ciencia, se muestra frustrado y desesperanzado ante el mundo construido por su pretendida autonomía legisladora.”¹¹³

Así, este sucinto análisis ha mostrado pues, la preeminencia del ámbito económico en la *Posmodernidad*. La economía ha desplazado a los que alguna vez fueron centros de producción de significados, como el político¹¹⁴ y el religioso¹¹⁵ y, por ende, cabe preguntarse, en esta abrumadora preeminencia de lo económico lo que está ocurriendo en el ámbito del pensamiento simbólico en la época contemporánea, *id. est.*, en la era del capitalismo neoliberal.

Ahora bien, como se había referido anteriormente, los ideales de la Modernidad empiezan a agonizar y trastabillar o, utilizando la anterior metáfora de los naufragos en altamar, a ahogarse en los graves conflictos de los siglos XX y XXI, sin embargo, no perecen ni se ahogan por completo. El ideal moderno de progreso, surgido a partir de la Ilustración y el método científico moderno basado en la observación y la experimentación, digno heredero del Cartesianismo, del empirismo inglés y del positivismo¹¹⁶, perduran y ambos ideales modernos son llevados a sus aplicaciones prácticas de forma superlativa en la *Posmodernidad*, asistidos, sin duda, por la economía capitalista, motivando un progreso tecnológico extraordinario en el transcurso de los siglos XX y XXI, casi sin pausa ni detenimiento, comparado con el aparente lento avance de siglos anteriores. De esta manera, el dominio completo de la técnica moderna ha provocado en la *Posmodernidad* un pensamiento sumamente tecnificado que ha causado en principio, un control absoluto por parte del hombre, empujado por la actual economía de mercado, de todos los recursos que el planeta puede ofrecerle, con el objetivo de una organización total del planeta por medio de la técnica, y de forma postrera, una revolución microelectrónica que ha conllevado la

¹¹³ Vid., *Óp. cit.*, Mardones, *Postmodernidad...*, p. 19.

¹¹⁴ Vid., *Óp. cit.*, Lipovetsky, *La cultura...*, p. 43.

¹¹⁵ Vid., *Óp. cit.*, Mardones, *Postmodernidad...*, p. 20.

¹¹⁶ Vid., *Óp. cit.*, Durand, *La Imaginación...* p.p. 26-27 y Vid., *Óp. cit.*, Mardones, *Postmodernidad...*, p. 36.

tecnologización de gran parte de los ámbitos humanos, situación que actualmente se está consolidando debido al capitalismo neoliberal que promueve el consumo, en ocasiones indiscriminado, sin referencias ni criterios, de las tecnologías bajo el eslogan de un mayor beneficio, de una mayor comodidad y de la simplificación de la tareas cotidianas del ser humano.

En primera instancia, no obstante, este afán científico que aún domina en la *Posmodernidad* a pesar de la crisis moderna, ha provocado que todo aquello que no sea verificable y contrastable empíricamente, sea sospechoso debido a que es inductor de errores y de fallos, de antinomias y de contradicciones: “Las [...] cuestiones, y especialmente las que se apartan de un uso científico, son sospechosas de incurrir en la ensoñación o el deseo.”¹¹⁷ Todo aquello, pues, que no se muestre claro y distinto al sujeto, es inseguro, contradictorio y debe ser desechado puesto que no es científico y todo aquello que se aleje de la razón tecno-científica, de lo cuantificable, de lo medible y experimentable objetivamente, debe tenerse por inseguro pues la realidad se agota, en esta visión comprensiva, en la ciencia y su método científico. En segunda instancia, esta revolución científica y tecnológica, ideada y engendrada por el capitalismo neoliberal y el consumismo neocapitalista, ha logrado un enorme adelanto en lo que José María Mardones denomina *El imperio de la visión*¹¹⁸, un proceso de culturización prácticamente global en donde la imagen predomina por sobre el símbolo, debido al desarrollo, por ejemplo, de la cámara fotográfica, la cámara de video, el televisor, los reproductores de DVD's y más recientemente, a los teléfonos móviles con todo tipo de características multimedia y a las tabletas electrónicas: “El ideal perseguido es poder expresar lo que hay en la realidad, de tal manera que sea visible.”¹¹⁹ De esta manera, todo desea ser exhibido y mostrado por medio de imágenes, la

¹¹⁷ Vid., *Óp. cit.*, Mardones, *La vida del...*, p. 37.

¹¹⁸ Vid., *Ibíd.*, p. 19.

¹¹⁹ *Ibíd.*, p. 20.

realidad misma desea ser visualizada e interpretada por medio de éstas y se considera que la verdad misma se encuentra en la imagen que pretende expresarlo todo sin mediaciones, por ende, el conocimiento es reducido a la observación prístina y directa de una imagen, pues como dice el refrán popular: *Hasta no ver, no creer*. Esta máxima, pues, está siendo llevada hasta sus últimas consecuencias.

En este sentido, la economía de mercado actual a través de la publicidad, es un paradigma claro de *El imperio de la visión*, en donde se pretende fomentar el consumo de productos o servicios por medio de la utilización de imágenes y éstas se transforman en un producto más del mercado neoliberal que tiene como fin último, la colocación de productos en las manos del sujeto posmoderno, en donde la simbología es utilizada por la publicidad para su colocación. Así, en esta especie de tecnocracia de la imagen, el símbolo en el mejor de los casos es tergiversado y utilizado como simple medio para colocar productos y servicios en el mercado de consumo: “El símbolo se degrada hasta ser el guiño de un perfume, y las figuras controvertidas de la mitología cristiana descienden al nivel irresistible del sabor de un helado.”¹²⁰ En el peor y más común escenario, la forma simbólica es olvidada, desecada e incomprendida en detrimento de la imagen: “Los símbolos religiosos, una cruz, una medalla, se transforman en adorno: no expresan necesariamente unas convicciones de vida.”¹²¹

En *El imperio de la visión* donde la imagen prolifera y predomina por sobre el símbolo, el sujeto posmoderno queda atrapado en un inmediatez o presentismo que sólo está interesado en lo que ya está dado y no es proclive a distintas o variadas interpretaciones. El sujeto se paraliza ante la univocidad de la infinidad de imágenes que se le presentan de forma inmediata y poco se preocupa del sentido trascendente de las cosas y de la reflexión simbólica del mundo y la

¹²⁰ *Óp. cit.*, Mardones, *La vida del...*, p. 24.

¹²¹ *Óp. cit.*, Mardones, *Las Nuevas Formas...*, p. 32.

realidad, es decir, debido al creador de referentes y relaciones actual, la economía neoliberal, el pensamiento simbólico que sugiere y evoca es excluido en una sociedad atiborrada de sujetos que se han acostumbrado a lo superficial, a la gratificación inmediata y al sentido único de las cosas en aras del consumo y la producción científico-técnica: “La realidad presentada en imágenes [...] se ofrece sin espesor ni complejidad...”¹²² La realidad es presentada de forma abrumadoramente reducida, pues se le presenta al sujeto de forma plana y sin profundidad. En este sentido, el símbolo queda ahogado ante la inundación ingente de imágenes y el sujeto posmoderno se vuelve tan sólo en un consumidor pasivo de éstas, dentro de un mercado de imágenes, que carece por entero de imaginación y pensamiento simbólicos. Para expresarlo de alguna forma, de ser un sujeto simbólico¹²³, el ser humano se ha transformado en un sujeto consumidor; de interpretar simbólicamente, se ha conformado en consumir imágenes, lo que ha causado que se vuelva un ser simbólicamente empobrecido: “...cuanto más crece el imperio de la imagen en nuestra sociedad y cultura, tanto más se adelgaza la presencia del símbolo. [...] El símbolo vive de la evocación y sugerencia de lo ausente. Por esta razón no se lleva bien con la pretensión de exhibición total de la civilización de la imagen.”¹²⁴

2.2 *La pérdida de la comprensión del símbolo en el ámbito religioso contemporáneo.*

En el apartado anterior de este capítulo se procuró mostrar que ha habido, en la época llamada *Posmodernidad*, una severa crisis de sentido¹²⁵ que ha afectado de forma seria todos aquellos rasgos y proyectos heredados de la Modernidad, criticándolos y reconfigurándolos en

¹²² *Ibid.*, p. 29.

¹²³ *Vid.*, *Óp. cit.*, Cassirer, *Antropología...* p. 49.

¹²⁴ *Óp. cit.*, Mardones, *La vida del...*, p. 19.

¹²⁵ *Vid.*, *Óp. cit.*, Beuchot, *Las caras del...*, p. 52.

muchos aspectos. Así, esta era transitoria de carácter pluralista, relativista y fragmentada ha puesto en duda todo aquello que le ofrecía un cierto halo de confianza y certidumbre al ser humano. Las instituciones, ya sean políticas o religiosas, los conceptos de razón, de progreso y de orden han caído, irreductiblemente, en una crisis existencial: “Siendo sintéticos, podemos circunscribir esta crisis a la demolición de tres grandes núcleos de auto-satisfacción en el pensamiento moderno: la razón, Dios y el sujeto.”¹²⁶ De esta manera, este proceso de pérdida de legitimación ha provocado una era sin referentes, sin valores objetivos y de franco *sin sentido*.

Aunado a este proceso de deslegitimación, la incesante marcha hacia adelante de los cuatro polos estructuradores que refiere Lipovetsky (capitalismo, tecnificación, individualismo y consumo), expresados en *El imperio de la visión*, ha provocado que la religión haya dejado de ser el polo central que conformaba y estructuraba la realidad del ser humano para encontrarse en la periferia del nuevo centro, *id. est.*, la economía. La crisis moderna que eclosiona en la *Posmodernidad* provocó que la religión haya dejado de ser un factor estructurador de la realidad, haya perdido su centralidad y haya dejado de ser un productor de referentes como lo fue en el pasado¹²⁷, pero que, sin embargo, no deja de existir y sigue siendo un fenómeno que actúa y participa en la *Posmodernidad*: “...la religión ya no está en el centro de la sociedad. Ahora, este centro de producción de relaciones sociales lo ocupan la economía [y] la técnica...”¹²⁸ La religión, pues, sigue presente aunque ya no como centro de la existencia humana sino que perdiendo su monopolio cosmovisional¹²⁹, se ha visto obligada a ocupar una posición al margen,

¹²⁶ *Óp. cit.*, Blanco Beledo, *La Nueva...*, p. 1.

¹²⁷ Como claro ejemplo de la capacidad estructuradora y legitimadora que tuvo la religión, y más concretamente el Cristianismo Occidental, se puede hacer referencia a la Edad Media, y más precisamente a Las Cruzadas, donde aquella institución religiosa legislaba no sólo en el ámbito religioso sino también en el moral, el político y el cultural: “De alguna manera, todo pasaba por la legitimación religiosa, la cual se convertía en la aduana central de la sociedad. La religión era más que religión.” (*Óp. cit.*, Mardones, *La vida del...*, p. 235)

¹²⁸ *Vid.*, *Óp. cit.*, Mardones, *Para Comprender las...*, p. 32.

¹²⁹ *Ibíd.*, p. 34.

en el perímetro de la economía neoliberal actual: “La religión ha dejado de ser el legitimador fundamental de la sociedad [...]. Ya no se recurre a ella para juzgar si una política o economía es buena o mala, adecuada o incorrecta.”¹³⁰ Las viejas instituciones religiosas, las iglesias históricas, han perdido su antigua centralidad en los ámbitos del ser humano viéndose obligadas a tener un carácter secundario en la sociedad actual de profundo carácter desacralizado.

En este sentido, la *Posmodernidad*, mostrando un rasgo heredado de la Modernidad, se caracteriza por ser una pretendida sociedad secular y laica, en donde todo aspecto religioso ha dejado en gran medida de ser importante y relevante para el sujeto posmoderno, es decir, el ámbito religioso ha perdido el reconocimiento social y la significatividad¹³¹ que antaño tenía: “Tras siglos de dominación, a la religión le toca perder...”¹³² Así, limitada a los recintos sagrados, la religión ha sido transportada a un ámbito privado, convertida la religiosidad en un ámbito enteramente personal y subjetivo, y de cierta forma, privatizado puesto que se apela al criterio libre de los individuos en la elección de la forma religiosa que más satisfaga sus reales o supuestas necesidades espirituales; pareciera que ha surgido una religiosidad a la carta. De esta forma, el fenómeno religioso contemporáneo: “Se ha concentrado en la esfera privada y el recinto sagrado de la intimidad personal.”¹³³ Así, la privatización de la religión es un rasgo natural y comúnmente aceptado en la *Posmodernidad*.

Este proceso de *desreligiosidad* que ha conllevado una indiferencia y una interiorización religiosa, se ha manifestado también en el ámbito simbólico causando una profunda y severa anemia simbólica en la religión: “...los símbolos [...] [y] las instituciones religiosas no gozan del

¹³⁰ *Ibid.*, p. 32.

¹³¹ *Vid.*, *Ibid.*, p. 33.

¹³² *Ibidem*.

¹³³ *Ibid.*, p. 36.

brillo, reconocimiento y respeto del que disfrutaron antaño.”¹³⁴ En este sentido, por un lado, se muestra un fenómeno que de cierta forma ha olvidado o degradado al símbolo religioso y que se manifiesta en una especie de indiferencia e incomprensión hacia éste, y por el otro lado, una situación que permea e invade al pensamiento simbólico, *id. est.*, una incomprensión del símbolo religioso caracterizada por dos tendencias, las cuales José María Mardones denomina tentaciones anti-simbólicas¹³⁵. Esta dicotomía simbólica en el ámbito religioso, se constituye en primera instancia por un objetivismo racionalista, el cual trata de explicar el símbolo por medio de intelectualismos y racionalismos dogmáticos y en segunda instancia, por un subjetivismo ingenuo que apela a la exaltación de la experiencia religiosa por el camino del sentimiento y la afectividad para la comprensión de lo simbólico. Ambos fenómenos, no obstante, desecan y destruyen a la forma simbólica:

Aparentemente se presentan dentro del cortejo del pensamiento simbólico y dicen querer lo mejor para la religión y el Misterio, al que dicen servir fielmente. Pero pronto se advierte que son virus que tratan de infectar la atmósfera religiosa con la objetivación que expulsa al símbolo y no permite la reserva permanente ante el mismo Misterio; o se aferran tanto a sus visiones propias y subjetivas, a sus buenas intenciones, que no mantienen frente al Otro la distancia que el pensar simbólico requiere.¹³⁶

En el resto de este capítulo, se mostrará el primer fenómeno, el olvido y la pérdida de la comprensión del símbolo, y se dejará la explicación del segundo fenómeno, las dos tentaciones anti-simbólicas, para el siguiente capítulo, pues éste necesita de una exposición más profusa para su entera comprensión.

Como se refirió en el capítulo anterior, el símbolo religioso se define como una manifestación sensible y material de lo sagrado, expresado de una manera muy concreta en los

¹³⁴ *Ibid.*, p. 32.

¹³⁵ *Vid.*, *Ibid.*, p. 127.

¹³⁶ *Óp. cit.*, Mardones, *La vida del...*, p. 126.

rituales religiosos. Estos permiten el acercamiento a sucesos cardinales y significativos en la existencia del ser humano ubicados dentro de una comunidad religiosa, puesto que los símbolos son expresiones de un sistema religioso determinado, así: “Es el grupo social el que da sentido a los conjuntos simbólicos, puesto que se sirve de ellos para definirse a sí mismo, para anunciar su jerarquía de valores, sus relaciones con otros, sus tensiones y búsquedas.”¹³⁷ No obstante, las formas simbólicas religiosas, no pueden ser comprendidas por un lenguaje enteramente racional y es por medio de los ritos religiosos que llevan al hombre a niveles de profundidad intuitiva y sugeridora que sólo pueden ser experimentados, sentidos, comprendidos y reflexionados desde y dentro de los rituales.

Sin embargo, los sujetos posmodernos no pueden percibir las formas simbólicas religiosas debido a que, en primera instancia, no experimentan el símbolo religioso en sus distintas manifestaciones y, en segunda instancia, no conocen o ignoran el sentido de trascendencia y evocación que los símbolos religiosos ofrecen. Esto significa que no existe una aprehensión del símbolo religioso por parte de los individuos. Se observa, de esta manera, un ocaso del símbolo a causa de la tiranía de la razón tecno-científica contemporánea que con su incapacidad de acceder a lo que se encuentra más allá de lo racionalmente lógico y empíricamente constatable y aunado a *El imperio de la visión* que inunda al mundo de imágenes acabadas en sí mismas y autosuficientes que impiden el acceso al sentido de la trascendencia y al misterio de lo sacro y que pretende conectar lo real de manera instantánea e inmediata con la imagen, le han provocado al sujeto posmoderno una ceguera simbólica¹³⁸, es decir, un estado de incomprensión, de *inaprehensión* e incluso de vaciamiento de los símbolos religiosos que se expresan en los rituales religiosos, en los mitos, en los ritos, en los textos sagrados, en los actos sacrificiales, en los

¹³⁷ *Óp. cit.*, Mardones, *El Retorno del...*, p. 32.

¹³⁸ *Vid., Ibid.*, p. 127.

sacramentos, etc., que ha dado como consecuencia un completo empobrecimiento hacia las figuras simbólicas: “...una cultura y sociedad más profana y hueca, donde el simbolismo religioso y sus rituales han perdido mucho de su potencial [...] sugeridor.”¹³⁹

La forma religiosa posee, como se refirió en el capítulo anterior, la capacidad de revelar lo que se encuentra profundo, escondido, misterioso y ausente, es decir, procura desvelar los pilares ocultos y enigmáticos de la realidad: “El símbolo, en este caso religioso, «revela una modalidad de lo real o una estructura del mundo (trascendente) que no es evidente en el nivel de la experiencia inmediata».”¹⁴⁰ Sin embargo, el sujeto posmoderno es incapaz de acceder a las propiedades y capacidades del símbolo religioso puesto que éste no es, de esta forma, experimentado por causa de la configuración de la sociedad actual que busca afanosamente, en una visión abrumadoramente pragmático-utilitarista el mayor rendimiento y la mayor eficacia. No existe, pues, lugar para el símbolo religioso y sus manifestaciones puesto que los individuos carecen de la enseñanza de cómo pensar, intuir y aprehender la forma religiosa como encuentro con lo misterioso, con lo no presente, con lo sacro, con lo espiritual: “...allí donde se presupone un modelo de pensamiento presentacional, directo y objetivo, el símbolo sólo puede aparecer como una anomalía que superar [y] depurar...”¹⁴¹

En este sentido, el símbolo religioso es olvidado, ignorado y arrumbado por los habitantes de *El imperio de la visión*. Los ciudadanos asentados en este reino de la imagen no se percatan que la forma simbólica en el ámbito de la religión es un puente entre lo que se muestra *prima facie* y lo que se encuentra ausente, lo sagrado, es decir, como una forma de conocimiento indirecto de lo no presente. No hay por parte del individuo una manera de acercamiento o de

¹³⁹ Vid., *Ibíd.*, p. 53.

¹⁴⁰ *Óp. cit.*, Mardones, *La vida del...*, p. 93.

¹⁴¹ *Óp. cit.*, Mardones, *El Retorno del...*, p. 27.

iniciación que muestre la forma de aprehender y aproximarse al símbolo religioso y al sentido multívoco de lo trascendente que éste ofrece como síntesis entre pensamiento e intuición. No hay, pues, un aprovechamiento ni una práctica de las formas simbólicas religiosas debido a que no hay una comprensión del ofrecimiento de plurisignificado y ambigüedad¹⁴² que sólo el símbolo religioso puede proporcionar, *id. est.*, como mediador entre lo profano y lo sagrado, entre lo evidente y lo misterioso: "...estamos en una sociedad con escasa o ambigua referencia al Misterio y al símbolo."¹⁴³ Se vive, pues, un tiempo de olvido y de ceguera simbólicos, causado por una lógica funcionalista que deseca y denigra a la imaginación y es enteramente ciega para comprender el símbolo, fomentando la indiferencia hacia las cuestiones de sentido que el pensamiento simbólico ofrece. Así, se observa una vez más como el símbolo, el religioso desde esta perspectiva, queda asfixiado ante el alud ingente de imágenes y el sujeto posmoderno se transforma en consumidor pasivo de éstas, en un ser simbólicamente empobrecido que adolece de pensamiento e imaginación simbólicos arrojado irremediabilmente a un mercado indiscriminado de imágenes.

¹⁴² *Vid., Ibid.*, p. 24.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 178.

Capítulo III. La dicotomía simbólica en el ámbito religioso.

Mas los símbolos son de difícil interpretación, se resisten a una interpretación apresurada y superficial. Eluden una lectura sintagmática o rápida y exigen la repetición paradigmática, que cala en profundidad, de manera paulatina aunque eficaz en su insistencia, de manera reiterativa aunque siempre nueva.

Mauricio Beuchot. *Tratado de Hermenéutica Analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación.*

3.1 El objetivismo racionalista en el pensamiento simbólico religioso.

José María Mardones en su obra *La vida del símbolo* expresa: “La experiencia religiosa tiene sus propios demonios.”¹⁴⁴ Esta afirmación puede interpretarse en el sentido de que el ámbito religioso tiene sus propias tentaciones, sus propios impulsos y sus propios abismos en los que le es fácil caer, en vista de que siempre surgirá en él el ingente deseo y la abrumadora amenaza de apoderarse del símbolo, de aprisionar las figuras simbólicas intrínsecas a la religión e intentar manipularlas con total libertad y plena licencia. Aquellos demonios de los que habla Mardones, los cuales como tiburones prestos al ataque, rondan de forma permanente y constante al ámbito religioso, buscan afanosamente poseer al símbolo, es decir, intentan codiciosamente explicar y reducir el misterio inherente a la forma simbólica de una manera objetivadora, cosificadora e incluso idolátrica: “Se querría poseer y explicar el Misterio, o reducirlo, a bien desecharlo: es la tentación objetivista de la estrategia racional.”¹⁴⁵ Así, este objetivismo racionalista, como bautiza José María Mardones a esta corriente interpretativa del símbolo, plantea y sigue un modelo univocista¹⁴⁶, positivista e incluso con pretensiones científicas en el proceso de interpretación simbólica: “...el positivismo adoptó la forma científicista del siglo XIX, en la que sólo valía la interpretación reduccionista científica de cualquier texto o acción o evento; siempre una sola y

¹⁴⁴ *Óp. cit.*, Mardones, *La vida del...*, p. 127.

¹⁴⁵ *Ibidem.*

¹⁴⁶ Beuchot, Mauricio, *Tratado de Hermenéutica Analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM/Editorial Itaca, Madrid, 2005, p. 40.

única interpretación. Tenía que ser completamente unívoca, con un significado único y sin dejar ningún lugar a la ambigüedad.”¹⁴⁷ De esta manera, el objetivismo racionalista busca predicar del símbolo un sentido enteramente único e idéntico, prescindiendo por entero de la diversidad, la ambigüedad y lo multívoco que caracterizan a la forma simbólica.

Se ha considerado que la génesis de esta tentación objetivista en el pensamiento simbólico religioso puede rastrearse desde finales del siglo XVII hasta el siglo XVIII, con el surgimiento de la Ilustración en Europa Occidental. Esta época histórica, también considerada como un movimiento cultural e intelectual¹⁴⁸, que se desarrolló especialmente en Inglaterra y Francia, pretendía implantar las luces del pensamiento en el ser humano, reverenciar a la razón y establecer el culto a lo útil, con el loable y ensalzable objetivo de aumentar la capacidad del hombre de ser feliz. Si bien, durante mucho tiempo las ideas ilustradas del siglo XVIII no calaron demasiado hondo en la gran masa de la sociedad, en vista de que sus propulsores pertenecían a una reducida minoría culta, éstas fueron posteriormente asimiladas y comprendidas por sectores importantes de las clases elevadas y la clase media, y de esta manera, difundidas cada vez más a amplios sectores de la población.

Ahora bien, la cultura que se desarrolló durante el Siglo de la Luces, se ha considerado como un gran avance en la evolución cultural humana, comparada a los siglos precedentes. Así, durante esta época surgió una liberación de las normas morales e intelectuales impuestas por la Iglesia Católica Romana durante varios siglos, el cual fue uno de los objetivos del Renacimiento pero que no llegó a realizarse por entero sino hasta el Siglo de la Ilustración. De esta manera, se fue gestando un clima cultural, social y político en que aparecían unidas tendencias muy diversas que provocarían una revolución en la vida cultural. Desde esta perspectiva, si bien la jerarquía, la

¹⁴⁷ *Vid., Ibid.*, p. 41.

¹⁴⁸ *Vid., Óp. cit.*, Gallo, *Historia Universal...* p. 190.

disciplina, el orden que las respectivas autoridades se encargaban de garantizar y los dogmas que regulaban con firmeza la vida, eran aspectos que los individuos del siglo XVII apreciaban considerablemente, en contraste, las obligaciones morales, la autoridad y los dogmas, son lo que más detestaban los hombres del siglo XVIII, los inmediatos sucesores y herederos de aquellos. Se observa entonces, que esa nueva generación disiente por mucho de la anterior, pues los ilustrados se encontraban convencidos de que iban a reformar el mundo, el cual de cierta forma tan sólo aguardaba su advenimiento para mejorar en todos los sentidos posibles la existencia humana.

En este nuevo ambiente cultural ilustrado donde se comienzan a considerar los hechos de forma muy diferente y con criterios nuevos, es donde surge la duda en las verdades absolutas. Los pensadores ilustrados del siglo XVIII someten a un examen crítico las fuentes de la historia antigua. De esta manera, entraron en discusión los conceptos y las proposiciones que desde siglos atrás pasaban por verdades indiscutibles, incuestionables e innegables, descubriendo que casi toda la historia de la Antigüedad se encontraba basada en leyendas medianamente someras que resultaban imposibles de constatar, en vista de que la cronología de los antiguos no estaba establecida con total certeza. Así, para aquellos incipientes investigadores ilustrados que tomaban muy en serio su tarea historiográfica, era indispensable y urgente obtener una mayor certeza acerca de los acontecimientos del pasado, para lo cual les fue preciso remontarse a las fuentes originales, es decir, recomenzar las investigaciones históricas y analizar nuevamente los documentos y los archivos que tenían a su disposición.

Aunado a esto, al ponerse en tela de juicio también la cronología de las Sagradas Escrituras, la crítica histórica ilustrada suscitó desconfianza hacia todo cuanto representaba verdad oficial y parecía que con ello se trataba de atacar la escala de valores comúnmente admitidos, e incluso de minar las mismas bases de la civilización europea. Así, la lucha contra la

Iglesia Católica Romana inspiró en último término una ofensiva contra las tradiciones religiosas en general, tanto si eran católicas como protestantes. De esta manera, numerosos individuos, sobre todo los pertenecientes a la generación joven ilustrada, cayeron en la más completa duda o en un ateísmo más o menos declarado y otros se refugiaron en las sociedades secretas¹⁴⁹, el sectarismo o en la mística. Se observa entonces que en su lucha contra lo que consideraban prejuicios, dogmas y supersticiones, los racionalistas ilustrados pusieron asimismo en tela de juicio a la autoridad, antaño irrefragable, de las Sagradas Escrituras, y paulatinamente llegaron a adoptar una posición histórica y crítica definida con respecto a ellas.

Así, el ámbito religioso desafiado frontalmente por la razón ilustrada que se mostraba escéptica, crítica y argumentadora contra los que creía dogmas y supersticiones, buscó deseosa y afanosamente no perder esta disputa haciendo uso de una especie de razón racionante¹⁵⁰. Este afán de racionalidad provocó una religión en exceso fría, inexpresiva, áspera, desabrida y demasiado intelectual: "...fue una suerte de religión pasada por el horno escolástico, recocida las más de las veces y seca en su textura y expresividad. La tarea, que fue una aventura intelectual atrevida, provocadora y vital en Santo Tomás y en muchos de sus seguidores, se transformó, como todo lo recocado, en algo sin jugo ni experiencia."¹⁵¹ Esta visión desmedidamente objetivista, logocéntrica y racionalista provocó una entera desecación simbólica¹⁵² en el ámbito religioso, arrancándole de raíz su intrínseca capacidad de sugerencia, evocación y referencia a lo misterioso.

Surgió de este proceso una forma de religiosidad e interpretación simbólica que prescindía

¹⁴⁹ Como dato relevante de esta profunda inclinación de los ilustrados por las sociedades secretas, por ejemplo, es fundada en 1717 la Gran Logia de Londres.

¹⁵⁰ *Vid., Óp. cit.*, Mardones, *La vida del...* p. 129.

¹⁵¹ *Ibidem.*

¹⁵² *Vid., Ibid.*, p. 130.

del debido respeto hacia lo oculto, lo trascendente y lo misterioso y que, por el contrario, se mostraba arrogante, pretenciosa y presumiblemente conocedora de los secretos de la divinidad: “Parecería que, más que acercamiento, tuviésemos en la mano la aclaración de los secretos de Dios.”¹⁵³ En este sentido, el ámbito religioso perdió y extravió la perspectiva simbólica y evocadora intrínseca a él, es decir, olvidó enteramente que todo referir sobre la divinidad es un hablar simbólico, pues se hace referencia a Otra Realidad¹⁵⁴ que se presentifica pero que se mantiene ausente, que es cercana pero que guarda la debida distancia, que busca tener contacto con lo Totalmente-Otro pero de una forma elusiva y distante.

Este ámbito religioso desecado simbólicamente se esforzó y empeñó en relacionarse y tratar a la divinidad objetivamente, como si fuese una cosa concreta más de la realidad física en la que el ser humano se desenvuelve, e incluso, haciendo referencia a lo trascendente y lo misterioso de manera enteramente racional y cosificadora, como si la sacralidad fuera cognoscible, aprehensible y manipulable¹⁵⁵ por completo: “Se habla de Dios como si se tratara de un objeto más de este mundo. Al final, damos la impresión de que, como diría Borges, hablamos de Dios como si todos los días nos desayunáramos con Él.”¹⁵⁶ Esta pretensión objetivista y racionalista provocó un discurso religioso hosco y degradado con respecto a la divinidad trascendente, pues ya no intentaba ni disimulaba guardar el debido respeto hacia lo misterioso, pues ya no pretendía mantener la tensión y la distancia hacia aquello de lo que intentaba hablar. Esta religiosidad de pretensiones racionalistas y logocéntricas perdió el respeto hacia su objeto de conocimiento, *id. est.*, lo simbólico, lo sagrado, lo misterioso, lo divino y lo trascendente: “[se abandona] la

¹⁵³ *Ibidem.*

¹⁵⁴ *Vid., Ibidem.*

¹⁵⁵ Mardones, desde su perspectiva de teólogo, expresa: “El monoteísmo bíblico, con su rechazo de las imágenes de Dios, está sentando la idea de que Dios no es manipulable ni instrumentalizable al servicio de poder alguno.” (*Ibid.*, p. 255.)

¹⁵⁶ *Ibidem.*

condición *sine qua non* para poder dirigir la búsqueda racional hacia Dios: la tensa relación mental que no se puede reducir a mera lógica o procedimiento...”¹⁵⁷ Así, los eternos demonios que merodean a la religión, provocaron que ésta cayera y se convirtiera en una simple y burda operación lógica-mental que quería domesticar al símbolo religioso por medio de un riguroso procedimentalismo racional¹⁵⁸ que se afanaba en obtener una transparencia y claridad cartesianas con respecto a la divinidad. El símbolo religioso, desde esta forma de religiosidad logocéntrica, sólo es explicado bajo las luces de una razón unívoca y literalista, prescindiendo de toda explicación sugeridora o metafórica.

Comprendido lo anterior, Mardones refiere que es necesario evitar la tentación objetivista y el deseo logocéntrico de total transparencia en la experiencia religiosa, pues ésta debe procurar mantener prudente distancia con respecto a la pretensión de apoderarse de lo misterioso pues la divinidad, por su eminente carácter simbólico, se mantiene en el misterio inexplicable e indecible, pues ni el teólogo más versado, ni el filósofo más estudioso, puede expresar con total seguridad y pleno conocimiento lo que lo Totalmente-Otro es: “Dios –usemos la imagen metafórica del Pseudo-Dionisio– sobrepasa absolutamente nuestro ver, sentir o pensar.”¹⁵⁹ Esto significa que no se debe ni se puede intentar manipular lo misterioso conceptualmente pues cualquier tipo de discurso sobre lo divino, debe prescindir de realizar afirmaciones enteramente categóricas o excesivamente presuntuosas, pues no debe olvidar el profundo carácter simbólico de la religión, en el cual la figura simbólica dirige hacia lo invisible por medio de lo visible¹⁶⁰ a través de la sugerencia y el atisbo, y que la divinidad, al ser el misterio absoluto, incomprensible e inexpressable, no puede ser capturada, aprehendida y conocida por completo. Así, cualquier

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 132.

¹⁵⁸ *Vid., Ibid.*, p. 130.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 133.

¹⁶⁰ *Vid., Op. cit.*, Beuchot, *Las caras del...* p. 70.

atribución que se le pueda realizar a la divinidad, sólo puede ser una indicación, un sencillo asomo, por tanto, es necesario dejar de lado cualquier pretensión arrogante e idolátrica de saber con total certeza: “Al final, el discurso sobre Dios, nuestros nombres y atribuciones son sólo indicadores y no representaciones de lo divino.”¹⁶¹

Desde esta perspectiva, Mardones destaca en su libro *La vida del símbolo* la recuperación en la *Posmodernidad* de la teología negativa¹⁶²: “Se diría que existe una conciencia, en esta situación cultural nuestra, de la necesidad de enfatizar la incomprendibilidad e insuficiencia de todo lenguaje y discurso sobre Dios.”¹⁶³ La teología negativa refiere que cualquier tipo de reflexión que pueda hacerse sobre la divinidad debe reconocer, de antemano, la entera imposibilidad e incapacidad por parte del ser humano de conocerla en su totalidad, en vista de que para el intelecto del hombre, sólo es posible conocer la trascendencia a través de una vía negativa, *id. est.*, sólo es posible conocer lo que la divinidad no es, pues ésta trasciende la realidad física en la que se desenvuelve el ser humano. Así, desde la propuesta de la teología negativa, lo Totalmente-Otro se muestra de una manera incomprensible e incognoscible, pues lo misterioso se sustrae y se aleja del ser humano a pesar de los intentos de éste por aprehenderlo, y cuando el hombre considera haberlo hecho, cuando cree haberlo hallado por completo y en totalidad, lo que está haciendo es fabricándose ídolos que separan, alejan y desvinculan la relación simbólica entre lo humano y lo divino.

Así, Mardones considera esta vía negativa como una vía simbólica¹⁶⁴ puesto que utiliza

¹⁶¹ *Óp. cit.*, Mardones, *La vida del...* p.p. 136-137.

¹⁶² Los orígenes de la teología negativa, se pueden rastrear desde el neoplatonismo pagano de Plotino (205-270), pasando por la patrística con Clemente de Alejandría en el siglo III, continuando con Agustín de Hipona en el siglo V, y encontrando a uno de sus exponentes más originales en Pseudo-Dionisio de Areopagita entre los siglos V y VI.

¹⁶³ *Óp. cit.*, Mardones, *La vida del...* p.p. 134-135.

¹⁶⁴ “Tenemos que entender este énfasis en la vía negativa como un acento en lo que nosotros denominamos la «vía simbólica» o el «hablar simbólico» sobre Dios” (*Ibíd.*, p. 137).

cualquier atribución que se realice sobre la divinidad como una simple indicación o atisbo, *id. est.*, como una sencilla sugerencia que permite dejar abierta la adecuación de lo misterioso y lo trascendente de la divinidad, pues ésta no se puede poseer o aprehender por entero de ninguna forma ni bajo cualquier circunstancia. De esta manera, el hablar simbólico es el hablar prudencialmente, es el referir respetuoso y reservado, el cual intenta mantener la debida distancia de todo hablar humano con respecto a lo Absoluto o misterioso de la divinidad: “El pensamiento tiene que ser muy cuidadoso en sus afirmaciones sobre la realidad y sobre sus mismas posibilidades. Este nuevo socratismo, que sabe que sabe poco y que podemos saber poco, nos conduce hacia una suerte de «teología negativa» generalizada, o incertidumbre incorporada al conocimiento.”¹⁶⁵

3.2 El subjetivismo ingenuo en el pensamiento simbólico religioso.

Como se explicaba en el capítulo anterior, los fenómenos que se desarrollan en la *Posmodernidad*, suelen mostrar en primera instancia un rostro, un polo del fenómeno y en segunda instancia, la negación de ese mismo rostro, pero que lejos de negarlo afirma el fenómeno, es decir, conjuga la unidad de éste, pues al parecer, los fenómenos contrarios, suelen alimentarse mutuamente: “Por lo demás, romanticismo y positivismo son contemporáneos, aparecen en las primeras décadas del siglo XIX. El romanticismo surge como reacción contra el racionalismo-empirismo de la Ilustración. El positivismo es una reacción contra el romanticismo, su desconfianza de la razón y su especie de irracionalismo. Otra vez observamos que los extremos se tocan...”¹⁶⁶ De esta manera, como polo opuesto al objetivismo racionalista se encuentra el subjetivismo ingenuo en el pensamiento simbólico religioso. Éste apela a los

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 142.

¹⁶⁶ *Óp. cit.*, Beuchot, *Tratado de...* p.p. 44-45.

sentimientos y a la imaginación en el momento de la interpretación y exégesis simbólicas, pues desea un acercamiento íntimo y enteramente personal con lo misterioso y transforma a éste en algo disponible vía el corazón, *id. est.*, exalta la experiencia religiosa por el camino de la emoción, la afectividad y la pasión: “Sin duda, la más vieja tentación del hombre religioso no pasa por la cabeza, sino por el corazón. Desde el primer atisbo humano de estar ante lo sagrado [...], con su doble sensación de miedo y de fascinación, le recorrió [...] al hombre [...] el movimiento a la adoración y el deseo de la posesión.”¹⁶⁷ Así, este subjetivismo ingenuo apela a un modelo equivocista¹⁶⁸ en el proceso de interpretación simbólica, hermenéutica que Mauricio Beuchot denomina en su libro titulado *Tratado de Hermenéutica Analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*, como una hermenéutica romántica:

La hermenéutica romántica, pues, consistía en dejarse impregnar –y no ciertamente por la vía de la razón, sino por la del sentimiento– por el texto y su contexto, por el autor y su cultura; de alguna manera se hacía una inmersión directa en el mundo del autor, en su cultura, se transvasaba al lector, pero de una manera que –aun cuando parecería lo más objetiva, dada esa inmersión en el otro por empatía– se realizaba por la subjetividad. Era una fusión de subjetividades que curiosamente parecería conducir a la máxima objetividad, pero que más bien derivaba hacia y culminaba en un subjetivismo más avanzado.¹⁶⁹

De esta manera, el subjetivismo ingenuo o romántico, mantiene un relativismo o equivocismo extremo y radical en el momento de la exégesis simbólica, pues desde este modelo hermenéutico, toda interpretación es válida y adecuada, sin referente alguno que permita la discriminación o la distinción entre las distintas propuestas interpretativas.

Así, esta forma de religiosidad que se afana en mantener contacto subjetivo con lo sacro y lo misterioso por medio de la afectividad, la tibieza y suavidad del corazón, prescinde de la

¹⁶⁷ *Op. cit.*, Mardones, *La vida del...* p. 144.

¹⁶⁸ *Op. cit.*, Beuchot, *Tratado de...* p. 42.

¹⁶⁹ *Op. cit.*, Beuchot, *Tratado de...* p. 43.

vigilancia de la reflexión y de la crítica racional¹⁷⁰, y de la misma manera que el objetivismo racionalista, no respeta ni guarda la debida distancia simbólica hacia la divinidad, pues pretende tener un completo acercamiento y un contacto total con ésta: “...no se es consciente ni se subraya suficientemente la absoluta trascendencia de ese Misterio de Dios al mismo tiempo que se establece con él una relación personal.”¹⁷¹ Desde esta perspectiva, la corriente subjetivista en el ámbito religioso olvida o, en el peor de los casos, tergiversa la relación simbólica, metafórica y sugeridora, con lo sacro por la tentación y deseo permanente de obtener una relación personal con lo divino, un deseo aprehensor de lo misterioso y un contacto íntimo con lo trascendente vía subjetividad, a través del sentimentalismo y de una especie de romanticismo: “Estamos ante un olvido y tergiversación del símbolo por descontrol imaginario y carencia de mediación crítica racional.”¹⁷² Así, en el subjetivismo ingenuo se deja el pensamiento y la razón de lado, se desatienden y se marginan los argumentos lógicos y racionales, y se hace uso de la afectividad como camino de acceso a lo trascendente pero sin mediación racional alguna, prescindiendo de todo *logos* y cayendo en ocasiones en una especie de irracionalismo¹⁷³ religioso.

Ahora bien, se ha considerado que esta tendencia subjetivista comienza a acentuarse y a conformarse junto con la *Posmodernidad*, en vista de que esta etapa, como se había referido en el capítulo anterior, se caracteriza por tener un ambiente de incertidumbre epistemológica en todos los ámbitos culturales, provocando la imposibilidad de poseer certezas ni verdades absolutas: “El pensamiento actual se ha vuelto más cuidadoso y sabedor de sus posibilidades y limitaciones,

¹⁷⁰ *Vid., Óp. cit.,* Mardones, *La vida del...* p. 144.

¹⁷¹ *Ibidem.*

¹⁷² *Ibidem.*

¹⁷³ “El ser humano de este inicio de milenio piensa que el mundo que construye se le va de las manos, se le autonomiza y descontrola. Ya no cree en sueños decimonónicos de una sociedad perfectamente racional. En este tesitura, y cuando fallan las medidas humanas, no es extraño que asistamos al crecimiento, sorprendente para los espíritus ilustrados, de la vuelta hacia el destino, el enigma y el Misterio. Si no podemos controlar nuestras obras, echamos mano de la magia, la fortuna, la superstición o la religión. Tiempos propicios para el irracionalismo y para que arraigue de nuevo una religiosidad protectora y aseguradora (*Ibid.*, p. 148).

cuando no confiesa abiertamente, frente a la seguridad de otros momentos, su debilidad e impotencia.”¹⁷⁴ Este temor por parte del ser humano a realizar afirmaciones categóricas, como en siglos y épocas pasadas, ha permeado también a la conciencia religiosa¹⁷⁵ causando, no obstante, que ésta se percate de la entera debilidad que puede tener cualquier discurso sobre el misterio de lo sacro, el cual indudablemente sobrepasa las capacidades cognoscitivas y aprehensivas del ser humano: “Tiempo propicio para la manipulación religiosa. Tiempo apto para los reduccionismos: se recela de los matices y se desean las afirmaciones claras y contundentes; se sospecha de las distinciones y se buscan las doctrinas simples y nítidas.”¹⁷⁶

Así, viéndose afectado por la incertidumbre epistemológica posmoderna, el ámbito religioso, desde este polo del fenómeno, cae en una total desconfianza en el uso de la razón para un acercamiento al conocimiento de la divinidad, pues cuando las argumentaciones lógicas y el deseo de fundamentación vía racionalidad vacilan y se resquebrajan ante el embate de la *Posmodernidad*, se abandona esa ruta y se apela a la emotividad, a la sensación y a la afectividad: “Mejor que estrellarse en un fundacionismo argumentativo, es preferible tomar la vía del sentimiento y apelar, mediante la narración y la llamada al corazón, a los mejores impulsos de la generosidad y la solidaridad. Obtendremos mayores frutos que mediante la pretendida argumentación.”¹⁷⁷ El subjetivismo ingenuo renuncia, en el momento de la interpretación y exégesis simbólicas, al uso de la razón y se vuelca hacia lo que Mardones denomina la dimensión afectiva del ser humano¹⁷⁸, pues pareciera que cuando no se puede comprender y conocer a través del discurso lógico, racional, sistemático y argumentativo, se utiliza el discurso emocional y afectivo: “Si no podemos comprender con la cabeza, hagámoslo con el corazón. Si no podemos

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. p. 135-136.

¹⁷⁵ *Vid., Ibid.*, p. 136.

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 158.

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 150.

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 136.

dar razones racionales, demos razones del corazón. Si no podemos mover con la argumentación, sí podemos conmover con el sentimiento y, de ese modo, remover la realidad.”¹⁷⁹

De esta manera, una cierta exacerbación emocional reemplaza a la anterior entronización de la razón¹⁸⁰ y, el logocentrismo queda olvidado y relegado, cediendo su lugar ante los sentimientos, la emotividad y el romanticismo.

No obstante, el ingente riesgo de esta forma de religiosidad excesivamente afectiva, emocional, subjetiva y romántica se encuentra en que da mayor importancia a la forma que al fondo, es decir, acentúa y da prioridad a la manera de comunicar y transmitir su discurso e interpretación simbólica, olvidando o prescindiendo en gran medida del contenido del mensaje y la exégesis misma que busca expresar y referir: “El peligro está en que sea más importante el rostro iluminado y el gesto afectivo que lo que comunica; que la seducción se imponga al sentido.”¹⁸¹ Así, el subjetivismo ingenuo hace hincapié a las experiencias emotivas y sentimentales de lo divino donde el sujeto prescinde de sus fronteras en la búsqueda de la trascendencia espiritual y donde lo misterioso es alcanzado por medio de la sensibilidad y la emoción.

Desde esta perspectiva, el símbolo sólo es utilizado bajo esta forma de religiosidad, como simple servidor de los sentimientos y la imaginación, enteramente alejado del pensamiento y de la razón. Se olvida el carácter sugerente y evocador de la forma simbólica, la cual no permite realizar afirmaciones directas, categóricas y claras, y se le intenta cosificar y manipular por medio de la tentación de los sentimientos y la emoción: “Sabemos que la imaginación puede ser sometida a la tiranía del corazón y la afectividad. [...] El resultado ha sido un subjetivismo

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 150.

¹⁸⁰ *Ibidem.*

¹⁸¹ *Ibidem.*

ingenuo: la creencia de que nuestra imaginación representa la realidad que no alcanza el pensamiento.”¹⁸² Para Mardones, sin la vigilancia de la crítica racional, se cae en un psicologismo¹⁸³ religioso en el que la representación mental se considera como enteramente real, es decir, donde existe la creencia en que lo imaginado guarda una estrecha relación con aquello que representa, pues lo imaginado se cree efectivamente existente, provocando una verdadera objetivación y cosificación, a través de la imaginación y el sentimiento, de lo misterioso y lo trascendente, colocándole límites predefinidos a la divinidad, reduciéndola a un objeto de anhelo y deseo del corazón: “Esta no apertura o definición subjetiva del Absoluto del Misterio de Dios es lo que afecta mortalmente al corazón del símbolo. Se hace de la representación, imagen, idea, noción o narración del Misterio una descripción que termina destruyendo el símbolo y el Misterio.”¹⁸⁴

De esta manera, las formas simbólicas quedan degradadas y devaluadas, pues no se respeta su intrínseco carácter evocador, sugeridor, indirecto y no inmediato, siendo interpretados de una forma simplificadora y lineal. Asimismo, la relación con la divinidad, al ser una correlación enteramente simbólica se ve afectada por el deseo de objetivarla, fijarla y determinarla, no respetando la trascendencia de lo misterioso, en aras del sentimiento y la afectividad que surgen del corazón. Aunado a esto, el subjetivismo ingenuo, debido a la carencia de vigilancia crítica, provoca el surgimiento en el ámbito religioso de posiciones supersticiosas y actitudes milagreras¹⁸⁵, posiciones subjetivas y relativistas las cuales en su afán de experimentar lo sacro, se hunden en la tentación de someter y apropiarse del misterio de la divinidad por el cálido sendero de la emotividad. Así, surge una especie de revitalización simbólica en la que el

¹⁸² *Ibid.*, p. 156.

¹⁸³ *Ibidem.*

¹⁸⁴ *Ibidem.*

¹⁸⁵ *Vid., Ibid.*, p. 156-157.

discurso religioso realza lo espectacular, lo esporádico, lo festivo, lo tradicional y lo natural, de una forma mucho más básica y menos logocéntrica pero cayendo en la tentación de la apropiación subjetiva y en una consideración completa y enteramente acrítica de los símbolos: “Deseosas de tener contacto directo con el Misterio como primer objetivo, este experimentalismo piadoso, emocionalista, cae en la tentación de la apropiación. [...] tal religiosidad da que pensar en la actitud de dominio, de manipulación del Misterio, que impulsa y acecha a esta tendencia.”¹⁸⁶

Ahora bien, a lo largo de este capítulo se ha procurado mostrar que las dos tentaciones anti-simbólicas, el objetivismo racionalista y el subjetivismo ingenuo, son dos maneras de acabar y desecar la forma simbólica dentro del ámbito religioso, las cuales se encuentran presentes en la época actual denominada *Posmodernidad*: “...la hermenéutica positivista [...] pretende la máxima objetividad, la hermenéutica romántica pretende lograr esa máxima objetividad por medio de la máxima subjetividad, acorde con su exaltación del yo, del sujeto, y de las facultades más subjetivas –a saber, las sentimentales– del hombre.”¹⁸⁷ Se comprende, de esta manera, que la relación simbólica con lo sacro no puede atisbarse ni comprenderse enteramente a través de conceptos lógicos ni sentimentalismos, pues el pensamiento simbólico que busca la relación con la divinidad se mantiene siempre en la incertidumbre y en la indefinición. Así, el deseo de transparencia y claridad argumentativa, así como la experiencia cálida, suave y cercana de lo simbólico son tentaciones siempre permanentes que buscan y se afanan en la apropiación de lo místico, sepultando al símbolo en un verbalismo excesivo o en una exaltación emocional y acrítica. La forma simbólica, de esta manera, es esclavizada en intelectualismos dogmáticos, por una parte, y por otra, en subjetivismos emocionales.

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 157.

¹⁸⁷ *Óp. cit.*, Beuchot, *Tratado de...* p. 45.

Pareciera, entonces, que la figura simbólica se ve acechada constantemente, ya sea por la tentación racionalista de modelo interpretativo univocista que se impone como obligación irrestricta la aprehensión de una sola significación e intenta comprender y objetivar su referente simbólico, así como por la tentación afectiva de modelo interpretativo equivocista y romántico que pretende hallar una gama infinita de significaciones y apoderarse de lo misterioso vía el corazón:

La hermenéutica romántica es equivocista, da el predominio total a la diferencia, a esa diversidad de interpretaciones que introduce el yo irreparable e intransferible, con el peligro de ser casi incomunicable (al menos por medio de la razón; tendría que ser por una gran empatía realizada a través del sentimiento). La hermenéutica positivista es univocista, pues para ella la interpretación es una sola y tiene que ser compartida por todos. Es el cientificismo.¹⁸⁸

No puede perderse de vista, pues, que el conocimiento simbólico rehúye del pensamiento binario, del modelo simplemente explicativo, de los intelectualismos, de las distinciones categóricas, de las identificaciones enteramente completas, y asimismo de los modelos exclusivamente intuitivos o comprensivos, pues la figura simbólica sólo procura atisbar y señalar vagamente aquello a lo que hace referencia, encontrándose pues, entre una hermenéutica de razón racionante y una hermenéutica de afectividad sentimentalista:

...las épocas malas de la hermenéutica han sido las del predominio del cientificismo, ya sea racionalista o empirista, en la Ilustración y en los diferentes positivismo. Y ha resurgido en épocas de crisis de la razón, cuando renace la preocupación por lo simbólico, lo histórico, lo no completamente claro y distinto. Pero también en ello hay dificultad, pues tras el reinado de la univocidad científicista, se quiere imponer el de la equivocidad relativista.¹⁸⁹

¹⁸⁸ *Ibidem.*

¹⁸⁹ *Óp. cit.*, Beuchot, *Hermenéutica de la...* p. 29.

Capítulo IV. Recuperación del pensamiento simbólico: una propuesta hermenéutica analógica.

Hermes es un «pequeño diosencillo» (*puer aeternus*), especie de vicario del gran dios, y simboliza en este sentido a la luna que ilumina durante la ausencia del sol: es el *mensajero e intérprete* de la voluntad divina y, por tanto, del *sentido profundo*.

Luis Garagalza. *La interpretación de los símbolos. Hermenéutica y lenguaje en la filosofía actual*.

Hermes (en griego antiguo *Ἑρμῆς*), según la mitología griega, nace de la unión entre el dios olímpico *Zeus*¹⁹⁰ y la mayor de las siete *Pléyades*¹⁹¹ hijas del titán *Atlas*, *Maya*: “Tal vez lo más importante es que es un dios doble, dual, ambiguo, o, si se quiere, mestizo [...] en todo caso, en parte humano y en parte divino en su origen, lo que le hace conocer ambas dimensiones. Este mestizaje le da la habilidad de ver las dos caras de la moneda, el entender los dos lados de la realidad.”¹⁹² Su concepción se realiza en una caverna del monte Cilene en Arcadia. Postrer a haber sido concebido y con tan sólo unas horas de nacido, escapa de su cuna en busca de aventuras. Llega a Pieria donde se roba una ingente manada de bueyes pertenecientes a su hermano, el dios *Apolo*, y para no ser descubierto por el rastro de las huellas, hace herraduras a partir de corteza de árbol y las sujeta a las patas de las bestias con hierbas trenzadas, arreándolas hasta Pilos, matando a dos y encerrando al resto en una cueva. Cocina, come la carne y las pieles de los animales muertos las clava a una roca: “Es dios de la astucia. [...] es engañador y se dedica al comercio [...] Mercado y merced, mercenario y mercedario [...] Así como es dios de los

¹⁹⁰ En la mitología griega *Zeus* (en griego antiguo *Ζεύς*) es el padre de todos los dioses y de todos los hombres, el cual gobierna todo el universo desde el monte Olimpo.

¹⁹¹ Las *Pléyades* (en griego *Πλειάς Pleias*, ‘muchas’; *Πλειάδες Pleiades*, ‘hijas de Pléyone’; o *Πελειασίδες Peleïades*, ‘hijas de palomas’) son las siete hijas del titán *Atlas* y la ninfa marina *Pléyone*, Las Pléyades eran ninfas en el cortejo de la diosa *Artemisa*, hermana melliza de *Apolo*, con la que compartían la afición por la caza e intentaban mantener su virginidad como la diosa misma. Al ser *Atlas* obligado a cargar el mundo sobre sus hombros, el gigante *Orión* persiguió durante cinco años a las Pléyades, sin embargo, *Zeus* terminó convirtiéndolas primero en palomas y luego en estrellas para consolar a su padre.

¹⁹² *Op. cit.*, Beuchot, *Las caras del...* p. 93.

comerciantes o mercaderes, también lo es de los ladrones. Igualmente lo es de los pastores.”¹⁹³

En el momento que *Apolo* se percató de la pérdida de su ganado, sale en su búsqueda pero ésta es infructuosa. Desalentado, ofrece una recompensa a quien le ayude a capturar al ladrón. El sátiro *Sileno*, interesado por la recompensa, comienza la búsqueda del ganado robado con ayuda de sus congéneres, pero sin hallarlo durante un tiempo. Sin embargo, cuando un grupo de sátiros pasa por Arcadia, escuchan el mugido de los bueyes y una maravillosa música que sale de una caverna. Así, la ninfa *Cilene* les informa que dentro se encuentra un niño extraordinario al que ella sirve de nodriza. *Hermes* había fabricado un instrumento musical a partir del caparazón de una tortuga, tensando cuerdas en él e inventando de esta manera la lira, con la cual adormecía a su madre. Los sátiros observan las pieles y se percatan que el ladrón que buscan se encuentra dentro de la cueva.

En ese instante, llega *Apolo*, el cual gracias a sus poderes proféticos, comprende quién ha sido el ladrón de sus bueyes. Ingresa disgustado a la cueva, despierta a *Maya* para expresarle que su hijo es un ladrón. La madre de *Hermes*, escéptica ante dicha acusación, le refiere a *Apolo* que es imposible que un niño pequeño pudiese haber cometido el delito que le imputa. No obstante, el dios recoge las pieles, toma al niño y lo lleva hasta el Olimpo, para presentarlo ante *Zeus* y exigir la devolución de sus bueyes. Sin embargo, el padre de los dioses no puede creer que su hijo, siendo tan pequeño sea ya un ladrón, pero finalmente, *Hermes* es declarado culpable del hurto y su padre le exige que cumpla con las demandas de su hermano, empero *Hermes* continúa negando el robo del ganado. Al percatarse que sus declaraciones no están siendo creídas, se traslada junto con su hermano *Apolo* a Pilos y le devuelve sus bueyes, pero al escuchar el sonido que provenía de la lira inventada por *Hermes*, fascinado, le permite quedarse con los animales a

¹⁹³ *Ibidem.*

cambio de conservar la lira, realizando de esta manera, un trueque, un intercambio: “Hermes es dual: es el creador de las artes, esto es, de la cultura; pero también es el guardián de la naturaleza, de lo natural, como pastor suyo; hace que se respete lo natural, brinda aquella idea cara a los griegos, de que lo artificial tiene que ir en la misma línea de lo natural, promover la naturaleza, no atacarla.”¹⁹⁴

Habiendo regresado los dos al Olimpo, dan cuenta de todo lo acaecido a su padre *Zeus*. Éste le dice a *Hermes* que debe respetar la propiedad ajena y que no debe decir más mentiras en el futuro. *Zeus* queda, pues, enteramente complacido y satisfecho de la astucia, sagacidad y genialidad de su vástago, y le ofrece darle algún tipo de encomienda en el Olimpo: “...hijo de *Zeus* y de una de las pléyades (*Maia*), representa una *naturaleza intermedia*, que tuvo acceso al Olimpo sin haber renunciado a su pasado ni a sus orígenes ctónico-demoniacos de titán. Es, por tanto, capaz de comunicar los contrarios (*Apolo* y *Dionisio*, lo alto y lo bajo, lo demoníaco y lo angélico...) representando su *armonía*.”¹⁹⁵ Así, *Hermes* le solicita ser el mensajero divino prometiendo no tomar lo ajeno y no expresar mentiras ni engaños. *Zeus* accede a la petición de su hijo y le concede ser el mensajero de los dioses. En señal de su oficio, le proporciona un caduceo, *id. est.*, una vara de heraldo adornada por dos serpientes, un sombrero de alas anchas para protegerse del clima y unas sandalias aladas:

Hermes [...] [posee un] carácter *dual*, esencialmente ambivalente, que posibilita su función de *mediador*, de intermediario. Tal dualidad viene magníficamente expresada en el *caduceo* que acostumbra a llevar en la mano y que adquiere un carácter emblemático: aquí el *abajo* (las dos serpientes enroscadas, que evocan al arcaico monstruo *Ouroboros* que se devora y alimenta a sí mismo) y el *arriba* (las alas que anuncian el mundo celeste-olímpico) se encuentran «mandálicamente» reunidos, dinámicamente equilibrados en torno a un eje: la

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 94.

¹⁹⁵ *Vid.*, *Op. cit.*, Garagalza, *La interpretación de...* p. 37.

vara.¹⁹⁶

Así, una vez investido como el heraldo de los dioses, se muestra como experto y elocuente orador, por tanto, es el dios de la elocuencia, del lenguaje y de la habilidad en el uso de la palabra, y como los heraldos y mensajeros deben ser individuos prudentes, *Hermes* asimismo es el dios de la prudencia y de las relaciones de intercambio y comercio entre los hombres, pues para ser un buen comerciante, e incluso un buen ladrón, hay que ser prudente: “Hermes es el dios intérprete, tanto mensajero como traductor de los dioses. Es bueno para encodificar y para decodificar, bueno para hablar y bueno para entender, bueno para emitir y para recibir, por tanto, bueno para comunicar, en una comunicación de ciclo completo. Es hábil con la palabra, buen orador y buen entendedor; sutil –sobre todo sutil– para interpretar.”¹⁹⁷ *Hermes* es, pues, el dios de la interpretación, ya que en su papel de intermediario, traduce y transcribe la voluntad de los dioses a un lenguaje comprensible y aprehensible a los mortales.

Aunado a esto, *Hermes* también se encarga de anunciarle a los seres humanos su muerte próxima y el ser guía de éstos una vez fallecidos. De esta manera, ayuda a los difuntos a hallar su camino hasta el reino de *Hades*, es decir, el Inframundo griego, siendo pues, uno de los tres dioses, junto a *Hades*¹⁹⁸ y *Perséfone*¹⁹⁹, que puede ingresar y salir de éste sin problema alguno. Así como sirve de escolta a los muertos, *Hermes* ayuda a los humanos a tener viajes seguros y sin dificultades: “...con su caduceo transforma a los muertos en vivos, siendo guía, iniciador y civilizador (inventor de la lira y del lenguaje).”²⁰⁰ En este sentido, como protector de los viajeros, es el dios de los caminos, el cual protege a los viajeros y castiga a quienes rehúsan auxiliarlos:

¹⁹⁶ *Ibíd.* p. 116.

¹⁹⁷ *Óp. cit.*, Beuchot, *Las caras del...* p. 93.

¹⁹⁸ En la mitología griega *Hades* (en griego antiguo Ἅδης) es el dios del Inframundo.

¹⁹⁹ En la mitología griega, *Perséfone* (en griego antiguo Περσεφόνη) es la consorte de *Hades*, la cual vive con él en el Inframundo.

²⁰⁰ *Óp. cit.*, Garagalza, *La interpretación de...* p. 37.

“No tiene reino o dominio propio, por eso hubo que darle la tierra de nadie, como las de los caminos, y especialmente los cruces, las encrucijadas, y, todavía más, los límites. [...]. Es un dios, pues de los límites; y allí es donde manifiesta más a las claras su ambivalencia; pues, si se coloca en los límites, puede mirar a ambos lados.”²⁰¹ De esta manera, *Hermes* simboliza el cruce, pues es el dios de las encrucijadas, de los linderos y de las fronteras, debido a que, por su naturaleza mediadora, él se halla ubicado entre dos partes y, de esta manera, establece y permite la comunicación y el contacto entre ellas: “Hermes es el dios de la analogía. Es mediador, sintetizador. Une en vez de separar. No desecha sin más, sino que procura acoger. [...] Concilia, y por eso es mediador.”²⁰²

Hermes, pues, se manifiesta en las transiciones y en las transferencias, en las transgresiones y en las travesías, es decir, en toda actividad que conlleva algún tipo de cruce de caminos, incluido el intercambio de bienes, de palabras, de información y de interpretación: “Hermes, [...] tenía por costumbre aparecerse en los cruces de caminos, en las encrucijadas, como dando a entender que la interpretación se requería sobre todo donde se juntaban caminos extremos, que iban en sentidos contrarios.”²⁰³ Así, un *hermeneus* (en griego antiguo ἑρμηνεύς), es decir, un intérprete es aquel que cruza las fronteras, que atraviesa los límites en busca de desvelar un sentido oculto: “...si Hermes ayuda a encontrar el sentido es porque él mismo lo simboliza y lo personifica. En efecto, simbolizando al *símbolo*, que a su vez simboliza el *sentido*, Hermes, especie de símbolo [...], representa la *función simbólica en acto*, la *poesía*, la *creatividad* humana que, infringiendo una herida metafórica a las cosas, permite que éstas suelten su aroma

²⁰¹ *Óp. cit.*, Beuchot, *Las caras del...* p. 93.

²⁰² *Ibíd.*, p. 94.

²⁰³ *Óp. cit.*, Beuchot, *Hermenéutica de...* p. 17.

(sentido).”²⁰⁴

Del dios alado griego *Hermes*, el cual como mediador entre lo divino y lo humano y al tener las funciones de interpretar, sintetizar, mediar, unir y armonizar contrarios proviene²⁰⁵ pues, la palabra hermenéutica que significa la ciencia y el arte²⁰⁶ de la interpretación y la comprensión de los textos²⁰⁷. Así, siguiendo lo expresado por Mauricio Beuchot en su obra intitulada *Antropología Filosófica. Hacia un personalismo analógico-icónico*, la hermenéutica es la disciplina filosófica²⁰⁸ que, teniendo su propia metodología, es decir, asumiendo sus propios

²⁰⁴ *Óp. cit.*, Garagalza, *La interpretación de...* p. 117.

²⁰⁵ “Se ha querido negar que ‘hermenéutica’ venga de ‘Hermes’. Pero la etimología, por forzada que parezca, es muy rica en contenido y en evocaciones.” (*Óp. cit.*, Beuchot, *Las caras del...* p. 93.)

²⁰⁶ Se ha considerado prudente exponer la cuestión que interroga sobre si la hermenéutica debe ser considerada una ciencia en sentido estricto o un arte, en el momento de la interpretación de los textos. Paul Ricoeur, en su texto *Freud: Una Interpretación de la Cultura*, conceptualiza la hermenéutica como una ciencia: “...definíamos [...] la hermenéutica como la ciencia de las reglas exegéticas y la exégesis como interpretación de un texto particular o de un conjunto de signos susceptible de ser considerado como un texto...” (*Óp. cit.*, Ricoeur, *Freud: Una Interpretación...* p. 27). Por otro lado, Mauricio Beuchot considera a la hermenéutica tanto una ciencia, así como un arte, a partir de Aristóteles, pues éste consideraba a la ciencia como una serie de conocimientos con principios que proporcionan organización a los enunciados, y, desde esta perspectiva, la hermenéutica se rige bajo ciertos principios estructurados para la interpretación de los textos. Asimismo, siguiendo a Aristóteles, el cual conceptualiza al arte como un conjunto de reglas que se siguen para la realización de una actividad, comprendiendo, pues, a la hermenéutica como una serie de reglas para la interpretación de un texto: “...la hermenéutica tiene un aspecto de ciencia y otro de arte, pero justamente su aspecto de arte surge y vive del de ciencia que también posee; por ello es principalmente ciencia y secundariamente arte; de su estatuto epistemológico de ciencia se deriva el que pueda fungir como arte, o, si se prefiere, sólo puede ser arte porque también es ciencia.” (*Óp. cit.*, Beuchot, *Tratado de...* p. 19.)

²⁰⁷ *Vid.*, *Óp. cit.*, Beuchot, *Antropología Filosófica. Hacia...* p. 58; *Vid.*, *Óp. cit.*, Beuchot, *Tratado de...* p. 13; *Vid.*, *Óp. cit.*, Beuchot, *Hermenéutica de...* p. 7; *Vid.*, *Óp. cit.*, Ricoeur, *Freud: Una Interpretación...* p. 11.

²⁰⁸ La hermenéutica como disciplina filosófica tiene sus inicios en la época antigua, desde los filósofos presocráticos que hacían uso de la hermenéutica en la literatura homérica. Sin embargo, Platón ve con recelo a aquellos que desean interpretar a Homero desde una perspectiva alegórica, iniciando con esto, la disputa entre los que asumían un sentido literal en el momento de la interpretación de los textos y aquellos que privilegiaban un sentido alegórico, pues los sofistas propugnaron posteriormente por un relativismo en la hermenéutica. No obstante, es Aristóteles, que en el segundo tratado del *Organon* llamado *Acerca de la interpretación (Peri Hermeneias)*, expone la noción del concepto interpretación como significación misma (*Vid.*, *Ibid.*, p. 13.) y formas de llegar a la verdad y a la objetividad en el proceso interpretativo. En la Edad Media, la hermenéutica se centra en la exégesis bíblica: “...la hermenéutica, en este sentido, es la ciencia de las reglas de la exégesis, entendida ésta como interpretación particular de un texto.” (*Ibid.*, p. 25.), en los comentarios realizados a Aristóteles y en la Patrística. En la época renacentista se acentúa el sentido literal, adoptado por los reformadores religiosos, como Lutero y Calvino, y, de esta manera, perdiéndose la significación simbólica de los textos. En la época barroca, se asume nuevamente la interpretación alegórica, metafórica y simbólica a través de la literatura. Sin embargo, en la Modernidad, debido al racionalismo y al empirismo que encuentran su mayor expresión en la época Ilustrada, se pierde la interpretación simbólica. Empero, posteriormente surgen dos corrientes contrarias que apelan cada una a la literalidad y la alegoricidad, estas son, el positivismo y el romanticismo respectivamente. A partir de esta última corriente de pensamiento, surge un filósofo que puede ser considerado como precursor de la hermenéutica moderna, Friedrich Schleiermacher, con el cual resurge la hermenéutica como disciplina filosófica. En la época contemporánea, la hermenéutica tiene grandes

principios y reglas²⁰⁹ inherentes se encarga de interpretar, comprender y experimentar²¹⁰ los textos²¹¹, los cuales son, por antonomasia, su objeto de estudio. La palabra texto, no obstante, debe comprenderse en un sentido amplio, pues los textos pueden ser escritos, orales, actuados, incluso plasmados materialmente como en una obra de arte, la cual puede ser considerada un texto en la medida en que debe ser interpretada y asimismo, dentro de la teoría psicoanalítica, el propio paciente, en tanto existe una verdad textual²¹² oculta y velada dentro de él, puede ser

exponentes como Dilthey, el cual aplica el método hermenéutico a la historia; Heidegger, que la utiliza en sus reflexiones sobre el ser; Gadamer, que recoge las enseñanzas de su maestro Heidegger, e influye en pensadores como Ricoeur y Rorty. Para un estudio mucho más profundo y concienzudo de la historia de la hermenéutica, *Vid., Óp. cit.*, Beuchot, *Tratado de...* p.p. 22-29. De esta manera, se observa que: "...la hermenéutica ha seguido un proceso histórico en el que cobra auge cuando convive con pensamientos complejos, es decir, que no afectan claridad y distinción, sino que permiten la polisemia. Esto se ve sobre todo en épocas donde el simbolismo es rico, como en la Antigüedad, la Edad Media, el Barroco, el Romanticismo y en la actualidad. Cuando ha tenido que convivir con científicismos, como en el Renacimiento, la Ilustración, el positivismo y el neopositivismo, decae hasta casi desaparecer." (*Ibid.*, p. 29.)

²⁰⁹ Existen tres pasos en la metodología hermenéutica para el proceso de interpretación. El primero llamado la *subtilitas intelligendi*, paso que Mauricio Beuchot prefiere denominar *subtilitas implicandi*, el cual busca el significado textual, el significado intratextual y el significado intertextual; la *subtilitas explicandi*, el cual busca el significado del texto en referencia o relación con el objeto o referente, que puede ser real o imaginario; y la *subtilitas applicandi*, el cual busca la intencionalidad del autor en el momento de escribir su texto. (*Vid., Óp. cit.*, Beuchot, *Tratado de...* p.p. 20-21.)

²¹⁰ *Vid., Óp. cit.*, Beuchot, *Antropología Filosófica...* p. 58.

²¹¹ *Vid., Óp. cit.*, Beuchot, *Tratado de...* p. 13; *Vid., Óp. cit.*, Beuchot, *Hermenéutica de la...* p. 61; *Vid., Óp. cit.*, Beuchot, *Tratado de...* p. 25.

²¹² La verdad textual, vista desde una perspectiva psicoanalítica, conllevaría la significación que el analista ha encontrado en el analizado, así como la significación que el propio analizado, tras las sesiones, ha hallado en sí mismo, pero sin detrimento de ninguna de las dos significaciones. Para expresarlo de alguna manera, la verdad textual en psicoanálisis sería la conjunción y dialéctica de las significaciones del psicoanalista y el paciente. Ahora bien, desde una perspectiva estrictamente hermenéutica, la verdad textual sería asimismo la conjunción y dialéctica que comprende la significación hallada por el autor, así como la significación encontrada por el lector en el texto interpretado: "Así, la verdad del texto comprende el significado o la verdad del autor y el significado o la verdad del lector; vive de la tensión de ambos, de su dialéctica. Podremos conceder algo más a uno o a otro (al autor o al lector), pero no sacrificar a uno de los dos en aras del otro." (*Óp. cit.*, Beuchot, *Tratado de...* p. 24.) Así, Mauricio Beuchot en su obra llamada *Hermenéutica de la Encrucijada. Analogía, retórica y filosofía*, defiende en la interpretación analógica una verdad correspondentista, es decir, una verdad que procure aproximarse, adecuarse o corresponderse al texto pero encontrada aunque no limitada dentro de marcos conceptuales: "Por eso nuestra intención es tener una noción de verdad correspondentista no rígida, es decir, no biunívoca, sino proporcional, con algo de borrosidad, pero no tanta que se vuelva imprecisa y ambigua o equívoca. Es lo que llamamos correspondencia analógica." (*Óp. cit.*, Beuchot, *Hermenéutica de la...* p. 68.) De esta manera, desde la hermenéutica analógica, puede estipularse más de una interpretación o explicación válida, pero dentro de un conjunto jerarquizado y delimitado, en el cual ciertas descripciones se consideran más válidas que otras, en vista de que se aproximan mucho más a la verdad textual: "Nuestra idea no es que haya una sola descripción del mundo –como en el positivismo lógico– sino varias, pero jerarquizadas; unas más ajustadas que otras a la realidad. De esta manera, podemos discernir interpretaciones rivales, y elegir entre ellas razonablemente. Del mismo modo, creemos que hay más de una interpretación válida de un texto, esto es, un conjunto o grupo, pero jerarquizado, y así se puede decir cuáles interpretaciones son más válidas que las otras, y cuáles se alejan de la verdad del texto y pasar a ser inadecuadas o incorrectas." (*Ibidem.*)

considerado como un texto en vista de que se requiere un proceso interpretativo para llegar a ésta. Un texto, pues, desde esta perspectiva hermenéutica es un vehículo que transporta un mensaje o un significado sin importar, estrictamente, la forma material en que intenta ser transmitido, conducido o llevado. Así, deben entenderse los textos dados a una posible interpretación como: "...aquellos que van más allá de la palabra y el enunciado."²¹³, pero que contienen en sí mismos varios sentidos pues, para que un texto sea objeto de estudio de la hermenéutica, es necesario que contenga múltiples significados y pluralidad de interpretaciones, es decir, que tenga polisemia²¹⁴: "...la hermenéutica interviene donde no hay un solo sentido, es decir, donde hay polisemia."²¹⁵ De esta manera, el símbolo, ya sea de carácter sacro o profano, puede entenderse como un texto que requiere de una profunda e intensa exégesis para su comprensión, la cual es en sí misma, como se ha procurado mostrar a lo largo del presente trabajo de investigación, abierta, inacabada, fragmentada e inconclusa, en vista de que sólo procura apuntar de forma vaga, evocadora y silenciosa aquello a lo que refiere.

Ahora bien, la hermenéutica tiene como finalidad la comprensión cabal y auténtica del texto mismo, es decir, busca descubrir el sentido²¹⁶ profundo y en ocasiones oculto que el autor ha deseado retratar en el momento de escribir su texto. Así, el hermeneuta o exégeta, *id. est.*, el

²¹³ *Ibíd.*, p. 14.

²¹⁴ Mauricio Beuchot refiere que precisamente por la capacidad polisémica de los textos, la hermenéutica se ha asociado a la capacidad de sutileza, la cual consiste en la agudeza y perspicacia de ir más allá de lo meramente superficial en un texto, y llegar precisamente al sentido profundo, o incluso hallar distintos sentidos: "La sutileza era vista como un trasponer el sentido superficial y tener acceso al sentido profundo, e incluso oculto, o cómo encontrar varios sentidos cuando parecía haber solo uno. Principalmente encontrar un sentido intermedio entre dos opuestos, a veces en conflicto; podríamos decir: superar la univocidad, evitar la equivocidad y logrear la analogía." (*Ibidem.*)

²¹⁵ *Ibíd.*, p. 13.

²¹⁶ "El texto tiene, en situación normal, un sentido y una referencia. Sentido, en cuanto susceptible de ser entendido o comprendido por el que lo lee o lo ve o lo escucha; referencia, en cuanto apunta a un mundo, sea real o ficticio, indicado o producido por el texto mismo. Sólo a veces el texto tendrá únicamente sentido y carecerá de referencia como en el caso de ciertas álgebras." (*Ibíd.*, p. 27.)

sujeto que interpreta el texto, busca y se afana en entender, comprender, contextualizar²¹⁷ y desentrañar la intencionalidad del autor plasmada en el texto: "...[la hermenéutica consiste] en hallar el sentido auténtico, que está vinculado a la intención del autor, la cual está plasmada en el texto que él produjo. Se trata de captar lo que el autor quiso decir. Es la intención del autor o la intención del texto frente a la mera intención del lector..."²¹⁸ De esta manera, se observan los tres elementos que convergen en el momento de la interpretación²¹⁹, los cuales son el autor que redacta el texto para insertar su intencionalidad en él²²⁰; el lector o intérprete²²¹ que por medio de un código preestablecido, *id. est.*, el idioma en el que fue escrito el texto, busca descifrarlo y hallar el sentido y significación de éste; y el texto u objeto de interpretación, el cual es el sitio donde los otros dos se encuentran, el lugar en el cual el lector y el autor se dan cita: "La hermenéutica [...] tiene que ver con la intencionalidad, a saber, con la del autor, que es recibida por la del lector o hermeneuta, y entre ambas se da una dialéctica que trata de balancear las dos fuerzas."²²² De esta manera, en el proceso hermenéutico se busca desentrañar la intencionalidad significativa que el

²¹⁷ Para Mauricio Beuchot, la comprensión de un texto significa colocarlo en su contexto adecuado, es decir, significa la comprensión del *significado intencional* o intencionalidad del autor al momento de escribir el texto, lo que implica que el hermeneuta conozca a profundidad, en la medida de lo posible y lo razonable, el contenido del texto. Esto significa que para la comprensión de un texto se requiere la reconstrucción del contexto histórico en que surgió, la tradición a la que pertenecía, los destinatarios a quienes originalmente éste se encontraba dirigido, así como los destinatarios efectivos, la historia del autor y las críticas que el texto ha recibido desde que fue publicado: "Un primer movimiento es buscar su contexto (aunque no se descubra plenamente, pero al menos lo indispensable). En la contextualización se trata de conocer (a veces de adivinar) la intencionalidad del autor. Esto exige conocer su identidad, su momento histórico, sus condicionamientos psicosociales o culturales, lo que lo movió a escribirlo. También exige saber a quién o quiénes quiere decir lo que dice. Lo que quiere decir constituye el contenido del texto, y ello es dependiente del autor, quien quiere que interpreten eso los destinatarios. (*Ibid.*, p. 24.) Contextualizas, desde esta perspectiva, es colocar lo particular, el hermeneuta, dentro del lugar correcto y adecuado de lo universal, el lector.

²¹⁸ *Ibid.*, p. 14.

²¹⁹ Siguiendo la división que realiza Mauricio Beuchot, existen tres clases de interpretación, la intransitiva, la cual busca entender; la transitiva, la cual busca hacerse entender; y la normativa que busca la regulación en el actuar. (*Vid.*, *Ibid.*, p. 16.)

²²⁰ Mauricio Beuchot refiere la existencia de tres tipos de autores: empírico, ideal y liminal. El empírico es el que deja el texto. El ideal es el imaginado o construido por el lector en el momento de la lectura del texto. El liminal, por último, es el que estuvo presente en el momento de escribir texto. (*Vid.*, *Ibid.*, p. 25.)

²²¹ Así como en el caso de los tres tipos de autores, de manera similar existen dos tipos de lectores: empírico e ideal. El empírico es el que interpreta el texto, combinando su propia subjetividad a éste, y, el ideal es el que interpreta de la forma más completa y cabal, en la medida de lo posible, la intencionalidad del autor. (*Vid.*, *Ibid.*, p.p. 25-26.)

²²² *Óp. cit.*, Beuchot, *Hermenéutica de la...* p. 21.

autor plasmó en el texto, aunque exista una obvia intrusión o injerencia de la intencionalidad del intérprete.

Así pues, siguiendo lo referido por Mauricio Beuchot en su libro intitulado *Tratado de Hermenéutica Analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*, existen dos tipos de movimientos en el proceso de interpretación del texto por parte del intérprete o lector. El primero denominado como movimiento de acercamiento, es el movimiento que conlleva la búsqueda de obtención de objetividad, es decir, afanarse en hallar cabal y auténticamente lo que quiso expresar el autor al momento de escribir el texto. El segundo llamado como movimiento de alejamiento, es el movimiento el cual busca que la subjetividad del lector se mezcle, interfiera o contamine de cierta manera el texto mismo:

Hay allí dos movimientos, uno de acercamiento y otro de distanciamiento respecto del texto (y del autor, porque, aun cuando ya lo ha perdido, el texto pertenece más al autor que al lector). El acercamiento conlleva el inmiscuir o meter la propia subjetividad; el distanciamiento permite alcanzar cierto grado de objetividad, no interpretar lo que uno quiere sino más o menos lo que quiere el autor.²²³

Comprendido lo anterior, en el proceso hermenéutico se debe conseguir aprehender y respetar la intención del autor, es decir, procurar recuperar la intencionalidad que plasmó en el texto, pues éste aún le pertenece en cierta medida aunque ya lo haya dejado ir en algún grado, pero sabiendo y percatándose que el texto ya no expresa por completo lo que el autor deseaba decir, pues se ha rebasado su intencionalidad significativa al hallarse o enfrentarse con la intención subjetiva del intérprete, pero no de manera que cambie radicalmente o extravíe la intencionalidad del redactor del texto:

Hay allí, [...] un conflicto de intencionalidades, de deseos, de voluntades, entre lo que se

²²³ *Ibid.*, p. 16.

quiere decir y lo que se quiere leer, además de conflicto de ideas o conceptos (ambigüedad). Es cierto que la sola intención del autor no basta para hacer la interpretación completa, pues estamos leyéndolo desde nuestra situación actual. Pero tampoco basta introducir lo más posible nuestra intención de lectores; eso haría que cada quien diera curso libre a su creatividad al interpretar, sin importar ninguna medida proveniente del texto, impuesta por éste.²²⁴

Sin embargo, como se procuró explicar en el capítulo anterior exponiendo el objetivismo racionalista que sigue un modelo univocista y el subjetivismo ingenuo que mantiene un modelo equivocista en el momento de la interpretación del símbolo religioso, si se le proporciona la prioridad a la intencionalidad del exégeta surge una lectura demasiado subjetivista del texto, lo que provoca la conformación de una creatividad desmedida en el proceso hermenéutico, con significaciones eventuales y sentidos aislados sin discriminación alguna. Si se subraya, por otro lado, la intencionalidad que tuvo el autor al realizar el texto, nace una interpretación en exceso objetivista, la cual arrogantemente pretende conocer a ciencia cierta la intencionalidad que tuvo el autor al escribir el texto, asumiendo a su vez que es posible conocer por completo la esencia o naturaleza de éste: “...exagerar en el lado del lector conduce a la arbitrariedad y al caos, y exagerar en el lado del autor lleva a buscar una cosa inalcanzable, incognoscible; cada vez se está suponiendo que se puede conocer el mensaje igual o mejor que el autor mismo (porque se estaría conociendo al autor mejor que él mismo).”²²⁵

Así, para no caer en ninguno de los extremos, ya sea un objetivismo racionalista o un subjetivismo ingenuo, se considera prudente, adecuada y necesaria una propuesta hermenéutica de corte analógico²²⁶ en el momento de la exégesis simbólica, la cual busca un equilibrio entre

²²⁴ *Óp. cit.*, Beuchot, *Tratado de...* p. 24.

²²⁵ *Óp. cit.*, Beuchot, *Hermenéutica de la...* p. 16.

²²⁶ En el primer capítulo del presente trabajo de investigación, se procuró conceptualizar la palabra analogía, en un primer acercamiento, como una relación de sentidos existente entre varias cosas de grado distinto pero que guardan una estrecha semejanza entre ellas mismas. Ahora bien, para una mayor comprensión de una hermenéutica de

ambas interpretaciones. Así, una hermenéutica analógica se colocaría en el entrecruce de la total objetividad o el texto puro y la entera subjetividad o la interpretación pura²²⁷, sabiendo que la intencionalidad subjetiva es la que predomina en vista de que el intérprete atraviesa el objeto de interpretación con su subjetividad, pero atendiendo a un afán de cierta objetividad que se encuentra en la intencionalidad del autor: "...la hermenéutica analógica tiene, como es natural, la característica de ser mediación entre hermenéutica unívoca y otra equívoca. No tiene la rigidez de la primera, pero tampoco incurre en las extralimitaciones que cabrían en la segunda; trata de situarse como participando de ambas, aunque [...] inclinado a la diferencia."²²⁸ Así, la hermenéutica analógica, no se encierra en un enfoque reduccionista y univocista de la verdad pero tampoco se encuentra abierta a un enfoque equívoco e indefinido de cualquier interpretación o de cualquier verdad, sino que estipula y reconoce ciertos límites que permiten la verificabilidad en la interpretación simbólica.

modelo analógico, es necesario ahondar mucho más profusamente sobre el concepto de analogía. De esta manera, la analogía es la comparación o búsqueda de relación entre varias cosas, conceptos o sentidos que guardan o mantienen cierta semejanza o similitud, pero en los que asimismo existe o predomina cierta diferencia o disimilitud. Así, la analogía sería una especie de término medio fluctuante que busca respetar tanto lo idéntico como lo diverso, sabiendo no obstante, que éste último, la desemejanza, predomina: "Lo análogo es lo que se predica o se dice de un conjunto de cosas en un sentido en parte idéntico y en parte distinto, predominando la diversidad; es idéntico según algo, según algún respecto, y diverso de modo simple (*simpliciter diversum et secundum quid idem*); esto es, es diverso de por sí, y principalmente, y sólo es idéntico o semejante de modo relativo o secundario." (*Óp. cit.*, Beuchot, *Tratado de...* p. 33.) Desde esta perspectiva, la analogía, manteniendo un rango o margen de *variabilidad analógica* o *equivocidad sujetable* que le impide, no obstante, reducirse a lo totalmente unívoco pero que asimismo también le impide caer en la entera equivocidad, lo que implica necesariamente la demarcación de ciertos límites así como la construcción de puentes que permitan la vinculación y la comunicación en el momento de la interpretación: "Lo análogo es lo en parte idéntico y en parte diverso; más aún, en el predomina la diversidad, pues es lo idéntico según algún respecto y lo diverso sin más. Tiene más de diversidad que de identidad, se preserva más lo otro que lo mismo, más lo particular que lo universal o común. A los que exaltan la diferencia, la analogía les ofrece la diversidad predominante, pero aquella que conviene, la más que se puede permitir; a los que exaltan la identidad, les hace ver que hay un ingrediente de mismidad, pero que no se puede negar la diferencia (*Ibid.*, p. 34.) De esta manera, la analogía imposibilita en el proceso de interpretación, la reducción de ésta a lo completamente unívoco o idéntico, imposibilitando la postulación de un único significado, así como también impide caer en la entera equivocidad o diferencia, restringiendo la existencia de un cantidad indiscriminada de significaciones.

²²⁷ "Es verdad que no existe el *Texto*, puro, no tocado, libre de cualquier interpretación, independiente y autónomo. Pero tampoco existe la *Interpretación* pura, separada del texto, independiente de él y autónoma. Es cierto, sólo existen textos interpretados. Pero ahí se ve que hay textos e interpretación, no sólo el texto ni sólo interpretación. Como son relativos o relacionales, el uno exige al otro, y uno pone condiciones al otro. (*Óp. cit.*, Beuchot, *Hermenéutica de la...* p.p. 72-73.)

²²⁸ *Ibid.*, p. 50.

Pues así como el dios *Hermes* que se mostraba a los viajeros en los entrecruces de los caminos, en las fronteras y en los márgenes, la hermenéutica analógica se encuentra en el cruce de las dos interpretaciones y, en lugar de desechar o prescindir, busca salvaguardar la objetividad e intencionalidad del autor al momento de escribir el texto, así como la subjetividad e intencionalidad del lector al momento de interpretarlo, percatándose no obstante que el texto ya no expresa por completo lo que el primero quiso decir, pues se encuentra entremezclado o contaminado²²⁹ con la intencionalidad del segundo, ni tampoco se encuentra dirigido, en algunas ocasiones, posiblemente al público²³⁰ que el autor tenía en mente, de esta manera: “...se trata de llegar a una mediación prudencial y analógica en la que la intención del autor se salvaguarde gracias a la mayor objetividad posible, pero con la advertencia de que nuestra intencionalidad subjetiva se hace presente.”²³¹ Así, a este entrecruce de intencionalidades, se le puede denominar como la intencionalidad del texto, en la que se debe respetar la intencionalidad del autor, pues el texto aún le pertenece, aunque no del todo, pero sabiendo de antemano que la intencionalidad del interprete se hace presente, es decir, atraviesa de alguna manera el texto al tratar de descifrarlo y comprenderlo:

Tenemos que darnos cuenta de que el autor quiso decir algo, y el texto –al menos en parte– le pertenece todavía. Hay que respetarlo. Pero también tenemos que darnos cuenta de que el texto ya no dice exactamente lo que quiso decir el autor; ha rebasado su intencionalidad al encontrarse con la nuestra. Nosotros lo hacemos decir algo más, esto es, decimos algo. No habla en abstracto; lo estamos interpretando nosotros en una situación concreta.²³²

De esta forma, la hermenéutica analógica trata de la interpretación de los textos

²²⁹ “En parte se puede recuperar la intención del autor y en parte ya está contaminada de la intención del lector.” (*Óp. cit.*, Beuchot, *Tratado de...* p. 50)

²³⁰ “En efecto, cuando es recibido por otros que no son los receptores originales puede no decir lo mismo que decía en un momento preciso.” (*Ibid.*, p. 24.)

²³¹ *Ibidem.*

²³² *Ibidem.*

obteniendo análogos dinámicos, *id. est.*, interpretaciones o analogías interesadas en la preservación de la intencionalidad del autor pero atravesadas o entremezcladas con la subjetividad del intérprete, del hermeneuta. De esta manera, la hermenéutica analógica en su estructura²³³ implica la analogía de atribución²³⁴, lo que conlleva estipular una jerarquía en donde exista un analogado principal²³⁵ y analogados secundarios, en donde al primero se le atribuye la interpretación más propia y más cercana a la verdad textual y los segundos, en tanto se acercan o se alejan de ésta, mantienen una relación con el primero, ya sea por su pobreza o riqueza interpretativa o por su mayor o menor grado de adecuación al texto: “En una hermenéutica analógica se pueden comparar proporcionalmente las interpretaciones, e incluso [...] usando la analogía de atribución, tener una jerarquía, [...] en la cual haya [...] una gradación de interpretaciones en las cuales unas se acercan más a la verdad textual y otras se alejan de ella hasta resultar erróneas.”²³⁶

Así, la analogía de atribución involucra la posible estipulación de distintas significaciones, sentidos o interpretaciones de un texto, pero que se organizan de forma jerarquizada o graduada, de tal forma que puede haber distintas exégesis o interpretaciones pero habiendo unas mucho más válidas que otras en tanto se adecuan más al texto en vista de que se acercan o aproximan²³⁷ más a la verdad textual: “...la analogía de atribución [...] hace que nos

²³³ Para un estudio con mucha mayor profundidad de la estructura de la hermenéutica analógica, *Vid., Óp. cit.*, Beuchot, *Hermenéutica de la...* p.p. 50-55.

²³⁴ “...la analogía de atribución [...] nos dará la posibilidad de contar con una aplicación jerarquizada, [...] pues la atribución implica un orden gradual de aproximación al texto o a la verdad textual...” (*Ibid.*, p. 51.)

²³⁵ “Ni siquiera se puede pretender que aquella que sea el analogado principal de las interpretaciones se quedaría como única y llevaría, por tanto, a una posición unívoca, porque siempre estaría acompañada de otras más. Lo que hace el principal analogado es ordenar, jerarquizar, disponer en una gradación de más y menos; pero no quedaría como única interpretación verdadera, sino como más rica que otras que también serían verdaderas. Ellas podrán reclamar válidamente su posesión de la verdad interpretativa o textual. Pues varias pueden ser igualmente verdaderas pero más ricas o plenas unas que otras.” (*Ibid.*, p. 87.)

²³⁶ *Óp. cit.*, Beuchot, *Hermenéutica de la...* p. 52.

²³⁷ “Podrá extrañar que hablemos de grados de aproximación. Pero dos interpretaciones pueden ser verdaderas, sólo que una más completa que otra, más rica, más abarcadora, y, en ese sentido, más verdadera. No como si un

demos cuenta de que puede haber más de una interpretación válida, es decir, un grupo de interpretaciones válidas, pero que se van jerarquizando [...] de modo que, a partir de un grado, podemos decir que ya se apartan de la verdad textual e incurrir en la invalidez.”²³⁸ Así pues, podrán existir distintas interpretaciones de una misma forma simbólica que, simultáneamente, son válidas²³⁹ en tanto se acercan en un grado mayor a la verdad textual de dicho símbolo.

Así, una hermenéutica de modelo analógico es una propuesta que, entre sus funciones²⁴⁰, se afana en ser un punto intermedio, una mediación entre ambas posturas extremas, el univocismo que busca reducir a un solo significado la intencionalidad del autor y el equivocismo que se afana en buscar un número de significados infinitos²⁴¹. En este sentido, una hermenéutica analógica del símbolo o hermenéutica simbólica²⁴² de corte analógico permite superar las dos tentaciones anti-simbólicas que, desde la perspectiva de José María Mardones en su obra *La vida del símbolo*, desecan a la forma simbólica dentro del ámbito religioso, *id. est.*, el objetivismo

enunciado fuera más verdadero que otro, sino interpretaciones [...] más amplias que el enunciado. [...] De esta manera, dos interpretaciones pueden ser válidas, pero una puede acercarse más que la otra a la verdad del texto. Ya por la adecuación, ya por la amplitud, o por lo abarcadora, una interpretación puede ser mejor que otra que sea más o menos aceptable.” (*Ibíd.*, p.p. 73-74.)

²³⁸ *Óp. cit.*, Beuchot, Tratado de... p. 51.

²³⁹ *Vid.*, *Óp. cit.*, Beuchot, *Hermenéutica de la...* p. 87.

²⁴⁰ Para un estudio con mucha mayor profundidad de las funciones de la hermenéutica analógica, *Vid.*, *Ibíd.*, p.p. 55-60.

²⁴¹ “...si incorporamos la analogía a la hermenéutica, tendremos una hermenéutica más amplia que la puramente univocista y más estricta que la puramente equivocista. Nos ayudará a evitar y superar la interpretación unívoca (moderna y positivista) y la interpretación equivocista (posmoderna y romántica). [...] En cambio, en una hermenéutica analógica se tiene la posibilidad de retomar en cierta medida la univocidad o identidad y en cierta medida la equivocidad o diferencia, pero en ella predominará la diferencia. [...] Conservará la diferencia sin perder del todo la identidad, a través de la semejanza.” (*Óp. cit.*, *Ibíd.*, p.p. 50-51.)

²⁴² Una hermenéutica simbólica puede ser considerada como la disciplina que se encarga de la interpretación y exégesis de las figuras simbólicas, sean sacras o profanas. Así, una hermenéutica simbólica de corte analógico o simplemente hermenéutica simbólica-analógica busca la interpretación del símbolo a partir de una postura analogista que medie entre la tentación racionalista de modelo univocista que pretende aprehender y objetivar su referente simbólico y la tentación equivocista la cual pretende hallar una gama infinita de significaciones y apoderarse de lo misterioso por medio del sentimiento: “Son los extremos de la teología positiva y la teología negativa; la primera pretendía decirlo todo, la segunda preferiría no decir nada; entre una y otra se establece una postura analogista, que trata de decir sin decir, esto es, de decir lo más posible sin pretender decirlo todo, pues eso equivaldría a no decir nada. Una hermenéutica analógica del símbolo respetaría lo inefable del misterio, reconocería su carácter de irreductible o inexhaustible, pero se atrevería a decir algo de él, a interpretarlo de manera sólo aproximativa, proporcional.” (*Ibíd.*, p. 57.)

racionalista y el subjetivismo ingenuo:

Y es que, en contra de intentos univocistas de interpretar el símbolo, reduciéndolo casi a lo racional, traduciéndolo casi a categorías científicas, se ha desatado [...] una posición demasiado equivocista, que renuncia a interpretar el símbolo, [...] incurriendo en una especie de teología negativa, que no nos deja decir nada del símbolo [...] Pero aquí es donde se interpone la analogía, y viene en nuestra ayuda, para decir un poco, y mostrar más; pero, al fin y al cabo, nos permite decir algo, por poco que sea, que evita que nos quedemos callados, en un mutismo que, más que respeto ante el misterio, es estupefacción paralizante, que no nos deja avanzar en el camino de la comprensión del símbolo.²⁴³

Siendo, pues, la hermenéutica analógica una postura intermedia entre las pretensiones altaneras de univocidad y las propuestas románticas de equivocidad dentro de la exégesis simbólica y, tratando de ser una postura del término medio²⁴⁴, no pretende cancelar las diferencias y las desemejanzas entre las distintas interpretaciones del símbolo sino que procura construir puentes de acercamiento que permitan vincular, a partir de sus semejanzas y similitudes, las distintas exégesis simbólicas. De esta manera, procura salvaguardar y respetar la diversidad, y asimismo, busca no caer en una completa univocidad o identidad²⁴⁵ en el proceso de interpretación simbólica promoviendo, en este sentido, el acercamiento de los contrarios.

²⁴³ *Ibíd.*, p.p. 88-89.

²⁴⁴ Desde la teoría aristotélica de la virtud, ésta consiste en ser un medio entre dos vicios: exceso y defecto. De esta forma, por ejemplo, la valentía es un medio entre la cobardía y la temeridad, y, la generosidad es un medio entre la avaricia y la prodigalidad: "...la virtud tiene que ver con pasiones y acciones, en las cuales el exceso y el defecto yerran y son censurados, mientras que el término medio es elogiado y acierta; y ambas cosas son propias de la virtud. La virtud, entonces, es un término medio, o al menos tiende al medio." (Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, 1106b30.) Ahora bien, la *phrónesis* o prudencia es una virtud *dianoética* o intelectual, es decir, es una cualidad del pensamiento práctico que conduce a la acción, pues determina los medios adecuados para obtener un fin práctico que es accesible al hombre mediante sus acciones. De esta manera, la *phrónesis* aristotélica es el término medio adecuado para no caer en excesos ni en defectos: "La *phrónesis* es la que enseña a buscar el medio, tanto el medio de las acciones, en lo cual consiste el término medio virtuoso como, en el silogismo teórico, el término medio para unir los extremos, y, en el silogismo práctico, el medio para llegar al fin propuesto, siendo esto último, lo más propio de la *phrónesis*." (*Óp. cit.*, Beuchot, *Tratado de...* p. 56.)

²⁴⁵ "...esto es *abrir el ámbito de las interpretaciones sin que se vayan al infinito*. No se considerará válida tan sólo una interpretación, como en el positivismo, que es una hermenéutica univocista; pero tampoco se considerarán todas válidas, como en algunos posmodernos, que ya transitan por una hermenéutica equivocista. [...] De esta manera la interpretación deja de estar simplemente abierta hasta el infinito, y dada nuestra finitud, se acota el margen interpretativo, sobre todo por el uso del diálogo y la argumentación dentro de la comunidad hermenéutica." (*Óp. cit.*, Beuchot, *Hermenéutica de la...* p.p. 51-52.)

Atendiendo, pues, a la diversidad de sentidos, la hermenéutica analógica mantiene cierto equilibrio entre una interpretación en estricto sentido literal, como en la hermenéutica univocista, y una interpretación en sentido metafórico o alegórico, como en la hermenéutica equivocista: “...una hermenéutica analógica destaca el sentido alegórico que pueden tener algunos textos, pero sin perder todo sentido literal. Es un equilibrio proporcional entre la búsqueda de la intencionalidad del autor –lo que quiso decir– y la intencionalidad del lector –lo que de hecho interpreta– hasta el punto de permitir una lectura simbólica-alegórica...”²⁴⁶ El equilibrio analógico permite, pues, la oscilación entre una lectura metafórica²⁴⁷ y una lectura metonímica²⁴⁸: “La metáfora es cambio de significado; la metonimia es pasar de los efectos a las causas, y de las partes del todo, esto es, explicación y universalización. La metonimia, así, es la que da cierto amarre y límite a la metáfora. Aprovecha la riqueza creativa de la metáfora pero sujetándola en cuanto le añade el rigor conceptual.”²⁴⁹ Así pues, dependiendo el tipo de objeto de interpretación, habrá algunos que sólo permitan la interpretación metonímica y habrá otros que sólo permitan la interpretación metafórica, e incluso habrá los que permitan ambas.

De esta manera, una hermenéutica simbólica de corte analógico es una postura prudente que busca evadir aquella univocidad y literalidad que son inaccesibles e inalcanzables por sí mismas, evitando asimismo una confusa y caótica equivocidad, pues permite obtener cierto grado de objetividad sin hundirse por entero en la subjetividad. Así, en la búsqueda del término medio, la hermenéutica analógica muestra su carácter simbólico, *id. est.*, su carácter abierto y dinámico,

²⁴⁶ *Ibid.*, p. 52.

²⁴⁷ La metáfora es una figura retórica que consiste en referir una palabra o frase con una significación distinta a la usual entre los cuales existe una relación de semejanza. Los casos más usuales de metáfora son la traslación de sentido y referencia, y el juego entre sentido literal y sentido alegórico o figurado.

²⁴⁸ La metonimia es una figura retórica que consiste en transferir el significado de una palabra a otra, en tanto éstas se encuentren relacionadas en algún grado. Los casos más usuales de metonimia son el paso de los efectos a las causas, así como el paso de lo particular a lo universal.

²⁴⁹ *Ibid.*, p. 82.

de vinculación y de apertura, e incluso de humildad, en vista de la postura prudencial que mantiene al estar consciente de los límites al momento de interpretar y estipular algún tipo de verdad textual: “Sabe que puede no saber, que se puede equivocar, que puede engañarse o ser engañado. Sobre todo, que puede no tener razón. Eso impele a sospechar y distinguir.”²⁵⁰

Así, el modelo analógico de interpretación simbólica, al no consentir una interpretación unívoca ni admitir interpretaciones equívocas ilimitadas, permite cierto grado de relativismo, es decir, un relativismo relativo²⁵¹ o moderado en el cual no toda exégesis simbólica es enteramente relativa ni completamente absoluta, sino que busca y se empeña en la mediación de los contrarios, *id. est.*, en la armonía de los opuestos:

...al interpretar un texto, se tratará de obtener un análogo suyo, asimilarlo no de modo mecánico, sino de modo vivo y dinámico, pero sin alterarlo tampoco demasiado. Hacer un análogo del texto, no una copia fiel, que eso sería univocismo; tampoco una recreación completa, que eso sería adulterio, equivocismo. Es una recreación orientada, que busca la intencionalidad del autor hasta donde resulte posible alcanzarla, pero con acendrada conciencia de que siempre interviene nuestra subjetividad. Así, se colocaría a medio camino de la literalidad y la simbolicidad, en el entrecruce del sentido literal y el sentido alegórico, recordando que así era como se aparecía Hermes, el intérprete, en los cruces de los caminos.²⁵²

Desde esta perspectiva, la hermenéutica analógica abarca, a su vez, la analogía de proporcionalidad²⁵³, la cual implica una exégesis o interpretación respetuosa de la diferencia y la diversidad de sentidos o significaciones sin caer en la desproporción, es decir, permite ampliar los márgenes posibles de interpretación sin perder, no obstante, los límites. De esta manera, se

²⁵⁰ *Vid., Ibíd.*, p. 54.

²⁵¹ “...como nuestra noción de correspondencia no es unívoca ni rígida, dará lugar a cierto relativismo, que consideramos moderado, incluso sano y hasta de sentido común. Creemos que puede llamarse *relativismo relativo*, y nos gusta más llamarlo *relativismo analógico*, porque está basado en la proporcionalidad. Se trata de una porción de relatividad, una relatividad proporcionada, pues no se da una correspondencia absoluta ni total. (*Ibíd.*, p. 68.)

²⁵² *Óp. cit.*, Beuchot, *Antropología Filosófica...*, p. 58.

²⁵³ “...[la analogía] de proporcionalidad [...] nos permitirá una serie de interpretaciones más próximas entre sí, y sólo diversas por las maneras en que se complementan.” (*Ibíd.*, p. 51.)

pueden aperturar las posibles lecturas de un texto o las posibles interpretaciones de un símbolo sin perder la posibilidad de estipulación de una jerarquía de interpretaciones que se acercan a una verdad textual previamente delimitada. Así, haciendo uso de la analogía de proporcionalidad propia se asocian analogados que tienen una significación o relación común, es decir, que mantienen cierta semejanza y, utilizando la analogía de proporcionalidad impropia se relacionan analogados que guardan cierta desemejanza, respetando de esta manera las diferencias, la multiplicidad de sentidos y la diversidad de interpretaciones sabiendo que entre éstas existe cierto grado de relación o aproximación, sin embargo, distintas por la manera en que se integran unas con otras:

Según la analogía de proporcionalidad, encontramos que las diversas interpretaciones se relacionan unas con otras con arreglo a la proporción de sentido que rescatan del texto. No todas son iguales. Tendrán mayor rango de adecuación al texto aquellas que 1) sean aceptadas por la mayoría de los expertos o especialistas en esa disciplina o época y, mejor aún, aquellas que 2) tengan la capacidad de persuadir a la mayoría de los expertos o especialistas.²⁵⁴

Comprendido lo anterior, se observa con claridad que una hermenéutica simbólica-analógica requiere del diálogo, en vista de que las semejanzas y las diferencias interpretativas se pueden distinguir²⁵⁵ a través del procedimiento dialógico, aunado a que en el consenso y en la intersubjetividad es posible determinar con mayor grado de precisión una adecuación de la interpretación del símbolo. Así, la analogía, *id. est.*, el punto intermedio aproximativo²⁵⁶ entre

²⁵⁴ *Óp. cit.*, Beuchot, *Tratado de...* p.p. 53-54.

²⁵⁵ “Distinguir es lo más hermenéutico, y la distinción es un acto completamente analógico, ya que trasciende la identidad pura y la diferencia pura, para colocarse en la analogía, la cual se reconoce como no pura, aunque sabe también que no es completamente impura. Es la mediación.” (*Óp. cit.*, Beuchot, *Hermenéutica de la...* p. 53.)

²⁵⁶ La analogía permite, pues, mantener un equilibrio dinámico entre las pretensiones de univocidad y las desintegraciones de equivocidad, buscando una integración, pues debe salvaguardarse cierto grado de rigor, objetividad existente en el deseo de univocidad pero cierta tendencia al equivocismo, sin caer en él: “...la analogía no es un cómodo colocarse en un lugar intermedio, sino un oscilar activamente, de manera prudencial, entre extremos, para encontrar la proporción adecuada y conveniente.” (*Ibíd.*, p. 86.)

objetividad y subjetividad, puede ser alcanzada por medio de la discusión con los demás miembros de la comunidad²⁵⁷ interpretativa: “Tiene como instrumento principal la distinción, y por ello requiere del diálogo. Es eminentemente dialógica. En efecto, el diálogo es el que obliga a distinguir, y la distinción hace encontrar con sutileza el medio entre dos extremos que se presentan como cuernos de un dilema...”²⁵⁸ El diálogo, pues, evita caer en una perspectiva solipsista o monológica, pues la interpretación que pasa por la crítica de la comunidad epistémica, puede ser valorada por su mayor o menor valor de verdad y permite un acercamiento interpretativo del texto mucho más completo y enriquecedor. No obstante, también es necesaria la reflexión personal en el proceso interpretativo, pues el diálogo consigo mismo, a su vez, permite la distinción: “...en este tiempo en que tanto se resalta el diálogo, se tiende a olvidar, [...] que las principales decisiones –morales, políticas– las tomamos en momentos de reflexión, de monólogo, o de diálogo sólo con nosotros mismos. Se trata de la reflexión compartida en el diálogo, y del diálogo sustentado en la reflexión: una reflexión dialogada y un diálogo reflexivo.”²⁵⁹

En este sentido, no obstante, la hermenéutica analógica permite mantener un equilibrio proporcional entre lo monológico y lo dialógico, en tanto que ambas perspectivas son necesarias para la interpretación, y en las cuales se puede llegar a un punto intermedio, en vista de que es posible realizar una exégesis en conjunto que integre lo que de válido pueda hallarse en ambas posturas: “...el diálogo es [...] el instrumento privilegiado para llegar a una interpretación, cualquier que ésta sea.”²⁶⁰ Se observa, pues, el profundo carácter incluyente de la hermenéutica analógica, que intenta la inclusión del pensamiento distinto y no a la exclusión de la otredad, y en

²⁵⁷ “El único medio que tenemos de cribar la objetividad alcanzable y evitar lo más que se pueda la mera subjetividad es la intersubjetividad en el diálogo y la discusión con los demás de la misma comunidad o con los pertenecientes a otras comunidades.” (*Óp. cit.*, Beuchot, *Tratado de...* p. 51.)

²⁵⁸ *Óp. cit.*, Beuchot, *Hermenéutica de la...* p. 53.

²⁵⁹ *Ibid.*, p. 54.

²⁶⁰ *Ibid.*, p. 86.

lugar de imponer paradigmas o interpretaciones en un afán recalcitrante de homogeneización, procura la integración y comprensión del otro: “Es un recurso del pensamiento que ha servido para comprender la alteridad, sin las pretensiones de completa conversión a una otredad absoluta, pues eso es meramente ilusorio, sino que, dentro de ciertos límites, se abre a la comprensión del otro, pero brindándole la crítica que surge de la propia ubicación en el mapa de la cultura.”²⁶¹

Se observa, pues, que una hermenéutica simbólica de modelo analógico permite una interpretación adecuada, cabal y prudente de las forma simbólicas superando, de cierta medida y en mayor grado, las dos tentaciones anti-simbólicas expuestas por José María Mardones, la tentación de prescindir del símbolo a través de una arrogante superación racionalista que olvida la relación analógica con el Misterio de lo divino por una parte, y por otra la tentación del abandono de la figura simbólica a favor de la imaginación. Sin embargo, más que superar en un estricto sentido la dicotomía anti-simbólica, lo que se obtiene con una hermenéutica simbólica-analógica, es cierta integración prudencial de ambas posturas y rescatar de cada una de ellas lo que es plausible y loable de salvaguardar, logrando pues, una recuperación del pensamiento simbólico a través de la analogía:

...abrirse al relato y dar cabida a lo mito-simbólico no significa tirar por la borda la argumentación y la crítica. Sin rigor razonador y sin vigilancia crítica, la racionalidad evocadora y sugeridora, el símbolo, que persigue apresar la vida en su riqueza y profundidad, se desliza peligrosamente hacia la ilusión. [...] No se trata de abandonar nada, sino de eliminar tiranías inútiles y empobrecedoras.²⁶²

De esta manera, evitando caer en reduccionismos racionalistas que buscan interpretaciones univocistas del símbolo o en equivocismos románticos que permiten cualquier tipo de exégesis de la figura simbólica, una hermenéutica simbólica-analógica, estableciéndose en

²⁶¹ *Ibíd.*, p. 60.

²⁶² *Óp. cit.*, Mardones, *La vida del...* p. 258.

una postura analogista, procura rescatar las pretensiones de objetividad de la tentación racionalista de modelo interpretativo univocista pero salvaguardando, a su vez, las pretensiones de subjetividad de la tentación afectiva de modelo interpretativo equivocista y romántico. La recuperación del pensamiento e imaginación simbólicos se considera que se logra por medio de un equilibrio analógico. Así, una hermenéutica simbólica-analógica respeta el aspecto misterioso, aproximado, vago, indefinido y oculto del símbolo, sea sacro o laico, pero emprendiendo la aventura de tratar de interpretarlo y de expresar algo sobre él pero de una forma siempre imprecisa, difusa y aproximada:

En verdad, el símbolo da sentido. [...] aunque es un sentido que nunca será comprendido en su totalidad; apenas una cifra, un guiño, pues siempre se dará en él ese «excedente de sentido» [...]; excedente que no es apresable por nuestras estructuras interpretativas, pues se queda siendo mucho más. Pero precisamente la analogía consiste en atrapar de él algo que venga a resultar suficiente. Lo bastante como para dejarnos en proceso, en camino; no para aquietar nuestra hambre, pero sí para permitirnos avanzar, justamente en esa línea del sentido, que adquiere cada vez más la apariencia de camino, camino que no se acaba, pero que invita a seguirlo y nos da el sostén necesario, la fuerza suficiente para persistir y continuar.²⁶³

Así, la recuperación del pensamiento simbólico es alcanzable a través de una hermenéutica simbólica-analógica que, sin caer en extremos como racionalizaciones desecadoras o extralimitaciones ingenuas e infantiles²⁶⁴, interpreta a la figura simbólica de una forma adecuada y prudencial: “Un pensamiento sano para un futuro más humano avista la

²⁶³ *Op. cit.*, Beuchot, *Hermenéutica de la...* p. 88.

²⁶⁴ “La propuesta que avalamos quiere evitar los extremos. No desconoce el empobrecimiento de la arrogancia indiferente que quiere prescindir del símbolo en aras, quizá, de una racionalidad que supere los peligros inherentes a los excesos de la ilusión imaginativa. Esta indiferencia simbólica incurre en la ceguera del momento funcional y olvida los estragos de la iconoclasia cultural y la negación del imaginario. Prepara reacciones aberrantes y compensatorias a las carencias actuales. Tampoco nos convencen las soluciones dualistas o esquizofrénicas, aquellas que deambulan por la funcionalidad rigurosa de día y tratan de compensarla con raciones de ingenuidad espiritualista o de presuntos rituales religiosos para conectar con el «misterio» al atardecer. Ni vale tampoco, como ya hemos dicho, entregarse, sin más, en manos del fundamentalismo efervescente que cree estar en la creatividad simbólica porque se apropia con entusiasmo de cualquiera de las propuestas que se cruzan en su camino y huelen a evocación sagrada y del misterio.” (*Op. cit.*, Mardones, *La vida del...* p. p. 259-260).

complementariedad de la razón crítica y la simbólica, de la argumentación y la evocación.”²⁶⁵ Pues como refiere Mauricio Beuchot en su obra llamada *Hermenéutica de la Encrucijada. Analogía, retórica y filosofía*: “...el símbolo es uno de los objetos por excelencia de la interpretación...”²⁶⁶ Esto se debe a que no existe un conocimiento pleno y absoluto, sino un conocimiento siempre lindante y vago²⁶⁷ de la forma simbólica, transformándose, pues, en el ingente y misterioso objeto de estudio de la hermenéutica, en vista de que el símbolo, como se ha procurado exponer, permite pasar, por su profundo carácter metonímico, de lo ordinario aparente a lo oculto extraordinario, de lo sensitivo a lo conceptual, de lo físico a lo metafísico, de lo particular a lo universal, de lo fragmentario a la totalidad, de lo fenoménico a lo nouménico, y de lo corporal a lo espiritual. Aunado a que, por su carácter metafórico, permite atisbar, evocar y sugerir alegóricamente lo ausente: “Apelamos a la síntesis de la razón simbólica y la razón crítica y reflexiva, dentro y fuera de la religión. Aplicar la teología negativa, que sabe que nada puede identificarse con el Misterio y todo puede ser un ligero barrunto, analogía, evocación y símbolo de otra cosa totalmente distinta y otra, cercana y lejana a la vez.”²⁶⁸

De esta manera, el símbolo permite reunir, embonar perfectamente dos partes que mantenían cierta relación e integrarlas en una nueva, pues tiene la capacidad de capturar la totalidad a partir de lo fragmentario: “...es el signo que, en los fragmentos, nos hace ver el todo, que exhibe la totalidad en los pedazos, incluso en uno solo.”²⁶⁹ La forma simbólica, pues, apunta vaga y discretamente hacia lo trascendente y lo oculto, hacia lo Totalmente-Otro. Por todas estas características, el símbolo no se agota, pues al tener en sí mismo una cantidad ingente de

²⁶⁵ *Ibíd.*, p. 258.

²⁶⁶ *Óp. cit.*, Beuchot, *Hermenéutica de la...* p. 86.

²⁶⁷ “Es cierto que pensamos que del símbolo no hay un conocimiento exhaustivo, sino aproximado y borroso, y también es cierto que eso implica que no se puede perder a la interpretación que tenga una coincidencia plena con él.” (*Ibíd.*, p. 87.)

²⁶⁸ *Óp. cit.*, Mardones, *La vida del...* p. 260.

²⁶⁹ *Óp. cit.*, Beuchot, *Tratado de...* p. 187.

significaciones es el signo más difícil y complejo de interpretar²⁷⁰, pues contiene sentidos que se esconden, que se alejan, que se eluden, que se evaden del ser humano:

...ese sentido que da la simbolicidad no es un sentido evidente, manifiesto, expuesto en primera instancia. Es justamente lo que se tiene que desentrañar con la interpretación. Es precisamente lo que hace posible y justifica a la hermenéutica. Si ese sentido estuviera presente y expuesto en el símbolo, de modo que se captara a simple vista, como si estuviera a flor de piel, ello haría innecesaria la interpretación; se captaría de manera simple y sin necesidad de profundización.²⁷¹

²⁷⁰ “...el símbolo [...] es el máximo depósito del sentido, ya que siempre lleva una sobrecarga de significado, cosa que lo hace muy difícil de interpretar, y prácticamente interpretable hasta el infinito, sólo que el hombre, dada su limitación, tiene que contentarse con un segmento de su significación tan rica.” (*Óp. cit.*, Beuchot, *Hermenéutica de la...* p. 92.)

²⁷¹ *Ibid.*, p. 90.

Conclusiones.

La motivación que se ha querido esbozar en este trabajo de investigación es la necesidad de una recuperación del pensamiento simbólico en esta época de crisis, de fragmentación, de pensamiento desilusionado y de incertidumbre epistemológica denominada *Posmodernidad*: “La racionalidad simbólica, la apertura del símbolo a lo otro de la razón, es lo único que puede darnos acceso a la medicina que nos cure de la dolencia del sinsentido, desorientación y la crisis de identidad de nuestro tiempo.”²⁷² Se busca, pues, a través del pensamiento e imaginación simbólicos, la superación de la tiranía de la razón tecno-científica contemporánea y de *El imperio de la visión*, los cuales someten a la consciencia humana a un cierto objetivismo de la imagen, en aras del consumo neoliberal y de la sensación y satisfacción instantáneas: “Precisamos el símbolo, el pensamiento simbólico, para poder libar un poco de sentido y reconciliación y escapar de la cárcel del reduccionismo lógico-empírico y del objetivismo mercantilista.”²⁷³

Se ha procurado mostrar que a pesar de la época de decepción y de sinsentido en la que se encuentra actualmente el ser humano, esta época en gestación posibilita la conformación de nuevos paradigmas que permitan la construcción de una nueva subjetividad. Un nuevo tipo de sujeto que no busque aferrarse desesperada e irreductiblemente al uso de la razón unilateral ni que, por otro lado, se deje arrastrar por equivocismos o romanticismos permisivos, pues ha quedado patente que ni la vía del pensamiento puro ni el sendero del sentimentalismo cálido han logrado proporcionar respuestas íntegras a las incertidumbres y a las aparentes carencias de sentido que asolan a la existencia humana: “Sin un pensamiento sensible al más allá de la

²⁷² *Óp. cit.*, Mardones, *La vida del...* p. 257.

²⁷³ *Ibid.*, p. 261.

argumentación y la crítica, no hay esperanzas de superar la unilateralidad de la razón tecnoeconómica; sin una racionalidad capaz de captar el latido profundo del sentido de la vida, nos quedamos en la estrechez de la funcionalidad predominante y enfermos de sentido.”²⁷⁴

Se busca, pues, la edificación de una subjetividad que, como Mauricio Beuchot plantea, sea el término medio entre el sujeto cartesiano, racional, pensante y consciente, y el sujeto nietzscheano, impulsivo, fuerte y volitivo²⁷⁵. Asimismo, se propone la construcción de una subjetividad que, como José María Mardones expresa, no abandone la racionalidad crítica ni que excluya su aspecto emocional y sentimental, sino que desde una postura analogista, se mantenga atenta y expectante a lo simbólico, *id. est.*, abierta a la evocación de lo ausente, plenamente sensible a la alteridad, pleno de memoria²⁷⁶, capaz de comprender e interpretar su realidad para poder distinguir y rechazar prudencialmente sin mantenerse en un *inmediatismo* o *presentismo* interesados en lo ya conformado:

El símbolo es el arma de la evocación de lo distinto, presentiza lo ausente, dispara la imaginación hacia lo que todavía no existe pero puede ser. Sin símbolo quedamos presos de lo que hay; con la creatividad simbólica se descongela el presente marchito de las ideologías, y la desigualdad y la injusticia muestran su barbarie; los sueños de una sociedad distinta y mejor se activan en actitudes de alteridad, fraternidad y compartir que son de extrema urgencia para una nueva humanidad.²⁷⁷

Una recuperación del pensamiento simbólico-analógico responde, pues, a una exigencia de sentido, en una época en la cual predomina la tiranía de la razón tecno-científica y consumista que impide acceder a aquello que trasciende lo racionalmente lógico y empíricamente

²⁷⁴ *Ibidem.*

²⁷⁵ *Vid., Óp. cit., Beuchot, Antropología Filosófica...* p. 53.

²⁷⁶ “No hay evocación alguna sin símbolo; no hay memoria subversiva sin posibilidad de imaginar una vida distinta de la que hay. [...] El vuelo del mañana distinto sólo lo emprende el cóndor simbólico.” (*Óp. cit., Mardones, La vida del...* p. 261).

²⁷⁷ *Ibid.,* p. 258.

constatable, en vista de su incredulidad ante lo misterioso y lo trascendente. Sin embargo, el deseo de sentido se impone ante estos impedimentos pues se busca superar, con el establecimiento de una subjetividad simbólica-analógica, la univocidad y unilateralidad de la razón científicista y la equivocidad en aras del sentimentalismo, y recuperar lo que de ambas posturas sea rescatable en un equilibrio analógico. De esta manera, un sujeto hermenéutico²⁷⁸ es un sujeto pleno y consciente de su pensamiento e imaginación simbólicos, que es capaz de ir más allá de los datos sensibles y comprender los sentidos que se ocultan, pues tiene en sí mismo cierta perspectiva de profundidad, la cual le permite traspasar lo que se muestra en la simple superficie y apariencia. Así, un sujeto interpretativo que tiene un pensamiento dinámico y de apertura a la alteridad mantiene una postura crítica ante su realidad y se resiste, con mucha mayor fuerza y vigor, a la manipulación por parte de agentes externos.

²⁷⁸ Vid., *Óp. cit.*, Beuchot, *Hermenéutica de la...* p. 91.

Bibliografía consultada.

1. Aristóteles. *Ética Nicomáquea*. Editorial Gredos. España. 2003.
2. Bauman, Zygmunt. *Mundo Consumo. Ética del individuo en la aldea global*. Paidós. Barcelona. 2010.
3. Beuchot, Mauricio & Arenas-Dolz, Francisco. *Hermenéutica de la Encrucijada. Analogía, retórica y filosofía*. Anthropos. España. 2008.
4. Beuchot, Mauricio. *Antropología Filosófica. Hacia un personalismo analógico-icónico*. Fundación Emmanuel Mounier. Salamanca. 2004.
5. Beuchot, Mauricio. *Las caras del símbolo: el ícono y el ídolo*. Caparrós Editores. Madrid. 1999.
6. Beuchot, Mauricio. *Tratado de Hermenéutica Analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*. Facultad de Filosofía y Letras UNAM/Editorial Itaca. Madrid. 2005.
7. Blanco Beledo, Ricardo. *La Nueva Subjetividad*. Instituto de Investigaciones Filológicas. UNAM. México. 2008.
8. Cassirer, Ernst. *Antropología Filosófica*. FCE. México. 1994.
9. Durand, Gilbert. *La Imaginación Simbólica*. Amorrortu. Buenos Aires. 1971.
10. Eliade, Mircea. *Imágenes y Símbolos*. Taurus. Madrid. 1955.
11. Eliade, Mircea. *Mefistófeles y el Andrógino*. Kairós. Madrid. 2001.
12. Freud, Sigmund. *La interpretación de los sueños*. Tomo IV. Obras Completas. Amorrortu. Buenos Aires. 1999.
13. Gallo, Miguel Ángel. *Historia Universal Moderna y Contemporánea*. Quinto Sol. México. 2004.

14. Garagalza, Luis. *La interpretación de los símbolos. Hermenéutica y lenguaje en la filosofía actual*. Antrophos. Barcelona. 1990.
15. Lipovetsky, Gilles. *La cultura-mundo. Respuesta a una sociedad desorientada*. Anagrama. Barcelona. 2008.
16. Lyotard, Jean-François. *La Condición Posmoderna*. Cátedra. España. 1972.
17. Mardones, José María. *El Retorno del Mito. La Racionalidad mito-simbólica*. Síntesis. Madrid. 2000.
18. Mardones, José María. *La vida del símbolo*. Sal Terrae. España. 2003.
19. Mardones, José María. *Para Comprender las Nuevas Formas de la Religión*. Verbo Divino.
20. Mardones, José María. *Postmodernidad y Cristianismo*. Sal Terrae. España. 1988.
21. Platón. *Diálogos*. Tomo III. Editorial Gredos. España. 2008.
22. Ricoeur, Paul. *Freud: Una Interpretación de la Cultura*. Siglo XXI. México. 1970.