



El medio simbólico. Huellas de sutura en el horizonte de la religión

Dr. José Luis SÁNCHEZ NOGALES

Facultad de Teología de Granada

Tras el predominio de la racionalidad lógica conceptual e instrumental, un «logos» que se creía en posesión de la plenitud del sentido, de la totalidad, la razón ilustrada ha debido entrar en una fase de purificación para purgar tantas presencias y objetividades engañosas, pues nos encontramos casi siempre ante atisbos, huellas, indicaciones, mediaciones, que invitan a la razón a una existencia «errabunda», una itinerancia abrahámica.

Desde tiempo inmemorial la razón ha estado ocupada, con los medios de que ha dispuesto en cada época de su despliegue, en una búsqueda atenta a las fisuras y deslizamientos por donde puede insinuarse «lo indecible», lo «otro», que no ha podido dominar nunca aunque sí lo ha acogido bajo diversas figuras fenomenológicas sin dejar de ser, la razón, ella misma¹. Tras una época de hybris, de soberbia, que ha caracterizado su recorrido durante los últimos dos siglos con especial intensidad, la razón va encontrándose a sí misma como racionalidad abierta e itinerante, con capacidad para indagar y aceptar el potencial significativo de sectores de la realidad que no había podido dominar y que, quizás como mecanismo de defensa, había declarado «irracionales». Este nuevo recorrido de la razón, apenas iniciado, no se encapsula en la inmanencia y, para no ahogarse, ha comenzado a sentir la necesidad de aceptar el hecho de unas tradiciones históricas que dan cauce a la expresión de una experiencia inme-

¹ Cfr. J. M. MARDONES, *Síntomas de un retorno. La religión en el pensamiento actual*, Sal Terrae, Santander 1999, 126-131.

morial e insoluble: una experiencia que reivindica un carácter propio, original y específico. Esta renovada racionalidad no estará obligada a lo imposible. No pudiendo deducir una «revelación» inmanente, como pretendió la razón ilustrada, tomará en consideración los acontecimientos de revelación históricamente emergentes en el transcurso de la vida de la humanidad y cuyos testimonios son fehacientes en las variadas y ricas tradiciones religiosas de la humanidad. Tampoco despreciará las experiencias relevantes acumuladas por mujeres y hombres intensamente significativos que remiten a un potencial místico y simbólico como mediación capaz de suturar la escisión originaria entre lo presente y lo ausente², en términos fenomenológicos, entre lo profano y lo santo.

Aunque el desengaño de la razón de su propia apoteosis se produce después de dolorosos acontecimientos históricos que truncaron su sueño divino y dejaron una atmósfera espiritual de desencanto, el esfuerzo de hombres sabios y clarividentes contribuyó a ensanchar la mirada de la razón destronada de su pedestal de diosa efímera aferrada todavía a la angustia del mero concepto instrumental. Ésta siguió teniendo su ámbito de responsabilidad y de servicio a la humanidad, sin pretender, sin embargo, ocupar todo el espacio mental y epistemológico. Los análisis de la fenomenología pusieron de relieve la importancia de «dejar hablar a los hechos» y permitir a la realidad —tal y como es vivida y percibida— decirse a sí misma sin verse forzada a adaptarse a moldes conceptuales prefabricados.

En esta nueva aventura de arrostrar la realidad en toda su riqueza, Mircea Eliade fue uno de los primeros en ocuparse de forma sistemática de acoger la racionalidad del lenguaje simbólico como núcleo vivo y alma de las mediaciones que dan cuenta de la apertura la realidad de hacia lo sacro transcendente, de las incursiones de lo ausente en el espacio y de lo atemporal en el tiempo. Su primera declaración al respecto es sencilla:

«Para denominar el acto de esa manifestación de lo sagrado hemos propuesto el término de hierofanía, que es cómodo, puesto que no implica ninguna precisión suplementaria: no expresa más que lo que está implícito en su contenido etimológico, es decir, que algo sagrado se nos muestra [...]: la manifestación de algo 'completamente diferente', de una realidad que no pertenece a nuestro mundo, en objetos que forman parte integrante de nuestro mundo 'natural', 'profano'»³.

2 Cfr. al respecto: J. M. MARDONES, *El retorno del mito. La racionalidad mito-simbólica*, Síntesis, Madrid 2000; G. DURAND, *Lo imaginario*, Ed. del Bronce, Barcelona 2000; J. M. MARDONES, *La vida del símbolo. La dimensión simbólica de la religión*, Sal Terrae, Santander 2003.

3 M. ELIADE, *Lo sagrado y lo profano*, Guadarrama, Madrid 1967, 19.

Dado que el Misterio «habita» en su cerco hermético transcendente, no es directamente accesible, y en su reconditez radical excede toda capacidad cognoscitiva: éste es un testimonio que encontramos en todas las religiones. Es asimismo inaccesible por vía ateorética: ni las vías del corazón, ni el sentimiento, ni las intuiciones afectivas pueden superar la herida abismal que separa al Misterio de todo lo humano⁴. De ahí la necesidad de la mediación objetiva, vivificada por el símbolo, que pueda realizar la comparecencia del Misterio ante el hombre, sería su aspecto objetivo, y la conciencia de esa presencia, que sería su dimensión subjetiva⁵. Estos aspectos son los que subrayan las definiciones reales de las mediaciones hierofánicas de las que entresaco la siguiente, de Juan Martín Velasco:

«Llamamos mediaciones a todas las realidades visibles del mundo religioso, porque son ellas las que hacen posible la relación entre el Misterio, absolutamente transcendente, y el ser humano constitutivamente corporal, ser-en-el-mundo y necesitado de la referencia a objetos para desarrollar su existencia; y la hacen posible ‘mediando’ la presencia inobjetiva del Misterio en el mundo de los objetos, y expresando mundanamente esa peculiarísima forma de relación que hemos descrito como actitud religiosa fundamental»⁶.

La experiencia religiosa es una vivencia intencional que implica un proceso de expresión en el que esa experiencia intencional se densifica y plasma en magnitudes visibles. Pero la incidencia de la dimensión exterior de la vivencia religiosa no es secundaria. Toda experiencia religiosa remite a un dato objetivo,

4 Cfr. A. ALESSI, *Filosofía della religione*, Las, Roma 1991, 157-158.

5 Para lo que sigue referente a las mediaciones objetivas remito a dos obras. J. MARTÍN VELASCO, *Introducción a la fenomenología de la religión*, Trotta, Madrid 2006, 195-206; y J. L. SÁNCHEZ NOGALES, *Filosofía y fenomenología de la religión*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2003, 377-385.

6 J. MARTÍN VELASCO, *Introducción a la fenomenología de la religión*, o. c. 196. En la edición anterior de 1978 (Ed. Cristiandad, Madrid, p. 378) definía: «Conjunto de realidades de todo orden presentes en el mundo de las religiones y que coinciden en la función de presenciar en el orden mundano para el hombre esa realidad perteneciente a un orden de ser enteramente diferente que hemos designado hasta ahora con el término de misterio». Otras definiciones: «manifestaciones de algo completamente diverso, de una realidad que no pertenece esencialmente a este mundo, a través de objetos y realidades que forman parte del mundo profano». A. ALESSI, *Filosofía della religione*, o. c. 160. «conjunto de realidades mundanas que le hacen al hombre presente el misterio». J. VÉLEZ CORREA, *Al encuentro de Dios. Filosofía de la religión*, Santafé de Bogotá 1991, 72.

a una hierofanía o mediación objetiva que excede el ámbito del acontecimiento psíquico; hay un dato exterior, un evento objetivamente delimitable coimplicado con la vivencia interior.

Se malentiende este acontecimiento complejo cuando se piensa que la expresión objetiva es cronológicamente posterior a la experiencia interior. Experiencia y expresión de la experiencia son concomitantes. No hay hiato entre ambos aspectos, el interior y el expresivo, sino que son la faz y el envés de un mismo acontecimiento vital⁷. La mediación corpórea es imprescindible. Todo lo que toca al espíritu se expresa en la vida corpórea y sensible. G. van der Leeuw, uno de los padres de la fenomenología, afirmaba que no hay interior sin exterior; afirmación que, a la inversa, no funciona⁸. Ya Santo Tomás hablaba de la inescindible unidad entre los actos interiores (ad cor) y los exteriores (ad membra corporis)⁹. La dimensión corpórea ha sido siempre un elemento relevante en la historia de las religiones. A pesar de las potencialidades negativas que la corporeidad introduce en la vivencia religiosa, su presencia es necesariamente integrante de la totalidad de la misma: refuerza la experiencia sacra, la hace integral y cumple funciones beneficiosas de cara a la comunidad¹⁰.

Con todo, hay que decir que frente a esa necesidad de exterioridad objetiva, para un ser que es corpóreo, el Misterio determinante de lo sagrado mantiene su exigencia de quedar a salvo de toda objetivación cosificante. La imposibilidad de mantener una relación inmediata con el Misterio al confrontarse con la corporalidad humana y su consiguiente necesidad de exterioridad objetiva se constituye en ocasión del surgimiento de una antinomia, una aporía, que sólo encuentra ley y camino en el brotar de una estructura simbólica.

Como vengo diciendo el símbolo es el principio vital de toda mediación. La paradoja se produce, a raíz de lo que hemos visto en la definición, por la coincidencia en una misma realidad de lo sagrado y lo profano. No hay contradicción porque en las auténticas hierofanías ninguno de los dos términos se convierte en el otro: ni el Misterio se objetiva, ni el objeto profano se transforma empíricamente en el Misterio. Pero esta coincidencia paradójica provoca que el objeto adquiera un «status» diferente al que hasta entonces tenía, acontece una ruptura, el ser del objeto simbólico se ubica en un nivel de realidad diverso, destacado de entre los objetos de su misma especie;

7 Cfr. A. ALESSI, *Filosofia della religione*, o. c. 239-240.

8 Cfr. G. VAN DER LEEUW, *Fenomenologia della religione*, Paolo Boringhieri, Turín 1975, 357.

9 *Summa Theologiae*, II-II, q. 81 art 7, sed contra; Cfr. J. SCHMITZ, *Filosofía de la Religión*, Herder, Barcelona 1987, 134-138.

10 Cfr. A. ALESSI, *Filosofia della religione*, o. c. 264-268.

experimenta una transignificación: su ser empírico deja de significarse a sí mismo para devenir símbolo de lo divino.

Al decir de J. Martín Velasco, la elección de un objeto mundano como mediación no depende de una decisión arbitraria del hombre. El objeto simbólico parece predestinado para serlo. La relación de la realidad visible a lo invisible no es consecuencia de una decisión convencional del hombre, sino que tiene su fundamento en una previa «presencia, elusiva, del Misterio en el centro mismo de la persona»¹¹. Esta cualidad es lo que designamos como la «indisponibilidad» del símbolo hierofánico: éste no es constituido por una decisión arbitraria del hombre —subjetivismo—, sino por una relación del hombre con el misterio que se hace presente sólo en la mediación hierofánica; esa relación es la que confiere a la hierofanía su cualidad de sagrada. En el símbolo, según esta ley, debe conjugarse su nacer en el encuentro del sujeto humano y la realidad trascendente con una cierta previa presencia inobjetiva de esa realidad en la conciencia del sujeto. Esta prioridad de presencia se muestra a sí misma como intuición y sospecha aún no categorizable.

Por traer un ejemplo que pueda clarificar, en el episodio evangélico conocido como de los discípulos de Emaús¹² hay una expresión afortunada. Después del inicio del camino hacia la aldea, del encuentro con Jesús peregrino y el diálogo, ya acontecida la fracción del pan y el reconocimiento de la presencia de Jesús resucitado, hay una expresión de los discípulos que es muy indicativa: «Entonces se les abrieron los ojos y lo reconocieron, pero él desapareció de su lado. Se dijeron uno a otro: ¿No estaba ardiendo nuestro corazón dentro de nosotros cuando nos hablaba por el camino y nos explicaba las escrituras»¹³. Este «ardor de corazón» que no podía aún reconocer la presencia, podría inducir el ideograma descrito como «presencia, elusiva, del Misterio en el centro mismo de la persona. Algunos autores llegan a afirmar que el objeto que dará soporte a la estructura simbólica está como destinado o incluso predeterminado a devenir símbolo. Otros hablan de que en la constitución de una realidad como simbólica se produce un acontecimiento de elección: la realidad simbólica aparece como tocada por una elección, pero no como mera obra del hombre aunque éste, necesariamente, interviene en el proceso. Volviendo al ejemplo anterior

11 J. MARTÍN VELASCO, *Introducción a la fenomenología de la religión*, o. c. 203. En la edición de 1978 se expresaba así: «una relación de esa realidad invisible con su propia existencia, relación de la que él no dispone en absoluto, sino que le habita y le precede y se hace presente en él justamente en la mediación de la realidad simbólica» p. 133.

12 Cfr. El desarrollo completo en J. L. SÁNCHEZ NOGALES, *Filosofía y fenomenología de la religión*, o. c. 407-415.

13 Lc 24,31-32.

de Emaús, la explicación-resumen que los dos discípulos dan a los que estaban en Jerusalén, al final del relato, es ilustrativa: «Ellos, por su parte, contaron lo que les había pasado en el camino y cómo le habían reconocido en el partir del pan»¹⁴. Esto da a entender que, si bien Emaús era el lugar geográfico a donde se dirigía la caminata de los discípulos, el lugar real de destino de la misma era la fracción del pan. De tal modo que el acontecimiento simbólico no finaliza en Emaús, sino en el partir del pan. Y todo el resto anterior de la narración, desde este punto de vista, puede contemplarse como el preámbulo de una elección de la realidad simbólica; elección en la cual están coimplicados tanto los sujetos humanos como la realidad transcendente de Jesús en un delicado equilibrio¹⁵: la coincidencia en el camino y en la dirección aparente; la divergencia puesta de relieve casi al final, cuando se descubren las diferentes metas de los discípulos (Emaús) y de Jesús (el ademán de seguir adelante); y la final coincidencia en el sutil diálogo y en la fracción del pan, que queda constituida en lugar de la presencia de Jesús, cuya realidad transcendente viene revelada asimismo en su inmediata desaparición empírica: «pero él desapareció de su lado». En el símbolo hay siempre una ganancia-pérdida de la realidad a la que remite¹⁶. Es preciso caer en la cuenta de que la fracción del pan no es un artefacto construido para expresar una experiencia anterior, previa. Como si el hombre fuese el encargado de construir la expresión de esa experiencia. Por el contrario, experiencia y expresión de la experiencia son simultáneas, concomitantes: «Cuando se puso a la mesa con ellos, tomó el pan, pronunció la bendición, lo partió y se lo iba dando. Entonces se les abrieron los ojos y le reconocieron, pero él desapareció de su lado». Ese «entonces» (dè, en griego) no indica un intervalo temporal posterior a una experiencia previa de la presencia de Jesús. Indica la simultaneidad, que viene posteriormente reafirmada por la propia narración de los discípulos: lo reconocieron «en el partir del pan». Experiencia y expresión son acontecimientos concomitantes: el símbolo no puede brotar sin la experiencia, y la experiencia no es posible sino en el símbolo¹⁷. Podría

14 Lc 24, 35.

15 No sé si la expresión de Ll. Duch logra guardar ese equilibrio, aunque lo sugiere: «La elección del símbolo, en gran medida, se encuentra determinada por la relación existencial del sujeto humano con el objeto que se desea simbolizar. *No es, pues, prioritariamente* el objeto de la experiencia religiosa, sino el sujeto de la misma, quien hace la elección del símbolo». La cursiva es mía. LL. DUCH, *Religión y mundo moderno. Introducción al estudio de los fenómenos religiosos*, PPC, Madrid 1995, 319.

16 El análisis fenomenológico «puede ver» la dimensión simbólica del acontecimiento narrado, pero no niega lo que con su instrumental analítico no puede ver y que es objeto de la «fides» y, en su caso, de la teología.

17 Lc 24, 30-31.

decirse que símbolo y experiencia nacen en el encuentro mutuo, en un mutuo y concomitante alumbramiento.

El ejemplo propuesto, tomado de nuestro entorno cultural religioso, nos da pie para destacar la funcionalidad dinámica de las mediaciones simbólicas en cuanto hacen posible un movimiento racional de doble sentido. Por una parte posibilitan el tránsito de la intención del sujeto humano desde su propia realidad empírica hacia la transcendencia del Misterio que es su objeto-término, reen-vían la intención religiosa hacia él. Es una dinámica que, usando un esquema espacial, podríamos denominar ascendente. Por otra parte se constituye en lugar de la presencia del Misterio ante y para el sujeto humano, en un movimiento dinámico descendente que permite la revelación de lo divino sin que éste quede objetivado en el objeto hierofánico, pues esa cosificación pervierte su naturaleza y funcionalidad: deja de ser un «lugar» de tránsito y origina una realidad estática inmanente, el ídolo.

Las mediaciones simbólicas, manteniendo una estructura común, revisten una multiplicidad y heterogeneidad casi incontrolable de formas. El mundo de las formas hierofánicas reviste tres cualidades fundamentales¹⁸. Variedad: toda realidad, cualquiera que tenga que ver con el ser humano, puede quedar transfigurada en mediación. Variabilidad: las mediaciones no escapan a las vicisitudes de la historicidad, pues nacen, se transforman, se vigorizan, se debilitan y perduran o pueden llegar a morir. Manifestaciones de sacralidad que nacen con gran vigor y fortaleza, pueden sufrir debilitamientos cíclicos, parciales o totales, recuperaciones de vigor simbólico, y pueden llegar a desaparecer. Complejidad: las religiones poseen diversos símbolos hierofánicos, de distinta intensidad y fortaleza, conectados en diverso grado con la experiencia religiosa original y nuclear. Las mediaciones están agrupadas en sistemas o complejos en los cuales se consigue la unificación de su multiplicidad dentro de un sistema religioso que vela por mantener un suficiente grado de coherencia interna y de racionalidad. Por ejemplo, siendo el cristianismo un monoteísmo trinitario, su especificidad queda plasmada en el complejo de mediaciones simbólicas: literatura sagrada, liturgia, espacios sagrados, símbolos de la fe, expresión musical, iconografía, espiritualidad, producción teológica, etc.

Teniendo en cuenta la complejidad de todo fenómeno religioso y la estructura común de las mediaciones es posible hacer una amplia clasificación tipológica de las mismas. Atendiendo, como criterio tipológico, a la naturaleza empírica de los objetos soporte de la mediación podemos obtener tres tipos.

18 Cfr. M. ELIADE, *Tratado de historia de las religiones I*, Cristiandad, Madrid 1974, 35-55, síntesis de J. MARTÍN VELASCO, *Introducción a la fenomenología de la religión*, o. c. 198-199.

Simbología naturalista: la mediación se realiza en elementos de la naturaleza¹⁹: desde un tipo de árbol como la ficus religiosa de Buda hasta un enorme río como el Ganges pueden constituirse en «lugar» de revelación de lo santo²⁰. Simbología historicista: la historia de un pueblo se constituye en lugar de presencia y acción del Misterio. Toda ella aparece como un complejo hierofánico y se constituye en Historia Sagrada e Historia Salvífica. Es un caso típico el de Israel. La categoría fundamental de esta simbología es el tiempo. Como ejemplo podemos citar el salmo 136 que relata las intervenciones de Dios en la historia del pueblo de Israel²¹. Simbología personalista: en este caso son personas las que se constituyen en lugar de mediación simbólica. Existen en las diversas religiones las figuras humanas mediadoras entre la divinidad y la humanidad: reyes, sacerdotes y profetas han encarnado esta amplia simbólica²².

Aunque esta clasificación no es, ni mucho menos, exhaustiva, sí es suficiente para darse una idea de la importancia que adquieren en las religiones los complejos simbólicos, como lo destacó acertadamente J.M. Mardones:

19 Cfr. M. ELIADE, *Tratado de historia de las religiones*, o. c. I, 138-141; 183-184; 217-219; 247-248; II, 33-35; 101-103; 140-141.

20 Cfr. la riqueza de las hierofanías naturalistas en las religiones tradicionales en J. GOETZ, *Symbolique du Dieu céleste chez les primitifs*: *Studia Missionalia* 17 (1968) 17-54.

21 «¡Dad gracias a Yahvé, porque es bueno, / porque es eterno su amor! [...] // Al que hirió en sus primogénitos a Egipto, / porque es eterno su amor; // y sacó a Israel de entre ellos, / porque es eterno su amor; // con mano fuerte y tenso brazo, / porque es eterno su amor. // Al que partió en dos el mar de los Juncos, / porque es eterno su amor; // e hizo pasar por medio a Israel, / porque es eterno su amor; // y hundió en él al faraón con sus huestes, / porque es eterno su amor. // Al que guió a su pueblo en el desierto, / porque es eterno su amor. // Al que hirió a grandes reyes, / porque es eterno su amor; // y dio muerte a reyes poderosos, / porque es eterno su amor; // a Sijón, rey de los amorreos, / porque es eterno su amor; // y a Og, rey de Basán, / porque es eterno su amor. // Y dio sus tierras en herencia, / porque es eterno su amor; // en herencia a su siervo Israel, / porque es eterno su amor. // Al que se acordó de nosotros humillados, / porque es eterno su amor; // y nos libró de nuestros adversarios, / porque es eterno su amor. // Al que da pan a todo viviente, / porque es eterno su amor. // ¡Dad gracias al Dios de los cielos, / porque es eterno su amor!». Sal 136,1.10-26.

22 Como tipo alejado de nuestro patrón religioso cultural aun a pesar del paralelismo hieromórfico con la Encarnación en la profesión de fe cristiana, cfr. las hierofanías de los *avatâra* del hinduismo —algunas de ellas personalistas— en *Mahâbhârata* 3,272,71; estudio en J. L. SÁNCHEZ NOGALES, *Cristianismo e Hinduismo. Horizonte desde la ribera cristiana*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2000, 137 ss.

«... 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»²³.

La salud y buen estado de la religión y de sus expresiones se dan en proporción directa a la vitalidad y bienestar del universo simbólico en que aquella es vivida. La mala salud o malestar del universo simbólico de una religión anuncia pobreza de vida espiritual y carencias graves en la vida religiosa. Precisamente por ello, deseo volver ahora sobre el problema de la inerradicabilidad de la simbólica en la vida humana. Si la simbólica, núcleo vivo o alma de las mediaciones hierofánicas, es inerradicable de la vida humana se debe a que da curso a un manantial indemne que brota en las estructuras antropológicas más hondas de la humanidad. Mircea Eliade afirmó que para el hombre secular, desacralizado, se ha desdibujado mucho la distinción entre lo profano y lo sagrado. Sin embargo esa frontera, que implica tránsito, no se ha perdido del todo y permanece parcialmente oculta por un mundo en penumbra en el que parece no brillar la luz de lo divino, pues persisten valores que recuerdan la no-homogeneidad que caracteriza la experiencia religiosa del espacio:

«Subsisten lugares privilegiados, cualitativamente diferentes de los otros: el paisaje natal, el paraje de los primeros amores, una calle o un rincón de la primera ciudad extranjera visitada en la juventud. Todos estos lugares conservan, incluso para el hombre más declaradamente no-religioso, una cualidad excepcional, 'única': son los 'lugares santos' de su Universo privado, tal como si este ser no-religioso hubiese tenido la revelación de otra realidad distinta de la que participa en su existencia cotidiana»²⁴.

La misma experiencia de no homogeneidad puede comprobarse en la vivencia del tiempo. Éste no es un mero «continuum» amorfo, sin puntos o hitos que permitan la firmeza y la orientación. Por el contrario, el hombre religioso vive «intervalos de tiempo sagrado», que se diferencia de la duración temporal ordinaria²⁵, es un tiempo santificado, tocado por la eternidad del Misterio, susceptible de ser recuperado —pues como tiempo sagrado es

23 J. M. MARDONES, *La vida del símbolo. La dimensión simbólica de la religión*, Sal Terrae, Santander 2003, 91.

24 M. ELIADE, *Lo sagrado y lo profano*, o. c. 29.

25 Cfr. M. ELIADE, *Lo sagrado y lo profano*, o. c. 70.

reversible²⁶— mediante el ciclo de las fiestas religiosas. Aunque el hombre profano y desacralizado de la modernidad parece totalmente hundido en un tiempo monótono, sin embargo desciende del «homo religiosus». Su situación profana es resultado de un proceso de desacralización, del esfuerzo por vaciarse de religiosidad. De ahí que, a pesar de todo, conserve la carga genética del «homo religiosus». La mayoría de las personas que se declaran no religiosas adoptan comportamientos religiosos, disponen de una mitología degradada y camuflada, de un ritual desacralizado. Para ellos, la religión y la mitología se han ocultado en las tinieblas del inconsciente²⁷:

«Para él [el hombre no-religioso] también existe, fuera del tiempo más bien monótono del trabajo, el tiempo de los regocijos y de los espectáculos, el ‘tiempo festivo’. También vive de acuerdo con ritmos temporales diversos y conoce tiempos de intensidad variable: cuando escucha su música predilecta o, enamorado, espera o se encuentra con la persona amada, experimenta evidentemente un ritmo temporal diferente a cuando trabaja o se aburre»²⁸.

La investigación histórica y fenomenológica, a lo largo de los últimos cien años —y a pesar de los procesos de revisión a que se ve sometida la fenomenología— ha realizado algunas constataciones fundamentales que, junto a otras

26 Con respecto a esta «reversibilidad del tiempo sagrado», conviene caer en la cuenta de la salvedad que hay que hacer al referirse al modo de percibir y vivir el tiempo en el Cristianismo, que M. Eliade no deja pasar por alto: «El cristianismo va aún más lejos en la valorización del Tiempo histórico. Por haber encarnado Dios, por haber asumido una existencia humana históricamente condicionada, la Historia se hace susceptible de santificarse. El *illud tempus* evocado por los Evangelios es un Tiempo histórico claramente limitado —el tiempo en que Poncio Pilato era gobernador de Judea—, pero fue santificado por la presencia de Cristo. El cristiano contemporáneo que participa en el tiempo litúrgico se incorpora al *illud tempus* en que vivió, agonizó y resucitó Jesús; pero no se trata ya de un Tiempo mítico, sino del Tiempo en que Poncio Pilato gobernaba Judea. Para el cristiano también el calendario sagrado reproduce indefinidamente los acontecimientos de la existencia de Cristo, pero esos acontecimientos se desarrollan en la Historia; ya no son hechos que acontecieron en el origen del Tiempo, «al comienzo» (con la particularidad de que para el cristiano el Tiempo comienza de nuevo con el nacimiento de Cristo), pues la encarnación funda una situación nueva del hombre en el Cosmos). Resumiendo, la Historia se presenta como una nueva dimensión de la presencia de Dios en el mundo. La Historia vuelve a ser Historia santa, tal como se la concebía, pero en una perspectiva mítica, en las religiones primitivas y arcaicas». M. ELIADE, *Lo sagrado y lo profano*, o. c. 111-112.

27 Cfr. M. ELIADE, *Lo sagrado y lo profano*, o. c. 197-201 y 206.

28 Cfr. M. ELIADE, *Lo sagrado y lo profano*, o. c. 72.

aportaciones, ha descubierto el lugar propio de la simbólica en la vida humana y como objeto específico del pensamiento con su propia racionalidad. Éste es un evento epistemológico que se ha patentizado después de la crisis de las promesas y profecías realizadas por la razón ilustrada, después positivista y crítica, de pretensión omniabarcante, que exigía el dominio sobre todo el espacio mental y, desde él, el control de toda la realidad, reducida, claro está, a aquella porción de la misma que podía ser descubierta en su campo visual limitado. Somos testigos de una situación cultural en la que los acontecimientos históricos han venido erosionando el mito de la racionalidad total en un tiempo record. Si la crisis de la religión hubo de gestarse a lo largo de siglos y, a pesar de ello, las religiones concretas, muy especialmente el cristianismo, han podido aguantar el desgaste crítico —aun encajando su envite—, la razón ilustrada, positivista y crítica ha perdido credibilidad a un ritmo tan acelerado que en escasos dos siglos hemos asistido al desencanto de la razón, a la caída del mito del progreso indefinido²⁹. Lo que ha caído, especialmente durante el siglo XX, es una razón instrumental con pretensiones de una fuerza tan absoluta para otorgar la felicidad y el bienestar total que ostentaba un halo de omnipotencia similar a ese atributo que las religiones y las filosofías predicaban de lo divino.

La llamada razón post-ilustrada, que parecía haber dejado atrás definitivamente como periclitada a la religión, e incluso a la filosofía, ha tenido que volver a pensar la religión³⁰, ocuparse de ella. Ciertamente, ya no del modo en que se ocupaban de la religión y de su núcleo, Dios, las metafísicas fuertes de la presencia anteriores a la crisis kantiana, que pretendían ver las poderosas huellas de lo divino en los efectos de su creación o incluso en el mero concepto de lo infinito. Comentando la obra poética de Hölderlin, A. Torres Queiruga decía:

«En ese tiempo y en ese espacio, donde para el ojo normal se ha hecho la noche, donde ‘no solamente se pierde lo sagrado como huella de la divinidad, sino que las huellas que llevan a esta huella perdida se han extinguido casi totalmente’, sólo el poeta puede rastrearlas»³¹.

29 Para lo que sigue referente al «retorno» del pensamiento al «objeto religión», Cfr. y J. L. SÁNCHEZ NOGALES, *Filosofía y fenomenología de la religión*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2003, 627-642.

30 Cfr. E. TRÍAS, *Pensar la religión*, Destino, Barcelona 2001.

31 A. TORRES QUEIRUGA, *El problema de Dios en la modernidad*, Verbo divino, Estella (Navarra) 2000, 141, que refiere a M. HEIDEGGER, *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin*, Ariel, Barcelona 1983.

Esta intuición del romanticismo alemán está siendo acogida por un nuevo pensamiento filosófico que se ha despojado de los complejos que el racionalismo metafísico había arrojado sobre el pensamiento europeo. Bien es verdad que frente a la metafísica de presencia de la escolástica medieval y del primer racionalismo ahora la filosofía hablará preferentemente de una presencia de lo divino que se da débilmente, de forma elusiva, como «huella de la huella» que deja Dios en su retirada para dejar lugar a la contingencia, como bien ha expresado Gianni Vattimo:

«Vuelve a hacerse presente algo que creíamos definitivamente olvidado, la reactualización de una huella semiborrada, la reagudización de una herida, la reaparición de lo reprimido, la revelación de lo que pensábamos que había sido una *Überwindung* (superación, verificación y consiguiente puesta a un lado) resta solo (como) una *Verwindung*, una larga convalecencia que debe ajustar cuentas con una huella indeleble de su enfermedad»³².

Afirmar que «Dios es amor», categoría que la teología cristiana ha puesto de relieve con especial fuerza durante el último siglo, es optar por una categoría «débil» para definirlo, abandonando las categorías fuertes de la metafísica — como la del «primer motor inmóvil», o ‘*ipsum esse subsistens*’ — girando hacia la narratología. Tal concepción de Dios solo puede ser narrada, pues Dios no es un objeto presente, captable instrumentalmente, sino una realidad sólo accesible en la mediaciones y que sorprende en el símbolo³³. En expresión de Eugenio Trías:

«Si hay un tema relevante en este fin de milenio, éste es, sin duda, el religioso. La religión vuelve a estar de actualidad después de dos siglos en los cuales parecíamos asistir a su declive irreversible»³⁴.

Pero pensar la religión implica pensar el límite por parte del ser humano que es un ente fronterizo, cuya razón se ve finalmente abocada a pensar «el más allá del límite» donde anida ya «lo sagrado»³⁵. Lo sagrado, pues, se encuentra

32 G. VATTIMO, *La huella de la huella*, en J. DERRIDA, G. VATTIMO, E. TRÍAS (eds.), *La religión*, PPC, Madrid 1996, 109.

33 Cfr. J. M. MARDONES, *Síntomas de un retorno*, o. c. 145-148, en referencia a G. VATTIMO, *Crear que se cree*, Paidós, Barcelona, Buenos Aires, México 1996, 77-82.

34 E. TRÍAS, *Pensar la religión*, Destino, Barcelona 2001, 15.

35 Cfr. E. TRÍAS, *Lógica del límite*, Destino, Barcelona 1981; ÍDEM, *La edad del Espíritu*, Destino, Barcelona 1995; ÍDEM, *Pensar la religión. El símbolo y lo sagrado*, en J. DERRIDA, G. VATTIMO, E. TRÍAS (eds.), *La religión*, PPC, Madrid 1996.

allende el límite, constituye la orla de misterio que nos circunda. El hombre, habitante de la frontera, se halla estructuralmente ligado a ese límite. De esa ligazón o religación da cuenta la experiencia religiosa. Aunque un cerco hermético sigue protegiendo la santidad del Misterio intuido más allá del límite, si no «tocáramos» de algún modo la orla de su revelación ni siquiera podríamos nombrarlo³⁶. La filosofía hoy parece volverse de nuevo a los orígenes en donde se hallan los testimonios del encuentro entre lo trascendente como fuente y el «logos» a través del cual se revela. Y ese encuentro constituye, justamente, la mediación simbólica, en la cual se produce la sutura de lo trascendente con el «logos» de su revelación³⁷. El símbolo es «expresión del ser del límite», revelación del cerco hermético sagrado que nunca se da ni se alcanza del todo. Y el testigo de ese encuentro en el límite es el hombre, el testigo del símbolo de la revelación, participe en el acontecimiento de la mediación que permite la reunión de las dos mitades mutuamente enamoradas, la presente y la ausente, la temporal y la eterna, la histórica y la metahistórica, la inmanencia y la trascendencia³⁸.

La religión se revela a los ojos de la fenomenología como omnipresente, clavada en la realidad humana como una dimensión a la vez extraña e inradicable³⁹. En el hombre reside la sospecha de lo sagrado como realidad «indemne», a veces herida y debilitada pero imposible de dañar mortalmente, y la intuición de una presencia ausente⁴⁰. Experiencia de trascendencia que acontece en la oquedad que deja en el pensamiento la sospecha de una realidad huidiza e inasible, de lo santo. J. Derrida dice haber descubierto dos fuentes de la religión. A la primera la llama «lo mesiánico». Designa con este nombre la apertura al futuro, lo que va viniendo como irrupción inesperada y perturbadora. Lo mesiánico para Derrida es una «estructura general de la experiencia» histórica que se halla —a veces inadvertida, ocultada por un contractualismo de primer plano— en las raíces del estilo democrático, generando un deseo incoercible de justicia y de igualdad. La segunda fuente es lo que denomina la «khôra». Este concepto lo encuentra en el *Timeo* de Platón. Allí puede leerse:

36 Cfr. E. TRÍAS, *Pensar la religión*, o. c. 20-21.

37 Cfr. E. TRÍAS, *Pensar la religión*, o. c. 154-160.

38 Cfr. E. TRÍAS, *Pensar la religión*, o. c. 151-152; *La edad del Espíritu*, o. c. 29-30. J. M. MARDONES advierte que esta síntesis es el «esqueleto» de *La edad del Espíritu*, cfr. *Síntomas de un retorno*, o. c. 47-48.

39 Cfr. J. DERRIDA, *Fe y saber. Las dos fuentes de la «religión» en los límites de la mera razón*, en J. DERRIDA, G. VATTIMO, E. TRÍAS (eds.), *La religión*, o. c. 58.

40 Cfr. J. DERRIDA, *Fe y saber*, o. c. 96-98.

«Hay tres géneros de ser: lo que se hace, aquello en lo cual se hace y aquello a semejanza de lo cual tiene origen lo que se hace. Conviene comparar el receptáculo a una madre, el modelo a un padre y la naturaleza intermedia entre los dos a un hijo»⁴¹.

Siendo difícil de interpretar, esta realidad recibe, en el diálogo citado, los nombres de substrato, matriz, nodriza de todas las generaciones, receptáculo general. Recibe todas las cosas pero no tiene ninguna figura semejante a cuantas entran en él. Aparece con los atributos de eterno e indestructible, indefinido y sin límites, invisible e incomprensible, casi como percibido en sueños. En él se hacen, nacen y mueren, aparecen y desaparecen, entran y salen todas las cosas. Contiene y sostiene las realidades del mundo visible. Derrida lo describe como una «imposibilidad sin forma»⁴², un lugar completamente otro:

«... un nombre de lugar, y bastante singular, para ese espaciamiento, no dejándose dominar por ninguna instancia, ontológica o antropológica, sin edad, sin historia y más 'antiguo' que todas las oposiciones (por ejemplo, sensible/inteligible), ni siquiera se anuncia como 'más allá del ser' según una vía negativa. Así que khôra permanece absolutamente impasible y heterogénea a todos los procesos de revelación histórica o de experiencia antropológica [...] Radicalmente heterogénea a lo sano, a lo santo y a lo sagrado, nunca se deja indemnizar. [...] el lugar mismo de una restancia infinitamente impasible: un cualquier / radicalmente otro sin rostro»⁴³.

No es la nada y es reserva, continencia, distancia, disociación, disyunción. Un «lugar» que da lugar sin esencia ni fundamento: es la imposibilidad de nombrar lo innombrable, la raíz última de lo sagrado que permanece «indemne» y cuya presencia ausente asoma por todos los rincones de la realidad. Estamos abocados a ocuparnos de lo que permanece oculto. Y no como límite del pensamiento, sino como provocación permanente de una búsqueda que no tiene término. De ahí la «deconstrucción» o interpretación sin final: la infinitud de las interpretaciones remite a una presencia —oculta y ambigua— de la transcendencia en el hombre. ¿Acaso Misterio sería una palabra adecuada para designar la «meta» de esa deconstrucción?

41 PLATÓN, *Timeo* 50b, edición de HENRICI STEPHANI (París 1578) citada por G. FRAILE, *Historia de la Filosofía I*, BAC, Madrid 1965, 364.

42 Cfr. J. DERRIDA, *Khôra*, Galilée, París 1993.

43 J. DERRIDA, *Fe y saber...*, o. c., 33-34.

El judaísmo rabínico tannaíta da a Dios el nombre de «Ha-Maqom», que significa justamente «El Lugar», relacionado con otro, «Shekina», designativo de «La Presencia», y refuerza el sentido de omnipresencia divina, como envoltura dinámica que se comunica al hombre. Este nombre de Dios encierra una metonimia: señala el continente en lugar del contenido. Así aparece en el midráš Génesis Rabba 68,8:

«El Santo, bendito sea, es el Lugar del mundo, pero el mundo no es el lugar del Santo».⁴⁴

El logos simbólico, como alma o núcleo vital de las mediaciones, es el único capaz de hacerse cargo de esa «presencia ausente» que rehúsa una comparecencia fenoménica asible. La mediación simbólica remite hacia lo hermético y misterioso y, finalmente, «sutura» o aúna ambos cercos u horizontes, el hermético y el fenoménico. Hay fundadas sospechas de que el hombre post-ilustrado se está viendo abocado a mirar la realidad como quien la estrena, como la primera aurora, sin reducirla, abandonándose a ella para recibir el mensaje en su hondura, la realidad oculta del ser; es el principio de la fenomenología. Frente al conocimiento dominador y expoliador de la modernidad, parece estar naciendo un conocimiento desasido, que da cabida al asombro que puede escuchar el fondo donde reside lo sacro. Y ello requiere prestar atención a la mediación simbólica.

El término griego «symbolon» significa la unión de dos mitades correspondientes —syn: junto a; y ballô: arrojar, poner—. Se usaban como testimonio de amistad entre dos partes, de coparticipación. Cada una de las mitades encajaba perfectamente en la otra. Y cada una de ellas, en su fragmentariedad o ruptura, hacía presente, en la ausencia, a la otra. En el ámbito religioso la estructura simbólica es la que hace posible la presencia de lo eterno en lo temporal y remite desde lo temporal a lo eterno. De ahí que se lo haya podido definir como «un educador en lo invisible»⁴⁵, o como «un tipo de conocimiento y aproximación a la realidad invisible, a la realidad no disponible ni a mano»⁴⁶. También es designado como «realidad bifronte», que facilita el acceso a lo invisible a partir de lo visible. Para Ll. Duch, el símbolo es el componente fundamental del pensamiento sacramental, que es el que se sitúa a medio camino entre trans-

44 Cfr. A. RODRÍGUEZ CARMONA, *La religión judía. Historia y teología*, BAC, Madrid 2003, 336 y 342.

45 J. VIDAL, *Símbolo*, en P. POUPARD (ed.) *Diccionario de las religiones*, Herder, Barcelona 1987, 1655.

46 J. M. MARDONES, *La vida del símbolo*, o. c., 17.

endencia e inmanencia. En referencia a E. Cassirer, afirma que lo simbólico no pertenece jamás al allende o al aquende, ni al ámbito de la transcendencia o la inmanencia, sino que supera esos conceptos contrapuestos, no siendo lo uno o lo otro, sino que «presenta lo uno en lo otro y lo otro en lo uno», de modo que el símbolo es una mediación que participa de dos ámbitos de realidad, el transcendente y el inmanente, haciendo posible la transparencia de lo infinito⁴⁷. Quizás podríamos hacer un diseño de la identidad del símbolo.

En primer lugar el «objeto» al que remite el símbolo es una realidad no sensible, misteriosa y honda. Por esta razón, en el símbolo hay necesariamente un «salto de planos» que no se da necesariamente en los signos. Estos indican normalmente una presencia fenoménica aunque su percepción sea más o menos dificultosa.

Otro rasgo de identidad es la presencia en el símbolo de dimensiones dinámicas, activas y vitales no reductibles al plano meramente nocional o funcional. La vinculación o sutura que se produce en la estructura simbólica es de tal naturaleza que, como tal estructura, no pertenece propiamente al «más acá» ni al «más allá», a la inmanencia o la transcendencia, pues, siendo bifronte, sobrepasa las contraposiciones entre esos dos mundos. El símbolo coimplica la inmanencia y la transcendencia, lo invisible en una forma visible⁴⁸.

Otra nota identificativa es su familiaridad o connaturalidad con lo simbolizado de tal modo que se puede decir que el símbolo vive de su afinidad con lo que sugiere. Quien habita un universo simbólico determinado dispone de una sensibilidad específica que percibe ese aire de familia entre el símbolo y su objeto ausente.

El símbolo puede ser expresión de un dolor metafísico, de un querer y no poder alcanzar lo sugerido. En el símbolo religioso, la racionalidad entra en una dimensión que apela a un uso de la razón más allá del concepto instrumental y funcional⁴⁹. Su origen en ese «querer y no poder» enraizado en la finitud, la transitoriedad, la fragilidad, es la causa de este dolor. El hombre desea acceder a la totalidad del sentido de la existencia y realizarse con una plenitud que no

47 Cfr. LL. DUCH, *La experiencia religiosa en el contexto de la cultura contemporánea*, Bruño-Edebé, Barcelona 1979, 47 ss, en referencia a E. Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas* III, FCE, México 21998, reflexiones finales. Esta «transparencia de lo infinito» la aplica Duch expresamente al «sacramento», cuya base antropológica es el símbolo.

48 LL. DUCH, *Religión y mundo moderno. Introducción al estudio de los fenómenos religiosos* (PPC, Madrid 1995) 317.

49 Cfr. J. M. MARDONES, *Síntomas de un retorno. La religión en el pensamiento actual* (Sal Terrae, Santander 1999) 156 y *La vida del símbolo. La dimensión simbólica de la religión* (Sal Terrae, Santander 2003), especialmente el capítulo III. El reino del símbolo, págs. 89-125.

corresponde a su situación en el mundo, marcada por la finitud y la presencia del deseo como ser inacabado que sufre su inadaptación a los límites de una existencia espacio-temporal, finita, efímera y fragmentaria. El poder del «no poder» del deseo humano solo se puede anticipar simbólicamente, como apunte hacia la superación de la contingencia⁵⁰. La contingencia «in via», siendo la forma natural del hombre, queda superada el deseo simbólico, porque el mero camino histórico no es percibido como la verdadera patria de su identidad⁵¹. La capacidad simbólica del hombre sostiene la mirada elevada hacia el horizonte, vigoriza la cultura y mantiene encendida la llama de la victoria sobre la muerte y la negatividad⁵².

El símbolo testimonia el fracaso del pensamiento conceptual en «los límites». Es, en este sentido, testigo de la resistencia a reducir el conocimiento a lo racional-conceptual y fedatario del fracaso de éste ante las cuestiones radicales de la existencia, como son el problema del sentido de la vida, el mal, el amor, el dolor, el fracaso, la muerte, la felicidad. Desde un punto de vista más gnoseológico, el símbolo sería el «lugar» de las cosas no sensibles, que no comparecen y de las cuales solo podemos apelar a su sentido. Por ello el símbolo es un «referente» no definible conceptualmente, pero muy importante para la vida individual y comunitaria. Ésta es su vertiente más antropológica. Según la definición de C. G. Jung el símbolo es:

«la mejor representación posible de algo relativamente desconocido que, por consiguiente, no sería posible designar en primera instancia de manera más clara o característica»⁵³.

50 «El ser humano tiene experiencia de una herida honda: siente el desgarro del desajuste con el entorno. Es un ser constitutivamente desajustado. [...] Nada tiene de extraño que este ser humano se vea a veces sobrecogido por la angustia de ser lo que es : un ser finito —arrojado en el mundo, diríamos con Heidegger—, como estando sin objetivo». Cfr. J. M. MARDONES, *La vida del símbolo*, o. c. 72.

51 «Las construcciones o formas simbólicas —en una palabra, la cultura—, son los instrumentos que posee y de los que se dota el ser humano para dar sentido y suturar la herida abierta en su existencia y en todas sus realizaciones [...] el símbolo es [...] el que reúne, integra y orienta comportamientos colectivos desde la prehistoria hasta nuestra posthistoria; el símbolo como acto poético es el mediador que introduce luz en las tinieblas, ley en lo informe, y sentido en el sinsentido». J. M. MARDONES, *La vida del símbolo*, o. c. 74.

52 Cfr. LL. DUCH, *Antropología de la religión* (Herder, Barcelona 2001) 235-237.

53 C. G. JUNG, *Tipos psicológicos*, Edhasa, Barcelona 1994, citado en J. M. MARDONES, *Síntomas de un retorno*, o. c. 161.

U. Eco hace referencia a su función de hacer posible la comparecencia de lo que no es posible presentar de otro modo⁵⁴. El símbolo nace, en los márgenes, en las orillas, donde pueden escucharse los ecos de otra voz⁵⁵. En los márgenes del tiempo umbrío y aun oteando el horizonte desde la atalaya del símbolo es posible rescatar el Ser en su prístina decencia. Hoy está surgiendo una poética⁵⁶ en la cual emerge una protesta contra el olvido de la revelación religiosa, de la raíz sacra del pensamiento, que ha conducido a los hijos de este tiempo hacia el nihilismo. Alguno de estos nuevos poetas se declara a sí mismo «hijo de ningún tiempo»⁵⁷ y decide volver a los orígenes en donde halla los testimonios del encuentro entre lo sacro como manantial el «logos» a través del cual se vierte sobre la realidad, es decir, a la simbólica. Los poetas a lo largo de la historia han debido convertirse en testigos de ese encuentro en el límite. Pero han tenido que irse a las orillas del lenguaje para elevar con elegancia y dignidad su reproche por el quebranto del bosque sagrado, la protesta por el expolio del paraíso.

La modernidad ha pasado y en el mercado no suena ya la voz desquiciada del loco con su linterna encendida en pleno mediodía y su cantinela casi litúrgica de la muerte de Dios, «Requiem aeternam Deo», que entonaba en cada Iglesia de piedra⁵⁸, según nos narra el Zaratustra de Nietzsche. Ahora, en «este tiempo», el saqueo del bosque sagrado parece haberle privado del lugar de su presencia primera. Dicen los poetas que le gustaba pasear⁵⁹ por sus senderos a

54 Cfr. *Semiótica y filosofía del lenguaje*, Lumen, Barcelona 1990, 257. M. Meslin camina en la misma dirección, aunque introduce la palabra «signo» en su definición, lo que puede inducir ambigüedad: «Toda operación simbólica consiste, pues, en transformar un objeto cualquiera —a veces incluso un acto o una palabra— en signo de una realidad considerada más elevada, más amplia, o incluso trascendente al hombre». M. MESLIN, *Aproximación a una ciencia de las religiones*, Cristiandad, Madrid 1978, 202.

55 Cfr. DIEGO SABIOTE, *Domingo de la Vida*, Instituto de Estudios Almerienses, Almería 2005, 57, 87, 84-85.

56 «La filosofía y su pensar solo comparte el mismo orden con la poesía: aunque poetizar y pensar tampoco sean lo mismo. Hablar de la nada seguirá siendo repulsivo y sin-sentido para la ciencia. En cambio, además del filósofo, puede hacerlo el poeta, y ciertamente no porque la poesía se trabaje con menos rigor —como cree el entendimiento común—, sino porque en la poesía (solo me refiero a la auténtica y grandiosa) impera una esencial superioridad del espíritu frente a toda mera ciencia. Desde esta superioridad, el poeta habla siempre como si expresara e invocara al ente por primera vez. El poetizar del poeta y el pensar del pensador siempre dejan tanto vacío en el espacio cósmico que cualquier cosa en él pierde por completo su carácter indiferente y banal». M. HEIDEGGER, *Introducción a la metafísica*, Gedisa, Barcelona 1999, 33.

57 Cfr. DIEGO SABIOTE, *Domingo de la Vida*, o. c. 135.

58 Cfr. F. NIETZSCHE, *La gaya ciencia*, Akal, Madrid 1988, aforismo 125, pp. 160-162.

59 Cfr. Gn 3,8.

la hora de la brisa y que se prestaba con agrado al diálogo. Todos los videntes que lo han conocido a lo largo de la historia de las religiones, y de la poesía, dan testimonio de su amor a la palabra compartida. Pero al fin de los últimos verdes, el espacio y el tiempo parecieron cerrarse sobre sí mismos y Aquél que no pertenece a ningún tiempo pareció por un momento quedar fuera de lugar y de memoria. Es esta carencia de memoria la que nos ha abocado al olvido a los hijos de la modernidad. El rescate del olvido requiere del recuerdo; porque es el corazón sabio, el que salva y rescata del hondón negro del olvido lo más valioso para el hombre. «Ya no hay memoria de los que vivieron y nos dejaron»⁶⁰, se quejaba Diego Sabiote en uno de sus poemas. Me suena tan terrible como el lamento del terrorista Boria Annenkov en la obra de Camus: «He amado, pero hace tanto tiempo, que ya no me acuerdo»⁶¹. El lamento por lo lábil, mudable y voluble de los sentimientos humanos remite a un valor de fidelidad a la memoria del afecto echado de menos. Una racionalidad anamnética, que rescata del olvido — pues «el olvido está lleno de memoria»⁶², al decir de Mario Benedetti —. Hoy, vuelve a hacerse presente una añoranza que sugiere la superación de esa debilidad que hace que la raíz sagrada de la realidad se olvide, y que, con el olvido, se anestesia el dolor de lo ausente. He aquí otra de las poderosas fuentes de la simbólica.

El símbolo contiene un exceso de sentido que remite a un fondo de riqueza inagotable, intuido, no controlado y no asumible por el lenguaje⁶³. En este caso, el símbolo remite a algo exterior, numinoso, irreductible. Según Ricoeur, el exceso de sentido del símbolo religioso nunca pasa totalmente al lenguaje ni a la interpretación, pues nos «hunde en la sombreada experiencia de lo que es poderoso»⁶⁴. Para hacerse cargo del potencial expresivo del símbolo se requiere el ejercicio de una racionalidad evocadora, insinuante, sugerente, anhelante, anamnética, analógica, metafórica y aún paradójica: una racionalidad simbólica⁶⁵. Ésta es una racionalidad que puede detenerse y escuchar ese fondo de riqueza, un fondo que no podemos controlar ni someter; más bien somos nosotros quienes habremos de someternos a sus exigencias que nos interpelan y piden reconocimiento. Cuando el simbolismo se lleva a su fundamento último, desemboca en sus raíces religiosas: «aquel conjunto de símbolos — y lo

60 DIEGO SABIOTE, *Domingo de la Vida*, o. c. 90.

61 A. CAMUS, *Los justos* (1949), Alianza, Madrid 1996, 117.

62 M. BENEDETTI, *El Olvido está lleno de memoria*, Visor, Madrid 1997, 13-14, del poema «Ese gran simulacro».

63 Cfr. J. M. MARDONES, *La vida del símbolo*, o. c. 98.

64 Cfr. P. RICOEUR, *Teoría de la interpretación*, S. XXI, México 1995, 81-82.

65 J. M. MARDONES, *Síntomas de un retorno*, o. c. 193.

por ellos simbolizado— en que radica la fuente última del sentido global de la existencia»⁶⁶, según definía Th. Lukmann.

La simbólica arranca de los márgenes, desde donde puede comenzar en cada momento con pureza, sin presuponer nada, sólo respondiendo como eco a la llamada de la voz ausente, la otra voz, acogiendo la luz necesaria para ver lo esencial; eso que, siendo invisible a los ojos, al decir de otro poeta, solo se ve con la sabiduría del corazón, que es un modo bello de nombrar una racionalidad que se rompe hacia lo innombrable⁶⁷. La mediación simbólica se autentifica a sí misma en la capacidad de hacer que el hombre pueda comenzar como si se tratara de vivir la primera mañana, estrenando cada vez una segunda inocencia en la cual recomponerse de las fracturas, recuperarse de los dolores, regenerarse desde las cenizas y ... «comenzar un nuevo camino»⁶⁸. El símbolo también nace del silencio⁶⁹ ante el exceso de realidad intuita, sin presupuesto, rompiendo en creación —poiésis— que anuncia el Misterio absolutamente reservado a sí mismo, en su pura reconditez incólume.

Como he adelantado ya, los cantos fúnebres de la modernidad parecen haber enmudecido. Nietzsche pensó en el final de la religión, incluso en la muerte de Dios. Muchos de sus libros están dedicados a la crítica violenta del cristianismo. Tres de ellos, *El Anticristo*, *Así hablaba Zaratustra*, y *La gaya ciencia* son especialmente violentos y contundentes en sus gritos contra Dios, la religión y la moral religiosa. En ellos, Dios es un ser trasmundano que arrebató a los hombres su vida en plenitud en la tierra y les hace derrocharla en espera de un mundo futuro, más allá del espacio, que nunca llegaría, porque Dios no existe:

«¿Dónde se ha ido Dios?, gritó ¡Os lo voy a decir! ... ¡Dios ha muerto. ¡Dios permanece muerto!»⁷⁰.

Pero a continuación enumera las consecuencias de esta muerte de Dios que él proclama. Ya no se puede saber si hay norte y sur, arriba y abajo, noche y día, bien y mal, si todavía la tierra está ligada a su órbita, etc. Fue clarividente para profetizar que la consecuencia sería el nihilismo, una forma de vida y de pensamiento según la cual nada tiene sentido y la vida no va a ningún sitio, sino al vacío y a la muerte. Por eso, el propio Nietzsche, casi al final de su

66 TH. LUKMANN, *La religión invisible*, Sígueme, Salamanca 1973, 13.

67 A. DE SAINT EXUPERY, *El Principito*, Alianza, Madrid 3ª1996, 87.

68 DIEGO SABIOTE, *Domingo de la Vida*, o. c. «Comenzar», 33-34.

69 Cfr. DIEGO SABIOTE, *Y, pese a todo, la luz*, o. c.: «La palabra», 16.

70 F. NIETZSCHE, *La gaya ciencia*, aforismo 125, Alianza, Madrid 1988, 160-162.

vida mental lúcida, antes de su desmoronamiento psicológico, se encontrará pidiendo a Dios que vuelva a su vida en la Queja de Ariadna que puede leerse en mismo Zaratustra:

«¡No!
¡Vuelve otra vez!
¡Con todos tus suplicios!
Mis lágrimas todas corren
hacia ti su carrera,
y para ti de mi corazón se enciende la llama postrera.
¡Oh, vuelve atrás,
mi Dios desconocido! ¡Dolor mío!
¡Mi última felicidad!⁷¹.

Ariadna había proporcionado a Teseo el hilo de oro que éste fue dejando tras de sí mientras se adentraba en el laberinto donde estaba el Minotauro, con la finalidad de encontrar después la salida. Sin este hilo, Teseo habría quedado atrapado, sin salida. Ésta es también una excelente imagen para describir la grave importancia del símbolo. Nietzsche, el que proclamó la muerte de Dios, llegó a reconocer, en este modo patético, que el hombre sin la simbólica que remite al Ausente está atrapado y sin salida en el laberinto del nihilismo. Traigo aquí un testimonio de M. Horkheimer, fundador de la corriente neomarxista en la Escuela Crítica de Frankfurt, que suscitó sorpresa, irritación e interés. Se trataba de una entrevista concedida a *Der Spiegel*⁷² que fue posteriormente publicada con el título *El Anheló del totalmente Otro*⁷³ y que ha quedado como su definición de religión. Los pensadores de esta corriente, sobre todo, Horkheimer, Adorno, Habermas y Bloch, han dejado constancia de la necesidad de lo «otro», tras cuyo neutralismo se esconde la «nostalgia del Otro» y la esperanza de su encuentro: he aquí el lugar de la mediación simbólica.

Ya que he hablado de un pensamiento post-moderno, no puedo dejar de mencionar el reverdecimiento de este anhelo en lo que ha dado en llamarse, en nuestros días, «nueva religiosidad», una de cuyas exponentes más conspicuas, Marilyn Ferguson, recoge también este sentimiento generalizado en el momento presente, como creciente nostalgia por lo espiritual que experimentan las sociedades occidentales avanzadas, en las que el materialismo se ha revelado insatisfactorio. En último término todo ser humano, una vez alcanzado el esta-

71 F. NIETZSCHE, *Así Habló Zaratustra*, Madrid 1972, 342.

72 *Der Spiegel*, 1-2 (1970) 79-84.

73 M. HORKHEIMER, *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderem*, Hambourg 1970.

dio de auto-conciencia, desea sentir que su vida tiene un sentido interior y más profundo que el mero existir y consumir⁷⁴.

Estos testimonios apuntan en una dirección que ha conseguido expresar W. Pannenberg: «El hombre es religioso por naturaleza. La religión —bajo una u otra forma— es una dimensión necesaria de la vida...»⁷⁵. O, lo que es lo mismo, el hombre, por naturaleza, no es un ser autoclausurado, sino roto, abierto hacia un más allá de sí mismo y de su mundo inmediato, y más un quehacer que un hecho. De ahí que, siempre que se trata del hombre, aparezca el problema del más allá de su ahora y de su aquí, de su momento y realidad actuales, sea para reconocer ese más allá como transcendencia que remite a la esperanza, sea para clausurarse en una inmanencia que reactiva el anhelo, la nostalgia, la añoranza. Los grandes ateos han vivido y pensado, de hecho, permanentemente embargados por el problema de Dios, del más allá de la muerte, del sentido de la vida.

De una u otra manera hay aquí una cuestión abierta. El hombre es nostalgia de algo o alguien distinto. La nostalgia es definida por el diccionario como «la pena de verse ausente de la patria, o de los deudos o amigos». Parece, según esta definición, como si el hombre intuyera que Dios, o lo eterno al menos, fuese su verdadera patria de la cual se encuentra, de algún modo, exiliado, desterrado. De ahí que suspire y anhele volver a ella, regresar al ambiente original donde sospecha que existe una plenitud de vida, de realización del propio ser. Otro modo de entender la nostalgia es como una «tristeza melancólica que produce en el alma el recuerdo de una dicha perdida». En este caso la intuición, la sospecha, representa lo otro como la auténtica dicha, la verdadera felicidad y ventura que, de algún modo, ha sido extraviada y perdida en la actual condición terrestre. El recuerdo de la felicidad que debería ser y no acaba de ser del todo, aporta a la vida humana encerrada sobre sí misma no poca desventura. De ahí que esta añoranza, entendida como pena de ausencia o recuerdo de dicha pérdida sea la base antropológica donde se enraíza la apertura del hombre y su tránsito por la mediación que hace posible un encuentro elusivo con el objeto de su añoranza.

En este sentido, como ejemplo religioso y literariamente bello de esta apertura del ser humano hacia lo divino me ha fascinado la obra cumbre de la mística islámica, del sufismo, el *Maṭnawī*, poema de *Yālāl al-Dīn Rūmī* (1207-1273) que comienza con el sonido de la flauta hecha de caña. Este sonido es la mediación simbólica que vehicula el lamento nostálgico de su patria, del cañaveral lejano de donde fue cortada. Así también, el lamento del místico,

74 Cfr. M. FERGUSON, *La conspiración de acuario*, Kairós, Barcelona 1990⁴, 422.

75 W. PANNENBERG, (ed), *Sind wir von Natur auch religiös?*, Düsseldorf 1986, 13.

que se expresa por medio de la flauta, es el de un ser cortado de su verdadera patria que es lo divino:

«Escucha la flauta de caña, cómo nos cuenta su historia,
cómo lamenta la separación diciendo:
'Desde que del cañaveral fui arrancada
mi dulce son hace que lloren hombres y mujeres.
Un corazón busco, un corazón desgarrado por la ausencia del amigo
al que pueda explicar la angustia del deseo de amor.
Quien se halla lejos del propio origen
añora siempre el tiempo en que allí estaba.
En toda la asamblea se ha oído mi dulce lamento,
fiel compañero de felices y desdichados.
Y todos creyeron ser mis amigos, mas ninguno
buscó en mi corazón mi más profundo secreto.
Y mi secreto no está lejano de mi gemido...'»⁷⁶.

El hombre es anhelo de transcendencia, de más allá, de otra cosa. Toda cerrazón del hombre en su mera finitud, limitación e imperfección, hace de él un ser patético. Max Horkheimer, a quien ya me he referido en el contexto de la Escuela de Frankfurt, lo expresaba con precisión:

«Cualquier ser limitado —y la humanidad es limitada—, que se considera como lo último, lo más elevado y lo único, se convierte en un ídolo hambriento de sacrificios sanguinarios, y que tiene, además, la capacidad demoníaca de cambiar de identidad y de admitir en las cosas un sentido distinto»⁷⁷.

También he citado anteriormente una frase de W. Pannenberg, pero estaba incompleta. Ahora es el momento de citarla completa:

«El hombre es religioso por naturaleza. La religión —bajo una u otra forma— es una dimensión necesaria de la vida, y donde se atrofia, las posibilidades que tiene el hombre de desarrollar su propia vida sufren deformaciones cargadas de consecuencias»⁷⁸.

76 Citado en F. M. PAREJA, *La religiosidad musulmana*, BAC, Madrid 1975, 406.

77 *Schopenhauer-Jahrbuch* (1961). En M. HORKHEIMER, *La nostalgia del totalmente Otro*, tr. R. Gibellini, Brescia 1990⁴, 7.

78 W. PANNENBERG, (ed.) *Sind wir von Natur auch religiös?* Düsseldorf 1986, 13.

El hombre, encerrado en su inmanencia, en la limitación de su ahora y su aquí, acaba convirtiendo su nostalgia de lo sagrado en un pathos, es decir, en una pasión y un padecimiento que tiende a convertirse en una verdadera patología, una auténtica enfermedad del espíritu que puede costarle caro. La patología o enfermedad del espíritu puede presentar diversos síntomas. Pero la causa parece que está bien diagnosticada: si se hace morir la nostalgia de lo sagrado, e incluso a Dios, en el corazón humano, entonces será el hombre o sus propias obras quien intentará ocupar ese puesto vacante.

La simbólica nos trae una y otra vez, sobre el plano del pensamiento y de la vida el evidente estado de buena salud del tantas veces dado por muerto por los diversos profetas que anunciaban a los cuatro vientos sus solemnes funerales. Los nuevos movimientos religiosos de todo tipo proclaman sin lugar a dudas que el hombre es nostalgia de transcendencia. El siglo XXI, cuyos umbrales acabamos de sobrepasar, da síntomas de que será un siglo religioso. En esto parecen haberse equivocado todos los que entonaron precipitadamente el canto a la muerte de Dios.

Es verdad que la historia de las religiones contiene tristes testimonios de desnaturalización interna, objeto de la crítica de reformadores y profetas. También lo es que la crítica externa erosiva de la religión, especialmente durante los dos últimos siglos ha despojado a la religión de su frondosidad de otros tiempos. Pero el decurso de la historia nos muestra que siempre ha quedado, después de los quebrantos interiores y de los embates externos lo más auténtico, lo que aspira a perdurar por encima de la voracidad del tiempo. Se han perdido muchas cosas y es posible que, de algunas, en ocasiones se experimente una cierta nostalgia meramente retrospectiva⁷⁹. Pero la desnudez ha expuesto a la humanidad a una intemperie que es ocasión para una toma de conciencia: que aún conserva en lo más hondo de sí los anhelos esenciales que aguantan la crudeza de todos los inviernos y que florecen una y otra vez en la simbólica que parecía ya marchita. Es esta simbólica la que sostiene la esperanza de una primavera humana indemne ante los embates del tiempo. Mientras tanto, el universo simbólico de las religiones atraviesa sofocos, otoños e inviernos. Sin embargo, precisamente cuando el pensamiento ha quedado casi desnudo, se ha hecho más sensible a la compasión y a la belleza que brota de las fuentes del Espíritu. Así se hace presente una invitación a beber en ellas el agua de la vida.

79 Cfr. DIEGO SABIOTE, *Domingo de la Vida*, o. c.: «Papel en blanco», 112.