

La vida del símbolo en la modernidad tardía

Renée de la Torre

JOSÉ MARÍA MARDONES, 2003

La vida del símbolo. La dimensión simbólica de la religión

Sal Terrea, Santander.

Si existe algún autor que ha tratado de explicar las distintas transformaciones profundas que vive la religiosidad contemporánea en España, ese ha sido el filósofo José María Mardones. En sus libros anteriores, él había manifestado su preocupación por entender cuál es y cuál debería ser el papel de la religión cristiana en la modernidad.¹ Influido por el pensa-

miento de la escuela de Frankfurt, Mardones había explorado los nexos entre neoliberalismo y neoconservadurismo, posmodernidad y fundamentalismo,² los fermentos del pensamiento cristiano en el pensamiento

de la modernidad. Habermas y la religión, Anthropos, Barcelona, 1998; y *Sociedad moderna y cristianismo*, Desclée, Bilbao, 1979.
² José María Mardones, *Capitalismo y religión. La religión política neoconservadora*, Verbo Divino, Estella, 1991; *Neoliberalismo y religión*, Verbo Divino, Estella, 1998; *Fundamentalismos* (dir.), Verbo Divino, Estella, 1999.

¹ José María Mardones, *El discurso religioso*

RENÉE DE LA TORRE: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Occidente, Guadalajara, México
renee@ciesasoccidente.edu.mx

Desacatos, núm. 21, mayo-agosto 2006, pp. 195-199.



► 195

sociológico neoconservador, la manera en que los católicos asumían nuevos retos y compromisos políticos en un tiempo de desencanto, pero en sus obras más recientes, en la búsqueda por responder a la pregunta: ¿Adónde va la religión?,³ este autor sentencia

³ José María Mardones, *Las nuevas formas de la religión. La reconfiguración poscristiana de la religión*, Verbo Divino, Estella, 1994; y *¿Adónde va la religión? Cristianismo y religio-*

que hoy en día el misterio y lo sagrado son buscados a manera de consumos a la carta “por todos los vericuetos de la realidad”. Mardones afirmó que la religiosidad contemporánea está experimentando la individualización en detrimento de la institucionalización de la religión tradicional, que lo sagrado puede experimentarse en un partido de fútbol, en un concierto de rock, en el culto al cuerpo, en las terapias de autoayuda y superación personal, en los itinerarios de consumidores del mercado neoesotérico, etc. Uno de los cuestionamientos más severos a esta nueva situación ha sido el de si realmente estas nuevas formas de sacralización secular pueden ser equiparadas con la religión. Una de las respuestas para refutar esta analogía es que las nuevas formas de sacralización secular, a diferencia de las religiones históricas, no establecen un vínculo con “lo trascendente” ni con la divinidad, sino, como lo señalara Luckmann,⁴ con minitrascendencias individualizadas que recolocan el sentido de lo sagrado en la sociedad contemporánea.

Este debate origina una revisión crítica de lo que podemos definir como religioso en el contexto de la modernidad tardía. Las religiosidades de la modernidad tardía inspiran nuevas preguntas para la investigación sobre el fenómeno religioso: ¿qué tipo de religiosidad están produciendo las mediaciones del consumo, las tecno-

logías comunicativas y la cultura de masas?, ¿a qué ética conllevan?, ¿qué tipo de solidaridad producen?, ¿qué contenido y espesor tienen las nuevas trascendencias? y, finalmente, ¿qué está sacralizando la sociedad postmoderna? El nuevo libro de José María Mardones se sitúa en la búsqueda de respuestas a estas preguntas.

La vida del símbolo. La dimensión simbólica de la religión, publicado en Santander por la editorial Sal Terrea (2003), es el libro más reciente en el que el filósofo explora un tema que toca directamente al interés de los antropólogos: el símbolo religioso. La preocupación del autor gira en torno al vaciamiento del misterio en la dimensión simbólica de la vida humana, enmarcada en el contexto de la modernidad tardía, en el que el ser humano enfrenta el nuevo poder omnipresente, pero no localizable, de los medios electrónicos, de la publicidad, del *marketing*, del imperio de la seducción y de la racionalidad de la imagen. Para el autor, el imperio de la imagen vacía, e incluso disea, el símbolo:

La dictadura de la imagen deseca toda evocación y reduce toda la realidad a lo expuesto. No hay misterio; hay únicamente lo que se exhibe. Si el símbolo inventa el lenguaje y rompe la gramática y la sintaxis para tratar de sugerir un orden distinto, no accesible a la vista, que nos devuelve a los orígenes de las cosas, la imagen nos planta en medio de lo que hay (p. 29).

La biografía del símbolo

En el segundo capítulo Mardones explora la historia cultural del símbolo y

del pensamiento simbólico, atendiendo las épocas y corrientes del pensamiento en que la civilización occidental ha rechazado o desvalorizado el símbolo (como son los movimientos iconoclastas, la lucha bizantina contra las imágenes, la escolástica medieval, la física de Galileo, el empirismo, el positivismo, la Ilustración), pero alternando con los momentos de revaloración de lo imaginario, pues a pesar del predominio lógico empirista del pensamiento occidental, nunca desapareció, ni siquiera en medio de la ciencia, la fantasía creadora de lo imaginario. Desde los tiempos antiguos ha existido una reticencia al poder de lo simbólico. Desde los movimientos iconoclastas que rechazan las imágenes de la divinidad, pasando por las corrientes del pensamiento empírico y racional que sirvieron de base para el proyecto modernizador, se ha despreciado la capacidad creadora de la imaginación y el poder evocador del símbolo. A través de un breve pero sustancioso recuento de la historia de las ideas, el libro desarrolla su argumento, mostrando que aunque la racionalidad experimental intentó reducir al ser humano a la mera fuerza de trabajo, guiar la moral hacia los fines instrumentales e utilitarios, y desligar al individuo de la experiencia mística en favor del conocimiento de lo controlable y lo experimental, pero no ha podido frenar horribles acontecimientos de barbaries y de guerras, pues la modernidad ha sido incompleta. Al carecer de la dimensión cultural sacralizadora, ha sido incapaz de brindar una orientación normativa hacia lo trascendental.

idad en nuestro tiempo, Sal Terrea, Santander, 1996.

⁴ Thomas Luckmann, *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*, The Macmillan Company, Nueva York, 1967.

El símbolo y la racionalidad moderna: el desafío al positivismo

Mardones se plantea preguntas similares a las que Durkheim hiciera en 1912: ¿realmente la ciencia y la razón pudieron suplir a la religión?, ¿se desligaron totalmente la una de la otra?

Durkheim, en *Las formas elementales de la vida religiosa*,⁵ advertía que se estaba viviendo una época de transición y de mediocridad moral, en la que las cosas del pasado mantenían presencia en la sociedad, pero no respondían a las aspiraciones de las nuevas generaciones. Aunque el autor percibía que la religión había perdido la capacidad de cohesionar los sentimientos colectivos de la sociedad (lo que le brinda la capacidad de consagrar), veía en la ciencia la posible continuación de las funciones religiosas, sobre todo en la consecución de sus funciones cognitivas. Para él, la ciencia tenía más similitudes con la religión que diferencias: ambas buscaban hacer inteligibles las relaciones entre la naturaleza, el hombre y la sociedad en un lenguaje lógico (ligar las cosas entre sí, establecer relaciones internas entre ellas, clasificarlas, sistematizarlas); pero se diferenciaba en que la ciencia aportaba “un espíritu crítico que la religión ignora” (*ibid.*, 1995: 399). Durkheim veía en el desarrollo del pensamiento religioso una lógica racional, ya que para él: “El pensamiento científico no es más que una forma más per-

feccionada del pensamiento religioso. Parece pues natural que el segundo se difumine progresivamente ante al primero, en la medida en que éste se hace más apto para llevar a cabo esa tarea” (*ibid.*, 1995: 399). Sin embargo, el mismo Durkheim advertía que la ciencia no podrá suplir la totalidad de las funciones religiosas:

En tanto que la religión es acción, en tanto que es un medio para hacer que los hombres vivan, la ciencia no puede sustituirla, pues si bien expresa la vida, no la crea; puede, sin duda, intentar dar una explicación de la fe, pero, por esa misma razón, la da por supuesta. No haya pues, conflicto más que en un punto determinado. De las dos funciones que cumplía en un principio la religión hay una, pero sólo una, que cada vez tiende más a emanciparse de ella: se trata de la función especulativa (*ibid.*, 1995: 400).

Por su parte Mardones responde a la misma pregunta de la siguiente manera:

La ciencia, la razón científica, puede responder con sofisticación a muchas cuestiones acerca de la realidad. Pero todas estas cuestiones tienen un denominador común: se sitúan en el ámbito de lo que hay o aparece. Sobre estas cosas la ciencia puede decirnos, con gran competencia y lujo de detalles, lo que hay y cómo es eso que tenemos ahí adelante. Pero es incapaz de decirnos el porqué de lo que hay. ¿Por qué existe algo y no nada? ¿Por qué y para qué existimos? (p. 57).

Como una especie de desafío a los científicos positivistas, Mardones vuelve a las preguntas que los filósofos griegos se hacían para entender el sentido

de la vida y su relación con la trascendencia: “¿Hay un poder más fuerte que la apariencia de realidad contradictoria que vivimos cotidianamente y que nos tienta de vez en cuando con la pesadilla del sinsentido?” (p. 70)

El símbolo y la búsqueda del sentido

Mardones se enfrenta a la dificultad de definir las propiedades del símbolo religioso, al que define como el objeto donde se encuentran las raíces de lo sagrado, del misterio y de lo trascendente, que es vehículo de la experiencia y de la comunicación de lo inconmensurable. Sabiendo que el ejercicio de definición teórica de lo simbólico es una empresa muy complicada, dedica un capítulo a la revisión de distintos pensadores (fenomenólogos, filósofos, teólogos, antropólogos y hermeneutas) para destacar que el símbolo es la expresión más compleja que el ser humano ha desarrollado para concebir, expresar y experimentar lo trascendente, que no puede ser formulado en palabras o conceptos.

Es aquí donde encuentro un punto que sería muy discutible en la visión fenomenológica adoptada por la antropología simbólica, pues el sentido último o trascendente no se encuentra depositado en el símbolo, sino, como lo planteó Clifford Geertz, en la experiencia simbólica.

Aunque coincido con Mardones cuando desarrolla la definición del símbolo, explicando que jamás se puede reducir al objeto que porta el sentido y que siempre es un referente de

⁵ Émile Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Ediciones Coyoacán, México, 1995 [1912].

algo más (Mardones enlista que lo que revela es profundo, escondido, misterioso y ausente), algo que trasciende al mismo objeto, pero que permite establecer el puente con lo “otro”. Cuando se aborda el tema del símbolo religioso, que se diferencia del resto, porque no es cualquier referente a otro objeto o realidad social, sino el puente posible para comunicar, dialogar y experimentar la trascendencia, encuentro una paradoja que se basa en fijar nuestra concepción de lo trascendente a partir de los sentidos convencionalizados por las religiones históricas: divinidad, más allá, Dios, el bien, etc. Aunque se reconoce que es el proceso de hierofanía el que convierte cualquier objeto en sagrado, y que su valor se actualiza en situaciones rituales, en las que lo sagrado es grupalmente practicado e individualmente experimentado,⁶ cuesta trabajo pensar que las finalidades seculares, como pueden ser la búsqueda del éxito material, el placer, el hedonismo, el triunfo físico, puedan ser consideradas como valores asociados a las nuevas trascendencias que promueve la religiosidad de la posmodernidad. El límite para reconocer esta nueva situación como símbolo con sentido trascendente es que, aunque se reconoce que el símbolo es dinámico como un calidoscopio, cuenta con una unidad total mínima de sentido, pero a la vez con una vida infinita de significado, cuyo contenido cambia con los ritmos de sus usos y conforme a las situaciones en que se

evoca e interpreta. Sin embargo, se espera que el símbolo no deje de ser lo que es, y que mantenga una unidad mínima de significado convencional, es decir, que se mantenga dentro del imaginario de lo trascendente ligado a las concepciones tradicionales de las religiones.

Aunque en términos de Mardones, la experiencia simbólica busca que “el mundo al que el hombre pertenece se convierta en el mundo que pertenece al hombre” (p. 104), el autor arguye que un símbolo religioso es poderoso porque a la vez que simboliza el misterio, el cosmos sagrado, el universo trascendente, la realidad última, trasciende lo tangible y evoca lo que está más allá del lenguaje y los sentidos cognitivos. Simboliza también la rehumanización de lo sagrado, que se logra con la capacidad del organismo humano de trascender su naturaleza biológica por medio de la construcción de universos de significación: la autotranscendencia del sujeto, llámesela el inconsciente, psique o imaginario. La actividad simbólica religiosa, para el autor, es tanto la que conecta con lo trascendental como la que permite humanizar aquello que trasciende al ser humano, a la vez que sacraliza lo más profundo de éste.

Aunque a lo largo del libro el autor busca destacar la urgencia de recuperar el símbolo religioso, sin embargo, dedica un capítulo completo a analizar las trampas religiosas de este último, en el que se exponen casos en los que la experiencia religiosa puede producir efectos perjudiciales para la humanidad. Realiza un recuento de las situaciones históricas en las que el ser

humano ha construido dioses monstruosos y ha justificado sus propias monstruosidades en el nombre de Dios, o de un valor supremo. En este sentido, Mardones advierte sobre la fragilidad del símbolo y sugiere que cuando no va acompañado de un pensamiento crítico puede producir la enajenación de la fe, pero que al debilitar el lenguaje simbólico

Nos encontramos en un momento de decadencia de la creencia o de paso hacia una cultura y sociedad más profana y hueca, donde el simbolismo religioso y sus rituales han perdido mucho de su potencial no sólo normativo sino sugeridor (p. 53).

El imperio de la imagen: el vaciamiento del símbolo

El autor muestra su preocupación porque a pesar de la potencialidad humanizadora del símbolo, éste ha sido amenazado por dos procesos sociales hegemónicos de la sociedad contemporánea: la imposición de la razón instrumental y el predominio de la imagen, cuyos efectos traen como repercusión el divorcio del símbolo de su contenido trascendente.

En el imperio de la seducción, la imagen sustituye al objeto mismo que lo trasciende. La imagen carece de referente real, coloca la simulación en el lugar de la realidad. Mardones reflexiona de manera crítica sobre la adopción de creencias, basadas en imágenes que circulan en una red de industrias culturales, y que incorporan nuevas maneras de creer en lo sobrenatural provenientes de Oriente, pero

⁶ Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, Quinto Centenario, Bogotá, 1995 [1957].

sobrepuestas a la conciencia de los cristianos. ¿Cómo explicar que más de un tercio de los españoles declaran creer en la reencarnación? Para Mardones esto indica que existe un agotamiento en el imaginario cristiano tradicional, pues ya no da respuesta a las incertidumbres que aquejan al individuo contemporáneo. ¿Cómo pensar hoy en día en la muerte, si los seres humanos logran su realización humana cuando se termina la vida? No obstante, también es crítico respecto a la incorporación *ligh* de ciertos imaginarios trascendentales que son extraídos de sus contextos rituales y de la tradición religiosa en la que el símbolo tenía sentido trascendental. Esta conversión del símbolo religioso en imagen religiosa nos autoriza a entender la reencarnación como una concepción trascendental o nos enfrenta a un budismo *ligh*, cuyo significante carece del contenido trascendente y salvacional.

Este asunto pone en duda nuestras certezas sobre lo que es o no es religión. Traeré a colación el ejercicio del que se vale Jesús Ibáñez para explicar que en la sociedad de consumo lo que consumimos son signos, pues el proceso de mercantilización sustituye al objeto por sus signos: "En la sociedad de consumo todos los productos del mercado evolucionan hasta convertirse en meros simulacros de sí mismos."⁷ Esto lo expone de manera magistral con el ejemplo de la industrialización de una Fanta (bebida

industrial de naranja) en cuyo proceso de fabricación se elimina la naranja y sólo se ofrece su forma, pero acentuada. Lo que bebemos son saborizantes artificiales de refresco de naranja y no una bebida de naranja. El refresco refuerza e intensifica (o exagera) su sabor, su color, su olor, a fin de suplir la naranja misma, pero, finalmente, aunque el refresco carece de naranja, está referido a ella.

Para Mardones, algo similar al refresco de naranja sucede con el símbolo religioso, que ha sido retomado por la industrialización cultural y que hoy en día vive una exacerbación semiótica del consumo, mediante el cual no consumimos los referentes originales del signo, sino códigos que se combinan entre sí para producir el simulacro del consumo. Para Mardones, las nuevas formas de experimentar lo religioso plantean un problema filosófico y teológico: ¿Es posible trascender hacia la perfección de lo existente, aun cuando se prescinde del principio de realidad?

Al igual que Max Weber,⁸ quien en su tiempo se preguntó si la lógica racional, propia del capitalismo desencantaría al mundo, Mardones se pregunta si el régimen de la imagen propio del consumismo *mass mediático* de la era global tiende a desecar al símbolo, a privarlo del sentido místico y trascendente que el ser humano construyó mediante la experiencia religiosa. Aunque a lo largo del libro el lector puede en momentos quedarse con la sensación de estar atendiendo un nue-

vo discurso apocalíptico, al plantearse que el desprecio o socavamiento del conocimiento simbólico pareciera estarse conformando con el carácter inacabado e incompleto del ser humano, considero que es una invitación sugerente para que las miradas antropológicas contribuyan a hacer comprensible nuevas prácticas de la religiosidad contemporánea.

Pienso que si bien es cierto que existen esas tendencias macrosociales que socavan la experiencia simbólica religiosa, también lo es que los individuos no absorben con pasividad las formas simbólicas, sino que les dan sentido activa y creativamente. Lo cual nos abre nuevos campos de indagación sobre la transmutación del símbolo religioso en los mundos contemporáneos. ¿Cómo se resisten los individuos al poder de la racionalización y de la imagen? ¿Realmente al vaciar el símbolo en imagen, o al despreciar el conocimiento simbólico por la razón instrumental, el hombre claudica su humanidad creativa? ¿La imposición de la imagen por el símbolo puede cancelar la actividad simbólica, la capacidad creadora del ser humano? Si no es así, ¿qué nuevos horizontes se plantean? ¿Hacia dónde se perfilan las nuevas trascendencias? ¿Podemos atisbar realidades futuras a través de la práctica simbólica que recrea el sentido social de los nuevos imperativos que vacían al símbolo? Es decir, ¿en un mundo convulsionado por los cambios y las apariencias, es posible que las nuevas maneras de ritualizar la sacralización de las imágenes y del consumo contribuyan a rehumanizar el mundo?

⁷ Jesús Ibáñez, *Por una sociología de la vida cotidiana*, Siglo XXI, Madrid y México, 1994.

⁸ Max Weber, *Ensayos de sociología de la religión*, t. I, Taurus, Madrid, 1987.