

**EL ARQUETIPO DEL 'HÉROE SOLAR' COMO APROXIMACIÓN A JESÚS
EN LA TEOLOGÍA JOÁNICA DE LA LUZ, SÍMBOLO DE LO
TRASCENDENTE.**

EMIRO ARTURO RUIZ GONZÁLEZ

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
FACULTAD DE TEOLOGÍA
CARRERA EN TEOLOGÍA
BOGOTÁ, D.C.
2015**

**EL ARQUETIPO DEL 'HÉROE SOLAR' COMO APROXIMACIÓN A JESÚS
EN LA TEOLOGÍA JOÁNICA DE LA LUZ, SÍMBOLO DE LO
TRASCENDENTE.**

EMIRO ARTURO RUIZ GONZÁLEZ

**Trabajo de grado para optar al título de
Teólogo**

Tutor

Pbro. Luís Guillermo Sarasa G., S.J.

Doctor en Teología



**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
FACULTAD DE TEOLOGÍA
CARRERA EN TEOLOGÍA
BOGOTÁ, D.C.**

2015

Nota de aceptación

PRESIDENTE DEL JURADO

JURADO

JURADO

FECHA DE ENTREGA:

“la universidad no se hace responsable por los conceptos emitidos por los alumnos en sus trabajos de tesis, solo velará porque no se publique nada contrario al dogma o a la moral católica y porque la tesis no contengan ataques personales, antes bien, se vea en ella el anhelo de buscar la verdad y la justicia”

Reglamento general de la Pontificia Universidad Javeriana, Art 23. Resolución No 13 del 16 de Junio de 1997

TABLA DE CONTENIDO

| | |
|---|------------------|
| <u>INTRODUCCIÓN.....</u> | <u>6</u> |
| <u>I. EL LENGUAJE MÍTICO Y EL SÍMBOLO COMO ELEMENTOS</u> | |
| <u>INTERPRETATIVOS DEL MISTERIO DE LO TRASCENDENTE.....</u> | <u>10</u> |
| 1. Un acercamiento al origen de lo sagrado..... | 11 |
| 2. El valor del mito..... | 14 |
| 3. El lenguaje mítico como posibilidad hermenéutica..... | 17 |
| 4. <i>Estatus</i> hermenéutico del símbolo..... | 22 |
| 5. El símbolo: articulación del lenguaje mítico..... | 23 |
| 6. La experiencia trascendental en la relación de lo divino y lo humano..... | 27 |
| <u>II. LA TEORÍA DE LOS ARQUETIPOS EN LA MITOLOGÍA Y PSICOLOGÍA</u> | |
| <u>COMO UNIVERSALIDAD DE LA EXPERIENCIA RELIGIOSA</u> | |
| <u>TRASCENDENTAL HUMANA.....</u> | <u>31</u> |
| 1. Lo psíquico como realidad constitutiva del ser humano..... | 32 |
| 2. La teoría de los arquetipos en Carl Jung: el inconsciente colectivo..... | 35 |
| 3. Los arquetipos en función de la formación de una conciencia de lo trascendental..... | 38 |
| 4. Los arquetipos desde la perspectiva mitológica..... | 41 |
| 5. Construcción de lo religioso en la conciencia humana como reinterpretación del símbolo presente en el lenguaje mítico..... | 44 |
| 6. Aproximación al arquetipo hombre-dios: añoranza profunda por lo trascendente..... | 47 |

| | |
|---|-----------|
| III. EL ARQUETIPO DEL “HÉROE SOLAR”: JESÚS, LUZ DEL MUNDO, EN LA TEOLOGÍA JOÁNICA..... | 50 |
| 1. Aproximación al origen del simbolismo de la luz como arquetipo: lo solar (sol), dar luz..... | 50 |
| 2. El símbolo luz en el <i>corpus</i> joánico..... | 55 |
| 3. El arquetipo del héroe solar (hombre-dios)..... | 61 |
| 4. La misión del héroe solar: Jesús, plenitud de la experiencia trascendental de dios, luz que ilumina a la humanidad..... | 66 |
| 5. Una búsqueda de la realidad trascendental del cristiano: ¿Cómo entender la fe en un Dios que se hace hombre? ¿Cómo nos relacionamos con ese Dios?..... | 70 |
| CONCLUSIONES..... | 75 |
| BIBLIOGRAFÍA..... | 78 |

INTRODUCCIÓN

Es necesario ser muy cuidadoso con el acercamiento a las Escrituras, la Palabra de Dios, desde una perspectiva como la que aquí se propone -en cuanto antropológica mítico-arquetípica- teniendo en cuenta que la Revelación de Dios pasa por la experiencia de la fe, es decir, la aceptación dinámica como respuesta a esa Revelación por parte del ser humano. Por lo tanto el análisis aquí propuesto no desconoce el valor fundamental de dicha experiencia de fe, por el contrario, la profundización en el estudio y conocimiento de lo mítico y, por tanto, lo simbólico en la Biblia no hace otra cosa que enriquecer enormemente esta misma experiencia, permitiendo al creyente compenetrarse de manera más “rica” con el misterio de dicha Revelación, desde su más pura humanidad,

[...] un conocimiento más complejo de la propia tradición cristiana y de sus textos ha descubierto en ellos elementos comunes con otros complejos míticos que impiden interpretar el cristianismo como una magnitud enteramente ajena a la actividad mítica del hombre.¹

De lo anterior podemos deducir que el aspecto mítico de la vida de Jesús no es para nada una fuerza negativa que despersonalice o desdibuje su imagen, por el contrario puede llevarnos a entender mejor su identidad y la forma en la que nos relacionamos con él. El papa Benedicto XVI, en una homilía con motivo de la fiesta del *Corpus Christi* afirma,

[...] basándose en la experiencia de este morir y resucitar, concibieron mitos de divinidades que, muriendo y resucitando, daban nueva vida. El ciclo de la naturaleza les parecía como una promesa divina en medio de las tinieblas del sufrimiento y de la muerte que se nos imponen. En estos mitos, el alma de los hombres, en cierto modo, se orientaba hacia

¹ Casiano Floristán Samares, Juan José Tamayo Acosta. *Conceptos fundamentales del cristianismo*. (Madrid: editorial Trotta, 1993), p. 828.

el Dios que se hizo hombre, se humilló hasta la muerte en la cruz y así abrió para todos nosotros la puerta de la vida.²

La manera en que diferentes autores³ se han acercado a la persona de Jesús desde una perspectiva de lenguaje mítico, o del mito, se ha topado con escollos desafortunados y desalentadores. Una visión mítica de la vida de Jesús en sentido literal, sin interpretación y sin ningún viso de posibilidad hermenéutica, cae en la postura de un Jesús irreal, ideal y fantástico, como una mera creación del hombre para proponer una doctrina más. Sin el debido y adecuado tacto, al tratar estos temas, es posible que se llegue a plantear propuestas de este tipo, es decir, sin dejar lugar a una crítica constructiva y a una revisión profunda y meditada de la presencia del lenguaje mítico y el símbolo en el contexto que se propondrá en el presente trabajo. Para tal empresa se hará un acercamiento a la teoría de los arquetipos planteada por el psicólogo Carl Jung.

En este sentido, tomando como bases los análisis sobre el mito, el símbolo y los arquetipos para articular un lenguaje coherente sobre la experiencia de lo trascendente en el hombre, presentaremos una aproximación a la persona de Jesús enriquecida con diversos elementos, a partir de una comprensión antropológica-teológica de la trascendencia del hombre con respecto a Dios. Jesús es la piedra angular de este análisis, en él se concretan los anhelos humanos por esta experiencia y pertenencia al linaje de la Verdad y La Vida. Nos centraremos en dos temas principales y fundamentales para entender el

² Benedicto XVI, Homilía Durante La Celebración Eucarística. En La Solemnidad Del Corpus Christi, Basílica de San Juan de Letrán, jueves 15 de junio de 2006, Disponible en: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/homilies/2012/documents/hf_ben-xvi_hom_20120607_corpus-domini_sp.html (Consultado el 27 de marzo de 2014).

³ Entre otras obras al respecto se pueden citar: Claude-Brigitte Carcenac Pujol. *Jesús, 3000 años antes de Cristo: un faraón llamado Jesús*. (Barcelona: La Tempestad, 2013); Freke, Timothy, Gandy, Peter. *Los misterios de Jesús. El origen oculto de la religión cristiana*. (Barcelona: Círculo de Lectores, 2004); Gonzalo Puente Ojea. *El mito de Cristo*. (Madrid: Siglo XXI editores, 2000); Arthur Drews. *El mito de Jesús* (España: Editorial Tántalo, 1988); Alfred Loisy. *Los misterios paganos y el misterio Cristiano* (Barcelona: Ediciones Paidós, 1990).

aspecto de la trascendencia, de la divinización del hombre. El primero el símbolo de la luz, luz que se ve representada en principio por la luz solar, de allí que se tomara el adjetivo referente al héroe (solar). El segundo precisamente es este, es decir, la figura arquetípica del héroe, presente en la mayoría de las experiencias mítico-religiosas y místicas del mundo.

A lo anterior debemos agregar, como conclusión preliminar, la posibilidad de una lectura de la Revelación de Jesús como Hijo de Dios, a partir de esta aproximación desde el arquetipo del héroe solar como Revelación Universal a todo el género humano del plan salvífico de Dios, ya que dentro de la significación del arquetipo se contiene el elemento universalizador de lo simbólico que está presente en la psique humana, y que por lo tanto el hombre tiene el potencial de percibir esta acción de Dios que se manifiesta en la persona de Jesús, en el cual todo se sintetiza y todo cobra el verdadero sentido y valor para una existencia plena.

[...] en Jesucristo lo humano no es opuesto a lo divino: por el contrario, lo divino es plenitud de lo humano. [...] en Jesucristo se reveló el auténtico y definitivo ser del hombre, en cuanto definido por su relación con Dios, y por tanto, también, la realidad de Dios, en cuanto volcada hacia el hombre. En consecuencia, esta revelación sólo podrá presentarse con pretensiones de universalidad si cualquier hombre o mujer puede reconocer en Jesús sus preguntas últimas y sus esperanzas encuentran una respuesta válida e insuperable.⁴

Se plantea entonces aquí una conciencia de lo humano como comunidad universal, que ha recibido de Dios el don supremo, la entrega de su Hijo unigénito, único mediador entre Dios y el hombre, camino por el cual se llega a él, y plenitud que se da solo en él. En este sentido veremos que el camino del héroe solar puede ser un acercamiento al proceso por el cual nos

⁴ Milernith Díaz Sánchez. *¿Es única y universal la mediación de Cristo? Colección Teología hoy No. 36* (Bogotá: Facultad de Teología PUJ, 2001), p. 132.

acercamos a la divinidad, pasamos de lo mortal a lo inmortal, de lo efímero a lo eterno, en definitiva a la habitación junto al Padre, al acontecer de lo humano que se hace divino.

Profundizaremos en los aspectos de la luz como símbolo en la literatura joánica, y también se harán algunas referencias con respecto a Jesús como Hijo de Dios en este mismo sentido. Lo anterior se realiza para enmarcar los aspectos fundamentales del arquetipo del héroe, pero estudios posteriores se pueden realizar en el sentido de la Revelación de Jesús en la totalidad del NT para una correlación más amplia de los aspectos relacionados con el arquetipo. El héroe simboliza el aspecto humano de la unión y búsqueda de la divinidad, por lo tanto en Jesús, plenitud de esta unión, podemos encontrar algunos rasgos que interrelacionan de manera coherente aspectos de Jesús Hijo de Dios y del héroe solar. Entonces el ser humano,

[...] tan pronto como intente vivir humanamente esa relación con la trascendencia que es su fe religiosa, necesitará pensar en esa trascendencia y para ello no tendrá más remedio que recurrir a esquemas espaciales y temporales, a símbolos y a relatos, es decir, no tendrá más remedio que mitificar y simbolizar.⁵

⁵ Casiano Floristán Samares. *Conceptos fundamentales del cristianismo*, p. 835.

CAPÍTULO I

EL LENGUAJE MÍTICO Y EL SÍMBOLO COMO ELEMENTOS INTERPRETATIVOS DEL MISTERIO DE LO TRASCENDENTE.

En este primer capítulo se analizarán los elementos fundamentales de la visión mítica de la realidad y cómo se llega a establecer un lenguaje especial, basado en los símbolos, para expresar las realidades trascendentales que solo se logran transmitir a través de las manifestaciones míticas del entender del hombre.

Es un trabajo difícil acceder a los primeros estratos de la historia de la humanidad y mucho más difícil aún tratar de comprender su visión de lo religioso y de lo trascendente. Pero sin duda alguna ya existían intuiciones de un mundo más allá del cotidiano devenir de las cosas terrenas presentes en la vida del hombre primitivo. Para acercarnos a estos escenarios, que desde nuestra perspectiva moderna nos pueden parecer sinuosos y desdibujados, se hace necesario el empleo de las herramientas propias de las ciencias humanas que estudian los principios antropológicos y psicológicos, en un primer momento. La búsqueda del hombre que lo hace volverse a su ser más interior se alimenta de la respuesta en un plano meta-cognitivo. Hay un momento de iluminación por medio del cual el hombre se sitúa en sí mismo para poder entender su entorno. Este proceso pasa necesariamente por la idea de una fuerza superior que atraviesa todo lo que lo rodea.

1. UN ACERCAMIENTO AL ORIGEN DE LO SAGRADO

El mito no es un ropaje con el cual se cubre y desdibuja la historia, más bien puede entenderse como una forma de interpretar y transmitir las realidades que al ser humano le ha tocado vivir y experimentar en el marco de su comprensión de lo trascendente. Esta manera de entender el mito como una forma de lenguaje, de decir de lo indecible, está íntimamente relacionada con la vivencia de lo que denominamos fe. La fundamentación de esta fe está enraizada en las formas más primitivas de sentido de una religiosidad que no es ajena a la evolución integral, psíquica, sociológica, espiritual. y en definitiva, antropológica del género humano. Al hombre no le es oscuro ni desconocido este camino de significaciones primordiales. Este planteamiento requiere ser discernido, claro está, desde diversos matices, sobre todo en lo que se refiere al valor del lenguaje mítico y simbólico presente en las construcciones gnoseológicas humanas, en cuanto a su relación con la naturaleza en general, la que le es de suyo propia y también de la que constituye su espacio vital socio-evolutivo y cognitivo, que a su vez es interiorizado, pensado, al respecto escribe Gómez Caffarena:

No cabe dudar de que muchas veces es la maravillosa grandeza de los fenómenos naturales la que provoca, con sus múltiples matices contradictorios de gozo y terror, la emoción religiosa. El hombre se ha sentido y muchas veces se siente, pequeño ante las fuerzas naturales, impotente y abandonado; en todo caso dependiente.⁶

En la idea de buscar una explicación o una forma de interpretar estas fuerzas de la naturaleza extraordinaria y sobrenaturales, el hombre encuentra una necesidad de enfoque que lleva a la construcción de una sacralidad, lo que Rudolph Otto denomina lo “numinoso”, lo que se escapa a la razón y carece

⁶ José Gómez Caffarena. *El enigma y el misterio, una filosofía de la religión*. (Madrid: Editorial Trotta, 2007), p. 25.

de una conceptualización racional de esta experiencia⁷. En esta misma línea se amplía esta búsqueda de sentido más allá de los fenómenos naturales y se traslada a las experiencias de relación con lo divino y a sus manifestaciones. Dentro de esta forma de manifestación de una realidad trascendental que envuelve al alma humana, el 'lenguaje mítico' que se conforma en su horizonte de comprensión, es necesario delimitar y comprender las consecuencias para una relectura del fenómeno religioso en general, y cómo éste supone una profunda relación entre lo trascendente y lo inmanente del hombre, en cuanto su comprensión de sí mismo y sus posibilidades y límites de reconocimiento, desde un sentido existencial más allá de su propio ser, de lo trascendente:

“En este sentido, el relato mítico constituye una historia sagrada. Esto es, una revelación transhumana, que tuvo lugar en el alba del Gran Tiempo -o tiempo de los orígenes-. De este modo las “historias” narradas en los mitos revelan la sacralidad originaria de las cosas, y posibilitan la irrupción de lo sagrado en el mundo de los hombres”⁸.

El mito subyace en el interior del ser humano como expresión de su capacidad de relación con las realidades divinas, desde la naturaleza que lo rodea como elemento más próximo a su experiencia sensorial. Pero Dupuis agrega un elemento sustancial a esta afirmación:

Entre el hombre y la naturaleza existe un vínculo que para el hombre se traduce en emoción ante las manifestaciones de la naturaleza; este vínculo no es irracional, no es el misterio incompatible con la 'verdad', sino algo así como una especie de cordón umbilical que liga objetivamente al hombre con el universo; y por tanto las emociones en

⁷ Rudolph Otto, *Lo sagrado*. (Buenos Aires: Editorial Claridad, 2008), p. 17.

⁸ José Héctor Lüdy, “Racionalidad del discurso mítico. Necesidad de una hermenéutica adecuada para la comprensión de las narraciones míticas en su propio mundo discursivo y expresivo” *Mitológicas*, vol. XX, 2005, p. 76. Disponible en línea: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=1461172100576>, (Consultado el 8 de marzo de 2014).

que tal vínculo se exteriorizan son una prerrogativa objetiva de la criatura humana, del animal hombre”⁹.

En el plano propiamente religioso, nuestra fe cristiana considera a Jesús como el verdadero Hijo de Dios, encarnado, que se ha manifestado al ser humano en plenitud. Esta fe se ha fortalecido y enriquecido, en la teología, desde los evangelios, pasando por los escritos de los Padres, sus sucesores y el magisterio eclesial, hasta la actualidad, a través de la profundización de esta verdad revelada por medio de la reflexión y estudio, con ayuda de herramientas humanas que suponen el ejercicio de sus cualidades y posibilidades para la comprensión de la comunicación entre Dios y el hombre.

También en este sentido religioso juega un papel muy importante la experiencia que se tiene de lo sagrado y lo trascendente, porque la fe es un elemento que participa de la intuición humana de lo misterioso, y en este sentido el misterio se encuentra en la necesidad de ser transmitido por un lenguaje especial, dicho lenguaje contiene elementos que, en la historia de la humanidad, tomaron diversas formas míticas-arquetípicas, es decir, una manera de comunicar con hechos producidos por una red de sentido del imaginario humano, expresado en acciones y reflexiones acerca de sus búsquedas internas, creando relatos y símbolos que contienen sus intuiciones más profunda y elementales. Existe aquí la perspectiva de poder vislumbrar en la persona de Jesucristo, Hijo de Dios el anhelo humano por encontrar la trascendencia de su mismo ser en el ser de Cristo, como hecho concreto y vinculante del volver a Dios, de entrar en relación plena con él.

⁹ Furio Jesi. *Mito*. (Barcelona: Labor, 1976), p. 54.

Esta perspectiva tiene en cuenta el valor fundamental de la Revelación en el plano histórico concreto, es decir, la posibilidad de aproximación, que en el presente trabajo se propone, a la figura del “héroe solar”, arquetípico y simbólico, no descalifica ni sobrepasa el valor auténtico y fundante de esta verdad de fe, es más bien una comprensión a la que se puede llegar por la afirmación categorial de la fe en Jesús Hijo de Dios, y cómo ésta comprensión, desde lo mítico podría enriquecer el sentido de la Revelación y su universalidad.¹⁰ En esta misma línea de razonamiento el mismo Dupuis hace un análisis de las relaciones de las distintas cosmogonías de origen mítico y deduce que existe una correspondencia, entre los núcleos de éstas, en la cual el elemento solar es eje fundamental de los constructos en torno a procesos astrales que hacen parte de las genealogías divinas primordiales. La Luz es un elemento que es fundamental, y en palabras de Dupuis, se convierte en la primera divinidad adorada por el hombre.¹¹

2. EL VALOR DEL MITO.

Mucho se ha hablado y discutido a lo largo de la historia sobre el significado y sentido de las construcciones míticas, su lenguaje, su significado o su función. Desde los principios del pensamiento griego hasta nuestros días, el mito se ha visto desde perspectivas divergentes¹², entonces es primordial dejar claro que para el presente trabajo, “debemos desechar de la mente las asociaciones negativas que suscita el término ‘mito’. A lo largo de todo este siglo se desarrolló un proceso de recuperación de los valores, conceptuales y

¹⁰ Para una aproximación general al problema de la Universalidad de la Revelación en cuanto a la persona de Jesús ver: Franco Arduso, Giovanni Ferretti, Giuseppe Ghiberti y otros. *Diccionario Teológico Interdisciplinar I-II (de IV)*, (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2003), p. 764-766.

¹¹ Cfr. Furio Jesi. *Mito*, p. 55.

¹² En este sentido no se profundizará en los trabajos acerca del mito, importantes en su desarrollo, pero no relevantes para esta investigación: las distintas perspectivas ritualistas, alegóricas y estructuralistas.

sobre todo literarios, del mito como portador de verdad, al lado de otros lenguajes no menos significativos”¹³, por lo tanto es necesario dejar de lado las concepciones negativas del mito postuladas desde el desarrollo del racionalismo e ilustración de siglos pasados. La importancia del mito, para el estudio presente, radica en su capacidad de transmitir una imagen de la condición humana en función de lo sobrenatural, pero que parte de realidades existenciales: “El mito, en la sociedad primitiva, o sea en su forma viva original, no es un simple relato, sino una realidad vivida [...] la afirmación de una realidad original, mayor y más importante, a través de la cual son gobernados la vida presente, destino y el trabajo de la humanidad”¹⁴.

Una realidad vista desde esta perspectiva se convierte en una vivencia de tal carácter que desborda los límites de lo simplemente temporal,

[...] la presencia de los dioses –dentro de la narrativa mítica- como *dramatis personae* es esencial, ya que “significan” simbólicamente la conexión de lo que instauran con lo trascendente. Por otra parte, el remitir una realidad presente al *illud tempus*, o sea a la primordialidad, es una manera —propia justamente del mito— de conectar algo con la fuente del ser¹⁵.

Una identificación de tal carácter exige que no solo se perciba la realidad constitutiva del ser humano en sí misma, sino que abarca una posibilidad de acercamiento con la meta-realidad divina, existenciales también en todo

¹³ José Severino Croatto. “El Mito como interpretación de la realidad: Consideraciones sobre la función del lenguaje de estructura mítica en el Pentateuco”. *Revista de interpretación bíblica latino americana RIBLA*, No. 23. 2. La función cosmovisional del mito. Disponible en línea: <http://www.claiweb.org/ribla/ribla23/el%20mito%20como%20interpretacion.html>, (consultada el 30 de enero de 2015).

¹⁴ Arthur Cotterell. *Diccionario de mitología universal*. (Barcelona: Ariel, 1988), p. 10-11.

¹⁵ José Severino Croatto. “El Mito como interpretación de la realidad”. 1. Entrada. Disponible en línea: <http://www.claiweb.org/ribla/ribla23/el%20mito%20como%20interpretacion.html>, (consultada el 30 de enero de 2015).

caso, que definen el sentido de una conexión con lo supra-terreno, en función de una autenticidad propia de la vida humana y su sentido.

El ser humano se percibe entonces como parte de algo que es mayor y superior a sus propias fuerzas, pero que lo define y da sentido a sus acciones. Estas acciones humanas traducidas al lenguaje mítico permiten no solo comunicar los hechos rasos sino que profundizan en su contenido y significado:

El mito no es una formación más o menos vaga o irracional, sino que ofrece un sistema de experiencias que, aunque sea fundamentalmente distinto del que ofrece la ciencia, también tiene como base un grupo de categorías apriorísticas, con cuyo concurso lo que existe empíricamente puede ordenarse y explicarse¹⁶.

En este sentido Hübner propone una relación de entendimiento entre lo propiamente fáctico y lo que se puede interpretar desde un sistema que es propio del ser humano, intrínseco a él, el sistema de “ontología mítica” por medio del cual el hombre también se sitúa en el mundo y lo descubre.

El hombre se sitúa en su contexto a través del mito, no al margen, sino dentro de él mismo, como parte esencial se conforma en uno solo con lo comunicado, “la concepción e interpretación míticas no son adheridas por añadidura a determinados elementos de la existencia empírica, sino que la ‘experiencia’ primaria misma está penetrada a fondo por las figuras del mito y saturada de su atmósfera”¹⁷, el hombre se configura con el mundo, se entrelaza en sus mismos movimientos, en su situación, en el realizarse de sus transformaciones y de sus fuerzas.

¹⁶ Ives Bonnefoy, Jaume Pòrtulas, Coord. *Desde la prehistoria hasta la civilización egipcia*, Vol. I. (Barcelona: Destino, 1996), p. 39.

¹⁷ Ernst Cassirer. *Esencia y efecto del concepto de símbolo*. (México: Fondo de cultura económica, 1975), p. 85.

El mito entonces es un componente necesario en la conformación de la sociedad y su humanización, no es un simple constructo estético¹⁸ y lujoso que maquilla la historia y que puede verse como objeto prescindible de su comprensión como exigían los racionalistas, al contrario es una necesidad cultural y social:

La mera presencia de la conciencia específicamente humana produce en la cultura una situación *mitógena* indestructible, con lo que parecen insustituibles tanto el papel creador de vínculos propio del mito en la vida social, como sus funciones integradoras en el proceso de organización de la conciencia particular, y específicamente no intercambiables por convicciones que son reguladas por criterios del conocimiento científico.¹⁹

Por tal motivo este motor de la conciencia humana, basado en la visión mítica de la realidad, es necesario para el conocimiento del 'propio ser' y también para la construcción de las relaciones con los 'otros seres'.

3. EL LENGUAJE MÍTICO COMO POSIBILIDAD HERMENÉUTICA

Existen formas distintas de lenguaje y, por ende, diversidad de formas de comunicación entre los hombres que les permiten significar las realidades que los rodean y los afectan, "el mito, digámoslo ya desde ahora es un lenguaje; sus elementos expresivos, sus signos y sus mitologemas, como los fonemas y los morfemas del lenguaje usual, son los más accesorios e intercambiables de ellos..."²⁰. En esta misma línea podemos advertir que el lenguaje mítico es uno de los aspectos fundamentales por medio de los cuales el hombre, desde sus orígenes, quiso dar cuenta de un sinnúmero de

¹⁸ Cfr. Luís Cencillo. *Mito, semántica y realidad*. (Madrid: BAC, 1970), p. 81.

¹⁹ Ives Bonnefoy, Jaume Pòrtulas, Coord. *Desde la prehistoria hasta la civilización egipcia*, Vol. I. p. 43.

²⁰ Luís Cencillo. *Mito, semántica y realidad*, p. 9.

fenómenos que lo afectaban e inclusive lo definían. Estos fenómenos no solo se limitan a sucesos externos a él mismo, sino que el lenguaje mítico permitió identificar las fuerzas que movían sus relaciones interiores psíquicas, espirituales y religioso-rituales.

Cabe resaltar en este punto, las controversias del sentido “histórico” de los componentes constitutivos del mito como posibilidad de reinterpretación de la facticidad narrativa de los acontecimientos. Como hemos dicho, el mito permite acceder a una riqueza que desborda la simple lectura literal de la historia y además coadyuva en la búsqueda de un sentido más pleno de la misma,

Es la paradójica historicidad de las culturas en las que el pasado anticipa y consagra, hace verdadero, el presente. Cuando tal temperie se ha perdido solo el sobrevenir de la experiencia creativa de la dimensión visionaria de la mitología permite atribuir al *mythos* realidad eficiente, más allá de los límites y de las angustiosas repugnancias de la lógica²¹.

De hecho ese rescate del pasado por medio del mito ratifica el convencimiento de una realidad histórica más eficiente, en cuanto a su asimilación como propia vivencia humana, que no solo edifica sobre su presente más próximo, sino que posibilita la universalidad de unos rasgos profundamente significantes y dadores de sentido a la totalidad de la historia personal y social de la humanidad.

Por otro lado el mito puede entenderse desde la perspectiva de una búsqueda de objetivación de lo trascendente en una forma muy particular porque,

²¹ Furio Jesi. *Mito*, p. 23.

El mito tiene una determinada modalidad de la plasmación, una dirección propia suya de la objetivación, la cual, aunque no coincida ciertamente con la forma lógica de la determinación del objeto, comporta sin embargo una modalidad perfectamente determinada de la síntesis de lo diverso y de la comprensión y la coordinación recíproca de los elementos sensibles.²²

Se produce así una aprensión de la realidad de tipo mítico que pluraliza y a la vez unifica los conceptos de forma tal que se puede percibir un todo relacionado entre sí que da forma a lo concreto pero que a su vez no lo cosifica sino que multiplica sus significados y los llena de sentido.

Esta investigación puede aportar elementos que permitan reconocer una realidad concreta de la persona de Jesús situada en un espacio-tiempo específicos, y a la vez afirmar la universalidad de la encarnación como acontecimiento trascendental de la historia humana, ya que el lenguaje mítico posee esta doble cualidad, en cuanto es realidad y verdad de lo acontecido y lo simbolizado, y lo que se interpreta a través del símbolo para dar forma y sentido a la experiencia humana.

También encontraremos que el mensaje evangélico transmitido a través del NT, nace de las convicciones humanas más profunda de identificación con el hecho de Cristo, que no solo trasciende el propio lenguaje de lo narrado sino que profundiza en la condición del narrador o comunidad narradora, como agentes activos de lo que están plasmando en el texto, en cuanto su mismo ser se estructura en la apertura a lo trascendente y en la capacidad de conjugar la respuesta de fe y el horizonte antropológico de ella, con la experiencia de la integridad del lenguaje mítico.

²² Ernst Cassirer. *Esencia y efecto del concepto de símbolo*, p. 17.

El valor del mito como herramienta hermenéutica tiene un punto de quiebre muy importante:

Un relato simbólico, o un símbolo cuyo significado está constituido por un relato. Se trata, pues, de un relato cuyo contenido significativo sirve de vehículo para un segundo significado que pertenece a un orden de realidad diferente [...] Por último de ese segundo significado no cabe una traducción a otros términos, ya que se epifaniza, significativamente en el relato, como en el rostro se hace presente la persona.²³

Según Campbell se definiría este lenguaje como “una de las muchas máscaras de Dios, una metáfora de lo que yace debajo del mundo visible”²⁴ la forma de expresar esa metáfora es el mito. Pero el significado del mito y su lenguaje no se agotan en estas perspectivas. Estos significados requieren de una comprensión más profunda “el mito tiene vida, proporciona modelos de actuación a la conducta humana, confiere sentido y valor a la existencia”²⁵, y en esta medida podemos completar la riqueza latente de un lenguaje que puede describir formas de pensamiento y sentimiento humanos que son casi imposibles de describir por medios de comunicación lingüísticos convencionales.

El mito, sin duda alguna, expresa una fuerza de sentido que está presente en cada uno de sus elementos constitutivos. La cultura en la que se encuentra inmerso el individuo se plasma en formas universales que no se encuentran centradas en unas u otras maneras unilaterales de ver el mundo, es decir,

El mito es, ante todo, un producto espontáneo de la formalización cultural del mundo humano, como lo es el arte la ciencia o los usos sociales, y, por lo tanto, no es obra arbitraria de la fantasía ni calculado

²³ Casiano Floristán y Juan José Tamayo. *Conceptos fundamentales del cristianismo*, p. 829.

²⁴ Joseph Campbell. *El poder del mito* (Barcelona: Emecé Ediciones, 1991), p. 21.

²⁵ A. Ortiz-Osés y P. Lanceros, Dir. *Claves de hermenéutica, para la filosofía la cultura y la sociedad*, (Bilbao: Universidad de Deusto, 2005), p. 399.

resorte social de una casta dominante [...] el mito se escapa a la iniciática individual como se escapa el lenguaje.²⁶

¿Cómo entonces encontrar un sentido, un significado, una forma de entender el mito como herramienta de interpretación? El mito es ya la interpretación, significado y significante en sí mismo. No se puede separar una forma tan compleja como lo es el mito en partes manipulables y clasificarlo agotando el contenido y valor de esta expresión del espíritu humano,

[...] y aquí está la ventaja de la vía de conocimiento que el mito nos descubre: un conocimiento universal que no sea necesariamente generalizador ni pálidamente abstracto, sino que venga a dar expresión concreta, pregnante y totalizadora a lo que en realidad es en sí concreto, denso de sentidos y de niveles, es decir, pregnante, y se halla totalizado en una serie de relaciones reales y dinámicas con todo lo demás.²⁷

Puede entonces concederse al mito la particularidad de un dinamismo que no solo transmite cualidades medibles y verificables, razonables o simples al entendimiento, al mismo tiempo traduce un hecho concreto en la posibilidad de entendimiento de los afectos humanos, de lo que produce su relación con los otros y los medios que se pueden alcanzar en la visión de una realidad que trasciende y atraviesa universalmente la condición humana.

²⁶ Luís Cencillo. *Mito, semántica y realidad*, p. 7.

²⁷ Luís Cencillo. *Mito, semántica y realidad*, p. 18.

4. ESTATUS HERMENÉUTICO DEL SÍMBOLO.

La posibilidad de una forma simbólica presente en las expresiones humanas de su espíritu y de su conciencia, permite vislumbrar una serie de características que amplían el horizonte de comprensión del hecho mítico. El mito posee una particular forma de ver la realidad, y de superarla, que la convierte en símbolo. Para entender el concepto de símbolo una primera aproximación, desde la perspectiva de Cassirer²⁸, podríamos hacerla teniendo en cuenta la posición primitiva del carácter animal del hombre, que solo se deja llevar por sus apetencias y excitaciones, éstas no le permiten captar los acontecimientos desde una visión del pasado o del futuro, solo el momento presente en el que se vive dicha excitación o apetencia se percibe como el existir, entonces la expresión simbólica es lo que permite que se tenga una posibilidad de retrospectión (pasado) y de visión o previsión de un futuro, entonces cobra sentido el hacer del hombre, porque en la conciencia, por el símbolo, se abarca la realidad como un todo (control), pero con funciones específicas en distintos momentos, causados por la necesidad y la consecución de fines particulares.

Se podría establecer una etapa intermedia antes de la identificación y uso técnico del símbolo en la expresión humana, esta etapa se refiere al uso del gesto ritual y la mímica como representaciones de las vivencias trascendentales. El símbolo entonces, en sentido mitologemático²⁹, provee de carácter de objetividad a estas representaciones rituales y mímicas rebasando el sentido meramente material y poniendo en su lugar imágenes mentales, categorizadas por una especie de lenguaje, el simbólico, con una carga de valor en el que las cosas adquieren un sentido que sobrepasa su simple 'ser' convencional. Todo se cubre de una especie de fuerza y poder

²⁸ Cfr. Ernst Cassirer. *Esencia y efecto del concepto de símbolo*, p. 109.

²⁹ Cfr. Cristóbal Acevedo. *Mito y conocimiento*. (México: Universidad Iberoamericana A. C., 2002), p. 409.

numinoso, del que ya aludimos anteriormente, una energía que todo lo cubre y lo abarca, “el hombre mediante los símbolos y la red de sentido encarnada en ellos se hacía consciente y vivía intensamente su propio ser hombre multidimensional y en relación multivalente con el cosmos y con sus profundidades”³⁰.

La simbólica, en este sentido mítico, posee la propiedad de, “fundir, asociar indiscerniblemente y complicar los sentidos, ya de suyo complejos, de las realidades significativas”³¹, es decir, “[...] incita a la mediación simultánea afectiva y discursiva acerca de los enigmas, las multivalencias y la inextricable co-implicación mutua de las dimensiones radicales y germinales de las realidades en cuestión”³²; de hecho, porque permite una comprensión tan amplia de la realidad, el símbolo presente en el mito contiene la clave de una interpretación dinámica y mutable, que permite sobrepasar los límites de las explicaciones lógicas o meramente racionales, lo que abre un amplio campo de oportunidades para el desarrollo pleno del espíritu humano que se proyecta en el superar sus limitaciones y trascenderse así mismo.

5. EL SÍMBOLO: ARTICULACIÓN DEL LENGUAJE MÍTICO.

El elemento simbólico presente necesariamente en el mito, traduce en la necesidad de conceder una aproximación que identifique las características propias del símbolo-mito para emplearlo como red axial de las expresiones mitológicas y su sentido más cercano a lo cognoscible y asimilable de esta perspectiva en sí misma. Par tal propósito J. J. Bachofen propone una primera aproximación a la relación símbolo-mito: “las palabras finitizan lo finito a la esfera del ser infinito, los símbolos conducen al espíritu del mundo

³⁰ Luís Cencillo. *Mito, semántica y realidad*, p. 21-22.

³¹ Luís Cencillo. *Mito, semántica y realidad*, p. 35.

³² Luís Cencillo. *Mito, semántica y realidad*, p. 35.

finito a la esfera del ser infinito”, en este sentido el hombre que busca plenitud en su mismo ser, encuentra en el mito un lenguaje primordial para expresar esta búsqueda de infinitud que lo abarca en su historia y que así lo trasmite y actualiza, el mito remite al hombre a su propia esencia, a las realidades por él vividas y a la articulación e interpretación de las mismas³³.

Por otro lado el símbolo es una expresión no definitiva de lo que significa propiamente, la realidad por el transmitida no es cuantificable y equiparable a una relación símbolo=significado, más bien desborda esta ecuación por la dinámica de su contenido y por la ilimitadas multiplicidad de sus imágenes. Para Paul Ricoeur, citado por Cencillo:

El símbolo pertenece a un pensamiento ligado a sus contenidos y, por lo tanto, no formalizado; pero el vínculo íntimo de su intensión primaria prima sobre su intención segunda, y la imposibilidad de darse un sentido simbólico fuera de la operación misma de la analogía hace del lenguaje simbólico un lenguaje esencialmente ligado, ligado a su contenido y, a través de su contenido primario, a su contenido secundario; en este sentido se trata de lo absolutamente inverso de un formalismo absoluto³⁴.

No se puede buscar una simple coincidencia entre lo significado y lo significante que defina un resultado concreto y abarcante de lo que el símbolo vehiculiza. Siguiendo a Ricoeur, “en un sentido más primitivo, las significaciones analógicas espontáneamente formadas e inmediatamente dadoras de sentido,³⁵ son las que cobran importancia porque se da un paso sin barreras y sin catalizadores entre el símbolo y lo simbolizado.

³³ Cfr. Furio Jesi. *Mito*, p. 60.

³⁴ Luís Cencillo. *Mito, semántica y realidad*, p. 17.

³⁵ Luís Cencillo. *Mito, semántica y realidad*, p. 17.

[...] ser símbolo es reunir en un nudo de presencia una masa de intenciones significativas, que antes que dar que pensar, dan que hablar; la manifestación simbólica como cosa es una matriz de significaciones simbólicas como palabras: [...] la manifestación por la cosa es como la condensación de un discurso infinito; manifestación y significación son estrictamente contemporáneas y recíprocas; la concreción en la cosa es la contrapartida de la sobredeterminación de un sentido inagotable que se ramifica en lo cósmico, lo ético y lo político. Así el símbolo-cosa es potencia de innumerables símbolos hablados que por su parte se asocian en una manifestación singular del cosmos.³⁶

El mito, en este sentido, se traduce en las relaciones simbólicas de sus componentes que producen una codificación no cerrada y dogmática, aunque parecida a este último, que permiten al interlocutor una vivencia única, pero significativa universalmente por la traspolación del cauce inagotable del mismo discurso mitológico que puede entenderse por la condición humana que todos poseemos, y que básicamente compartimos: una necesidad de comprender lo incomprensible y de abarcar lo inabarcable. Lo importante radica en que esa búsqueda de lo infinito se condensa en la comunicación simbólica del mito.

Así en el polo opuesto de los signos técnicos, perfectamente transparentes y que no expresan sino lo que quieren decir al poner lo significado, los signos simbólicos son opacos, porque su sentido primario, literal, patente, se halla por sí mismo referido analógicamente a un sentido segundo, que no viene dado sino en él exclusivamente. Y esta opacidad constituye, la profundidad misma inagotable del símbolo.³⁷

La calidad de esta forma de transmitir una realidad trascendente que escapa a la lectura lingüística común por medio de “solo definiciones y significados”,

³⁶ Luís Cencillo. *Mito, semántica y realidad*, p. 18.

³⁷ Luís Cencillo. *Mito, semántica y realidad*, p. 18-19.

concede al símbolo una importancia sin par dentro de las diferentes formas de acercamiento a un lenguaje mítico como tal. Este lenguaje entonces debe entenderse desde la necesidad del uso de imágenes que son narradas por el mito en función de poder hacer accesible, eso sí parcialmente, lo que el mito en sí mismo comunica,

[...] en el símbolo no puedo objetivar las realidades analógicas que vincula el sentido segundo al primero, sino viviendo en el sentido del primero es como me veo arrastrado más allá del mismo: el sentido simbólico está constituido en y por el sentido literal, que da lugar a la analogía dándonos el analogado [...] el símbolo es el movimiento del sentido primario que nos lleva a participar en el sentido latente y así nos asimila a lo simbolizado, sin que, por otra parte, podamos dominar intelectualmente la semejanza.³⁸

En el mito concurren una serie de narrativas que se captan solo en el sentido propio de esa descripción simbólica de lo que quiere desvelar, dentro de la misma perspectiva de quien lo piensa y lo vive, pero no racionalmente o inteligiblemente, sino en la naturaleza de un ser humano capaz de encontrar sentido a lo infinito y lo trascendental, en su interior, en su intimidad.

Para concluir este acercamiento a la relación símbolo-mito, podemos decir que: “la mitología hablaba el lenguaje del símbolo y era la documentación precisa y atendible del rostro trascendente de la historia”³⁹. Pero además, y con la exposición aquí planteada desde la perspectiva de Ricoeur sobre el símbolo, el rostro que trasciende no es solo el de la historia sino que el mismo hombre presenta su propio rostro que se ve configurado no solo por su ser, sino por el ansía de reconocer un ser infinito que lo supera, pero que le da sentido y valor más allá de su propia finitud.

³⁸ Luís Cencillo. *Mito, semántica y realidad*, p. 18.

³⁹ Luís Cencillo. *Mito, semántica y realidad*, p. 72.

6. LA EXPERIENCIA TRASCENDENTAL EN LA RELACIÓN DE LO DIVINO Y LO HUMANO.

El mito como ciencia o más bien como conciencia de la apertura de lo trascendente al entendimiento del hombre, funciona como vehículo de esta misma experiencia. Más allá de ser una simple metáfora es la forma de lenguaje para la transmisión de dicha relación entre lo divino y lo humano. Se constituye entonces el mito como una forma de lenguaje que, articulado con elementos simbólicos, traduce lo indecible del misterio permitiendo así poder expresar la constitución elaborada de la relación trascendencia-inmanencia presente en la comprensión de esta realidad propia del hombre en búsqueda del sentido último de su existencia.

Como el hombre y la vida humana no se agotan en la anécdota ni en la mera facticidad del momento, sino que el ser humano ha poseído desde las etapas más arcaicas de su existencia la inquietud imprecisa, pero activa y urgente, de trascender sus meras facticidades anecdóticas en constelaciones de sentido y valor, se ha visto impulsado a crear mitos.⁴⁰

Pues bien, desde esta mirada la necesidad de la unión, con el cosmos, del hombre en sus orígenes y en la génesis de su relación con la naturaleza, ha tomado formas de integración con dicha dinámica, que lo trasciende y lo deja anonadado ante las fuerzas que no puede controlar.

Pero estas realidades naturales no son solo vicisitudes cotidianas de la existencia; tras un manto de aparente regularidad el hombre se ve en la necesidad de preguntarse por los motivos últimos y se estremece ante la imposibilidad directa de encontrar una respuesta clara y concreta sobre el acontecer de su estado real y situación en el mundo, los mitos tienen la

⁴⁰ Luís Cencillo. *Mito, semántica y realidad*, p. 7-8.

posibilidad, entonces, de remitir a verdaderos interrogantes que rayan en lo filosófico y que adquieren un estatus de universalidad: sus orígenes (de la humanidad) y destino, principio de las estructuras fundamentales de la existencia, del mundo, de la realidad, de la vida en general, la de un más allá, la de poderes trascendentes y transhumanos,

Con respecto a estos cuestionamientos, el ser humano se ha sentido siempre desfondado y rebasado por todas partes de misterio, y se ha preguntado por ellas para saber a qué atenerse acerca de sí mismo, de su vida y del mundo en que ha de vivir, ya que la conciencia le urgía a realizar un sentido en sus acciones.⁴¹

La existencia así vista, se ve permeada por estas realidades que transforman el *estatus* de un hombre que ya no solo se deja llevar por sus instintos y por sus mociones básicas de sobrevivencia, sino que puede ver más allá de las sutilezas de una naturaleza que aparentemente adversa, lo define en formas que se diversifican y adquieren visos de una multiplicidad de valores, estructuralmente y en esencia materiales, pero que solo cobran un verdadero significado y sentido relevante cuando se descubre que la realidad se juega en un trasfondo de mística y trascendentalidad que por veces se escapa en forma de misterio, pero que se recupera en las posibilidades transformativas y perlocutivas del mito en las formas de lenguaje que le son propias. Las intuiciones de Vico pueden ser muy sugerentes en este sentido y ayudan a entender la profundidad del sentido trascendente del mito con respecto a lo divino y lo humano:

Para Vico la mitología (y la poesía, íntimamente unida con ella) de los antiguos era la exteriorización de un nexo con lo trascendente históricamente (casi diríamos: evolucionístamente) primitivo, pero justificado en su primitividad y, por ende, confirmado en su autonomía,

⁴¹ Luís Cencillo. *Mito, semántica y realidad*, p. 8-9.

por el orden providencial que preside la suerte de la naturaleza y del hombre inmerso en ella.⁴²

Dicho de esta manera lo que Vico vislumbra es la capacidad de ese hombre primitivo de encontrar una relación posible con la divinidad, que está detrás de las fuerzas que a simple vista manejan la naturaleza de su entorno, pero que esta posibilidad comunicativa no es solo un intento de dar respuesta a los fenómenos por sí mismos, sino que también permite encontrar un asomo de interés de la divinidad en la vida humana y sus vicisitudes, “las imágenes mitológicas de los antiguos son, para Vico, la legítima y al mismo tiempo imposible materia autónoma de la verdad parcial concedida por la Providencia a los antiguos primitivos”⁴³. Así mismo que, mientras la misma Providencia Divina ha posibilitado la apertura de la mente humana a su misterio, también ha permitido que el ser humano, desde sus propias características de inmanencia y finitud, tenga acceso a la experiencia de un cosmos que se ordena en relaciones terrenas-celestiales, y a partir de aquí tratar de entender su propio destino y esperanzas. Podemos entonces ver en,

[...] el mito la posibilidad en el hombre de percibir el rostro de dios, y el culto como el adecuarse del hombre a la diferencia que lo separa de su dios... todo mito revela algo del rostro de dios y, al mismo tiempo, remite a la experiencia de la humana incapacidad de verlo (misterio); el hombre, por intermedio del mito, aprende a ver, pero jamás podrá ver sino solo algunos aspectos del rostro divino, *no* el rostro divino.⁴⁴

Dentro de la psicología humana estas intuiciones míticas permanecen latentes, y en este sentido han sido exploradas desde distintos estudios al respecto de la psique, el alma. En el siguiente capítulo nos acercaremos a

⁴² Furio Jesi. *Mito*, p. 45.

⁴³ Furio Jesi. *Mito*, p. 45.

⁴⁴ Luíscencillo. *Mito, semántica y realidad*, p. 98.

estas perspectivas y ahondaremos un poco más en el mundo del mito y el símbolo como experiencia del hombre multidimensional. Exploraremos someramente el universo de los “arquetipos”.

CAPÍTULO II.

LA TEORÍA DE LOS ARQUETIPOS EN LA MITOLOGÍA Y PSICOLOGÍA COMO UNIVERSALIDAD DE LA EXPERIENCIA RELIGIOSA TRASCENDENTAL HUMANA.

En el capítulo anterior se realizó un recorrido por distintos elementos que hacen parte de la experiencia trascendental que el hombre tiene de su entorno y de sí mismo. Estos elementos nos permitirán ahora elaborar un acercamiento más profundo de lo cultural y antropológico acerca del mito, el símbolo y su relación con el fenómeno de la religión; en el presente capítulo entonces trataremos el tema del psiquismo y su relación con lo mítico y lo religioso y se establecerá así mismo una correlación entre lo particular y concreto de la experiencia humana trascendente y cómo esta se refleja en forma universal por medio de los denominados “arquetipos”.

La esencia principal de la religión se ve permeada por la posibilidad que tiene el hombre de percibir su propia realidad como interpelada y en relación con el otro como lugar especial de acontecimiento de Dios. Esto no se entiende sino teniendo en cuenta la pluralidad de dimensiones que conforman al ser humano como tal. En cuanto al acontecer de la realidad propiamente dicha, todo hombre posee una especie de sistemas que decodifican esa misma realidad y la hacen asimilable para su entendimiento y comprensión. Por lo tanto, si analizamos la teoría de los arquetipos podemos identificar en ello un intento por universalizar la perspectiva de una realidad que nos rebasa y que se entiende solo si se acepta la dimensión de lo trascendente como conformadora del hombre en relación con Dios.

1. LO PSÍQUICO COMO REALIDAD CONSTITUTIVA DEL SER HUMANO.

La existencia de una dimensión psíquica en el ser humano hace posible que se pueda comprender el sistema de alteridad y empatía en las relaciones humanas. Se puede comprender entonces la dinámica de la interacción entre individuos que poseen distintos modos de 'presentarse' en el mundo, de apropiarse de sus manifestaciones elementales racionales o no, espirituales y psíquicas, de comunicarlas para hacerse entender y darse a conocer en el plano social a otros seres que son "sus semejantes". Detrás de esta reciprocidad de sentidos, que es lo que al fin se intercomunica, se encuentra ese sistema de procesamiento de ideas y pensamientos que trata de ordenar y responder adecuadamente a las experiencias sensibles del exterior que van más allá de las simples estimulaciones de los sentidos,

Lo inconsciente es lo psíquico verdaderamente real, nos es tan desconocido en su naturaleza interna como lo real del mundo exterior, y nos es dado por los datos de la conciencia de manera tan incompleta como lo es el mundo exterior por las indicaciones de nuestros órganos sensoriales⁴⁵.

Esta respuesta se da en sintonía con un sistema de convenciones que han evolucionado en el ser humano desde su origen, esto es el aspecto psíquico. Dicho proceso entonces, como podemos darnos cuenta, se da en un medio que bien podría describir el mismo concepto que hemos estudiado en el capítulo anterior, es decir, el símbolo.

En el ámbito psíquico solo el lenguaje simbólico hace posible la comunicación de experiencia y las relaciones que pueden darse dentro de

⁴⁵ Sigmund Freud. *La interpretación de los sueños*. (Buenos Aires: Amorrortu, 1982), p. 600.

las distintas formas de conciencia y sus manifestaciones. Paul Diel⁴⁶ hace referencia a la estructuración de la psique que realiza M. Pradines en cuanto a que, lo inconsciente en el ser humano está dividido por un lado en un superconsciente que él denomina como de “constitución” y, por otro lado, un inconsciente de disolución que es lo que sería propiamente el inconsciente en sí mismo. La importancia de este aporte a la psicología es que en el superconsciente es donde se realiza la creación de las imágenes metafísicas míticas, por medio del símbolo. En este sentido, entonces, la función psíquica del superconsciente o ‘inconsciente de constitución’ responde a ese deseo humano innato de búsqueda de posibilidades más allá de los meros instintos, y así le da a la realidad suprahumana la característica de una certeza con sentido propio por medio de la cual puede conectarse con lo divino y con las realidades trascendentes de sus congéneres.

La capacidad simbólica es la que permite que se pueda dar una explicación, si puede entenderse así, de lo que no es posible comunicar de manera directa, particular; se tiende por esto la universalización de este sentido categorial, incategorizable, por que la sustancia con la cual se ocupa este “recipiente” que llamamos psique,

[...] alude al inconsciente, lo trascendente, lo sobrenatural o a todas aquellas cosas “ausentes” y difíciles de percibir que, por definición, son la materia del arte, la religión y el mito: “causa primera”, “fin último”, “finalidad sin fin”, “alma”, “dioses”, “espíritu”. El símbolo alude a una metafísica o bien, como también lo anotan algunos filósofos, toda metafísica es simbólica. El símbolo alude a una realidad abierta difícil de presentar y que por lo tanto sólo puede ser referida de forma simbólica.⁴⁷

⁴⁶ Cfr. Paul Diel. *Dios y la divinidad: historia y significado de un símbolo*. (México: Fondo de cultura económica, 1986), 19-22.

⁴⁷ Blanca Solares Altamirano “Gilbert Durand, imagen y símbolo o hacia un nuevo espíritu antropológico”, p. 15. En: *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, vol. LVI, núm. 211, enero-

La formación de imágenes míticas del superconsciente supone la formación de una red de significación que está presente en toda la civilización humana y podemos percibir esta relación de interrelación con respecto a un símbolo particular, que desborda el mismo concepto y este es el de Dios, o divinidad, “ahora bien, en todas las mitologías de todos los pueblos la finalidad ideal de ese deseo esencial, la realización ideal de la armonía, la cualidad humana idealizada superconscientemente está expresada por el símbolo ‘divinidad’”⁴⁸. Este deseo del ser humano de armonía y perfección es una reminiscencia del poder creador de Dios en toda su plenitud y que dicho sentir intuitivo es reflejo de la condición humana de semejanza con su Creador,

El esplendor de la verdad brilla en todas las obras del Creador y, de modo particular, en el hombre, creado a imagen y semejanza de Dios (cf. Gn 1, 26), pues la verdad ilumina la inteligencia y modela la libertad del hombre, que de esta manera es ayudado a conocer y amar al Señor.⁴⁹

Cada vez que se evoca la necesidad de una religación, de “camino de regreso al origen” el hombre produce, desde sus mismas capacidades mentales y espirituales, un torrente de vínculos que lo vuelven hacia sí mismo y lo ponen en marcha como a un horizonte con sentido pleno, pero que por momentos se escapa a su comprensión si solo se detiene en lo racional y lo material de su propia existencia. Solo el símbolo, que no puede descifrarse por sí mismo, es capaz de transmitir esta realidad inefable, esa relación de trascendencia e inmanencia, “la relación aquí entre significado y significante no es “arbitraria” o “convencional”, como en el caso del signo lingüístico estudiado por De Saussure, sino epifánica, en cuanto que sólo el

abril, 2011, pp. 13-24, Universidad Nacional Autónoma de México (México). Disponible en línea: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=42119256002> (consultado el 23 de octubre de 2014)

⁴⁸ Paul Diel. *Dios y la divinidad*, p. 31.

⁴⁹ Carta Encíclica *Veritatis Splendor* Del Sumo Pontífice Juan Pablo II A Todos Los Obispos De La Iglesia Católica Sobre Algunas Cuestiones Fundamentales De La Enseñanza Moral De La Iglesia.

símbolo suscita la aparición de lo inexpresable, que no puede aparecer sino en él”⁵⁰. Por lo tanto este camino que emprende el hombre en búsqueda de un horizonte de apertura a la experiencia de una “revelación divina” que lo pueda guiar a encontrarse así mismo, en su interior y realidad psíquica particular, y a entender el valor de los otros, desde lo psíquico y, por último, a extasiarse en la presencia de su Creador, estará circundado por una serie de elementos simbólicos, de epifanías, que solo se harán plausiblemente comprensibles dentro de su propia apertura a lo infinito y lo universalmente trascendental.

2. LA TEORÍA DE LOS ARQUETIPOS EN CARL JUNG: EL INCONSCIENTE COLECTIVO.

El concepto de arquetipo tiene su origen en la expresión griega *Arquetipos* y se refiere a un modelo que actúa como primigenio entre todos, del cual parte una serie de representaciones que siempre se refieren a esa misma imagen única, “el arquetipo es así una suerte de modelo original que golpea al hombre y lo atrae por su ejemplaridad, un primer molde –inmóvil y permanente–, una forma o idea concretada en una persona, que tiende a marcar al individuo, instándole a su imitación.”⁵¹. En este sentido tal concepto ayuda a desarrollar la creación de un modelo psíquico en el cual el principio arquetípico funciona como elemento interpretativo de la universalidad y conexión que existe entre los seres humanos con respecto a su capacidad de conciencia y sus relaciones intersubjetivas.

⁵⁰ Blanca Solares Altamirano “Gilbert Durand, imagen y símbolo o hacia un nuevo espíritu antropológico”, p. 17

⁵¹ Alfredo Sáenz, S.J. “Arquetipos Cristianos”. (2005), p. 3. Disponible en línea: <http://www.gratisdate.org/nuevas/arquetipos/Saenz-Arquetipos-1.pdf> (consultado el 23 de octubre de 2014)

Los contenidos que se pueden verificar dentro de lo que llamamos inconsciente se refieren a dos categorías, una individual y otra colectiva. Estos contenidos se desarrollan en las lindes de lo que Jung denomina complejos de carga afectiva⁵², es decir, que son susceptibles de ser comprendidos dentro de las relaciones internas del ser humano que, de una u otra forma, exterioriza y los hace conscientes para afinarlos con los respectivos contenidos de las conciencias de otros individuos.

Cuando se establece esta correlación interconsciente es cuando se da el fenómeno del “arquetipo”. En una imagen evocativa, el arquetipo se asemeja a un molde por medio del cual se le da forma a un recipiente de cristal, “un arquetipo -en este sentido- es un patrón invisible (universal-colectivo) que determina qué forma y estructura adoptará un cristal en su formación. Una vez se forma el cristal, el patrón reconocible es análogo a un arquetipo activado (particular-individual)”⁵³. De esta manera, el patrón invisible se hace consciente en un momento dado, cuando se activa la carga arquetípica, cuando se asume, quedando así entrelazadas las realidades tanto particulares como las universales, por las cuales se identifica el género humano como una unidad en búsqueda de sentido.

En el hombre primitivo ya aparecen algunos vestigios de las proyecciones inconscientes que se realizan de la propia naturaleza, estos se expresan en forma de mitos que dan valor alegórico a los fenómenos naturales. En este sentido Jung hace una aclaración muy importante con respecto al papel de lo psíquico⁵⁴, el alma, en la experiencia primigenia de ser humano, estaba aún carente, dentro de su comprensión, de la posibilidad de contener todas las imágenes que transmitían el drama humano y sus vicisitudes dentro de esos

⁵² Cfr. Carl Gustav Jung. *Arquetipos e inconsciente colectivo*. (Barcelona: Paidós Ibérica, 1981), p. 10.

⁵³ Jean Shinoda Bolen. *Los dioses de cada hombre: una nueva psicología masculina*. (Barcelona: Kairós, 2007), p. 28.

⁵⁴ Cfr. Carl Gustav Jung. *Arquetipos e inconsciente colectivo*, p. 12-13.

mismos fenómenos naturales, las poseía si de forma inconsciente, dormida, pero en potencia. Esta potencia latente en el alma humana desde su génesis es la que posteriormente concede la concepción del acceder a los sentimientos y valores que se transmiten como formas evolutivas de la psique, entre otras cosas la percepción de la libertad dentro de las fronteras del “todo trascendente” que a su vez es quien “concede” este don humano en sí mismo, “son justamente los arquetipos y los modelos los que ayudan a lanzarse a las alturas, los que verticalizan el espíritu, plasmando almas y forjando metas, tanto en el orden natural cuanto en el sobrenatural.”⁵⁵ Claro está que siempre tiene la necesidad humana de libertad, un punto de referencia con ese trascendente que lo ha marcado y que le permite ir más allá de lo natural, lo temporal y lo localizado.

Para Jung, la forma del dogma encierra las posibilidades del inconsciente colectivo⁵⁶ y con esto la religión asume los contenidos inconscientes y los vuelca en formulaciones que capta el sentido de lo consciente y lo transforma en sustancia de creencias que transmiten lo misterioso, pero esta objetivación primero pasa por lo psíquico y en este sentido el mito, la religión y el símbolo encuentran un punto de intercepción que da forma a un conjunto de posibilidades de entender y manifestar lo trascendente en función de lo inmanente. Aquí cabe aclarar un punto muy importante, porque el dogma considerado como una forma anquilosada de creencias sería una traición al sentido original de las dinámicas cambiantes del símbolo arquetípico, porque nada puede contener los ilimitados sentidos de un arquetipo que caracteriza lo inabarcable, tal como es, por ejemplo la Revelación de Dios.

Lo inconsciente, para Jung, es entonces una especie de “claridad diurna de una consciencia espiritual y moral” que repercute en el mismo sistema

⁵⁵ Alfredo Sáenz, S.J. “Arquetipos Cristianos”, p. 5.

⁵⁶ Cfr. Carl Gustav Jung. *Arquetipos e inconsciente colectivo*, p. 18-25.

nervioso del ser humano llamado simpático y por lo tanto capaz de transmitir y conectarse con el otro, que además abarca la misma dimensión biológica humana, posibilitando así una comprensión más amplia del carácter múltiple de ser del hombre.

Lo inconsciente colectivo es cualquier otra cosa antes que un sistema personal y encapsulado; es objetividad amplia como el mundo y abierta al mundo. Soy el objeto de todos los sujetos, en una inversión total de mi conciencia habitual, en la que siempre soy un sujeto que tiene objetos. Allí estoy en tal medida incorporado a la más inmediata compenetración universal, que con toda facilidad olvido quién soy en realidad.⁵⁷

Tal capacidad de compenetración es la que permite la percepción de estas realidades trascendentes por parte del ser humano que está en disposición de darse a dicha experiencia.

3. LOS ARQUETIPOS EN FUNCIÓN DE LA FORMACIÓN DE UNA CONCIENCIA DE LO TRASCENDENTAL.

Si de alguna forma podemos afirmar la existencia de una realidad trascendente una vía accesible de percibirla es a través de la capacidad de la conciencia humana para captar las realidades en perspectiva empática, es decir, de identificarse con los sentimientos de sus semejantes. El abanico de posibilidades que se abre es extenso e invita a ver la capacidad psíquica, y la manera como esta se convierte en herramienta intercomunicativa para crear lazos de relaciones profundas en favor de una conciencia que se percibe así misma y su entorno como receptora de una experiencia trascendente, “en realidad esto ocurre hasta tal punto que de ningún modo podemos hacer afirmaciones sobre el mundo en sí ya que, siempre que queramos hablar de conocimiento, estamos constreñidos a convertir el acontecer físico en un

⁵⁷ Carl Gustav Jung. *Arquetipos e inconsciente colectivo*, p. 27-28.

proceso psíquico”⁵⁸. No es de extrañar que en esta afirmación se encuentren elementos que son susceptibles de cierta crítica que apela por una objetivación simple que requiere de la identificación sustantiva de las realidades en sí mismas, pero necesariamente, hasta que no se encuentre un medio de comprobación de éstas mismas realidades “hay que contentarse, bien o mal, con la hipótesis de que el alma provee las imágenes y formas que hacen posible el conocimiento de los objetos”⁵⁹.

De lo anterior podemos inferir que el alma humana posee esa tendencia a aprehender realidades que están más allá de la sola experiencia física de las cosas y los fenómenos. Hay una caracterización de lo que se puede o no llegar a conocer en profundidad, y en este campo es que encontramos la experiencia mística y numinosa de lo trascendente. El inconsciente pone de manifiesto el *a priori* de una experiencia psíquica-objetiva y su contenido se hace intercambiable entre los individuos, cualquiera que sea su forma de transmitirlos, en cambio, poseen una cualidad de universalidad que se manifiesta, por ejemplo, en la transversalidad de los temas míticos y en definitiva en los mismos arquetipos como imágenes de experiencias primordiales entrañables y no ajenas a la condición humana.⁶⁰ “Hay un *a priori* de todas las actividades humanas y ese *a priori* es la estructura individual de la psique, estructura innata, y por eso preconsciente e inconsciente”⁶¹.

Cabe resaltar aquí que los arquetipos son formas de expresión de esta psique latente en todo ser humano, que no dependen de las condiciones culturales, históricas o locales, más bien se da una independencia de toda forma de manifestación dependiente de los accidentes del acontecer

⁵⁸ Carl Gustav Jung. *Arquetipos e inconsciente colectivo*, p. 52.

⁵⁹ Carl Gustav Jung. *Arquetipos e inconsciente colectivo*, p. 53.

⁶⁰ Cfr. Carl Gustav Jung. *Arquetipos e inconsciente colectivo*, p. 54.

⁶¹ Carl Gustav Jung. *Arquetipos e inconsciente colectivo*, p. 72.

cotidiano, es más una manifestación de lo impensablemente relacionados que estamos todos entre sí “[...] los arquetipos no se difunden meramente por la tradición, el lenguaje o la migración, sino que pueden volver a surgir espontáneamente en toda época y lugar sin ser influidos por ninguna transmisión exterior”⁶². Gracias a esta cualidad del arquetipo se deducen también las condiciones en las cuales se comparte la realidad de las experiencias trascendentes en las diversas culturas y tiempos que ponen de relieve un origen común, como sello indeleble, del alma humana.

Podemos aclarar con más precisión la función de los arquetipos en la formación de la conciencia de lo trascendente, en el sentido de que estos mismos se pueden entender como: “[...] un elemento formal, en sí vacío, que no es sino una *facultas praeformandi*, una posibilidad dada *a priori* de la forma de la representación. No se heredan las representaciones sino las formas [...]”⁶³ pues bien, es claro que la diversidad cultural y las manifestaciones de las formas relacionales en relación con lo trascendente y con lo divino se multiplican en riqueza de elementos que hacen parte de la carga experiencial que aporta el contenido de dichas manifestaciones, pero susceptiblemente se ven afectadas por esta especie de corriente psíquica inconsciente, un “trasfondo virtual de tipo simbólico-cultural que a modo de vaciado o molde cóncavo, prefigura o configura, latentemente, nuestras pautas consientes”⁶⁴, que tiende a exceder los mismos contenidos en las formas arquetípicas, con un significativo valor de universalidad.

⁶² Carl Gustav Jung. *Arquetipos e inconsciente colectivo*, p. 73.

⁶³ Carl Gustav Jung. *Arquetipos e inconsciente colectivo*, p. 74.

⁶⁴ K. Kerényi, E. Neuman, G. Scholem, J. Hillman. *Arquetipos y símbolos colectivos: Círculo de Éranos I*. (Barcelona: Anthropos, 1994), p. 11.

4. LOS ARQUETIPOS DESDE LA PERSPECTIVA MITOLÓGICA.

Mircea Eliade comprende una realidad vivida dentro de las fronteras del mito como una especie de repetición circular de un “nacer, morir, renacer” tal idea se encuentra presente en la intimidad misma de la mente humana, el mito del “eterno retorno”⁶⁵. Desde esta visión se entiende la formación de estructuras mitológicas que aluden a esa necesidad humana de replantearse constantemente su propia realidad, ambiente o entorno y la posibilidad de transformarla y rememorar un estadio de perfección que constituyó el origen de su mismo ser. Con Eliade podemos hacer una primera aproximación a qué se entiende por esta dinámica de función sacralizadora del actuar humano, y es que, el hombre primitivo no encontraba sentido en el “hacer” si el producto de este mismo no tenía una relación con las realidades trascendentes que se remontaban a una ontología primaria y original, solo en este sentido se encontraba el verdadero valor, la realidad óptica de las cosas, su esencia en un dinamismo que evoca la acción u objeto primordial.⁶⁶ “La empresa era para ellos la repetición de un acto primordial: La transformación del caos en cosmos por el acto divino de la creación”⁶⁷, entonces el principal hecho de la acción humana era la rememoración, dentro de su propia posibilidad de creador, del ‘Acto creador primero’, en el que Dios es el gran protagonista, pero que también confiere al hombre esa facultad transformadora dentro de su espacio vital.

Mircea Eliade hace alusión a un arquetipo por excelencia para la comprensión de la relación del hombre con lo trascendente, y este se refiere al concepto de “centro”, como origen del Universo, en el lenguaje mítico, desde el centro se irradia todo el acontecer creador de Dios. El hombre en su

⁶⁵ Expresión que emplea Eliade en su obra: Mircea Eliade. *El mito del eterno retorno*.

⁶⁶ Cfr. Mircea Eliade. *El mito del eterno retorno*. (Madrid, Alianza, 2003), p. 15.

⁶⁷ Mircea Eliade. *El mito del eterno retorno*, p. 20.

anhelo de volver a Dios tiene que alcanzar este centro, para unirse de nuevo a su cálida presencia,

[...] el camino es arduo, está sembrado de peligros, porque, de hecho, es un rito del paso de lo profano a lo sagrado; de lo efímero y lo ilusorio a la realidad y la eternidad; de la muerte a la vida; del hombre a la divinidad. El acceso al centro equivale a una consagración, a una iniciación; a una existencia ayer profana e ilusoria, le sucede ahora una nueva existencia real, duradera y eficaz.⁶⁸

Esta experiencia de evocación cosmogónica retrata la visión de los antiguos héroes que buscaban con anhelo el poder sentarse junto a los dioses y gozar de los favores de la divinidad, pero también es fruto del poder responder a una experiencia psíquica que llama a la comunión con la vida misma inmortal y perfecta, la vida de Dios en toda su plenitud, ansia que es común a todo hombre religioso.

El mito es, para Eliade, en el sentido en que se ha expuesto su pensamiento, una forma ritual primigenia sacramental, en la cual las acciones rituales presuponen una realidad trascendental, extrahumana, a la cual debe asemejarse el mismo acto humano.⁶⁹ Por ejemplo, comenta Eliade, un sacrificio se realiza en forma de anamnesis, no solo evocadora del tiempo primordial y atemporal, sino que se realiza en ese mismo tiempo, es decir, es simultáneo el acto sacrificial, coincidente totalmente con el hecho primordial, el rito trasparenta esa paradoja en la cual el tiempo profano es superado por el tiempo sin tiempo.⁷⁰

Es posible que se pretenda una incisión entre esta capacidad humana de asumir su propia trascendencia en función de un objetivismo absurdo que

⁶⁸ Mircea Eliade. *El mito del eterno retorno*, p. 26.

⁶⁹ Cfr. Mircea Eliade. *El mito del eterno retorno*, p. 35.

⁷⁰ Cfr. Mircea Eliade. *El mito del eterno retorno*, p. 42.

vincule lo que solo se puede probar, predecir o racionalizar, en efecto, esta visión simplista positivista de encontrar una base que se considere “solida” para explicar los fenómenos internos del acontecer de la conciencia, y aún de los inconscientes, resquebraja la riqueza y posibilidades del mismo espíritu,

[...] por esto no se puede desmitologizar al hombre de un modo tal, que quede encerrado en su finitud. Pues la sed y la nostalgia del Infinito, del "completamente Otro", son esenciales al ser humano. Pero no podemos olvidar que en esta autosuperación continúa siendo un ser finito. La experiencia de su finitud le hace sufrir y en este sufrimiento, precisamente, experimenta -como en un negativo- su trascendencia. En su dolor, el hombre es conducido por una precomprensión y una esperanza de salvación que no pueden ser deducidas del hombre y del mundo.⁷¹

Bien sea dicho que el hombre no deja de ser un “ser finito”, pero con anhelos de superar sus propias limitaciones, sobre todo cuando existe la posibilidad de alcanzar un estado de acercamiento al “Todo” trascendente que lo define en su mismidad y que, además, invitado a una eternidad de constitución de sentido, llámese amor, tranquilidad, gozo perenne u otro, puede pasar del padecimiento intermitente del mundo contingente a la revelación de una integralidad armoniosa en presencia del Ser por antonomasia, absoluto y eterno.

⁷¹ Walter Kasper. “La Filiación Divina De Jesús”, p. 3. En: *Wer ist Jesus Christus für uns heute? Zur gegenwärtigen Diskussion um die Gottessohnschaft Jesus*, Theologische Quartalschrift, 154 (1974) p. 203-222. Disponible en línea: http://www.seleccionesdeteologia.net/selecciones/llib/vol15/58/058_kasper2.pdf (consultado el 23 de octubre de 2014).

5. CONSTRUCCIÓN DE LO RELIGIOSO EN LA CONCIENCIA HUMANA COMO REINTERPRETACIÓN DEL SÍMBOLO PRESENTE EN EL LENGUAJE MÍTICO.

Cuando hablamos de religión no hacemos otra cosa que adentrarnos en un aspecto profundo de la existencia humana y de su misma esencia. La experiencia trascendente dentro de la religión es una forma diferente de visión acerca del símbolo que ya se encuentra vivo dentro de las elaboraciones de carácter mítico. Esta pauta de presentación de lo religioso debe tomar una distancia prudente de lo que el lenguaje filosófico podría decir y/o fundamentar en relación con sus expresiones y sentidos, “el símbolo puede decir siempre algo, mientras que la expresión filosófica se relativiza, porque el sistema a que pertenece se revela como estrecho”.⁷² Esto no supone una uniformidad en la profundidad y en las formas de revelación divina, pero si en la intención y en la búsqueda primordial por la unión definitiva entre lo humano y lo divino. Es como esa necesidad de volver y retornar a y de donde somos originarios,

El simbolismo comparece entonces como un ecumenismo cultural [...] es propio del simbolismo ecuménico no solo elaborar la identidad colectiva (arquetípica), sino las diferencias típicas, confirmando a la vez el parentesco y la libertad, la pertenencia y la impertinencia (impertinencia), la catáfora y la metáfora. Por ello caracteriza al símbolo una relación de implicación de los contrarios, cuya complicidad relata diafóricamente.⁷³

Es decir, se conforma una relación de experiencias primordiales con la conformación de una nueva valoración dentro del símbolo, en esencia lo referente a lo trascendental, entre la religión y las experiencias primigenias de lo divino, el contenido arquetípico de los temas mitológicos. La religión es

⁷² Johannes Hirschberger, Johannes G. Deninger. *Hombre, Dios, Revelación*. (Salamanca: Sígueme, 1968), p. 150.

⁷³ K. Kerényi, *Arquetipos y símbolos colectivos*, p. 13-14.

una forma de experiencia de trascendencia que ha pasado de narraciones y situaciones humanas particulares a conformarse en un sistema de creencias que pueden delimitarse por un cauce de condiciones sin las cuales se está fuera del referente concreto que es objeto de culto, veneración, esperanza y sobre todo relación de trascendencia-inmanencia. Sin duda alguna que está definición *grosso modo* de los elementos básicos de lo religioso prescinde de muchos matices, y sobre todo de la gran aporía universal que hace referencia a la búsqueda de la Verdad. Pero este no es el problema del que se trata aquí. El eje fundamental de este asunto se refiere a la necesidad humana de encontrar una forma coherente de acercamiento entre su capacidad de afirmación concreta de “ser” y su posibilidad de divinización y de entrar en relación con lo trascendente, “el campo religioso es una esfera de actuación donde el ser humano se expresa y no una entidad colocada fuera de este que supuestamente le secuestra y le transforma”⁷⁴.

El hombre no tiene necesidad de ser transformado en su esencia, pues esta es de carácter religiosa, es un carácter arquetípico que nace con él, el hombre es *homo religiosus*; como se había planteado antes, el hombre es también de naturaleza y capacidad simbólica, “una religión no se instaure así, sin más. Ha de poseer una tradición arraigada en el alma de los pueblos; se adopta o se rechaza, se transforma o muta, se disecciona y reaviva, pero no creo que su núcleo esencial se instaure sobre la base de una decisión racional”⁷⁵. Esta “tradición arraigada en el alma” es la que lleva en sí mismo, por la cual su psique crea lazos de interacción empáticos que deviene en la urgencia de no encontrarse “solo” y de no ser un simple objeto del destino, hoja llevada por el viento, sino que hunde sus raíces en la vivencia de su relación interhumana e interdivina.

⁷⁴ Jorge Karel Leyva Rodríguez. “El evangelio según San Morin: Una crítica a la concepción religiosa del pensamiento complejo”, p. 9. En: Revista Aparte Rei, 59. Septiembre, 2008. Disponible en línea: <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/leyva59.pdf> (consultado el 23 de octubre de 2014).

⁷⁵ Jorge Karel Leyva Rodríguez. “El evangelio según San Morin”, p. 15.

Una intención de este tipo por parte del hombre se traduce en la posibilidad necesaria de encontrar un impulso externo que lo lleva a emprender esta tarea integradora de hallarse en camino hacia lo divino, hacia su propia divinización. Para lo cual el hombre cuenta con una “gracia divina especial”, que para los cristianos encuentra su vórtice en Dios (Trinidad) mismo. En el llamado *Corpus Dionysiacum* encontramos lo siguiente:

[...] estaría haciendo alusión a una originaria capacidad divina en el hombre, que en la creación quedó sobreabundantemente colmada al ser elevado a la participación en las propiedades divinas [...] Se afirmaría pues, que al hombre le corresponde por origen el ser *capax Dei*; y por elevación, participar de las propiedades divinas.⁷⁶

Pues, en este sentido, esa capacidad humana de lo trascendente es lo que anima al hombre, desde sus inicios, a buscar esa gracia -la búsqueda ya ha comenzado- desde la formulación y generación de sus simbolismos arquetípicos, en la vivencia de su raíz mítica, en la articulación de un lenguaje que pudiera captar esta realidad de donación divina. Para entender los alcances de lo que se puede concebir en el seno mismo de la identidad humana, que se asemeja a la divina, es preciso recordar el carácter del símbolo que sobrepasa una ontología cerrada en sí misma; el hombre no encuentra sentido a su propio ser así no más, solo se puede comprender por “las gradaciones de la realidad que se consideran más elevadas y primordiales, precisamente aquellas a las que se llaman sagradas porque están cargadas de ‘ser’”.⁷⁷ En este sentido el símbolo se entiende en una realidad que señala lo inefable, que se manifiesta en lo que el ser capta con su equipamiento sensible, en una especie de epifanía del misterio mismo que se le presenta como realidad intangible, inasible, pero verdadera.⁷⁸

⁷⁶ José Rico Pavés, José Luís Gutiérrez García. *Semejanza a Dios y divinización en el Corpus Dionysiacum*. (Toledo: Instituto San Idelfonso, 1996), p. 359.

⁷⁷ Ruth Ruiz Flores. *Símbolo, mito y hermenéutica*. (Quito: ABYA-YALA, 2004), p. 9.

⁷⁸ Cfr. Ruth Ruiz Flores. *Símbolo, mito y hermenéutica*, p. 12.

6. APROXIMACIÓN AL ARQUETIPO HOMBRE-DIOS: AÑORANZA PROFUNDA POR LO TRASCENDENTE.

Dentro de las formas que toman los arquetipos en las diferentes manifestaciones culturales de la sociedad humana, como ya hemos dicho, las experiencias humanas de relación con su entorno se transforman en símbolos arquetípicos que marcan ciertas pautas de compenetración con las realidades propias intrapsíquicas y la comprensión de la relación con lo trascendental en la reafirmación de una búsqueda de la integralidad relacionar divino-humana. Es así como se presenta el arquetipo del hombre-dios, la evocación de esa chispa divina en el interior del hombre que busca esa vuelta al seno, el seno del Padre.

Pues bien este arquetipo solo se entiende en relación con una paternidad divina, y por ende de una filiación divina. Es un doble proceso por el cual el hombre busca su divinización, y la divinidad concede, humaniza sus dones, los pone en las manos del hombre anhelante de su realización trashumana.

En esta búsqueda nos topamos de nuevo con la posibilidad de aprehender esa realidad, ese anhelo del hombre por lo infinito, ese modo de trascender con las cualidades mostrativas de lo simbólico. El acto mismo de “ser en el mundo” de captar la realidad, en la búsqueda de la divinización, está mediada por las etapas de asimilación de lo sustancial, lo categorial: es un acto de objetivación,

[...] en la cual el sujeto percibe que algo se le escapa, la objetivación es incompleta, el sujeto tiene una precomprensión del ser, es decir tiene una idea de que más allá del mundo contingente hay algo que no puede captar, pero que existe, de allí proviene su permanente insatisfacción existencial, su anhelo de ser”⁷⁹

⁷⁹ Ruth Ruiz Flores. *Símbolo, mito y hermenéutica*, p. 13-14.

Este anhelo que solo se verá colmado en la medida en que el hombre se convierte en heredero de la condición de participación de esa divinidad que se desborda y que lo abarca todo, hasta su ser más íntimo. Aquí nos encontramos con el ineludible hecho del misterio. En este sentido escribe Ferry en su ensayo sobre el humanismo trascendental: “Si los hombres no fueran de algún modo dioses, no serían tampoco hombres. Hay que suponer en ellos algo sagrado o bien aceptar reducirlos a la animalidad”⁸⁰. Entonces la humanidad, que se define en lo divino, puede acercarse a beber de las fuentes de la gracia, que nos unen y nos hacen poseedores de la condición divina por participación en la Divinidad del arquetipo por excelencia de esta relación recíproca, este es el mismo Cristo:

Siendo Cristo la relación arquetípica del hombre con Dios y al mismo tiempo auténtico hombre histórico, lleva incorporado a su carácter de arquetipo y medida un fragmento del mundo y de la historia. Este fragmento lo conocemos como ámbito de la experiencia bíblica de Dios y, en cuanto a lugar de encuentro histórico con el hombre-Dios (como prometido y como presente), comparte el carácter arquetípico (solo comparte desde luego, porque del arquetipo Dios-hombre solo se puede participar como del no participable), pues incluye el centro que es Cristo.⁸¹

Con estas palabras claras y elocuentes de Von Balthasar podemos adentrarnos en ese arquetipo especial y único que se presenta en la persona de Cristo. Como modelo esencial de la esencia del ser cristiano. Este no es el punto de llegada es el punto de partida para la formulación de ciertos tópicos y detalles de la función y sentido de un acercamiento a la persona de Jesús como principio edificante de una sana relación de la humanidad que quiere religarse, retornar, involucrarse en la dinámica de la condición divina

⁸⁰ Luc Ferry, Marcel Gauchet. *Lo religioso después de la religión*. (Barcelona: Anthropos Editorial, 2007), p. XI.

⁸¹ Hans Urs Von Balthasar. *Gloria, una estética teológica, 1. La percepción de la forma*. (Madrid: Encuentro, 1985), p. 272.

de lo eterno. Pues bien, en el capítulo siguiente se profundizará en las relaciones que identifican los diferentes caracteres simbólicos, míticos y arquetípicos de la figura de Jesús, que en el evangelio de San Juan se encuentran de manera intrínseca por los distintos usos y referencias, de tal manera que podamos acceder a una comprensión más integral del Hijo de Dios, que se ha hecho hombre, que como dice Von Balthasar, irrumpió en la historia, la transformó para nuestro propio bien, y nos ha dejado la posibilidad de ser, con Él y en Él, hijos de Dios capaces de divinidad y trascendencia.

En el siguiente capítulo se profundizará en la relación de este arquetipo, Hombre-Dios, con el arquetipo del “héroe solar”, en función de la persona de Cristo, poseedora de ciertos rasgos característicos que podemos encontrar relevantes en la comprensión y asimilación de la teología joánica y, sobre todo, al respecto del uso que hace del símbolo de la luz, que se relaciona con lo solar, y que puede darnos luces para enriquecer y profundizar en la fe que tenemos en este Dios, que se ha hecho hombre, y que con ello ha permitido, finalmente, llegar a la plenitud y culminación de la búsqueda milenaria por la transformación de la humanidad en perspectiva divina, la religación verdadera del hombre con su Creador.

CAPÍTULO III.

EL ARQUETIPO DEL “HÉROE SOLAR”: JESÚS, LUZ DEL MUNDO, EN LA TEOLOGÍA JOÁNICA.

1. APROXIMACIÓN AL ORIGEN DEL SIMBOLISMO DE LA LUZ COMO ARQUETIPO: LO SOLAR (SOL), DAR LUZ.

Comenzaremos este recorrido con la intención de sentar las bases conceptuales de la identificación de los diversos elementos constitutivos en la expresión “héroe solar”. Para dicha propuesta nos centraremos en el adjetivo “solar”, que en este caso particulariza el concepto más amplio de “luz”.

Para efectos de la comprensión del simbolismo es preciso aclarar que lo referente a la palabra “solar”, es decir relativa al sol, está en función del simbolismo de la luz. De hecho, la función del adjetivo solar es de “dar luz” en el sentido unívoco de la expresión, “En mesopotámico, la palabra *dingir*, que significa ‘claro’ y ‘brillante’, también es el nombre de la divinidad celestial, así como en sánscrito, la raíz *div*, que significa ‘brillar’ y ‘día’, de *Dyaus*, dios, y *deivos* o *divus* latino”⁸². La divinidad o el héroe que personaliza al astro solar, toma para sí sus atributos y se confunde, inclusive, con ellos.

Existe una relación muy particular entre el principio del orden cósmico como emergente de la luz que vence a las tinieblas y la relación natural de lucha entre la serpiente y el águila, esta relación originó un arquetipo muy extendido entre las civilizaciones orientales primero, y después se diseminó

⁸² Gilbert Durand. *Las estructuras antropológicas del imaginario: Introducción a la arquetipología general*. (México: Fondo de Cultura Económica, 2004), p. 152.

casi por todo el mundo, tanto en el viejo como en el nuevo continente⁸³. La pertinencia de este comentario se centra en que el águila es vista como símbolo del sol, del día que vence a la oscuridad, simbolizada en la serpiente que actúa en medio de la noche y que causa muerte y desolación. También se puede ver aquí el proceso de desarrollo de los mitos lunares a los solares, “el paso de la tierra al cielo, y de la naturaleza matricial a la razón patriarcal es el traspaso desde la inmanente mater-materia hasta el espíritu trascendente. Así pues el tránsito de la religión telúrica y lunar a la religión solar”⁸⁴. El águila se convierte así en el ejecutor de la muerte, quién le da fin a la oscuridad y trae consigo el poder vivificante de la luz. El águila habita en los confines del cielo y es la única ave (con su correspondiente en el halcón, en la mitología egipcia) que puede ver directamente hacia el sol sin que esto le produzca daño alguno.

[...] parecen existir trazas de una conexión entre el águila y la luz en el pensamiento babilónico ya en el tercer milenio a. C. Ningirsu, el dios de la ciudad sumeria de Lagash, es el dios de la fertilidad, la guerra y la tormenta, y en inscripciones del rey Gudea (c. 2500 a. C.) aparece como el señor que controla el “orden de los cielos”. El águila con cabeza de león Imgi o Imdugud es el atributo de este dios, que a veces asume realmente su forma. Imdugud es el ave divina que “brilla en el firmamento”; con frecuencia está asociada a los rayos, y una inscripción de Gudea sugiere que lucha con la serpiente. Desde la época de Hammurabi (c. 2000 a. C.) en adelante, el dios Ninib tiene claramente las cualidades solares que estaban asociadas evidentemente con Ningirsu desde el reinado de Gudea, y hay himnos asirios que narran su lucha con el monstruo. Además parece probable que el propio Ningirsu fuera también un matador de monstruos y que el monstruo vencido sea el demonio de la oscuridad y el mal. En el mito de Etana aparece una lucha entre águila y serpiente. El águila es primero vencida por la serpiente de la noche,

⁸³ Cfr. Gabriel Méndez Burgos. *Visión Primitiva: el símbolo del universo*. (Raleigh: Editorial Lulu.com, 2012), p. 21-22.

⁸⁴ Blanca Solares (Coord.). *Los lenguajes del símbolo: investigaciones de hermenéutica simbólica*. (Barcelona: Anthropos Editorial, 2001), p. 41.

pero el héroe Etana libera al ave, y como recompensa el animal le lleva al cielo. La esfera celestial es accesible al águila, ave de luz. Nos encontramos con el viaje del héroe en las alas del águila en los sellos de Babilonia de mediados del tercer milenio a. C.⁸⁵

En este punto aparece un aspecto muy importante de la relación entre los arquetipos personificados de la luz y la oscuridad en el águila y la serpiente respectivamente. La lucha contra las tinieblas se transforma en el combate de un héroe, que tiene como aliado el águila, y la monstruosidad mortal de la serpiente. El combate se instaura y la luz parece vencida en principio por la oscuridad, pero al final la luz sale victoriosa y conduce al héroe, su aliado, a la eternidad de las estancias divinas en el cielo.

En Egipto, así como en Asia occidental, los reyes decenden del sol. Faraón era hijo de Ra, y aparece como Horus, el halcón divino, que después de la muerte del Faraón vuela al cielo. El halcón cumple aquí la misma misión que el águila imperial en la apoteosis romana. El halcón (águila) es la única ave que puede mirar sin daño los rayos del sol, y es al mismo tiempo el ave de los oráculos y la profesía. El disco alado de Horus es el símbolo egipcio mejor conocido. Se colocaba encima de cada templo para rechazar el mal, en conmemoración de la victoria de Horus sobre el monstruo Set, victoria de la luz y el bien sobre la oscuridad y el mal.⁸⁶

En la civilización egipcia el mito arquetípico de la luz toma otra forma, y se ve relacionado más íntimamente con las acciones humanas, en las cuales se instaura ahora más profundamente esta lucha cósmica entre el bien y el mal. El hijo del sol se convierte en el guía y salvador de la humanidad, porque en él se representa la victoria sobre los poderes ocultos de las tinieblas y la

⁸⁵ Rudolf Wittkower. *La alegoría y la migración de los símbolos*. (Madrid: Ediciones Siruela, 2006), p. 26-27.

⁸⁶ Rudolf Wittkower. *La alegoría y la migración de los símbolos*, p. 27.

oscuridad que tratan de ocultar y opacar la luz brillante de la vida y la plenitud de la existencia humana. El símbolo del águila solar adquiere aún más importancia y se transforma incluso en símbolo de la resurrección misma, de la victoria absoluta sobre la muerte.

[...] el águila podía ser el ave de la realeza y de la profecía, de la magia y de las mancias, y un atributo del sol y un símbolo de la resurrección, que su combate con la serpiente podía denotar la victoria terrenal o el trunfo a una escala cósmica [...] la lucha del águila y la serpiente representa siempre la oposición fundamental de la luz y la oscuridad, del bien y del mal.⁸⁷

En el mundo grecolatino la influencia del símbolo solar del águila se hace presente. Asimismo lo atestiguan algunos relieves encontrados en artefactos artesanales antiguos. También se puede ver aquí la relación íntima entre el héroe y el águila que lo guía al emprender su camino, al inicio de su misión como guerrero de la luz contra la oscuridad. “[...] en vasos corintios del s. IV a. C., el tema aparece con su significado mántico. El águila sola o el águila y la serpiente, son el acompañamiento del guerrero que parte. O aparece cerniéndose sobre la cabeza del vidente.”⁸⁸

Como se dijo anteriormente el simbolismo del águila posee conexión con las creencias religiosas que tienen, como parte de su fe, la creencia en la resurrección. Zeus o Júpiter en la mitología romana, tiene como símbolo de su carácter divino a la ‘majestuosa águila que lo eleva hacia los cielos’. “El águila es el ave de la apoteosis y la resurrección. Como Júpiter es llevado hacia lo alto por el águila, así el alma del emperador deificado es llevada por ella al cielo.”⁸⁹ Esta elevación sobre los confines celestiales, dominios del sol, identifican el sentido de los atributos divinos de los dioses uránicos, los

⁸⁷ Rudolf Wittkower. *La alegoría y la migración de los símbolos*, p. 40.

⁸⁸ Rudolf Wittkower. *La alegoría y la migración de los símbolos*, p. 43.

⁸⁹ Rudolf Wittkower. *La alegoría y la migración de los símbolos*, p. 47.

dioses del cielo, “el sol, y especialmente el sol ascendente o levante, por lo tanto, por la magnitud de sobredeterminaciones, de la elevación y de la luz, del rayo y de lo dorado, será la hipóstasis por excelencia de las potencias uránidas”⁹⁰.

En definitiva, el viaje del águila que emprende vuelo hacia los cielo, lugar del sol, representa la lucha por alcanzar las alturas de la iluminación primordial, el sentido divino de la vida humana, la derrota de las distracciones y opacidades de una vida sin espíritu, la victoria sobre la serpiente que corrompe la plenitud de la humanidad que quiere trascender, “El vuelo solar y la contemplación del sol simbolizan la naturaleza solar del águila, y la lucha con la serpiente, la victoria sobre los poderes de la oscuridad”⁹¹, y luego, por ende, “pareciera que el Sol significa primero luz, y luz suprema”⁹².

La reunión de todos estos símbolos converjen en un eje común, “así se encuentran reunidos, en un impactante isomorfismo, el Sol, el este y el cenit, los colores de la aurora, el pájaro y el héroe guerrero alzado contra las potencias nocturnas”⁹³. Entonces poco a poco las diversas mitologías fueron tomando el arquetipo del águila solar en la personificación del mismo héroes o dios, en el cual se conjugaron los aspectos del simbolismo del arquetipo solar, el vuelo del águila se trasmuta en el viaje del héroe por los caminos que conducen a la plenitud, a las moradas de la divinidad celeste.

⁹⁰ Gilbert Durand. *Las estructuras antropológicas del imaginario*, p. 154.

⁹¹ Rudolf Wittkower. *La alegoría y la migración de los símbolos*, P. 51.

⁹² Gilbert Durand. *Las estructuras antropológicas del imaginario*, p. 155.

⁹³ Gilbert Durand. *Las estructuras antropológicas del imaginario*, p. 156.

2. EL SÍMBOLO LUZ EN EL *CORPUS* JOÁNICO.

Sobre la simbología joánica se ha escrito en diferentes perspectivas y significados, en los cuales es posible reconocer un hilo común que las podría llegar a complementar. El tema del dualismo luz/tinieblas es de vital importancia en el cuerpo de los textos. Cabe destacar las relaciones que se hacen con respecto a los elementos constitutivos de la teología en los escritos de san Juan como influenciados por los movimientos gnósticos de la época y también por la teología de Qumrán. En este sentido Raymond Brown se inclina más por la segunda opinión. En Qumrán aparecen elementos relacionados muy íntimamente con Juan sobre todo en lo que se refiere al tema de los 'hijos de la luz', al respecto nos dice:

El dualismo joánico de la luz y las tinieblas tiene paralelos mucho más claros en los textos de Qumrán. Los esenios de Qumrán son los hijos de la luz; sus corazones han sido iluminados con la sabiduría de la vida (1QS 2,3), y ellos pueden ver la 'luz de la vida' (es decir, la interpretación de la Ley que se daba en Qumrán; cf. 1QS 3, 7). El espíritu bueno que guía sus vidas, recibe entre otros el título de 'príncipe de las luces', mientras que el espíritu malo que los combate es el 'ángel de las tinieblas'.⁹⁴

Esta forma de dualidad luz/tinieblas tiene raíces mucho más profunda. Por lo tanto, en el presente estudio nos centraremos en lo que se refiere al símbolo de la luz presente a lo largo del texto joánico, y cómo este se relaciona con el arquetipo del héroe solar y le da forma y sentido al acercamiento que realizaremos para encontrar, en dicho arquetipo, un posible aporte a la comprensión de la persona y acciones de Jesús, Hijo de Dios. A continuación un ejemplo de referencia gnóstica en la modernidad al respecto del símbolo luz:

⁹⁴ Raymond E. Brown, S.S. *El evangelio según san Juan, I-XII*. (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1999), p. 633.

[...] ese símbolo (el sol, como un círculo con un punto en el centro) se refiere al principio de vida, a la luz que brilla en el corazón de la materia, a la fuerza y a la inteligencia creadoras que potencian e impregnan la oscuridad de la forma increada y hacen que se manifiesten diferentes e infinitas expresiones del pensamiento de Dios [...] las cuales culminan en el hombre Hijo de Dios, y dotado de la misma potencia creadora.⁹⁵

Como nota aclaratoria el sentido que se le dará aquí al simbolismo luz puede contener elementos comunes con el gnosticismo, empero la realidad simbólica original será la que prevalezca, por tanto la dualidad cósmica entre luz/tinieblas se analizarán en el sentido de la experiencia cristiana de unicidad del hombre, no de dualidad radical, como sí lo presenta el gnosticismo. Como posible trasfondo de esta dualidad, más próxima al cristianismo primitivo gnóstico tenemos que:

La antítesis original entre luz y tinieblas, en un sentido simbólico, puede haber tenido lugar en Persia, en el zoroastrismo, que distingue a Ahura-mazda, el dios supremo, que lleva un manto estrellado, su ojo es el sol, vive en la región de la luz y su vestido es el cielo, lugar donde se encuentra su cortejo real. A él se opone Angra Mainyu que es el dios del mal, del dolor, de la miseria y de la muerte.⁹⁶

Dios, como Luz primigenia, está por encima de la dualidad radical óptica de luz-oscuridad,

[...] ahí (en el Génesis) la luz y la oscuridad no tienen, en un primer acercamiento una carga valorativa; ambas son principios constitutivos de la materia primordial que el mandato bíblico *Fiat Lux* procede a deslindar dando un orden a lo informe iluminando la oscuridad propia

⁹⁵ Joan Hodgson. *Astrología, la ciencia sagrada*. (Buenos Aires: Editorial Kier, 1997) p. 13-14.

⁹⁶ Felipe Fernández Ramos, Dir. *Diccionario del mundo Joánico*. (Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2004), p. 650.

de los orígenes, separando la luz de las tinieblas, estableciendo el día y la noche.⁹⁷

Esta realidad separada de la materia da a la Luz de Dios un carácter arquetípico, principio fundamental del orden cósmico y base para la acción creadora de Dios que da forma a lo informe. Con su Luz transforma el caos e ilumina la naturaleza de la materia con su propia impronta de realidad vivificadora, con su Espíritu, que todo lo penetra da el aliento primero para que el hombre "sea", así como la luz penetra a la oscuridad, Dios transforma el ser interior de toda la naturaleza y le confiere sentido y la convierte en bondad.⁹⁸ Este sentido, la luz se relaciona también con la vida que es transformada por el Logos, para convertirse en verdadera vida,

[...] en contacto con el hombre la vida "sin más" que ha dado el Logos se convierte en una luz que manifiesta cuál es para él el camino hacia la vida plena. [...] con la connotación de una experiencia religiosa, la metáfora encierra unos valores existenciales de salvación y hasta de moral. "el señor es mi luz y mi salvación (Sal 27, 1). Tu palabra, una lámpara para mis pies, una luz para mi sendero (Sal 119, 105) [...] Para Jn los hombre desde siempre, gracias al Logos fuente de vida, ven la luz que les conduce hasta la plenitud de la vida.⁹⁹

En muchos lugares de las escrituras se presenta la relación de Dios con el arquetipo de la luz, y se presenta, a sí mismo, en relación con la temática solar. No se profundizará al respecto porque el objetivo de este trabajo es distinto. Pero es necesario tener en cuenta que se da por supuesta la influencia de todo este bagaje de la teología judía, al respecto, en la literatura joánica. Son importantes las siguientes referencias:

⁹⁷ Blanca Solares (Coord.). *Los lenguajes del símbolo: investigaciones de hermenéutica simbólica*, p. 72.

⁹⁸ Cfr. Gn 1, 1vv.

⁹⁹ Xavier Léon-Dufour. *Lectura del Evangelio de san Juan. Jn 1-4. Vol. I.* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2001), p. 68-69.

Al logos preexistente se le aplican los términos vida y luz (Jn 1, 4-5.9) que después Jesús se los aplicará así mismo en fórmulas de revelación “Yo soy” (Jn 8, 12; 11, 25; 14, 6). En el AT tales términos se predicán de Dios y su salvación (Is 9, 1; Sal 27, 1; 36, 10), de la sabiduría (Sb 7, 26.27), y de la ley (Sal 119, 105; Pr 6, 23; Sb 18, 4). Este uso se mantiene normalmente en los apócrifos, pero además en el libro de las parábolas se aplica al Hijo del hombre: “Él es la luz de los pueblos, y él será esperanza de los que sufren en sus corazones” (1Hen 48, 3-4), y en TestLev 18, 3 la luz viene aplicada al Mesías Sacerdote: “Brillará como sol en la tierra, eliminará todas las tinieblas bajo el cielo”.¹⁰⁰

Como ya se ha dicho, la propuesta de este trabajo es de enriquecimiento en favor de una comprensión más amplia de la Revelación de Dios a través de las posibilidades y limitaciones del lenguaje humano, por medio del lenguaje mítico. Sin embargo es pertinente decir unas palabras acerca de la influencia, en la cultura judía, de una forma arquetípica del simbolismo de la luz, que desborda su particular comprensión. En este sentido tenemos el elemento ritual de la *menorah* y su empleo en los ritos del Templo, entonces encontramos que, en una descripción con respecto a la parte baja del altar, en el Santo,

[...] el plano inferior (del Santo) representa al hombre en su búsqueda unitiva con Dios, y es ahí donde se intenta la reparación y la reconstrucción del plan de Dios. El candelabro representa un árbol de luz, cuyas ramas extendidas tienden hacia la luz superior (la lámpara central). Y esta luz brilla hacia la altura de Dios, todas las otras luces tienden hacia ella, creciendo hacia la única LUZ y fundiéndose con ella en una perfecta unidad.¹⁰¹

¹⁰⁰ Felipe Fernández Ramos, Dir. *Diccionario del mundo Joánico*, p. 77.

¹⁰¹ Simon Ph. de Vries. *Ritos y símbolos judíos*. (Madrid, Ca Caparrós Editores, 2007), p. 96.

La característica especial de este elemento ritual judío, y su relación con el símbolo de la luz, las encontramos en consonancia con la búsqueda de trascendencia, presente ya en los aspectos arquetípicos de uso de la luz como símbolo de la unión entre lo humano y lo divino, o mejor dicho en la divinización del hombre y la vuelta a su origen, creado a imagen y semejanza de Dios, creado a la luz de la 'Luz verdadera'. Al respecto traemos a colación este comentario de Clemente de Alejandría cuando trata respecto al Logos como luz arquetípica,

Clemente de Alejandría habla del Logos como "arquetipo de la luz", hablando del Hijo imagen del Padre y del hombre imagen de Dios en su Logos (Hijo legítimo del *nous*, el logos divino, la Luz modelo de la luz); imagen del logos es el hombre verdadero, el *nous* que hay en él; se dice que por esto fue hecho "según la imagen de Dios" y "conforme a su semejanza."¹⁰²

Nos encontramos en este punto con el tema de la restauración de la condición divina del ser humano, y cómo esta condición puede ser devuelta a través del envío de la Luz eterna, del Logos que trae, en su resplandor el poder concedernos esa gracia, una posibilidad de encuentro y de restitución y lazo de unión renovada con el Ser supremo, Principio y sustento de nuestro ser. Cristo se sabe poseedor de esta misión, del concedernos ese "ser" original y verdadero, porque "Cristo, al ser él mismo la Luz divina, ofrece el auténtico testimonio de sí mismo, porque conoce su origen y su destino".¹⁰³

La dualidad joánica que se da en el sentido de vencer las tinieblas se relaciona con la dualidad día/noche, que sirve de escenario para los relatos que definen las acciones de Jesús en el trascurso de su vida, sus signos,

¹⁰² José Rico Pavés. *Semejanza a Dios y Divinización en el Corpus Dionysiacum: platonismo y cristianismo en Dionisio el Areopagita*. (Toledo: Estudio teológico de san Idelfonso), p. 357.

¹⁰³ Charles Harold Dodd. *Interpretación del cuarto evangelio*. (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1978), p. 71.

palabras, su persecución y muerte. Así como la luz ilumina el día, lo llena de belleza y vida, la oscuridad cubre de tinieblas al mundo y ocultan los actos que llevan una impronta de mal, destrucción y muerte.

[...] Así pues, lo mismo que la luz de la mañana triunfa en las sombras de la noche, así la luz domina a las tinieblas sin abolirla: tal es la condición terrena del hombre que aquí refleja el prólogo de Jn, hasta que venga Cristo luz del mundo, y hasta que mediante la fe el hombre escape de las tinieblas. [...] la luz invade en cierto modo a las tinieblas, pero no por eso puede decirse que ésta exista propiamente hablando al lado de la luz: se muestra como tiniebla por el hecho que llega la luz. La tiniebla es un presupuesto lógico de la luz. [...] solo Dios es luz pura; en él no hay tinieblas. Lo que no es Dios es tiniebla, pues ha sido suscitado de las tinieblas y ha sido entonces expuesto a la luz.¹⁰⁴

La realización de los actos humanos, bajo la luz de Cristo, llevan consigo una carga de divinidad, porque les es transmitida la luz que nunca se apaga y en la cual la oscuridad no prevalece. Hay una presencia que no se puede negar de algo de oscuridad en el hombre, una presencia que no es ontológica en sí misma, pero que al no poseer la luz plena de Dios, lo hace desposeído de la trascendencia única de la divinidad. El hombre está sujeto y propenso a dejarse enneguecer por la oscuridad. Jesús con su Resurrección, iluminó ese 'remanente' de tiniebla que existe en el ser humano; y lo hace partícipe ahora de la inmortalidad junto a él, cuando el hombre decide caminar en la luz,

Lo mismo que Dios creó la luz en el tiempo original, también la luz "vino a este mundo"; y lo mismo que la tiniebla no pudo detener la luz, tampoco Jesús se vio abandonado a las tinieblas de la muerte. Mientras llega esta victoria los que rechazan la palabra de Jesús caminan en tinieblas, en un ambiente incrédulo hasta el punto de quedarse ciegos sin saberlo [...] pero la luz sigue siempre invitando a

¹⁰⁴ Xavier Léon-Dufour. *Lectura del Evangelio de san Juan*, p. 71.

la fe ya que pone de manifiesto el comportamiento de aquellos a los que llega. [...] Pero la vida en Dios es sin sombra, pura luz de los hombres; sin embargo en el acto de comunicar se tiene que ver con lo no-dios, con la tiniebla, con la muerte.¹⁰⁵

El arquetipo de la luz frecuentemente es relacionado con la sabiduría¹⁰⁶. "La luz que clarifica, ahuyenta las tinieblas, es principio de vida y permite conocer y gustar la existencia sensible de las cosas, se hará de esta manera símbolo central del cristianismo y, con toda la riqueza de sus diversos sentidos éticos y místicos."¹⁰⁷ La luz, sabiduría de Dios, ilumina al ser humano en su proceso de trascender, le da una amplitud de panorama del microcosmos humano al macrocosmos divino. Pone al hombre en función de su dimensión creadora, que lo guía hacia la Verdad eterna, que lo lleva por el camino que conduce a la gracia total, que lo aparta de las tiniebla y abre sus ojos al resplandor eterno del bien.¹⁰⁸

3. EL ARQUETIPO DEL HÉROE SOLAR (HOMBRE-DIOS).

Guillermo Echavarría, citando a Jung, escribe: "El arquetipo del conflicto entre la luz y las tinieblas puede expresarse mediante el mito del héroe-sol que escapa del oscuro regazo de la Madre Tierra y en él vuelve a sumergirse al final de cada jornada o en el mito de la lucha con el dragón [...]"¹⁰⁹. Es necesario entender en este primer acercamiento que la definición de este

¹⁰⁵ Xavier Léon-Dufour. *Lectura del Evangelio de san Juan*, p. 72.

¹⁰⁶ Cfr. Martine Dulaey. *Bosques de símbolos: la iniciación cristiana y la Biblia, siglos I-IV*. (Madrid: Ediciones Cristiandad, 2006), p. 158-159.

¹⁰⁷ Fray Dr. Aníbal Ernesto Fosbery O. P. *La Doctrina de la Iluminación y el Medioevo*. (Mar del Plata: Universidad FASTA Ediciones, 2011), p. 31.

¹⁰⁸ Cfr. Mauricio Beuchot. *Las caras del símbolo: el ícono y el ídolo*. (Madrid: Caparrós Editores, 1999), p. 35-36.

¹⁰⁹ Guillermo Echavarría Moloy. *Una vida del héroe: función y significado del mito*. (Buenos Aires: Editorial Biblos, 2001), p. 30. En: Giorgio Zunini. *Homo religiosus*. (Buenos Aires: Editorial Eudeba, 1977), p. 57.

arquetipo ha sufrido una especie de evolución, porque el contenido característico de éste se ha enriquecido desde diversas perspectivas, culturales y religiosas, y se deja ver en los aportes de estudiosos del tema de los cuáles aquí trataremos los más relevantes.

Pero existen características generales que nos permitirán formar un esbozo más o menos sólido sobre el cual trabajar la relación del héroe con aspectos del Jesús joánico. En este mismo sentido escribe Echavarría,

La Creación no es un acto que finaliza con el descanso divino, todos los días hay que hacer algo por ella, y entonces los seres divinos nos envían distintos tipo de señales. Los héroes son su heraldos; los oráculos son sus voces [...] el héroe llega a finalizar lo interminable y se debe agotar en su acto, y en su jornada prepara la del que vendrá, pues es una estrategia de la mitología que un héroe desemboque en otro héroe, lo que crea la ilusión de que siempre se trata del mismo.¹¹⁰

Esta intuición nos acerca un poco más a la figura del héroe universalizado que, a pesar de contener individualmente en la distintas culturas rasgos y características muy particulares, representa también la generalidad de la tarea propia del ser divino que se preocupa por su creación y que se apersona inclusive, como en el caso de Cristo, de sus creaturas y su salvación, “Jesús es el Salvador”, luz que vence las tinieblas. Nos interesa en este sentido ese papel del héroe de entrega incondicional por alcanzar su meta, su misión, por la cual ha dejado su estancia primordial y decide emprender su viaje, su camino en búsqueda de la unión cósmica con su creación.

Desde una visión psíquica del héroe se puede observar una relación de necesidad de separación de la madre, de su dependencia biológica, en este

¹¹⁰ Guillermo Echavarría Moloy. *Una vida del héroe*. p. 19.

sentido se entiende el proceso de maduración el paso de la adolescencia a la adultez. Pero el objetivo del héroe no se agota en este sentido, sino que traspasa los límites meramente dependientes y heterónomos, la tarea del héroe, dice, "sobrepasa el ajuste biológico y marital: su objetivo es liberar el ánimo (el alma) como a ese componente íntimo de la psique para toda obra verdaderamente creadora"¹¹¹. Pues podemos intuir entonces que la misión del héroe no se puede reducir a una acción individual, sino que se ve reflejada en la búsqueda de un equilibrio constante y generoso con la naturaleza humana en función de su necesidad de trascendencia, de ser imagen de su Creador, porque es Hijo de este y comparte su naturaleza divina.

Joseph Campbell define los arquetipos como 'monomito', y realiza una sistematización del arquetipo del héroe dividiendo el desarrollo y camino de éste en diferentes etapas, cada una con características particulares. En sus notas preliminares al respecto de la capacidad del héroe de vencer la muerte y trascender, escribe,

Solo el nacimiento puede conquistar la muerte, el nacimiento no de algo viejo, sino de algo nuevo. Dentro del alma, dentro del cuerpo social, si nuestro destino es experimentar una larga supervivencia, debe haber una continua recurrencia del nacimiento (palingenesia) para nulificar las inevitables recurrencias de la muerte.¹¹²

Esta cadena de nacimiento y renacimiento se ve cualificada en la naturaleza, en las estaciones que cambian a lo largo del año solar y transforman la naturaleza revificándola cada periodo de tiempo, es el ciclo del "eterno retorno" del que ya hicimos alusión con respecto al trabajo de Mircea Eliade, que, una vez iniciado, se repite sin cesar. En este sentido se da una especie

¹¹¹ Carl Jung. *El hombre y sus símbolos*. (Barcelona: Ediciones Paidós, 1995), p. 126.

¹¹² Josep Campbell. *El héroe de las mil caras: psicoanálisis del mito*. (México: Fondo de cultura económica, 1997), p. 23.

de ritualización cósmica de los ritos de paso de las religiones místicas, “el camino común de la aventura del héroe es la magnificación de la fórmula en los ritos de iniciación: separación-iniciación-retorno, que podría recibir el nombre de unidad nuclear del monomito”¹¹³. Al respecto nos dice Eliade: “El hombre se convierte, en cierto modo, por la iniciación, en hijo del ser supremo, o más exactamente vuelve a serlo, al convertirse en sol gracias a su muerte y su resurrección ritual”¹¹⁴; entonces se da la transformación de las mitologías lunares que se refieren solo al momento de la muerte en una suerte de solarización de este destino humano que ahora se ve esperanzador, se esclarece, “el sol se convierte así en el prototipo del muerto que resucita todas las mañanas [...] esta valorización del sol como dios (héroe) que, sin conocer la muerte (al contrario de la luna), atraviesa todas las noches el reino de la muerte y reaparece al día siguiente, eterno, eternamente igual a sí mismo”¹¹⁵.

Otra característica muy importante de este arquetipo es la relación que tiene el héroe, o más bien la responsabilidad de comunicar el fruto de las vicisitudes que tiene que pasar en el camino de su misión, “el héroe regresa de su misteriosa aventura con la fuerza de otorgar dones a sus hermanos”¹¹⁶. Estos dones divinos no son siempre recibidos y el destinatario de su regalo divino puede bien rechazar esta oferta gratuita¹¹⁷.

El héroe guarda una relación íntima con lo divino, lo supraterráneo “[...] el héroe (hijo de Dios) es símbolo de esa divina imagen creadora y redentora que está escondida dentro de todos nosotros y solo espera ser reconocida y restituida a la vida”¹¹⁸. Desde este punto de vista el descubrimiento del valor simbólico del arquetipo del héroe permite a sus destinatarios la capacidad de

¹¹³ Josep Campbell. *El héroe de las mil caras*, p. 35.

¹¹⁴ Mircea Eliade. *Tratado de historia de las religiones I*. (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1974), p. 168.

¹¹⁵ Mircea Eliade. *Tratado de historia de las religiones I*, p. 168.

¹¹⁶ Josep Campbell. *El héroe de las mil caras*, p. 35.

¹¹⁷ Josep Campbell. *El héroe de las mil caras*, p. 42.

¹¹⁸ Josep Campbell. *El héroe de las mil caras*, p. 43.

entrar en una nueva comunión con la potencia creadora que le dio origen y hacerse así partícipe de su esencia, “el efecto de la aventura del héroe cuando ha triunfado es desencadenar y liberar de nuevo el fluir de la vida en el cuerpo del mundo”¹¹⁹.

Cuando el héroe realiza su proeza y pasa por el crisol de su propia experiencia de inmanencia puede crear el vínculo faltante para la compenetración con su naturaleza divina, “porque el héroe como encarnación de Dios es el ‘ombligo del mundo, el centro umbilical a través del cual las energías de la eternidad irrumpen en el tiempo’¹²⁰. El héroe se convierte entonces en el vehículo que transmite la vida divina, que es inmortal y que conduce hacia la perfección en su misma esencia.

Pero nos falta en esta exposición de las características del héroe y la relación del símbolo solar-luz que se relaciona directamente con esta especie de comunicación de las realidades divinas en las esferas de la mutabilidad y fragilidad humana, “el rayo solar que enciende el fuego simboliza la comunicación de la divina energía al vientre del mundo y es de nuevo el eje que une las dos ruedas (mundo-sol). A través de la puerta del sol la circulación es continua”¹²¹. El héroe posibilita que esta relación y transmisión de movimiento iluminador, del dinamismo de la vida eterna, se haga posible y se mantenga, “el héroe salva al mundo, lo renueva, inaugura una nueva etapa, que consiste a veces en una nueva organización del universo”¹²².

Este tipo de héroe solar al que nos estamos refiriendo es a lo que Campbell denomina la misión redentora del héroe o el “héroe como redentor”, “Sus mitos adquieren proporciones cósmicas. Sus palabras llevan una autoridad

¹¹⁹ Josep Campbell. *El héroe de las mil caras*, p. 44.

¹²⁰ Josep Campbell. *El héroe de las mil caras*, p. 45.

¹²¹ Josep Campbell. *El héroe de las mil caras*, p. 46.

¹²² Mircea Eliade. *Tratado de historia de las religiones I*, p. 183.

superior”¹²³. El héroe que se encarna es uno con la divinidad suprema, es principio al igual que ésta y fin del micro y macro cosmos, de la realidad individualista del ego y de la realidad comunitaria dividida de la humanidad, que cuando el héroe vence, son superadas.

4. LA MISIÓN DEL HÉROE SOLAR: JESÚS, PLENITUD DE LA EXPERIENCIA TRASCENDENTAL DE DIOS, LUZ QUE ILUMINA A LA HUMANIDAD.

La misión de Jesús, en función del arquetipo héroe solar, como portador y la Luz misma Verdadera que ilumina a todo hombre, es hacerlo (al hombre) partícipe de su divinidad, hacerlos hijos de la luz. Es evidente que en la persona de Jesús se desborda, en amplitud de sentido, este arquetipo, si lo comparamos con el análisis anterior, en el cual ya están presentes varios aspectos relacionados con Jesús en perspectiva del héroe solar, por lo tanto, es pertinente la aclaración de una aproximación solamente, con respecto al héroe solar como arquetipo en relación con la cristología joánica.

En Juan se hace patente la relación de Jesús con la simbología solar y más exactamente de la luz que ya se percibía en los tiempos originales del cristianismo. De hecho en la región del oriente medio las divinidades solares jugaron un papel preponderante en el panteón de sus dioses y héroes, como ya se vio en el tema referente al origen del símbolo de la luz.

Podemos destacar algunos elementos comunes entre las características del héroe solar, ya descritos, y el Jesús de la literatura joánica. Los enunciaremos de tal modo que establezcamos el paralelismo que se percibe sin la pretensión de que estos se correspondan exactamente, sino con el fin de reconocer unas relaciones generales que sin duda nos ayudarán a

¹²³ Josep Campbell. *El héroe de las mil caras*, p. 310.

comprender mejor las palabras y acciones de Jesús a lo largo de su vida, y el sentido de su misión cósmica universal como 'héroe solar'.

El héroe proviene de la divinidad suprema, es el hijo que puede donar su condición divina en favor del mundo para que éste pueda alcanzar la trascendencia y el regreso a su origen junto al Padre, en este sentido cuando Juan se refiere a la relación de Jesús y Dios, la filiación juega un papel muy importante para el cumplimiento de la misión redentora de Cristo, y por tanto de su papel de héroe solar,

El lenguaje de la filiación, encuadrado en un marco de comprensión de preexistencia, expresa no solo la relación íntima que existe entre Dios y Jesús, sino también, y esto es muy importante para la teología joánica, la verdad de la revelación que Jesús hace de Dios. [...] la posibilidad del acceso del creyente a la vida de Dios depende, pues, de la filiación de Jesús. [...] esta relación (Hijo-Padre) es la que nos transmite la vida eterna, la gracia y la verdad. Todo lo que recibe del Padre, el Hijo nos lo da es, pues, una relación productiva para la humanidad.¹²⁴

En este sentido, categorías que ya vimos desarrolladas en el héroe solar, en Jesús también se ven reflejadas. En el hecho de emprender el camino de una misión que lo hará hacerse partícipe de la condición humana para así traer al hombre el don que en principio es exclusivo de la divinidad, en este caso el don de la luz, pero no una luz cualquiera es la Luz primordial y verdadera. Esta luz es la que propiciará en el ser humano una transformación. Pero para alcanzar esta meta el héroe pasa por una serie de pruebas. Ya lo vimos en el caso de la ritualización cósmica de la misión del héroe, separación-iniciación-retorno, en Jesús se da la encarnación del Verbo (Logos), proveniente del Dios Padre supremo, se encarna (separa), entra a

¹²⁴ Luís Fernando García-Viana. *El cuarto evangelio: historia, teología y relato*. (Madrid: San Pablo, 1997), p. 55-57.

formar parte de su propia creación, asume sus consecuencias, y cuando realiza este 'paso-catarsis' (iniciación) cumple su misión y regresa al Padre de nuevo (Resurrección-Ascensión), no sin antes proveer el don de su divinidad, la gracia de su luz a los hombres. Como ya lo vimos con respecto al héroe, los destinatarios de los dones pueden o no rechazarlos,

Juan presenta a Jesús como la luz que ha venido al mundo ya desde el prólogo del evangelio, es la luz que ilumina a todo hombre que viene a este mundo (1, 9). La tiniebla es todo aquello que de una manera activa y maléfica intenta apagar esta luz; pero, a la vez, es ese estado en que el hombre se encuentra al rechazar la luz que se le ofrece, privado de la cercanía y el conocimiento de Dios, que es lo que Juan llama condena (Jn 3, 18). Quien acepta la luz ha sido ya salvado, quien la rechaza lleva la condena implícita en su elección.¹²⁵

Este camino que inicia Jesús es el preludio de la lucha, ya no contra las tinieblas y la noche primordiales, sino contra la ceguera de este mundo, contra la maldad que va creciendo entre los hombre y que cubren todo de oscuridad, evitando que brille la luz de la justicia, la misericordia y la verdad, valores que en definitiva son los que dan el sentido auténtico de una vida humana en plenitud. "La luz tiene esa doble función de iluminar y hacer visible: dar luz para que el hombre pueda ver el camino que hay que recorrer y, a la vez, hace visible lo existente, aún cuando no aparezca tan lindo y se termine con un enjuiciamiento"¹²⁶. En este sentido Jesús, como el héroe, tiene que usar su poder, su luz, para penetrar lo tenebroso y para destruir las formas monstruosas que toma forma en el mal humano, luego, "Tiene lugar un combate entre la luz y la tiniebla, como la lucha entre la luz y la tiniebla en

¹²⁵ Felipe Fernández Ramos, Dir. *Diccionario del mundo Joánico*. (Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2004), p. 265.

¹²⁶ Sjef van Tilborg. *Comentario al evangelio de Juan*. (Navarra: Editorial Verbo Divino, 2005), p. 23.

el día uno de la creación [...] La tiniebla ha iniciado la lucha contra la luz pero, por fortuna ella no puede ganar esa pelea.”¹²⁷

Jesús sale vencedor de las tinieblas, primero tiene que bajar a ellas y experimentar su máximo poder, la muerte, pero resucita, y este acto colma de dones a la raza humana que, aceptándolo, reconociendo que en él está la esperanza y sentido último de toda su existencia, viven ahora con una especial luz que no se agota nunca, la Luz divina que otorga vida eterna,

Quien puede reconocer que esa ‘figura-luz’ ha llegado a existir por la palabra de Dios, es acogido en la familia de Dios, es hecho hijo de Dios. [...] Se describe un camino: nacer de Dios mediante el conocimiento de Dios ha dado a Jesús su nombre; a través del conocimiento del origen divino de esta figura-luz, recibir uno mismo una impronta divina.¹²⁸

El camino del héroe y su misión se han cumplido, pero Jesús sigue presente transformando la humanidad unificándola, llenándola de sentido. De allí que el ‘eterno retorno’ del héroe se convierte ahora en un eterno presente que se clarifica en Jesús Resucitado para siempre, y cuya luz no se agotará jamás.

¹²⁷ Sjef van Tilborg. *Comentario al evangelio de Juan*, p. 24.

¹²⁸ Sjef van Tilborg. *Comentario al evangelio de Juan*, p. 26.

5. UNA BÚSQUEDA DE LA REALIDAD TRASCENDENTAL DEL CRISTIANO: ¿CÓMO ENTENDER LA FE EN UN DIOS QUE SE HACE HOMBRE? ¿CÓMO NOS RELACIONAMOS CON ESE DIOS?

El alcance del simbolismo de la luz es a nivel universal. La humanidad ha concebido una estructura mental arquetípica que le permite desarrollar una red de identidades y significaciones para asimilar los grandes misterios que le inquietan. Entonces vemos cómo estos misterios se traducen en la espiritualización, simbolización y/o mitificación de las experiencias que no se pueden transmitir por medio del lenguaje común. La trascendencia del hombre y su búsqueda de Dios nos adentra en estos contextos particulares, propios de su misma identificación con las realidades divinas. En Jesús se da la plenitud de la realización humana en la divinidad. El carácter de esta Revelación única y concreta tiene repercusiones cósmicas, la humanidad está en la capacidad de recibirla. En palabras de Michael Amaladoss,

Los indios hablamos del Cristo cósmico, que algunos han identificado con el Cristo de la fe en cuanto distinto del Jesús de la historia, lo cual es incorrecto. El Cristo cósmico guarda con el Jesús de la historia la misma relación que el misterio con la historia. El Jesús de la historia es la encarnación del Cristo cósmico. El misterio pascual tiene dimensiones cósmicas, transhistóricas y mistéricas. Esta articulación es un esfuerzo de los teólogos indios por explorar la identidad humano-divina de Jesús sin reducir lo uno o lo otro.¹²⁹

El hombre en esta búsqueda de trascendencia cuenta ahora con la presencia existencial verdadera, de la “Luz de luz”. El camino cristiano se ve iluminado por ella, encuentra su realización final en el poder de reconocerla, de acogerla y dejarla brillar en su interior. Reconocemos que esa luz puede brillar en los otros, en las personas que nos rodean y que muchas veces,

¹²⁹ Rafael de Andrés. *Diccionario Existencial cristiano*. (Navarra: editorial verbo Divino, 2004), p. 268.

algunos otros, necesitan descubrir también que la luz de Cristo ya está presente y dispuesta a dejarse ver, y solo tenemos que abrirnos a su acción y dejar que actúe con la eficacia necesaria, es la apertura a la Revelación, es la respuesta de fe, el paso inicial en el camino,

Él (Jesús) es el camino y nos muestra el camino hacia la verdadera vida. Es la luz y nos ilumina nuestra existencia humana. [...] En Jesús comprendemos quiénes somos en realidad, y quien se comprende así mismo vive realmente. En psicología la luz significa "iluminación, conocimiento y esclarecimiento". El camino para llegar a ser uno mismo es una "práctica de la vida en la luz". Cristo es la luz interior que nos ilumina desde dentro, y esta luz interior nunca la puede apagar nadie. [...] Jesús es la luz verdadera que nos ilumina, que hace posible para nosotros la vida verdadera. Por ello Jesús es luz y vida¹³⁰.

Este dejarse penetrar por la luz de Cristo suscita una transformación interior que se refleja en los actos de la vida cotidiana, en la manera en que vemos al mundo y a los demás. Es posible entonces transformar las condiciones de vida que causa opresión, injusticia, odio, separación y destrucción. En cada uno la lucha de las tinieblas contra la luz se cristaliza en favor de la primera, la luz que vence siempre, porque ahora somos partícipes de ella y se ha puesto en nuestras manos las 'pacíficas armas' de la compasión y el amor, con ellas se vence todo obstáculo, el camino se hace más transitable, y al fin tenemos la esperanza de una victoria definitiva en las manos de Cristo que ya ha vencido el último de los enemigos con su Resurrección, la muerte eterna.

[...] la razón del simbolismo de Juan es la transformación humana de Dios en Jesucristo. En Jesús se han unido en profundidad lo eterno y

¹³⁰ Anselm Grün. Jesús, puerta hacia la vida: el evangelio de Juan. (Navarra: Editorial Verbo Divino, 2004), p. 9.

lo humano. Lo divino se ha hecho uno con lo terreno. Jesús es totalmente hombre. [...] esta unidad de Dios con el hombre Jesús nos invita a crecer más allá de nosotros mismos y a descubrir nuestra verdadera naturaleza humana¹³¹. (p. 14-15)

Dios, en la persona de Jesús su Hijo, se ha hecho verdaderamente hombre, vive y desarrolla su existencia dentro de los límites del espacio-tiempo, pero su unión con la divinidad es indestructible por su capacidad de acoger y armonizar su humanidad-divinidad. En la aceptación de la obra redentora de Cristo, como misión, está la clave de la aceptación por parte del hombre del don de la gracia eterna de compartir la filiación del Hijo con el Padre, reconociendo esta posibilidad, que tiene lo humano de lo divino, se activa en nosotros la integración de todo nuestro ser en conformación con el 'Ser' de Dios.

La luz para los hombres, la Luz que nos hace hijos de la Luz, nos convierte en herederos de las virtudes divinas. Esto no solo se limita a un don, es un compromiso de entrega por el semejante, así como Dios se entrega por la humanidad en el Hijo. Los sufrimientos de Cristo son consecuencia de esa entrega que tiene su clímax en la cruz. El asumir una entrega extrema y desinteresada, es apropiarse del don que convierte el dolor en alegría. Esta Luz para los hombres ahora nos convierte en "hombres de luz para los otros hombres", radicaliza la condición humana que se veía perdida y en tinieblas, pero que ha superado este "eclipse del ser" que sentía sus fuerzas agotadas y su luz desvanecida.

[...] Muchos andan a tientas en las tinieblas. Viven en medio de ellas, pero sin sentido. La vida y la luz están estrechamente unidas. [...] la luz ilumina el mundo, me posibilita ver, mira más allá y comprenderme a mí mismo y a mi vida. Ver significa no andar a tientas en las

¹³¹ Anselm Grün. *Jesús, puerta hacia la vida: el evangelio de Juan*, p. 14-15.

tinieblas, sino reconocer que existe un camino personal. La luz significa la claridad en la que me encuentro y puedo orientarme, en la que no tengo ningún miedo. [...] Dios como luz significa, en primer lugar, que reconozco mi vida luminosa en Dios, que las tinieblas y el sinsentido se iluminan gracias a Jesús, el Logos verdadero. [...] la luz significa la esfera divina, donde solo el hombre se puede comprender a sí mismo, donde puede resolver las preguntas y los enigmas de su existencia¹³².

Entonces, la ceguera del mundo no será más, ya no se distinguen solo sombras y penumbras, ahora la mente, el espíritu, el alma, el 'todo del ser' es completamente sacado a la luz. Así, nos damos cuenta de que somos de un mismo linaje divino, que hemos sido creados a imagen de ese Dios misericordioso que todo lo puede en su amor. A la sazón ¿por qué no ejecutar con valor y con coraje de ánimo las acciones maravillosas de lo divino que pervive en cada uno de nosotros? Un Dios humilde que se hace servidor y amigo de los hombres debe animarnos a una plenitud en estos mismos términos, no en el poder y la riqueza desmedida, en el derroche, el egoísmo y la egolatría, sino en las virtudes de las que disponemos como creaturas poseedoras de la imagen del 'Sol de justicia' que quiere lo mejor para todos, que quiere que vivamos en realidad como portadores de la Verdad, como portadores de la 'Luz de la vida'. El trascender humano no se concreta solo con la muerte y la esperanza en la 'otra vida'. La presencia trascendente de Dios nos habita en todo momento, aún cuando en esta vida siempre estaremos entre luces y tinieblas, aún cuando caigamos en las fauces de la oscuridad, siempre estará presente Dios, porque es Luz del mundo.

Jesús es la luz que viene a este mundo. Su muerte en la cruz es una propuesta para dejarse iluminar por esa luz y caminar en la luz. [...] la muerte de Jesús en la cruz es como una antorcha para todos los que

¹³² Anselm Grün. *Jesús, puerta hacia la vida: el evangelio de Juan*, p. 27-28.

caminan en las tinieblas. [...] el fin de la muerte de Jesús consiste en que nosotros seamos hijos de la luz. Quien cree en la luz que resplandece en la cruz con su brillo más visible se hace hijo de la luz, toma parte en la gloria de Dios y su vida es transformada¹³³.

La experiencia extrema del dejarse permeable por la luz de Cristo está, como ya se dijo, en la virtud de su propia existencia, de su propia entrega. La realidad de este hecho salvífico por excelencia es el que nos ha permitido entrar en la comunión con el Padre, es el hecho último de la conformación humana plena, esa misma plenitud que Cristo ha ganado para nosotros, lo divino y lo humano confluyen, y de esta unión nace una nueva humanidad, la generación de los hijos de la luz. “Estar en la luz, ser hijos de la luz, quiere decir estar en posesión de la vida (eterna). Y como Jesús y solo él es el dispensador de la luz y de la vida, en su persona se decide la suerte eterna de los hombres. [...] cuantos creen que él es la luz, se transforman en hijos de la luz”¹³⁴. El ser hijos de la luz requiere de un camino, de un proceso que va conformando al ser humano en las manos de Dios, que lo moldea y le da forma en la medida que el hombre se disponga y se deje transformar.¹³⁵

¹³³ Anselm Grün. *Jesús, puerta hacia la vida: el evangelio de Juan*, p. 99.

¹³⁴ Alfred Wikenhauser. *El evangelio según san Juan*. (Barcelona: Editorial Herder, 1967), p. 149.

¹³⁵ Cfr. Francis J. Moloney. *El evangelio de Juan*. (Navarra: Editorial Verbo Divino, 2005), p. 62.

CONCLUSIONES

La fuerza y vitalidad que imprimen las sagradas escrituras para la comprensión del misterio de la Revelación de Dios exigen que se haga de ellas una lectura seria y comprometida con el valor explícito e implícito de su contenido. Un acercamiento como el que se ha realizado en el presente trabajo puede mostrar las posibilidades polivalentes de las que está cargada la Palabra de Dios y sus implicaciones para el ser humano y la complejidad de su estructura dimensional diversa. Los temas tratados en cuestión como son el mito, el símbolo, las relaciones arquetípicas y su pertinencia para acercarse al sentido universal de la Revelación y comprender desde un punto de vista antropológico dicha revelación, ponen en sintonía al hombre con el lenguaje por medio del cual Dios nos habla.

La respuesta del hombre al acontecer de Dios en la historia humana pasa por diversos tamices y estos filtros puestos para un mejor entendimiento de las realidades trascendentes hacen necesaria la creación de redes de sentido para el alma humana que tiene que ponerse en sintonía con el mensaje acogido por la fe. En esta misma línea es que se ha acudido a los temas aludidos (mito, símbolos, arquetipos). Esta es la forma en que es posible para el ser humano atender a las exigencias de comprensión de una Revelación que trasciende dentro de la inmanencia.

Jesucristo es el portador de la Buena Nueva, de la voluntad de Dios que es hacernos hijos suyos en participación de la Filiación del Hijo. El recorrido realizado por la simbólica joánica destaca la participación humana en la comprensión de este misterio salvífico. La estructura de la mente del hombre es compleja y necesita de un referente que es encontrado por demás en las mismas realidades que lo rodean y las cuales puede percibir con la limitación de sus sentidos. Por esto el lenguaje mítico que toma como elemento

constitutivo la riqueza de los símbolos sirve como ese puente que entrelaza la realidad divina del misterio impenetrable en su totalidad, pero que se ha manifestado al hombre y ha querido hacernos partícipes de sus bondades.

Es posible que no se haya abarcado aquí muchos aspectos importantes y significativos para que matizaran esta aproximación sobre la persona de Jesús desde contextos antropológicos y quizá también psicológicos. Por lo tanto es muy importante la posibilidad que queda abierta para que en la teología se tenga en cuenta más seriamente la contribución y riqueza de las ciencias sociales en la comprensión de una realidad que es posible de aprehensión por parte del hombre, y esta es la apertura total del ser humano, en su integridad, al llamado a la vocación y aspiraciones de una relación salvífica con el ser Supremo.

Las relaciones entre trascendencia e inmanencias han sido tratadas de muchas maneras distintas, en distintos escenarios humanos y en diferente época y lugares, por ende es necesario que estudios posteriores puedan profundizar en estas categorías fundamentales para la comprensión de las relaciones hombre-Dios. En este sentido hay que tener claro el contenido histórico-narrativo de dicha relación en el nuevo y antiguo testamento y cómo se ha desarrollado el fenómeno de la fe desde la perspectiva bíblica. Un análisis exegético que es fundamental para comprender la experiencia de fe y que en este trabajo se dejó al margen por tratarse del centro vital de la experiencia comunicativa entre Dios y el hombre (la experiencia simbólica del lenguaje mítico es sucedánea de ésta), lo cual no era sujeto de la presente investigación.

Con este trabajo se pretende enriquecer la experiencia de fe. Poner al hombre en contexto de su propia realización y de la manera cómo éste puede comunicar su intimidad en la intimidad infinita de un Dios que se

entrega y que baja, kenóticamente, para “darse a conocer”. En tanto se tiene esta visión es claro que se han abarcado solo algunos aspectos de esta respuesta del hombre y su trascendencia comunicada y entendida de forma simbólica, pero que deja entrever la capacidad universal del Verbo de Dios para con la humanidad en sus formas y su estructura.

No queda más que decir con el “visionario” de la Revelación “Noche ya no habrá; no tienen necesidad de luz de lámpara ni de luz del sol, porque el Señor Dios los alumbrará y reinarán por los siglos de los siglos.”¹³⁶ Que esta Luz, eterna e infinita, nos ilumine a todos y que dejemos que en nosotros brille para el bien de los demás.

¹³⁶ Ap. 22, 5.

BIBLIOGRAFÍA

ACEVEDO, Cristóbal. *Mito y conocimiento*. (México: Universidad Iberoamericana A. C., 2002).

ARDUSSO, Franco, Ferretti, Giovanni, Ghiberti, Giuseppe y otros. *Diccionario Teológico Interdisciplinar I-II (de IV)*, (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2003).

BALTHASAR, Hans Urs von. *Gloria, una estética teológica, 1. La percepción de la forma*. (Madrid: Encuentro, 1985).

BENEDICTO XVI, Homilía Durante La Celebración Eucarística. En La Solemnidad Del Corpus Christi, Basílica de San Juan de Letrán, Jueves 15 de junio de 2006.

BEUCHOT, Mauricio. *Las caras del símbolo: el ícono y el ídolo*. (Madrid: Caparrós Editores, 1999).

BONNEFOY, Ives, Pòrtulas, Jaume. Coord. *Desde la prehistoria hasta la civilización egipcia, Vol. I*. (Barcelona: Destino, 1996).

BROWN, Raymond E., S.S. *El evangelio según san Juan, I-XII*. (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1999).

CAMPBELL, Josep. *El héroe de las mil caras: psicoanálisis del mito*. (México: Fondo de cultura económica, 1997).

CAMPBELL, Joseph. *El poder del mito* (Barcelona: Emecé Ediciones, 1991).

CASSIRER, Ernst. *Esencia y efecto del concepto de símbolo*. (México: Fondo de cultura económica, 1975).

CENCILLO, Luís. *Mito, semántica y realidad*. (Madrid: BAC, 1970).

DÍAZ Sánchez, Milernith. *¿Es única y universal la mediación de Cristo?* Colección Teología hoy No. 36 (Bogotá: Facultad de Teología PUJ, 2001).

DIEL, Paul. *Dios y la divinidad: historia y significado de un símbolo.* (México: Fondo de cultura económica, 1986).

DODD, Charles Harold. *Interpretación del cuarto evangelio.* (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1978).

DULAEY, Martine. *Bosques de símbolos: la iniciación cristiana y la Biblia, siglos I-IV.* (Madrid: Ediciones Cristiandad, 2006).

DURAND, Gilbert. *Las estructuras antropológicas del imaginario: Introducción a la arquetipología general.* (México: Fondo de Cultura Económica, 2004).

ECHAVARRÍA Moloy, Guillermo. *Una vida del héroe: función y significado del mito.* (Buenos Aires: Editorial Biblos, 2001).

ELIADE, Mircea. *El mito del eterno retorno.* (Madrid, Alianza, 2003).

ELIADE, Mircea. *Tratado de historia de las religiones I.* (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1974).

FERNÁNDEZ Ramos, Felipe, Dir. *Diccionario del mundo Joánico.* (Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2004).

FERRY, Luc, Gauchet, Marcel. *Lo religioso después de la religión.* (Barcelona: Anthropos Editorial, 2007).

FLORISTÁN, Casiano Samares, Tamayo Acosta, Juan José. *Conceptos fundamentales del cristianismo.* (Madrid: editorial Trotta, 1993).

FOSBERY, Fray Dr. Aníbal Ernesto O. P. *La Doctrina de la Iluminación y el Medioevo.* (Mar del Plata: Universidad FASTA Ediciones, 2011).

FREUD, Sigmund. *La interpretación de los sueños*. (Buenos Aires: Amorrortu, 1982).

FURIO, Jesi. *Mito*. (Barcelona: Labor, 1976).

GARCÍA-Viana, Luís Fernando. *El cuarto evangelio: historia, teología y relato*. (Madrid: San Pablo, 1997).

GÓMEZ Caffarena, José. *El enigma y el misterio, una filosofía de la religión*. (Madrid: Editorial Trotta, 2007).

GRÜN, Anselm. *Jesús, puerta hacia la vida: el evangelio de Juan*. (Navarra: Editorial Verbo Divino, 2004).

HIRSCHBERGER, Johannes, Deninger Johannes G. *Hombre, Dios, Revelación*. (Salamanca: Sígueme, 1968).

HODGSON, Joan. *Astrología, la ciencia sagrada*. (Buenos Aires: Editorial Kier, 1997).

JUAN PABLO II. Carta Encíclica *Veritatis Splendor* Del Sumo Pontífice A Todos Los Obispos De La Iglesia Católica Sobre Algunas Cuestiones Fundamentales De La Enseñanza Moral De La Iglesia. Introducción.

JUNG, Carl Gustav. *Arquetipos e inconsciente colectivo*. (Barcelona: Paidós Ibérica, 1981).

JUNG, Carl. *El hombre y sus símbolos*. (Barcelona: Ediciones Paidós, 1995).

KASPER, Walter. "La Filiación Divina De Jesús". En: *Wer ist Jesus Christus für uns heute? Zur gegenwärtigen Diskussion um die Gottessohnschaft Jesus*, Theologische Quartalschrift, No. 154 (1974).

KERÉNYI K., Neuman E., Scholem G., Hillman J. *Arquetipos y símbolos colectivos: Círculo de Éranos I*. (Barcelona: Anthropos, 1994).

LÉON-Dufour, Xavier. *Lectura del Evangelio de san Juan. Jn 1-4. Vol. I.* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2001).

LEYVA Rodríguez, Jorge Karel. "El evangelio según San Morin: Una crítica a la concepción religiosa del pensamiento complejo". En: *Revista Aparte Rei*, 59. Septiembre, 2008.

LÜDY, José Héctor. "Racionalidad del discurso mítico. Necesidad de una hermenéutica adecuada para la comprensión de las narraciones míticas en su propio mundo discursivo y expresivo". *Mitológicas*, vol. XX, 2005.

MÉNDEZ Burgos, Gabriel. *Visión Primitiva: el símbolo del universo.* (Raleigh: Editorial Lulu.com, 2012).

MOLONEY, Francis J. *El evangelio de Juan.* (Navarra: Editorial Verbo Divino, 2005).

ORTIZ-Osés, A. y Lanceros P., Dir., *Claves de hermenéutica, para la filosofía la cultura y la sociedad,* (Bilbao: Universidad de Deusto, 2005).

OTTO, Rudolph. *Lo sagrado.* (Buenos Aires: Editorial Claridad, 2008).

ANDRÉS, Rafael de. *Diccionario Existencial cristiano.* (Navarra: editorial verbo Divino, 2004).

RICO Pavés, José, Gutiérrez García, José Luís. *Semejanza a Dios y divinización en el Corpus Dionysiacum.* (Toledo: Instituto San Idelfonso, 1996).

RUIZ Flores, Ruth. *Símbolo, mito y hermenéutica.* (Quito: ABYA-YALA, 2004).

SEVERINO Croatto, José. "El Mito como interpretación de la realidad: Consideraciones sobre la función del lenguaje de estructura mítica en el

Pentateuco". *Revista de interpretación bíblica latino americana RIBLA*. No. 23.

SHINODA Bolen, Jean. *Los dioses de cada hombre: una nueva psicología masculina*. (Barcelona: Kairós, 2007).

SOLARES Altamirano, Blanca. "Gilbert Durand, imagen y símbolo o hacia un nuevo espíritu antropológico", p. 15. En: *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, vol. LVI, núm. 211, enero-abril, 2011.

SOLARES, Blanca (Coord.). *Los lenguajes del símbolo: investigaciones de hermenéutica simbólica*. (Barcelona: Anthropos Editorial, 2001).

TILBORG, Sjef van. *Comentario al evangelio de Juan*. (Navarra: Editorial Verbo Divino, 2005).

VRIES de, Simon Ph. *Ritos y símbolos judíos*. (Madrid: Ca Caparrós Editores, 2007).

WIKENHAUSER, Alfred. *El evangelio según san Juan*. (Barcelona: Editorial Herder, 1967).

WITTKOWER, Rudolf. *La alegoría y la migración de los símbolos*. (Madrid: Ediciones Siruela, 2006).

ANEXO 2

CARTA DE AUTORIZACIÓN DE LOS AUTORES (Licencia de uso)

Bogotá, D.C., 24 de marzo de 2015

Señores
Biblioteca Alfonso Borrero Cabal S.J.
Pontificia Universidad Javeriana
Cuidad

Los suscritos:

Emiro Arturo Ruiz González, con C.C. No 92539055
_____, con C.C. No _____
_____, con C.C. No _____

En mí (nuestra) calidad de autor (es) exclusivo (s) de la obra titulada:

EL ARQUETIPO DEL 'HÉROE SOLAR' COMO APROXIMACIÓN A JESÚS EN LA TEOLOGÍA JOÁNICA DE LA LUZ, SÍMBOLO DE LO TRASCENDENTE.

(por favor señale con una "x" las opciones que apliquen)

Tesis doctoral Trabajo de grado Premio o distinción: Si No
cual: _____

presentado y aprobado en el año 2015, por medio del presente escrito autorizo (autorizamos) a la Pontificia Universidad Javeriana para que, en desarrollo de la presente licencia de uso parcial, pueda ejercer sobre mi (nuestra) obra las atribuciones que se indican a continuación, teniendo en cuenta que en cualquier caso, la finalidad perseguida será facilitar, difundir y promover el aprendizaje, la enseñanza y la investigación.

En consecuencia, las atribuciones de usos temporales y parciales que por virtud de la presente licencia se autorizan a la Pontificia Universidad Javeriana, a los usuarios de la Biblioteca Alfonso Borrero Cabal S.J., así como a los usuarios de las redes, bases de datos y demás sitios web con los que la Universidad tenga perfeccionado un convenio, son:

| AUTORIZO (AUTORIZAMOS) | SI | NO |
|--|-----------|-----------|
| La conservación de los ejemplares necesarios en la sala de tesis y trabajos de grado de la Biblioteca. | X | |
| La consulta física o electrónica según corresponda | X | |
| La reproducción por cualquier formato conocido o por conocer | X | |
| La comunicación pública por cualquier procedimiento o medio físico o electrónico, así como su puesta a disposición en Internet | X | |
| La inclusión en bases de datos y en sitios web sean éstos onerosos o gratuitos, existiendo con ellos previo convenio perfeccionado con la Pontificia Universidad Javeriana para efectos de satisfacer los fines previstos. En este evento, tales sitios y sus usuarios tendrán las mismas facultades que las aquí concedidas con las mismas limitaciones y condiciones | X | |
| La inclusión en la Biblioteca Digital PUJ (Sólo para la totalidad de las Tesis Doctorales y de Maestría y para aquellos trabajos de grado que hayan sido laureados o tengan mención de honor.) | | |

De acuerdo con la naturaleza del uso concedido, la presente licencia parcial se otorga a título gratuito por el máximo tiempo legal colombiano, con el propósito de que en dicho lapso mi (nuestra) obra sea explotada en las condiciones aquí estipuladas y para los fines indicados, respetando siempre la titularidad de los derechos patrimoniales y morales correspondientes, de acuerdo con los usos honrados, de manera proporcional y justificada a la finalidad perseguida, sin ánimo de lucro ni de comercialización.

De manera complementaria, garantizo (garantizamos) en mi (nuestra) calidad de estudiante (s) y por ende autor (es) exclusivo (s), que la Tesis o Trabajo de Grado en cuestión, es producto de mi (nuestra) plena autoría, de mi (nuestro) esfuerzo personal intelectual, como consecuencia de mi (nuestra) creación original particular y, por tanto, soy (somos) el (los) único (s) titular (es) de la misma. Además, aseguro (aseguramos) que no contiene citas, ni transcripciones de otras obras protegidas, por fuera de los límites autorizados por la ley, según los usos honrados, y en proporción a los fines previstos; ni tampoco contempla declaraciones difamatorias contra terceros; respetando el derecho a la imagen, intimidad, buen nombre y demás derechos constitucionales. Adicionalmente, manifiesto (manifestamos) que no se incluyeron expresiones contrarias al orden público ni a las buenas costumbres. En consecuencia, la responsabilidad directa en la elaboración, presentación, investigación y, en general, contenidos de la Tesis o Trabajo de Grado es de mí (nuestro) competencia exclusiva, eximiendo de toda responsabilidad a la Pontificia Universidad Javeriana por tales aspectos.

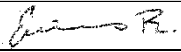
Sin perjuicio de los usos y atribuciones otorgadas en virtud de este documento, continuaré (continuaremos) conservando los correspondientes derechos patrimoniales sin modificación o restricción alguna, puesto que de acuerdo con la legislación colombiana aplicable, el presente es un acuerdo jurídico que en ningún caso conlleva la enajenación de los derechos patrimoniales derivados del régimen del Derecho de Autor.

De conformidad con lo establecido en el artículo 30 de la Ley 23 de 1982 y el artículo 11 de la Decisión Andina 351 de 1993, “*Los derechos morales sobre el trabajo son propiedad de los autores*”, los cuales son irrenunciables, imprescriptibles, inembargables e inalienables. En consecuencia, la Pontificia Universidad Javeriana está en la obligación de RESPETARLOS Y HACERLOS RESPETAR, para lo cual tomará las medidas correspondientes para garantizar su observancia.

NOTA: Información Confidencial:

Esta Tesis o Trabajo de Grado contiene información privilegiada, estratégica, secreta, confidencial y demás similar, o hace parte de una investigación que se adelanta y cuyos resultados finales no se han publicado. Si No

En caso afirmativo expresamente indicaré (indicaremos), en carta adjunta, tal situación con el fin de que se mantenga la restricción de acceso.

| NOMBRE COMPLETO | No. del documento de identidad | FIRMA |
|----------------------------|--------------------------------|---|
| Emiro Arturo Ruiz González | 92539055 |  |
| | | |
| | | |

FACULTAD: Teología

PROGRAMA ACADÉMICO: Carrera en Teología

ANEXO 3
BIBLIOTECA ALFONSO BORRERO CABAL, S.J.
DESCRIPCIÓN DE LA TESIS O DEL TRABAJO DE GRADO
FORMULARIO

| | | | |
|---|-----------------|------------------------------|-----------|
| TÍTULO COMPLETO DE LA TESIS O TRABAJO DE GRADO | | | |
| EL ARQUETIPO DEL 'HÉROE SOLAR' COMO APROXIMACIÓN A JESÚS EN LA TEOLOGÍA JOÁNICA DE LA LUZ, SÍMBOLO DE LO TRASCENDENTE. | | | |
| SUBTÍTULO, SI LO TIENE | | | |
| AUTOR O AUTORES | | | |
| Apellidos Completos | | Nombres Completos | |
| Ruiz González | | Emiro Arturo | |
| DIRECTOR (ES) TESIS O DEL TRABAJO DE GRADO | | | |
| Apellidos Completos | | Nombres Completos | |
| Sarasa G. | | Luís Guillermo | |
| FACULTAD | | | |
| Teología | | | |
| PROGRAMA ACADÉMICO | | | |
| Tipo de programa (seleccione con "x") | | | |
| Pregrado | Especialización | Maestría | Doctorado |
| X | | | |
| Nombre del programa académico | | | |
| Carrera en teología | | | |
| Nombres y apellidos del director del programa académico | | | |
| P. ALBERTO MUNERA DUQUE, S.J. | | | |
| TRABAJO PARA OPTAR AL TÍTULO DE: | | | |
| Teólogo | | | |
| PREMIO O DISTINCIÓN <i>(En caso de ser LAUREADAS o tener una mención especial):</i> | | | |
| CIUDAD | | | |
| AÑO DE PRESENTACIÓN DE LA TESIS O DEL TRABAJO DE GRADO | | NÚMERO DE PÁGINAS | |
| Bogotá | | 2015 | |
| | | 82 | |
| TIPO DE ILUSTRACIONES (seleccione con "x") | | | |
| Dibujos | Pinturas | Tablas, gráficos y diagramas | Planos |
| | | | |
| Mapas | Fotografías | Partituras | |
| | | | |
| SOFTWARE REQUERIDO O ESPECIALIZADO PARA LA LECTURA DEL DOCUMENTO | | | |
| Nota: En caso de que el software (programa especializado requerido) no se encuentre licenciado por la Universidad a través de la Biblioteca (previa consulta al estudiante), el texto de la Tesis o Trabajo de Grado quedará solamente en formato PDF. | | | |
| | | | |

| MATERIAL ACOMPAÑANTE | | | | | |
|--|--------------------|----------|------------------|-----|-------------|
| TIPO | DURACIÓN (minutos) | CANTIDAD | FORMATO | | |
| | | | CD | DVD | Otro ¿Cuál? |
| Vídeo | | | | | |
| Audio | | | | | |
| Multimedia | | | | | |
| Producción electrónica | | | | | |
| Otro Cuál? | | | | | |
| DESCRIPTORES O PALABRAS CLAVE EN ESPAÑOL E INGLÉS | | | | | |
| Son los términos que definen los temas que identifican el contenido. <i>(En caso de duda para designar estos descriptores, se recomienda consultar con la Sección de Desarrollo de Colecciones de la Biblioteca Alfonso Borrero Cabal S.J en el correo biblioteca@javeriana.edu.co, donde se les orientará).</i> | | | | | |
| ESPAÑOL | | | INGLÉS | | |
| Mito | | | Myth | | |
| Arquetipo | | | Archetype | | |
| Símbolo | | | Symbol | | |
| Luz | | | Light | | |
| Jesús | | | Jesus | | |
| RESUMEN DEL CONTENIDO EN ESPAÑOL E INGLÉS (Máximo 250 palabras - 1530 caracteres) | | | | | |
| <p>Resumen</p> <p>El presente trabajo propone una aproximación a la persona de Jesús desde el arquetipo mítico del héroe solar. En un recorrido por los orígenes de este mito arquetípico se hace referencia al símbolo de la luz como mediador entre la comprensión de la misión de Jesús como Hijo de Dios en el <i>corpus</i> joánico y la misión propia del héroe, cuya característica esencial es la de abrir a los hombres la posibilidad de realizar sus deseos de trascendencia y alcanzar las esferas divinas, consiguiendo así la unión de su propio ser con el “Ser” por excelencia, Dios mismo. En san Juan esta misión se concreta en la realización de Jesús, de sus obras y palabras, que viene a vencer la oscuridad, la separación de Dios, y propone a la humanidad el poder alcanzar la posibilidad de ser llamados ‘hijos de Dios’. Esta es la nueva ‘Luz’ que trae consigo la Buena nueva, el misterio del plan de Dios que se realiza en Jesús, Luz para los hombres y Luz del mundo.</p> <p>Desde las teorías de Jung y los aportes de Campbell y Eliade, en el área de la psicología y la antropología mítica respectivamente, pasando por la teoría de los símbolos de Ricoeur y Durand, este trabajo rescata y analiza las relaciones que se presentan dentro del mito, el símbolo y los arquetipos para entender mejor y aportar en la comprensión del lenguaje de las Sagradas Escrituras.</p> <p>Abstract</p> <p>The present work proposes an approach to Jesus' person from the mythical archetype of the solar hero. In a search for the origins of this archetypal myth one refers to the symbol of light as mediating between the comprehension of Jesus' mission as God's Son in the johannine <i>Corpus</i> and the proper mission of the hero. The essential characteristic of the hero is to open the possibility of realizing the human desire for transcendence, reaching the divine sphere, and obtaining the union of his own being with the excellent "Being", God himself. In Saint John this mission materializes in the</p> | | | | | |

achievement of Jesus, of his works and words, who comes to conquer the darkness, the separation of God, and proposes to humanity the power to reach the possibility of being called 'God's children'. This is the new 'Light' that brings with it the Good News, the mystery of God's plan that is realized in Jesus, who is the light for humanity and light of the world.

From Jung's theories and the contributions of Campbell and Eliade, respectively from the fields of psychology and mythical anthropology, and from the theory of symbols of Ricoeur and Durand, this work analyzes the relations that appear inside the myth, the symbol and the archetypes in order to understand better the language of Sacred Scripture.