

Esta obra se encuentra sujeta a la siguiente **Licencia creative Commons:**
Reconocimiento-No comercial-Sin obras derivadas 2.5 España
en los términos establecidos en el siguiente enlace de Internet:
<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/es/>

Usted es libre de:



copiar, distribuir y comunicar públicamente la obra

Bajo las condiciones siguientes:



Reconocimiento. Debe reconocer los créditos de la obra de la manera especificada por el autor o el licenciadador (pero no de una manera que sugiera que tiene su apoyo o apoyan el uso que hace de su obra).



No comercial. No puede utilizar esta obra para fines comerciales.



Sin obras derivadas. No se puede alterar, transformar o generar una obra derivada a partir de esta obra.

- ♦ Al reutilizar o distribuir la obra, tiene que dejar bien claro los términos de la licencia de esta obra.
- ♦ Alguna de estas condiciones puede no aplicarse si se obtiene el permiso del titular de los derechos de autor
- ♦ Nada en esta licencia menoscaba o restringe los derechos morales del autor.

Advertencia:

Los derechos derivados de usos legítimos u otras limitaciones reconocidas por ley no se ven afectados por lo anterior.
Esto es un resumen legible por humanos del texto legal (la licencia completa) disponible en los idiomas siguientes:

Catalán: <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/es/legalcode.ca>
Castellano: <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/es/legalcode.es>
Euskera: <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/es/legalcode.eu>
Gallego: <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/es/legalcode.gl>

ENCUENTROS EN CAN BORDOI

Cuarto Encuentro

3-7 de Julio de 2007

LECTURA SIMBÓLICA
DE LOS
TEXTOS SAGRADOS

Ensayos prácticos



Centre d'Estudi de les Tendències Religioses

SUMARIO

PRESENTACIÓN Y PARTICIPANTES	3
“UN HOMBRE TENÍA DOS HIJOS” Notas sobre el simbolismo de la paternidad Domingo Melero	6
CÓMO LEER LOS TEXTOS ESPIRITUALES. Una visión a través del yoga y el vedanta. Bhakti Das	31
LAS NARRACIONES DE LA NATIVIDAD DE JESÚS Marià Corbí	40
EL MITO CRISTIANO Y SU HORIZONTE SOCIO-CULTURAL Luigi Schiavo	63
ELEMENTOS PARA UNA LECTURA LIBRE DE LOS TEXTOS RELIGIOSOS Francesc Torradeflot	83
LECTURA ESPIRITUAL LAICA DE LA PASCUA-MUERTE-RESURRECCIÓN CRISTIANA J.Amando Robles	99
APUNTES PARA UNA LECTURA SIMBÓLICA DEL CORÁN. Del “día de Alast” al “sello de la profecía”. Halil Bárcena	113
EL REINO DEL CIELO ES COMO.... Reflexiones a partir de un ejemplo de lectura simbólica. Teresa Guardans	128
A LA BÚSQUEDA DE UNA LECTURA SIMBÓLICA DE TEXTOS, RITUALES Y ARTE RELIGIOSOS EN EL JUDAISMO. Gabriel Mazer	139
LECTURA SIMBÓLICA DE LA HISTORIA DE LA SALVACIÓN. Con un énfasis especial en la perspectiva de la teología de la liberación. José M ^a Vigil	153
RESUMEN Y CONCLUSIONES	165

PRESENTACIÓN

Este volumen recoge las ponencias y las síntesis de las sesiones de trabajo del Cuarto Encuentro en Can Bordoí, celebrado del 3 al 7 de julio de 2007. El propósito de estos encuentros, que se iniciaron en el verano del 2004 bajo los auspicios de la Fundació Jaume Bofill, organizados por CETR, es mantener un esfuerzo de estudio continuado acerca de los retos que encara la espiritualidad en las sociedades contemporáneas.

Tras un primer año dedicado a los obstáculos específicos que las sociedades de innovación continua pueden representar para la espiritualidad, un segundo centrado en poner de relieve las posibles aportaciones de las tradiciones religiosas a este tipo de sociedad, se vio la necesidad de dedicar la tercera convocatoria a abordar el tema de la lectura simbólica de los textos religiosos. En la lectura simbólica parecía hallarse la clave para superar obstáculos y para poder recoger los legados de las tradiciones religiosas y espirituales de la humanidad en la nueva realidad cultural. Ese tercer encuentro tuvo lugar en verano del 2006 y en él se dieron importantes pasos de cara a concretar las características teóricas y los modos de una lectura simbólica. Faltaba hacer el ejercicio práctico sobre ejemplos concretos y significativos, desde la perspectiva de las distintas tradiciones participantes en el encuentro. Y esa fue la propuesta de trabajo para este cuarto encuentro.

La pretensión de estas nuevas jornadas de estudio ha sido, pues, el ejercicio concreto de lectura puramente simbólica de puntos centrales de los textos de las diversas tradiciones espirituales de la humanidad, con el propósito de

- que puedan resultar accesibles a las gentes de las nuevas sociedades, laicas, sin creencias y sin religiones,
- que sea posible la espiritualidad en las nuevas condiciones culturales,
- que sea posible heredar el gran legado de sabiduría de nuestros antepasados, sin tener que pasar por anclar la mente en el pasado.

Orientación de las jornadas de estudio

Las condiciones de las sociedades de conocimiento y cambio continuo nos impiden cultivar la espiritualidad como lo hicieron nuestros antepasados, pero no nos impiden heredar su sabiduría y su maestría para rehacerla en nuestra nueva situación cultural.

Queremos mostrar, con análisis concretos, que no se pierden los grandes mitos y símbolos, como no se pierde el arte del pasado. Pero de forma semejante a como no podemos vivir el arte de los egipcios con la mente, la forma de vivir y de organizarse de los egipcios, tampoco podemos vivir el legado de los grandes textos espirituales como nuestros antepasados los vivieron. Sí podemos aprender de ellos a ser sabios en nuestro tiempo como ellos lo fueron en el suyo. Y no tendríamos ninguna posibilidad de heredar y reproducir su sabiduría si tuviéramos que pensar y vivir como ellos, en nuestras condiciones culturales.

Para poder llevar a cabo esta lectura, es importante rastrear la mitologización de la figura de Jesús así como la de otros grandes personajes religiosos. También es muy importante conocer la estructura del mito con el que se los mitologiza. Para conocer esa estructura hay que investigar la relación de las estructuras míticas con los modos concretos de sobrevivir de los pueblos. Pero estos rastreos no los llevamos a cabo con el propósito de desmitologizar, sino para poder leer de una forma más adecuada el mensaje de los mitos.

El mito en el pasado preindustrial fue un sistema de programación colectiva y, a la vez, un modo de expresar la dimensión absoluta de la realidad e iniciar a ella en unas condiciones culturales de vida determinadas. Los mitos y los símbolos de las sociedades preindustriales eran programa cultural, proyecto colectivo y expresión e iniciación religiosa.

Hoy, el legado mítico y simbólico del pasado, en el que vienen concebidos y expresados los grandes maestros del espíritu, sólo pueden leerse como forma de expresión e iniciación de esa dimensión absoluta de la realidad. Sólo pueden leerse como legado de sabiduría y espiritualidad de nuestros antepasados. Ya no son para nosotros proyectos de vida, sistemas de organización y actuación, modos de interpretar la realidad de este mundo y del otro; son sólo, tal como nos llegaron, legado de sabiduría y espiritualidad.

Hay que aprender a leerlos como ya aprendimos a leer, hace mucho tiempo, el legado de belleza de los poetas, pintores, escultores, arquitectos..., cuando nos expresan y nos inician a la belleza. Aprendemos de ellos sin que ello comporte tener que vivir, pensar, organizarse y actuar como ellos.

Eso comporta una transformación epistemológica con relación a los mitos, símbolos y narraciones sagradas: de leerlos bajo lo que llamamos "epistemología mítica", es decir, como descripciones fidedignas, con garantía divina, de la realidad –de nuestra realidad cotidiana y de la absoluta-, a leerlos como creaciones humanas que modelan las realidades, según unos modos de vida, para poderlas expresar y vivir.

Escapar de la epistemología mítica, que es una epistemología de creencias, es habilitarnos para heredar todo el inmenso legado de sabiduría y espiritualidad de todas las tradiciones religiosas y espirituales de nuestros antepasados en las nuevas condiciones culturales de nuestras sociedades de innovación, conocimiento y cambio continuo. La lectura simbólica que proponemos, no consiste pues en pasar de una descripción y una interpretación de la realidad a otra descripción e interpretación más desmitologizada. Sino aprender a servirse de las narraciones mítico-simbólicas en su capacidad de apuntar más allá de toda descripción e interpretación, en su capacidad de apuntar hacia lo Absoluto, lo inefable.

Y la reflexión conjunta, el debate sincero, nos ha de servir para salir al paso de los obstáculos que puedan presentarse en ese ejercicio.

Participantes

Como en las convocatorias anteriores las personas que han participado en el encuentro están comprometidas en el ámbito de la espiritualidad, representan tradiciones y opciones diversas y tienen formación académica en alguno de esos ámbitos. Tenemos consciencia que, una vez más, el abanico no está completo (aunque difícilmente podría estarlo nunca), en algunos casos por la dificultad de dar con la persona idónea, en otros por dificultades de agenda y similares. Aun así, la constitución del grupo de este año ha sido muy diversa y ha dado lugar a un trabajo enriquecedor. Han participado:

Halil Bárcena, licenciado en Ciencias de la información y arabista, dirige el "Institut d'Estudis Sufis" de Barcelona y enseña en diversas instituciones universitarias.

Marià Corbí, doctor en Filosofía y licenciado en Teología, especializado en epistemología, ex profesor de Esade de Ciencias Sociales, es en la actualidad el director de CETR.

Bhakti Das, estudioso del hinduismo, preside en España la "Divine Life Society".

Marta Granés, licenciada en estudios de Asia Oriental, es profesora y coordinadora de CETR.

Teresa Guardans, filóloga, doctora en Humanidades, es escritora y profesora de CETR.

Gabriel Mazer, rabino, licenciado en Pensamiento Judío (con especialización en misticismo judío y kábala) y licenciado en Estudios Bíblicos.

Domingo Melero, licenciado en Teología y en Filología, profesor de literatura y responsable de la Asociación de Amigos de Marcel Légaut en España.

J. Amando Robles, licenciado en Teología y en Filosofía y letras, es doctor en Sociología, profesor de la Escuela Ecuménica de Ciencias de la Religión de la Universidad Nacional de Costa Rica y miembro del CEDI (Centro Dominicano de Investigación)

Luigi Schiavo, sacerdote, teólogo y doctor en Ciencias de la religión, es investigador y profesor de la Universidad Católica de Goiás, Brasil.

José M^a Vigil, licenciado en Teología y en Psicología clínica, coordinador de la comisión teológica Asociación Ecuménica de Teólogos y Teólogas del Tercer Mundo, es gestor del portal *Servicios Koinonia* y director de la *Agenda Latinoamericana*.

Dos personas han prestado una colaboración especial al encuentro: Guy Giménez y Evaristo Villar. A ambos se les ha invitado a participar para evaluar la marcha de los trabajos y aportar su opinión desde la que es su propia realidad profesional y vital. Guy Giménez es promotor y asesor de cambio organizativo y social. Su papel en el encuentro ha sido el de hacer de testigo desde su condición: proceder de una tradición sin educación religiosa ninguna, laico y sin creencias, pero interesado por la espiritualidad. Evaristo Villar, teólogo y responsable de la Asociación de entidades cristianas "Redes Cristianas", ha aportado también su opinión desde la visión de un cristianismo que vive y se desarrolla en los márgenes del cristianismo oficial.

Como en las ediciones anteriores los participantes disponían, previamente, del texto escrito de las ponencias. En cada jornada se fueron siguiendo espacios para la lectura y la reflexión individual y espacios para el debate. Esta publicación recoge las ponencias presentadas así como una síntesis de la sesión de trabajo que se dedicó a cada una de ellas. El resumen de los debates no pretende ser un registro taquigráfico de las intervenciones, sino ofrecer al lector una idea de los temas tratados y de las cuestiones sugeridas a raíz de cada una de las ponencias. Se ha mantenido en este volumen el mismo orden que se siguió en las intervenciones a lo largo de la semana, para poder seguir así el desarrollo del trabajo del equipo.

Sólo nos queda agradecer una vez más el interés de la Fundació Jaume Bofill en la realización de estos encuentros y su inestimable apoyo.

“Un hombre tenía dos hijos...”

Notas sobre el simbolismo de la paternidad
Domingo Melero

I. Introducción

Ante todo, agradecer al CETR esta oportunidad de hacer -por fin- un hueco en mi agenda para intentar poner en orden viejas ideas y exponerlas. He organizado estas ideas en tres partes: una presentación general de la paternidad (distinguiendo: su realidad, su uso eclesiástico y su posibilidad simbólica); un análisis de cuatro narraciones; y una presentación de dos historias “ejemplares”.

El tema

La propuesta de este año era presentar algún ejercicio de lectura simbólica (sin creencias; de experiencia ⁽¹⁾) de algún texto narrativo de las tradiciones religiosas. Entre otras posibilidades, he escogido escribir *sobre la paternidad*, en torno a *cuatro relatos*. Como se verá, dos de ellos están tomados de los Evangelios. Los otros dos son textos literarios, es decir, no directamente religiosos. Éstos son complementarios de los anteriores; lo cual ejemplifica algo que expuse en Can Bordoí en 2006: que la lectura espiritual de algunos textos literarios puede ayudar a la lectura no de creencias sino simbólica de los textos de las tradiciones religiosas ⁽²⁾.

Cuatro razones de la elección de este tema

Por lo menos hay cuatro razones por las que he escogido este tema.

1. La paternidad es una experiencia personal importante, capital incluso. Y, además, es una experiencia universal (“adámica”, es decir, pre-religiosa en el sentido de independiente, en su base, de las diferencias confesionales e ideológicas).

2. La paternidad es, además, un tema importante en la biografía y en la obra de Marcel Légaut, autor de referencia para mí.

3. La paternidad y la filiación son, por otra parte, símbolos teístas; propios, sobre todo, de las tradiciones bíblicas; son símbolos, en concreto, muy centrales en la teología cristiana; y ante los que se experimentan dificultades ⁽³⁾. Por esto pensé (a raíz de viejas conversaciones con Mariano Corbí) que podría interesar que los tratase a mi manera.

4. Pero, además, hay una cuarta razón para escoger este tema y darle el enfoque que he escogido, y es que una de las formas de presencia de la paternidad en nuestro lenguaje (en nuestro léxico) es que aún pervive como denominación de la autoridad eclesiástica en la tradición católica. Y este uso eclesiástico, que no se dio al comienzo, ha influido en la capacidad simbólica de la paternidad.

Observaciones sobre estas cuatro razones

Antes de entrar en el análisis y comentario de los relatos escogidos, diré algo sobre cada una de estas cuatro razones con el fin de que esta Introducción abarque el tema con suficiente complejidad.

Sobre la primera razón:

1. Todos conocemos la paternidad a partir de la condición o circunstancia de ser hijos, es decir, a partir de la filiación. No somos el origen, la causa, la fuente de nosotros mismos. Hemos dependido, a vida o muerte,

¹ J. Amado Robles utiliza este término en: *Lectura simbólica de los textos sagrados*, Marià Corbí (coord.), Barcelona, CETR, 2006, p. 33.

² Ver: *Lectura simbólica...*, p. 225-228.

³ Ver, el escrito de José M^a Vigil en *Lectura simbólica...*, p. 15-29 y la tesis 1^a de Spong en *Op. cit.* p. 234.

de otros. Sin embargo, también conocemos la paternidad por el hecho de tener la posibilidad de ejercerla a partir de un determinado momento de nuestro desarrollo. De suyo, lo normal es ser padre o madre cuando se cumplen unas circunstancias determinadas, no sólo biológicas sino biográficas y sociales. Y hay quienes se transforman a partir de este momento. En consecuencia, **no sólo conocemos la paternidad a través de la paternidad de nuestros padres y de nuestra filiación, sino a través de nuestra propia paternidad.**

También se conoce la paternidad por su **carencia**. A quienes no conocen a sus padres o los han perdido, dicha carencia los constituye (¹). Y la pérdida de un hijo es algo tremendo. Por otra parte, a quienes no tienen hijos (casados o célibes), también dicha carencia los constituye (²).

Por otra parte, tanto la paternidad como la filiación son algo **universal y particular** a un tiempo. Aunque sólo se es padre de los propios hijos (y viceversa), de esta forma particular se participa en una realidad común de la especie y de la condición humana.

2. Paternidad y filiación son, pues, dos ideas o dos conceptos que están en **relación**; y de forma **inseparable**, además. Un concepto lleva consigo el otro, pues no hay padre sin hijo ni viceversa. Por esta razón, la paternidad y la filiación envuelven el concepto de sujeto individual. Hacen que la relación (sucesiva y simultáneamente de dependencia y de responsabilidad, por ejemplo) se vea como **algo intrínseco en el sujeto**. Y hacen, además, que el sujeto adulto, en tanto que padre y en tanto que hijo, se sienta inmerso en un **continuo**.

3. La paternidad-filiación es una experiencia y una realidad **primaria**: por un lado, está profundamente arraigada en nuestra condición animal, en nuestra base instintiva; por otro, está profundamente marcada por las costumbres, que son como una segunda naturaleza (³). Sin embargo, esta experiencia está asimismo abierta a una realización completamente **personal**. Aunque depende de la libertad de los seres con los que tenemos este vínculo (parentesco de primer grado en línea ascendente o descendente), depende, asimismo, de nuestra **libertad**. Pero de una forma especial: por lo regular, en la forma actual de la paternidad (en la que ser genitor y ser padre coinciden; cosa que antiguamente no siempre fue así y tampoco lo es ahora muchas veces), no escogemos a los hijos; igual como tampoco los hijos escogemos a los padres.

En este terreno (a diferencia de lo que ocurre en el amor humano, al menos actualmente), la libertad viene después. Consiste en decidir qué hacemos con lo que ya tenemos y somos, o ante quienes ya nos tienen y son (“tenemos” unos padres y “somos” sus hijos al tiempo que tenemos unos hijos y somos sus padres; y, por otra parte, nuestros padres nos “tienen” a nosotros pues “son” nuestros padres, así como nuestros hijos, etc.). En este terreno, el **tener** y el **ser** están, pues, implicados, y pasan por la libertad de los otros.

De ahí que los bienes propiamente humanos (como el amor humano o la paternidad-filiación) no estén simplemente a merced de nuestras posibilidades y albedrío, como lo están los bienes inertes (materiales, intelectuales o sociales), sino que dependen del **consentimiento** del otro, bien desde un primer momento (posterior a la atracción) en el caso del amor humano, bien en un segundo momento, que se manifiesta paulatinamente, como en el caso de la filiación.

Sobre la segunda razón

Acerca de Légaut, indicaré lo siguiente:

¹ Esta carencia se observa no sólo en los niveles psicológicos habituales sino también, en casos extremos, en elementos tan estructurantes como la forma de caminar o la capacidad de lenguaje (Ver: Lucien Malson, *Los niños selváticos*. Jean Itard, *Memoria e informe sobre Victor de l'Aveyron*. R. Sánchez Ferlosio, *Comentarios*. Madrid, Alianza, 1973).

² Ver: Jaume Bofill, “D’una teoria de l’acte a una teoria de la relació interpersonal. Notes d’ontologia”, *Obra filosòfica*, Barcelona, Ariel, 1967, p. 234.

³ La familia es una institución social especial porque es un “prius” para el Derecho. La “asistencia de todo tipo” que los padres, de suyo, dan al hijo para que éste pueda vivir y crecer (alimento, abrigo, educación, cuidados sanitarios, reconocimiento social mediante el nombre y los apellidos, herencia), **es la función primaria de la paternidad**, circunscrita a una primera etapa, en el seno privado de la familia (etapa que puede durar toda la vida en casos especiales). La sociedad interviene en este ámbito sólo para defender los derechos y exigir los deberes cuando las relaciones fallan. En este círculo de protección y de cuidado (cura) es donde arraiga el sentimiento de amor-dedicación del los padres, no exento de un aspecto de posesión, al menos por un tiempo, y, en los hijos, los de respeto y piedad, no exentos de un aspecto de dependencia. El derecho familiar, como la familia, ha variado durante la historia. Desde la inclusión de los siervos en la familia; desde el derecho sobre la vida y la muerte por parte del “pater familias” romano, hasta la crisis actual; pasando por la equiparación de hijos legítimos e ilegítimos, por la patria potestad compartida, por la eliminación de aspectos de clase en los derechos de los hijos, etc. (Ver: Carlos Lasarte, *Principios de Derecho Civil, t. VI, Derecho de familia*, Madrid, Trivium, 1997).

1. En la primera etapa de su vida, fue capital, sin duda, Henri Légaut, su padre ⁽¹⁾. Con todo, más importante aún fue Monsieur Portal, al que Légaut denominó su “padre espiritual”, entendiendo dicha paternidad de una forma distinta de la convencional ⁽²⁾. En la segunda etapa de su vida, es decir, durante los treinta años de su vida campesina en Les Granges, la paternidad (junto con el amor humano) fue asunto central para él, pues se casó a los cuarenta años y el matrimonio tuvo seis hijos entre 1945 y 1953.

2. En la obra de Légaut, la experiencia de la paternidad es fundamental, como los muestran dos textos de los años 60 ⁽³⁾. Además, a partir de su reflexión sobre la paternidad real, Légaut también escribió acerca del simbolismo de la paternidad, útil para indagar el hombre en el misterio de Dios ⁽⁴⁾. Légaut también se fijó en otro punto que antes señalábamos: utilizó su distinción fundamental de “paternidad de autoridad” y de “paternidad de llamada” para analizar la autoridad en el cristianismo, siempre en tensión entre lo indispensable y lo esencial ⁽⁵⁾.

3. Mencionar estos tres aspectos de la paternidad en Légaut es hacer hincapié en que su discurso no se preocupaba tanto de la doctrina y de la meta, cuanto del itinerario y del camino, es decir, de los elementos que hay que tener en cuenta, por sus pasos, para llegar a un simbolismo lúcido. Indicar esto es continuar también lo iniciado en 2006. En aquella ocasión, expuse las semejanzas y las diferencias entre John S. Spong y Légaut. Ambos, ajenos a la “academia” y contrarios a la “doble verdad” (el doble lenguaje de los eclesiásticos en la universidad y en la parroquia); ambos, esposos y padres de familia. Pero uno, obispo anglicano, y el otro, simple seglar; y, por eso, simplificando, uno buscando, sobre todo, un *discurso de doctrina renovado*, y el otro, en cambio, buscando, sobre todo, un *discurso de itinerario* con el que retomar todo desde la base. Ello explica, a mi modo de ver, que a Légaut le interesase más el paso de la creencia (en singular) a la fe, y a Spong, en sus escritos, el paso de unas creencias a otras (de un lenguaje que no comunica a otro que sí que comunica).

Sobre la tercera razón

Quisiera situar esta ponencia en el marco de mis conversaciones con Mariano Corbí.

1. Coincidimos –a mi modo de ver– en que una cosa es creer algo o en algo o en alguien, y otra cosa es la fe, que es, más bien, sin objeto, interior. “Creer” es un verbo, y “fe”, un sustantivo. Ambos términos son de raíces latinas distintas y ello indica que nombran acciones diferentes. Sin embargo, al hacer de la “fe” el sustantivo del verbo “creer”, y a éste el verbo del nombre “fe”, se mezclan las cosas de forma desfavorable para la vida espiritual pues prevalecen las creencias y no la fe.

La fe es la actitud fundamental del hombre ante la vida; es una energía, una fuerza (*virtus, arête*) y no una capacidad o una operación de orden meramente intelectual o cerebral. Fe y razón no son, pues, del mismo rango; y no se oponen. Cuanto más viva es la fe, como una experiencia global, más vivo es el pensamiento: más capaz de criticar y de ir hacia el no saber, y, de ahí, hacia su propio lenguaje. De modo que lo contrario de la fe no es la increencia sino el miedo. La fe no es conocimiento sino el fermento del conocimiento, decía Légaut.

En este sentido, la fe (más que una virtud entendida como “sobrenatural” al modo tradicional, como la esperanza y la caridad) es el fermento de las solas virtudes humanas, las que inspiran y orientan correctamente las pasiones del hombre. La fe es, pues, el fermento de la prudencia, la justicia, la fortaleza y la templanza.

¹ También la madre. Légaut, en sus coloquios con sus lectores, pese a su discreción habitual en estos terrenos, aludía, si se terciaba, al papel que jugó su madre (y su abuela) en su formación.

² El padre espiritual de un hombre (caso de que éste lo encuentre, lo cual es raro pues hay pocos que puedan serlo) es el que lo hace nacer a una “nueva vida”, a un orden de existencia que hemos convenido en llamar “espiritual”. Esto es lo esencial, y no: cuidar, dirigir y proteger espiritualmente, lo cual perpetúa una relación infantil de dependencia por la que el hombre nunca asume su mayoría de edad. En cambio, la definición de la “paternidad espiritual” que da el *Espasa* (justo por los mismos años en que Légaut conoció a Portal) es: “Confesor que cuida y dirige el espíritu y la conciencia del penitente”. Sobre Monsieur Portal y las primeras etapas de Légaut, ver: *Lectura simbólica...*, p. 252-256.

³ “El fracaso en la dimensión de la existencia”, cap. 5 de *Trabajo de la fe* (1962), Valencia, AML, 1993, y “La paternidad”, cap. 3 de *El hombre en busca de su humanidad* (1971), Madrid, AML, 2001.

⁴ Ver: “Dios y el universo”, cap. 7 de *Reflexión sobre el pasado y el porvenir del cristianismo* (1970), Madrid, AML, 1999; y “Cumplimiento y santidad”, cap. 10 de *Vida espiritual y modernidad* (1992) en *Cuaderno de la diáspora* 17, Madrid, AML, 2005. Citamos un párrafo del primer texto más adelante (ver Nota 35).

⁵ Ver cap. 1 y 2 de *Crear en la Iglesia del porvenir* (1970, rev. 1985), Santander, Sal Terrae, 1986.

2. Con Corbí hemos comentado muchas veces, a propósito de las creencias, su desgaste por el uso, su desgaste por el mal uso, así como su opacidad por los importantes cambios culturales de nuestras sociedades (1). Tres cosas distintas que confluyen en un mismo efecto.

3. Ante este efecto, Corbí, en el terreno del lenguaje religioso, habla del vino y de la copa para resaltar lo esencial. Por mi parte, pienso en la imagen machadiana de las monedas y de la joya, que me parece complementaria pues afronta la dificultad de elaborar una nueva expresión valiosa a partir de lo que hay. Según Machado, tenemos que usar las monedas que hay (las palabras), pero no las podemos fundir para lograr componer una joya (pues ya tienen un significado), sino que debemos crear un nuevo sentido con ellas, descartando formulaciones, cuidando las expresiones, acuñando un vocabulario propio, esculpiendo las frases, hasta componer un texto nuevo y sostener que éste también es sólo simbólico (2).

4. Por todo esto, a la hora de tratar sobre el simbolismo de la paternidad, he prescindido de textos doctrinales (como el Credo o el padrenuestro), y he escogido abordar este simbolismo desde otro ángulo, más de itinerario.

Sobre la cuarta razón

Formularé sucintamente algunas observaciones.

1. El simbolismo de la paternidad en el plano propiamente espiritual (referido a Dios) se ha visto mediatizado por el uso eclesiástico de la metáfora de la paternidad-filiación. En lugar de reservar esta metáfora para el ámbito carismático de la “paternidad espiritual”, se ha aplicado, en general, a la autoridad de la institución (al estamento religioso y clerical). Este uso ideológico (es decir, al servicio del mejor funcionamiento del grupo) ha dependido, además, de cómo se comprendía la paternidad y la autoridad en la sociedad en general, además de influir en dicha comprensión (3). El uso de la imagen de la “maternidad”, atribuida a la entidad personal de la Iglesia, ha contribuido a reforzar esta situación.

2. Durante siglos, el simbolismo de la paternidad referido a Dios, lo han desarrollado personas que no eran padres y que, por tanto, sólo conocían la paternidad desde la carencia, vivida no sólo personalmente sino en el marco de las relaciones de autoridad de la Iglesia.

3. Dos elementos, que también han influido en un uso simbólico limitado de la paternidad, han sido: primero, el fracaso, frecuente pero ignorado, de los padres (no sólo durante la minoría de edad de sus hijos sino cuando éstos se convierten en adultos); y, segundo, su escasa reflexión sobre la paternidad, en parte por aceptar dócilmente (o rechazar) la dicotomía entre dos iglesias, la que (sólo) enseña y la que (sólo) aprende.

4. Si se tiene en cuenta que allí donde una realidad está más en acto es donde hay más intelección de ella, visto lo anterior, se entienden tres cosas: primero, que la paternidad haya quedado circunscrita a las representaciones y a los aspectos propios de la primera etapa de la vida, cuando el hombre es dependiente y su condición, infantil; segundo, que las representaciones de esta primera etapa hayan sido sobre todo autoritarios y hayan ignorado, por lo general, todo lo que, de dos siglos a esta parte, una minoría de educadores ha ido descubriendo acerca del rico y autónomo mundo del niño (4); y, tercero, se entiende,

¹ Sus análisis, sobre la relación entre “mandato-obediencia” y “muerte-vida” en las sociedades agrario-autoritarias (o de agricultura de riego o hidráulicas), y sobre el fin de la validez social de estas construcciones míticas, son muy buenos para comprender la profundidad de los cambios actuales (Ver: *Lectura simbólica...*, p. 46-47, por ejemplo; para “profundar” -como decía Miguel de Molinos-, ver: *Análisis epistemológico de las configuraciones axiológicas humanas*, Universidad de Salamanca, 1983, p. 309-425 y 522-537).

² Ver una explicación de esta imagen, más los textos de Machado en: *Lectura simbólica...*, p. 241-244. Ejemplo de una superación poética de este acúmulo de dificultades (por rutina, falta de ética y cambios culturales), no insalvable del todo, es un poema poco conocido de García Lorca: “El poeta pide ayuda a la Virgen” (*Obras completas*, vol. I, Madrid, Galaxia Gutemberg, 1996, p. 586). Un creador como Lorca, consigue en este poema (y en un tema afín al de la paternidad), que brille el antiguo lenguaje. Recomiendo, además, por su relación con nuestro tema, otro poema de *Poeta en Nueva York* “Grito hacia Roma”. Lorca fue un “cristiano sin iglesia”; su familia era católica pero, como decía Machado, era del tipo de gente que ya no sestan “a la sombra de la Iglesia, o, si os place mejor, a la sombra de la sombra de la Iglesia” (*Juan de Mairena II*, en *Prosas completas*, Madrid, Espasa Calpe, 1988, p. 2325-6; ver un comentario en: “Sobre Machado y el cristianismo”, *Cuaderno de la diáspora 14*, Madrid, AML, 2002, p. 210 y ss. Sobre Lorca y el cristianismo, ver: Eutimio Martín, *F. Gª L., heterodoxo y mártir*, Madrid, siglo XXI, 1986, e Isabel García Lorca, *Recuerdos míos*, Barcelona, Tusquets, 2002).

³ Resulta muy instructivo: J. Delumeau y D. Roche (coord.), *Histoire des pères et de la paternité*, París, Larousse-Her, 2000. Apenas si he empleado los datos de este libro acerca de los cambios históricos de la paternidad; cambios que ayudarían a comentar las informaciones léxicas que seguirán.

⁴ Ver: Maria Montessori, *Il segreto dell'infanzia*, Milán, Garzanti, 1992, p. IX-XIV y 3-9.

asimismo, que apenas se hayan desarrollado las representaciones e indagaciones que surgen a partir de una relación adulta entre un padre y un hijo.

Algunos fragmentos del Nuevo Testamento

El objeto de esta Introducción era acercar el tema en su complejidad antes de entrar en los relatos. Para ello, sólo falta recordar algunos fragmentos del *Nuevo Testamento*.

Dado nuestro enfoque, dejo de lado tres elementos: las elaboraciones tardías del *Evangelio de Juan*, los escasos versículos parecidos de los *Sinópticos*, y los datos acerca de una “ipsissima verba” de Jesús como el “abba”. En cambio, selecciono: los versículos críticos con la paternidad real y con la “paternidad” aplicada (metafórica e ideológicamente) a los dirigentes; así como los versículos en los que la metáfora de la paternidad y de la filiación se aplica a la transmisión del Evangelio.

Son del primer tipo, esto es, de los referidos críticamente a la paternidad real:

“No penséis que he venido a poner paz en la tierra; *no vine a poner paz sino espada*. Porque he venido a *separar al hombre de su padre, y a la hija de su madre*, y a la nuera de su suegra, y los enemigos del hombre serán los de su casa. El que ama *al padre o a la madre* más que a mí no es digno de mí, y el que ama *al hijo o a la hija* más que a mí no es digno de mí” (*Mateo*, cap. 10). “Si alguno viene a mí y *no aborrece al padre, a la madre, a la mujer, a los hijos, a los hermanos, a las hermanas, y aun su propia vida*, no puede ser mi discípulo” (*Lucas*, cap. 14).

Estos versículos parecen contradecir el mandato de honrar a los padres (*Éxodo*, 20, 12). Y, por otra parte, su “negación de sí mismo” recuerda la expresión de Jesús: “*no lo que yo quiero sino lo que tú*”, en la agonía en Getsemaní (*Marcos* 14, 36; paralelos: “*no como yo quiero sino como tú quieres*”, *Mateo*, 26, 39; y “no se haga mi *voluntad* sino la tuya”, *Lucas*, 22, 42).

Para una crítica de la aplicación de la metáfora de la paternidad a los dirigentes (religiosos o políticos), es fundamental un versículo de *Mateo* 23: “*No llaméis padre a nadie sobre la tierra porque uno sólo es vuestro padre, el que está en los cielos*”; versículo que recuerda el mandamiento de no usar el nombre de Dios en vano, o la contraposición entre obedecer a Dios y no a los hombres, aducida por los apóstoles en alguna polémica del comienzo de los *Hechos*.

“No os escribo esto para sonrojaros, sino *como a hijos* míos queridos os amonesto. Pues, aunque cuando diez mil pedagogos tuvierais en Cristo, no, empero, muchos *padres*: porque *yo os engendré* en Cristo Jesús, por medio del Evangelio. Os lo suplico, pues, sed *imitadores* míos” (1 Corintios, 4, 14-16).

Estos dos versículos de Pablo contrastan con el anterior de *Mateo* 23. Estos dos versículos se han citado con frecuencia porque la imagen de la paternidad se usa en ellos de forma favorable al gobierno y a la corrección en un grupo.

Hasta aquí, un repaso de los fragmentos más notables y más utilizados. Al final del próximo apartado, volveremos sobre ellos. Pasemos ahora a los relatos que quería comentar.

II. “Un hombre tenía dos hijos...”

En los Evangelios hay dos cuentos que comienzan por la misma frase: “Un hombre tenía dos hijos” (1). Uno de estos cuentos está en *Mateo* y otro en *Lucas*. Asocio estos dos breves relatos, desde hace años, a otros dos textos no religiosos pero cuyo argumento tiene algún parecido. Quisiera exponer aquí mis reflexiones sobre ellos. Lo que sigue es, como ya he indicado, un caso de cómo la lectura espiritual de textos no expresamente religiosos puede complementar la lectura simbólica de unas narraciones religiosas.

La narración de *Mateo*

Un hombre tenía dos hijos. Se acercó al primero y le dijo: hijo, ve hoy a trabajar a la viña. Él, respondiendo, dijo: no quiero; mas luego, recapacitó y fue. Se acercó al otro y le habló de la misma manera. Mas él, respondiendo, dijo: voy, señor, y no fue. ¿Cuál de los dos hizo la voluntad del padre?

¹ Sobre el nombre de “cuentos”, que utilicé para nombrar estos breves relatos, ver nota 28.

Contestaron: El primero. Y Jesús les dijo: En verdad os digo que los publicanos y las prostitutas os llevan la delantera en el reino de los cielos.

Este pequeño relato no está en *Marcos* ni en *Lucas* sino sólo en *Mateo*. El contexto es una polémica entre las muchas que recogen los *Evangelios* entre Jesús y los fariseos (1). Al comienzo de esta parábola, es decir, inmediatamente antes de empezar a narrar “un hombre tenía dos hijos...”, Jesús les pregunta a los fariseos, un tanto desafiante: “A ver, ¿qué os parece?” Y los fariseos –es todo un dato– contestan al final acertadamente a la segunda pregunta que Jesús les hace (2).

Señalemos, en primer lugar, que, como se trata de un cuento oral, el dilema moral es simple, de dos opciones únicamente. Sin embargo, una vez puesto por escrito, el cuento permite ser leído con más detalle. Cabe entonces pensar que el dilema es más complejo: no sólo hay dos tipos de personas (o de hijos) sino cuatro. No sólo está el que dice que no y luego es que sí, frente al que dice que sí y luego es que no. También cabe la posibilidad de uno que hubiera dicho que no y luego hubiera sido que no, y de otro que hubiera dicho que sí y luego hubiera sido que sí.

Segunda observación. El cuento parece plantear, primero, la diferencia entre lo que se dice y lo que se hace y, segundo, la preferencia a favor de lo que se hace y no de lo que se dice; preferencia compartida por todos, incluidos los oponentes. Es cuestión, por lo que parece, de obediencia o de desobediencia, pues el mandato del padre parece claro y no se discute, así como el objeto o el contenido del mandato: trabajar en la viña.

Sin embargo –tercera observación–, la mención de los publicanos y de las prostitutas al final nos induce a pensar, primero, que no es tan claro e invariable en qué consiste “trabajar en la viña”; y, segundo, que tampoco es tan clara ni tan inamovible la figura del padre y su “voluntad” (3). Los publicanos y las prostitutas son, en efecto, una preferencia de Jesús que abre y amplía la interpretación del cuento en lo que respecta a nuestra segunda observación: en qué consiste trabajar en la viña.

Por adelantar brevemente nuestra interpretación: cabe en este cuento -si lo leemos pensando en una situación espiritual como la actual- todo el espacio que media entre la *obediencia* y la *fidelidad*; caben los itinerarios de la gente que dice que no a lo que se considera comúnmente como lo correcto, y que lo hace no por pereza o por egoísmo sino por exigencia de honestidad y de fidelidad a un camino espiritual que ya no se adecua a lo que normalmente exige la ley y la doctrina de la sociedad de partida. Más allá del bien y del mal, y más allá de la ortodoxia, cabe, en el dilema del cuento, todo un campo para la fidelidad y la búsqueda. Un campo que, ciertamente, el Rabbí del Evangelio conocía, pues no condena sino que escribe en la arena; prefiere al publicano y no al fariseo (que cree ser distinto de los demás hombres, a los que mira con suficiencia); y se sienta a la mesa con publicanos y prostitutas, lo cual indica que él se sentía como uno de ellos, cercano a ellos, y, ciertamente, lejos de los otros.

La afinidad de Jesús con los publicanos y las prostitutas nos lleva a introducir otra distinción importante, además de la de obediencia y fidelidad. Jesús no es un hombre “distinto de los demás” que viene a ayudarlos y a salvarlos de forma que el objetivo es que se arrepientan y dejen de ser como eran y pasen o tornen a ser como cree la religión del momento que deben ser. A Jesús hay que entenderlo conforme a una relación de fidelidad y no de obediencia respecto de la religión común de su entorno. Jesús, en su vida adulta, se había distanciado de la religión de su tiempo, que había sido la suya sin mayor problema hasta un determinado momento en que, por usar un término clásico, se da cuenta de que se ha convertido, cae en la cuenta de que ya es otro; su religión y su Dios son otros.

No es frecuente asociar la idea de conversión a la figura de Jesús, así como tampoco atribuirle etapas y cambios drásticos en su vida interior. La razón es que, en el cristianismo, por más que se diga, más que indagar en la vida humana de un hombre, se suele considerar, sobre todo, el Cristo glorioso e *inmutable*, el Dios venido a este mundo, perfecto en sí mismo desde el comienzo. Las creencias en torno a él ahogan la

¹ El contexto polémico que envuelve este cuento es fundamental para el sentido del mismo. En general, el trasfondo histórico de estas polémicas refleja tanto un contexto propio de la vida de Jesús como también de las primeras comunidades. “Jesús”, en estas perícopas, es el polemista y el narrador. Es, por tanto, una creación de los autores de las mismas, y no exactamente el Jesús que vivió hace veinte siglos.

² Para un comentario más completo de esta perícopa, habría que relacionarla con la precedente, en la que aparece la pregunta de los fariseos a Jesús: “¿Con qué poder haces tales cosas? ¿Quién te ha dado tal poder?”, así como la magnífica respuesta de éste, no exenta de humor.

³ Obsérvese, ciñéndonos a la letra del texto, que primero se designa al padre como “un hombre”, luego el segundo hijo lo llama “señor” y sólo al final Jesús lo llama “padre”.

necesidad de adivinar, en su vida mortal, la peripecia de un hombre que avanza, no sin conflictos, en el camino *de la creencia a la fe* (1).

Jesús debió de seguir, en efecto, todo un proceso singular que le llevó *de la ley a la fe*, que le llevó a acercarse a los publicanos y a las prostitutas que acudían, como él, a escuchar a Juan Bautista, del que luego él tomaría distancias, aunque siempre lo defendería, tal como se puede ver en la perícopa anterior a ésta. Gracias a este proceso es como Jesús debió de llegar a afirmar que sólo Dios es bueno, que a nadie hay que llamar padre en la tierra, que todos somos semejantes, y que, por tanto, lo establecido en la sociedad de su tiempo (por ejemplo, la diferencia entre gente pura e impura, o el origen divino de la autoridad de los jefes de su pueblo) no era de Dios, ni mucho menos. En este sentido, así como hace un momento distinguíamos entre obediencia y fidelidad (y entre *ley* y *fe* o entre *creencia* y *fe*), ahora importa distinguir entre *faltas* (o carencias) y *pecado*, y también entre *culpabilidad* y *responsabilidad* pues, mientras la culpabilidad es el “cáncer de la vida espiritual”, la responsabilidad es un signo inequívoco de la sensatez de la misma.

Cuarta observación. En cuanto al “padre” (del que no se dice nada en el cuento), si pensamos en él a partir de una situación de cambio como la nuestra, podemos imaginar, en primer lugar, que, además de “voluntad”, debía de tener inteligencia, y que, ante la conducta de los hijos, lo lógico era que la hubiera utilizado. Digo esto por dos cosas: primero, para empezar a ablandar la rigidez del mandato y a cuestionar la demasiada claridad del contenido del mismo, que se da por supuesta; y, segundo, para empezar a pensar en los cambios de un padre real, abierto a la realidad de la creciente autonomía de sus hijos. Resulta obvio que no siempre un padre tiene razón y que no siempre acierta en su voluntad; por lo que cabe, por lo menos, rectificar; algo que es de sabios; máxime, como es el caso, si se trata de hijos mayores.

Se habla demasiado de la “voluntad” de Dios y demasiado poco de su “inteligencia” puestos a atribuir a Dios estas dos potencias; y puestos a ver a Dios en el “padre” de un cuento así, cosa que -a mi modo de ver- suele hacerse precipitadamente, es decir, sin conciencia de que se trata de un cuento marcado por la polémica, y de que, en todo caso, si hay semejanza en las imágenes referidas a Dios, mayor es la desemejanza.

Por último, así como hay diferencia entre el decir y el hacer de los hijos, también podemos pensar que la hay en el decir y el hacer de los “padres”. De suyo, hay “padres” que sólo lo son de nombre porque lo que de veras les importa no es tanto el “trabajo en la viña” (fuere esto lo que fuere) cuanto que se les diga que sí, es decir, que no se les discuta; y poder así seguir pensando que se les obedece; y que son, por tanto, “alguien”, y su función, necesaria; pues no conciben que ésta pueda terminar y que tengan ellos que pasar a ser ellos mismos sin ella, o con ella de otra manera.

En fin, como ya he indicado antes, leo este pequeño relato a partir de los que dicen que no pero luego siguen pensando y ello no es que les lleve a arrepentirse y a tornar a lo de antes sino que les lleva a contribuir a que la viña dé unos pámpanos prometedores; algo que muchos de ellos harán sin saberlo, sólo siendo simplemente ellos mismos a partir de su fidelidad, como aquellos a quienes se juzga en la parábola del “juicio final” de *Mateo* 25, que tampoco sabían el alcance del bien y el mal que habían hecho. Muchos ex-, muchos post-, muchos “antiguos alumnos” de las tradiciones institucionalizadas, a veces tratados por ellas como traidores o desertores, y muchas veces desterrados de ellas, pueden encontrar cabida en este sencillo cuento, tal como creo entenderlo; aunque no todos (2).

¹ Una sinopsis de las distintas formulaciones de los Credos antiguos mostraría la creciente complejidad de éstos, dentro siempre de un esquema trinitario. Mostraría, además, la tardía inserción en ellos de un desarrollo cristológico. Pero, sobre todo, mostraría que la vida de Jesús no forma parte del Credo. Éste, tras mencionar su nacimiento, tan sólo alude a su muerte y a su resurrección. Para la teología, ellas, la muerte y la resurrección de Jesús, son el fundamento de la fe. No así para Légaut, para el que el fundamento de la fe (lo cual implica un cambio en su concepto) es el año y medio escaso de la “vida pública” en la que sus discípulos nacieron a la fe junto a él, en cierto modo sin creencias expresas sobre él, sobre su divinidad. Perícopas como las de las “tentaciones”, o la pregunta a Pedro en Cesarea, o las de las reacciones de Jesús ante la actitud de la gente a raíz de las multiplicaciones de los panes, indican este camino interior de Jesús.

² Como ya hemos visto, entre los que dicen que no, están los que dicen que no y luego es que no. Desde mi perspectiva, hay, sobre todo, dos tipos de hombres que se cierran a la vida espiritual: tanto los que dicen que no y es que no como los que dicen que sí y practican un sí que, en el fondo, es que no porque creen que no hay más sí que el suyo. Por el contrario, los ex- y los post-, etc., desde los que analizo este relato, seguro que se entenderían con los que dicen que sí y es que sí de veras porque lo que les caracteriza es una secreta “conversión” por la que viven su sí envuelto en un no saber radical, en un no juzgar de calidad que se caracteriza por su sentido de la discreción y del pudor en su ser afirmativos, y, por consiguiente, tanto por su aversión a todo proselitismo, propaganda y fanatismo, como por descubrir en todos una misión. Tanto los que dicen que no y es que sí, como los que dicen que sí y es que sí suscribirían un luminoso aforismo que lei este año en las primeras memorias de Alfred Loisy, el heresiarca por antonomasia de principios del siglo XX, tan injusta, inhumana y anticristianamente tratado: “La

El problema es que los detentadores de la autoridad, en estas tradiciones institucionalizadas, parecen, en su mayoría, como incapaces de conversión, lo cual comporta un reencuentro imposible. Pero esto es ya materia del siguiente cuento.

La narración de Lucas

Hay un texto de *Lucas* que comienza igual que el anterior y que conviene releer desde la interpretación del cuento anterior. Me refiero a la parábola conocida como del “hijo pródigo” que, por ser más famosa y más larga, no transcribo. ¡Cuántas veces no se habrá meditado y comentado este cuento que, sin duda, es un gran texto sobre la alegría final; alegría que *es semejante* a la que siente un padre cuando el hijo que se había ido de malas maneras, y del que el padre no sabía nada desde hacía tiempo, retorna! Esta alegría es, sin duda, acorde con una paternidad caracterizada no por la autoridad y el mandato sino por un vínculo entrañable que sintetiza lo mejor de lo humano, y que, por esta razón, es atribuible a Dios según algunas tradiciones ⁽¹⁾.

Ahora bien, como, en la tradición cristiana, a mi modo ver de una forma precipitada e indebida, la figura del padre de esta parábola se la han atribuido a sí mismos quienes aquí en la tierra detentan la función de gobierno de la institución religiosa; y la causa de la alegría final que expresa el cuento se ha atribuido a un retorno limitado al arrepentimiento y a una vuelta a la adhesión, pura y simple, a la doctrina moral y a las creencias establecidas; y como estas dos atribuciones comportan una reducción de la capacidad directamente simbólica y espiritual del relato, que queda así cautivo de un sistema de creencias y de una función ideológica, mi análisis se orientará a leer este cuento de tejas para abajo, con detalle, imaginación y ojalá que acierto.

Por de pronto, en el capítulo 15 de *Lucas*, esta alegría final se expresa con palabras de este mundo, en las que no falta –si bien se mira– un punto de humor y de ironía, acordes con el contexto de este segundo relato, que es también polémico. No en vano, en este capítulo, Jesús toma partido –igual que en el relato de *Mateo* 21– por un tipo de gente y no por otro.

La “punta”, la intención de las tres parábolas de este capítulo 15 está en los tres versículos que aluden –al final de cada una de ellas– a la alegría que supone encontrar, por fin, algo que estaba perdido. Ahora bien, uno de estos versículos dice que “en el cielo será mayor la alegría por un pecador que haga penitencia que por noventa y nueve justos que no necesitan de ella”; lo cual, como decía, no deja de tener su humor e ironía pues ¿acaso “no necesitan” de penitencia los “noventa y nueve justos”? Parece como si el versículo hiciese suyo lo que pensaban de sí mismos los oponentes de Jesús, y ello no deja de encerrar una cierta ironía, un tanto ácida, propia de una polémica, donde es normal que el polemista utilice lo que piensan sus oponentes cambiándole el sentido.

Pero pasemos (de tejas para abajo, es decir, prescindiendo de las interpretaciones habituales, tanto la teológica como la eclesial) a fijarnos en los personajes del relato. Si la punta, si la intención de las tres parábolas de este capítulo 15 está en los tres versículos, que aluden, al final de cada una de ellas, a la alegría que supone que algo que estaba perdido por fin se encuentra; y si este algo que se había perdido es igual que sea una oveja entre cien, una moneda de escaso valor o un hijo de dos que se tienen, tampoco es menester tomar al pie de la letra lo que se dice que le pasó y que hizo el hijo cuando se marchó de la casa. Y, en cambio, resulta lícito reflexionar y especular imaginativamente sobre el personaje del padre pues, en definitiva, fue el padre quien perdió al hijo, es decir, quien no pudo evitar –o quien causó– que el hijo se fuera. De modo que podemos conjeturar, acerca de esta historia, con la misma libertad que tuvieron quienes la inventaron.

Encontrar a un hijo –al menos atendiendo a lo que cuenta este relato– no es lo mismo que encontrar una oveja o una moneda (o que encontrar a alguien por la calle) sino que es, propiamente, un reencuentro. Esto tienen los cuentos en los que entran en juego dos personalidades y dos libertades, cosa que no ocurre en

ortodoxia es la quimera de los que nunca han pensado (“*L’orthodoxie est la chimère de gens qui n’ont jamais pensé*”, *Choses passées*, París, E. Nourry, 1913, p. 308). ¿No suscribiría esta frase el Jesús que narra la parábola que comentamos?

Permítaseme una última información, de tipo literario. Mi interés por los considerados como desertores o incluso como traidores, y que no son tales, viene de antiguo. Se remonta a una película que vi de chaval: *El honor del capitán Lem*; y a la leyenda del primero de los desterrados españoles, el *Mío Cid*, que leí, por primera vez, en una versión en prosa de Menéndez Pidal.

¹ Esta atribución tiene una implicación importante, a indagar: así como antes, hablando de la paternidad como experiencia universal, hubiéramos podido decir, si diferenciamos la fe de las creencias, que la fe es “adámica”, en el sentido de que podemos hablar de “la fe de Adán”, antes de la de Abraham; del mismo modo, podemos decir de Dios que es fe; dicho esto ahora así, abruptamente, tal cual, sin mayor comentario.

el de la oveja o en el de la moneda (1). Todo reencuentro es cosa de dos y por eso cabe pensar que el reencuentro de este cuento se debió también a que el padre reflexionó y cambió de algún modo mientras el hijo estuvo ausente. Y, sin embargo, el texto sólo nos habla del cambio del hijo y de que el reencuentro se desencadenó por las cavilaciones y la iniciativa del hijo. Del padre, sólo se cuenta su gran acogida, que, ciertamente, es emocionante.

El cuento nos habla, en efecto, del cambio del hijo: un cambio en el que, curiosamente, no influye para nada la representación y el recuerdo del ser del padre: según la hipótesis habitual, su bondad, su haberlo visto partir con pena, su estarlo esperando. El cambio del hijo parece deberse, más bien, a un “volver en sí” que parece limitarse a un cálculo acerca de cómo cubrir –el hijo– sus necesidades primarias (alimento y vestido a cambio de trabajo); un cálculo que parece no haber inquietado demasiado a los comentaristas pues, en definitiva, lo importante es que el hijo vuelva; luego todo lo cubre la bondad del padre, una vez el hijo se ha arrodillado ante él.

Pero el cuento, como decíamos, no nos habla de un cambio en el padre; un cambio que, sin embargo, la lógica del relato hace más que probable. Un hijo no se va así como así de casa, decíamos. Se va porque, en cierto modo, necesita hacerlo. Y quizá sea esta misma marcha del hijo la que hace recapacitar al padre, “volver en sí” y cambiar, aunque, por fuera, puede que no se manifieste su cambio, pues puede que casi ni él mismo se dé cuenta de él hasta que el hijo no vuelve; tal como parece que pasa en este cuento si nos fijamos en la reacción del hijo mayor cuando se mata un cabrito para celebrar el regreso del menor, pues, esta reacción del mayor, ¿no puede deberse, en parte, al influjo del padre en él durante el tiempo que han estado juntos?

Quizás esta ausencia de cambio por parte del padre se deba también, en el relato, a que el cambio en sí choca con la idea de Dios y esta idea condiciona la idea del padre del relato. Una idea de Dios inmóvil, extraída de la física antigua o de la inflexibilidad del mando. Sin embargo, conforme a un aforismo teológico clásico, lo verdaderamente espiritual no destruye lo natural sino que lo transforma. Y la mera existencia de este aforismo nos induce a pensar que los que lo utilizaron tuvieron la impresión de que más de una vez lo espiritual había destruido lo natural. Y éste puede ser un caso de ello pues parece haberse obviado en el cuento algo tan de la vida, tan natural (que no fácil) como el cambio, como la transformación de un padre ante el hijo que ya se ha hecho mayor.

Dos textos no religiosos

Quisiera reflexionar todavía un poco más sobre este cambio del padre que los dos relatos evangélicos no recogen aunque hayamos intentado abrir un hueco para que quepa en ellos. Para avanzar, nos fijaremos en otros dos relatos (2).

Los dos textos que quiero traer a colación son: *La vida es sueño* y *El rey Lear*. Son dos relatos profanos, es decir, que no pertenecen a las tradiciones religiosas. No pertenecen a dichas tradiciones porque no les guía una intención expresamente religiosa aunque obren en ellos el influjo de dichas tradiciones, y sus autores hayan sido sensibles a dicho influjo. Su independencia respecto de las creencias, el hecho de que el significado de estos relatos no pretenda ser directamente religioso, es, precisamente, lo que hace que puedan sernos útiles (3).

¹ Un hijo, cuando es muy pequeño, puede perderse como se pierde una oveja o una moneda. Dos veces me pasó, hace años, y el susto fue notable. Si las noticias de pequeños que, de repente, desaparecen, tienen tanto alcance, es porque todo el mundo las comprende. Pero no es éste el caso de este cuento.

² Hubiéramos podido fijarnos en el contraste entre los dos hermanos para intentar sacarle más punta al relato, pero esto ahora nos apartaría del tema de la paternidad. Apunto, sin embargo, lo siguiente: los dos hermanos suele considerarse como el contraste entre el hombre que vive según la ley y el hombre que vive según la gracia. Pero esto también hay que pensarlo dos veces. De tejas para abajo, este cuento y su desenlace podría interpretarse como un relato inverso a la fábula de la cigarra y la hormiga, que premia y ensalza el trabajo y el esfuerzo. Quienes se rigen por la Ley practican una especie de economía del ahorro y de la privación cara a una inversión de rentabilidad al ciento por uno en esta vida y luego eterna. La economía de la gracia, en cambio, es contraria a este cálculo y es acorde con la idea bíblica de que el trabajo no es una bendición sino todo lo contrario. Sin embargo, esto lleva a una concepción “barata” de la gracia, como observaba Bonhoeffer; lo cual exigiría analizar con más detalle el tema.

³ Como ya dije antes, junto a la lectura simbólica de los textos de las tradiciones religiosas (libre de creencias pero orientada por lo que podemos llamar, con Légaut, el “don total”), existe una lectura espiritual de textos no explícitamente pertenecientes a las tradiciones religiosas sino, más bien, a la tradición popular o culta, oral o escrita, de los pueblos. Y ambas puede trenzarse entre sí. Alguien pondrá, quizá, la condición de que los textos deben ser de calidad, y, ciertamente, la idea de un “canon” literario es una sugerencia útil. Sin embargo, no puedo dejar de recordar a Cervantes, cuya curiosidad –decía– le llevaba a leer cualquier papel que veía por el suelo; o a Kart Barth, que decía que había que alternar la lectura de la Biblia y la del periódico.

¿Por qué estos dos textos en concreto? Porque ambos, pese a su complejo desarrollo (no en vano son del barroco, y sus argumentos, intrincados y enredados como gustaba entonces que fueran), narran, en definitiva, los avatares de dos padres (de dos reyes) que, no sin resistencias, experimentan una profunda transformación, a través de un proceso bien largo, desencadenado por el impacto en ellos de la personalidad y libertad de sus hijos.

De hecho, fueron estos dos textos (frecuentados durante mis años de profesor) los que me confirmaron en la conjetura y reflexión sobre los dos cuentos evangélicos que estoy intentando exponer. Hubo una segunda razón, más de tipo formal, que me animó a relacionar estos dos relatos literarios con los dos cuentos de los Evangelios. Su línea argumental principal respondía a un esquema muy parecido, igual de simple y popular, y que podría comenzar así: “Un rey tenía un hijo”, o bien: “Un rey tenía tres hijas”, etc. (1).

La obra de Shakespeare es, sobre todo, la historia de la gran transformación del rey Lear como padre. Al final, después de haber perdido todo y de haberse vuelto ciego y haber enloquecido, ocurre su reencuentro con Cordelia, su hija pequeña; aquella que había rechazado la orden del padre de competir con sus hermanas, a ver quién le decía mejor, con palabras, cuánto le quería (2). Lear, despechado por la “vigorosa independencia” de la hija, la deshereda; por lo que ésta desaparece de la escena mientras Lear cae en un torbellino de desposesión y de progresiva postración a manos de la rivalidad, cómplice y cruel, de sus otras dos hijas, uno de los maridos y el amante disputado por las dos. Al final, Lear y Cordelia se reencuentran; pero ya es tarde. La muerte pronto los separa, aunque no por mucho tiempo (3).

La obra de Calderón, aunque en ella se suelen resaltar el proceso y las etapas por las que Segismundo llega a ser plenamente un hombre dueño de sí, incluye asimismo un notable proceso de transformación del padre, de Basilio, también hacia el dominio de sí, sin el cual, el proceso del hijo habría quedado incompleto. Segismundo no sólo conquista el trono al vencerse a sí mismo sino que así conquista también a su padre pues, justo tras haberlo derrotado en combate, ya dueño de sí mismo, es cuando se arrodilla a sus plantas. Ahora bien, la derrota de las tropas del rey por las de Segismundo se había debido, en parte, antes, a que Basilio ya se había sentido derrotado moralmente por su hijo y ya había renunciado a luchar contra él, el rebelde apoyado por el pueblo. Basilio, una vez derrotado militarmente, es, además, quien primero se inclina ante su hijo, para

Me permito aquí una precisión más, acerca de la adscripción cultural de estos textos literarios pues, pese a ser universales, pertenecen a dos de las “literaturas europeas” y, por eso, dichas obras son deudoras del contexto de las tradiciones cristianas, entre otras. “Europa” es un término que sólo a partir del siglo XVII fue sustituyendo, poco a poco, a “Cristiandad”, palabra de mil años de uso con un sentido preciso que ya no vale: “el conjunto de las tierras ocupadas por los cristianos y considerado como una amplia patria humana” (Ver: Pierre Chaunu, *La civilización de la Europa clásica*, Barcelona, 1976, p. 632). Cito del mismo autor: “Nada es tan interesante como una cronología y una cartografía de los usos de ‘Europa’ y ‘Cristiandad’. Hacia 1620, ‘Europa’ despierta interés pero es una palabra poco frecuente aún. Cien años después, en torno a 1750, ‘Cristiandad’ ya es sólo un arcaísmo. Su sentido se ha modificado, ha dejado de equivaler a Europa. En Francia, Holanda e Inglaterra, se da pronto la sustitución, entre 1630-60. Pero en España, el sur de Italia, Austria, Hungría y Polonia, allí donde Europa es frontera frente a turcos o donde lo ha sido y sigue vivo el espíritu de cruzada, ‘Cristiandad’ sigue imperando. En 1750, le toca a su vez el turno a la Europa del Este (...). El Voltaire de *El Siglo de Luis XIV*, publicado en Berlín en 1751, y del *Ensayo sobre las costumbres* (1756) hace prevalecer el adjetivo ‘europeo’...” (*Op. cit.*, p. 19)

¹ Hay una clasificación de Sánchez Ferlosio, de tres de los diversos tipos de narraciones que hay, que me parece pertinente porque se basa en la caracterización lingüística de los personajes, cosa que ejemplificaré con alguna referencia bíblica. La *fábula* es del tipo de relato que comienza diciendo: “la serpiente le dijo a la mujer...”. El *cuento* es del tipo de relato que comienza: “un hombre tenía dos hijos”. Y la novela comenzaría, por ejemplo, así: “Cuando el rey Basilio (o el rey Lear) se sintió ya mayor y notó que le vencía ‘el común desdén del tiempo’ (magnífica metáfora), pensó en quién debería sucederle y, en consecuencia, decidió hacer una prueba, etc.” (Ver: “Un Esquema”, *El País*, 24 de agosto de 1996, Babelia, pág. 11).

² Recuérdese el cuento de *Mateo* 21. Sobre el decir “sí” y “no”, ver la escena sexta del acto IV.

³ En mis clases recomendaba a los alumnos que viesen *Ran*, la versión de Akira Kurosawa del *Rey Lear*, cuya alegría final es –permítaseme la exageración– de los momentos más gloriosos del cine (un poco como el final de *Blade Runner* para la generación posterior a la mía). *Ran* me servía además para invitar a los alumnos a pensar en dos cosas: primero, en la universalidad de un clásico como *El rey Lear*, y, segundo en que la relación y el conflicto es igual si los personajes son hombres o mujeres. En el caso de los hijos, tenemos a Segismundo y a Cordelia y sus dos hermanas. Y, en el caso de los padres, les recordaba (o les contaba, pues muchos padres no cuentan cuentos a sus hijos) la historia de *Blancanieves* y su conflicto con su madre (que no sólo “madrstra”, tal como atestiguan versiones muy antiguas). En el final de *Blancanieves* no hay reencuentro; lo cual tiene su miga, pensando en los niños. Pero ahora este final nos interesa más por otro aspecto: la madre no está a la altura de la transformación de la hija, y no acepta, devorada por los celos, que la hija se haga mujer. A *Blancanieves*, ciertamente, le cuesta lo suyo interponer la distancia necesaria, propia de toda relación adulta; distancia simbolizada por ser capaz, al fin, de enamorarse y de emprender su propia vida lejos del núcleo familiar intermedio de los enanitos. Pero, además, el proceso de *Blancanieves* se desencadena por la agresión de la madre. Y no es para menos: la hija la desbanca en belleza, lo cual es un anuncio de su inevitable derrota. Sin embargo, asumir esta derrota es el único umbral posible para la madre de acceder a su propio crecimiento, que es, a un tiempo, aceptar su envejecimiento.

que éste le mate, pues reconoce que su conducta con él, al encerrarlo y encadenarlo en la torre con idea de evitar el peligro que como hijo representaba, fue infame y no fue sino causar, sino desencadenar dicho “peligro”. Sólo después de todo esto es cuando Segismundo levanta a su padre y se arrodilla a su vez ante él, prescindiendo de lo que reclama el pueblo.

Esta escena final de *La vida es sueño*, así como el desenlace de *El rey Lear*, son, en definitiva, la representación solemne, casi litúrgica, de cómo un padre y un hijo cumplen una frase evangélica digna del barroco: sólo quien pierde la vida la gana ⁽¹⁾. Como decía Antonio Machado: “Moneda que está en la mano / quizá se deba guardar. / La monedita del alma / se pierde si no se da”. Gracias a la complejidad de estas obras y a su desenlace, el amor-dedicación del padre y la piedad filial del hijo, que parecían muertas y enterradas por lo extremado del conflicto, resucitan.

Con independencia de los errores garrafales de Basilio y de Lear (que no hemos analizado ⁽²⁾), la función primaria de un padre (de alimento, cobijo, seguridad, salud, nombre y educación) mientras el hijo es pequeño, por más bien que se haya desempeñado, cesa cuando éste ya es adulto. Entonces, la paternidad se transforma, se torna una relación de otro orden, más indirecta, ya no de mandato, y ni siquiera de consejo, sino de presencia, o de influencia, en la que lo importante ya no es el hacer y el decir sino el ser silencioso de la persona del padre ante la singularidad del hijo que inventa su propio ser. Toda una transformación, toda una “conversión” en toda regla ⁽³⁾, por la que la relación llega a ser verdaderamente de fe.

La fe de Cordelia y de Segismundo en sí mismos, que los lleva a establecer una distancia con respecto a sus progenitores (una “vigorosa independencia”, diría Légaut), es la que, en cierto modo, despierta la fe dormida de Lear y de Basilio; los cuales, gracias a ella, se distancian de sí mismos, de quienes ellos eran hasta entonces, y llegan así a ser otros. Dicha fe ya anidaba en ellos, en la base de sus “instintos fundamentales”, como una exigencia interior de apropiarse la labor purificadora del tiempo, pues la forma de autoridad del comienzo (más bien de poder, habría que decir) iba tocando a su fin, igual como lo iban haciendo sus fuerzas. Dicha fe era la que pedía a voces, dentro de ellos, pasar a ser únicamente, ya en vida, memoria, semilla y fermento.

Recapitulación

Leídos así, estos dos relatos profanos confirman, a mi modo de ver, lo que estaba encapsulado en los dos cuentos de *Mateo* y de *Lucas*. Hicimos bien, pues, en abrir un hueco, en estos dos cuentos evangélicos, en el que cupiese tanto el tiempo de una interacción entre el padre y el hijo -pues lo espiritual alentaba en el interior de ambos- como el tiempo también de una transformación o conversión del padre a otro registro, a otro nivel en el que proseguir su “paternidad”.

La paternidad, para los hombres, está “amarada de temporalitat” (la expresión es del Dr. Bofill); tiene su historia y sus etapas, en las que entran en juego dos modalidades que deben distinguirse y sucederse. Si la paternidad es, en un hombre, algo más que una mera función biológica (de crianza y educación, por ejemplo); y algo más que una simple función social (aportar miembros a la sociedad; transmitir unos apellidos y un patrimonio); dicha paternidad dura todo lo que dura la vida del hombre, e incluso más allá de su muerte.

La filiación tiene asimismo sus etapas, en las que están en juego también dos modalidades que deben distinguirse y sucederse, disminuyendo una y creciendo la otra. Si el crecimiento del hijo va más allá de lo biológico y social, y si el hijo asume estas etapas y modalidades respecto de su padre, por este mismo proceso, ayuda al despojamiento de éste de todo lo que pudo adherirsele durante el camino, pues la paternidad incluye una casi posesión de los hijos que tiende a prolongarse fuera del tiempo en que tiene sentido; del mismo modo

¹ Esta expresión viene justo a continuación del versículo de *Mateo* 10 citado al final de la Introducción.

² Nótese la coincidencia en el personaje del nombre propio y del común (*Basilio*: rey), que indica la intención moral, como de un cuento, de Calderón, quien, como Shakespeare, reflexionó sobre el poder absoluto de los monarcas de su tiempo, que tocaba a su fin.

³ Las conversiones por lo regular son procesos lentos y no meras caídas del caballo o cambios drásticos. Incluso éstos son la coronación de procesos soterrados. Las conversiones más auténticas son experiencias y procesos difícilmente datables y sólo se comprenden después de consumadas, cuando se las recuerda. Las conversiones que tienen un “primer momento” muy potente psicológicamente tienen el peligro de llevar a tomar decisiones, en un segundo momento, que no hubieran sido necesarias. Por eso, a los cristianos de toda la vida les puede parecer, a veces, que algunos conversos “se convierten demasiado”, por decirlo así, en el terreno de las “creencias”.

que, al principio, el hijo vive en una enorme dependencia de sus padres que, con el tiempo, deja de tener sentido, a no ser que el hijo se niegue a crecer, a emanciparse y asumir sus responsabilidades.

Hay, pues, en el padre, una transición -a través de crisis o de forma armoniosa- desde una “paternidad de autoridad” a una “paternidad de llamada”, que es acorde con la transición del hijo (que quiere alcanzar su talla posible y no quedarse en menos), a partir de una “filiación de obediencia”, a una “filiación de fidelidad”.

El padre que se comprende a sí mismo más allá de su función (porque, por ejemplo, guarda vivo en sí, y no con nostalgia, lo que vivió intensamente antes de serlo), sabe que no es sino un hombre que camina el camino de todo el mundo, como hicieron antes sus mayores que le precedieron, y como ahora hacen también, conforme a su edad, los suyos que le siguen y que, normalmente, le sobrevivirán. Su fe en sí mismo le empuja a ir a donde no sabe y a pensar incluso que, probablemente, este partir de nuevo (a solas a dos con su compañera, y luego solo cada uno de ellos) también forma parte de su ser padre para sus hijos, que necesitan, conforme van avanzando en su propia vida, reencontrarse con él, de hombre a hombre, lo mismo que con su mujer.

La más alta actividad que un hombre puede realizar en la tierra consiste en el trabajo de la fe. La fe del esposo en la esposa, la fe del padre en su hijo, ambas tejidas de duración incluso más allá del tiempo, ambas amasadas de consistencia en medio de lo que pasa, tienen que realizar su obra, profundamente una, a través de múltiples contingencias, independientes, todas ellas, de su iniciativa. Su eficacia proviene del ser mismo del que emanan. Por la fe, el hombre se asoma en secreto hacia el otro. Por la fe, lo requiere en secreto. Por la fe, lo alcanza en su soledad esencial. Por la fe, él es plegaria silenciosa que cualquier fórmula traicionaría. Por la fe, llega hasta a pedir ayuda y a “convertirse en mendigo” y suscitar así, en el otro, lo que ningún don podría dar. Por la fe, es sufrimiento, pero no cruel, pues se desarrolla en calma, según su orden, feliz incluso, no sólo por lo que espera sino porque la fe irradia alegría cuando es fecunda. El hombre descubre así la plenitud del movimiento del ser que se comunica. (1)

Por aquí va lo real aunque su realización sea escasa, imperfecta, siempre expuesta al abandono y al desfallecimiento. Por consiguiente, ***la paternidad sólo puede ser una imagen útil en el plano espiritual (una imagen entre otras) si incluye estas etapas, estas diferencias de orden y de perspectivas.***

Dicho de otro modo: si la imagen de la paternidad no incluye una representación adulta de la relación; una relación en la que la autonomía e independencia de los dos sujetos implicados no mengua el vínculo profundo entre ellos sino que lo refuerza; entonces, es una imagen inadecuada y contraproducente, tanto si se aplica a la relación entre el hombre y Dios como si se aplica a la relación entre el hombre y los mediadores de su Dios. Dicha imagen (la de una paternidad limitada a las situaciones propias de la minoría de edad de los hijos) es, entonces, espiritualmente un obstáculo, y no sólo para los “hijos” sino también para los “padres”.

Del mismo que los padres no es que engendren hijos sino que, en definitiva, engendran nuevos padres; en el plano espiritual, un maestro (un jefe, un guía) que realmente lo es -espiritual, quiero decir- suscita no discípulos (ni súbditos, ni seguidores) sino nuevos maestros (nuevos jefes, nuevos guías), pues, en el orden de la comunicación del ser, lo jerárquico sólo es un medio y no un fin, y está llamado a disminuir hasta difuminarse y desaparecer todo rango. Y lo mismo ocurre entre un autor y un libro y el lector de éstos.

La crisis actual de la paternidad y de la autoridad no es sino consecuencia de esta insuficiencia en la manera de representárselas y de comprenderlas. Y lo mismo ocurre con la imagen teísta de Dios como Padre (2). Ciertamente hay una crisis generalizada del poder, que, por sus abusos, por su prolongación fuera de sus límites y sus fines, se ve seriamente impugnado. Prueba de ello, de que esta crisis es, más bien, una llamada a una profundización que es, en definitiva, una especie de conversión, el paso de un umbral a un orden distinto, es que todavía entendemos bien, sin problemas ni complejos, la exclamación del juglar: “¡Dios, qué buen vasallo si hubiera buen señor!”, o el que un poeta, al evocar el recuerdo de su padre fallecido y hablarle figuradamente, le llame “Señor de mi amor” (3).

Ya dije que Légaut buscaba seguir un discurso de itinerario y no de doctrina; un discurso atento al camino más que a la meta; y mis análisis se inspiran, en parte, como se ve, en sus escritos. Por eso he graduado

¹ Marcel Légaut, *El hombre en busca de su humanidad*, Madrid, AML, 2001, p. 76.

² El recurso a imaginar a Dios como “madre” puede ser, en este sentido, un remiendo de corto alcance.

³ Agustín García Calvo, *Relato de amor*, Zamora, Lucina, 1993, p. 14, entre otras.

lo significado por la paternidad, atendiendo, primero, a la paternidad real, en la que hay una segunda etapa, y, segundo, al uso metafórico de la misma en las relaciones entre los hombres. Sólo por este orden, afinando en lo mejor de lo humano, es como se entrevé la utilidad de dicha realidad como símbolo para indagar y expresar el misterio incognoscible de Dios.

Tal como ya expuse en mi escrito de 2006, Légaut describe el proceso de un hombre de la creencia a la fe como una “delicada emancipación” hasta alcanzar una “vigorosa independencia”, y como una “progresiva sustitución” paralela a un aprender a vivir en una “maravillosa inseguridad” (1). Quisiera recordar ahora, únicamente, unas frases sobre la “progresiva sustitución”:

Al comienzo de la vida, el hombre se hace una idea de Dios que sólo puede concebir pasivamente, según el pensar común. Esta idea es, por lo regular, la simple transposición, al universo mental actual, de la misma idea que, desde los tiempos más remotos, ha imperado en todas las épocas. (...) En nuestra época, la concepción que el hombre tiene de Dios en su juventud va perdiendo paulatinamente su influencia, a medida que progresa en conciencia de sí y alcanza algo de autonomía frente a todo lo que hasta ahora le había moldeado más que formado. (...) Si no se detiene y retrocede en el camino que se le abre cuando procura ser auténtico en sus acciones (...), el hombre, a lo largo de la vida, acaba por remplazar su creencia espontánea y segura sobre Dios por una intuición reflexionada pero siempre tanteante acerca de Él. Esta intuición reflexionada pero siempre tanteante, a medida que el hombre se entrevé a sí mismo en su singular originalidad, va adquiriendo progresivamente consistencia y va haciendo su morada en él lentamente, de forma estable. Así es como el hombre llega a reconocer, subyacente en sus actividades, una Acción, continua, perseverante y como "orientada" que, en la entraña misma de sus decisiones y a través de las complejas peripecias de su historia, le hace llegar a ser. (2)

Este proceso de la creencia a la fe; este proceso de delicada emancipación, vigorosa independencia y progresiva sustitución, se da, en el tema de la paternidad, en tres direcciones, como decíamos: primero, en el interior mismo de la paternidad real, segundo, en el uso metafórico de la paternidad en las iglesias y, tercero, en el uso simbólico referido a Dios. Para que esta progresiva sustitución se dé en estos tres ámbitos, es capital que alguien (un viviente, ya sea del pasado o del presente), casi sin saberlo, ayude al hombre a pasar, en todos estos campos, de la obediencia a la fidelidad, y de la dependencia a la responsabilidad (Légaut diría a la misión: a aquello único que un hombre puede lograr y aportar). Tal es la paternidad espiritual que propicia un mayor en la fe, no en la creencia, ya sea hombre o mujer. ¿No podrían leerse así los versículos de Pablo citados al final de la Introducción? La fe llega por la audición, pero de corazón al corazón, de forma personal, y no de forma colectiva, de boca a oído y con altavoces mediáticos.

No otra cosa fue Jesús para sus discípulos en el seno de la sociedad de su tiempo. No a otra cosa es a lo que apuntan los dos cuentos de los Evangelios. No otra cosa quieren decir los versículos citados al final de la Introducción, acerca de “aborrecer” padre y madre, hijos, esposa, y, en definitiva, “negarse a sí mismo”. A lo que estos fragmentos apuntan es a esta transición, a esta “progresiva sustitución” hacia un vínculo y una relación de “llamada” al que la misma maduración humana no se opone sino que prepara.

También desde esta perspectiva -salvadas las distancias-, se enriquece la comprensión del “no se haga lo que yo quiero sino lo que tú”. Y el “conviene que yo me vaya”, para dar paso al Espíritu, puede entreverse, asimismo, como un: conviene que el “yo” se vaya. Comprensión alentadora, abierta al “don total” del hombre, que lo hace capaz de abrazar la crueldad de lo real y de hacer, de la muerte, la propia muerte, esto es, el último acto de la propia vida; comprensión asimismo más fecunda que la simple exigencia extrínseca de negar lo humano para afirmar lo divino, como si ambos elementos estuvieran opuestos y vinculados por una ley inversamente proporcional por la que tanto más se afirma lo uno cuanto más se niega lo otro.

La brevedad de la vida pública de Jesús, aparte del contexto de crisis de la situación en Israel entonces, permite comprender la forma rompedora de sus propuestas, marcadas por la urgencia de la llegada del Reino. Esta forma rompedora (como la que habla de “matar el deseo”) puede ser útil, sin duda, al comienzo, pues suscita y despierta la conciencia con un vigor indispensable para arrancar. Pero esto sólo vale durante un

¹ *Lectura simbólica...*, p. 245-251. En ese texto faltaba, sin embargo, la expresión de “vigorosa independencia” (ver: “Llegar a ser discípulo”, *Cuaderno de la diáspora 2*, AML, Valencia, 1994, p. 74-76.

² *Plegarias de hombre*, Madrid, AML, 2000, p. 14-15.

breve tiempo. Si se persiste en dicha lectura, los textos pueden terminar en pura seducción, en pura esterilidad; y su luz puede cegar más que orientar.

En absoluto llevan estos textos a una vida separada, a un camino predominantemente monástico, como tampoco la fe, suplantada por la creencia, lleva a un sistema y a una doctrina sin contacto con la forma de pensar común en una época determinada. No es de recibo abrazar un joven -a perpetuidad, en nombre de estos textos, actualmente- una forma de vida ajena a los vínculos reales entre los hombres, que él, de hecho, cuando renuncia a ellos, todavía ignora. ¿Qué diríamos si esta decisión la tomara un adulto, ya casado y padre de familia, que dejase a su cónyuge, a sus padres y a sus hijos? ¿Pensaríamos que estos textos justifican esta irresponsabilidad de dejar el hombre a los que están a su cargo porque “la mies es mucha y los obreros pocos”, tal como se argumentaba, y quizá aún se hace, el “día del seminario”? La Iglesia católica, tan defensora de la familia, ¿propiciaría este “divorcio”? Estos fragmentos, como los dos cuentos del comienzo, llaman a algo incomparablemente más sutil y universal: una “llamada” que se da, que se escucha, llegada la hora, en todo tipo de vida.

Un fragmento de las palabras de la madre de Cemí, el personaje central de *Paradiso*, de José Lezama Lima, cuando el hijo regresa de una manifestación, junto con unas líneas posteriores del narrador, son un último ejemplo literario de la paternidad de “llamada” descubierta en la figura final de los cuatro padres de los cuentos comentados:

- Mientras esperaba tu regreso, pensaba en tu padre y pensaba en ti, rezaba el rosario y me decía: ¿Qué le diré a mi hijo cuando regrese de este peligro? El paso de cada cuenta del rosario era el ruego de que una voluntad secreta te acompañara a lo largo de la vida, que siguiesses un punto, una palabra, que tuvieses siempre una obsesión que te llevase siempre a buscar lo que se manifiesta y lo que se oculta. Una obsesión que nunca destruyese las cosas, que buscase (...) en lo secreto lo que asciende para que la luz lo configure. Esto es lo que siempre pido para ti, y lo seguiré pidiendo mientras mis dedos puedan recorrer las cuentas de un rosario. Con sencillez yo pedía esta palabra al Padre y al Espíritu Santo, a tu padre muerto y al espíritu vivo, pues *ninguna madre, cuando su hijo regresa del peligro, debe decirle una palabra inferior*. Óyeme lo que te voy a decir: *No rehúses el peligro, pero intenta siempre lo más difícil...*

Sé que estas son las palabras más hermosas que Cemí oyó en su vida después de las que leyó en los Evangelios, y que nunca oírás otras que lo pongan tan decisivamente en marcha...

III. Dos historias reales

Un padre puede tener un hijo, dos hijos, tres hijas, etc., tanto en la vida real como en un cuento. Pero, un hijo, ¿puede tener dos padres? Bajo el paraguas de esta pregunta, expondré, para terminar, dos casos, dos historias reales, con el fin de “profundar” en el tema de la paternidad real y de sus usos simbólicos.

Los dos casos son: Légaut (para variar), y, además, Alfred Loisy. ¿Por qué ellos? Porque ambos (aparte de tenerlos muy *in mente*) presentan una diferencia útil para la estructura de una exposición suficientemente clara. Légaut es el caso de una *sucesión* favorable de influencias, por las que descartó unos caminos y descubrió el propio, que le llevó a la paternidad. Légaut, aparte de su padre real, tuvo un “abbé” que lo fue realmente. Loisy, en cambio, al verse inmerso en el conflicto clave de la época desde el punto de vista religioso, independientemente de una relación sana con su familia y el entorno campesino de sus orígenes hasta el final, es el caso de una relación *simultánea* con eclesiásticos contemporáneos suyos de dos tipos: unos, la mayoría y hasta lo más alto de la jerarquía eclesiástica, que incurrieron en las mezclas propias del uso ideológico de la paternidad para afianzar su autoridad, y otros, muy pocos y sin apenas poder, que estuvieron a la altura de lo que exigen unas relaciones verdaderas. Mostraremos la diferencia entre un tipo y otro de eclesiásticos a través de algunos textos de algunos de los personajes más significativos del caso: por un lado, Pío X y el cardenal Richard, y, por otro, Monseñor Mignot.

El caso Légaut

¿Qué es lo esencial que ahora quiero decir a partir de la historia de Légaut? En primer lugar, que sus dos categorías de “paternidad de autoridad” y de “paternidad de llamada” forman un par *distinto* del de “paternidad real” y “paternidad espiritual”. Y, en segundo lugar, que el primer par de categorías (de autoridad y de llamada) son dos modalidades en el *interior* de la paternidad real (es lo que hemos visto en el

análisis de los cuatro cuentos); y que, en consecuencia, se deben distinguir también en cualquier autoridad a la que se le aplique, metafóricamente, el término de paternidad. Por eso, estas dos modalidades (de autoridad y de llamada) se dan no sólo en el padre real sino en aquél con el que un hombre se reconoce en una relación de paternidad-filiación espirituales (¹).

Pero hay, además, una tercera cosa. Así como normalmente coinciden el padre biológico y el padre legal en el padre de una familia, es infrecuente en cambio -por no decir imposible- que coincidan el padre real y el padre espiritual. Ahora bien, esta no coincidencia entre el padre real y el espiritual no sólo significa que el padre real no es (no suele ser) el padre espiritual de sus hijos (aunque muy bien puede serlo de otros). También significa que el padre espiritual no es el padre real. Por eso Sócrates se consideraba a sí mismo, simple y discretamente, la “comadrona” del espíritu de sus discípulos, según Platón.

Henri Légaut y M. Portal fueron estos dos padres para Légaut. Ambos coincidieron, primero, en alejar a Légaut o en detenerle en su impulso (sólo en apariencia exclusivamente generoso, como ocurre con los jóvenes que se entregan sin conocerse) por seguir los modelos, de renunciaciones aparentemente radicales y propios del régimen de cristiandad, que consisten en ingresar en unas instituciones a las que luego el mismo Légaut consideraría “grandes devoradoras de hombres”. Légaut planteó tomar esta opción religiosa a sus padres muy joven, antes de terminar el bachillerato; y también le planteó lo mismo a M. Portal, ya en la universidad. Ambos, Henri L. y M. Portal, además de coincidir en disuadirlo o en proponerle aplazar su decisión, le orientaron y le animaron a seguir el camino de las ciencias y de las matemáticas.

Sin embargo, Henri Légaut debió de hacerlo (alejarlo y orientarlo), por lo que sabemos, llevado, sobre todo, por la ilusión de dar un buen porvenir a su hijo y, además, un porvenir que fuera semejante al suyo, es decir, como una sucesión en la misma línea, mejorándola incluso, de forma que él, como padre, pudiera sentirse orgulloso de su hijo ante sus antiguos colegas. El hecho es que Henri Légaut, cuando su hijo tenía ya cuarenta y siete años, aún seguía sin entender por qué éste había dejado la universidad y las matemáticas, y se había ido a Les Granges, a vivir y a trabajar de campesino; aún esperaba que su hijo rectificase.

Por su parte, M. Portal liberó a Légaut de seguir el camino sacerdotal o religioso porque veía que su carácter -como el de otros jóvenes de la Normal- chocaría con lo mismo con lo que habían chocado Loisy y otros como él hacía poco (es decir, la inflexibilidad de la ignorancia) y no valía la pena. Valía más la pena que un joven con una llamada espiritual como la suya conservara la independencia del seglar, su aparente insignificancia, desde la que podría “trabajar en la viña” conforme al estilo de la modernidad: con honestidad intelectual, sin mandato, por cuenta propia. M. Portal hablaba por experiencia, pues Roma lo había degradado y marginado un par de veces, cosa que, con discreción, no les ocultaba a los jóvenes de la Normal. Por lo que ellos captaban en él un “amor viril” por la tradición católica y por la Iglesia, que les convenía pues era ajeno a todo afecto tramposo, es decir, a toda intencionalidad ideológica.

Tanto Henri L. como Portal, cada uno a su manera, fueron, para Légaut, una “llamada” a “tomarse su vida en serio”, primer umbral de toda vida espiritual. Uno, el padre, fue “llamada” por el sufrimiento y el no comprender, imposibles de evitar; sufrimiento y oscuridad de los que Légaut, sin sentirse culpable, sabía ser la causa, ser responsable. Y el otro, M. Portal, lo fue por un sufrimiento distinto pero igualmente intenso pues consideró a Légaut como el heredero al que, en un momento dado, se le puede decir: “no me dejes”, sin que el “yo” prevalezca, sin embargo.

Henri L. vivió, como hemos dicho, por lo menos hasta los cuarenta y siete de su hijo. Légaut, en cambio, perdió a Portal cuando tenía sólo veintiséis años. La muerte de Portal, pese a ser una pérdida y sentirla como una orfandad, al final, fue, como Légaut mismo reconocería luego, un estímulo no buscado, pues, entre otras cosas, le obligó a espabilarse y a hacer uso de su libertad con independencia, aunque quizá con más errores. Esta pérdida, temprana pero quizá no prematura, debió de influir para que Légaut recordase con frecuencia luego el “os conviene que yo me vaya” que el cap. 16 del *Evangelio de Juan* pone en boca de Jesús.

¹ En la paternidad espiritual, hay un tiempo y hay un lenguaje que pueden revestir al comienzo más el carácter de autoridad y no tanto el de llamada (tal como hemos visto en algunos versículos de los Evangelios al final de la Introducción). Sin embargo, entre gente adulta, tal como se supone que es el caso, este tiempo y este lenguaje manifiestan su firmeza, en nuestra época al menos, sobre todo por la discreción, por el desapego, contrario a todo interés de captación ideológica. Légaut elogiaba sobre todo en Portal su “effacement”, su capacidad de borrarse, de desaparecer, de pasar desapercibido. Como en otras relaciones verdaderas, tanto más se nos atrae y se nos ata cuanto más libertad se nos da. En el caso Loisy, quien encarnó mejor la actitud de Portal fue Mignot, pero también otros como H. Bremond, por ejemplo.

Pero hay algo más en la historia de Légaut que es importante; y es que fue padre de seis hijos cuando ya era mayor; los vio crecer, procuró educarlos y los vio partir para ir a estudiar en ciudades alejadas de la zona geográfica donde la familia vivía. Además, con el correr de los años, por lo que fue pasando, ellos le llevaron a esta idea que ya hemos dicho: que, al padre real, incluso sensible a las exigencias de la paternidad de llamada, le está como vedada la paternidad espiritual de sus propios hijos precisamente por el espesor de su paternidad real.

Esto, en paralelo, le debió de llevar a pensar en M. Portal y en que un padre espiritual, independientemente de la calidad del mismo (calidad óptima en el caso de Portal), nunca puede ser el padre real. Y, por supuesto, le debió de llevar a pensar que nadie debe pretender sustituir o suplantar al padre real, ni tampoco proponer *aborrecerlo*, tal como hacen quienes se atribuyen *ex opere operato*, es decir, de forma mágica, la representación de la paternidad divina, utilizando para ello, de forma sesgada, algunas de las expresiones del Evangelio que hemos visto, que no quieren decir, ni en su sentido literal, lo que ellos extraen de ella, como ya hemos visto antes.

Légaut escribió una sola vez sobre este límite propio de estas dos altas experiencias humanas que son la creación (la paternidad real) y la paternidad espiritual. Al hacerlo, debió de recordar a su padre y a M. Portal, además de pensar en su propia paternidad. Lo relevante es que, esta vez, ya con setenta años, pensó en ellas como símbolo hacia Dios, pues el límite de lo humano le abría hacia lo “imposible necesario”, tal como muestra este párrafo:

La acción creadora y la paternidad espiritual tienen entre sí considerables analogías tanto por sus exigencias como por el modo de desarrollarse. Ambas surgen de la fe del hombre en sí mismo. Sin embargo, ambas están separadas en él pues *ni puede ser el creador de su hijo espiritual ni el padre de su creación*. Cuando ambas se atribuyen a Dios, *idealmente fundidas*, (...) creación y paternidad ofrecen al creyente la representación más inspiradora, al parecer, de la actividad divina en relación con la humanidad y, de forma más general, con el Mundo. Esta representación, *fatalmente deficiente, puede ayudar a vislumbrar*, sin embargo, dicha acción fuera de toda medida, de peripecias innumerables, de logros tan extraordinarios y de fracasos tan trágicos; asimismo *esta representación, sin imponer nada, puede ayudar a responder a la acción representada y a elevarse, consiguientemente, al nivel de la misión. Surgida de la fe sin ser deducción suya, esta representación sostiene a la fe sin fundarla.* (1)

El caso Loisy

Nacido en 1857; en 1893, cuando tenía treinta y seis años, fue destituido de su puesto de profesor en el Instituto Católico de París, donde había llegado para formarse hacia doce años, y donde ejercía de profesor desde hacía cuatro. La excomunión de Loisy (hace ahora de ella cien años pues fue en marzo de 1908), cuando éste cumplía los cincuenta y un años, fue el último acto de quince años de desencuentros y de tensiones entre este sacerdote, erudito e historiador infatigable y austero, y sus autoridades eclesiásticas, entre las que destacan: el rector del Instituto Católico, Monseñor d’Hulst, el arzobispo de París, cardenal Richard, y, en Roma, el cardenal Merry del Val y el papa Pío X.

Es toda una historia –apasionante y ejemplar– en la que no entraré. Tan sólo he trazado este breve marco de referencia para situar a Loisy entre, por un lado, Pío X (y el cardenal Richard), y, por otro, el arzobispo de Albi, Monseñor Mignot. Los primeros fueron inflexibles y no tuvieron ningún trato personal con él. Mignot fue su amigo hasta morir en 1918. Cito a continuación, por un lado, una carta de Loisy al papa; la respuesta de éste a Loisy (no a él directamente sino a través del cardenal Richard); junto con un párrafo de las memorias de Loisy de 1913, en que éste cuenta su reacción. Por otro lado, cito algunos fragmentos de Monseñor Mignot; y sólo comento el último de ellos (2). Para terminar, transcribo dos breves opiniones de

¹ *Reflexión sobre el pasado y el porvenir del cristianismo*, Madrid, AML, 1999, p. 213. Este texto es de 1970. En él, Légaut piensa en los cristianos cuando dice: “creación y paternidad ofrecen al creyente *la representación más inspiradora, al parecer*, de la actividad divina”. Quince años después, Légaut, abierto a la realidad de otras tradiciones religiosas, equiparó esta representación a otras, sin darle el realce que antes le daba (ver: *Vida espiritual y Modernidad*, París, Duculot, 1992, cap. X; traducción en *Cuaderno de la diáspora* 17, Madrid, AML, 2005, p. 48-53).

² Las referencias de todas las citas que haré, se pueden encontrar en: “En torno a la ‘crisis modernista’”, *Cuaderno de la diáspora* 18, Madrid, AML, p. 197-206; 234-243. También en la web: www.marcellegaut.com

Loisy sobre Mignot y sobre otro canónigo, amigo suyo, el abbé Guillemin, cuando éstos murieron. Pongo en cursiva los fragmentos más significativos pensando en el uso eclesiástico (ideológico) de la metáfora de la paternidad.

1. Carta de Alfred Loisy, el 28 de febrero de 1904, a Pío X:

Santísimo Padre

Sé de la total *benevolencia* de vuestra Santidad y *me dirijo a vuestro corazón* hoy. Quiero vivir y morir en la comunión de la Iglesia católica. No quiero contribuir a la ruina de la fe en mi país. *No está en mi poder destruir en mí el resultado de mis trabajos. En la medida de mis posibilidades, me someto al juicio emitido contra mis escritos* por la Congregación del Santo Oficio. Como testimonio de mi buena voluntad, y a favor de la pacificación de las almas, estoy dispuesto a abandonar la enseñanza que profeso en París, y a suspender también las publicaciones científicas que estoy preparando.

Carta del Papa Pío X, dirigida el 12 de marzo al Cardenal Richard, Arzobispo de París, en respuesta a la de Loisy:

He recibido del *Reverendo padre* Loisy una carta, fechada en Bellevue el 28 de febrero, *en la que apela a mi corazón: pero dicha carta no está escrita con el corazón. Hay cierto consuelo* en las declaraciones que contiene la carta: 1º) de querer vivir y morir en la comunión de la Iglesia católica; 2º) de no querer contribuir a la ruina de la fe en su país; 3º) de estar dispuesto, para pacificar las almas, a retirarse de la enseñanza y suspender la publicación de nuevos trabajos ya preparados; 4º) de someterse «en la medida de sus posibilidades» al juicio emitido por el Santo Oficio. Sin embargo, *todas estas declaraciones las destruye, de hecho, la protesta explícita* de no poder renunciar al resultado de sus trabajos.

Agradeciendo a Su Eminencia las atenciones paternales y afectuosas que ha tenido con el *padre* Loisy en vistas a *reconducirlo al deber*, deseo que Su Eminencia le haga saber en mi nombre que, *para lograr que acepte como sinceras* todas sus declaraciones, es absolutamente necesario que, confesando sus propios errores, *se someta, plenamente y sin restricción*, al juicio pronunciado por el Santo Oficio contra sus escritos.

Podréis añadir aún que la Iglesia, lejos de imponerle silencio, estará muy contenta de que pueda manifestar la pureza y la integridad de sus retractaciones poniendo en práctica el precepto dado por san Remigio a Clodoveo: *succende quod adorasti, et adora quod incendisti* (adora lo que quemaste y quema lo que adoraste). Y, en fin, le volveréis a decir en mi nombre, tal como se lo habéis sugerido *con afectuosa piedad*, que se ponga en presencia de Dios, que rece con fervor, que Dios le iluminará. Tengo la esperanza de que vuestra Eminencia podrá darme pronto alguna *consoladora noticia* acerca del resultado de *este último acto de caridad paterna*.

Un párrafo de Loisy en *Choses passées* (1913)

Algo se quebró en mí nada más escuchar las primeras frases. Aquél que era cabeza de la Iglesia a la que había entregado mi vida, por la que había trabajado tanto desde hacía treinta años, *a la que había amado y a la que no podía dejar de amar, y fuera de la cual no había deseado ni ambicionado nada*, no encontraba otra cosa mejor que decirme –cuando yo respondía con un sacrificio supremo a sus exigencias absurdas– que una frase tan dura como que: «esta carta, dirigida a mi corazón, no salía del corazón!» Pues bien, ¡sí, mi carta salía del corazón! Era la última emoción de mi alma católica ante la conmoción que padecía la Iglesia, un poco por mis hechos pero no por mi culpa. Y, porque pedía poder morir en paz en la Iglesia de mi bautismo sin que –para que se me siguiera soportando en ella– se me forzara a mentir, parecía que se burlaban de mí, como si fuera un falso mártir, un individuo que era lo bastante insensatamente orgulloso como para querer hacerse la víctima (tal era la idea de Pío X), y que fingía renunciar a lo que no deseaba renunciar cuando no era nada o era tan poco lo que se exigía de él: simplemente defender como verdad lo que había descubierto ser falso y, a la inversa, combatir como falso lo que había encontrado ser verdad! Otras experiencias tuvieron que añadirse aún a ésta para hacerme desear dejar de ser católico, pero ésta fue la más determinante de todas. Cuando, en agosto de 1910, el Papa condenó Le Sillon, les dije a mis amigos: «*La Iglesia romana no tiene corazón*». No me cabía apenas la menor duda después del 12 de marzo

de 1904. Aquel día el cardenal Richard hubiera podido blandir sobre mí la excomunión que dormía en uno de sus cajones: no me hubiera hecho daño, y ciertamente, me hubiera hecho un gran favor.

2. Por su parte, en 1906, Monseñor Mignot, al que luego un historiador consideraría el Erasmo del modernismo, al tener que pronunciar el elogio fúnebre del obispo de La Rochelle, maquilló su figura y aprovechó la ocasión para manifestar cómo entendía él que tenía que conducirse, en una crisis así, un dirigente de la Iglesia; en definitiva, con una actitud distinta de una utilización ideológica de la parábola del “hijo pródigo”:

Amaba la iniciativa porque la creía necesaria y pensaba que la posibilidad de éxito valía el riesgo de fracasar. Sabía que los que abren nuevas vías sucumben frecuentemente en su empeño, pero que, tras ellos, pasa la humanidad. Aun cuando discutía o desaprobaba la doctrina de alguien, *mantenía el respeto* hacia el estudioso, hacia el hombre. *No ignoraba* que, tras el error, se oculta, a veces, mucha sinceridad, amor a la verdad y nobles sufrimientos. Sabía que en la Iglesia ha habido errores fecundos que sirvieron para poner a plena luz la verdad; y no podía abstenerse de comparar el trabajo perseverante y austero del verdadero estudioso con la desenvoltura de la gran mayoría de quienes se escandalizaban con las investigaciones de este estudioso, además de apresurarse en sacar partido de sus desfallecimientos para obtener, así, una victoria fácil sobre él.

Conocía las causas de la crisis moderna. Algunos se espantan y se turban ante la multitud y amplitud de las cuestiones planteadas (...). Intentó, lealmente, responder a las cuestiones presentadas. No quiso, en modo alguno, negar la crisis. Sabía que no se puede detener al pensamiento humano; *se le ilumina, se le dirige, se le responde, se le corrige, se le instruye, pero no se le suprime*. Ante las exigencias del espíritu científico y por las preocupaciones religiosas del pensamiento contemporáneo, *en lugar de asustarse sin medida*, más bien pensaba que hay que alegrarse. ¿No se anuncia así, acaso, un siglo teológico?

Sabía que los pioneros caen sobre el surco que penosamente abrieron entre la maraña de los prejuicios y de las críticas, y también que siempre hay quienes se aprovechan sin escrúpulos del trabajo que antes vituperaron en otros. *Sabía, sobre todo, que el juicio de los hombres, cualquiera que éste sea, será revisado por el juicio de Dios, en quien tenía una confianza tan absoluta y serena que iba por su propio camino adelante, gozosa y firmemente, sin preocuparse de los remolinos que se formaban tras su estela.*

Cuando salieron, en 1907, los documentos pontificios condenando el modernismo, algunos amigos del obispo, que habían abandonado la Iglesia y con los que Mignot mantenía relación, opinaron que el arzobispo sólo tenía una alternativa: o someterse o dimitir, y que sólo la segunda opción era honorable. No obstante, Mignot pensó que «*no se salva el barco arrojándose todo el mundo al mar*»; y optó por atenuar la expresión pública de su pensamiento. Sin embargo, Mignot, resistía y escribía a Loisy en 1908: “usted nunca será un *vitandus* (un apestado) para mí” (y seguro que habría firmado lo que, en una frase parecida, añadió Duchesne: “usted siempre será *amandus* para mí”).

Seis años después, en septiembre de 1914, aún le escribía Mignot a un amigo, el barón Von Hügel: «Pío X era un santo, de raro desinterés para un italiano, pero *sus ideas absolutas le paralizaban el corazón... Destrozó muchas almas que, con un poco de bondad, hubieran permanecido en el recto camino*». Mignot debió de escribir estas últimas líneas a partir de un notable fragmento de su diario, escrito el 20 de agosto de 1914, el mismo día de la muerte del pontífice, que aún causa cierto pudor leer:

Considero a Pío X un santo... pero fue un santo *temible*. (...) Pío X no era bueno... Digo que no era bueno porque era implacable cuando estaba en juego lo que él creía que era el interés de N. S., cuyo depositario creía ser él con razón. (...) ¿Cómo podría ser de otra forma en un hombre que se cree mandado para hacer penetrar, *per fas et nefas*, la teoría que él mismo se ha formado de los derechos de Dios y de J. C.? *En virtud de un principio parecido, los inquisidores todavía estarían actuando hoy si no fuera porque las costumbres y la legislación se oponen a ello.* ¡Qué dureza de tono y de expresión en muchas de las encíclicas de Pío X! ¡Cómo se intuye en ellas el juez implacable! Ni una palabra de afecto para los errantes. *No es un padre el que habla, ni siquiera un suegro, sino, más bien, una suegra.* Justo queriendo hacer volver hacia Jesús, alejaba de él.

3. La mención de la “suegra”, en este apunte de Mignot, merece un comentario. No se trata de discutir la autoridad sino el alcance y el fundamento de ésta. La autoridad eclesiástica no representa el juicio de Dios y la condena eclesiástica de excomunión no indica que el alma del excomulgado no se “salve”, tal como se creía entonces. Si lo cree así, la autoridad eclesiástica incurre en una autodivinización indebida, que comporta mezclas como las que hemos detectado en la lectura habitual de las parábolas analizadas.

Aparte de la calidad moral de los sujetos, desde hace muchos siglos, hay un equívoco grave en materia de obediencia y de autoridad en el cristianismo que se debe al “carácter doble” de las mismas a partir del comienzo del monaquismo cenobítico en el siglo IV. Por un lado está la obediencia y la autoridad indispensables en un grupo y, por otro, la obediencia y la autoridad espirituales. El problema surge al unir, hasta confundir y mezclar, la autoridad externa, pública y ordenadora del grupo, y la autoridad interna, que orienta personalmente, independientemente del grupo. El problema surge, sobre todo, cuando, debido a esta mezcla de autoridades, la primera se diviniza, se sacraliza, y, además, se adentra en el terreno personal de las ideas y de los sentimientos con poder y con medios de coerción. Este uso metafórico-ideológico de la paternidad y de la maternidad es nefasto; es la “suegra” que dice Mignot.

En la propia tradición hay alguna pista en contrario, que no se ha desarrollado. Como muy bien precisaron y aún precisan algunos teólogos, «*credere ecclesiam*» no es «*credere in ecclesiam*»: creer que hay Iglesia no es creer en la Iglesia como se cree en Dios. Como muy bien dijo ya el Catecismo de Trento, «*Ecclesiam credere oportet et non in ecclesiam*». Esta distinción es fundamental, y se entiende bien en el contexto de la crisis protestante. Su sentido es: *hay tradición, no hay «sola Scriptura»*. El problema es que el catolicismo de la Contrarreforma tendió, por mimetismo en contra del protestantismo, a afirmar el principio de «sola tradición», por el que la Iglesia se despeñó, como la madrastra de Blancaieves, hacia la sacralización de sí misma y de su autoridad.

Hablar de «la maternidad doctrinal de la Iglesia» y del «poder judicial que ejerce contra el error», como hacía hace unas décadas un ilustre teólogo, es mezclar todo. Ensalzar la “infancia espiritual” uniéndola a la “obediencia ciega” es ensalzar la pasividad del cadáver o la docilidad del bastón en la mano del que camina, cosa que se podía corresponder, hace siglos, con un absolutismo monárquico en el terreno político, pero que ya hace cien años no era ya de recibo, ni lo es ahora. Reprochar el “orgullo de la ciencia” y de la “subjetividad”, a los cristianos que se atreven a pensar, es ignorar el propio “orgullo de la ignorancia”.

Todo el discernimiento del mundo es necesario para desenmascarar el engaño que, “bajo apariencia de ángel de luz”, se da en estos argumentos mixtos a favor de la obediencia y no de la fidelidad, y a favor de la autoridad y no de la llamada personal. Al final, después de tantas guerras de religión y de tanto “odio teológico”, hay que agradecer –como hace Mignot– que exista la sociedad civil y que la barrera protectora de “las costumbres y de la legislación” impida infligir daños materiales, como ocurría antaño, a los que puede parecer que yerran porque incomodan, a diferencia de los que yerran por su inmovilidad pero no lo parece –que yerran– porque no incomodan.

Con todo, en este tema de la autoridad, tampoco hay que olvidar, como decíamos, la mentalidad de la época; mentalidad de “antiguo régimen” que aún coleaba y que, en nuestro país, se prolongó jurídicamente hasta hace escasamente treinta años, aparte de que aún perviva en buena parte de nuestra sociedad. No hay que olvidar, en efecto, que, en la educación de hace un siglo, el castigo era aún lo normal ⁽¹⁾. Un ejemplo de esta “normalidad” del castigo, incluido el castigo del hijo por la madre, nos lo da Antonio Machado. Al final de un poema magnífico de 1936, dice el poeta evocando su infancia: «El niño está en el cuarto oscuro, / *donde su madre lo encerró*, / es el poeta, el poeta puro / que canta “¡el tiempo, el tiempo y yo!”».

Independientemente de esta mentalidad de época, la conducta de la jerarquía ante el modernismo, y de Pío X ante Loisy, es, ciertamente, como la “suegra” que menciona Mignot, es decir, como una madre inmadura espiritualmente, que ignora la “paternidad de llamada” y que, por eso, teme perder al hijo, y, en lugar de desatar, ata, y se aferra a la autoridad; lo cual no significa otra cosa sino que flaquea su fe en sí misma y en su hijo. No sabe que lo contrario de la fe no es la increencia sino el miedo, como decíamos. Teme perder al hijo si

¹ El artículo 156 del *Código Civil* de 1935, libro I, título VII, De la patria potestad, dice: “El padre, y en su caso la madre, podrán impetrar el auxilio de la Autoridad gubernativa, que deberá serles prestado, en apoyo de su propia autoridad, sobre sus hijos no emancipados, ya en el interior del hogar doméstico, ya *para la detención y aun para la retención* de los mismos en establecimientos de instrucción... Asimismo podrán reclamar la intervención del Juez municipal para imponer a sus hijos *hasta un mes de detención* en el establecimiento *correcional* destinado al efecto, bastando la orden del padre o madre, con el Vº Bº del Juez para que la detención se realice”.

éste es él mismo y se emancipa para ser él, a su vez, una nueva fuente de vida. Le falta fe en su propia capacidad de “llamada” que, a la larga, hubiera dado su fruto.

Decía un biógrafo de Mignot que éste se definía a sí mismo como Antígona: «No he nacido para el odio sino para la amistad»; y que se le hubiera podido aplicar, sin profanación, el siguiente pasaje como epitafio: «No disputará ni gritará, ni tampoco hará escuchar su voz en las plazas. No romperá la caña seca ni apagará la mecha que humea».

Sólo gente como Monseñor Mignot puede dar una imagen distinta de la de la “suegra”, es decir, distinta de la del uso ideológico de las representaciones afectivas de la paternidad y de la maternidad al servicio de la autoridad; una imagen que, aunque lamentablemente minoritaria y a veces vencida, «habla todavía» (Hebreos, 11, 4) porque proviene de un talante, entre paternal y fraterno, que apunta y simboliza una realidad espiritual pura. Lo admirable, lo que es “de Dios”, ciertamente, es que siempre, en todas las tradiciones y en todas las épocas, haya algunos hombres -no muchos- así. Ellos nos descubren la vitalidad perdurable de la imagen porque, en el fondo, “... nunca imagen miente / -no hay espejo; todo es fuente-” (Antonio Machado, CLXVII).

4. Nos queda un último punto: ver sucintamente la opinión de Loisy sobre Mignot y Gullemin. Loisy, con su habitual precisión, ya avanzadas sus *Memorias*, dice de Mignot:

La última carta suya que recibí es del 15 de enero de 1918... Me habla de mis trabajos con su acostumbrada bondad. (...) Parece que los grandes problemas de la filosofía y de la exégesis le preocuparon hasta la víspera de su muerte; pero *los trataba, me atrevería a decir, con la misma dulzura y consideración que a las personas... Era de esas personas que cuentan, sin impacientarse, con el triunfo de la verdad* (III, p. 354).

Diez años más tarde, Loisy, a raíz de la muerte del canónigo Guillemin, uno de sus más viejos y fieles amigos desde los años de su formación, comenta asimismo:

Su final llegó el viernes 25 de mayo de 1928. Jules Guillemin tenía ochenta y un años. Una enfermedad de corazón lo había consumido lentamente. Todavía nos habíamos escrito tres semanas antes de su muerte, que él sentía como inminente. Me comunicaba sencillamente su estado, y explicaba que había recibido los últimos sacramentos... Su carta era conmovedora, llena de serenidad y de fe, sin una palabra que pudiera parecerme indiscreta o molesta. *Todavía quedan santos que no hacen, de su fidelidad a su creencia, una amenaza para el prójimo»* (III, p. 477).

IV Final

Conviene recordar brevemente nuestro trayecto para terminar. Primero, hemos procurado presentar el tema de la paternidad en su complejidad; luego, hemos analizado cuatro relatos, y, por último, hemos mencionado dos casos, dos historias reales y “ejemplares”. Aparte de lo que cada lector haya podido extraer de la lectura, digamos que elementos nos parecen más relevantes en nuestro recorrido.

En primer lugar, hemos distinguido la paternidad real, la aplicación metafórica de la misma a las autoridades de las tradiciones religiosas, y la aplicación igualmente metafórica de la paternidad a Dios. En segundo lugar, hemos distinguido la paternidad de autoridad y la paternidad de llamada; así como la paternidad real y la paternidad espiritual. En tercer lugar, sobre todo a raíz del análisis de los relatos, hemos mostrado los límites y los abusos a los que ha dado pie, tanto en la práctica como en la lectura de algunos textos de los Evangelios, la aplicación de la imagen de la paternidad tanto a los mediadores de Dios como a Dios mismo; así como los límites y el abuso que supone atribuir la paternidad espiritual, sin más, a quienes desempeñan la función de autoridad en un grupo religioso. Por último, hemos insistido en que la dificultad, la inviabilidad de un uso simbólico de la imagen de la paternidad si ésta se limita a la etapa de la minoría de edad del hijo, si ésta se entiende como de autoridad y no de llamada y si ésta se entiende como paternidad real y no como paternidad espiritual al mismo tiempo. Sólo tras las distinciones establecidas y tras la intuición

que ellas permiten de una paternidad distinta de la habitual, cabe entrever la capacidad simbólica de la paternidad para un hombre de fe adulto (1).

SESIÓN DE TRABAJO

Abrió las jornadas la presentación de la ponencia de Domingo Melero y su propuesta de relectura del simbolismo de la paternidad. Melero reflexiona sobre la paternidad como símbolo, a partir de dos textos evangélicos: el de un hombre que envía a sus dos hijos a trabajar a la viña, y el del hijo pródigo; complementando esta perspectiva con el análisis de la transformación de dos figuras paternas de la literatura universal: el rey Lear y Basilio –de *La vida es sueño*–, padre de Segismundo.

Tanto la presentación como el debate posterior tuvieron dos centros de atención: por una parte el símbolo y el comentario de los textos elegidos; por otra, la naturaleza misma de la lectura simbólica. Al ser ésta la primera sesión de trabajo, esta segunda cuestión acaparó parte importante de la reunión, de tal manera que se vio la necesidad de dedicarle más tiempo (la sesión siguiente) desplazando el horario previsto.

En cuanto al simbolismo de la paternidad desde la perspectiva del camino interior, la ponencia ofrecía varios temas de debate. Melero sugiere que si en los ejemplos presentados se da un reencuentro paterno-filial es porque hay un doble proceso de transformación: no sólo el hijo cambia, sino también el padre. Ya no se trata de una relación de jerarquía asentada sobre la autoridad y la sumisión, sino una relación que impulsa a la maduración, a la autonomía. Al extender la relación paterno-filial a la filiación espiritual (maestro –discípulo, Iglesia– hijos espirituales), pone de relieve un tipo de relación que debería ser alimentadora de libertad y crecimiento, generadora de "fe" y no de sumisión. "Fe" será para Melero un concepto clave, la fe como energía, como fuerza, como actitud fundamental del ser humano ante la vida. Si se definiera por su contrario, lo opuesto a la "fe" sería el miedo –afirma Melero–. La filiación espiritual es un modo de existir que responde a una llamada. Llamada y respuesta se mantienen en diálogo –con sus momentos de tensión y de dificultad– a lo largo de toda la relación. Una relación que "funciona" en la medida en que el "hijo" vive un constante proceso de crecimiento, de conocimiento, de autonomía, de certeza, de libertad interior. Así, la relación paterno filial no queda circunscrita a la relación entre un adulto y un menor, sino que tiene su pleno desarrollo en cuanto a relación entre seres

¹ Esta nueva capacidad simbólica permite, por ejemplo, la siguiente reflexión acerca de la "omnipotencia" (expresada por el adjetivo de "todopoderoso"), un aspecto especialmente oscuro de la paternidad. La omnipotencia divina es, en efecto, un elemento ciertamente opaco, e inaceptable incluso si lo pensamos a partir de la representación de la arbitrariedad de un poder extrínseco, semejante al de un monarca absoluto, o a partir de la representación de un artífice ante una obra inerte, salida de sus manos. Esta opacidad e incluso inaceptabilidad se nos presenta, aún más, ante lo problemático de este mundo. Por eso, es bueno pensar en la debilidad y en la vulnerabilidad de Dios, en un primer momento. Ahora bien, si pensamos la paternidad en el tiempo, como una relación que incluye dos etapas, y si tenemos presente la realidad de una paternidad suficientemente lograda, podemos pensar lo siguiente. Un hijo, cuando es pequeño, mientras recibe todo de sus padres, sin los cuales él no podría vivir, puede *creer* que su padre es "omnipotente". Pero enseguida descubre que no lo es, como muy bien sabe el padre desde siempre. Sin embargo, con el paso del tiempo, cuando el hijo ya es mayor y se adentra en su camino, un padre puede llegar a decir a su hijo, con verdad, que, pase lo que pase, nada podrá separarlo de él; y, ¿no es esto otro modo de omnipotencia, que radica en la libertad no de hacer y de disponer, sino en la libertad de ser, es decir, de siempre poder decidir qué es lo que uno hace con lo que no tiene más remedio que aceptar? Entonces el padre puede recordar lo que Pablo enumeró como motivos de "separación" (dificultades, angustias, persecuciones, hambre, desnudez, peligros, espada, muerte, vida, ángeles soberanías, lo presente, lo futuro, poderes, alturas, abismos y cualquier otra criatura), y reconocer, en él mismo, algo que hace que nada pueda separarlo de su hijo; de forma que su relación con él se le revela incombustible y no extrínseca, y de una intimidad indestructible, en el plano de la fe. Entonces, puede reconocer en él un modo de omnipotencia, por el que nunca renegará ni se arrepentirá de haber tenido a su hijo, y que, como una aproximación no inadecuada del todo, le acerca al misterio de Dios, tentado de arrepentirse de haber creado al hombre, pero que no lo hace; por lo que nunca los hombres desesperamos. Éste es, como decíamos, dentro de un marco de representación interpersonal, un caso de "progresiva sustitución", de una creencia primitiva e inviable, por una "intuición reflexionada pero siempre tanteante acerca de Él"; intuición que, "a medida que el hombre se entrevé a sí mismo en su singular originalidad, va adquiriendo progresivamente consistencia y va haciendo su morada en uno lentamente, de forma estable".

adultos, dos seres en mutua relación de enseñanza y aprendizaje. Y no en una relación unidireccional de enseñanza y dócil aceptación....

La reflexión de Melero acerca de la filiación espiritual se concreta en dos ejemplos: Marcel Légaut y Alfred Loisy. Légaut y su relación de filiación hacia Monsieur Portal, su madura filiación respecto a la Iglesia católica, y a su vez, Légaut como "padre espiritual" de aquellos que encontraron inspiración en su experiencia. El "caso Loisy", que llegó a ser excomulgado, le sirve a Melero para presentar dos actitudes bien distintas. Inflexibilidad, dureza de corazón, cerrazón de pensamiento, en Pío X, el papa que le condenó. Amistad, diálogo, confianza, lealtad, valentía, por parte del arzobispo Mignot. Paternidad entendida y ejercida como relación de dominio, por un lado, frente a relación de confianza, de fe, por otro. Loisy, fue a su vez "padre" inspirador de una intelectualidad católica abierta y libre, como sería el propio Légaut.

A través de los dos casos plantea hasta qué punto es posible, cuando se trata de instituciones, una transformación como la que se ha aludido antes. La transformación del padre y del hijo se produce en el diálogo directo, a través del conocimiento, de la comprensión del otro. En los "casos" aludidos, no siempre la relación es entre individuos humanos, puede ser también entre una institución y sus individuos.

En la Iglesia, la metáfora de la paternidad-filiación se ha trasladado, en gran parte, del ámbito carismático de la paternidad-filiación espiritual al de la autoridad de la institución sobre los "súbditos". Se trata pues de un uso ideológico de la imagen. La institución se sostiene sobre unos roles autoritarios determinados (encarnados por unas personas), al servicio del control y el dominio. Siendo así, ¿puede llegar la institución a transformarse, dejando atrás los roles del pasado y asumiendo la maestría espiritual que se esperaría de ella?

"Será casi imposible" -interviene Guy Giménez-. Desde su perspectiva profesional, que es la de la adaptación al cambio de las organizaciones, comenta la inmensa dificultad que supone llevar a cabo el cambio de propósito de un sistema. Las organizaciones humanas son sistemas y su evolución puede analizarse como tal. Un cambio de rol exige un cambio de competencias de los elementos del sistema. Una evolución tan improbable (la de la Iglesia, en este caso) "como transformar una lavadora en nevera". Una comparación exitosa, que volvió a hacerse presente en más de uno de los debates de los días siguientes.

Que la Iglesia, apoyada en la concepción autoritaria de "Padre" lleve a cabo la corrección de rumbo que sugiere Melero, que la actitud de los "hijos" cambie a la Iglesia, no hay que esperarlo. Interviene Corbí. Subraya cómo el gran símbolo "Dios Padre", se ha usado en las sociedades agrario-autoritarias como creencia, una creencia que comporta jerarquía, aunque sea una jerarquía benévola, y que comporta sumisión a ella. Así se concibió también la vida espiritual: creencia y sumisión. Con su escrito Melero corrige esa imagen, apoyándose en su experiencia de paternidad y en los textos de M. Legaut. Desde esa experiencia viva la metáfora de la paternidad nos habla de esa paternidad que busca empujar a la vigorosa independencia del hijo. Y esa vigorosa independencia del hijo cambia la actitud y las ideas del padre.

Frente a la idea de "Padre" autoritaria, remarca la idea de Padre como engendradora de autonomía, creatividad, indagación, libertad. El Padre no engendra sumisión, como el maestro espiritual no engendra discípulos sino otros maestros espirituales. El ofrecimiento del Padre no es de jerarquía y sumisión sino de apertura a la vida y autonomía. La "paternidad" espiritual lo es en la medida en que abre a la vida, a lo Absoluto, a la Vida: transmisión verdadera de Vida, de libertad. En ese sentido es en el que -insiste Corbí- la paternidad espiritual no engendra discípulos sino maestros. El ejemplo de Loisy es patético y iluminador: un Papa más duro que un pedernal frente a un indagador libre como Loisy.

Dos "paternidades" contrapuestas, dos lecturas del símbolo, una viable hoy, la otra no.

Evaristo Villar trae a la memoria ejemplos del día de hoy (la condena de Jon Sobrino, la presión sobre la iglesia de San Carlos Borromeo en Madrid, y tantos otros...) ejemplos tan próximos al caso Loisy que hacen evidente cómo no se ha superado todavía esa interpretación ideológica de la paternidad sagrada asociada a autoridad y sometimiento.

En su intervención, Gabriel Mazer recupera el comentario de Melero sobre la "maternidad" de Dios. Melero había comentado que el cambio de Dios Padre por "Dios Madre" (la Iglesia), paternidad por maternidad, era una modificación de segundo orden, un recurso menor, que no iba a la raíz de la modificación requerida (de autoridad a llamada). Mazer defiende la "maternidad" de lo divino como recurso mayor, como profunda modificación de la concepción del ámbito de lo inefable y del propio quehacer espiritual. Explica la figura de la *Shekiná* en el pensamiento espiritual judío: la Presencia, encarnada en la realidad, el mundo como Su morada. El lenguaje apunta a lo divino en su presencia, en su existir, con términos femeninos.

Melero aclara que al decir "de segundo orden" se refería a que no por sentar a la Iglesia como "madre divina", al lado del Padre, o identificándola con Él, se había avanzado algo en superar el modelo ideológico jerárquico autoritario. Al contrario, la asociación se había puesto al servicio de reforzar ese mismo modelo.

Teresa Guardans comenta que "recurso menor" es disfrazar de mujer a Dios Padre. Otra cosa muy distinta es explorar lo Absoluto desde la metáfora de la feminidad. Y en esa dirección sí que hay aportaciones enriquecedoras. Bhakti Das menciona la *shakti* en el hinduismo, como energía matriz, mitologizada en las diversas parejas divinas, complementándose entre sí. Y Halil Bárcena hace una sorprendente explicación sobre la feminidad presente en Al-lâh. El Dios del *Corán* –dice-, viene a masculinizar y unificar el panteón árabe de las diosas preislámicas, que eran tres: Al-Uzza, Manat y Al-Lat, la más importante de todas, y de cuyo nombre algunos filólogos derivan la misma palabra Al-lâh. El Al-lâh islámico hace suyas todas las cualidades femeninas de dicha diosa árabe. Por otro lado, Rahîm, "el Misericordioso, uno de los 99 nombres de Al-lâh, incluye en su campo semántico los conceptos de "útero" y "matriz". Es pues, un dios con atributos femeninos que engendra vida.

La intervención de Amando Robles situó la reflexión en el campo del análisis de las características del propio proceso de lectura simbólica. Para Robles la ponencia y presentación de Melero ofrecían una buena oportunidad para esclarecer aspectos de la lectura simbólica. El primero de ellos: ¿cuándo es un texto genuinamente religioso, es decir, genuinamente simbólico? ¿Todo texto que forme parte de la literatura religiosa admite una lectura simbólica? ¿Un texto literario, que no sea clasificable entre los textos religiosos, puede propiciar una lectura simbólica del mismo?

Entre los dos textos evangélicos presentados, Robles ve clara la posibilidad de lectura simbólica en el de Lucas (el hijo pródigo) y mucho más dudosa en el de Mateo (el del diálogo con los dos hijos). ¿Qué es lo que definiría una lectura simbólica? No toda lectura sin creencias, libre, interpretativa, es lectura simbólica. ¿Qué es lo que distinguiría a la lectura simbólica de la literaria?

Por supuesto todo texto es en sí simbólico. Pero en el ámbito genuinamente religioso la lectura simbólica está apuntando a una lectura que conduce más allá de símbolos y formas, que sitúa más allá de toda forma, todo objeto, toda objetivación. En cuanto se trata de este tipo de lectura, el análisis literario ayuda a acercarse al texto, pero no es todavía lectura simbólica. El tema se retomará de nuevo a primera hora de la tarde, pero el diálogo de la mañana va dejando bien definidos los interrogantes.

Para Melero, se trate del texto que se trate, la lectura es y ha sido simbólica en la medida en que está al servicio de la búsqueda personal, que alimenta la maduración, y que no se queda anclada en la literalidad del texto, en un nivel de discurso informativo.

Para Marta Granés la lectura de Melero selecciona algunos rasgos semánticos al tiempo que margina otros (como el de "amor", el Padre como Dios-amor), rasgos que por el motivo que sea no le resultan pertinentes en este momento. Su pregunta es si, para poder llevar a cabo una verdadera lectura simbólica, no habría que acoger al símbolo en toda su potencialidad, sin exclusiones, "dejándole hablar" en y desde su pluralidad de caras. Aquellas que de entrada nos seducen y aquellas que no.

Melero defiende que es precisamente en el ámbito de la lectura simbólica en el que uno puede permitirse partir de las interpretaciones y los elementos que le puedan ayudar. Por lo muy gastada y mal usada que está y ha sido la afirmación de la paternidad divina como "Dios es amor" prefiere dejarla a un lado y explorar otra, igualmente válida: "Dios es fe", en el sentido aducido al principio: "fe" energía dadora de Vida, propiciadora de crecimiento. Y su lectura de los textos ha partido de ahí y desde ahí ha dado sus frutos. Corbí admite que la riqueza simbólica es ilimitada y siempre es posible esa selección. Pero, de todas formas, cree importante despejar los obstáculos que puedan dificultar hoy una perspectiva como: "*Esto* (el Absoluto) es amor", tan nuclear en la noción de Padre tal como la utiliza Jesús, su gran aportación.

A Francesc Torradeflot lo que se le ha planteado con la lectura de esta ponencia es el interrogante acerca de la vigencia de los símbolos, pues la paternidad –como símbolo espiritual- le parece algo muerto, ya sin capacidad de comunicar vida, de alimentar una búsqueda espiritual. Y no porque a título personal haya podido tener dificultades en la relación paterno-filial, ni como hijo ni como padre que es. Todo lo contrario. Pero aún así, cree que es un símbolo muerto como tal símbolo, por muy ricos y loables intentos que se puedan hacer para rescatarlo y recuperar su significación.

Abre con ello otro gran interrogante: ¿mueren los símbolos al cambiar el contexto cultural? Para Corbí no; los símbolos, como el arte, no mueren. No muere el poema y lo que en él está sugerido. Mueren las formas que se construyen sobre los símbolos tomados como descripción de la realidad. Se produce división de opiniones acerca de qué quiere decir "vivo" o "muerto" hablando del símbolo. Aunque puedan interpretarse plenamente, aunque no haya un peso de creencias oscureciendo su significatividad, ¿el símbolo conserva eternamente su operatividad, su capacidad transformadora, sea cual sea el contexto cultural? Para Teresa Guardans un símbolo opaco, culturalmente lejano, sin referentes en el mundo sociocultural de la persona buscadora, no podrá ser "puerta de entrada". Ya en camino, ya habiendo intuido por otros medios algo del ámbito hacia el que uno dirige su mirada y sus tanteos, teniendo noticia de la posibilidad, es entonces cuando, incluso el símbolo opaco en un primer momento, puede ofrecer su riqueza y su decir.

Se interrumpe aquí la sesión para continuarla a primera hora de la tarde.

Qué es lo que caracteriza a la lectura simbólica y de qué depende la vigencia de los símbolos, son los dos temas que han motivado esta prolongación de la sesión de la mañana.

Corbí amplía su afirmación matinal: los símbolos espirituales no cambian pues hablan de lo que no se puede hablar. Aluden a lo que no se puede decir pero se puede experimentar. Cambian las formas, no aquello que trasciende toda forma. Se podría decir que el símbolo permanece dormido a la espera de ser despertado por una lectura que comprenda. La lectura simbólica consiste precisamente en comprender el mensaje vacío de los símbolos. Mensaje vacío de formas, libre de creencias y conceptos, comprensión que sólo puede ser llevada a cabo desde el seno de la no dualidad. En ese sentido, la lectura es conocimiento, conocimiento del "sin forma" en el símbolo, y la "no forma" no cambia.

Defiende la importancia de conservar vivos los antiguos símbolos-mitos pues no es posible crear otros nuevos. Esas narraciones ordenaban en mundo, sobre ellas recaía la programación de las culturas pre-industriales; en las sociedades de cambio e innovación continua ya no pueden crear formaciones culturales para la programación fijada y estable de la realidad. Por ello no se crearán nuevos discursos mítico-programáticos. La espiritualidad tampoco podrán apoyarse sobre los rituales como los del pasado, que eran vivencia colectiva de los elementos centrales de la mitología que programaba la vida colectiva, en unas determinadas condiciones de vida.

Cuando afirmamos que queremos llevar a cabo una lectura "puramente" simbólica de los textos, a lo que estamos haciendo referencia es a que se trata de una lectura consciente de que la forma (los mitos, símbolos y rituales) no están describiendo la realidad absoluta a la que aluden. Que lo que expresan es "nada" desde la perspectiva de sujeto-objeto. No transmiten creencia, ni interpretación de la realidad, ni moralidad.

Se aduce que no toda forma simbólica es o era metáfora programadora. Se propone como ejemplo la expresión hindú para referirse a lo Absoluto: *sat-chit-ananda* (ser, consciencia, beatitud). Corbí responde que se trata de conceptos utilizados simbólicamente, es decir, sabiendo que no describen un "algo" ligado a esas expresiones, que sólo aluden, no describen. Sí que podrán crearse nuevas expresiones de ese estilo, tomando elementos de los sistemas conceptuales contemporáneos; pero es importante tener siempre presente que no deben quedar fijados en su contenido conceptual, pues entonces enmudecería su posibilidad simbólica.

Se plantea si no sería más idóneo –hoy- ponerse en camino para la búsqueda de la espiritualidad usando expresiones conceptuales como las que presentan los diálogos de los maestros vedantinos y budistas. Corbí afirma que podría optarse por esa vía, pero que sería lamentable echar por la borda todas las tradiciones religiosas vehiculadas simbólicamente.

El papel de las explicaciones sobre el contexto, estructura e interpretación del texto simbólico equivaldría a desbrozar el camino para la comprensión, pero no sería todavía la realización de experiencia simbólica que es el conocimiento silencioso, el fruto de la verdadera lectura simbólica del texto.

A lo que Francesc Torradeflot responde que se facilitaría la comunicación si fuéramos más conscientes de que el uso que se le está dando a la expresión "lectura simbólica" en estas jornadas no es el único posible. Que lectura simbólica tiene, comúnmente, un referente más amplio, a saber: lectura que ayuda a llevar a cabo un camino espiritual, que ofrece orientaciones para el cómo hacerlo. Con todas las dificultades que pueda presentar el término "espiritual".

Intentando delimitar algo más, Halil Bárcena explica que recogería esa formulación más amplia si –y sólo si- ese "ayudar" significara ponerse en camino hacia el "no ser", hacia la "no forma", hacia el auténtico "desencuadrarse". La lectura simbólica te vacía, transforma la naturaleza del lector hasta hacerla de la misma naturaleza que el símbolo: nada, vacío de sí, éxodo de sí. Lectura simbólica es la que conduce hacia el no-dos, añade Corbí, es la que desarticula, la que proporciona una certeza vacía, la que da "noticia del que Es". Proporciona un conocimiento pleno que es un no-conocimiento, en cuanto que éste trasciende toda dualidad. Ese conocimiento no-conocimiento es noticia indudable.

José María Vigil desearía que se hablara más concretamente, a partir de ejemplos claros. Por una parte parece que se está diciendo que el símbolo no muere, por otra que no existe más allá de la experiencia simbólica, que la experiencia no cambia y, a la vez, resulta innegable que su significado es distinto según los entornos culturales. Un pasaje evangélico no dice lo mismo en todo tiempo y lugar. A unas mismas palabras en boca de Jesús se les han hecho transmitir mensajes religiosos bien distintos.

El poema, ¿es el papel y los trazos de tinta?, ¿es poema sólo si hay experiencia poética?, ¿en qué punto los trazos de tinta pasan a ser poema? Para Vigil lectura simbólica es interpretación de los símbolos en y desde el entorno *post religioso*, o sin creencias, que es equivalente.

Los símbolos existen porque son expresión perceptible –le responde Corbí-. En la forma está lo que quieren decir que trasciende toda forma. El conocimiento producido a través de la experiencia simbólica es lo que llamaremos conocimiento silencioso.

No sólo sin creencias –recogerá Torradeflot-. Sin creencias pero aludiendo a algo, y ese algo es lo que trasciende toda forma. Varias voces insisten en este punto. El símbolo se utiliza religiosamente si no acaba en el símbolo –añade Robles-, si lo trasciende, si no atrapa en él. Otra cosa será si un símbolo se usa significativamente, entonces sí que referirá a algo. La lectura simbólica no es unívoca, pero la consideramos "genuinamente simbólica" cuando se es consciente que está refiriendo a lo que no es referencia alguna, que apunta a aquello de lo que no se puede hablar. Con estas últimas reflexiones se abre paso a la presentación de la ponencia de Bhakti Das.

COMO LEER LOS TEXTOS ESPIRITUALES
Una visión a través del yoga y del Vedanta
Bhakti Das

EL YOGA, VÍA DE ACCESO A LA SABIDURÍA NO DUAL DEL VEDANTA

“No existen medias tintas en el camino espiritual”.

Swami Sivananda

Hay que entender que el Yoga no es lo que hoy en día se nos vende: una panacea psicofísica para superar el estrés y las diferentes enfermedades ocasionadas por la vida moderna. Muchos son los que se acercan al Yoga y a la espiritualidad Hindú atraídos por ese “marketing” de imágenes de relax, armonía y supuesta meditación. Cuando en realidad, quien sinceramente quiera sumergirse en el camino interior, encontrará serios problemas y obstáculos, pues deberá enfrentarse con el enemigo más temible poderoso: el sentimiento de individualidad inherente llamado ego (Ahankara). Hoy en día, muy pocos tienen la fuerza de voluntad para entregarse a la práctica yóguica seria y regular (Sadhana). Eso sucede porque la gran mayoría de los practicantes no mantienen una base ética y moral imprescindible para profundizar en el camino espiritual. El sabio Maharshi Patánjali la definió como Yama y Niyama en sus Yoga Sutras. Muchos son los aspirantes que deambulan entre dos caminos: el material, con sus deseos sensoriales egocentros y el Yóguico, cuya meta es la unión con Dios (Brahman), estado que una vez realizado trasciende el concepto de las contradicciones apego-rechazo (Raga-Adwe-sa) y donde, por tanto, cualquier deseo queda eliminado.

“El tiburón del deseo toma por la nuca a los aspirantes con insuficiente desapego, que tratan de cruzar el océano del Samsara (nacimiento y muerte). Ese tiburón les saca violentamente de sus Prácticas, ahogándolos a medio camino”.

**Viveka Chudamani, vr.79
(Sri Adi Shankaracharya)**

En realidad Yoga significa Unión, una unidad total con tu propio Ser (Atman), lo cual al igual que en el Vedanta, implica el concepto de No-Dualidad. Pero.., ¿qué es el Atman?:

“La dicha es la naturaleza esencial del hombre. El hecho central del ser humano es su divinidad inherente.

La naturaleza esencial del hombre es divina, pero ha perdido la conciencia sobre ello, debido a sus tendencias animales y al velo de su ignorancia. El hombre en su ignorancia se identifica únicamente con el cuerpo, la mente, el Prana (energía) y los sentidos. Al trascender éstos, se vuelve uno con Brahman, o lo Absoluto, que es pura bienaventuranza.

Brahman o lo Absoluto, es la realidad más plena y la conciencia mas completa. Ese mas allá que no es posible definir, ese Ser inherente a todas las cosas, es el Atman o Brahman. El Atman es la conciencia común a todos los seres. El ladrón, la prostituta, el barrendero, el rey, el maleante, el santo, el perro, el gato, la rata., etc. todos ellos comparten un Atman común.

Sólo en los cuerpos y mentes existen diferencias aparentes y ficticias. Existen apariencias de colores y opiniones, pero el Atman es el mismo en todo.

Si eres muy rico puedes tener un barco, un tren o un avión particular para tus intereses egoístas. Pero no puedes tener un Atman privado. El Atman es común a todo. No es propiedad privada de ningún individuo.

El Atman es uno entre la diversidad. Es constante entre las formas que vienen y se van. Es la Conciencia pura, absoluta, y esencial de todos los seres conscientes”.

Bliss Divine. Cap 1º Atman. Swami Sivananda

Esta Unidad en la Diversidad solo puede contemplarse a través del Autoconocimiento; por este motivo Yoga y Vedanta están intrínsecamente unidos, ya que tanto Yoga como Vedanta tienen el mismo objetivo: alcanzar la pura libertad del Ser. De ahí que a la persona realizada se le denomina en sánscrito “Jivanmukta” (un ser liberado en vida).

***ekadhâ bahudhâ chaiva drishyate jalachandravat
âtmajñânî tathaiveko jivanmuktah sa uchyate.***

“De la misma manera que una llama única aparece ante nuestros ojos como plural, cuando se refleja en lugares diferentes, ritos y atuendos. Para el conocedor del Atman todo es Uno, aunque aparezca como muchos. Aquel que realiza la No-Dualidad, es un Jivanmukta, un liberado en vida”.

Jivanmukti Guita 5

Los cuatro mahavakyas.

- ***AHAM BRAHMASMI***
“Yo soy Brahman”. Brihadaranyaka Upanishad 1. 4. 10
- ***TAT TVAM ASI***
“Tú eres Eso”. Chandogya Upanishad. 6. 8. 7
- ***AYAM ÂTMÂ BRAHMA***
“Este Atman es Brahman”. Mandukya Upanishad 2
- ***PRAJNANAM BRAHMA***
“El conocimiento es Brahman”. Aitareya Upanishad 5. 3

Estas cuatro grandes afirmaciones no duales de los Upanishads, conocidas como Mahavakyas, conforman la esencia de lo que se conoce como “Hinduismo”. Pero su denominación original Sánscrita es “Sanatana Dharma”, que literalmente significa “la doctrina eterna”. Aunque su significado en un sentido más práctico sería: “la búsqueda de lo eterno”.

Los grandes Rishis de la antigüedad (sabios realizados) viendo lo complicado que era comprender los cuatro Vedas originales, hicieron comentarios para que resultaran más comprensivos. Es así como surgieron los Upanishads o Arányakas, conocidos también como la “sabiduría del bosque”, ya que en su gran mayoría fueron escritos en Ashrams (sus ermitas o retiros de los bosques).

El propósito de dichos Upanishads es ayudar y facilitar al ser humano la búsqueda de esa Realidad que los Vedas definen como subyacente en todas las cosas, indefinible e infinita; que es nuestra verdadera naturaleza y que se le denomina con la palabra Dios. Aquellos sabios, a través de su estado Yóguico, y

mediante su experiencia mística dieron importantes pautas para alcanzar la unidad con Dios (Brahman), teniendo la meditación y las prácticas yóguicas como camino.

El papel de las escrituras en el vedanta

Aunque el estudio de las escrituras sagradas tiene una importancia vital en la práctica espiritual (Sadhana) no deben acatarse como un dogma de fe sin ningún tipo de razonamiento, ya que el propósito de los textos espirituales vedánticos no es llenarte la cabeza de reglas, dogmas y condicionamientos que puedan impedirte llegar a la pura libertad del Ser. Los textos sagrados deben entenderse como pautas para caminar hacia esa dirección. Este es el auténtico motivo para el cual fueron escritos. Una vez alcanzado el estado Yóguico, se trascienden todos los textos, y por tanto, dejan de tener utilidad alguna.

***“Vano es el estudio de los libros sagrados
si la Suprema Verdad queda desconocida;
Igualmente, resultan inútiles los estudios
cuando ya se logró el conocimiento supremo.***

***Las escrituras, llenas de palabras, son
como un bosque donde la mente pierde
su rumbo. Por eso el sabio debe dedicarse
únicamente a conocer la verdadera naturaleza de Atman”.***
Viveka Chudamani 59, 60 (Sri Adi Sankaracharya)

Es por este motivo que todos los grandes Maestros enfatizan la práctica de la Auto-Introspección (Atma Vichara).

“De todos los conocimientos (Vidyas), el conocimiento del Ser (Atmâ Vidya) es el único que da la paz verdadera. Un santo dijo un día: “¿De qué sirven estas enseñanzas si no traen la paz al espíritu?”. Hoy en día existen numerosos tipos de enseñanzas en el mundo. ¿Por qué esta proliferación? Porque nadie ha encontrado aún la paz del espíritu. La lucha no se detiene nunca, la mente se agita sin descanso. La mayoría de artes y ciencias se basan en la ignorancia y su única utilidad es la de hacer crecer la agitación mental. No existe en ellas ninguna relación de causa y efecto entre su estudio y la serenidad. El gemólogo que evalúa las piedras preciosas, el científico o el artista que examina el mundo han perdido el gozo de la paz del espíritu, porque ellos no pueden examinarse a sí mismos.

¿Por qué aquel que no ha buscado en su propia morada busca en otro lado lo que ha perdido en su casa? El hombre que afirma de manera perentoria: “Fulano es esto, mengano es aquello.”, él mismo no sabe quién es él y la angustia es su carga cotidiana. ¿De qué le sirve ver al otro si no se ve a sí mismo?”

La llave de la realización del Ser
(Sri Siddharameshwar Maharaj)

Sruti y Smriti

Los textos que hasta ahora hemos estado citando, Vedas, Upanishads etc.... son denominados con el nombre de “Shruti” (lo que se escucha de la divinidad) o mas bien, revelaciones fruto de la experiencia interior mística de los Rishis.

Existen también otros textos que forman la parte más popular de la espiritualidad hindú, y que reciben el nombre de “Smriti” (aquello que es recordado por la Tradición). Son obras como el Ramayana, el Mahabharata o los Puranas (historias de la mitología), que antiguamente se transmitían de forma oral

Los Puranas más conocidos son el Shrimad Bhagavatam, dedicado al señor Krishna, el Shiva Purana dedicado al dios Shiva, el Vishnu Purana dedicado al dios Vishnu etc.... Los Puranas personalizan la Realidad abstracta, humanizándola con diferentes divinidades que toman vida,

realizando todo tipo de gestas y heroísmos, realzando todos los aspectos nobles, morales, éticos y espirituales. De esta forma el devoto siente a Dios mas próximo a si mismo, como un modelo que le ayude a desarrollar estas cualidades, a través de relatos poéticos, llenos de una gran belleza.

Los antiguos Rishis observaron que para lograr una evolución armónica hacia la Realidad era imprescindible un equilibrio entre la parte psicológica, dinámica, intelectual y emocional. Fue así como surgieron de una manera metódica, los principales caminos yóguicos, que permiten equilibrar estos aspectos. Sus prácticas son lo que tradicionalmente se conoce como el Yoga de la Síntesis:

Raja Yoga: para lograr la concentración mental.

Karma Yoga: el de la acción sin deseo, para que nuestra acción se convierta en un acto de ofrenda y adoración a Dios.

Jñana Yoga: del conocimiento o sabiduría, a través del estudio de las escrituras y profundizar hacia el autoconocimiento.

Bhakti Yoga: yoga de la devoción, en el que se canalizan las emociones, desarrollando un intenso amor hacia una imagen o modelo de divinidad personal (Ishta Devata), a la que el Yogui dirige todos sus pensamientos mediante la repetición de Su Nombre (Mantra) y la adoración.

Mantra: Los antiguos Yoguis descubrieron que la combinación de ciertas sílabas junto con una entonación apropiada, generaba un movimiento en la energía interna (Prana) cuya vibración afectaba nuestra estructura psico-física. Esta combinación de sílabas (Mantras) y sonido (Nada) se considera como un valioso instrumento para la concentración y la meditación.



La repetición más breve usada por la Filosofía Vedanta para representar a Dios como Absoluto es el Mantra “Om”, el cual, en principio es un diptongo que se compone de tres letras A U M (pero se pronuncia OM) i que simbolizan los tres estados naturales del Ser: Sat (existencia) Chit (conciencia) Ananda (dicha).

En los Upanishads se dice:

ॐकारं विष्णुसंयुक्तं
नित्यं ध्यायन्ति शोचिनः ।

कामदं मोक्षदं च
ॐकाराय नमो नमः ॥

Omkaram bindu samyuktam
nityam dhyayanti yoginah

Kamadam mokshadam chaiva
omkaraya namo namah.

“Los Yoguis, meditan constantemente en OM, el sonido primordial, El cual nos libera de todos los deseos y nos conduce a la iluminación.

Ante este Omkara, nos inclinamos reverentemente”.

De hecho la combinación de estas prácticas tienen el propósito de desarrollar la atención mental, para tratar de aquietar la mente y entrar en el estado de profunda meditación en que la mente reposa en sí misma, abriendo así la puerta hacia la Suprema Realidad (Brahman) y realizarla (Brahma Jnana).

Mucha gente piensa que el Hinduismo es una religión repleta de múltiples dioses con una complicada mitología. En realidad no es así, el contexto religioso el Hinduismo, más que una religión politeísta es un monoteísmo que se trasciende a sí mismo, cuya meta es realizar Aquello que está mas allá de cualquier comprensión y definición, pero que una vez conocido se conoce todo.

Las diferentes divinidades no son más que diferentes aspectos de esa Realidad que ayudan al aspirante a centrar su atención, a través de las cualidades tanto sutiles como espirituales de cada divinidad, para finalmente trascender la forma y ser uno con la Realidad que expresa cada divinidad.

Los que toman de forma literal los relatos de los Puranas, sin considerar el contenido filosófico y la enseñanza espiritual subyacente, peligran de caer víctimas de múltiples supersticiones, o de líderes que se enriquecen a base de revestir sus intereses de religiosidad. Como en cualquier otra cultura todo eso erróneamente se mezcla con la religión, lo cual llega a condicionar la vida social de la India.

Tal vez la escritura más popular y venerada en la India, es el Bhagavad Guita, todo y ser parte de un relato épico de gran formato: el Mahabharata, se considera a esta pequeña sección de este gran texto, como la esencia del Yoga, el Vedanta y la espiritualidad hindú, colocándolo en la categoría de Upanishad.

Algunos encuentran contradictorio que el Bhagavad Guita, una obra dedicada al autoconocimiento y a la Paz, hable de guerras y luchas, todo aspirante tiene muy claro, que el texto se refiere a la confrontación y las luchas que existen en el campo de batalla interior. Los dos ejércitos simbolizan los conflictos espirituales (entre el bien y el mal) que deberemos afrontar y resolver en nuestro camino espiritual.

El primer Sloka (versículo) del Guita lo describe claramente: *Dharma kshetre kurukshetre* “Congregados en el campo del Dharma”. Y el Campo de la acción Kurukshetra.

Las dos primeras palabras del texto, describen el campo de la rectitud (Dharma) y el de la acción (Kuru). De hecho, es en este campo interior del Dharma en el que deberemos luchar. El protagonista Arjuna, que representa al ser humano, antes de comenzar la batalla, le pide a Krishna, su auriga y Maestro, que simboliza la divinidad, que coloque su carro entre los dos ejércitos, para poder contemplar contra quien ha de combatir. Al ver en el bando contrario a parientes, maestros y amigos, su ánimo decae y se plantea abandonar la lucha y retirarse al bosque como asceta. Krishna sin mencionar una sola palabra y con una comprensible sonrisa en sus labios, le escucha con total tranquilidad, dejándole que hable. Cuando Arjuna finaliza su discurso sobre el sentido común, Krishna comienza a hablar diciendo: “amigo mío, has pronunciado vanas palabras de sabiduría, pero el sabio no se entristece ni por los vivos ni por los muertos”.

La sabiduría que expresa la vanidad del ego, es ficticia. La sabiduría solo es verdadera cuando se trasciende a si misma. Entonces es cuando el Ser Absoluto (Brahman) brilla por sí mismo, lo cual está mas allá de la vida y de la muerte.

ब्रह्मार्पणं ब्रह्म हविर्ब्रह्माग्नौ ब्रह्मणा हुतम् ।

ब्रह्मैव तेन गन्तव्यं ब्रह्म कर्म समाधिना ॥२४॥

Brahmārpaṇam brahma havir brahmāgnau brahmaṇā hutaṁ
brahmaiva tena gantavyam brahma karma samādhinā ॥24॥

“Brahman es la ofrenda, Brahman es la mantequilla clarificada (Ghi),
Es Brahman quien vierte la ofrenda en el fuego, que es Brahman.
En realidad quien siempre ve a Brahman en la acción, llegará a El”.

Bhagavad Guita IV, 24

सर्वधर्मान्परित्यज्य मामेकं शरणं व्रज ।
अहंत्वा सर्वपापेभ्यो मोक्षयिष्यामि मा शुचः ॥६६॥
Sarva-dharmān parityajya mām ekaṁ śaraṇaṁ vraja ।
ahaṁ tvām sarva-pāpebhyo mokṣayiṣyāmi mā śucaḥ ॥66॥

“Abandona todo Dharma (doctrina) y toma refugio en Mi.
Yo te libraré de todo mal, no te preocupes”.
Bhagavad Guita XVIII, 66

Estos dos Slokas (versículos) del Guita, tienen un significado esencial en la espiritualidad Hindú, sus palabras son la esencia del Yoga y del Vedanta, ya que te enseña a realizar que todo es Brahman y que sin una entrega total a esta Suprema Realidad, siempre habrá algún resquicio por el que nuestro ego se filtre, impidiéndonos ver mas allá de nuestros espejismos mentales.

Como mencionamos anteriormente, una de las afirmaciones principales, mahavakya, del Vedanta es:

AHAM BRAHMASMI
“Yo soy Brahman”.

A menudo malinterpretado en contextos occidentales, esta afirmación no pretende ser una identificación egocéntrica del “yo biográfico” con la Divinidad, lo cual el Hinduismo define como un desastre psicológico. Esta afirmación se refiere a la visión interior de reconocerlo todo como una unidad de expresión de lo Absoluto y que todo es lo Absoluto en Sí Mismo.

ॐ पूर्णमदः पूर्णमिदं पूर्णात्पूर्णमुदच्यते ।
पूर्णस्य पूर्णमादाय पूर्णमिवावशिष्यते ॥

Om purnam adah, purnam idam,
purnat purnam udacyate,
purnasya purnam adaya
purnam evavasisyate

“Om, Eso es perfecto y completo, aquello es perfecto y completo
cuando de lo perfecto surge lo perfecto es perfecto lo que queda”.
Ishavasya Upanishad

El Shri Ishavasya Upanishad nos da este mantra (oración) como una pauta para profundizar en la comprensión de nuestra esencial naturaleza. Aquellos que son conscientes y que así lo perciben, desarrollan un amor y un respeto natural hacia todos los seres y el entorno.

El sistema de castas no puede formar parte de la filosofía y la religión hindú. Ya que si todos somos Brahman, debemos preguntarnos: ¿cuál es la casta de Dios?

Caricaturas de la religión

En la India el sistema de castas, más que a la religión o espiritualidad, pertenece al sistema de vida social, y era una clasificación por oficios, similar a nuestros antiguos gremios medievales. La casta que se recibe al nacer, define el oficio del padre, y en épocas remotas era la única escuela. La justicia podía penalizar al criminal descastándole a él y a su dinastía, o sea relegándolo a la condición de parias (descastados), lo cual era un castigo peor que la muerte.

Debemos entender la Religión, como un camino hacia la libertad natural del Ser, en que todo converge en lo Uno, eliminando todo sentimiento despectivo a causa de razas, creencias, etc.

विद्याविनयसम्पन्ने ब्राह्मणे गवि हस्तिनि ।
सुनि चैव श्वपाके च पण्डिताः समदर्शिनिः ॥१८॥

Vidyā-vinaya-sampanne brāhmaṇe gavi hastini ।
suni caiva śva-pāke ca paṇḍitāḥ sama-darśinaḥ ॥18॥

“El Sabio considera como iguales a un Brahmin, culto y humilde,
una vaca, un elefante, un perro e incluso a un descastado”.
Bhagavad Guita V, 18

Desde este estado de conciencia, se comprende verdaderamente, que todo es una Unidad que toda acción y la reacción consecuente, repercuten tanto en uno mismo como en nuestro entorno.

El sabio realizado

Para acabar veamos como describe el Bhagavad Guita al sabio que ha alcanzado la autorrealización, bellamente descrito en la segunda parte del segundo capitulo, conocida como Sthita Prajna Stotra:



Sthitaprajna stotra
(Bhagavad Guita cap 2, 56 – 72)

54. Arjuna dijo:

Oh Késava (Krishna), ¿Cuáles son las señales del hombre cuyo entendimiento es seguro, cuya mente está fija en la meditación? ¿Cómo habla? ¿Cómo se mueve?

55. El Señor dijo:

Oh Partha! (Arjuna) Cuando un hombre pone a un lado todos los anhelos que surgen en la mente y se reconforta solamente en el Atman (alma), entonces es llamado el hombre de seguro entendimiento.

56. El que no es perturbado por las penas y no anhela las alegrías, el que está libre de las pasiones, miedo e ira, ese es llamado el asceta de seguro entendimiento.

57. El que no siente apego en ninguna parte, el que no se alegra ni se entristece ya le sobrevenga un bien o un mal, el entendimiento de ese hombre es seguro.

58. Y cuando, como la tortuga que recoge sus miembros desde todos lados, ese hombre aparta sus sentidos de todos los objetos, su entendimiento es seguro.

59. Cuando un hombre apaga sus sentidos, los objetos de los sentidos desaparecen para él pero no el deseo de ellos; el deseo también desaparece cuando él contempla lo Supremo.

60. Porque, a pesar de los esfuerzos del hombre sabio, Oh Kaunteya, los sentidos incontrolables perturban su mente por fuerza.

61. Manteniéndolos en jaque, el Yogui debe sentarse dedicado a Mí; porque el que tiene sus sentidos bajo control tiene su entendimiento seguro.

62. De las cavilaciones sobre los objetos de los sentidos, surge el apego a ellos; el apego engendra el deseo, y el deseo engendra la ira.

63. La ira alimenta la decepción, la decepción lleva a la pérdida de la memoria arruina la razón, y la ruina de la razón significa la completa destrucción.

64. Pero el alma disciplinada, moviéndose entre los objetos de los sentidos, desligada de gustos y disgustos, manteniéndolos bajo su control, alcanza la paz mental.

65. La paz mental significa el término de todo mal, pues el entendimiento de aquel cuya mente está en paz permanece segura.

66. El hombre indisciplinado no tiene entendimiento ni devoción; para el que no tiene devoción no hay paz y para el que no tiene paz, ¿cómo puede haber felicidad?
67. Porque cuando su mente corre tras los vagabundos sentidos arrastra su entendimiento, como el viento empuja un barco sobre las aguas.
68. Por lo tanto, Oh Mahabahu (Arjuna), el que tiene sus sentidos completamente controlados, es el hombre de seguro entendimiento.
69. Cuando es la noche para los demás seres, el alma disciplinada está despierta; cuando los demás están despiertos, es la noche para el asceta de visión.
70. Aquel en quien todos los deseos se apaciguan, tal como las aguas se sumergen en el océano que las recibe sin desbordarse, ese hombre encuentra la paz; no aquel que alimenta sus deseos.
71. El Hombre que abandona todo anhelo y obra sin intereses, libre del sentido del "yo" y de "lo mío", él alcanza la paz.
72. Éste es el estado, Oh Partha, del hombre que descansa en Brahman; habiéndolo alcanzado, él no es decepcionado. El que permanece en este estado hasta la hora de la muerte, llega a unirse con Brahman.
- Así termina el segundo capítulo, titulado "El Yoga del Conocimiento" en el diálogo entre Sri Krishna y Arjuna sobre la ciencia del Yoga como parte del conocimiento de Brahman, en el Upanishad llamado el Bhagavad Guita.

\

OM SHANTI

SESIÓN DE TRABAJO

En la presentación de su ponencia, Bhakti Das pone de relieve el sentido del uso de los textos, sus símbolos y narraciones, al servicio de la práctica yóguica. Cualquier elemento de los que forman parte de esa vía de Unión con el Ser (textos, rituales, ejercicios del tipo que sea), no son más que instrumentos al servicio de la misma y no una meta en sí mismos. Así, por ejemplo, si el Yoga comporta la completa cesación de los movimientos de la mente, ¿de qué pueden servir los símbolos cuando la mente alcanza la quietud?

Para nadar contracorriente de sí mismo se necesita una gran fuerza y decisión, toda ayuda es poca. Pero logrado el propósito, aferrarse a aquello que nos ha ayudado, sacralizarlo, sería un gran obstáculo. Bhakti Das recomienda tener siempre presentes las palabras del sabio Sankaracharya: "el estudio de los textos sagrados es vano si la Suprema Verdad permanece desconocida, e igualmente inútiles cuando se alcanza el conocimiento supremo".

Estando en camino, ¿cómo distinguir si la orientación de la práctica (y por tanto de la lectura) es la adecuada? Si libera. Su maestro enseñaba que la práctica adecuada era la que fortalecía la vida interior y ayudaba a ser libre.

En la práctica hindú juegan un papel muy importante algunas grandes afirmaciones, verdaderos compendios de sabiduría, como los cuatro grandes *Mahavakyas*: "Yo soy Brahman", "Tú eres eso", "Este Atman es Brahman", "El conocimiento es Brahman". Son afirmaciones fundamentales que ayudan a polarizar la indagación mental, a polarizar al ser todo en esa vía. Afirmaciones que aparecen en el seno de la enseñanza de los *rishis* del bosque, en los Upanishads, y que los *rishis* comentan una y otra vez, queriendo ayudar en la búsqueda. En su ponencia, Bhakti Das recoge algunos textos clave para mostrar cómo indagar afirmaciones como éstas simbólicamente, es decir, como instrumentos liberadores; concluye la selección con el capítulo del Bhagavad Gita en el que el diálogo entre Sri Krishna y el guerrero Arjuna se centra en presentar los rasgos del buscador y de su búsqueda, el Conocimiento.

Con este texto se da paso al diálogo, que se inicia pidiéndole que amplie algo más el sentido del papel de las figuras divinas (como Sri Krishna) al servicio de la práctica.

Es bien sabida la distinción que realiza el hinduismo entre el Absoluto, Brahman, más allá de todo concepto y toda forma, y los miles de dioses y figuraciones divinas que pueblan el imaginario hindú. Pero todos esos personajes, ¿juegan algún papel en la búsqueda espiritual o sólo a nivel de la devoción del creyente? Y si lo llevan a cabo, cómo lo hacen.

A ello Bhakti Das responde que hay un tipo de religiosidad de "historieta" que vive alejada de la realidad, cautiva de las aventuras de todos esos personajes, y en su mundo. Pero el sentido de esas figuraciones es otro. Cada forma divina, cada símbolo, representa un rasgo del existir pleno, o un aspecto de la naturaleza de la búsqueda; cada forma ayuda a visualizar y valorar aquel aspecto determinado, a considerarlo, a teñir de su color el pensamiento y el sentir. Como toda forma, son maneras limitadas de apuntar al más allá de toda forma, al Absoluto; limitadas, pero poderosas, pues son un gran instrumento al servicio de la polarización del buscador. Expone entonces tres ejemplos: los rasgos de la Trimurti, las tres deidades principales y sus *Shaktis*, sus compañeras.

Brahma, el Creador, simboliza el aspecto creativo del propio ser. Su Shakti es Sarasvati, representada sobre un cisne. El cisne es el símbolo de *viveka*, el discernimiento, la capacidad de discernir en cada ocasión el ser del no ser, saber e ignorancia. Vishnú, el Conservador, es el estado de equilibrio de nuestro propio ser. Tumbado sobre la serpiente de mil cabezas, la energía primordial mientras Laksmi, su esposa, le cuida. Laksmi simboliza la fortuna: la fortuna real del ser, el tesoro interior, representado por la luz. Dipavali, la gran fiesta de la luz del mundo hindú con esos millones de lamparitas y fuegos encendidos, está dedicada a Laksmi, luz de vida, verdadera fortuna de ser. Shiva: el destructor, dios temible para muchos, "patrón" de los yoguis. Porque la destrucción de Shiva significa la regeneración constante. Se le representa como asceta en los Himalayas y su Shakti tiene dos aspectos: Parvati, la nutridora y la temible Kali, la negra destructora. La lectura simbólica nos habla de que sólo a través de la calma de Shiva, se puede destruir lo que impide la práctica. Dirigirse con devoción a cualquiera de estas imágenes, es polarizar las capacidades hacia la consideración de esas actitudes, esas fuerzas, esas realidades en tensión en nuestro propio ser. El papel del simbolismo es poner de relieve. Los símbolos que lleva Sri Krishna son los que nos ayudan a ver sus cualidades, y sin ellos no las distinguiríamos, pasarían desapercibidas. Por ejemplo su flauta: hacerse instrumento del Absoluto, la actitud de entrega, de confianza absoluta, el vacío de sí que posibilita el fluir del aire...

Sri Krishna no es un dios, es un avatar, una encarnación de Vishnú, y se le representa del color azul del cielo. Se le confundiría con el cielo de no ser por los elementos que le revisten y le distinguen. De la misma manera difícilmente se podría tener noticia del Absoluto sin esos dioses que destacan un aspecto u otro. La vía de la devoción, el bhakti yoga, transita desde lo exterior, desde la dualidad, la relación del devoto hacia la forma divina, hasta el supremo bhakti yoga (Mahabhaktiyoga) el de la desaparición del yo en el Ser, en el Uno. La unión total.

Bhakti Das cierra la sesión con advertencias para que no se de importancia a lo que no la tiene, a situar cada cosa en su lugar. Insiste en no entretenerse en los textos de forma equivocada e infructífera. Y lo hace con una pequeña narración. Explica aquella historia del sabio que requiere los servicios de un barquero para atravesar un ancho río. Sube a la barca y durante el trayecto le va preguntando al barquero sobre sus conocimientos: ¿sabes pintar?, ¿y leer?, ¿y tocar tal instrumento?... Y, a cada negativa del barquero respondiendo una y otra vez: "no, lo siento, sólo sé remar", el sabio le responde decepcionado: "¡qué lástima, has desperdiciado gran parte de tu vida!". Con esas, que ya en medio del río, el barquero le pregunta al sabio: "y dígame, ¿sabe usted nadar?" Y ante la negativa del sabio, el barquero le dice: "pues no sabe como lo siento, porque ¡ha perdido usted la vida entera! Pues se ha abierto una brecha en el bote y nos estamos hundiendo".

Saber nadar en el océano de la existencia es lo que realmente importa, concluye Bhakti Das, y bienvenido aquello que nos ayude a ello.

LAS NARRACIONES DE LA NATIVIDAD DE JESÚS

Marià Corbí

Algunos ejemplos de narraciones de nacimientos maravillosos de grandes personajes espirituales, dioses y héroes.

Para intentar leer las narraciones evangélicas del nacimiento de Jesús, desde un punto de vista puramente simbólico, y no como crónicas de hechos, ni descripciones de la naturaleza de lo divino y de su manifestación en Jesús, resultará útil hacer un brevísimo compendio de nacimientos maravillosos en otras tradiciones espirituales.

Nacimientos milagrosos en Israel.

Aunque de Moisés no se narre un nacimiento milagroso, sí que es milagrosa su supervivencia de la persecución del Faraón.

Pero abundan otros nacimientos milagrosos en la tradición bíblica. En Israel las narraciones de nacimientos extraordinarios tienen unos rasgos comunes: anuncio del nacimiento por un ángel, o por un sueño, o ambas cosas a la vez; esterilidad de la esposa antes de la intervención divina; profecías y anuncios sobre el futuro recién nacido; palabras u obras maravillosas del infante, etc.; la mayoría de estos elementos intervienen en las narraciones del nacimiento de Jesús.

Pero estas estructuras mitológicas no son un fenómeno exclusivo de Israel, los nacimientos maravillosos son una estructura mitológica ancestral.

Mito del nacimiento de Krishna.

El rey Kamsa era un rey tirano. Tenía una hermana, Devaki, a la que quería mucho. Devaki contrajo matrimonio con Vasudeva, y el rey les ofreció muchos presentes para aquella ocasión feliz. Todo iba bien, pero de pronto el rey oyó una voz que le decía: “Oh, loco, por qué te felicitas por este casamiento, ¿no sabes que el octavo fruto de su vientre será la causa de tu muerte?”

El terrible Kamsa saltó de su asiento y se lanzó contra su hermana, con la espada en alto, dispuesto a matarla. Vasudeva, rápido como el viento, se interpuso entre ellos y paró al rey. “Recuerda que no es ella la que provocará tu muerte, sino nuestro octavo hijo. Te prometo que todos nuestros hijos te serán entregados para que decidas su suerte”. Así salvó la vida de Devaki, pero fueron infinitamente infelices porque cada uno de sus hijos era asesinado por el rey al momento de nacer. No sabían como escapar a aquel maleficio.

Entonces, el Alma del universo, el refugio de todos, Narayana, entró en la mente de Vasudeva. Lucía como el sol de mediodía. Devaki recibió en ella el buen auguro personalizado, la esencia de toda la riqueza y gloria del universo, el Alma indestructible, que habita en toda cosa viviente y no viviente. Devaki tuvo la gran fortuna de convertirse en la madre del Señor de los Señores. Embarazada de su octavo hijo, Kamsa ordenó encerrarla con Vasudeva en la cárcel. Los encerraron a los dos en la misma mazmorra, atados por una única cadena. Como el levante se ilumina con la salida de la luna, Devaki tenía un aspecto bellissimo, radiante, aunque el mundo no podía verla, presa como estaba en la mazmorra de Kamsa. Su brillo estaba escondido como una luz se oculta en un jarro.

Desconsolados, sin ningún tipo de ayuda, Vasudeva i Devaki rogaban y rogaban al Todopoderoso, al Amor infinito. Le imploraban protección para su hijo. Rezaban con tanto ardor que al final cayeron desmayados. Brahma,

Mahadeva y todos los devas se presentaron delante de ellos y, dirigiéndose a Devaki, le dijeron: “eres una princesa muy afortunada, pues serás la madre del mismo Narayana, el Señor. No temas a Kamsa”. Cuando los hubieron tranquilizado y reconfortado, desaparecieron de su presencia.

El tiempo era propicio. Tenía el encanto de todas las seis estaciones. Los planetas y las estrellas estaban en la posición que indica paz y gozo en el mundo. Las cuatro direcciones eran claras y diáfanas, la estrella Rohini estaba en ascendente, la estrella que está gobernada por Prajapati. El cielo era transparente y sembrado de estrellas que brillaban con mucha intensidad, las aguas de los ríos eran cristalinas y dulces, los lagos estaban llenos de flores de loto, los árboles florecían, soplabla una brisa suave impregnada de una intensa fragancia que venía de las flores. Los fuegos que habían encendido los brahmanes quemaban sin echar humo y un aire de paz y de tranquilidad cubría toda la tierra. Las mentes de todos los hombres eran felices sin saber el motivo. Sólo Kamsa era desgraciado. Los Siddhas y Charanas cantaban himnos de alabanza, los devas y los rishis lanzaban flores sobre la tierra. Se oyó un gran trueno entre las nubes que parecía el rugir del océano. Era medianoche. Y Narayana, el que es el corazón de todos, nació de Devaki, la esposa de Vasudeva. Devaki dio a luz a Narayana, como el levante da la luna gloriosa.

Cuando Vasudeva miró al recién nacido quedó muy sorprendido. Vasudeva vio que no era un ser humano el que tenía en los brazos sino el mismo Narayana. Puso al recién nacido en la tierra, y con las manos juntas en señal de humilde veneración, dijo: “en tu infinita misericordia por la tierra y por los pobres Vasudeva y Devaki, has asumido la forma de un ser humano. No sé cómo pronunciar las palabras de emoción que invaden mis labios. Ya no soy un desgraciado. Soy el más afortunado de todos los hombres y mi mujer tiene el honor de ser la madre del Señor. Grande es tu favor por nosotros.”¹

Así se narra el nacimiento de Buda.

La forma de la concepción se explica de la siguiente manera: en el tiempo del festival de verano en Kapilavatthu, Mahá Maya, Señora de Suddhodana, yacía en su lecho y tuvo un sueño. Soñó que los Cuatro Guardianes de los Puntos Cardinales la levantaron y llevaron hacia los Himalayas y una vez allí la bañaron en el lago Anotatta, para luego dejarla sobre un lecho celestial dentro de una áurea mansión en la Colina de Plata. Entonces el Bodhisatta, quien se había convertido en un hermoso elefante blanco y llevaba en su trompa una blanca flor de loto, se acercó desde el norte y pareció tocar su flanco derecho y penetrar en su vientre. Al siguiente día, cuando despertó, contó el sueño a su señor y los brahmanes lo interpretaron de la siguiente manera: que la señora había concebido un niño varón, quien en caso de adoptar la vida de hogar, se convertiría en un Monarca Universal; pero que si adoptaba la vida religiosa se convertiría en un Buda y quitaría al mundo los velos de la ignorancia y el pecado.

También debe relatarse que en el momento de la encarnación tanto la tierra como los cielos mostraron signos, los mudos hablaron, caminaron los lisiados, todos los hombres comenzaron a hablar con bondad, los instrumentos musicales sonaron por sí solos, la tierra se cubrió de flores de loto, éstas descendieron del cielo y todos los árboles dieron sus flores. A partir del momento de la encarnación, además, cuatro devas guardaron al Bodhisatta y a su madre, para protegerlos de todo daño. La madre no estaba fatigada y podía ver al niño en su vientre con tanta claridad como se puede ver el hilo en una gema transparente. Así llevó la señora Mahá Maya al Bodhisatta durante diez meses lunares, al cabo de ese lapso expresó deseos de visitar a su familia en Devadaha y allí se dirigió. En el camino de Kapilavatthu a Devadaha hay un bosquecillo de árboles que pertenece a la gente de ambas ciudades, y que en el momento del viaje de la reina estaba lleno de frutas y flores. Allí quiso descansar y fue llevada hacia el mayor de los árboles sal y debajo de él se paro. Cuando levantó la mano para tomar una de sus ramas supo que el momento había llegado, y así, de pie y sosteniendo la rama del árbol, dio a luz. Cuatro devas de Brahma recibieron al niño en una red de oro y lo mostraron a la madre, diciendo: ¡Regocíjate, oh Señora! Un gran hijo ha nacido de ti”. El niño se mantuvo erguido, dio siete pasos y exclamó: “Soy supremo en el mundo. Éste es mi último nacimiento: en adelante no habrá más nacimientos para mí”²

Hechos extraordinarios en el nacimiento de Mahoma.

¹ Conf. *Srimad Bhagavatam*. Traducción y prólogo: Alberto Manzano. Barcelona, 1978, Unilibro, pgs. 156-158; *El llibre del senyor. Srimad Bhagavatam*. Traducció d'Artur Marí, amb la col.laboració de J. Duch. Samàdhi Marga, 1997. pgs. 293 ss.

² Coomaraswamy, Ananda: *Buda y el Evangelio del Budismo*. Buenos Aires. 1969, Paidós, Pg. 18

Del Profeta Mahoma también se narra las maravillas de su nacimiento y de su primera infancia.

La madre del Profeta contó que cuando lo llevaba en su seno y que, cuando al término de nueve meses, se le acercó el momento del parto, vio en un sueño, a un ángel descender del cielo y le dijo: el que llevas en tu seno es el más grande de todos los hombres y la más noble de todas las criaturas; cuando le des a luz ponle por nombre Muhammad, y pronuncia estas palabras “tomo recurso para él en Dios único contra las malas influencias de todo tipo”. Ella contó su sueño a ‘Abdou’l-Mottalib. La noche en la que el Profeta vino al mundo, su madre le miró y vio que brotaba de él una luz que llegaba hasta Siria, y vio todos los palacios de ese país; y la luz que salía de él se extendía también al cielo y alcanzaba las estrellas. A la mañana siguiente, llamó a ‘Abdou’l-Mottalib y le contó lo que había visto. ‘Abdou’l-Mottalib dio al niño el nombre de Muhammad.

Otra tradición cuenta que, en el momento del nacimiento del Profeta, todos los ídolos que se encontraban en la ciudad de la Mekka y en el templo de la Ka’aba, cayeron al suelo de bruces; y los fuegos de los templos de los magos, en Arabia y en Persia, se extinguieron aquella noche.¹

Otra tradición narra los prodigios de los primeros momentos de la vida del Profeta:

Nuestro Señor Muhammad (que Alláh extienda sobre él sus Bendiciones y le conceda la Paz) nació algunos instantes antes del amanecer de un lunes, el doceavo día del mes de Rabi’el Aw-wal, en el año del Elefante (el 29 de Agosto del 570 de la Era Cristiana).

Cuando vino al mundo, estaba limpio de toda mancha, circunciso por su naturaleza y su cordón umbilical había sido cortado por los cuidados del Ángel Gabriel. El aire de la ciudad era funesto para los niños de su edad, y los nobles tenían por costumbre el confiarlos a nodrizas beduinas, quienes los criaban en sus Badiya (tierra habitada por los Beduinos o nómadas). Poco después del nacimiento de Muhammad, una decena de mujeres de la tribu de los Bani Sa’ad, sanas y bronceadas por el aire vivificante de su país, llegaron a la Mekka a la búsqueda de niños de pecho; y una de ellas, Halima, cuyo nombre significa “la dulce”, le sería reservado el honor de servir de nodriza al Profeta de Alláh.

Halima bint Zu’aib dijo: “El año era seco, y nos hallábamos mi marido Háriz ben el Ozza y yo en un gran apuro. Decidimos dirigirnos a Mekka, donde buscaría un niño de pecho cuyos padres nos ayudarían a superar nuestra miseria, y nos unimos a una caravana de mujeres de nuestra tribu que se dirigían allí con la misma intención.

La burrilla que me servía de montura estaba tan en los huesos, debido a las privaciones, que terminó por caerse en el camino; y durante toda la noche el sueño se nos interrumpía por el llanto de nuestro desafortunado hijo torturado por el hambre: ni en mis senos ni en las mamas de la camella que conducía mi marido quedaba una gota de leche para calmarlo. Y en mi insomnio me despertaba: ¿Cómo podía, en esta situación, pretender hacerme cargo de un niño de pecho?

Mucho más tarde que nuestra caravana, pero, por fin, llegamos a Mekka. Al llegar vimos que todos los niños de pecho habían sido adoptados por mis compañeras, salvo uno: Muhammad. Su padre había muerto y su familia era poco acomodada, a pesar de la alta situación que ocupaba en Mekka. Ninguna de las nodrizas había querido encargarse de él. También nosotros nos desentendimos de él al principio; pero tuve vergüenza de volver con las manos vacías y temía las bromas y las chanzas de mis compañeras; además me conmovió particularmente el ver que ese niño tan guapo iba a sucumbir en el aire malsano de la ciudad. La compasión llenó mi corazón; sentí la leche volver milagrosamente a mis senos, presta a brotar hacia Muhammad, y dije a mi marido: ¡Por Alláh!, siento un gran deseo de adoptar a este huerfanito, a pesar de lo improbable de que ello nos sea rentable; tienes razón me dijo y puede ser que con él venga la Bendición a nuestra tienda. Sin poderme contener, me precipité sobre el hermoso niño que dormía y le puse mi mano sobre su pechito; sonrió y abrió sus ojos centelleantes de luz entre los que le besé. Luego estrechándole entre mis brazos, me volví al campamento de nuestra caravana. Entonces lo coloqué a mi seno derecho para que tomara el alimento que

¹ Tabari: *Mohammed sceau des prophètes*. Paris, 1980. Pgs. 26-27.

Alláh le concediese y, ante mi asombro, encontró en él con qué saciarse; entonces, le ofrecí mi pecho izquierdo, pero lo rechazó, dejándoselo a su hermano de leche; y siempre obraba del mismo modo. ¡Qué fenómeno más extraordinario! Para calmar el hambre que me atenazaba, mi esposo obtuvo suficiente leche de las ubres anteriormente secas de nuestra camella, y, por primera vez en mucho tiempo, la noche nos trajo un sueño reparador. ¡Por Alláh! ¡Halima, dijo mi marido al día siguiente- has adoptado una criatura realmente bendita! Volví a subir con el niño a mi borrica, que, emprendiendo una marcha veloz, no tardó en alcanzar y dejar tras de sí incluso a mis compañeras, que asombradas me gritaban: Halima, sujeta a tu borrica para que lleguemos juntas. ¿Pero, es esa la burra que montabas al salir? -sí, por supuesto-. Entonces, tiene algún prodigio que no podemos comprender.

Llegamos a nuestros campamentos de Bani Sa'd; no conocía tierra más seca que la nuestra, y nuestros rebaños estaban diezmos por el hambre. Pero, para nuestro asombro, los encontramos en mejor estado que en los años más prósperos, de tal forma que las ubres repletas de nuestras ovejas nos proporcionaban más leche de la que necesitábamos. Los rebaños de nuestros vecinos se hallaban, por el contrario, en el estado más lamentable, y sus dueños echaban la culpa de ello a sus pastores: ¡desgraciados, estúpidos -gritaban-, llevadlos a pastar allí donde pacen los de Halima! Los pastores obedecían, pero era en vano; la hierba tierna que parecía salir de la tierra para nuestros corderos, se marchitaba inmediatamente tras su paso. La prosperidad y la Bendición no cesaban de entrar en nuestra tienda. Muhammad alcanzó la edad de dos años, y entonces lo desteté. Era de naturaleza verdaderamente excepcional: con nueve meses hablaba ya con un encanto y un acento que llegaba al fondo del corazón; nunca se ensuciaba; nunca gritaba o lloraba, a no ser cuando su desnudez se hallaba expuesta a la vista. Si se incomodaba por la noche y no quería dormirse, lo sacaba de la tienda e inmediatamente su mirada se clavaba con admiración en las estrellas; su alegría estallaba y cuando sus ojos se saciaban del espectáculo, consentía en cerrarse y dejarse invadir por el sueño...¹

Prodigios en el nacimiento de Zoroastro.

Se supone que Zoroastro viene al mundo el año 550 antes de Cristo.

Así se narra su nacimiento: Cuando Dogdo, la madre de Zoroastro, estaba encinta de cinco meses y veinte días, tuvo un sueño terrorífico. Creyó ver una nube muy negra, que como el ala de una gigantesca águila, cubría la luz y producía las tinieblas más espantosas; de esta nube cayó una abundante lluvia de animales de todas las especies: tigres, leones, lobos, rinocerontes, serpientes, que armados de largos y agudos dientes, cayeron sobre la mansión de Dogdo. Una de estas bestias, más cruel y fuerte que las otras, se arrojó sobre ella lanzando bramidos de furor y le destrozó el vientre, arrancó de él a Zoroastro y le clavó las uñas con intención de dejarlo sin vida. A la vista de este monstruo, los hombres lanzaban horribles gritos y Dogdo, temblando gritaba: ¿Quién me librará del mal que me amenaza? Cesad de temer, dijo Zoroastro. Aprended a conocerlo, ¡oh madre mía!; aunque estos monstruos sean muy numerosos y yo esté solo, resistiré a todo su furor.

Estas palabras devolvieron la tranquilidad a Dogdo, que vio elevarse bajo el cielo una alta montaña en el lugar en que estaban las bestias. La luz del sol disipó la tenebrosa nube y el viento del otoño que sopló, hizo que las bestias se dispersaran como si se tratase de hojas secas.

Cuando el día estaba ya un poco avanzado, apareció un hombre Joven, hermoso como la luna llena y refulgente como Djemschid, que tenía un cuerno luminoso en su mano, con el que debía arrancar la raíz de los Dews, y en la otra un libro; lanzó su libro contra las fieras, que desaparecieron de la mansión de Dogdo como si hubieran sido reducidas a cenizas. Sin embargo, las tres más fuertes resistieron: el lobo, el león y el tigre. El joven se acercó a ellas, las golpeó una a una con su cuerno luminoso y las redujo a la nada. Inmediatamente el joven cogió a Zoroastro, lo volvió a colocar dentro del vientre de su madre, sopló sobre ella y volvió a encontrarse embarazada.

Nada temas, le dijo, acto seguido, a Dogdo. El Rey del Cielo protege a este niño y el mundo entero está esperando su llegada, porque es el Profeta que Dios envía a su pueblo. Su ley llenará de alegría al mundo; gracias a él, en la misma fuente irán a beber el cordero y el león. No temas a estas bestias feroces, porque a quien socorre Dios,

¹ N. Donet-S. Ben Ibrahim: *La vida de Muhammad (Assirah)*. Qatar, 1993. Asociación Musulman a en España. pgs. 26-27

aunque el mundo entero se declare enemigo suyo, ¿qué daño podría hacerle? Tras decir estas palabras, el joven se desvaneció y Dogdo se despertó.

Dogdo pasó tres noches en vela, y cuando amaneció el cuarto día, se presentó en casa del intérprete de los sueños, que no disimuló su gran alegría al verla. El anciano tenía su astrolabio dirigido hacia el sol y estudiaba los acontecimientos que habían de acaecer. Tomó a continuación una plancha unida y una pluma, observó los astros y, pasada una hora, se puso a escribir, repasó varias veces lo escrito y, después de haber concluido todos sus cálculos, le dijo a la madre de Zoroastro:

Yo veo lo que ningún hombre ha visto jamás. Tú estás encinta de cinco meses y veintitrés días. Cuando tu tiempo se haya cumplido, de ti nacerá un niño que será llamado el bendito Zoroastro. La ley que él debe anunciar llenará el mundo de alegría. Aquellos que siguen la ley impura se declararán sus enemigos y le harán la guerra. Tú sufrirás por ello, como te han hecho sufrir las bestias feroces que has visto en sueños; pero por fin vencerás. Tú has visto a un hombre joven descender del sexto cielo, brillante de luz; el cuerno deslumbrador y brillante que mantenía en una de sus manos designa la grandeza de Dios. El libro que tenía en la otra es el sello de la profecía, que hace huir a los Dews; las otras tres bestias indican la presencia de tres poderosos enemigos, pero nada podrán contra él. En aquel tiempo, habrá un rey que hará practicar públicamente la buena ley. A aquel que obedezca las palabras de Zoroastro, Dios le otorgará el paraíso, el alma de sus enemigos será precipitada en el infierno.¹

Nacimiento de Saosyant, el sucesor de Zoroastro, el enviado al final de los tiempos.

Por “el Viviente” se entiende Saosyant, cuya llegada es ardientemente esperada. La tradición pehlevi dice que Saosyant sacudirá a los muertos y resucitará a todos los hombres. Al final tendrá lugar la transfiguración que tiene por fin que el mundo sea inmortal por toda la eternidad. Entonces tendrá lugar el juicio que fijará la suerte de los buenos y los malos.

...

Pronto se desarrolla una doctrina sobre el nacimiento milagroso de Saosyant. Se dice que la semilla de Zaratrustra (Zoroastro) no ha desaparecido: está guardada por 99.999 fravasis. Se encuentra en un lago, el Kasaoya. Un mito (que aparece solamente en época tardía, pero construido sobre un fundamento Avesta) cuenta que una joven, llamada en avesta Eredat.fedrî, se bañó en el lago. Fecundada por la semilla de Zaratrustra, da a luz un hijo Astvat-Arta.

...

El nombre de Saosyant es simbólico, porque significa “el Orden (la Verdad) Encarnada. El Redentor es la encarnación de Asa, (que equivale a la noción védica Rta, que es la Verdad el orden de las cosas, de la naturaleza, de la liturgia y de la conducta moral) Orden o Verdad. Pertenece al mundo físico...aunque milagrosamente nacido de una virgen y encarnando el Amesha Spenta Asa (equivalente a algo así como el Espíritu Santo de Ahura Mazdâ (el Sabio Señor, Dios supremo). Detengámonos un momento para señalar la importancia de esta idea: el Redentor escatológico, que instaurará el reino esperado por las Potencias buenas sobre la tierra, es un ser divino nacido de una virgen, por consiguiente teniendo un cuerpo humano y una vida humana.

Saosyant es el Enviado de Dios;... esta idea resultaría central en las religiones del Próximo Oriente. En esto, es el heredero de Zaratrustra, el enviado por excelencia.²

El origen de Gengis Kan

También para narrar el nacimiento de los héroes guerreros se usa el mismo mitologema.

En la estirpe de Gengis Kan se cuenta que un lobo azul bajó del cielo y se casó con una corza. De ellos nació Batachiján, antepasado de Gengis Kan.

De esa descendencia, Alan la Bella tuvo tres hijos sin marido: Bugu Jatagui, Bagatu, Bodonkar.

¹ Varenne, Jean: *Zoroastro*. Madrid. 1976. Edaf. Pgs. 102-104.

² Widengren, G.: *Les religion de l'Iran*. Paris, 1965. Payot. Pgs. 127-129; Duchense-Guillemain, Jacques: *La religion de l'Iran ancien*. Paris 1962, Pg. 193.

Dice la narración: *Alan dijo: Vosotros, mis dos hijos mayores, Belgunutei, Bugunutei, dudáis de mí, habláis entre vosotros, decís a mis espaldas: “Tuvo tres hijos más, ¿de quién, de quiénes son? Yo lo diré. Sabed que por las noches un hombre de color de la luz entraba por el agujero del techo de mi tienda. Se echaba sobre mí y me rozaba el vientre. Su luz me entraba dentro. Luego, salía corriendo como un perro de luz por los rayos del sol o de la luna. ¿Cómo podéis pensar mal de mí? ¿No veís que son hijos que vienen del cielo? ¿Cómo podéis pensar que son gente vil? Cuando sean príncipes, todos veréis, todos verán.*

De esta descendencia procede Gengis Kan. Su nacimiento se narra así:

En un combate, Yesuguei (el padre de Gengis Kan) cogió cautivo a un jefe tártaro llamado Temujin. Acampaban entonces al pie del Deligún a orillas del Onón. Fue allí donde Joguelun dio a luz su primer hijo. Así nació Gengis Kan.

Salió del vientre de su madre con un grumo de sangre, grande como una taba, apretado en el puño derecho.

Le pusieron Temujin. Dijeron: Nació cuando su padre cogió cautivo a Temujin el tártaro.¹

Los nacimientos maravillosos en Grecia y Roma.

También los héroes y grandes militares griegos y romanos narraron genealogías en las que se afirmaba una ascendencia divina. La *gens julia* a la que pertenecían Cesar y Augusto, pretendían descender de Eneas y tenían, por consiguiente a Venus como antepasada. Eneas era hijo de Anquises y Afrodita. Su padre, hijo de Capis, desciende de la estirpe de Dárdano y, por tanto, del mismo Zeus.

Podrían aducirse muchos ejemplos del mundo helenista y romano, pero son suficientemente conocidos. Con estos ejemplos bastará.

Me he detenido narrando nacimientos milagrosos de grandes personajes religiosos, dioses y héroes para que quede constancia de que el mitologema “nacimiento milagroso” es una estructura ancestral, vigente tanto en el mundo judío, como en el helenista. Podría decirse que es un mitologema que trasciende todas las culturas. Los ejemplos que se podrían aducir son innumerables. Me he ceñido a grandes personajes de la historia de la espiritualidad humana y algunos casos de héroes.

Sobre ese suelo de datos, las reflexiones sobre el carácter simbólico de las narraciones evangélicas del nacimiento de Jesús, quedan, sin duda, mejor enmarcadas.

Algo de teoría a cerca de los mitos y narraciones sagradas

La pretensión primaria de los mitos, símbolos, rituales y narraciones sagradas es concluir nuestra indeterminación genética, para hacernos animales viables. No me extiendo en este punto porque ya lo he escrito muchas veces.

Puesto que deben inscribir en nuestras mentes y en nuestro sentir unos patrones de comprensión, valoración y acción, adecuados a un modo peculiar de sobrevivencia preindustrial, tienen que ser formaciones axiológicas. No pueden ser puras estructuras conceptuales. Deben programar a un grupo de vivientes para que interpreten el mundo y a sí mismos de forma adecuada a su manera de vida y, sobre todo, deben estimularles para que valoren el medio y actúen en él.

Vistos desde la situación cultural en la que nos encontramos, la pretensión de mitos, símbolos, rituales y narraciones sagradas no era describir la realidad, ni describir hechos, sino imprimir en la mente y el sentir de individuos y grupos la manera de leer y valorar el medio y a sí mismos, de forma que actuaran adecuadamente y convenientemente cohesionados para sobrevivir con eficacia. No describen la realidad, la modelan, de acuerdo con un modo de vida.

¹ *El libro secreto de los mongoles*. Versión de José Manuel Álvarez Flórez. Barcelona, 1985, Muchnik Editores. pgs. 33, 35-36, 43.

Todos los vivientes modelamos la realidad según nuestras necesidades y los modos de satisfacerlas. En eso somos una especie viviente entre otras, la diferencia es que las demás especies vivientes modelan la realidad genéticamente y nosotros debemos hacerlo culturalmente.

Supuesta esta finalidad de las formaciones lingüísticas y expresivas de que hablamos, los individuos de una determinada colectividad preindustrial, deben tomar lo que dicen sus mitos y narraciones sagradas como descripción fidedigna de la realidad. Si no lo hicieran, la función programadora de los mitos, símbolos y narraciones, no ejercerían la función para la que fueron cons-truidos. Los mitos y los símbolos deben construir un mundo cultural tan cierto e indudable como lo es el mundo, construido genéticamente, para moscas, garrapatas o camellos.

A esta necesidad imperiosa de tomar lo que dicen los mitos, símbolos, narraciones sagradas y rituales, como descripción fidedigna de la realidad, le llamaremos epistemología mítica.

Por su función programadora los mitos y símbolos tienen que tomarse como las palabras y las narraciones lo dicen. Gracias a esa forma de comprender y sentir, los grupos sobreviven en el medio. Pero cuando esas mismas narraciones hablan de las dimensiones sagradas y absolutas de la realidad, por efecto de la epistemología mítica, deben tomarse también como las narraciones dicen. Si no se hiciera así, se destruiría el programa que da viabilidad vital al grupo.

Como conclusión de estas breves reflexiones, durante toda la larga etapa preindustrial, e incluso para las secciones sociales que vivieron, y viven, de forma preindustrial durante la etapa de la primera revolución industrial, lo que decían los mitos, símbolos, narraciones sagradas y rituales tenía que tomarse, indefectiblemente, como descripciones de la realidad. Tanto en lo referente a este mundo, como en lo referente a la dimensión absoluta de la realidad.

La epistemología mítica es coetánea de las sociedades preindustriales y era consecuencia y causa de sus formas estáticas de vida, que debían excluir el cambio.

Las formas de vida de las sociedades estáticas se elaboraban a lo largo de centenares de años y cuando resultaban eficaces para la sobrevivencia de los grupos humanos, se fijaban, para excluir así los riesgos que siempre hay en los cambios. La epistemología mítica, que surgía del papel socializador y programador de los mitos y narraciones que, además, expresaban la dimensión absoluta de la realidad, resultaba ser el medio eficaz de bloquear los cambios centrales en los modos de vida, de forma que pudieron perdurar durante milenios.

Si lo que dicen los mitos, símbolos y rituales es la descripción de la realidad, de la humana y de la divina, y es una descripción y proyecto de vida con garantía divina, todo cambio de importancia es ilícito, delito y ofensa a lo revelado y establecido por Dios o los antepasados sagrados.

Según esta manera de comprender y valorar, las sociedades que vivieron de formas preindustriales se articularon en torno a creencias y sumisiones. La epistemología mítica venía a resultar ser un sistema de creencias individuales y colectivas. Si la vida colectiva se articulaba y sostenía entorno a las creencias que surgían de la lectura y valoración de los mitos y símbolos desde la epistemología mítica, la vida espiritual tenía que articularse y expresarse forzosamente de la misma forma, de lo contrario hubiera desacreditado el procedimiento de socialización y programación colectiva. Lo que se decía de Dios, del ámbito divino y espiritual, se creía que lo describía adecuadamente, como revelación divina.

Las narraciones decían lo que es, y al ser entendidas así, bloqueaban el cambio. Si lo que decían los mitos y símbolos resultaba eficaz para vivir, resultaban verificados. Esa verificación cotidiana se extendía, de alguna forma, a lo que decían del ámbito espiritual y divino.

La noción de *revelación* y de *legado de los antepasados sagrados*, explicita y remacha la manera de ser de la epistemología mítica.

Los grandes personajes religiosos que aparecen durante este largo período de la humanidad, tienen que ser leídos y vividos desde los mitos, símbolos, narraciones y ritos que programan las colectividades y, por consiguiente, tienen que ser leídos y vividos desde la epistemología mítica. Eso significa que tienen que ser leídos y vividos desde las creencias exclusivas y excluyentes. No es posible otra cosa. Así ocurrió con Jesús; se le mitologizó, y a continuación se leyó esa mitologización desde la epistemología mítica.

La lectura de los grandes maestros del espíritu desde las creencias y desde la epistemología mítica, que comporta exclusividad y exclusión, generó las religiones. Religiones son las formas de vivir la dimensión espiritual de la existencia en la época preindustrial, desde mitos, símbolos y narraciones, todo ello, leídas desde la epistemología mítica.

Cuando los colectivos viven de las ciencias, las tecnologías y las industrias, desaparecen las sociedades preindustriales. Entonces la vida colectiva ya no se apoya en las interpretaciones que hacen los mitos, sino en las descripciones de la realidad que hacen las ciencias, tecnologías e industrias continuamente cambiantes. Las nuevas sociedades de innovación y cambio continuo, ya no se programan con mitos y narraciones sagradas, ni se articulan sobre creencias, ni revelaciones, ni legados intocables de los antepasados.

Al eliminar los mitos y símbolos, como sistema colectivo de programación, desaparece la epistemología mítica. Los cambios continuos en todos los órdenes nos fuerzan a comprender que nuestras palabras, teorías y proyectos, *no describen tanto la realidad como la modelan*, para que podamos actuar más eficazmente en ella y sobrevivamos mejor.

Este tipo de sociedad debe excluir las creencias, porque fijan. Al excluir las creencias tienen que revisar en profundidad la noción de revelación espiritual. Como que las nuevas sociedades son globales, deben, además, eliminar los exclusivismos y las exclusiones.

Las sociedades ya no se articulan sobre revelaciones divinas, sino sobre postulados axiológicos y proyectos contruidos desde esos postulados; todo ello construido por nosotros mismos y precisado de cambios, cada vez que las innovaciones científicas, tecnológicas, industriales y organizativas lo requieran.

Las ciencias y las técnicas modelan las realidades; y vivimos de esa modelación. Pero sabemos que mañana cambiarán, y que tendremos que vivir de otra manera.

Para quienes vivimos en estas condiciones culturales, y en la epistemología que imponen, explícita o implícitamente, los mitos, símbolos, rituales y narraciones sagradas sólo podrán ser metáforas que hablan de la dimensión absoluta de nuestro existir y del existir de toda realidad.

No nos queda otra posibilidad que leerlos como metáforas de lo que está más allá de todas nuestras construcciones y de todas las dualidades que necesitamos construir para vivir en el medio, satisfaciendo nuestras necesidades.

Desde esta perspectiva vamos a hacer el ejercicio de leer y comprender las narraciones del nacimiento de Jesús.

La voluntad de las narraciones mitológicas.

De lo que precede se debe concluir que las narraciones del nacimiento de Jesús no son la crónica de unos acontecimientos, ni describen la naturaleza de Jesús; simboliza, mitologizan la persona de Jesús, narrando su nacimiento.

Para comprender el mensaje espiritual de esos pasajes, sería un error intentar desmitologizarlos o barrer de ellos los símbolos. Lo que hay que comprender ha de ser mediante esas narraciones mitológicas y mediante los símbolos que contienen.

Lo que revelan esas narraciones, y se trata de verdaderas revelaciones, no son hechos, ni verdades formulables; lo que revelan es al “innombrable” visto y sentido en Jesús; y lo hacen de la única manera que puede hacerse, con narraciones cargadas de símbolos polivalentes.

No se trata, pues de interpretar esas narraciones; se trata de entender y sentir lo que dicen, porque su intención es hablar, con palabras, de lo que está más allá de las palabras. Quien intenta interpretar esas narraciones y reduciéndolas a unas cuantas verdades formuladas, es como quien intenta interpretar con palabras una sinfonía, un cuadro o incluso una poesía. Todas esas cosas no son para ser interpretadas o ser reducidas a fórmulas intocables, sino para ser comprendidas, sentidas y puestas en práctica.

Interpretar las escrituras, llegando a formulaciones que se tienen por su verdad, o llegando a doctrinas que se tienen como la formulación de la verdad que revelan, es permanecer en el reino de las palabras humanas, de las construcciones humanas; es no salirse de la estructura dual, propia de un sujeto de necesidad en un medio del que vive; es no salirse de lo que el Buda llamaba “el gran constructor, el deseo”; es buscar en esas narraciones, verdades a las que agarrarse, soluciones para la vida y para la muerte; es buscar remedios a nuestros temores y deseos más profundos; soluciones para nuestros problemas morales, organizativos; es buscar en las escrituras proyectos de vida bajados de los cielos; es buscar en esas narraciones cómo tenemos que interpretar la realidad, cómo tenemos que valorarla y cómo tenemos que actuar en ella.

Los mitos y los símbolos, es su uso espiritual, no en su uso programador preindustrial, se expresan en palabras, para conducir más allá de las palabras, para conducir al que no cabe en ninguna de nuestras imágenes o concepciones, ni está a la medida, ni al servicio de nuestras necesidades de pobres vivientes.

Cómo leyeron nuestros antepasados la Navidad y cómo podemos leerla nosotros.

Nuestros antepasados de las sociedades preindustriales, o que vivieron en los sectores no industriales de las sociedades de la primera industrialización, podían buscar en los mitos y narraciones de las escrituras las soluciones a todos sus problemas, y, encontrarlas, porque los mitos, símbolos y narraciones eran primariamente programas y proyectos colectivos de vida en los que, además se expresaba, también, la dimensión absoluta de la vida y de la realidad. Pero esas soluciones y programas eran para un tipo de sociedad que ya no existe en los países desarrollados.

Por esa doble dimensión de los mitos y narraciones, (la de la práctica y cotidiana, y la espiritual y absoluta), las soluciones a los problemas de los hombres quedaban sacralizadas. En la experiencia de las gentes se juntaba, indisolublemente, la dimensión absoluta del vivir, con el programa colectivo; se unían la creencia y la fe, entendida como noticia del Absoluto. El Absoluto se leía y vivía desde la epistemología mítica, por tanto, lo que se decía del nacimiento y de la naturaleza del niño Jesús, describía la realidad tal como era.

Podríamos decir que nuestros antepasados usaban correctamente, desde un punto de vista espiritual, los símbolos y las narraciones de la Navidad, pero esos símbolos y narraciones estaban para ellos tejidos con hilos muy resistentes, a causa de su función programadora y a causa de la epistemología mítica, (consecuencia de la función programadora de los mitos).

Para nosotros los mitos ya no son programa, ni proyecto colectivo de vida, por tanto, no podemos encontrar en ellos nada de lo que nuestros antepasados buscaban y encontraban. Todas las soluciones a todos nuestros problemas tenemos que construirlas nosotros mismos, apoyándonos en las informaciones que nos proporcionan las ciencias y en las posibilidades de nuestras tecnologías.

Desde esas informaciones y esas posibilidades, tenemos que formular los postulados axiológicos que regirán todas las construcciones de proyectos de vida que nosotros mismos edifiquemos, al paso del crecimiento constante de nuestros nuevos conocimientos y de las nuevas posibilidades tecnológicas y organizativas.

Las venerables narraciones, de tejido tan resistente en el pasado, en nuestras nuevas condiciones culturales, se diluyen en nuestras manos, y pierden todo su prestigio, a menos de que comprendamos, con toda claridad, que nos hablan de lo que es imposible hablar, sino sólo sugerir y apuntar.

Esta situación nuestra, desde un punto de vista puramente espiritual, es afortunada, por que nos aleja de toda idolatría, dogmatismo, intolerancia o complacencia. Estamos desnudos frente a lo desnudo. Pero en esa nuestra condición de radical de despojamiento, las narraciones y los símbolos de la Natividad, pueden transmitirnos limpiamente su mensaje.

En las narraciones de la Navidad ya no podemos encontrar más que un decir que apunta a lo que en Jesús se reveló y que está más allá de todas nuestras posibles construcciones doctrinales, de todas nuestras categorías y posibilidades de decir.

Las Sagradas Escrituras son ininterpretables, por ello, también lo es la Navidad.

Se puede hablar de lo que dicen las Escrituras, pero no se pueden interpretar, si por interpretar se entiende llegar a formulaciones de la verdad que se consideren reveladas, extraer de ellas proyectos de vida colectiva, normas de moralidad, tipos de organización social, familiar o religiosa, sentido de la vida que suponga unos modos de vivir que desciendan de los cielos.

Se puede discurrir sobre la riqueza de la significación de los símbolos, mitos y narraciones de las Escrituras, pero lo que se diga vale sólo para ayudar a comprender y para adentrarse en la manera que tienen los textos de apuntar a lo Absoluto, a aquello que es innombrable, que está más allá de todas nuestras capacidades de representar y simbolizar.

Este discurrir sobre las Escrituras y, en concreto, sobre las narraciones del nacimiento de Jesús, no es una interpretación; como no es una interpretación hablar de la riqueza y profundidad expresiva de una sinfonía, un cuadro, una escultura o incluso de un poema.

Eso es lo que vamos a intentar hacer con el núcleo de las narraciones de la Natividad de Jesús. Si lo hacemos correctamente, no obtendremos la narración de unos hechos, ni la formulación de la naturaleza de Jesús, sino sólo cómo expresaron y concibieron su nacimiento, quienes le amaron y le comprendieron. ***Los que le siguieron, imaginando su nacimiento, expresaron el mensaje de Jesús de Nazaret.***

El resultado de una lectura hecha así, tiene que ser comprender, con la mente y el corazón, lo que esas narraciones revelan. Y la comprensión a la que lleguemos es luz, calor y certeza, pero nada formulable.

Si comprendemos ese mensaje, dicho con palabras, pero que no es un mensaje de palabras, sino una revelación inefable, entenderemos cómo caminar hacia la plenitud del conocimiento silencioso; comprenderemos también cómo alejarnos de los barrotes de la cárcel construida por nuestros deseos y temores; comprenderemos cómo alejarnos de nuestro pensar, sentir y actuar como depredadores despiadados, para aproximarnos a la condición de amantes, que no ponen condiciones para amar.

De manera semejante, sólo con símbolos, narraciones simbólicas y mitos se puede hablar de los grandes del espíritu. Los grandes maestros del espíritu son ininterpretables porque están sumergidos en la luz tenebrosa del Absoluto. “El que es” les envuelve en una oscuridad luminosa, en una luz tan fuera de nuestra medida, que resulta oscuridad, sin dejar de ser luz. Por esa unión con el Absoluto, la naturaleza de los grandes del espíritu se hace ininterpretable, indecible, aunque podamos hablar de ellos con símbolos y narraciones, que son como metáforas que apuntan a su misterio, sin posibilidad ninguna de describirlo.

Jesús de Nazaret está sumergido completamente en esa nube del no saber, en esa niebla luminosa. Las narraciones de su nacimiento hablan de Él, intentando aludir a esa luz resplandeciente y oscura que le envuelve.

Las interpretaciones de Jesús de Nazaret.

A Jesús, desde su aparición, se le ha interpretado de muchas maneras. Se le interpretó como Rabino, como un Profeta, como al Profeta que anuncia la llegada del Reino de Dios, como al Mesías, como Ángel de Dios, como Hijo de Dios en sentido hebreo (elegido de Dios, amado por Dios), como Hijo de Dios en sentido helenista, como Logos de Dios.

Se ha pensado que recibía la misión y la filiación divina en el Jordán, o bien que la recibía en su muerte y resurrección. Se le ha interpretado como no preexistente, como vagamente pre-existente como dinamis de Dios, como claramente preexistente.

Durante siglos se dieron estas diversas interpretaciones, sin que una de ellas se impusiera claramente a las otras. Con la destrucción de Jerusalén por el Imperio Romano, y con la conversión del “movimiento de Jesús” en religión oficial del Imperio, la interpretación helenista de Jesús, como Hijo real de Dios y como Logos de Dios, se impuso a las demás. Y se impuso por el apoyo del Imperio, porque era la interpretación más coherente con la ideología del Imperio. Desde esa posición oficial, se persiguieron las restantes interpretaciones hasta hacerlas desaparecer de entre los seguidores de Jesús.

En sociedades articuladas sobre creencias, y por tanto sobre interpretaciones intocables, como son todas las sociedades preindustriales, Jesús de Nazaret tenía que ser interpretado con una interpretación intocable, desde las creencias. No bastaba la fe, se requería de una fe-creencia. Es decir, se necesitaba un seguimiento de Jesús, una entrega a su invitación, -eso sería la fe-, que fuera además acompañada de una interpretación intocable, tanto de su persona como de su mensaje -eso sería la creencia-. La fe se hizo fe-creencia, fe-doctrina intocable. En el mundo bajo el Imperio de Roma, se adoptó la interpretación helenista de Jesús y se marginaron y persiguieron todas las restantes interpretaciones, especialmente la interpretación hebrea.

En sociedades articuladas sin creencias, como son todas las sociedades de innovación y de conocimiento, la fe no puede ir unida a la creencia, porque sociedades que precisan cambiar continuamente sus ciencias e interpretaciones de la realidad, sus tecnologías, sus formas de trabajar y organizarse e incluso sus sistemas de valores y cohesión colectiva, tienen que rechazar todo lo que fije, y las creencias, tenidas como revelación divina, fijan.

Es posible la fe en Jesús sin creencias. Y no sólo es posible, sino que es necesario poder acceder a una fe libre de creencias intocables. Por consiguiente, no sólo es posible sino que es necesario acercarse a Jesús de Nazaret y a los textos que hablan de Él con fe, pero sin creencias. Eso significa acercarse a Jesús, con todo el corazón y con toda la mente, pero sin intentar interpretarlo, sin intentar describir su naturaleza.

Además de las razones culturales que nos disuaden de intentar encajonar a Jesús en una interpretación, aunque sea una interpretación sumamente ensalzadora de su figura, hay razones más profundas, espirituales esta vez, para no hacerlo. Ya las hemos indicado, pero vamos a insistir algo más en ellas.

Jesús es un hombre que revela, manifiesta en su persona al Absoluto innombrable, al Vacío de toda posible categorización. Si Jesús revela ese Abismo Absoluto Innombrable, ese Abismo le invade con su vacío y con su condición inefable. Continúa siendo hombre, pero es un hombre invadido, empapado de Abismo. Su naturaleza humana no desaparece, pero queda envuelta por el Abismo Inconcebible.

Su naturaleza humana hace presente al Absoluto inconcebible, in formulable; y al hacerlo, el Inconcebible le hace inconcebible a Él. La presencia de Jesús es la presencia del Absoluto mismo ininterpretable.

Su humanidad es la presencia y la certeza de Eso inefable, absolutamente vacío de toda posible categorización o representación.

Así, pues, las dificultades que crean las sociedades dinámicas y globalizadas a la interpretación de Jesús de Nazaret desde la fe-creencia, resultan ser beneficiosas para una más correcta comprensión de su realidad.

Todo hablar sobre Jesús es apofático o simbólico.

Hablar de Jesús diciendo que tiene dos naturalezas, la naturaleza divina y la naturaleza humana, y una persona, la de la segunda persona de la Trinidad, es una manera de hablar que supone una noción de naturaleza humana y una noción de naturaleza divina. Esos son supuestos de una cultura que ya no es la nuestra.

Para nuestro tipo de cultura, esa formulación nos resulta inadecuada.

¿Tiene algún sentido hablar de “naturaleza divina”? ¿Qué sentido puede tener hablar de la naturaleza del Inconcebible Absoluto? ¿Y qué sentido puede tener hablar de la naturaleza del que no es “otro” de nada ni de nadie?

Todo hablar del Absoluto, o es puramente apofático, o es simbólico. Si es apofático sólo dice lo que no es. Si es simbólico es sólo un apuntamiento que se hunde en el abismo de lo inconcebible.

Por otra parte, ¿qué sentido tiene hablar de la “naturaleza humana”, si lo que nos caracteriza como especie es dejar nuestra naturaleza perpetuamente abierta a nuestra propia programación? Lo característico de nuestra especie es la doble experiencia de lo real. Esa doble experiencia de lo real es el fundamento incommovible del desfondamiento de nuestra manera de ser, que nos arrastra a una naturaleza no-naturaleza.

Tenemos una relación necesitada con lo real, pero incluso esa necesidad es siempre una necesidad abierta en su concreción y no definida. A pesar de estos rasgos, todavía podría hablarse de esa nuestra dimensión necesitada, como de una cierta naturaleza, indeterminada en muchos puntos centrales de su concreción, pero dotada de instrumentos para hacerse un viviente viable, en cada situación cultural. En todo caso, se trataría de una naturaleza no-naturaleza.

Pero en lo referente a nuestro acceso absoluto a lo real, que es nuestro acceso gratuito a lo real, no se puede hablar de naturaleza. Por ese lado de nuestro ser, quedamos desfondados; y por ese desfondamiento, el Innombrable nos invade, porque nuestro ser se hunde en su gran abismo.

Por consiguiente, aún comprendiendo y justificando la forma de hablar de la tradición, que enraíza en la cultura helenista, hoy no tiene mucho sentido hablar de las dos naturalezas de Cristo.

Además, aplicar la noción de persona a Dios es, también, una pura imagen, un símbolo. La noción de persona, entendida como el paquete de deseos y temores peculiares, exclusivos y primarios de cada ser humano, que funcionan como patrón de interpretación, valoración y acción de cada individuo, tampoco es aplicable a Dios, más que como símbolo que apunta hacia el abismo, más allá de toda posible conceptualización y representación.

Por tanto, al decir que Jesús tiene dos naturalezas y una sola persona, la divina, con una formulación helenística, que pretende orientar nuestra aproximación a su ser, no hemos dicho nada conceptualmente coherente hoy.

Entendida esa formulación como representación simbólica, tiene sentido, porque puede orientar nuestro trabajo interior; pero sabiendo que esa formulación no describe el ser de Jesús, sino que sólo nos hunde en el abismo inconcebible que se manifiesta en ese hombre y que, al hacerlo, lo envuelve en la

espesa niebla del “sin forma, ni nombre”.

La revelación en Jesús nos lleva a comprender que Dios, el Padre (términos que son sólo símbolos), “el que es” (que es también una forma conceptual de apuntarle, pero no de describirle), no es “otro” de nada; y que la naturaleza humana no es “otra” del abismo de la divinidad.

Por tanto, la actitud correcta, en nuestras condiciones culturales, es acercarse a Jesús con fe, pero sin pretender interpretarle, silenciando todo conato de interpretación.

Los símbolos en las narraciones de la Navidad.

La noche del solsticio de invierno.

El solsticio de invierno es el momento terrestre en el que, en nuestras latitudes, la oscuridad de la noche empieza a acortarse para dar mayor paso a la luz. Un buen símbolo de la incidencia del nacimiento de Jesús en las tinieblas de la historia humana.

El cielo nocturno es también un potente símbolo. En él se dice explícita, inmediata y claramente, aunque en el seno de la oscuridad, la inmensidad inabarcable de la realidad. En la medianoche se dice el esplendor de los cielos de dimensiones sin fin; se dice la inagotable riqueza misteriosa, como la noche misma, de la complejidad de la tierra y de la vida. Y se dice, con toda evidencia, la proximidad de toda esa grandeza; una proximidad tan total y envolvente como la oscuridad de la noche que nos sumerge.

Toda esa inmensidad de oscuridad y de luz cósmica, está preñada de sacralidad. Una sacralidad que llena por completo el gran útero de la noche que nos sumerge y penetra por fuera y por dentro, como lo hace el aire frío de la noche de invierno.

En esa oscuridad y luz cósmica, en el punto de inflexión del tránsito hacia la luz, en el frío de una noche de invierno, el mito que nos transmitieron nuestros mayores dice que esa sacralidad potente y total es, a pesar de sus apariencias, para nosotros pobres animales de carne débil, tan accesible, tan cálida y tierna, tan de nuestra propia naturaleza, tan ligada con todo su ser a nosotros, como uno de nuestros niños recién nacidos.

El mito que sitúa el nacimiento de Jesús en la media noche del solsticio de invierno, ***nos habla de este mundo y de nosotros mismos, recordando, a la vez, el nacimiento de quien nos habló, a nosotros, bárbaros de Occidente, de todo eso, por primera vez, con elocuencia.***

El mito nos invita a ver el cosmos y los hombres de una forma no cotidiana. El mensaje de la realidad que nos rodea, incluso en la oscuridad de una noche fría de invierno, es un mensaje de una amabilidad con rostro humano, tan asequible y próximo como un niño. Esa fue la enseñanza de Jesús, y eso se simboliza en su nacimiento.

Las narraciones evangélicas del nacimiento de Jesús, y las tradiciones populares que se han construido sobre ellas, son un poderoso mito expresivo que nos habla, como un gran poema, del misterio sagrado que se esconde en el inmenso seno del cosmos, simbolizado por la ***noche cósmica invernal***, por la ***tierra***, simbolizada en la gruta, por la ***vida***, simbolizada en el buey y en la mula y por ***nuestra propia especie***, simbolizada en María.

Ese sagrado misterio de todo, es el misterio íntimo de cada uno de nosotros. Y en el seno de ese misterio, nace el Absoluto innombrable en el cuerpo frágil de un niño de nuestra especie. Y nace en nosotros como lo hizo en María.

En el gran intento de estas narraciones, lo importante, no es creer o no creer. Como en los poemas, lo importante es dejarse llevar por la fuerza expresiva del mito, para experimentar, de forma íntima y lo más clara y cálidamente posible, esa presencia oculta que nace en todo y en nosotros mismos, cuando, gracias a las enseñanzas de Jesús, auscultamos todo con veneración y en silencio.

El parto de una virgen, los pastores y los magos.

El parto es el símbolo nuclear de las narraciones del nacimiento de Jesús.

En el seno del solsticio de invierno, renace el sol, fuente de vida.

En el seno de la noche, nace la luz de la mañana.

En el seno de la tierra, en una cueva, nace la vida.

En el seno de una mujer, que es el seno de nuestra propia especie, nace “el que es”, la encarnación del Absoluto.

En el seno de nuestra naturaleza animal, depredadora, nace la posibilidad de la libertad de toda necesidad, nace “el que es”, que no necesita de nada.

María concentra todos esos símbolos confluyentes, porque es cosmos, oscuridad, tierra y mujer. Pero es una mujer virgen. Su virginidad significa que nada mancilla ni al cosmos, ni a la tierra, ni a la vida, ni a nuestra especie, porque nada puede ocultar o cubrir el rostro del Manifiesto. Toda la naturaleza es virgen, incluso nuestra propia naturaleza es virgen. Y todo es como una virgen que pare al Único. Sólo nuestros ojos y nuestro corazón pueden estar mancillados cuando miramos todo lo que nos rodea con la mirada de un depredador.

La virginidad de María también significa que, aunque la realidad que construimos con nuestra mente, nuestros sentidos y nuestra necesidad es capaz de parir al Único, al Clemente y al Manifiesto, no es por obra nuestra, ni del cosmos, ni de la vida.

Aunque nuestro ser y el de toda la realidad esté preñada de Absoluto y le de a luz, está engendrada por el misterio. En terminología helenista: Aquello Otro no es fruto nuestro, ni de nuestro esfuerzo, sino que es el misterio en el seno del misterio, es “Hijo de Dios”.

Por la persona y la predicación de Jesús de Nazaret, sus discípulos se encontraron cara a cara con el Absoluto, en la persona de Jesús, en toda realidad y en la vida. Vieron lo que no se puede definir, pero que se experimenta como no-muerte, como no-animal, como fin de la oscuridad, como luz, vida, poder, espíritu. Jesús fue para ellos hombre y más que hombre. En la narración de la Navidad cobra expresión el impacto que Jesús ejerció en quienes le conocieron, impacto que tomó forma en la figura de “*hijo de una virgen*”. Una forma de decir que es hijo de una mujer y por tanto de la condición humana, e Hijo de Dios; dos realidades en una unidad.

Esta es la gran proclama de la Navidad: ***la realidad verdaderamente real, está en el seno de la oscuridad de nuestra cotidianidad, de nuestro vivir y de nuestro ser.***

El *Gran Acontecimiento* en el cosmos, en la tierra, en la vida y en la especie humana es como un parto sagrado. Y lo que ese parto revela, no es una realidad aterradora; es una realidad amable, dulce, tierna próxima y vulnerable como un niño en los brazos de su madre.

El mito nos habla también de las condiciones que se requieren para poder contemplar ese Gran Acontecimiento, que es lo que Jesús nos reveló. Dice la narración que quien quiera ser testigo de ese Nacimiento, ha de hacerse pobre y sencillo como los pastores de Israel. Quien es pobre de espíritu no tiene nada que defender. Quien no tiene nada que defender, va a las cosas directamente, sin dobleces. Quien no tiene dobleces, ese es el sencillo.

El mito señala una segunda condición para hacerse apto para presenciar ese Nacimiento que es el Gran Acontecimiento: hay que enrolarse en la indagación de la verdad, como hicieron los magos iranos. Amaron la verdad con tal pasión y dedicación, que abandonaron sus casas y su país para ir en su búsqueda. Quien es capaz

de actuar así es también pobre de espíritu y sencillo. También los humildes y piadosos, como Ana y Simeón, lo llegan a ver.

Es bello y acertado que los discípulos de Jesús relacionaran *el gran mito universal del nacimiento de dioses y de héroes* con la memoria de Jesús y su legado. Tiene sentido aprender a vivir ese gran mito en sociedades laicas y sin creencias como las nuestras, para rescatar la conciencia profunda del existir humano, en este cosmos inmenso y misterioso. Ese fue el legado de Jesús, compendiado en unas breves narraciones de sus discípulos sobre su nacimiento maravilloso.

Jesús de Nazaret, el que nació en el pesebre ¿el Señor?

Jesús el Nazareno ha tenido muchos seguidores. Muchos le han amado apasionadamente. Muchos le han venerado y respetado. Por ese amor y respeto le elevaron a lo más alto, y lo más alto para sociedades agrario-autoritarias fue hacerle Señor.

Haciéndole Señor le pusieron en la misma tarima que el poder. El poder político se encontró con Jesús en su mismo estrado. Como no pudieron ponerse por encima de Jesús, le hicieron Señor de Señores.

Al hacer de Jesús el Señor de los Señores, le convirtieron en la fuente del poder y en el legitimador del poder. Las enseñanzas humildes, mansas, tiernas, poéticas y profundas, que son el espíritu inasible del Rabí Jesús, se convirtieron en doctrinas, preceptos, leyes del Señor Jesús.

Los poderosos de la tierra quisieron que esa doctrina divina, esas leyes y preceptos, esa legitimación del poder, fuera la cola que cohesionara a los pueblos. Quisieron que su predicación fuera el aparato ideológico al que todas las mentes, todos los sentires y todas las acciones debían someterse. Quisieron que fuera la base sólida e inviolable donde se cimentara el orden que ellos imponían; que Jesús fuera el soporte de su poder.

También los que se consideraron sus seguidores directos y sus representantes se llamaron a sí mismos Señores, Príncipes de la Iglesia y se hicieron Señores que ejercían la “potestad sagrada”, frente a la “potestad política”.

Leyeron las narraciones del nacimiento de Jesús desde esos patrones. Así vieron en su nacimiento, el nacimiento del Señor de Señores, aunque humilde, entre pajas, junto al buey y la mula, pero aclamado por los ángeles del cielo y por las estrellas y las luces del cielo como Hijo de Dios, el Señor. Eso contribuyó a que el poder tendiera en ocasiones a mostrarse humilde y amable como el del Señor de Señores.

Hoy todo eso se terminó. Hoy tenemos que aprender a amarle, respetarle y venerarle sin hacerle Señor.

Quizás ahora podamos recuperar la incomparable grandeza del Maestro Jesús de Nazaret, en su sencillez, proximidad, calidez y hondura.

El Maestro que es el Camino, la Verdad y la Vida, ¿cómo va a tener doctrinas y leyes? Él sólo es la doctrina y el camino, y sólo su espíritu es la ley. Su persona y lo que trasluce su persona es el Camino, la Verdad y la Vida. Y no hay otro camino, otra doctrina, otra ley que provengan de Él.

El Maestro del silencio completo de sí mismo, el Maestro de la humildad, la sencillez, la proximidad, la sutilidad, la ternura y la belleza ¿cómo va a ser Señor? ¿Qué iba a hacer Él con el Señorío?

Hacerle Señor que impone doctrinas, leyes, preceptos y organizaciones es empujarle en nuestra misma ansia por engrandecerle.

Él está más allá de nuestras medidas, está más allá del Señorío. El Señorío y el poder le desfiguran, porque le pasan por nuestro pequeño rasero.

¿Cómo comprender a Jesús en las nuevas condiciones culturales?

Nuestros antepasados unos le comprendieron como Maestro, Profeta y Mesías; otros le comprendieron como Hijo de Dios y Redentor. ¿Cómo podemos leerle hoy?

No sabemos quién es, pero sabemos que, en su persona, en sus palabras y obras, se muestra el Absoluto

Sabemos que es Maestro, Profeta, Mesías, Hijo de Dios, Redentor, Verbo de Dios, pero todo eso es un hablar cierto, pero sólo simbólico.

Lo que Jesús realmente es, no se puede describir porque se lo tragó el Absoluto, sin que su carne y su espíritu dejaran de ser carne y espíritu de hombre. A Jesús le invadió el Absoluto en su impenetrable misterio, pero no le aniquiló. Así, en Él, el Absoluto, con su abismo vacío de formas, tuvo cara, voz, manos y corazón de hombre. En su bondad y verdad mostró al abismo sin forma como Padre.

¿Con qué palabras tenemos que hablar de Él en las coordenadas culturales de las nuevas sociedades industriales?

Tendremos que aprender a vivir más clara y conscientemente el *abismo informe Absoluto* en el seno mismo de los símbolos milenarios y poderosos del pasado. Con ese espíritu hay que leer, meditar y vivir las narraciones de su nacimiento.

Los sabios de nuestros antepasados sabían que cuando hablaban del Mesías, del Hijo de Dios o del Verbo de Dios, sus palabras y figuras se desfondaban en el "Sin Forma". Pero esas figuras tenían tejidos resistentes, urdidos por tramas de creencias colectivas fuertemente asentadas en la colectividad. La epistemología mítica del tiempo hacía que para la gran mayoría de los seguidores de Jesús, las palabras describieran la manera de ser de Jesús.

Nosotros, hoy, hemos de aprender a usar esas mismas formas, experimentando y sabiendo que esas representaciones son como espejismos en el desierto sin límites de "el que es". Tenemos que aprender que manejamos formas para expresarnos y para orientar nuestra indagación, pero sabiendo que esas formas son sólo tenues nieblas de la mañana que el Sol deshace en cuanto amanece.

Las venerables formas del pasado siguen vivas, pero si caminamos hacia donde apuntan, se diluyen en nuestras manos mientras nos hablan de lo que es imposible hablar, ni sugerir, ni apuntar.

Esta situación nuestra es afortunada, porque nos aleja de toda idolatría, dogmatismo, intolerancia o complacencia. Estamos desnudos frente a lo desnudo.

Pero en esta nuestra condición de radical despojamiento, podemos hablar de Él, dirigir hacia Él, sugerirle.

Así, pues, las dificultades que crean las sociedades dinámicas y globalizadas, sin creencias, sin religiones, sin dioses y sin sacralidades, a la interpretación tradicional de Jesús de Nazaret, resultan ser beneficiosas para una más correcta comprensión de su realidad.

El hablar sobre Jesús y su revelación es sólo simbólico.

La Navidad habla del Maestro del conocimiento silencioso.

Los símbolos y los mitos no tienen una significación unívoca,

aunque tengan una intención clara. En las narraciones del nacimiento de Jesús se cumple, de una forma especial, esta ley general de la interpretación simbólica.

Vamos a retomar de nuevo los temas de la Navidad, aunque ahora bajo otro aspecto: como expresión de la enseñanza central de Jesús.

La revelación de Jesús, como la de todos los grandes maestros del espíritu, es una revelación indecible. La consecuencia de esa revelación es un conocimiento y un sentir, pero silencioso, porque desborda por completo nuestras limitadas posibilidades de decir y representar. La revelación es una revelación sutil; y nuestra noticia de esa revelación es un conocer y sentir silencioso.

Esa fue la gran experiencia de los discípulos con Jesús. Cuando quisieron representar lo irrepresentable, cuando quisieron aludir a esa enseñanza de Jesús, hablaron de su nacimiento.

La narración del nacimiento de Jesús intentó simbolizar *los rasgos centrales de la revelación de Jesús, que son los rasgos centrales del conocimiento y sentir silencioso.*

Ya hemos dicho que la narración del nacimiento de Jesús no es una narración de hechos, no es una crónica, es una representación, una simbolización de lo que fue la enseñanza central, el corazón de la enseñanza de Jesús, de su revelación: el conocimiento silencioso.

Para hacerlo tomaron los elementos centrales de un mito ancestral, el del nacimiento de dioses y héroes, para simbolizar, en lo posible esa inefable revelación.

La narración del nacimiento está formada por unos símbolos centrales ensartados en una narración. Esa es la estructura común de los mitos: símbolos poderosos ensartados en una narración. La narración sólo pretende poner de relieve a los símbolos centrales.

Los símbolos centrales de la narración del nacimiento son los que ya hemos encontrado: *La noche cósmica, la cueva y el seno de una madre.* En realidad son tres símbolos confluyentes, porque insisten en una misma idea desde una triple perspectiva: *una perspectiva cósmica, otra terrestre y otra humana.*

Para comprender la profundidad del mensaje del mito de la Natividad, basta con prestar atención a esos tres grandes símbolos. Jesús, la Luz del mundo, nace en el momento central de la noche cósmica, desde las tinieblas del seno de la tierra, en una cueva, y de la oscuridad de las entrañas de María.

Los símbolos del mito parecen sugerir la contraposición de la luz y la oscuridad, la contraposición de la luz y las tinieblas, pero no es así.

En la *oscura noche* brilla la comprensión de la inmensidad y el sentimiento de lo ilimitado, como no puede sugerirlo la luz del sol. *Las tinieblas de los abismos de la tierra o la oscuridad del seno de una madre* son más elocuentes que los campos abiertos.

Esos tres tipos de tinieblas, la del cosmos, la del seno de la tierra y la de las entrañas de una madre, son oscuridades que iluminan la mente y el sentir, más que claro día.

Estas tres oscuridades-luz, no son tres, sino una sola. Cómo llamaremos a esa oscuridad ¿oscuridad luminosa o claridad oscura?

La verdad que nos trajo Jesús, la verdad del Dios Padre, es la Verdad absoluta. Una verdad que está más allá de las pobres y limitadas posibilidades de nuestro cerebro y nuestro corazón.

Una Verdad que excede todas nuestras posibilidades de representación.

Sabemos de su Verdad con una certeza inquebrantable, pero ni la podemos individualizar, diferenciándola de las otras verdades (toda diferenciación sería hija de una formulación, y la Verdad de Jesús no es ninguna formulación), ni la podemos acotar, ni la podemos representar.

Es una Verdad vacía, sin límites, que lo abarca todo. Y es una Verdad que lo abarca todo, porque de nada puede ser diferenciada.

Es la Verdad de todo, porque está vacía de toda posible objetivación.
Y porque es inobjetivable, la vivimos como nada.
Es certeza completa y vacío completo.
Es peso de certeza, pero es certeza de nada.
Es presencia indudable, pero es presencia de nadie.
Es la luz del Absoluto, pero, por los rasgos descritos, es luz tenebrosa.
Es como la noche del cosmos, oscura como los espacios infinitos, pero plagada de galaxias de soles.
Es como las entrañas de la tierra y como el seno de María, oscuras pero dadoras de vida.

Desde la revelación de Jesús, simbolizada en el mito de su nacimiento, la luz más intensa y las tinieblas de la noche ya, no están separadas para nosotros, están indisolublemente juntas.

La luz del absoluto es tan pura e intensa que resulta tenebrosa para nuestros humildes ojos de animales vivientes.

Y la tiniebla de la presencia del Absoluto es más deslumbrante que el sol de la mañana.

Los textos de los grandes del espíritu nos hablan de ese doble aspecto, de luz y de tinieblas, del conocimiento de la revelación del Absoluto, que es la revelación del Padre, que es el conocimiento silencioso, que es la revelación en Jesús.

Hablan de tiniebla absoluta que es absoluta no-imagen, no representación; hablan de luz absoluta que también, por su claridad, intensidad y desmesura, es no-imagen. Los dos aspectos son una unidad inseparable.

Así lo han entendido los grandes a lo largo de la historia:
El Pseudo Dionisio el Areopagita, en el siglo IV, en su “Teología mística”, ya hablaba de los misterios de la Palabra de Dios, simples, absolutos, inmutables, en las tinieblas más que luminosas del silencio que muestra los secretos.

Dice que los misterios se dan en medio de las más negras tinieblas, porque desbordan fulgurantes de luz.

Dice que en la Tiniebla tiene su morada aquel que está más allá de todo ser. La revelación tiene lugar en las Tinieblas del no-saber. En esa revelación, por lo mismo que nada se conoce, se entiende sobre toda inteligencia. Y ruega a Dios para que podamos penetrar en esa más que luminosa oscuridad.

Juan de la Cruz dice en “La noche oscura”¹:
En una noche oscura,
con ansias, en amores inflamada.

¹ S. Juan de la Cruz: *Obras completas*. Burgos, 1982, Ed. Monte Carmelo, pgs 21-22.

Y dice:
*A oscuras y segura
 por la secreta escala disfrazada*

Y concluye el verso:
*¡Oh noche que guiaste!
 ¡oh noche amable más que la alborada!
 ¡Oh noche que juntaste
 Amado con Amada,
 Amada en el Amado transformada!*

En el “Cantar del alma” dice ¹:
*Que bien sé yo la fonte que mana y corre,
 aunque es de noche.
 Aquella eterna fonte está escondida
 que bien sé yo do tiene su manida
 aunque es de noche.
 Su origen no lo sé, pues no le tiene,
 mas sé que todo origen de ella viene,
 aunque es de noche.
 Sé que no puede ser cosa tan bella,
 y que cielos y tierra beben de ella,
 aunque es de noche.
 Bien sé que suelo en ella no se halla,
 y que ninguno puede vadealla,
 aunque es de noche.
 Su claridad nunca es oscurecida,
 y sé que toda luz de ella es venida,
 aunque es de noche.*

En otro bello verso dice²:
*Entréme donde no supe
 y quedéme no sabiendo,
 toda ciencia trascendiendo.*

Y concluye el verso:
*Y, si lo queréis oír,
 consiste esta suma ciencia
 en un subido sentir
 de la divinal esencia;
 es obra de su clemencia
 hacer quedar no entendiendo,
 toda ciencia trascendiendo.*

El gran místico y poeta musulmán del siglo XIII, *Rumí*, dijo:
La luna obtuvo la luz, porque no temió a la noche.

¹ Ibidem: pg. 29

² Ibidem: pg. 24.

El también místico y poeta musulmán de siglo IX, *al-Hallaj* en sus “Poemas de Amor Divino” escribió:

*La aurora del BienAmado
se ha levantado durante la noche.
Resplandece y su resplandor no tendrá crepúsculo.*

*Si la aurora del día se levanta durante la noche,
la aurora de los corazones no se extinguirá jamás.*

El gran maestro vedanta hindú, *Nisargadatta*, casi contemporáneo nuestro, decía:

*Antes estaba seguro de tantas cosas, ahora no estoy seguro de nada.
Pero siento que no he perdido nada al no saber,
porque todo mi conocimiento era falso.
Mi ignorancia es en sí misma conocimiento
del hecho de que todo conocimiento es ignorancia,
de que “no sé” es la única afirmación verdadera que puede hacer la mente.²*

Todo es visible a la luz del día, salvo la luz del día.³

*En la luz no hay nada.
Y eres sólo luz.⁴*

Ese conocimiento que es un no-conocimiento; que es luz en las tinieblas y tinieblas en la más deslumbrante luz; que es cosmos, tierra, humanidad y, a la vez, Luz Absoluta; que es parto de la tierra y de la carne, pero de tierra y de carne virgen porque, aunque arranca de nuestro seno humano, en este nuestro pequeño planeta, y es parto de nuestra especie, es fecundación y don desde más allá de todas nuestras posibilidades, don divino.

Hablar del *parto de una virgen* es hablar de lo que es *creación* y *don*, de lo que es *tiniebla luminosa* o de lo que es *conocer sin forma, conocimiento silencioso*, un conocimiento que silencia toda interpretación y toda imagen.

Ese es el mensaje de los maestros del espíritu, ese es el conocimiento silencioso, ese es el mensaje de Jesús, simbolizado en el Gran Acontecimiento de su nacimiento.

SESIÓN DE TRABAJO

Corbí sintetiza brevemente su ponencia y pone de relieve una vez más los rasgos sobresalientes del texto simbólico. Las narraciones de la Navidad son el núcleo central para interpretar el mensaje de Jesús. Pero no son el único núcleo central. En una mitología el núcleo central se presenta de muchas maneras. Podría decirse que se presenta continuamente, de una forma u de otra. Todo hablar, todo uso del lenguaje podría decirse que es interpretación, pero hay dos tipos de interpretación, una que intenta describir la realidad y otra que sólo apunta a expresar la dimensión inefable de lo real. Hay un hablar que parte de la dualidad sujeto/objeto y no pretende alejarse de esa dualidad, y hay un hablar que intenta sugerir el nivel de la realidad y de nosotros mismos que está más allá de esa dualidad. Un hablar se sitúa en el tiempo y el espacio y el otro intenta sugerir el nivel de realidad que está más allá de esas categorías.

¹ Hussayn Manssur Hallâdj: *Poemas de amor divino*. Madrid, 1986, Ediciones Miraguano, pg. 33

² Nisargadatta Maharaj, Shri: *Conversaciones con...* Málaga 2005, Editorial Sirio, pg. 521.

³ *Ibidem*: pg. 522.

⁴ *Ibidem*: pg. 514.

En las nuevas circunstancias culturales, laicas, sin creencias y sin religiones, la lectura simbólica es menos homogénea que nunca. Los mitos y los símbolos están compuestos de dos dimensiones, una que es relativa y otra que apunta a lo absoluto. Los mitos y símbolos pretenden sugerir, apuntar, revelar esa segunda dimensión. Por el carácter de este uso del lenguaje, los mitos y los símbolos no mueren, porque aunque muera su elemento relativo, no muere su intención absoluta. Por ello, si se es capaz de comprenderlos, los símbolos y mitos no mueren jamás, como no mueren los poemas.

Los símbolos y los mitos son formas de expresión sensibles, -y por tanto relativas a las culturas en que nacen-, que expresan lo inexpresable, lo que está más allá de toda relatividad, de toda dualidad y de todo contexto cultural.

Los símbolos significan en contextos más amplios llamados mitos. En ese sentido no cambian. Podría decirse que cambian en cuanto que son leídos en diferentes contextos históricos y culturales. Comprender los mitos y los símbolos es comprender su mensaje vacío a través de las formas con las que se expresan. Las formas aparecen con diferentes perspectivas según los contextos culturales desde los que se les escucha, pero siempre están enmarcados en sus propios sistemas míticos y siempre hablan de lo que no se puede hablar; siempre hablan con formas de lo que no tiene forma, para nosotros pobres animales vivientes.

Insiste en que no se pueden crear nuevos símbolos y mitos, porque los símbolos y mitos surgieron primaria y directamente no como vehículos de expresión religiosa, sino como sistemas de programación de las sociedades preindustriales, que además resultaban ser vehículos de expresión e iniciación religiosa. No volveremos más a aquella situación en que se construían símbolos y mitos para programar con los que, además, se expresaba la dimensión absoluta de lo real.

En las nuevas sociedades industriales expresaremos el vino de las venerables copas que eran los mitos y los símbolos de nuestros antepasados, en cuentos, en formas lingüísticas semejantes a los poemas, pero no podremos crear nuevos mitos y símbolos. Como tampoco podremos crear nuevos rituales, sólidos como los de nuestros antepasados. Nuestros rituales serán sólo gestos leves, porque no podemos creer, ni podemos objetivar y representar al Absoluto como hicieron nuestros antepasados.

Nuestro hablar y significar lo Absoluto sabrá siempre que no tenemos ninguna posibilidad de describir, ni siquiera analógicamente “eso que es”, y que está más allá de toda dualidad y de todas nuestras capacidades de representación. Ya siempre sabremos que sólo podemos apuntarlo como hacen los poemas.

En ese sentido, todo hablar de Jesús será –como afirma en la ponencia- o bien apofático o bien simbólico. Es apofático cuando muestra sólo lo que no es (“no es esto”); es simbólico cuando es un apuntamiento que quiere llevar la comprensión hacia el abismo de lo inconcebible. Entonces, lo simbólico termina trascendiéndose a sí mismo y sumergiéndose en lo apofático, desemboca también en el no-decir. Desde esta perspectiva es desde la que ha ofrecido su lectura de las narraciones de la Natividad

Las narraciones del nacimiento de Jesús ni son una crónica de hechos, ni describen la naturaleza de Jesús; hablan de lo que para sus seguidores significó su persona y su enseñanza. Su enseñanza fue como la noche del solsticio de invierno que se orienta hacia la luz; como la luz que nace en las tinieblas de la noche cósmica, en el seno oscuro de la tierra y en el seno oscuro de una mujer. Su enseñanza fue hacernos caer en la cuenta del Gran Acontecimiento: que la tiniebla del cosmos, la oscuridad de la tierra y el seno de una mujer de nuestra especie paren, manifiestan “al que es”, no como un ser poderoso y terrible, sino en la figura débil, tierna y próxima de un niño en los brazos de un miembro de nuestra especie. Su enseñanza nos mostró que la luz y las tinieblas son una unidad indiscernible: la oscuridad de la noche cósmica está plagada galaxias de soles, la oscuridad del seno de la tierra y del seno de la mujer es fuente de vida. Su enseñanza fue la tiniebla luminosa de que hablan los místicos, un conocimiento que no es conocimiento, una certeza absoluta desde el seno de la oscuridad luminosa del cosmos, desde el seno de la oscuridad y fragilidad de nuestro mundo y de nuestra condición humana.

Abre la rueda de intervenciones Amando Robles, señalando la diferencia entre la lectura que ha ofrecido Corbí de las narraciones del nacimiento de Jesús y las que lleva a cabo una teología abierta, procurando ser fiel a las fuentes. Ésta segunda es una lectura que, interpretando el texto, lo desmitifica; busca al Jesús histórico, bajándolo de los altares; tras los revestimientos de los siglos, busca una versión más cercana a los hechos, a la "verdad". La "verdad" hacia la que apunta Corbí a través de su lectura es de otra índole, es ese apuntar a una dimensión no formal por medio del instrumento comunicativo de que disponemos: el habla.

Cada una de las dos lecturas tiene su aportación propia y por tanto su validez; simplemente vale la pena tener presente la pretensión de cada una. Lo importante sería distinguir claramente cuándo se está tratando de un texto religioso y, que por tanto, requiere de una lectura simbólica, o cuando el texto es un texto teológico y, por tanto, interpretable. En la medida en que muchos de estos textos son metadiscursos, es decir, discursos sobre discursos religiosos, son interpretables. Aunque, a menudo, estos metadiscursos están contruidos tan míticamente que parecen compartir el mismo ámbito. Por ello sería importante distinguir unos de otros.

La interpretación no agota la posibilidad comunicativa del texto religioso, al contrario. Como máximo, introduce a ella, allana el camino. La posibilidad comunicativa del texto religioso discurre por medio de la lectura simbólica.

Corbí está de acuerdo con ello. Añade que la teología lucha, a menudo, por reducir la expresión mítico-simbólica a la lógica de la razón, deshaciendo las contradicciones esenciales sobre las que se construye el discurso mítico simbólico; cuando es precisamente la vía de la contradicción el medio por el que el discurso simbólico busca escapar a los límites de la descripción unívoca y conducir más allá de toda construcción. El quehacer de la teología hoy, ya dejada atrás la epistemología mítica (tal como expone en la ponencia) sería la "pneumatología", la reflexión y el discurso acerca de la indagación espiritual, de sus "cómos" y de sus aportaciones.

Francesc Torradeflot rompe una lanza a favor del quehacer teológico en la actualidad; considera que sería reduccionismo presentar a la totalidad de la teología como un quehacer intelectual limitado al *logos*, olvidando todos aquellos autores que llevan a cabo teología espiritual. Valdría la pena revisar, por ejemplo, el compendio de teología de Evangelista Vilanova en el que podríamos encontrar numerosos ejemplos de este tipo de quehacer teológico. Y en ese recorrido por la tarea hecha, sería muy interesante tomar nota de la ya larga trayectoria de lecturas simbólicas, rescatarlas del olvido y poderlas aprovechar. Lectura simbólica es, de hecho, teología espiritual –subraya Torradeflot–.

Hay acuerdo en la mesa en ese reconocimiento hacia la teología como fenómeno plural. La simplificación sirve para facilitar el diálogo, pero sin pretensión de caricaturizar el quehacer teológico tomando la parte por el todo. De todas maneras, la teología con la que se identifica la jerarquía es la del discurso descriptivo y conceptual, que no pone en duda que su ámbito de reflexión es descripción en términos objetivos, aunque sea sólo analógicamente.

Torradeflot insiste en la necesidad de tener en cuenta la tarea de interpretación textual llevada a cabo por la hermenéutica (Gadamer, Habermas, Ricoeur, etc.), que aún siendo interpretación no es reducción del texto a unas creencias. Amando Robles responde que, desde el principio ha insistido en la necesidad de fundamentar el método y el alcance de la perspectiva de lectura que se está proponiendo en estos encuentros, tanto para subrayar su aportación como para salir al paso de equívocos. El propio Gadamer al presentar la hermenéutica la compara con el arte y el juego: mundos reales, con lógica en sí mismos, pero con una realidad *sui generis*, no reducibles a la categoría de realidad del otro. Cada uno tiene su propia ontología.

Luigi Schiavo –que se incorpora al grupo en esta sesión– pregunta acerca del uso del concepto "interpretación" en la ponencia de Corbí. Le parece que se contrapone un análisis (o un discurso) interpretativo frente a otro que no lo sería. Cuando –dice– todo es interpretación. No hay verdad que no sea mediada por una interpretación cultural. Toda palabra es mediación interpretativa (interpretación objetiva) a la que hay que

añadirle la lectura de esas palabras, que es también interpretación (interpretación subjetiva). Las Escrituras son interpretación, es decir, traducción escrita de una experiencia.

Corbí aclara su posición. Toda palabra es interpretación, ciertamente –dice-, pero esto supuesto, hay dos tipos de habla. Disponemos de la posibilidad de un hablar poético, que quiere sugerir (un "no sabe qué" objetivamente, la belleza). Y otro, muy distinto, que busca describir lo que son las cosas. Es el uso del lenguaje de la ciencia, por ejemplo. Cuando él afirma que el texto mítico simbólico no es interpretación se refiere a que son textos del primer tipo, no del segundo; textos que no pretenden describir cómo son las cosas, sino apuntar en una dirección que no encaja en las palabras: juegos de palabras (en el sentido wittgensteiniano del término) utilizados con la consciencia clara de que no se está describiendo aquello a lo que se refieren (ni se puede, ni se debe). En el ejemplo elegido por él, las narraciones acerca de Jesús, son "intentos de apuntar a", y leerlas como descripción no conduciría a nada. En ese sentido son textos "ininterpretables".

-A lo que te estás refiriendo, entonces, es al Jesús del mito, no al de la historia –concluye Schiavo. Corbí lo corrobora: su empeño es llevar a cabo una lectura tal del mito, que pueda realizar aquello que es su cometido propio: una construcción lingüística capaz de hablar de lo que no puede hablarse.

La situación es distinta cuando se sabe tan poco de un personaje –como es el caso de Jesús- o cuando se sabe tanto, con tantos detalles (como en el caso del profeta Mahoma) –reflexiona Bárcena-. El tipo de discurso que se elabora no es el mismo, habría que pensar sobre ello. Ver más qué tipo de distinción podemos hacer en todo ese amplio legado (en referencia a la tradición musulmana, pero extensible también al conjunto del legado de las tradiciones).

Domingo Melero valora este tipo de esfuerzo. Le ha sido muy útil y enriquecedor esta forma de situar la lectura del nacimiento de Jesús, y más, acompañada de tantos otros "nacimientos divinos" que le han ayudado a situar el texto desde esa perspectiva del habla poética, del habla que apunta a otro ámbito. Con el ejemplo se le ha hecho evidente la diferencia entre una relectura de los textos al estilo de Spong, y la de Corbí, el diferente propósito de cada una. Pero también habrá que destacar que la lectura de Corbí vale para textos fuente de experiencia, no para cualquier texto religioso.

Corbí le da la razón: hay textos que manifiestan lo Absoluto y textos que reflexionan sobre ello.

Cuando ya parece que se van clarificando los términos, interviene Guy Giménez. Como él nunca ha "creído" en Jesús (ni en nadie) no siente ninguna necesidad por "salvarle", para recuperarle. Entiende que ésta es una preocupación muy respetable y un trabajo de mucha utilidad para excreyentes ("algo tendréis que hacer con todas esas narraciones que están ahí, como fondo de pantalla"). Pero se pregunta qué valor puede tener todo eso, esas metáforas, esas imágenes, para la sociedad de hoy. No les ve ni útiles ni necesarias.

Ahí Corbí insiste en la idea de que son la única fuente de calidad humana de la que disponemos. Son el vehículo de transmisión de valoración y de la sabiduría profunda de nuestros antepasados, ¿dónde sino habría que buscar esa sabiduría? Giménez no acaba de ver que puedan ser fuente hoy para quienes no los han tenido nunca en el horizonte. Melero siente este tipo de lectura simbólica mucho más cercana y viva que cualquier discurso teológico. Aunque quizás nunca será mayoritario, como puede no ser mayoritaria la poesía. Y con esta interpretación se pone punto final a la sesión.

EL MITO CRISTIANO Y SU HORIZONTE SOCIO-CULTURAL

Luigi Schiavo¹

Religión y cultura son dos temas muy actuales en la reflexión contemporánea, sobre todo después de la crisis de la modernidad y del paradigma científico. La cultura desafía la religión en su capacidad de traducir el mensaje "revelado" ("inculturación") a un lenguaje accesible, comprensible y significativo; la religión ofrece a la cultura el sistema simbólico capaz de dar significados y sentidos. El actual horizonte cultural posmoderno insta a la religión a reconsiderar su lenguaje, sus símbolos, su estructura y su doctrina, si quiere continuar siendo un referente simbólico significativo para la cultura y la sociedad de nuestro tiempo.

El objetivo del presente estudio es el análisis del mito cristiano a partir del enfoque cultural y social. Después de una introducción sobre la religión en la perspectiva de la cultura, se analizará la importancia simbólica del mito cristiano: en primer lugar, en la cultura y sociedad judía palestina en las que se originó y después en el encuentro con el mundo cultural greco-romano donde se consolidó. Finalmente, presentaremos nuestra reflexión sobre la construcción de una relación significativa entre el mito cristiano y el contexto cultural hoy.

1. La religión en la perspectiva de la cultura

1.1. La cultura

Buscando una definición, cultura es la visión propia que una sociedad tiene del mundo y que puede ser comparado con los lentes por los que se ve el mundo, la realidad, la vida. Las personas de las culturas diferentes usan lentes diferentes y, por tanto, tienen visiones diferentes. La diversidad cultural, debido a varios contextos geográficos, históricos, sociales y antropológicos, es fruto de la adaptación a un ambiente específico y su contexto. La cultura no es genética, sino un producto social dinámico; es acumulativo, porque quién nace hereda el depósito de conocimientos adquiridos por los antepasados. A través de ella, el Hombre es capaz de adaptarse a los diferentes sistemas ecológicos, transforma la tierra en su hábitat, pasa a depender más de su aprendizaje que de las ciertas actitudes genéticas y define sus comportamientos sociales (Laraia, 2002, 48 - 49).

El propósito de la cultura es dar significados, se presenta por tanto como un sistema simbólico. De acuerdo con Lévi-Strauss:

Cada cultura puede ser considerada como un grupo de sistemas simbólicos. En el primer plano de estos sistemas están la lengua, las reglas matrimoniales, las relaciones económicas, el arte, la ciencia, la religión. Todos estos sistemas buscan expresar ciertos aspectos de la realidad física y de la realidad social, y aun más, las relaciones que estos dos tipos de realidades establecen entre sí y que los propios sistemas simbólicos establecen unos con los otros (1950, XIX).

La preocupación de Lévi-Strauss es la de los modelos invariables, ordinarios entre las culturas, las reglas universales, como las cartas de baraja que son interpretadas por diferentes reglas por jugadores o culturas diferentes (1958).

¹ El profesor Luigi Schiavo, brasileño, se esforzó por redactar su ponencia en castellano. El texto se ha respetado tal cual, introduciendo solamente alguna corrección en párrafos de difícil lectura.

Para C. Geertz, la cultura, que no puede ser reducida a un complejo de comportamientos concretos, es un conjunto de mecanismos de control, planes, recetas, reglas, instrucciones para gobernar el comportamiento. Es como un programa de informática, un *software*, instalado en todos los seres humanos en el momento del nacimiento: hay varias culturas, pero solamente recibimos una, la que corresponde al grupo y al medio donde nosotros somos criados. La cultura será, por tanto, un código de símbolos y significados compartidos por los miembros de un mismo grupo, que deberán ser interpretados, y cuya finalidad será fijar los comportamientos.

1.2. La religión como uno de los elementos más importantes de la cultura

a) En su obra "*La interpretación de las culturas*", Geertz define la religión como:

Un sistema de símbolos que actúa para establecer poderosas, penetrantes y duraderas disposiciones y motivaciones en los seres humanos, a través de la formulación de conceptos de una orden de existencia general y vistiéndolos esos conceptos con tales aires de certeza que las disposiciones y motivaciones parecen singularmente realistas (1989, 104 - 105).

Los símbolos a los que Geertz se refiere representan el *ethos* de un pueblo: "El tono, el carácter y la calidad de su vida, su estilo y disposiciones morales y estéticas y su visión de mundo, el cuadro que hace de qué son las cosas en su sencilla actualidad, sus imágenes más amplias sobre orden" (1989,103) En la religión, los símbolos son representaciones de un tipo de vida, imágenes que corresponden a la visión de mundo del grupo. En este ámbito pueden ser incluidos los mitos, los ritos y las normas morales que definen la religión, y cuyo propósito es modelar e inducir disposiciones y actitudes en el creyente, transformando significativamente su vida y sus acciones, a partir de la referencia a la existencia de la trascendencia. La religión así comprendida tiene que ver, por lo tanto con la cuestión del significado.

b) Para el sociólogo Emile Durkheim (1912), la religión debe ser interpretada y leída dentro del concepto más amplio de "sociedad": para él, la religión es un sistema de las fes y comportamientos que representan los valores e imágenes sociales. La sociedad es un sistema de significados y de símbolos anteriores al individuo, una visión de mundo por él asumida al nacer y en la que se inmiscuye. Ella crea papeles, comportamientos, valores: es como una indumentaria que el individuo viste para asumir que pertenece a cierto grupo y a su identidad específica. La sociedad es una superorganización con vida y actuación propia. Ella es quién crea la religión, los símbolos sagrados, como el *tótem*, verdaderas concentraciones de identidad colectiva. La sociedad es la que atribuye valor sagrado a objetos, cosas, personas, tradiciones, etc. realizando una comunión moral entre los que creen en ellos. En el esquema interpretativo de Durkheim, la sociedad sustituye a Dios, legitimando o castigando, elevando o destruyendo, siendo fuente de poder y exigiendo sacrificios y subordinación. En la relación con lo sagrado, por lo tanto, se representan y reflejan las relaciones sociales.

c) El sociólogo alemán Max Weber (1864 - 1920) estudió más profundamente la reflexión de Durkheim, la relación entre la religión y los valores sociales. Para él, la religión absorbe y refleja los valores y la visión del mundo de los varios grupos sociales. Él afirma que ciertos conceptos religiosos y fes, como, por ejemplo los conceptos de salvación, pecado, humildad, etc., se adaptan mejor a determinadas clases sociales, dependiendo de su situación económica y social. En las sociedades tribales, los símbolos religiosos reflejan la dependencia económica de la vida animal; mientras que en las sociedades más desarrolladas, como las monarquías tradicionales, ya bien estructuradas, la religión está estructurada en una jerarquía específica sacerdotal, muchas veces paralela a la jerarquía política. Constrúyanse espacios separados y sagrados (templos) diferentes de los espacios públicos; organícese el culto a los dioses, sacrificios, oraciones, fiestas, mitos, etc. En las sociedades más grandes, por el contrario, la religión es vivida en subgrupos religiosos dentro del panorama más extenso de la cultura dominante, propiciando una fuerte experiencia ideológica y de la identificación social con el grupo al cual se pertenece.

En la sociedad, la religión también puede apoyarse en el orden social vigente, a través de la legitimación del poder, en el intento de institucionalizarse.

A partir de este referencial teórico, buscaremos, leer el mito cristiano, desde su aparición, como fenómeno cultural: un sistema de significados ligado a ciertos valores sociales. Cada afirmación histórica del mito surge, por tanto, de una demanda de significado y, a través del lenguaje simbólico, transmite determinados valores y *ethos* que posibilitan un proceso de adaptación social: ya sea en la línea de la legitimación del *status quo*, como en la de la reformulación de nuevos equilibrios sociales de poder.

2. El origen del mito cristiano

Para comprender el mito cristiano, debemos intentar descubrir su importancia simbólica, cultural y social, aquello que legitimó su surgimiento y su permanencia.

El mito cristiano aparece en el contexto de la sociedad judaica del siglo I de nuestra era, pero tiene su elaboración y afirmación definitiva en el contexto helenístico-romano.

2.1. Contextualización histórica, cultural e ideológica

a) El contexto histórico-cultural

Galilea aparece como el lugar de referencia de la aparición del cristianismo. Es una región relativamente pequeña y pobre, y que presentaba un excelente grado de helenización, por ser una tierra de importantes caminos, que la cruzaban de este a oeste (Arabia, Europa), y de sur a norte (Egipto, Asia). La proximidad de la Decápolis, verdadera isla helénica situada en medio del mundo semita, ejerció una notable influencia cultural en Palestina (Schiavo, 2001, 41 - 65). Había, en el siglo I, D.C., ciudades importantes en Galilea, verdaderas *polis* helénicas, como Cesarea, fundada por Herodes el Grande, Séforis, probablemente la capital administrativa de Galilea, ubicada a pocos kilómetros de Nazaret y que podía llegar a 25.000 habitantes, y, la recientemente construida Tiberíades¹ en el lado opuesto de Cafarnaúm, el centro del ministerio público de Jesús. Tales ciudades ostentaban la mayor parte de las instituciones helenístico-romanas de las *polis* como tribunales, palacios, teatros, baños, las calles flanqueadas por columnas, mercado, banco, los archivos, anfiteatro, acueducto, estadio, etc. Ellos produjeron un fuerte impacto sobre los agricultores galileos, y eran probablemente la causa de la reacción y la resistencia, frente al proyecto de asimilación y de inculturación imperial (Horsley, 2000, 60). De hecho, la construcción, solidificación y expansión de estas ciudades, centros del dominio político de los romanos, responsables de la recogida del tributo y, por tanto, por la expropiación del producto agrícola, contribuyeron a la desintegración de los esquemas tradicionales de la vida campesina y a la aparición de una progresiva agitación social que desembocó en el bandolerismo y en la guerra judía. Es significativo que Josefo admita una hostilidad arraigada, en el inicio de la guerra judía, de los revolucionarios en contra de Séforis y Tiberíades, que terminó en el ataque y pillaje de Séforis (*Vita*, 375-80). Mientras que los residentes de Tiberíades se asociaron rápidamente a los agricultores atacando y destruyendo los palacios de la ciudad (*Vita*, 66), lo que explicaría el conflicto en la tradicional sociedad agraria de Galilea entre los agricultores y la élite de las ciudades (Horsley, 2000, 113-119), definido, en términos antropológicos como la "gran tradición" vs. la "tradición pequeña", o "tradición oficial" vs. "tradición popular.". De hecho, en el helenismo tardío, a la tradición agraria de Galilea y vecindarios (en la Decápolis, por ejemplo) se le sobrepuso la cultura helénica, a través de la construcción o reconstrucción rápida de varias ciudades, y de la instalación de colonias de soldados veteranos que trajeron usos y hábitos de otros lugares, estimulando una confrontación y conflicto cultural que terminó en la gran guerra judía del 66. Indudablemente, la memoria de la revuelta macabea, motivada por factores similares, estaba presente en el imaginario colectivo del pueblo.

Un primer, gran foco de conflicto, pudo haber sido, por tanto, la política helenista-romana, por la cual el

¹ Fue construida por Herodes Antipas para ser la capital de Galilea, hacia el año 18 d.C., cerca de una fuente de aguas termales, pero encima de un cementerio, y forzando personas de procedencia variada y dudosa para colonizarla (Josefo, *Antiq.* XVIII, 36-38)

dominio político, la expropiación económica y la asimilación cultural iban de la mano. El movimiento galileo de Jesús habría sido, en este contexto, un movimiento rural. La severidad de las afirmaciones en contra de las ciudades (Cafarnaúm, Corazim y Betsaida, Q¹ 10,13.21) reflejaba las tensiones de las comunidades rurales con las ciudades, consideradas los centros de la explotación y de la residencia de la clase gobernante. Tales ciudades, a los ojos de los grupos más próximos a las tradiciones judías rurales, representaban una amenaza verdadera y un desafío a la cultura y la tradición judía, por su nivel de helenización y apertura a los hábitos paganos.

b) El contexto ideológico: las expectativas escatológico-apocalípticas

El intenso proceso de explotación a que era sometida Galilea y que se hacía presente especialmente en la inversión que recibían las ciudades helénicas, podría haber sido el responsable, de lo que Theissen denomina "desenraizamiento social." (Theissen 1987, 122). La presión sobre el campesinado era tal, que muchos podrían haber abandonado sus casas y campos para evitar la presión de las deudas y de los tributos, lo que explicaría el fenómeno muy amplio, en esta época, de los itinerantes, por un lado, y del bandolerismo, por otro. Detrás de la economía existía la presión cultural esa venía preguntándose valores sociales constituidos, normas y tradiciones antiguas, originando una gran crisis social, interpretada, por la religión, como el principio de la crisis de los últimos tiempos y el principio del tiempo escatológico (Theissen, 1979,122). La fe en el cambio social daba coraje para probar modelos alternativos de vida, propuestos por varios grupos y movimientos sociales que aparecieron en esta época de agitación social. Es este el contexto imagen de la aparición de los profetas escatológico-apocalípticos tan numeroso especialmente en Galilea en la primera mitad del siglo I. Josefo los considera "impostores, charlatanes, que se dicen inspirados por Dios, pero que organizan trastornos y subversiones, instigando a las masas al fanatismo y llevándolos al desierto, prometiendo que Dios había mostrado allí señales de la liberación inminente" (*Bell. Jud. 2,259*). Entre tales profetas, recordamos al profeta Samaritano que sobre el año 35, decía, había descubierto los vasos sagrados de Moisés (*Antig. 18,85 - 87*); Teudas que, diez años después, llevó multitudes al río Jordán, con la promesa que sus aguas habrían de dividirse, como en los tiempos de Josué' (*Antig. 20,97-98*); el profeta Egipcio, que en 56 convocó a las multitudes al Monte de los Olivos de donde verían, a su orden, caer las murallas de Jerusalén, como las de Jericó (*Antig. 20,169-171*). Incluso de forma diferente, Juan el Bautista y Jesús de Nazaret fueron considerados, por el pueblo, profetas de la liberación. Eran características comunes de estos profetas, la lectura de los acontecimientos en curso como señales de la llegada del fin de los tiempos y la convocación del pueblo a seguirlos como nuevos Moisés, nuevos Josué, nuevos Jueces, nuevo David, nuevo Elías, porque Dios, afirmaban, realizaría un nuevo gran Éxodo de liberación (Horsley-Hanson, 1995, 125-165). A través de ellos alimentaban las esperanzas mesiánicas, que se condensaron en la llegada de un profeta escatológico, anunciado en Dt 18,18, y que confirmaron en las profecías de Is 56-66, 61,1- 2,8 y Ml 3,23-24. En esta época, profetismo y apocalipticismo iban de la mano, ya que las visiones de los profetas alimentaban las esperanzas de liberación del pueblo y la situación de opresión y dominación a que el pueblo estaba sometido, era un terreno abonado para la ideología apocalíptica. Sin sombra de duda, la revuelta popular que culminó en la guerra judía de 66 - 70, se alimentó de estas expectativas.

Pero, no todos entraron en el combate armado. Grupos como el de Qumran, permanecieron en el ámbito religioso.

2.2. La aparición del mito cristiano: la imagen mesiánica del Hijo del Hombre

a) Mesianismos judíos.

Son exactamente las expectativas judías mesiánicas que están en el origen del mito de Jesús como hijo de Dios. Escatología y mesianismo caminaban de la mano. Cada grupo social judío desarrolló su propia expectativa e imagen mesiánica.

¹ Q se refiere a la Fuente Q, el primer documento cristiano escrito, presente en el material común de Mateo y Lucas y cuya redacción escrita se supone entre los años 40-50.

Grupos políticos condensaban su espera en la figura de un libertador político, cuya imagen más importante era la del ángel combatiente Miguel que como, nuevo David, vendría a reconstruir Israel a través de la guerra santa (Dn 12,1; Regla de guerra 17,5-8; Ap 12,7 - 9).

Grupos religiosos, más vinculados al templo (Esenios de Qumran), relacionaban sus expectativas a la figura de un mesías sacerdotal, Melquisedec¹, libertador político-religioso, que además de expulsar a los odiados romanos, purificaría el templo de la clase sacerdotal impura que, desde los Macabeos, se había apoderado de él (11QMelch.).

Otros grupos, probablemente relacionados con los círculos proféticos y farisaicos, incluso si estos últimos no habían desarrollado una expectativa mesiánica verdadera, se concentran en la figura del Hijo del Hombre, figura enigmática y escatológica, relacionado sobre todo con el juicio final. El Hijo del Hombre está descrito como un ser divino entronizado, que aparece en el contexto del juicio escatológico y a quién le es dado todo poder en la tierra y en el cielo. Desde el siglo II a.C., (7,9- 14) tal imagen formaba parte del imaginario del judaísmo tardío. El primero en describir al Hijo del Hombre fue Daniel en el siglo II a.C., Pero aparece después en el libro de las Parábolas de Enoc, probablemente del siglo I a.C. (1En 46,1 - 4), siendo ratificado definitivamente por el IV Esdras al final del siglo I a.C. (13,1-4). Con él están relacionadas la justicia y la rectitud (1En 46,1-4), atributos que dependían de la recta observancia de la ley judía: porque es descrito como una espada de dos filos saliendo de su boca (Ap 1,16); el arma que le permite derrotar a Satanás en el relato de las tentaciones (Lc 4,1-13). A su llegada son abiertos los libros de los vivos (1En 47,3: imagen del juicio) y llega al final el dominio de los poderosos, restableciendo el reinado eterno de Dios. En los textos posteriores, como el IV Esdras, el Hijo del Hombre es descrito como un león (Judá) que culpa al águila (el imperio romano) por su injusticia e impiedad y la destruye con el fuego de su boca desde el alto monte de Sión (12,31-33): él ya está transformado en el guerrero mesiánico.

Estas imágenes del Hijo del Hombre fueron las primeras imágenes aplicadas a Jesús. Son las raíces de la cristología posterior. De hecho, el documento más antiguo, la Fuente Q, donde hay diez dichos sobre el Hijo del Hombre, en dos de ellos es el mismo Jesús, quien se aplica este título a sí mismo; hasta los Evangelios canónicos y el Apocalipsis, este es el título más aplicado a Jesús, aunque con el pasar del tiempo, él pase a significar al Mesías sacrificado (Mc 8,31; Ap 1,18). Pero, podemos encontrar aún en eso, una resignificación posterior del símbolo, en un contexto cultural muy diferente del de Palestina en la primera mitad del siglo I.

b) Pero, ¿a partir de qué elementos de la vida terrenal de Jesús ocurrió esta identificación con Hijo del Hombre?

El primer elemento podría haber sido la dependencia de Jesús de los movimientos escatológico-apocalípticos, especialmente el de Juan el Bautista. Es probable que Jesús heredara de Juan la escatología, la preocupación por un Israel pecador teniendo que hacer frente el inminente juicio de Dios, la llamada al arrepentimiento y el bautismo. Posiblemente, Jesús tomó parte en el movimiento de Juan, del cual se hizo cargo justo después de la muerte de su líder, aunque su acción y su discurso no fueron simple repetición del mensaje juánico.

Otro elemento que llevó a la interpretación mítica de Jesús puede ser encontrado en su propia y específica interpretación de la ley, que lo hizo semejante a los rabinos de la época. El debate sobre la interpretación de la ley, marca el judaísmo tardío, aunque se hizo más intransigente en el I siglo de nuestra era, con la aparición de varias figuras de *rabinos*, como Shammai, Hillel y Johanan ben Zakkai que fundaron varias escuelas y academias, sobre todo en Galilea, donde la ley fue traducida a la realidad cotidiana del pueblo y a partir de ella, trataron de interpretar el momento histórico actual. Además estaban los movimientos religiosos como el de Qumran, que esperaban la vuelta del profeta escatológico que traería la verdadera interpretación de la ley. Jesús fue considerado un verdadero rabino (Jn 1,38; Mt

¹ Ver sobre Melquisedec el fragmento de Qumran: 11Q Melch.

10,11; 19,16; 22,34; etc.); reunió discípulos a su alrededor (Mc 3,13-19); fue preguntado sobre su autoridad (Mc 1,27); le fueron expuestos casos específicos para resolver, como el divorcio (Mt 19,1-9) o el mayor entre los mandamientos (Mc 12,28-34); discutió sobre la ley judía de lo puro e impuro (Mt 23) y del sábado (Mc 2,24; 3,1-6); él chocó con los maestros institucionales (Mc 8,14-21) y fue rechazado como demonio (Mc 3,22). Todos estos elementos podrían haber llevado al pueblo, o a parte de él, a considerarlo el profeta escatológico, que traería la verdadera interpretación de la ley. En eso, él, se acerca a la imagen del Hijo del Hombre.

Un tercer elemento es el de la actividad taumatúrgica de Jesús. No sabemos si realmente Jesús hizo los milagros, o si fueron aumentados después (en el ambiente helenístico) para legitimar sus pretensiones divinas. En el movimiento galileo de Jesús, más que los milagros, importa su relación con la ley. Aún así, parece que el milagro del pan es fundamental para revelar su identidad mesiánica, es este milagro que el diablo pide a Jesús en el relato de la tentación, para demostrar que es realmente "Hijo de Dios", el Mesías divino (Lc 4,3). Y es después del mismo milagro, de la multiplicación de los panes, cuando Jesús es reconocido como el Mesías esperado y buscado para ser el rey de los judíos (Jn 6,14 - 15). De hecho, la actividad taumatúrgica aproxima a Jesús a Moisés, a Elías y a Eliseo, que realizaron los mismos milagros y eran los profetas esperados para el fin de los tiempos (Dt 18,15; Mt 3,22-23). La construcción de la figura mítica de Jesús sigue las reglas del *midrash* judío, pero deja abierta la pregunta ¿por qué él? En Galilea del siglo I aparecieron varios "hombres divinos", verdaderos taumaturgos populares (Apolonio de Tiana, Hanina ben Dosa, Honi el hacedor de círculos, Eleazar, etc.), pero Jesús parece ser el más importante de todos. También la práctica de la cura milagrosa era bastante difundida en el ambiente helenístico: recordemos al dios griego Asclépio con su famoso templo en Epidaurio; Dionisio, fundador de los cultos dionisiacos; Isis y Serapis, en Egipto; Atargates, en Siria, etc. El consenso entre los autores actuales es creer que, debido a la gran tradición literaria sobre los milagros de Jesús, alguna cosa podría haber hecho, incluso si nada puede ser demostrado históricamente.

Tema aparte serían los exorcismos, en los que se expresaría la imagen de Jesús como el guerrero escatológico que derrota a Satanás en el batalla escatológica (Schiavo, 2006, 100-107).

2.3. Del mito a la comunidad escatológica

La muerte de Jesús marca el principio de su proceso de mitologización. En los textos más antiguos como la fuente Q, escrita probablemente 10 años después de que ocurrieran los hechos, aparece ya la conciencia de que Jesús es la verdadera frontera divisoria de las aguas: con él termina el tiempo antiguo y empieza el tiempo escatológico. Se afirma, claramente que Jesús es la señal: en primer lugar se le compara a Jonás, declarándole superior: "Esta generación es una generación malvada; pide una señal, y no le será dado si no es la señal de Jonás. De hecho, de la misma manera que Jonás fue señal para los Ninivitas, de la misma manera será el hijo del hombre para esta generación (...) Los hombres de Nínive se levantarán en el juicio de esta generación y la condenarán, porque se convirtieron a la predicación de Jonás, y aquí hay alguien mayor que Jonás (Lc 11,29-30.32)". Luego es comparado con Salomón: "La reina del sur se levantará en Juicio con esta generación y la condenará, porque vino de los confines de la tierra para escuchar la sabiduría de Salomón, y aquí hay algo más que Salomón" (Lc 11,31). La comparación no está entre dos mensajes que compiten entre sí, sino entre personas históricas, Jonás y Jesús, Salomón y Jesús: Jesús no es superior sólo porque profetizó la llegada del día de la salvación, sino porque hoy participa de su llegada, como su señal demostrativa. Por tanto, reconocer a Jesús como Hijo del Hombre y aceptar su mensaje, sería la afirmación central de este nuevo tiempo: "Todo aquel que declare a mi favor delante de los hombres, también el Hijo del Hombre declarará a su favor delante de los ángeles. Pero, quien me niegue delante de los hombres, será negado ante los ángeles. (Lc 12,8 - 9)"

El mensaje del grupo de seguidores de Jesús en la sociedad judía (que produjeron el texto conocido como Fuente Q), está muy claro: Jesús es el elemento nuevo que rompe el viejo sistema e inaugura uno nuevo. Ante él, es urgente tomar posición: o a favor, o en contra, porque lo que estaba escondido fue revelado (Lc 12,2), pero los ojos del pueblo sabio y de los expertos (los fariseos y los

maestros de la ley) no conseguían ver, a diferencia de los pequeños (Lc 10,21), declarados "felices los ojos que ven lo que vosotros veis. De hecho, os digo que muchos profetas y reyes quisieron ver lo que vosotros veis, pero no vieron; y oír lo que vosotros oís, pero no oyeron; (Lc 10,23-24)." Es necesario saber interpretar las señales del tiempo presente, así como el agricultor sabe leer las señales de la lluvia o del buen tiempo: "Cuando viene la tarde, decís: buen tiempo, porque enrojece el cielo; (y por la mañana, mal tiempo, porque el cielo está de un rojo sombrío). (Sabéis cómo interpretar el aspecto del cielo, pero no sois capaces de interpretar el momento oportuno (...))". (Lc 12,54-56). Y una de las características de este tiempo es su urgencia, comparado con un fuego que lo incendia todo: "¡Un fuego fue derramado sobre la tierra, y cómo deseo yo que arda!" (Lc 12,49) y comparado a una guerra que debiera lucharse, pues la aceptaron de Jesús será causa de conflictos y divisiones dentro de la propia familia: "¿pensáis que he venido a traer la paz a la tierra? ¡No vine para traer paz, sino la espada! Porque vine a poner al hijo contra el padre, (y) la hija en contra de su madre, (y) la esposa en contra de su suegra (Lc 12,51-53)." Quién se demora en declararse a favor de Jesús y del Reino corre el riesgo de quedarse fuera a la puerta de casa, como un desconocido o un "malhechor" (12,24 - 27).

La consecuencia de esto es una ética diferente: los seguidores Jesús, conscientes de que el tiempo final ya comenzó en la persona de Jesús, inauguran la nueva comunidad escatológica que se caracterizaba por la observancia verdadera y radical de la ley judaica; por la apertura, aunque todavía tímida, a los paganos, rompiendo así el círculo cerrado de la ley de lo puro e impuro; por la vida de comunidad; y, sobre todo, por la reconstrucción de las relaciones básicas, familiares y aldeanas, desestructuradas por la confrontación cultural y económica con el helenismo. Hasta es la causa de la gran insistencia de la Fuente Q en el amor fraterno, en el perdón, en la solidaridad, etc.: el fruto de todo esto será la comunidad de los elegidos, la comunidad escatológica heredera de las promesas del Israel antiguo.

3. *Relectura helenística del mito cristiano*

En su inicio, el movimiento palestino de Jesús no pasó de un movimiento de renovación dentro del judaísmo. Así fue impulsado y vivido por Jesús, por sus seguidores y por la sociedad judía hasta el final del siglo, cuando las dos tradiciones se separan: la judía tomando la dirección del judaísmo formativo y la cristiana, creciendo en varias direcciones, en aquellas que hoy llamamos cristianismos originarios (cristianismo palestino, cristianismo helenístico y gnosticismo). Ya desde el principio, parte del movimiento de Jesús salió de los límites de Palestina, y se fue extendiendo por el imperio romano: hacia Asia, Grecia, llegando hasta Roma. Su vehículo fue la diáspora judía, tradicionalmente mucho más abierta a las innovaciones doctrinarias y menos amarradas a las rígidas estructuras judaicas. A través del gran ardor misionero del principio, de Paulo y de sus amigos, que tenían en Antioquía su referencia geográfica, el mito de Jesús fue extendiéndose, alcanzando otras capas sociales y otras culturas: de esta manera fue universalizándose. Pero, al encontrarse con otras culturas sobre todo con la helenista-romana, se resemantizó e inculturó, enriqueciéndose de nuevos elementos simbólicos y dejando de lado otros. Así se convirtió en el cristianismo, una religión que de Jesús de Nazaret conserva solamente las intuiciones originales.

Otra vez, la pregunta fundamental que se debe hacer es: ¿qué trajo de peculiar este nuevo movimiento en relación con el contexto cultural del imperio romano, que justifique su gran éxito?

Nos parece que la respuesta se encuentra en la propuesta de significado o en la importancia simbólica que el Cristianismo presentaba. Para ello otra vez debemos reconstruir los contextos histórico-sociales, culturales e ideológicos de la época.

3.1. *Contextualización histórico, cultural e ideológico*

a) Contexto urbano

Si en el contexto palestino el cristianismo fue un movimiento formado alrededor de pequeñas aldeas dispersas en Galilea; en el contexto helenístico del imperio romano, se convirtió en un movimiento urbano. Grecia, tierra de grandes navegantes, colonizó el mundo de entonces por mar, a través del cual comercializaba sus mercancías. La construcción de incontables ciudades alrededor del mar Mediterráneo,

obedecía a la necesidad de crear nuevos mercados. De hecho, estas ciudades, las *polis*, ubicadas en las grandes rutas de comunicación, se construyeron alrededor de la plaza central, el *ágora*, lugar de encuentro, pero sobre todo, lugar de mercado. El imperio griego (siglo IV-I a.C.) innovó, trayendo cambios significativos, como el paso de una economía rural de subsistencia para a una economía de mercado; el cambio de aldea hacia la ciudad, que a partir de este momento se transformaron en verdaderos centros de vida social, económica y cultural del pueblo. Tales ciudades, por ser puntos de encuentro de varias culturas y mercaderías, terminaron transformándose en metrópolis multiculturales favoreciendo el encuentro entre personas y culturas diferentes. Así, el helenismo, este modo propio de vivir de los griegos, se impuso en el mundo antiguo, como la señal de la modernidad de entonces. Pero, el mercado también tenía su lado negativo: la desigualdad social, favoreciendo el enriquecimiento fácil de unos y la explotación de otros, se puede imaginar que las maravillosas ciudades helenísticas fueron cercadas de grandes periferias urbanas, donde el pueblo vivía amontonado, luchando por la supervivencia. La ciudad de Antioquía, por ejemplo, podía llegar a 500.000 habitantes, Corinto a 600.000 y Roma a un millón. Con seguridad incontables conflictos sociales y culturales debían haber ocurrido, por la proximidad de culturas y costumbres diferentes.

Este es el ambiente cultural del primer cristianismo fuera de Palestina y el contexto de referencia de las primeras comunidades cristianas.

b) Contexto social

¿Quiénes son las personas que componen estas primeras comunidades? Son judíos de la diáspora, más abiertos a las nuevas ideas y desde un punto de vista cultural más tolerantes que los judíos de Palestina. De acuerdo con estudios actuales, la diáspora judía en Asia Menor, en el tiempo del emperador Claudio podía llegar a un millón de personas, de un total de 5-6 millones en todo el imperio romano (Arens, 1998, 159). Además de estos judíos "heterodoxos", estaban en las comunidades de los orígenes, personas de varias proveniencias, como sirios, griegos, egipcios, asiáticos, africanos, itálicos y que nada sabían sobre el judaísmo. En cuanto a la caracterización social, debía haber personas de las mas variadas capas sociales: ricos, pobres, comerciantes, ex esclavos (carta de Filemón), fugitivos (Aquila y Prisca), y trabajadores de todo tipo. La mayoría debía ser originaria de otros lugares, del interior, de otros estados y países, de otras ciudades: lo que les unió era, tal vez, el mismo sueño: conseguir una mejor vida en estas ciudades ricas. Hablaban varias lenguas: arameo, latín, egipcio, sirio, griego, etc.

c) Contexto ideológico

En el imperio romano, había dioses y religiones para todos, que podríamos resumir en tres tipos de religiones:

La religión oficial del imperio, con sus dioses incontables y templos magníficos: Para legitimar el imperio (el emperador era también *pontifex maximus*), no encontraban mucha aprobación en el pueblo. Tenían una visión determinista y fatalista de la historia, dependiendo totalmente de los favores o de las iras de los dioses.

Había las religiones más próximas a una filosofía de vida, que buscaban ofrecer caminos filosóficos para la felicidad, a través de la libertad interior. En su visión dualística de la realidad invitaban a mirar hacia el alma: el cinismo (Sócrates, Diógenes Laercio, Luciano de Samosata), que predicaba el desinterés y el desprecio de las cosas materiales¹; el estoicismo (Zenón de Citio, Mausonio Rufo, Epiteto, Séneca, Marco Aurelio) que se concentraba en la *apatheia*, en la impasibilidad, con la finalidad de dominar el mundo pero sin ser dominados por él, aceptando vivir como se nació; el epicureísmo (Epicuro de Samos, Lucrecio), que enseñaba la total liberación, la *ataraxia*, la tranquilidad interior, la imperturbabilidad de todo sufrimiento, ilusión, miedo y ansiedad para poder disfrutar de los placeres de

¹ Diogenes Laercio decía: "Lo esencial de los dioses es que no necesitan de nada. Para los que se parecen a los dioses, lo fundamental es que necesitamos de muy poco para vivir" (ARENS, 1998,186)

la vida. Epicuro, afirmaba también la total libertad de la persona humana en relación a los dioses, para concentrarse en el aquí y ahora, en el presente y en el placer (*hêdoné*, raíz de hedonismo) que se ofrece. El neoplatonismo (Platón, Cícero, Filón de Alejandría, Plutarco) que, en su dualismo, exaltaba lo espiritual encima de lo material, concibiendo el cuerpo como la prisión del alma y, por tanto, un peso pasajero. El neopitagorismo (Pitágoras, Apolonio de Tiana), doctrina también dualística, con un fuerte carácter ascético y una ética rigurosa: alimentación frugal y vegetariana, ropas austeras, abstinencia sexual, etc., todo para conseguir la comunión con el mundo divino y alcanzar el equilibrio, la paz y la alegría.

Lo que tienen en común estas religiones es el acento en lo presente como lugar dónde debe conseguirse la felicidad, y la falta de escatología. También, son religiones elitistas, que probablemente no alcanzaban a la mayoría del pueblo.

El tercer tipo de religión, que tuvo mucho éxito en el imperio y de carácter más popular, son las religiones místicas. Eran originarias de Oriente. Proponían una salvación que consistía en la comunión con la divinidad. Tenían una visión bastante negativa de la realidad histórica, entendida como miserable y defendían la total liberación de las miserias de esta vida para entrar en el mundo de los dioses. Eran portadores de una fuerte escatología, proyectando todas sus atenciones para la vida después de la muerte. Ofrecían caminos de iniciación a los "misterios divinos", que eran revelados al principiante poco a poco. El momento culmen de la unión con la divinidad ocurría en un banquete sagrado, una especie de cena fraternal que proporcionaba la unión mística con Dios. El camino que estas religiones ofrecían al fiel, preveía la participación en ritos, símbolos, fórmulas de culto, catequesis, fiestas, etc. Llegaban a las capas populares y a sus centros de reunión, eran verdaderas asociaciones que ofrecieron ayuda y garantizaban varios derechos cívicos. La llamada a la vida de comunidad debía ser bastante atractiva en un ambiente de mucha emigración y fragmentación social.

Las religiones místicas eran muy diferentes entre sí, porque cada una se refería al mito local, relacionado con un dios específico, alrededor del cual surgía un culto propio, como el de Cibele, Orfeo, Dionisio, Elêusis, Mitra, Sérapis e Isis, entre otros. Pero había un mito común a todos los misterios: el de Dios que muere y renace. Tal mito corresponde a la estructura literaria común de los mitos de todo el Oriente Medio, una especie de "género literario" común, llamado el "mito del combate", y que tuvo su origen en la situación climática de la zona, con la secuencia ininterrumpida de las estaciones secas y lluviosas, del frío y del calor, del verano y del invierno, de la muerte y de la vida¹. A partir de este elemento climático, surgió el mito en que la tierra es considerada como campo de batalla de fuerzas cósmicas y de los dioses, celebrados en las fiestas de pasaje. La estructura de este mito preveía la lucha entre dioses por el dominio del universo, la muerte del dios del bien, su descenso a los infiernos, su resurrección por mano de una mujer (la madre, la hermana o la esposa) y definitivamente la batalla final en que él derrotaba su adversario escatológico, estableciendo su reinado. Pero, por el ciclo de las estaciones, con la llegada de la nueva estación, todo comenzaba de nuevo.

El Cristianismo, en el contexto del imperio romano, fue inicialmente considerada como una más, una religión mística más: podría ser este el significado de la expresión de Tácito, cuando define la nueva secta de "funesta superstición" (*exitiabilis superstitio*, Ann. 15,44,3).

3.2. La nueva imagen del Señor Crucificado, el Salvador

En su paso por el contexto romano-helenístico, la pequeña secta galilea, se transformó totalmente: de pequeño movimiento religioso ubicado en Palestina, se transformó en una verdadera religión con pretensiones universales. Para que este cambio pudiese ocurrir, el mito y los símbolos de referencia debían ser reformulados y resemantizados. La comunidad cristiana de Antioquía es responsable de este cambio: ella estaba constituida por judíos de la diáspora, entre los cuales Paulo y Bernabé, pero también

¹ Para más datos: COHN, Norman. Cosmos, Caos e o Mundo que virá. As origens das crenças no Apocalipse. São Paulo: Companhia das Letras, 1996; SCHIAVO, Luigi. "O mito do combate": a violência na literatura apocalíptica e no Cristianismo. In: MONINI, Italiano. Violência. Goiânia-GO. Ed UCG, 2004. p.29-47.

había personas de otros lugares (Attn 11, 19 - 26). Antioquía era una ciudad grande e importante, la puerta de Oriente: con seguridad un lugar donde las religiones místicas se encontraban en gran cantidad. Es aquí donde la pequeña secta galilea se transformó en religión, el "Cristianismo."

a) Cambia el mito de referencia.

A partir de Antioquía, Jesús no es sencillamente la encarnación del intérprete mesiánico de la ley, el Hijo del Hombre. El acento pasa a la muerte, resurrección y glorificación, por lo cual ahora es considerado el salvador de los pecados del mundo. El enfoque es evidentemente escatológico, y el acento no es ya la práctica y la observancia específica de una ley; al contrario, el cristiano, está libre de esta ley, que Paulo compara ahora con una prisión (Rm 7,4-6). El acento recae ahora en la cruz y en la fe, que exige la adhesión personal a este nuevo relato mítico: "Porque, si confiesas con tu boca que Jesús es el Señor y crees con todo corazón que Dios lo resucitó entre los muertos, te salvarás!"(Rm 10,9). El centro del evangelio de Paulo y de su anuncio es la muerte, la resurrección y la glorificación de Jesús, por las cuales él se transforma en Señor (1Cor 1,23; 2,2; Rm 6; Fil 2,5-11). Paulo y sus compañeros no están inventando algo nuevo: aprovecharon las antiguas tradiciones relativas a la muerte violenta y que estaban en la Biblia (la tradición de Isaías de la muerte redentora del mesías y de muerte violenta en el madero); la tradición helenista de muerte violenta del sabio (Sócrates); así como la estructura mítica de la muerte-vida de las religiones místicas. Uno de los móviles de la "invención de esta nueva tradición" (Hobsbwam.Ranger, 2002, 21) o de su resemantización, podría haber sido la competición con el mito egipcio de Osiris, probablemente muy presente en Antioquía (Woodruff, 1995, 82).

La nueva imagen de Jesús muerto, resucitado y Señor sirve como respuesta a nuevas situaciones propias del nuevo contexto socio-cultural: la referencia a situaciones similares del pasado (la muerte del Mesías sabio) sirve de referencia a la creación del propio pasado. Pasado que puede ser real o forjado. Las nuevas costumbres se inventan cuando hay cambios rápidos y amplios, como en la creación de nuevos estados, o en la creación de la identidad de clases o grupos. Generalmente hay tres tipos de las costumbres inventadas: el) las que sirven de cohesión social de un grupo (ej.: la admisión al grupo); b) los que establecen o hacen legítimas instituciones y autoridades; c) aquellas cuya función es la socialización de las ideas, sistemas de valores, modelos de comportamiento (Hobsbwam-Ranger, 2002, 17). Creemos que en el paso del cristianismo de la tradición judía a la tradición helénica se creó una situación oportuna para la "invención" de nuevos mitos y nuevas costumbres, con el propósito de dar identidad al nuevo grupo, dando base (forjando) a su pasado y transmitiendo contenidos doctrinarios y comportamientos a los nuevos seguidores. La resemantización de la cruz y de otros símbolos judíos podría haber ocurrido en este momento.

Con eso, uno no quiere negar el contenido histórico de muerte violenta de Jesús en la cruz; sencillamente queremos afirmar que adquiere valor salvífico solamente a partir de este momento.

b) El otro elemento resemantizado es el contenido del título "Hijo de Dios".

Originariamente, este título indicaba, en la religión judía, funciones intermediarias: el rey, como representante de Dios; los sumos sacerdotes en su función de intermediarios; y en el judaísmo tardío, los ángeles, los justos y algunas figuras de hombres deificados (Enoc, Elías, Moisés, etc...). "Hijo de Dios" es siempre, sin embargo, una figura subordinada, nunca el propio Dios u otros dioses, porque el rígido monoteísmo judío no podía admitir eso. Este título es, por tanto, el atributo que identifica y caracteriza solamente la naturaleza mediadora de un ser. Corresponde en nuestro vocabulario al adjetivo "divino".

En el contexto cultural helenístico-romano, los reyes y los emperadores fueron apodados de "hijos de Dios", p.ej.: Alejandro, los Antíocos y los Seléucidas. En Roma, el emperador era el "salvador" (*soter*) y el hijo de Dios, el restaurador de la paz y el benefactor del pueblo. La aplicación de este título a Jesús, sobre todo por el evangelio de Marcos, demuestra la conciencia que la Iglesia primitiva hubo de ser portadora de una contraideología que descalificaba la ideología imperial, por la cual el emperador era la garantía y el bienestar del pueblo, y ratificaba sin miedo, a Jesús, a través de su muerte y resurrección, ser el salvador y el benefactor de la humanidad. Una "tradición inventada", fruto de la unión de dos

tradiciones: una judía que se refería a los seres divinos y otra imperial, dieron un nuevo sentido al título "Hijo de Dios." De aquí a la afirmación de que Jesús es "el Hijo de Dios" (el propio Dios, la 2º persona de la Trinidad) el paso es pequeño y creemos ya está presente en la "alta Cristología" del 4º Evangelio (Schiavo, 2006, 75-84).

c) El éxito de la nueva religión en el contexto del imperio, probablemente se debe a este gran trabajo de resemantización o inculturación de los símbolos, tanto como la gran demanda escatológica presente en medio del pueblo, y que las religiones tradicionales no conseguían satisfacer. Pero, si por un lado la mayoría de los cultos de misterio fue desapareciendo con el tiempo, la "funesta superstición cristiana" de los principios se transformó en "religión verdadera", el cristianismo, y a través de la alianza vital con el poder imperial, se transformó en los siglos siguientes en *religio licita* la religión del estado, hasta que se asentó en el corazón del propio imperio. En este recorrido, demostró gran capacidad de adaptación, con la transformación de los antiguos símbolos religiosos, y la absorción de los nuevos generando nuevos sentidos, a partir de las nuevas demandas.

3.3. Identidad y contra cultura

Un último tema que merece nuestra atención, en este proceso: lo social. ¿Quién eran los interlocutores de la nueva religión, en el imperio romano, y porque abrazaron con tamaño entusiasmo la nueva propuesta religiosa? Por lo que podemos vislumbrar en los textos más antiguos del Nuevo Testamento, los primeros misioneros cristianos fueron a la diáspora judía y aquella multitud de personas en continuo movimiento y tránsito en las grandes ciudades del imperio. Ya vimos respecto a la gran circulación de mercancías que debía corresponder a un enorme movimiento de personas: trabajadores rurales, mercaderes, fugitivos, extranjeros, esclavos... La facilidad en las comunicaciones, por mar y por tierra, que el imperio proveyó, debe haber facilitado la aproximación cultural y social de varios pueblos. Las ciudades, sobre todo las periferias urbanas debieron funcionar como una gran "olla cultural", de la que salieron interesantes nuevas experiencias, tanto como conflictos. Tuvo lugar, probablemente, una gran búsqueda de nuevas referencias simbólicas y nuevas identificaciones. Es en este "caldo cultural" que debemos situar los primeros escritos cristianos, sobre todo las Cartas Paulinas. De un lado la fuerte llamada escatológica presente en la imagen del Cristo crucificado y Señor y el sentido contra cultural que tenía en relación con la ideología imperial, por la que el emperador ofrecía la paz y la salvación; y de otro lado, la propuesta de una vida de comunidad, con las relaciones construidas a partir de parámetros y categorías diferentes, y que representaban una alternativa al clima de dispersión y desestructuración social: podrían haber sido estos los factores decisivos del gran y rápido éxito de la nueva religión. Un nuevo mito que respondió a las demandas de significación, alternativo a las propuestas oficiales del imperio; un nuevo imaginario que se fundamentaba en representaciones simbólicas diferentes; y una nueva identidad, para un nuevo grupo social necesitado de identidad, cuya propuesta era también un nuevo *ethos*: es con estas armas culturales que la nueva religión va a la conquista del imperio.

El mismo análisis que hicimos de la tradición cristiana que tomó la dirección del imperio, también podríamos hacer de la tradición gnóstica, que se extendió en Siria y en Egipto. El proceso de la elaboración simbólica es el mismo, las conclusiones son bastante diferentes atribuibles a contextos diferentes. Nos parece, sin embargo que presentar un solo ejemplo ya es suficiente para nuestra reflexión.

Siguiendo nuestra reflexión, trataremos de mostrar la necesidad de una nueva resemantización del mito cristiano y de sus símbolos de referencia, para que no sólo pueda sobrevivir, sino que vuelva a tener relevancia simbólica y social.

4. El mito cristiano en la sociedad posmoderna

4.1. Un nuevo paradigma cultural

a) Después de 2000 años, el momento histórico en que vivimos se caracteriza por un gran cambio cultural. Modelos antes ratificados y que por siglos habían ofrecido adecuados instrumentos interpretativos a la sociedad, repentinamente no sirven. El progreso tecnológico-científico; la explosión en las comunicaciones; la transformación del mundo en una "aldea global"; la globalización económica; el

énfasis del mercado; la emergencia de grupos y culturas antes marginales; el contexto del pluralismo cultural y religioso; la centralidad de la persona individual y de sus necesidades y derechos, etc..., si por una parte ponen en crisis antiguas afirmaciones y modelos, por otra reclaman una reformulación simbólica y cultural.

El antiguo paradigma de la racionalidad privilegiado por categorías como la sociología, la economía y las ciencias exactas, hoy está en crisis. La búsqueda de la verdad por el método científico, está también en crisis. La consecuencia de eso, es la crisis de la modernidad, como el momento cultural marcado por la búsqueda y construcción racional y colectiva de la utopía. Los hechos como el holocausto, la bomba nuclear, la incapacidad de solucionar el tema social de la miseria y la pobreza, el tema ecológico, etc., son las señales más evidentes del fracaso de la utopía científica. En palabras de Lyotard, eso corresponde a la crisis del "gran relato": "El magno relato perdió su credibilidad, sea cuál sea la función unificadora que se le atribuya: relato especulativo o relato emancipador (Lyotard, 1993, 69)." El relato teórico especulativo es el de la ciencia positiva que pretende encontrar su legitimación, pero fracasa en este intento cuando se aplica al saber especulativo, la exigencia científica de la verdad: la ciencia puede ser así reducida a ideología e instrumento de poder. El relato emancipador sufre el mismo proceso, porque "la ciencia juega su propio juego, no puede legitimar los otros juegos de lenguaje (...) Pero, ante todo, ella no puede legitimarse a si misma, como suponía la especulación." (Lyotard, la 1993,73). La consecuencia es el fin de la metafísica, como intento de leer lo real a partir de un principio objetivo, racional, y la fragmentación en muchos pequeños relatos y lenguas.

La crisis del gran relato y de la metafísica trae como consecuencia también la crisis de la religión, con su construcción mítica y la pretensión de tener la verdad absoluta. Sin que se consiga ver una opción que llene el vacío dejado por el fin de la religión.

b) La emergencia de un nuevo paradigma, en sustitución de la metafísica, de la religión y de la ciencia, viene a lanzar nuevas luces sobre el momento actual. Se trata del paradigma que prioriza lo cultural, ciencias humanas como la antropología, la psicología, la historia de las representaciones, del imaginario, de la producción simbólica, y, por tanto, la cultura. Pone a la persona individual en el centro como ser simbólico, y destaca su capacidad de producir significado, la interpretación y la hermenéutica en general, más que la racionalidad humana. A la crisis del conocer el objetivo (ciencia), corresponde la emergencia de la subjetividad: de este modo, la filosofía de la ciencia pasa a la filosofía de la lengua. La afirmación de Nietzsche de que Dios murió es interpretada, en este nuevo contexto, no como la expresión del ateísmo, de la no existencia de Dios, sino que "la muerte de Dios quiere decir que no hay un fundamento definitivo, y nada más." (Vattimo, 2004, 9) El gran relato se fragmenta en otros incontables pequeños relatos, todos relevantes, porque todos son importantes.

c) La religión, como la expresión del gran "relato", la religión institucional, universal, con sus afirmaciones dogmáticas y su pretensión de ser la única mediadora de la verdad, vive una de sus peores crisis: su lengua no llega y ni siempre es comprendida por el hombre posmoderno. Su crisis se manifiesta sobre todo en lo que tiene de más fijo y poco flexible, como la doctrina, las instituciones, la autoridad central con sus declaraciones, el papel unificador de la institución, la moralidad, el ritualismo homogéneo, pretensión universalista, etc.

Pero, si de un lado la religión posmoderna toma distancia de la idea de un Dios tutor que incluye el universo entero, del otro se ratifica en cambio en el ámbito más subjetivo: a través de su reserva simbólica ilimitada se continúa alimentando a las personas en sus necesidades básicas de significados. La crisis de cierto tipo de religión estimula la emergencia de un nuevo tipo de religiosidad, que prioriza ciertos elementos y abandona o da menos importancia a otros. Está ocurriendo un desplazamiento simbólico de lo sagrado y de lo religioso, provocado por la cultura, cuya dirección y metas todavía son imprecisas. Nuevas formas religiosas aparecen: movimientos religiosos, nuevos cultos, fenómenos de visiones, apariciones, inspiraciones, curas milagrosas, contacto con los muertos, fenómenos fuera del

cuerpo, etc. Lo que hace común estos elementos entre sí es la centralidad de la persona individual, la pluralidad de los modos de pensar, la búsqueda de respuestas concretas y a veces mágicas para sus necesidades, la búsqueda de comunidades emotivas, el débil pertenecer a un grupo social y el tráfico religioso, la privatización de los problemas éticos y sociales, la no referencia a una autoridad institucional, ideologías a la tradición, etc. La fragmentación religiosa y de la religiosidad es uno de sus elementos característicos más evidentes.

d) La nueva situación presenta nuevos problemas para el cristianismo: la mezcla de culturas y la hibridación de los pueblos lleva a hacer perder identidades colectivas, a aflojar los vínculos sociales, a la heterogeneidad y falta de puntos estables. Otro problema es el exacerbado individualismo y la transversalidad de valores: desapareciendo las identidades colectivas, los referentes se multiplican: en los supermercados de valores, todo puede ser alcanzado, pero nada tiene la primacía. La nueva persona individual no "funciona ya desde las raíces, sino desde las antenas (Terrin, 2003, 334).".

Las consecuencias de que todo será, por un lado, la fragmentación de las construcciones culturales, sociales y religiosas, y, por tanto, el sincretismo religioso; de otro, la conciencia ecológica y holística de la vida: un regreso camuflado al misticismo, lejos de la mirada de la ciencia y de las religiones oficiales.

4.2. El horizonte socio-cultural de la religión, hoy.

El espíritu de libertad posmoderno, constriñe la religión a transformarse, a cambiar su lenguaje y a resemantizar sus símbolos. La tendencia al pluralismo de símbolos y formas religiosas puede llevar a la aparición de varios cristianismos, varias sectas y movimientos religiosos, con evidente tendencia sincrética. Cada persona, cada grupo enfatizará el aspecto con el cual se identifica mejor.

La reserva simbólica y de sentido del mito cristiano es muy grande, y, si se elabora, todavía podrá ser relevante para varios ámbitos de la vida de hoy. La nueva realidad solicita nuevos énfasis y nuevos focos.

a) Trascendencia vs. immanencia. La ciencia y la técnica declararon el fin de la metafísica, de la trascendencia y la "muerte de Dios." Para el filósofo Vattimo el Dios de la metafísica es un dios violento y absoluto, características que fueron también de la iglesia que le hizo referencia. Girard (1980), afirma que el holocausto es la señal de fracaso de 2.000 años de cristianismo (1999, 23-28). La consecuencia lógica de este fracaso es la secularización, comprendida como pérdida de referencia religiosa de la sociedad y también pérdida de autoridad temporal de la iglesia. Pero, la secularización puede ser positiva y purificativa, cuando su aparición genera la pregunta sobre la violencia de la metafísica. Vattimo hace una relectura de uno de los conceptos principales del cristianismo: el de la *kenosis*, el descenso de Dios, en la imagen de la encarnación de Cristo. Para él, "secularización como hecho positivo quiere decir que la disolución de las estructuras sagradas de la sociedad cristiana, el paso para una ética de autonomía, a un estado laico, a una menos rígida literalidad en la interpretación de los dogmas y de los preceptos, no debe ser sobrentendida como un final o una despedida del cristianismo, sino como una plena realización de la verdad que es la *kenosis*, el descenso de Dios" (p... 41). Él interpreta ese descenso en la encarnación como la muerte de Dios: lo que muere en realidad es la trascendencia de Dios, que es el origen de la metafísica cristiana y con él cierto tipo de Iglesia. Por lo tanto, para Vattimo, la *kenosis* es la idea principal del cristianismo, porque nos devuelve un dios humano, inteligible y dialógico. La consecuencia de eso es, según él, la necesidad de desmitificación de los mitos relacionados sobre todo con la figura de Jesús para que el texto evangélico pueda hablar al hombre hoy; la desmitificación de cierto tipo de moralidad, sobre todo la sexual y familiar, y la desmitificación de los dogmas. Al final de este proceso, podremos encontrar la esencia del cristianismo: la caridad, el ágape. Dios se encuentra de tal forma con el hombre, que se disuelve en la humanidad. El cristianismo por lo tanto no pasa de un humanismo, un grupo de prácticas y normas que puede regular la vida humana, en la búsqueda de superar la barbarie y la violencia. En este

sentido, el humanismo cristiano, purificado en su lenguaje mítico y en su pretensión autoritaria y dogmática tendría mucho que decir a la humanidad posmoderna.

b) Escatología e inmediatez eficiente. Otra imagen cristiana importante en la posmodernidad puede ser un Cristo mágico, milagrero y exorcista, capaz para dar respuestas inmediatas a problemas concretos. Es la expresión de la búsqueda de una religiosidad concreta que soluciona los problemas diarios de las personas. La vida posmoderna es la vida de las ciudades hoy: una vida fragmentada, hecha de momentos, de uregencias, de atrasos, con el reloj siempre en la mano, donde el horizonte es el presente eterno. En este contexto, la religión pierde su perspectiva escatológica, para convertirse en la religión del bienestar, de la prosperidad, de la salud, de la felicidad del presente. Por lo tanto, las formas religiosas que presenten el discurso más concreto, serán las de más éxito en la cultura contemporánea. La explosión de sectas neopentecostales en América Latina y no solamente allí, se explica por el énfasis en lo inmediato de las personas y en lo emocional. Ellas saben resemantizar los símbolos antiguos, abandonados antes por los católicos, como el agua, el aceite, la sal, etc.; y hasta la figura del diablo, no entendido como el clásico tentador, sino como la causa de la desdicha y de los problemas físicos, psicológicos y espirituales de las personas. Para la vida, concebida en términos dualísticos, de oposición entre bien y el mal, la figura de Jesús como aquel que puede garantizar la salvación del diablo y la aportación de la felicidad, adquiere nuevos elementos. Se enfatiza el elemento mágico de Jesús, visto y buscado más en su calidad de taumaturgo que de revelador de una verdad y de un proyecto salvífico. "¡La sangre de Jesús tiene poder!" "Solamente Jesús salva", "En nombre de Jesús...": son algunas de las típicas expresiones usadas en estas iglesias y que expresan su concepción religiosa.

Pero, si por un lado, este tipo de fe da resultados inmediatos, por otro lado muestra una gran fragilidad debido a la dependencia de su eficacia práctica: sin resultados, la propuesta se disuelve. Tal vez ésta es una de las razones del origen del fenómeno del tránsito religioso, del paso de una religión a otra.

c) Mitos antiguos y nuevas sensibilidades religiosas. El concepto de sagrado se diluyó con la posmodernidad en otras instancias, como las terapias psicofísicas, la energía cósmica, el mercado sacralizado, la búsqueda de la estética, de forma física, etc. De un lado eso es bueno, porque valora lo que las personas viven en su cotidianidad; de otro lado, sin embargo, indica el vacío de los organismos clásicos del sagrado, como las religiones, los templos, las iglesias, con toda su estructura simbólica, mítica, ritual y estructural. La religión se simplifica, concretiza, pero también se hace individual.

Está cambiando también el concepto de religión, no solamente en lo relacionado con las estructuras institucionalizadas de las religiones clásicas, con su paquete de verdades, de mitos, de ritos y de normas morales; sino en cuanto a la búsqueda general de lo trascendente y por el trascender, que coincide con la búsqueda de respuestas significativas y para el bienestar físico, psíquico y espiritual de la persona humana.

En este contexto, la emergencia de los problemas como el de la ecología, de la dimensión holística de la vida, del calentamiento global del planeta, o más específicamente, de la bioética, de la eutanasia, de los derechos de los más débiles y pobres, etc., pueden representar interesantes campos de manifestación de lo sagrado y de vivencia religiosa, también para las iglesias clásicas, que consideraban la defensa de la vida como una de sus banderas más tradicionales. La afirmación de los valores de la vida, en una lengua actual y accesible, en un contexto de diálogo constructivo y plural, podrá contribuir a que estas iglesias se comprometan con la defensa de la ética, de los derechos humanos y de la vida en general. Un mayor énfasis en eso que en los temas morales y doctrinarios, puede representar el camino de la renovación de las religiones tradicionales. En estos temas, los mitos antiguos pueden ser leídos a partir de los nuevos desafíos para llegar a reforzar valores y opciones fundamentales. De hecho, los mitos son siempre actuales y poseen una reserva inagotable de sentido, siempre que sus imágenes y sus interpretaciones,

fruto de las relecturas históricas y culturales, no sean ratificadas como definitivas y dogmáticas.

d) Integrismo y pluralismo.

En la sociedad global la búsqueda de lo religioso y lo sagrado continúa muy grande. A fin de cuentas, el hombre es un peregrino eterno, que busca siempre la superación de sí, de sus límites, de su propia condición. "El peregrino es un buscador, que pasa por el sufrimiento y fatigas, capaz de situarse al margen de la sociedad para poder llegar a aquel lugar o a aquel no-lugar que constituye para él el punto de llegada, el punto de *la saturación de lo sagrado*, capaz de transformarlo interiormente." (Terrin, 2004, 375). Esta búsqueda es una experiencia religiosa verdadera, un misticismo. Estos peregrinos sugieren una nueva comprensión de Dios: "No es un objeto de este mundo, es distante y cerca, está en el cielo cuando está dentro de nosotros. Ponerse a buscarlo en otro lugar, sufrir la búsqueda es la mejor manera de sentir su falta y de tener de él un ansia inmensa e insaciable (Terrin, 2004, 376)." Pero, los peregrinos hoy se dirigen para otros lugares que no son los antiguos. La oferta religiosa se multiplicó y se ha hecho diferente, en la aparición de varios nuevos grupos y movimientos religiosos, con diferentes propuestas. Hoy se habla del supermercado de lo sagrado, para hacer evidente la gran variedad de propuestas religiosas. Eso favorece redescubrir del propio mundo interior; pero puede llevar al individualismo acentuado, al experimentalismo y a la fragmentación religiosa con la consiguiente pérdida de las referencias. También puede producir miedo, inseguridad, desorientación: ¡cuántos psicólogos, terapeutas, bioterapias, aromaterapias, etc., en el mundo actual!

El contexto de pluralidad puede recibirse como amenaza a las identidades grupales, y puede generar el movimiento contrario, como la aparición de fanatismos, integrismos, dogmatismos y autoritarismos. Es la contradicción de la sociedad global: si por un lado lleva a la apertura, al encuentro, al proceso sincrético; por otro lado puede producir el cierre, el aislamiento y la afirmación de sí y de la propia doctrina como la única verdadera. Es en esta situación socio-cultural que la búsqueda de lo sagrado hoy debe ser encarada como una colisión positiva, en que la religión ejerza realmente el papel de unificadora (*religio*) de la persona humana consigo misma, con la sociedad y con el universo.

Bibliografía

- ARENS, Eduardo. *Ásia Menor nos tempos de Paulo, Lucas e João. Aspectos sociais e econômicos para a compreensão do Nvo Testamento*. São Paulo: Paulus, 1998.
- BERGSON, Henri. *Matéria e memória*. São Paulo: Martins Fontes, 1999
- BOSI, Ecléa. *Memória e sociedade. Lembranças de velhos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003
- BURKE, Peter. *Varietades de história cultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000
- CUCHE, Denys. *A noção de cultura nas ciências sociais*. Bauru, SP: EDUSC, 2002.
- DERRIDA, Jacques – VATTIMO, Gianni (org.). *A Religião. O seminário de Capri*. São Paulo: Estação Liberdade, 2000
- DURAND, Gilbert. *As estruturas antropológicas do imaginário*. São Paulo: Martins Fontes, 2001
- _____. *O imaginário. Ensaio acerca das ciências e da filosofia da imagem*. Rio de Janeiro: KFFEL, 2001
- DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Paulus, 1989.
- GEERTZ, C. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos Editora S.A., 1989
- GINZBURG, Carlo. *Mitos, Emblemas, sinais. Morfologia e História*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

SESIÓN DE TRABAJO

Luigi Schiavo explica que su ponencia, presentando el proceso de desarrollo y asentamiento del "mito cristiano", quiere responder a la pregunta sobre porqué tuvo tanta fuerza en el entorno judío, porqué la tuvo después en el entorno heleno y, más adelante, en el Imperio Romano. Con ello lo que quiere mostrar es que, en el paso de un mundo a otro, el mito se resemantizó, adquirió nuevos significados. Y así, de la misma manera, debe adquirir nuevos significados hoy si quiere mantenerse vivo (y vivificante) para la sociedad del siglo XXI.

Resume brevemente lo expuesto en el escrito. En el mundo judío la figura sobresaliente sería interpretada con parámetros mesiánicos. De las tres posibilidades de mesías (político, sacerdotal o legislativo) a Jesús y a la primera comunidad se les sitúa como ofreciendo una interpretación específica e innovadora a nivel de la Ley. Más adelante cambian los discursos (Pablo) pero hay que tener muy presente que lo que ha cambiado es el contexto. Jerusalén ha sido destruida, la población judía se ha dispersado y se vive en ciudades helenísticas. Los cultos místéricos tienen fuerza. Son cultos con un fuerte componente escatológico, y en los que la experiencia comunitaria es un valor central; cultos de componente agraria, en los que la salvación sigue el paradigma mítico de muerte-resurrección. Son esos cultos los que, al fin y al cabo, conseguirán establecer el puente entre las primeras comunidades y la religión en el Imperio. Pero en ese tránsito se está pasando de una salvación a través de una forma peculiar de vivir la Ley, a una salvación ligada a un proceso de muerte-resurrección. Se pasa de ungido, de Mesías judío a Hijo de Dios. Y el siguiente paso se dará bajo la impronta de la estructura imperial: la interpretación de "el" Hijo de Dios, el único, en un contexto en el que el emperador es "el" hijo de Dios sobre la tierra.

En cada contexto el mito ha tenido algo que aportar porque se ha mantenido significativo, transformándose. Luigi Schiavo veía el nuevo eje del cristianismo en el amor, en el ágape. La divinidad jerárquica, celestial, estaría dejando paso a la fuerza del ágapeamor, culminando el proceso secularizador: Dios se encuentra de tal forma con el ser humano que se disuelve en la humanidad. Así el humanismo cristiano, purificado de su lenguaje mítico y de sus pretensiones dogmáticas autoritarias, tendría mucho que ofrecer a la humanidad postmoderna.

De todas maneras, la realidad social de América Latina empuja hacia la búsqueda de refugio y de sentido en la figura de un Dios mago, capaz de resolver todos los problemas, y Jesús es capaz de revestir este aspecto, y lo hace, en gran medida. Y así la religiosidad está tendiendo a ser cada vez más una búsqueda de soluciones, un mercado en el que se puede comprar casi todo, todo tipo de recursos para la vida y para la muerte. Una religión pócima para todo; de tal forma que si no se diera el milagro, desaparecería la religión. En esta misma línea pueden explicarse los cambios continuos de religión (conversiones) o la fidelidad plural, a distintas religiones a un mismo tiempo. En Brasil se vive como natural el ir a buscar la solución específica a la confesión "especialista" para cada caso: María para las enfermedades, los cultos animistas para tratar con los muertos y el más allá; los cultos evangélicos para dar fuerza a los lazos comunitarios y celebrar alegremente...

La globalización como amenaza a la identidad del grupo encuentra también su respuesta religiosa en los integristos y nuevos dogmatismos.

La resemantización, en todos estos escenarios de crisis y necesidad, puede ir en la dirección de ampliar y profundizar en el concepto de defensa de la vida (bandera clásica de las iglesias), en un contexto de diálogo y tomando en consideración el compromiso con la defensa del medio ambiente, de los derechos humanos y de la vida en general. Los mitos poseen una reserva inagotable de sentido y pueden continuar siendo fuente viva si se lleva a cabo la relectura necesaria. La invitación del mundo contemporáneo sería poner en primer término su función unificadora (*religio*) de la persona humana consigo misma, con la sociedad y con el universo.

El primero en tomar la palabra es Corbí, agradeciendo a Schiavo su esfuerzo de síntesis del proceso de reconversión de los significados del mito cristiano. Ciertamente la conversión del movimiento de Jesús en religión mística, más la labor de los Padres de la Iglesia, que hicieron pasar al cristianismo por la filosofía helena, le proporcionaron una verosimilitud cultural que supuso una ventaja competitiva en relación a las restantes religiones místicas que no atinaron a hacerlo.

Gabriel Mazer introduce un pequeño paréntesis comentando los tres mesianismos a los que la ponencia hace alusión. Aclara que la asociación de un mesianismo sacerdotal con las comunidades de Qumran no debe identificarse con los sacerdotes del Templo de Jerusalén. Todo lo contrario. Qumran es un movimiento de fiera oposición al sacerdocio del Templo, al que consideran (el Templo y sus sacerdotes) usurpador del poder religioso. Tras algunas preguntas y aclaraciones acerca de la realidad cultural y social en el entorno en el que vivió Jesús, Corbí retoma el hilo de su comentario.

Afirma que si miramos hacia la situación cultural del presente, es cierto que ya hace tiempo que entraron en crisis los grandes relatos, tanto el socialista, el capitalista, como el cristiano, pero no cree que se pueda decir que el nuevo centro simbólico de la cultura de las nuevas sociedades industriales sea el individuo como parece afirmar Schiavo. También el individualismo autárquico, propio de la primera revolución industrial, ha entrado en crisis.

¿Por qué lo dice? Porque aunque nunca fue tan central el individuo y su capacidad de saber, iniciativa y responsabilidad, ya no lo es de una forma autárquica. Todo el saber del individuo y toda su capacidad de iniciativa y responsabilidad no valen para nada si no es formando equipo con otros saberes, otras capacidades de iniciativa y responsabilidad. Tampoco cree que la filosofía de la lengua tenga el poder que pensaba tener con el neopositivismo lógico. Perdió ese poder hace décadas.

Ciertamente el paradigma cientista hizo crisis. ¿Qué es el paradigma cientista? Creer que en todas las cuestiones, la ciencia tiene la última palabra; que describe la realidad como es; que todos los problemas humanos podemos solventarlos con el crecimiento científico y tecnológico. Hoy sabemos que todo eso no es cierto. Sin embargo, nunca la ciencia y la técnica tuvieron más importancia. El cultivo de la ciencia y la técnica no han entrado en crisis, todo lo contrario. Hay que distinguir entre el quehacer científico tecnológico y el paradigma cientista, el que imaginaba a la ciencia como fiel espejo de la realidad. No se puede hablar de un paradigma general de las ciencias, pero sí de algo que podríamos llamar una norma general de su interpretación: las ciencias, en rigor, no interpretan la realidad, la modelan para crear tecnología que, a su vez, es utilizada para hacer ciencia. Ese es un círculo virtuoso.

Pero las ciencias son abstractas y no pueden proporcionar ni postulados axiológicos, ni proyectos axiológicos. Por el contrario, serán esos postulados y proyectos axiológicos los que determinarán la marcha y desarrollo de las ciencias y las tecnologías.

En cuanto a las definiciones de cultura, Corbí no cree que hoy pueda caracterizarse la cultura como un conjunto de símbolos aceptados por los miembros de un grupo. Así era en la época preindustrial, pero no en las nuevas sociedades industriales. Ahora ya no nos apoyamos en conjuntos de símbolos comunes, sino en postulados axiológicos comunes y, sobre todo, en proyectos colectivos contruidos sobre postulados y aceptados por todos.

Y ya abordando el tema de las características de la vivencia de la espiritualidad hoy, Corbí señala varios aspectos. Por una parte, por lo que ha podido observar, también en América latina se está produciendo crisis de creencias que pasa desapercibida por la insistencia en lo experiencial de la espiritualidad. La forma que está tomando esa acentuación de la experiencia espiritual remarca especialmente la emotividad, provocada y colectiva, especie de éxtasis colectivo. A su juicio una emotividad sin suficiente calidad espiritual y mental. La religión en América se ha fragmentado, y cada fragmento tiene las paredes porosas, de manera que es fácil pasar de un fragmento al otro, sin más problemas.

La cuestión que surge ante tal situación es: ¿qué consistencia tiene eso? El camino espiritual es siempre un camino con toda la mente, con todo el corazón y con toda la acción. Y la experiencia espiritual, si es que se puede emplear este término, nunca debe ser provocada desde fuera, sino que debe

nacer del propio interior. Le da la razón a Schiavo en su afirmación de que después de esta especie de erupción religiosa le seguirá, muy probablemente, el secularismo más craso.

También en Europa se da el uso emotivo de los viejos símbolos y, con más frecuencia, un uso de la espiritualidad para conseguir un mejor bienestar, una realización personal. Ese es el riesgo de lo que ha venido a llamarse "nueva era", aunque a menudo el término apunta a todo tipo de interés por lo espiritual que no encaje exactamente en las religiones institucionalizadas tradicionales. Se está produciendo un interés por la experiencia espiritual, en la forma de un regreso al interés por el misticismo; un interés libre, autónomo de las grandes vías tradicionales, salvaje a veces -podría decirse-, sin criterios de calidad bien asentados, a veces ecléctico.

Para entender el nuevo interés por el misticismo de las tradiciones espirituales de la humanidad habría que advertir que secularización no es equivalente a desinterés por la espiritualidad; más bien están creciendo juntos. La secularización no es desmitificación, sino lectura simbólica, espiritual, del legado de las tradiciones.

La espiritualidad tiene que ver con el significado de la vida, pero lo trasciende largamente. Tiene que ver con la identidad social, pero es más que eso. Es más que un sistema de significados que nos conduce a ciertos valores sociales. En este sentido centrar la resemantización de los mitos en el que sería un uso social más adecuado a la demanda del mundo contemporáneo no sería lo más apropiado al servicio que las formaciones mitológicas pueden prestar a las sociedades del siglo XXI.

Usar los viejos mitos y símbolos para una renovación ética, para la defensa de la vida, etc. no sería suficiente, porque en ese uso no aflora todavía la espiritualidad. Y es la necesidad del cultivo de esa otra dimensión absoluta de nuestro existir lo que es una de las mayores necesidades de nuestras sociedades.

Pero en una sociedad de innovación continua, sin creencias y sin religiones, la búsqueda mística no será homogénea, como ya ocurre con el arte; será extremadamente diversificada, más si se tiene en cuenta que todas las tradiciones de la humanidad son ya nuestras, todas son de todos.

Por las mismas razones, el movimiento y transformación continua de nuestros modos de vida, la crisis de los grandes relatos y el riesgo continuo que supone para individuos e identidades de grupo en las nuevas sociedades industriales, con toda probabilidad estarán siempre acompañadas por movimientos integristas, intentos fanáticos del volver al pasado. Es la respuesta al miedo, a la inseguridad, individual y colectiva. Estos fenómenos aparecen para poder encontrar refugio, para poder disponer de alguna instancia que diga qué pensar y hacer en cada situación. Esos intentos de volver al pasado son sólo "enfermedades", patologías socio-religiosas que no solventan nada: ni son verdadera solución para vivir "proactivamente" el momento presente, ni son oferta espiritual anclada en la realidad. La única solución a mano -piensa- es la profundidad y seriedad de la vida espiritual, de la mística verdadera.

José M^a Vigil interviene para intentar concretar y delimitar entre "espiritualidades", entre lo que serían esfuerzos estériles y esa "mística verdadera". Entiende que, tome la forma que tome, se está hablando de aquella orientación que en otros momentos se ha venido a llamar "calidad humana" y que se ha desglosado como la capacidad de interesarse por la realidad incondicionalmente, con distanciamiento de los propios deseos, y con capacidad de silenciamiento. Aún teniendo claro que ese sería el "núcleo espiritual" válido de las formaciones religiosas, este enfoque tendría muy poco que ver con el de los sociólogos de la religión.

Schiavo asiente. No ve como encaja en este planteamiento la función de las formaciones mítico simbólicas como legitimadoras y cohesionadoras de los sistemas sociales. Corbí explica que esos análisis de la religión corresponden a la función esencial de las religiones en las sociedades estables (cazadoras,

hortícolas, de pastoreo o agrícolas...), en las que resultaba imprescindible consagrar unos cuadros de valores y su transmisión de forma estable, fija. Esa ya no es la condición en las sociedades de innovación, que no tendrán más base compartida que sus postulados y proyectos, cambiantes, adaptables. La religión debe dejar atrás sus funciones de programación y poner en primer término su ofrecimiento al servicio de la calidad humana y la espiritualidad.

En esa dirección va el comentario de Robles. Su impresión es que la ponencia de Schiavo centra el interés en una relectura desmitificadora que permita resemantizar las narraciones y símbolos cristianos al servicio de las nuevas necesidades; que la religión, desplazada de unas funciones, pueda rendir en otras. Robles considera que sería una relectura válida si el tránsito fuera hacia otra nueva sociedad "estable". Pero ya no se trata de eso, no es cuestión de buscarle un nuevo espacio a la religión en cuanto a llevar a cabo alguna función social. Los nuevos interlocutores son las sociedades de conocimiento, todas esas personas para las que la religión en sus funciones sociales ha dejado de existir, gentes para las que las funciones sociales disponen de otros instrumentos (ya no religiosos) y para las que, o bien se recupera del ofrecimiento de las religiones aquello que no es función social, o bien echan al río al niño y al capazo, todo a un tiempo. En ese sentido cree que por ahí habría que buscar alguno de los motivos de la crisis que pueda estar viviendo la teología de la liberación. Ha desaparecido del horizonte cultural la creencia en una dirección de la historia, una historia teleológica. ¿Dónde fundamentar entonces el discurso de una teología basado en mantener el rumbo apropiado de esa marcha?

Schiavo comenta que lo que se está viviendo es una mercantilización galopante de las religiones, al menos en Brasil. Un supermercado de lo sagrado que ofrece determinados servicios en un entorno de pobreza y necesidad, en todos los órdenes. En aquellos ambientes en los que la situación económica es más aceptable, el alejamiento de la religión es similar al europeo. A menos necesidad, menos religión.

Melero interviene insistiendo en no ver que deba identificarse de nuevo a la religión con determinados roles sociales (ecología o lo que sea). La persona con interés y dedicación espiritual que es interés por la existencia, no puede vivir de espaldas a la realidad y, por tanto, vivirá comprometida con la vida. Pero el campo específico de la "religión" como tal no sería el de unas u otras tareas sociales o ambientales. Su aportación específica es del ámbito del trabajo interior.

Resurge ahí un viejo tema de estos debates: el del papel del compromiso social. Aunque con acuerdo en el fondo de la cuestión, se vive desde distintas perspectivas a ambos lados del Atlántico. Schiavo y Vigil están de acuerdo en no colgar de la religión nuevas funciones sociales, como institución, pero difícilmente separarían trabajo interior personal del interés por los necesitados, y ese interés tampoco puede desligarse fácilmente de la preocupación por la marcha de los sistemas.

Schiavo comenta que, curiosamente, algunos movimientos religiosos de jóvenes que pegan con fuerza, son movimientos de mucha austeridad y esfuerzo personal y de acción muy comprometida con los más marginados. Sabe que el éxito de estos movimientos radica en que proporcionan un marcado sentido de identidad; el compromiso quizás no dura mucho pero, mientras dura, recompensa con un sentido de orientación, de reconocimiento.

Marta Granés les pregunta, a Schiavo y a Robles, si descartan toda posibilidad de poder deducir y alimentar una acción social a partir de la genuina lectura simbólica de los textos. A lo que Robles le responde que debe darse vinculación con la acción social, vinculación con la vida, vinculación honda y sincera. Pero Dios no es la redistribución de la renta. Entre esas dos verdades está el espacio del discernimiento personal.

Esta ponencia le sugiere a Halil Bárcena el ver cómo cada tradición tiene su propio tiempo y sus propios problemas. Hay una situación global de tránsito cultural compartida, pero sus efectos, la forma de interiorizarlos, las consecuencias en una tradición o en otra, dependerán de muchos factores. En concreto, al no haber en el islam una institución como la Iglesia en el cristianismo, la crisis religiosa no

tomará la forma de crisis eclesial, crisis institucional. Los rasgos habrá que buscarlos más en los movimientos sociales, en los conflictos del conjunto social a la hora de afrontar los retos de la sociedad de innovación, la globalización, etc.

La hora ya es muy avanzada y no es ya el momento de abrir un nuevo tema de trabajo. Pero en algún momento habría que tener estas diferencias en cuenta.

Realmente, el tiempo corre y se atienden a los últimos turnos de palabra.

Torradeflot sugiere que quizás la tradición gnóstica es la que más ha trabajado a partir de Jesús como realidad simbólica. El gnosticismo es muy plural –responderá Schiavo- pero realmente da pie a cristianismos muy distintos del cristianismo eclesial. Basta con recordar que el símbolo por antonomasia del seguimiento lo encarna María Magdalena, la elegida, la que encarna una mayor sabiduría, por su mayor amor. Pero el tema también queda abandonado por falta de tiempo.

En su intervención Evaristo Villar cuestiona el esfuerzo por releer simbólicamente la tradición, salvaguardando el mito, pero lo cuestiona desde una perspectiva distinta. A su entender Jesús de Nazaret, lo que representa el personaje, continúa teniendo fuerza, continúa siendo motor espiritual. A Villar le basta con eso. ¿Para qué volver a las religiones, para qué intentar repescar las aportaciones religiosas?, ¿por qué no quedarse, simplemente, con la espiritualidad desnuda? ¿Por qué no quedarse con la figura y olvidar tanto relato mítico?

Corbí defiende que le interesa la "sinfonía" que se expresa a través de todos esos relatos. Como le interesaría la escucha de una sinfonía de Bach, aunque desconociera del todo al autor. Para nosotros la fuerza está en la sinfonía que nos ha llegado, no en el autor. De la misma forma, la fuerza del personaje Jesús está en lo que nos ha llegado de él, no en el personaje al que no tenemos acceso.

Pero, ¿la "sinfonía" de un maestro religioso son las construcciones que la posteridad haya podido levantar sobre su memoria, al servicio de todo tipo de finalidades, o (también) su ejemplo, su palabra, su gesto? –comenta T. Guardans-. ¿Se puede obviar el personaje, sus actitudes vitales? En el caso de Jesús, esas actitudes vitales hay que adivinarlas a través de los textos, pero también situando al personaje en su medio, en la medida de lo posible. En ese sentido, no es lo mismo si de lo que se dispone es de un texto redactado por el autor religioso (por ejemplo, los textos de Juan de la Cruz, ya sean los poemas nacidos en la experiencia del Absoluto, ya sean los tratados en prosa orientando en el proceso interior), o si de lo que se dispone es de la huella dejada por un personaje en el recuerdo colectivo y de la elaboración a partir de esa huella.

Guy Giménez insistirá en que no estaríamos pretendiendo pasar de una interpretación del texto, y del personaje, a otra interpretación distinta. Sino que el propósito del esfuerzo que se está proponiendo sería aprender a leer el texto y tomar conciencia tanto de lo que dificulta la lectura como de lo que la posibilita. Sabe –como ya ha comentado- que son textos que le quedan muy lejanos. No es un cambio de interpretación lo que le acercará el texto sino aprender a situar la lectura en otro nivel. Si es que es posible. Si lo es, analizar cómo hacerlo. Si no lo es, analizar también el porqué.

Corbí insiste en que lo importante para nosotros es aprender a leer el poema, aprender a vivir y verificar lo que las mitologías de Jesús y lo que nos relatan de él. Ese es el mensaje espiritual que nos legan sus discípulos, no el Jesús histórico que nosotros, con nuestras ciencias, podamos rastrear. Sostiene que como los poemas siempre pueden ser leídos y comprendidos, así también las narraciones, mitos y símbolos que nos hablan de Jesús y su mensaje, siempre pueden ser comprendidos, tanto en épocas estructuradas por sistemas de creencias como en épocas estructuradas por postulados axiológicos y proyectos.

ELEMENTOS PARA UNA LECTURA LIBRE DE LOS TEXTOS RELIGIOSOS

Francesc Torradeflot Freixes

1. La liberalización de los textos religiosos

Los textos religiosos o espirituales son patrimonio inmaterial de la humanidad, de toda la humanidad no sólo de quienes se identifican con las instituciones, en la mayoría de los casos religiosas, que los han conservado y divulgado. No sólo un patrimonio histórico, cultural sino también ético y sobretodo espiritual. Cualquiera puede hoy tener acceso a esos textos sea porque existen traducciones accesibles a muchas de las lenguas de la humanidad sea también porque existe un fácil acceso a ellos a través de múltiples ediciones escritas o de internet, aunque sólo sea a las versiones inglesas o francesas.

Si parece difícil aceptar que una persona que se identifica con una tradición religiosa concreta pueda leer e interpretar textos de referencia de otras tradiciones, especialmente si su teología es exclusivista¹, todavía parece más inverosímil para muchos que una persona atea, agnóstica o indiferente sea capaz o tenga interés en leer estos textos. Evidentemente, como hemos insinuado, poder, puede, puesto que ahora, como nunca antes, se dan los medios necesarios para realizar, con cierta comodidad, esta posibilidad². El interés es creciente.

La siguiente cuestión que muchos formularían es si tiene derecho. En sociedades libres y avanzadas la respuesta no se dilata mucho: por supuesto que tiene derecho, es libre de hacerlo³. Otro paso, quizás más allá, es si le va a ser de alguna utilidad o si le va a servir para algo tener alguna relación con textos semejantes. Si la persona es medianamente culta, la respuesta va a ser contundente: no sólo será interesante por la novedad sino que leer estos textos será muy provechoso para su erudición y para enriquecer su propio acervo cultural personal y profesional.

Pero, ¿qué más?, ¿hay algo más? Algunos se atreverán a decir que sí, que hay toda una serie de valores éticos, que son transmitidos por estos textos, que la humanidad no puede obviar, especialmente ante la imperiosa necesidad del diálogo entre culturas, civilizaciones y religiones como instrumento para construir una cultura de paz, tal y como recuerdan insistentemente las Naciones Unidas y la Unesco, además de las grandes organizaciones que configuran el grueso del movimiento interreligioso internacional⁴. Leer esos textos es reconocer esa Regla de Oro de la moral que los atraviesa y que puede ayudar a la humanidad a construir un mundo mejor basado en una ética universal acorde, en gran medida, a la Declaración Universal de Derechos Humanos (el sueño de Hans Küng y de otros muchos...).

¹ Sobre la teología cristiana de las religiones en general y sobre el exclusivismo en particular ver TORRADEFLOT, F., *La théologie des religions – De John Henry Newman à Jacques Dupuis et à Raimon Panikkar*, Centre d'Histoire des Religions, Louvain-la-Neuve, 2005.

² Es evidente que esta posibilidad está relacionada con el nivel sociocultural del lector. Las clases medias y altas de las sociedades avanzadas son los principales protagonistas de esta opción. Sin embargo, la experiencia muestra que la sensibilidad de las clases más populares se ha mostrado muy receptiva a la lectura de textos religiosos de otras tradiciones siempre que se le ha ofrecido la oportunidad.

³ Son muchos desafortunadamente los que todavía ignoran las consecuencias de todo tipo que tienen los artículos 18 de la Declaración Universal de Derechos Humanos (1948) y del Pacto Internacional de Derechos civiles y Políticos de las Naciones Unidas (1976). Estos documentos, que son la expresión del máximo consenso internacional, consagran la "libertad de pensamiento, de conciencia y de religión". Como recuerda el Comité de Derechos Humanos de las Naciones Unidas este derecho incluye también "el derecho a cambiar las creencias actuales por otras o a adoptar opiniones ateas" (Cfr. TORRADEFLOT, F. (dir.), *Diàleg entre religions – Textos fonamentals*, Trotta, Madrid, 2002, p. 21-23). La libertad concreta de interpretación debe de inscribirse dentro del marco de la esta libertad general.

⁴ Cfr. TORRADEFLOT, F. (dir.), *Diàleg entre religions – Textos fonamentals*, Trotta, Madrid, 2002.

¿Queda todavía algo más? Sí, lo más interesante. Se trata del valor espiritual del texto. A este valor, se creía -en gran medida porque así habían procurado que se entendiera algunas autoridades religiosas-, sólo podían acceder quienes aceptaran adherir a un sistema de creencias rígido y ortodoxo mediante una actitud de sumisión a una o varias instituciones religiosas determinadas. ¿Pueden realmente los que no son fieles seguidores de una fe, leer y sacar un provecho espiritual de estos textos? Y si sí, ¿de qué manera? Nosotros creemos, estamos convencidos de ello, que sí e intentaremos poner un poco de luz en el cómo más adelante.

1. El camino hacia la libertad de las hermenéuticas cristianas y budistas

En este punto es para mí inevitable referirme a la resonancia de la exégesis bíblica medieval que tiene sus raíces en la alegorización alejandrina y en la teoría hermenéutica de Orígenes, según la cual lo somático, lo psíquico y lo pneumático son los tres sentidos de la Escritura que corresponden a la triple naturaleza humana (carne, alma i espíritu¹). Un texto puede manifestar todos estos sentidos: literal, moral y espiritual. Los teólogos medievales desarrollaron una exégesis basada en un cuádruple sentido formulado por Agustín de Dacia: la letra explica la historia, la alegoría las cosas de fe, la moral las buenas acciones (sentido tropológico) y la anagogía lo alto (sentido espiritual que algunos llaman escatológico). En un sentido análogo hay que recordar la aportación de la reforma protestante de Lutero que consagró el “libre examen”, el valor de la “*sola scriptura*” y la asequibilidad universal de la Biblia, mediante traducciones a las lenguas vulgares, por encima de la tradición y de la institución. Los anabaptistas de Müntzer y muchos de sus seguidores, como George Fox, consagraron también el valor de la “palabra o revelación interior” por encima incluso de la Biblia². Muchos de los movimientos reformistas que surgieron al margen de las grandes iglesias confesionales, como los corrientes humanistas encabezadas por el emblemático Erasmo de Rotterdam o las corrientes antitrinitarias como la de Miguel Servet, fueron también un ejemplo del espíritu libre de interpretación que siempre iba acompañado de una clara voluntad de retorno a las fuentes evangélicas³. La exégesis bíblica se ha desarrollado en medio protestante a través de la crítica histórica, filológica y literaria de los textos, que en lo referente al nuevo Testamento, derivó en la obsesión por “descubrir” el Jesús histórico mediante la desmitologización (Bultmann) y en la historia de las formas (*Formfeschichtliche Schule*) que mostraba de qué manera los textos eran el reflejo del testimonio de fe de las primeras comunidades. La distancia crítica entre el texto y el lector, generada por la progresión de los estudios exegéticos, ha hecho que algunos fundamentalistas protestantes quisieran “recuperar” la relación personal con el texto mediante una lectura “inmediata” literal de tipo devocional.

Otra resonancia puede ser la budista. En este ámbito, el Tripitaka o “triple cesta” permite acercarse a los textos desde la triple óptica de la compasión –*karuna*- que podemos ver en el *Sutrapitaka*, de la Sabiduría –*prajña*- que subraya el *Abhidharmapitaka* y de la acción correcta que desarrolla de manera especial el *Vinayapitaka*. Esta triple aproximación al canon budista, que, por un lado, no fue, en su mayor parte, compilado hasta 1000 años después de la muerte del Buda histórico y que, por otro lado, no acoge sólo la doctrina de éste sino de todos los Budas y de *rishis*, dioses i espíritus “de habla inspirada” (*pratibhāna*)⁴, indica ya la triple aproximación a su interpretación a partir de los tres canales de percepción de la compasión, de la sabiduría y de la recta acción. Además, uno de los más importantes desarrollos de la teoría exegética budista, el del Nettippakarana atribuido a Mahakaccayana, formula los principios de interpretación del texto a partir de doce técnicas que se clasifican como “interpretación para sentir” (*byañjana*) e “interpretación para el significado” (*attha*). Candrakirti (850 d.C) formuló la teoría de las

¹ Antropología bíblica no dualista inspirada, en gran medida, en 1 Tes. 5, 23, donde se habla de cuerpo, alma y espíritu.

² Cfr. LÉONARD, Emile G., *Histoire générale du protestantisme*, v. I y II, PUF, Paris, 1988.

³ Cfr. DUCH, Ll., “Reformes i ortodòxies protestants: Segles XVI i XVII” a VILANOVA, E., *Història de la teologia cristiana*, v. II – Pre-reforma, reformes, contrareforma, FTC/Herder, Barcelona, 1986, p. 127-367.

⁴ El *Adhyashayasamcodana Sutra* establece el principio según el cual “cualquier cosa bien dicha ha sido dicha por el Buda”. Este principio es una puerta abierta a la innovación en la tradición budista y a la inclusión de los valores espirituales de otras tradiciones religiosas.

“cuatro explicaciones” o lecturas del texto sagrado: la literal o secular (*aksarartha*), la del sentido común (*samastangam*), la oculta (*garbhi*) y la del sentido último (*kolikam*).

Más allá de ello, la afirmación del silencio del Buda, como la constatación que todas sus palabras sólo tienen un valor provisional relacionado con las necesidades de los seres vivos que no pueden penetrar directamente el misterio de la Realidad Última (*Lankavatara Sutra*)¹, permite trascender la interpretación de cualquier fragmento del canon budista y genera de hecho las condiciones filosóficas para un claro pluralismo hermenéutico. Además, de acuerdo con la doctrina exegética de la tradición T'ien-t'ai, cada pasaje escriturístico puede ser abordado desde cuatro perspectivas: a) las circunstancias (como expresión de una relación particular entre la audiencia y el Buda); b) como expresión de cuatro métodos de enseñanza²; c) el discernimiento (como afirmación relativa o absoluta); d) el método introspectivo (*kuan-hsin*). Este esquema refleja las características principales de la hermenéutica Mahayana, es decir, la importancia del significado contextual, de los niveles de significado y de la meditación como elemento de comprensión³. En cualquier caso, en el budismo Mahayana el lenguaje es siempre un *upaya*, un medio o instrumento, que usan habitualmente los bodhisattva, para conseguir la liberación⁴. Para el Mahayana todas las formas de discurso son *samvriti-satya* (verdad relativa o convencional) o, como mucho, un nivel bajo de *paramartha* (verdad última o absoluta)⁵.

Todos estos sentidos de la lectura exegética (a excepción de la reducción del segundo a la lectura dogmático confesional) de la Biblia o del Canon budista pueden ser desarrollados –utilizados– por creyentes de otras tradiciones religiosas y espirituales y por ateos, agnósticos o indiferentes, o simplemente por un ser humano que vive en una sociedad de la tercera revolución industrial donde no hay lugar para las creencias.

Para seguir avanzando conviene dedicar un breve espacio a la falsa dialéctica entre teísmo y ateísmo.

1. La falsa dialéctica entre teísmo y ateísmo

Entre muchos de los que hace años que reflexionamos sobre Dios (con inmensa humildad) y sobre la religión nos cansa, por estéril y por caduca, hablar de la antítesis entre teísmo y ateísmo. Durante tiempo esta polémica antitética fue el árbol que impidió ver el bosque.

Algunos sistemas filosóficos han sido lo suficientemente hábiles como para superar la dialéctica con un aproximación integradora a través de la teoría de la doble verdad, como en el caso del Advaita Vedanta hindú donde el Saguna Brahman (la divinidad cualificada) es el Dios causa final, creador de todo, el dios personal, el objeto del culto, el Señor (Ishvara) y, sin embargo, el Nirguna Brahman (la divinidad más allá de cualquier cualidad) es indescriptible y sólo puede ser mostrado por negación⁶. En

¹ El propio *Lotus Sutra* subraya cómo el único sendero que lleva al Nirvana cada ser vivo lo entiende desde su propia realidad, según su propia “naturaleza” –siempre impermanente– y estado (Cfr. *The Lotus Sutra*, trad. Burton Watson, Columbia University Press, New York, 1993, p. 96-99).

² Según el Mahaprajña-paramita-upadesha Shastra las enseñanzas del Buda son de cuatro tipos según sus propósitos (*siddhanta*): mundanales, o de significado superficial (*laukika*); terapéuticas, cuyo significado pretende ser un antídoto al sufrimiento mental (*pratipaksika*); personales, cuyo significado es meramente individual (*pratipaurusika*); y absolutas, cuyo significado es último (*paramartha*). Cabe recordar que el budismo Mahayana cree en múltiples Budas y que en la existencia del intemporal “cuerpo glorioso” (*sambhogakaya*) éste predica eternamente en los cielos y es visto y escuchado por los bodhisattvas.

³Cfr. GÓMEZ, Luis O., art. *Buddhist Literature: Exegesis and Hermeneutics*, en *The Encyclopedia of Religion*, Macmillan, Nueva York, 1987, v. 2, p. 533-534.

⁴ Los tres sentidos en que el texto religioso es *upaya* son que es una concesión compasiva para con la diversidad, aspiraciones y facultades de los seres vivos, que es un instrumento para ser usado en la realización de un fin y que es la expresión de las técnicas liberadoras del Buda (cfr. *Ibidem*, 536).

⁵ La doctrina de los dos niveles de verdad fue originalmente desarrollada por la escuela Madhyamika, la escuela del “Camino medio” fundada por Nagarjuna (entre el siglo segundo y tercero de nuestra era).

⁶ Hemos mencionado más arriba la teoría de la doble verdad de la escuela budista Madhyamika.

esta perspectiva la negación de la existencia de Dios, que se encuentra en diferentes tradiciones religiosas, es claramente religiosa y podemos hablar de ateísmo religioso¹.

De manera análoga a este ateísmo religioso en el mundo teológico del siglo XX se han desarrollado posturas críticas ante el teísmo que intentaba demostrar la existencia de Dios mediante pruebas transformando la experiencia religiosa en una doctrina sobre dos seres diferentes con existencia independiente. Para autores como Tillich este tipo de teísmo mereció el ateísmo del siglo XIX, de los maestros de la sospecha (Feuerbach, Marx, Nietzsche y Freud). Tillich habla de un “Dios más allá de Dios”, el Dios que aparece cuando desaparece el Dios teísta, el Dios que no es un ser sino el fundamento del mismo ser, un dios más allá del ser². Teólogos como Dietrich Bonhoeffer, Rudolf Bultmann, John A.T. Robinson cuestionaron de manera paralela ese teísmo muy ligado a la teología oficial al servicio de la religiosidad popular y del paternalismo o de los intereses de la institución. Tillich recuerda que hay que olvidar aquello que uno ha aprendido sobre Dios e incluso, a menudo, la propia palabra.

Esta intuición inspiró la que, en los Estados Unidos y por Gabriel Vahanian (1961), fue calificada como la corriente de la “teología de la muerte de Dios” (el reconocimiento de que el hombre moderno funciona sin Dios) y fue valorada no tanto por negar la existencia del Dios personal y trascendente sino por la purificación o liberación que ella ofrecía de las “falsas” imágenes de Dios. Algunos autores de esta corriente fueron más lejos y redujeron el cristianismo a una ética humanista (Paul M. van Buren) o afirmaron que de hecho se terminaba por negar la “real transcendencia” de Dios (William Hamilton) y se subrayaba la importancia definitiva de la solidaridad inmanente como forma de transformarse en el mismo Jesús viviente en el mundo. Para Thomas J. J. Altizer la muerte de Dios no es una simple metáfora, es una realidad literal³. Con esta muerte Dios se ha reconciliado con el mundo: Dios se ha hecho hombre (Cristo) anulando su transcendencia y los misterios y miedos que ella conllevaba. No lejos de Altizer, encontramos la opinión del teólogo protestante Eberhard Jüngel, que considera el lenguaje sobre la muerte de Dios como la “expresión de la aporía que afecta a la reflexión moderna sobre Dios”. Este autor hace un trabajo magistral de aprovechar el discurso de los grandes maestros del ateísmo moderno para elaborar un discurso teológico abierto capaz de ir más allá del teísmo, capaz de justificar aproximaciones, lecturas y desarrollos no teístas de la tradición cristiana que ha sufrido la idolatría de ser reducida por sus teólogos, maestros y pastores a su interpretación estrictamente teísta, con todas las hipotecas ideológicas y culturales que comporta y con el desgaste y decadencia significativa que ha sufrido⁴.

Las propias místicas de las religiones llamadas “monoteístas” han desarrollado sistemas de expresión y de interpretación más allá del teísmo, aunque aquí no pretendamos ahora presentar los ejemplos concretos⁵.

¹ Cfr. JAMES, George Alfred, art. Atheism, en ELIADE, Mircea (dir.), *The Encyclopedia of Religion*, v. I, Macmillan Publishing Company, New York, 1987, p. 480-487. James cita el Tao completamente impersonal (China), el Nirguna Brahman del Vedanta hindú, la doctrina budista del Pratityasamutpada, en contexto oriental, y menciona las aportaciones de Jenófanes (570-475 a.C), que sostuvo la idea filosófica de un ser divino superior a los dioses personales griegos que era uno, eterno e inmutable; del sofista Protágoras (485-420 a. C.) que afirmó que “de los dioses no se podía afirmar ni que existieran ni que no existieran”; de los gnósticos que afirmaron que la realidad última no es un dios sino un Uno desconocido e incomprensible; de Feuerbach (1804-1872 d.C) que denuncia la idea kantiana alienante de dios como fundamento de la acción moral y que presenta al hombre como centro de la realidad y de la moral; de F. Nietzsche que declara la muerte del dios teísta judeocristiano que fundamentaba la moral de esclavos para anunciar el alba del superhombre; de los filósofos del lenguaje del siglo XX, especialmente las corrientes resultantes del neopositivismo de A. J. Ayer (*Language, Truth and Logic*, 1936), que declaran sin sentido las afirmaciones de aquello que no es verificable y el dios teísta no lo es.

² Cfr. GRIGG, Richard, *Symbol and Empowerment – Paul Tillich’s Post-Theistic System*, Mercer University Press, Macon, 1985.

³ Aquí recordamos la obra de teólogos de tradición protestante como John Hick y Don Cupitt que llegan a cuestionar de manera contundente el teísmo. De estos teólogos hemos hablado en otras partes (cfr. TORRADEFLOT, F., *La théologie des religions*, p. 77-99; ID., “Símbol i religió: El silenci del fluent balbuzeig” en CORBÍ, Marià (coord.), *Lectura simbòlica dels textos sagrats*, CETR, Barcelona, 2006, p. 117-123)

⁴ Cfr. JÜNGEL, Eberhard, *Dios como misterio del mundo*, Sigueme, Salamanca, 1984.

⁵ La lectura “gnóstica” del cristianismo es uno de estos ejemplos de desarrollo no teísta que ha hecho posibles la mística cristiana. En este sentido, es recomendable la lectura sobre la relación entre el “gnosticismo” del Evangelio de Tomás y el budismo que nos propone James W. Heisig. Este autor nos muestra como la teología de Tomás no representa una lectura más del cristianismo sino

1. Una mirada a la historia de esta falsa dialéctica

Históricamente hay que distinguir entre el contenido filosófico del término “ateísmo” y su empleo. El término a nivel teórico ha significado el desinterés por la causalidad y a nivel práctico la actitud de quienes viven sin Dios o comportándose como si Dios no existiera. De cualquier manera la definición del término será siempre histórica y contextual¹, razón por la cual la discusión filosófica moderna prefiere evitarlo.

Habitualmente en las tradiciones abrahámicas la palabra Dios se refiere a un ser divino considerado como creador independiente del mundo, un ser todopoderoso, sabio y bueno. A lo largo de la historia el rechazo de Dios ha supuesto en la práctica el rechazo de una concepción de la realidad a través de la cual la experiencia es organizada.

Ni teísmo ni ateísmo son respuestas a los interrogantes existenciales sobre la Realidad Última que, de una u otra manera, genera todo ser humano. Más que entender la Realidad, el ser humano quiere vivirla, comprenderla, abarcarla en toda su riqueza e inmensidad. La antítesis teísmo-ateísmo se ha reducido demasiado a menudo a querer entender la realidad y sólo ha satisfecho, en mayor o menor medida pero siempre de manera discutible y revocable, a eruditos o pensadores especulativos que se recreaban, cual élite onanista, en “victorias” ficticias que sólo convencían a los propios. Esta dialéctica pierde su sentido cuando se traslada al orden de la realidad porque se revela inadecuada, inoperante, ineffectiva. En este orden el problema no es reconocer si Dios existe o no, sino darse cuenta de la Vida, de la Realidad, en la que estamos inmersos a pesar de nuestra ignorancia. Este hecho nunca puede conllevar la exclusión, el rechazo, el odio del otro, porque de hecho no hay otro en el sentido dialéctico de oposición, sino que el otro es yo mismo y este yo mismo es siempre otro.

La disyuntiva entre ser ateo o ser creyente es falsa, pero falsa porque no es real, no es real de la Realidad que es la Vida en su gratuidad, tal como se da, sin filtros de intereses egóticos que la desfiguren. No hay ningún afán sintético, sincrético ni irenista en esta postura. No se trata de una afirmación moral, aunque pueda y de hecho tenga sus consecuencias en ese ámbito. Se trata de mostrar la Realidad en su pureza, en su autenticidad, en su radicalidad, sin dualismos excluyentes, con su naturaleza de relatividad radicalmente interdependiente.

Si la Realidad y la experiencia de la misma son primordiales, entonces no ha lugar al predominio ni a la preeminencia del lenguaje descriptivo e interpretativo. Ante la primacía de la Realidad, la actitud humana más adecuada es el silencio o el lenguaje que brota de él, que suele ser de naturaleza apofática y metafórica. La tarea prioritaria para el ser humano será entonces la “lectura” del silencio y del lenguaje que de él brota, que no es un lenguaje descriptivo. No interesa polemizar con la razón sobre si hay o no un referente real detrás del lenguaje, se sabe de la Realidad y de su transcendencia en relación al lenguaje discursivo y conceptual. Ateísmo y teísmo estarían de acuerdo en ello, ni que sea por caminos diferentes.

No es éste el lugar –ya se ha hecho en abundancia en el pasado- para denunciar quién o qué instituciones políticas y religiosas han sacado provecho económico y político de estas discusiones bizantinas y numantinas. El caso es que esta polémica dialéctica ha sido “financiada” por intereses que poco o nada tienen que ver con la pretendida neutralidad y desinterés de la racionalidad objetiva. No

una relectura de todo, que va más en la línea de la perspectiva cuáquera de la fe cristiana que de la teología sinóptica, que presenta a Jesús como Mesías, o de la teología joánica, que lo presenta como Logos eterno. (cfr. HEISIG, J.W., *El gemelo de Jesús – Un alumbramiento al budismo*, Herder, Barcelona, 2007, p. 33-36).

¹“La definición del término no puede ser más que verbal, ya que el contenido de la idea de ateísmo variará necesariamente en correlación con las diversas concepciones posibles de Dios y de su modo de existencia” (LALANDE, André, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, PUF, Paris, 1985, p. 89). Hume, por ejemplo, consideró a los politeístas ateos en su *Natural History of Religion* (1757). Es cierto que, de alguna manera, cuando una variedad de seres supremos o de sus concepciones se enfrentan y compiten se puede hablar de un primer paso hacia el ateísmo. Después, la posibilidad de que la fuente última del universo no sea concebida como dios, sino como alguna cosa impersonal, como sucede en los Upanishads (800-600 a.C.), es otro paso hacia un más allá del teísmo.

puedo sino evocar, con profunda tristeza y dolor pero *in memoriam*, cuántos seres humanos y cuántas comunidades espirituales han sido desviadas y distraídas del camino silencioso para perderse en el camino ruidoso de las apologéticas.

En cualquier caso la discusión sobre y la negación de la existencia de Dios no significa el final de la piedad, de la ética ni, todavía menos, de la espiritualidad (del camino espiritual). Todas las tradiciones religiosas, en mayor o menor medida, con mayor o menor intensidad, han desarrollado caminos espirituales que trabajan con el sentimiento, la devoción y el amor. En la inmensa mayoría de los casos los caminos devocionales han sido formulados con un lenguaje que podemos calificar de teísta en el sentido expresado anteriormente. Este lenguaje releva de los campos semánticos más frecuentes en el marco devocional, que suelen estar relacionados con la afectividad y el corazón del ser humano. Con este lenguaje se accede a la Realidad en su fuerza y dimensión que incide en las capacidades humanas del ámbito de la sensibilidad. No es que afecte la sensibilidad sino que es sensibilidad, brota de ella y a ella vuelve.

En el pasado este lenguaje fue interpretado de manera teísta pero puede ser leído de otras maneras, sin necesidad del teísmo, sin necesidad de dualidad entre Dios y el ser humano. De hecho hoy, en sociedades sin creencias, debe y sólo puede ser interpretado más allá del teísmo, es decir, sin ninguna lectura dual que de pie a interpretar la alteridad como separación insoluble.

1. El teísmo una dificultad o un instrumento de lectura

Para muchos que chocaron con el obstáculo espiritual de esta lectura teísta de la religión, el ateísmo fue una auténtica liberación puesto que les permitía superar la opacidad de la realidad. Superada esta opacidad, muchas veces, tal vez demasiadas, se renunciaba a procurar otras aproximaciones alternativas a la realidad, olvidados en el frenético quehacer pragmático del día a día o ocupados en rendir culto a nuevos “dioses” tan “teístas” como los anteriores, tales como el dinero, el prestigio, el placer o el éxito social, político y económico. No se superaba así la opacidad de la realidad, pero al menos se cambiaba de perspectiva. Esta nueva ceguera provocaba tanta frustración, insatisfacción y vacío como la anterior. Muchos son los “buscadores”, como algunos gustan llamarles, que abandonando el teísmo, van de “lenguaje” en “lenguaje” intentando penetrar las opacidades, de espiritualidad en espiritualidad, de grupo en grupo, de técnica en técnica, sin descanso. Muchos de ellos, cansados, reposarán en cualquiera de estas opacidades y se conformarán con ella; algunos, muy pocos, podrán finalmente penetrar la Realidad a pesar y a través de una u otra opacidad, no sin experimentar un auténtica purificación del ego que les impida embarrancar.

1. Lectura libre de los textos espirituales

Cuando abordamos la lectura de textos de tradiciones religiosas maridadas con interpretaciones filosóficas y teológicas relacionadas directa o indirectamente con el teísmo hemos de ser conscientes, por un lado, de la riqueza sagrada que hay en el texto en la medida que es capaz de facilitar el acceso experiencial a la Realidad Última, y, por otro lado, de la parafernalia contextual e histórica que envuelve este acceso. El símbolo es simultáneamente realidad y lenguaje y, a la hora de interpretarlo, de leerlo desde nuestra pequeña realidad, debemos ser conscientes del envoltorio para trascenderlo.

En este proceso de ir venciendo obstáculos para poder beber el vino, de manera paradójica gracias y a pesar de la copa, la aproximación histórico-crítica de la Biblia ya facilitó, a finales del siglo XIX y durante el XX, unos instrumentos exegéticos para “relativizar” el texto, ni que fuera sólo para buscar el Jesús histórico en su pureza. Quizás hoy, en muchos casos, no interesa ya tanto el Jesús histórico como el mensaje espiritual y humano de la Biblia, pero para captarlo y comprenderlo es necesaria también esta misma lectura, como mínimo en una primera aproximación al texto. Lo mismo que decimos de la Biblia hay que decirlo de cualquier texto sagrado, es decir, de cualquier texto espiritual de referencia, sea el Corán, el Canon Pali, la Bhagavad-Gita, el Tao-Te-King, etc. La exégesis histórico crítica nos permitirá una aproximación científica al autor, al medio histórico y cultural, a la realidad lingüística del tiempo, a los

sistemas de organización narrativa y a las formas literarias coetáneas, a la historia de la redacción, a la recepción y a las posibles modificaciones o interpolaciones sufridas por el texto. Esta primera criba, que es fundamental, es claramente insuficiente. Hay que avanzar e ir más lejos si uno quiere saborear el jugo de la Vida. Se trata de un paso más, de pasar la criba o el filtro del paradigma cultural. Habrá que abordar el sistema fundamental de interpretación de la cultura que dio a luz al texto. Se trata del código esencial que permite a los vivientes relacionarse con el medio y transformarlo, se trata del paradigma cultural vertebrador de una o múltiples civilizaciones. Corbí ha mostrado los pocos paradigmas que se han dado en la historia humana y cuán fundamentales han sido para que el ser humano pudiera expresar e interpretar la Realidad. El fruto espiritual se ha expresado a través de un lenguaje configurado a través de estos modelos culturales¹, fruto del mundo que ha generado la lengua². Cuando hablamos del paradigma cultural no hablamos de las narraciones mitológicas (en las que pueden variar personajes, símbolos y rituales) en que se expresa sino de la estructura profunda que permanece invariable más allá de ellas. En la cultura cazadora esta estructura es la muerte como fuente de vida³ (M[V), en las culturas agrarias la estructura es cíclica, todo lo que tiene vida “ha pasado por la muerte, ha sido enterrado” (V[M[V)⁴, en las culturas ganaderas la estructura es lineal ya que la vida y la muerte están enfrentadas (VI M)⁵, en las sociedades artesanas e industriales la estructura es no ya tanto la que explica el valor de la realidad sino su trama, como se construye (S [O)⁶. Lo seres humanos no podemos situarnos fuera de los sistemas culturales, siempre estamos en uno u otro. Una mutación en un sistema supone “una transformación de la ontología, una transformación de las experiencias y de las estructuras subjetivas, una transformación de las relaciones intersubjetivas y una transformación de la religión”⁷; se trata pues de un cambio abrupto, de una conversión. El lector de textos religiosos debe aprender a trascender no sólo el lenguaje simbólico-mítico sino su estructura profunda, la del paradigma cultural que lo ha gestado. Más allá está el núcleo de la experiencia religiosa, lo más genuino de ella. Los símbolos y mitos dejan sólo traslucir esa experiencia. Conocer su génesis, su naturaleza, permite relativizarlos y contextualizarlos de manera que nos permita evitar su sacralización y fijación y nos ayude a trascenderlos.

Otro paso imprescindible en la interpretación o lectura de textos religiosos o espirituales de referencia es la necesidad de ser conscientes de la naturaleza central del lenguaje simbólico-mítico que brota del paradigma cultural. El conocimiento de las diversas tradiciones espirituales de las grandes tradiciones religiosas ha permitido reconocer que esta naturaleza central se formula habitualmente y comúnmente según una triple tipología: la que prioriza el lenguaje simbólico-mítico cuyo eje de significado pivota alrededor del amor o la devoción o el sentir (*bhakti*) –las imágenes y símbolos poéticos, las metáforas y alegorías son escogidas en función de este eje de significado-, la que prioriza el lenguaje simbólico-mítico cuyo eje de significado pivota alrededor del conocimiento o la sabiduría (*jñāna*) y la que prioriza el lenguaje simbólico-mítico cuyo eje de significado pivota alrededor de la acción (*karma*)⁸. Los textos pueden formar parte de corrientes espirituales en las cuales ha predominado uno u otro lenguaje y en las que esta preeminencia ha permitido a los estudiosos identificarlas y elaborar tipologías. Estas tipologías son sólo aproximadas. Estos lenguajes suelen darse imbricados con los otros y el predominio de uno sobre el otro está a veces en la mente del lector más que en la realidad del propio texto. Sea como fuere, lo que sí parece evidente es que la experiencia religiosa suele formularse a través de estas

¹ “Las culturas son fundamentalmente modelos de interpretación del mundo y sistemas de valores capaces de proporcionar cuadros de motivaciones que garanticen la supervivencia de forma eficaz y duradera” (CORBÍ. M., *Religión sin religión*, PPC, Madrid, 1996, p. 12.

² Cfr. *Ibidem*, p. 14.

³ Cfr. *Ibidem*, p. 19.

⁴ Hay también una versión compleja: “El modelo complejo de las sociedades agrícolas de riego sería pues: Mandato[sumisión[muerte[vida” (*Ibidem*, p. 25).

⁵ Cfr. *Ibidem*, p. 29.

⁶ Cfr. *Ibidem*, p. 36.

⁷ Cfr. *Ibidem*, p. 45.

⁸ La historia de las religiones y en especial los estudios de Religiones Comparadas son una muestra de esta estructura común de expresión/compreñión del hecho religioso en sus diferentes manifestaciones históricas. La mística comparada ofrece ejemplos detallados de ello (cfr. TORRADEFLOT, F., *L'amour et la connaissance au-delà de l'ego - Étude de mystique comparée sur Jean de la Croix et la Bhagavad-Gita*, FTC, Barcelona, 1995).

corrientes y lenguajes espirituales y que éstas son métodos de silenciamiento que permiten el acceso desinteresado a la Realidad en su gratuidad¹. En efecto, identificar estos lenguajes nos permite ser conscientes de ellos y descubrir como los referentes espirituales han trabajado con los “canales” del sentir, del conocimiento y de la acción. De hecho los lenguajes son procedimientos que, en su día, fueron desarrollados o practicados por los que, ahora y para nosotros –los lectores-, son los maestros. Cada uno de los lectores, en el último y definitivo paso de la lectura, puede decidir si desarrollar o no sus propios procedimientos en el que es el definitivo nivel de la apropiación, el de la aplicación o del despliegue personal del camino espiritual.

Uno es libre entonces de decidir si y cómo va a comunicar su camino, su proceso espiritual. Y si termina por hacerlo, es libre de decidir si está dispuesto o no a aceptar que ese camino sea un referente para otros. Aunque esto último depende más de los nuevos “lectores” que de las intenciones o pretensiones de uno.

Alguien podrá temer que esto suponga una legitimación del “libre mercado” en el ámbito de la religiosidad y de los caprichos y azares que ello pueda conllevar. Aunque personalmente creo que esta liberalización es ya una realidad consumada e inevitable en muchas sociedades (India, Europa, Norte América, etc.), no creo que el temor o la desconfianza sea la mejor actitud para discernir el valor o sentido de una u otra lectura. En todo caso, parece claro que la actitud inquisitorial de algunos no es la mejor habilitación o autorización para juzgar ni, sobre todo, para condenar o rechazar cualquier interpretación o lectura de uno u otro texto sagrado. En la medida en que el texto ayuda a liberar al lector del ego, en esa medida la lectura se acredita como legítima: la praxis espiritual adquiere así su valor definitivo.

La lectura de textos sagrados no sólo debe ser libre, sino fundamentalmente liberarse del ego como estructura de necesidades. Éste es precisamente el sentido profundo de la interpretación de los textos religiosos y del camino espiritual que la justifica. Puede tomar toda una vida. De ahí que todos los procesos ascéticos y místicos del camino espiritual tengan todo su sentido en la radicalidad de esta liberación y en la acreditación de la legitimidad de la interpretación que los acompaña.

1. Algunos ejemplos concretos de lectura libre de los textos espirituales

La lectura de un texto sagrado o de referencia espiritual no debe de estar sometida a prejuicios derivados de creencias o de ideologías determinadas, ni se puede ver reducida a las deducciones de los análisis de la crítica lingüística, histórica y literaria que se puedan aplicar sobre el mismo. La “utilidad” del texto está relacionada con la capacidad que éste tiene para relacionar al lector con la Realidad Última, con la capacidad de facilitar el acceso personal e inmediato a la dimensión profunda de lo real. Los autores de los textos son más o menos maestros, profetas, místicos o líderes espirituales en la medida en que el texto que formulan es más transparente y simplifica la opacidad del lenguaje. La creatividad poética y la generación simbólico-mítica son instrumentos para favorecer la transparencia siempre que uno no se recree estáticamente en ellas considerándolas estrictamente como técnicas. Los autores de los textos se inscriben dentro de tradiciones contextuales que se diversifican según habitualmente privilegien el lenguaje simbólico-afectivo, si en el camino espiritual trabajan más con la voluntad, la devoción, la sensibilidad y el sentir; el lenguaje discursivo conceptual, si en el proceso espiritual desarrollan más la mente y la reflexión; el lenguaje práctico de la acción transformadora o de la acción desinteresada, si en el camino espiritual dan una importancia central a la solidaridad, el cambio social y político y la acción de la inacción.

La lectura de cualquiera de los textos producidos por estos autores espirituales debe de hacerse desde la conciencia de todo lo que acabamos de mencionar pero sin que ello signifique renunciar al principio de la libertad. La libertad del “lector” que sabe que leyendo es consciente de la necesidad de reactualizar el camino espiritual, de rehacerlo según su realidad. El camino espiritual es único, irrepetible, irreductible, genuino, propio. La libertad es la que permite que todos los factores condicionantes y circunstanciales del texto queden como simples ayudas destinadas a favorecer el dinamismo

¹ Cfr. CORBÍ, M., Métodos de silenciamiento, Cetr, L'Hospitalet de Llobregat, 2006.

del texto que debe de ser capaz de hablar, de llamar al lector que quiere hacer camino espiritual. El texto se vuelve entonces "evocativo" para cada lector cuando más que recordar, le interpela y le inclina hacia una Realidad que le trasciende. La libertad viene de la Realidad Última incondicionada, que se le da gratuitamente y que, sólo en la medida en que el lector sea capaz de "utilizar" el mismo texto para liberarse de su ego, transformará al lector en un ser humano liberado y capaz de irradiar esa misma libertad convirtiendo su propia vida en testimonio, en libro sagrado viviente. De cualquier manera, sería mucho peor no acercarse al texto que interpretarlo mal.

Si tenemos esta libertad se puede leer cualquier texto de referencia de cualquier tradición religiosa y espiritual sin miedo a perder lo más importante del texto, la capacidad que este ofrece de facilitar la liberación del ego como estructura de necesidades. Lo demás se puede perder, de hecho se debe de perder, en el sentido de que tiene que ser trascendido. El texto es fecundo si pierde su opacidad, opacidad que procede de todo lo que conlleva y que no apunta a la Realidad Última.

Es cierto que hay todo un abanico de textos y que no todos disfrutan del mismo nivel de transparencia/opacidad. Convendría establecer una jerarquía (en el sentido más etimológico del término) de los textos religiosos a partir del criterio de "facilidad" o eminencia simbólica. De hecho es difícil establecer una criteriología formulable de manera objetiva, quizás lo único que podemos establecer con una cierta garantía, la única "canonicidad" legítima sería la verificación de los textos, es decir su capacidad de suscitar la calidad que está más allá del sujeto que los lee o interpreta.

Mi particular selección de textos ha sido aleatoria, dando cabida a textos más claramente transparentes y a otros que lo son menos. Todos ellos son igualmente susceptibles de una lectura simbólico espiritual liberadora.

Un ejemplo de la Bhagavad Gita

IX, 29: "*Soy ecuánime con todos los seres; ninguno es para mí merecedor de odio, ni querido; pero los que me adoran con devoción, aquellos están en mí y yo en ellos*".

Ejemplo de análisis formal o científico

El capítulo IX ⁽¹⁾ vuelve a hacer de la teología el centro de interés de la *Gita*. Este capítulo se titula tradicionalmente "disciplina de la ciencia real y del secreto real" ⁽²⁾, pero de hecho, es un capítulo sobre el amor y la devoción ⁽³⁾. Este capítulo es un giro decisivo como se ve en el hecho que Krishna, en tanto que maestro, procura atraer la atención hacia lo que se dispone a decir ⁽⁴⁾, porque está preparado para abrir el espíritu al conocimiento y a la visión integral de la Divinidad, tal y como aparece en el capítulo XI ⁽⁵⁾. La perícopa IX, 26-29 donde encontramos el versículo 29, tiene como unidad temática la recompensa de los actos de culto, es decir la liberación de los actos para todos aquellos que ofrecen todas sus acciones y su vida a Dios ⁽⁶⁾. Esta perícopa está seguida por otra que versa sobre la dimensión universal de la devoción

1. Este capítulo es la excepción en la sección que va del capítulo VII al XII, ya que se vuelve a la "teoría yóguica de la realización de un estado inmortal independiente de Dios" de la que se había tratado en los primeros capítulos. Sin embargo, encontramos aquí una diferencia importante: mientras que el yoga clásico no hacía más que contemplar a Ishvara como *purusha* siempre puro, la *Gita*, sins rechazar esto, reserva a estas personas el don de ser "ayudados y conducidos junto" a Dios (Persona Suprema) para comulgar con él (cfr. ZAEHNER, R. C., *Inde, Israel, Islam - Religions mystiques et révélations prophétiques*, Desclée, Paris, 1965, p. 215-216), ya que no se le puede obtener más que a través de la devoción (cfr. BG, VIII, 13. 15. 20-22).

2. Cfr. A.M. ESNOUL et O. LACOMBE, *Le Bhagavad Gîtâ*, Arthème Fayard, Paris, 1976, p. 9. El título del capítulo en sánscrito es "rajaguhyayoga" (cfr. SENART, E., *La Bhagavad-Gita*, Les Belles Lettres, Paris, 1967, p. 28). Rivière lo situa al final de la exposición del capítulo: "Rajavidyarahyayoga" (cfr. RIVIERE, J.M., *La Sainte Upanishad de la Bhagavad Gita*, Archè, Milán, 1979, p. 215). El secreto real es la amistad que inclina al Señor hacia el creyente a Él totalmente devoto (cfr. A.M. ESNOUL et O. LACOMBE, *La Bhagavad Gîtâ...*, p., 91).

3. "(...) it is in fact a chapter of love and devotion" (ZAEHNER, R.C., *The Bhagavad-Gita - With a commentary based on the original sources* by R. C. ZAEHNER, Clarendon Press, Oxford, 1972, p. 273).

4. Cfr. BG, IX, 1-2.

5. Cfr. AUROBINDO, Shri, *La Bhagavad-Gîtâ*, traducido por C. RAO et J. HERBERT, (col. "Spiritualités vivantes", n. 1), Albin Michel, Paris, 1970, p., 171.

6. Cfr. A.M. ESNOUL et O. LACOMBE, *La Bhagavad Gîtâ...*, p., 92.

(1), y precedida por la perícopa IX, 20-25 en la cual Krishna desarrolla nuevamente lo que se trató ya en VII, 20-23. A pesar de ello, hay una diferencia porque ahora Krishna, en lugar de alimentar la fe de los adoradores hacia los otros dioses, hace un paso adelante y afirma que todo culto va dirigido a Él, aunque el devoto no sea consciente de ello (?).

En el primer hemistiquio del versículo 29, encontramos "la ecuanimidad" de Krishna para con todos los seres: no siente ni odio, ni amor. El amor tiene aquí, incluso si se expresa con el mismo término (*priya*), un significado diferente que en VII, 17; un sentido más próximo a "deseo" que ha sido causa de desintegración y de esclavitud. Así ello responde más bien a la preocupación de los primeros seis capítulos, que queda aquí reflejada mediante la forma de realización ya completada en Krishna por su identificación con Brahman. En la primera parte del segundo hemistiquio del versículo 29, encontramos la síntesis del *karma-yoga* y del *bhaktiyoga*. En efecto, no basta con ofrecer un culto, también es necesario que éste sea algo vivido, lleno de sentido, con el riesgo de quedar, si no es así, al nivel del ritualismo brahmánico. La segunda parte de este segundo hemistiquio nos interesa particularmente: "aquellos están en mí y yo en ellos". De la misma forma que en VII, 17, tenemos aquí una relación de unidad, de comunión, entre dos realidades que preservan su alteridad: los "adoradores devotos" (*karmin - bhakta*) y Dios. Dios está presente en estos mismos « adoradores-devotos » (3), y éstos en Dios (4). Se les permite conservar su alteridad porque existe una relación de amor, de devoción, entre los dos: el amor a Dios y el amor de Dios. Dios ama, Dios se mueve porque se siente atraído por sus adoradores (5). El amor es aquí, de manera explícita, el medio y, de manera implícita, el fin, puesto que esta unión que respeta la diferencia sólo es posible por la devoción amorosa. Este versículo presenta una síntesis entre *karmayoga* y *bhaktiyoga* que prepare la del versículo 34, donde *jñanayoga*, *bhaktiyoga* y *karma-yoga* son ofrecidos a Dios que continua siendo la única finalidad, y donde se constata, una vez más, de qué manera la integración es la condición indispensable para alcanzarla (6).

En su comentario, J.M. Esnoul et O. Lacombe afirman que la perfección consiste en dedicar todos los actos a los que uno no se apega, al Señor Krishna (7). Al ofrecernos su traducción, Zaehner pone, ante el locativo "in Me" la forma verbal "*abide*" (habitar) entre corchetes (8). Krishna, que recibe el apelativo "el mismo" (*samo*), es identificado aquí con Brahman (primer versículo), que es "sin defecto y siempre igual" (9). Hay como una separación o mejor una especie de ruptura, entre la indiferencia de las primeras palabras del versículo 29 y el discurso sobre la devoción y la comunión que empieza en el segundo versículo, y que será más adelante desarrollado con creces. Es tal vez cuando Krishna describe al yogi y cuando dice que lo quiere, que llegamos a darle un sentido coherente a los dos hemistiquios de IX, 29, relacionándolos por el eje temático del amor (10). La paradoja que se produce entre estos dos

1. Cfr. BG, IX, 30-32.

2. Cfr. ZAEHNER, R.C., *The Bhagavad-Gita...*, p., 273; A. M. ENSOUL et O. LACOMBE, *La Bhagavad Gītā...*, p., 91-92.

3. Lo que se expresa mediante el locativo del pronombre personal: "tesu".

4. Como vemos en el locativo singular del pronombre personal de la primera persona "mayi".

5. Según BG, XII, 13-20, donde Dios muestra un amor extremo hacia sus devotos (v. 20) y un amor, incluso si es menos intenso, hacia hacia los yogi, es decir hacia aquellos que han encontrado la integración y son indiferentes hacia el mundo fenomenal y para con los sentimientos de amor y de odio (v. 13-19); podemos creer que ha habido un progreso dentro de la Gītā en el sentido de una ampliación del amor de Dios no sólo hacia sus devotos, que continúan siendo los preferidos, sino también hacia los *jñanin*, o bien que se ha desvelado lo que de aquí a IX, 27, quedaba oculto, implícito: que el verdadero devoto que atrae el amor de Dios es el yogi, es decir aquel que está desatado, liberado, integrado, unificado.

6. Cfr. BG, IX, 34.

7. Cfr. A.M. ENSOUL et O. LACOMBE, *La Bhagavad Gītā...*, p., 9.

8. La *bhakti* introduce una nueva dimensión a la problemática filosófica que habría podido sugerir la presencia de seres contingentes en Dios, ya que amor significa don, participación, don total de sí mismo, interpenetración. En la *bhakti* hay una completa y personal inhabitación de Dios. Esto no es experimentado más que por aquellos que ya han sido liberados (cfr. ZAEHNER, R. C., *The Bhagavad-Gītā*, p., 288). Así pues Acharuparambil nos dirá: "Dice el Señor que está igualmente presente en todos los seres, pero cuando se trata de sus relaciones con sus *bhakta*, declara solemnemente que "aquellos que me veneran con *bhakti*, estos habitan en mí y yo en ellos" (9.29). Esta panorámica fascinante de la inhabitación recíproca de Dios y del devoto ha contribuido no poco a acrecentar la popularidad de la *bhakti*" (ACHARUPARAMBIL, D., *Espiritualidad hinduista*, BAC, Madrid, 1982, p. 151).

9. BG, V, 19.

10. Cfr. BG, XII, 13-19.

momentos, -de los cuales de entrada un cierto amor queda excluido y donde después el amor es vivido hacia quien ha excluido el amor-, es explicada por Zaehner -que además la encuentra en todas las religiones- a partir de un ejemplo de Francisco de Sales: según Zaehner en la *Gita* la devoción amorosa y la comunión con el divino trascienden el estado inmutable de Brahman (1). Esta misma paradoja ha sido considerada por Edgerton y por Prabhupada (2). La devoción del *bhakta* hace referencia a la mínima actividad que debe así ser vivida con amor (3). La *bhakti* es la natural culminación de toda mística que quiere legitimar a la vez lo múltiple y lo Uno. Krishna ha ya dicho que él es el deseo purificado presente en los seres contingentes (4). Por lo cual, estos seres pueden experimentar la atracción hacia el centro, hacia el Uno que está en ellos mismos, pero como amor. Siempre preocupado por la transcendencia de Dios, Shankara reconoce que los adoradores se encuentran en Dios por la devoción "por supuesto", pero esto sin implicar ningún apego por parte de Dios. Los devotos son espejos donde la luz divina, que lo penetra todo, se refleja claramente, ya que ellos participan en la naturaleza divina (IX, 13) (5). Lamotte inscribe el versículo 29 en un párrafo (v.29-32) donde Krishna se muestra compasivo con todos los seres humanos sin distinción (6), incluso con el pecador por culpable que sea, ya que tiene su oportunidad, gracias a la devoción amorosa, de cambiar su vida (7). Krishna ya no es aquí una simple divinidad de una secta de la India, sino el Salvador de todos los seres humanos (8). Radhakrishnan interpreta el versículo 29 diciendo que Dios es imparcial y que no escoge según deseos caprichosos y que la única vía para merecer su amor es la fe y la devoción personal (9). Aurobindo cree que es sólo la adoración, que es amor del Supremo y don de sí mismo, que puede hacer consciente "la existencia interior de Dios en el hombre y del hombre en Dios" y hacer de ella una "unión perfecta y absorbente" (10). Para Prabhupada, hay una "reciprocidad espiritual" que viene del hecho de que "el Señor y su devoto poseen ambos consciencia", lo que supone una perspectiva personalista vaishnava (11).

Lectura puramente simbólica

Los sentimientos de odio y de amor, la adoración y la devoción, Krishna y los devotos son aquí símbolos de la única realidad que es la Divinidad. La naturaleza divina no está sometida a las alteraciones de los sentimientos, aunque quienes, unificados, consiguen dirigir todos sus sentimientos (simbolizados por el amor) hacia ella alcanzan la unión no dual con ella. Los sentimientos son pues un instrumento y el lenguaje teísta y devocional también para conseguir una realización espiritual no dual análoga a la que se puede conseguir a través de otros métodos o caminos espirituales que no utilizan un lenguaje devocional teísta.

El Sanatana Dharma ha sido muy hábil y generoso a la hora de combinar el uso de lenguajes simbólicos. Tal vez porque el lenguaje dominante, el que ha conformado su cosmovisión fundamental de

1. "this may be a paradox, but it is a paradox we meet with in all religions; it is the *sainte indifférence* of St François de Sales which, though it excludes partial and, of course, passionate love does not at all exclude disinterested love which Christians call *agape*. In the *Gita bhakti*, loving devotion and communion with the divine, transcends the "fixed, still state of Brahman" (ZAEHNER, R.C., *The Bhagavad-Gita*..., p. 285).

2. Cfr. EDGERTON, F., *The Bhagavad Gita or son of the blessed one - India's favorite Bible*, The open court publishing company, Chicago-London, 1925, p. 75-76; Prabhupada dirá: "On peut se demander pourquoi Krishna, s'il est l'Ami de tous, impartial envers tous, montre un intérêt spécial à ses dévots, qui sont toujours absorbés dans son service" (PRABHUPADA, A. C. B. S., *La Bhagavad-Gita telle qu'elle est*, Bhaktivedanta, Paris, 1981, p. 191).

3. Cfr. BG, IX, 26-27. Esto, con el amor al prójimo (V, 15; XII, 13; etc.) difícilmente conciliable con el compromiso bélico (II, 31. 33. 37; XVIII, 59), es la catequesis bhagavática: "aimer, adorer, servir Dieu, lui consacrer toute sa vie" (LAMOTTE, E., *Notes sur la Bhagavadgita*, Paul Geuthner, Paris, 1929, p., 121). La recompensa prometida por Krishna a la *bhakti* del devoto es la liberación de los efectos del *Karma* y la unión con Dios (cfr. ACHARUPARAMBIL, D., *Espiritualidad hinduista*, p., 151).

4. Cfr. BG, VII, 11.

5. Cfr. SHANKARA, *The Bhagavad-Gitâ - With the commentary of Sri SANKARACHARYA*, traducido por A. MAHADEVA SASTRI, Ramaswamy Sastrulu & Sons, Madras, 1918, p. 256.

6. Cfr. BG, IX, 29. 32.

7. Cfr. BG, IX, 30-31.

8. Cfr. LAMOTTE, E., *Notes*..., p., 119-120; ACHARUPARAMBIL, D., *Espiritualidad hinduista*, p., 151-152.

9. Cfr. RADHAKRISHNAN, S., *The Bhagavadgita - With an Introductory Essay, Sanskrit Text, English Translation and Notes* by S. S. RADHAKRISHNAN, Blackie & Son, Bombay, 1974, p., 250.

10. Cfr. AUROBINDO, Sri, *La Bhagavad-Gitâ*, p., 184.

11. Cfr. BHAKTIVEDANTA PRABHUPADA, S., *La Bhagavad-Gitâ*..., p., 192.

una manera primordial y preferente ha sido el lenguaje no dual que favorece la inclusión y que prevé la asunción de la diversidad sin conflicto.

Un ejemplo del Corán

36, 33-35: ***“Ellos tendrán justamente un signo claro, milagroso, un texto santo, el de la tierra que estaba muerta, que Nosotros hemos hecho que vuelva a vivir, que nosotros hemos hecho que en ella nazcan granos de cereales. ¡Y comed de ellos! Nosotros hemos puesto en la tierra palmeras y viñas. Hemos hecho que nazcan y broten en ella fuentes fecundas para que coman de los frutos que dan. ¡Esto no es fruto de sus manos! ¿No han de ser pues agradecidos y agradecerlo a Dios? ¡Siempre ha de ser glorificado quien ha creado todas las cosas, todas las parejas, todos los productos de la tierra, incluso ellos mismos, y otras cosas que ellos no conocen!”***

Desde ahora, voy a ahorrar al lector todo el análisis formal o científico del texto, del cual he ofrecido una modalidad en el ejemplo anterior. Este tipo de análisis no es esencial ni lo que a nosotros nos interesa más aquí, a pesar de que es fundamental e imprescindible para evitar los relativismos y las derivas interpretativas ilimitadas. He querido ofrecer sólo una muestra de lo que son los preámbulos o la propedéutica a una lectura puramente simbólica de los textos religiosos.

Lectura puramente simbólica

La tierra que revive es “signo”, “texto santo” gracias al “Nos” mayestático de Dios que es quien habla en el texto y quien da la vida a la tierra, a los granos de los cereales, a las palmeras y viñas y a sus frutos, y a los hombres y mujeres que los toman. Dios aparece aquí como diferente del ser humano, como el creador y dador que es superior y de quien depende absolutamente el ser humano. Este texto en su literalidad es claramente teísta.

La creación, la vida, remiten a algo superior, más allá, a otra dimensión, son signo de otro nivel que está ya aquí pero que lamentablemente algunos no reconocen. Se trata de un despertador a una nueva conciencia, a una dimensión de la realidad que está ahí pero que permanece oculta para los ciegos que no quieren ver. La Realidad está ahí desde siempre y los profetas y su palabra, así como la Palabra de Dios son una llamada a ese despertar que no es fácil puesto que el ser humano vive inmerso, encerrado y sometido a su estructura de necesidades y no reconoce en los profetas, ni en Dios ni en su creación su naturaleza simbólica de la Realidad Última. La iniciativa creadora y revivificadora de Dios y la vida que de ella brota ejercen la función de gran signo de esa Realidad que no es la del ser humano habitual, necesitado, preocupado por la supervivencia física cotidiana. Pero al mismo tiempo el ser humano con su fe, su conciencia de la Realidad, es quien reconociendo y acogiendo con sumisión esta Realidad le da vida ahora y aquí. Así pues, no se trata de una dualidad lejana, sino de un no dualismo expresado con lenguaje dual, de tradición teísta. Todo lo que existe, todo lo que en esta tradición se llama creado, todo es símbolo de la Realidad Última y es Realidad Última si uno reconoce por la fe que todo es más lo que no parece ser que lo que aparenta. La fe en Dios es lo que otorga y reconoce en todos los seres esa dimensión de la Realidad Última que a simple vista no se ve. Los seres son entonces nuevos, reviven, para nunca más morir, porque la dualidad entre vida y muerte desaparece trascendida.

Un ejemplo de la Biblia

Josué, 24, 14-18: ***“«Ahora, pues, temed a Yahveh y servidle perfectamente, con fidelidad; apartaos de los dioses a los que sirvieron vuestros padres más allá del Río y en Egipto y servid a Yahveh. Pero, si no os parece bien servir a Yahveh, elegid hoy a quién habéis de servir, o a los dioses a quienes servían vuestros padres más allá del Río, o a los dioses de los amorreos en cuyo país habitáis ahora. Yo y mi familia serviremos a Yahveh».*** El pueblo respondió: ***«Lejos de nosotros abandonar a Yahveh para servir a otros dioses. Porque Yahveh nuestro Dios es el que nos hizo subir, a nosotros y a nuestros padres, de la tierra de Egipto, de la casa de servidumbre, y el que delante de nuestros ojos obró tan grandes señales y nos guardó por todo el camino que recorrimos y en todos los pueblos por los***

que pasamos. Además Yahveh expulsó delante de nosotros a todos esos pueblos y a los amorreos que habitaban en el país. También nosotros serviremos a Yahveh, porque él es nuestro Dios»

Como hemos dicho en el apartado dedicado al texto anterior soslayamos el análisis crítico, formal o científico por razones no sólo de espacio sino para subrayar el valor de la lectura estrictamente simbólica.

Lectura puramente simbólica

El texto es de tradición judía y, por tanto y en principio, teísta. En la lectura teísta judía Dios (Yahveh) escoge a un pueblo con el que establece un pacto. Este pacto es exclusivo, al menos en el sentido de que hay una elección o preferencia que supone un rechazo o, cuanto menos, una no elección de los otros pueblos. Este Dios es liberador y a cambio sólo pide fidelidad también exclusiva (no se pueden aceptar otros dioses). Las palabras liberación, elección (predilección), fidelidad son aquí capitales. Todas ellas dan sentido a una trama narrativa más o menos histórica en la que diversos personajes se interrelacionan (el profeta, el pueblo, Dios, otros pueblos, otros dioses, etc.).

Tanto para los que buscan, a través de uno u otro camino espiritual, como para los que ya han encontrado la experiencia de la Realidad en su radicalidad y plenitud, toda esta riqueza y diversidad narrativa no es más que un símbolo de esta Realidad Última. Desde esta perspectiva y desde este horizonte, el temor y el servicio a Dios, la fidelidad exclusiva a Él así como la experiencia de liberación del sufrimiento y de la esclavitud y la experiencia de contacto no distante y no dual con la tierra no son más que expresiones diversas de la realización de esta experiencia. En unas se subraya el protagonismo del sujeto Dios, en otras el protagonismo o el sujeto "Josué y familia" o el mismo pueblo. El lenguaje teísta ofrece dos ópticas fundamentales para leer o interpretar la experiencia de la Realidad Última: la de Dios y la de los seres humanos (individuos o colectivos). Sin embargo el bienestar o el beneficio de los seres humanos sólo es aquí un símbolo de la Realidad Última y de su naturaleza profunda que invade cualquier realidad por concreta que sea.

La narrativa histórica de la liberación de un pueblo y de Dios como libertador es un símbolo interesante y útil para el camino espiritual. El ser humano debe liberarse de su ego (falsos dioses y tierras de esclavitud) en el proceso de despertar a la Realidad Última (Dios - Yahveh) y esta misma Realidad es quien se impone en el proceso hacia esta realización. No se trata de la dualidad Dios - ser humano sino de la tensión entre ignorancia y sabiduría o consciencia que se produce en la persona. Así esta tradición nos dice muy claramente que en el proceso de liberación no basta con el esfuerzo sino que también hay una gratuidad o dimensión misteriosa de la Realidad que escapa a cualquier estrategia o control y que es fundamental para conseguir la liberación. Esta gratuidad está siempre ahí y cuando la descubrimos (predilección o elección) lleva la experiencia espiritual a su plenitud. Esfuerzo y gratuidad son las dos vertientes armónicas de la Realidad, que otras tradiciones llamarán de otra manera.

Cuando abordamos la lectura simbólica de textos de tradición primordialmente teísta debemos de ser capaces de usar el conocimiento para poder sacar todo el jugo al texto de manera que se nos permita leerlo más allá de sus limitaciones contextuales. Así podremos extraer de esta fuente toda su sabiduría. Pero el conocimiento no es el único instrumento, el amor o la devoción es también otro eje fundamental que nos permite acercarnos al texto con la voluntad, confianza y sensibilidad de que nos sea útil en nuestro camino espiritual.

No quisiera terminar este escrito sin prevenir al lector de una posible reticencia que haya podido sentir. El hablar de lectura "puramente" simbólica no es una rémora de puritanismo sino la convicción y la voluntad de expresar que se trata de leer los textos de las diferentes tradiciones religiosas y espirituales con la pretensión de usarlos para el camino espiritual y, por tanto, la "pureza" de la lectura simbólica dependerá, después de todo, de su capacidad de eficacia espiritual, entendida como su capacidad de facilitar la experiencia de la Realidad Última hoy y aquí. De hecho, la lectura simbólica de textos religiosos es ella misma una experiencia religiosa por cuanto es comunión o relación no dual con la

Realidad Última, conocimiento silencioso del que tanto habla Corbí¹. En esta lectura simbólica podemos hablar de una cierta preeminencia o primacía del sujeto, pero no de cualquier sujeto, sino del sujeto liberado de la egocentración, del que muchos hindúes llamarían Atman. La libertad de lectura del sujeto – entendido como Atman-, viene de su libertad o liberación espiritual. Evidentemente, es cierto, hay una objetividad que radica en la materialidad e historicidad del mismo texto pero esta realidad no es óbice para que el lector libre y liberado pueda reactualizar ese texto dándole nueva vida desde su propio camino espiritual, que es irreductible e irreptible. Es también cierto que la capacidad de relectura no será sólo subjetiva sino que dependerá también de la medida en que el texto religioso sea él mismo expresión o fruto de una experiencia de liberación o desegocentración del ego. Por esta razón el acto de lectura puede durar un instante o puede prolongarse durante años o toda una vida, porque es relativo a la densidad religiosa del mismo texto y al estado concreto en el proceso espiritual del sujeto.

Para finalizar, quisiera recordar que sistemas de interpretación no frecuentes, como el no teísmo en el cristianismo o el teísmo en algunos tipos de budismo, pueden dar lugar a lecturas simbólico-espirituales más transparentes del texto religioso especialmente si esa infrecuencia traduce que en esos contextos esos símbolos no son usados para la programación o para las funciones sociales de sustitución que, en algunos casos, todavía desarrollan las tradiciones religiosas. De cualquier manera, queda claro que ningún símbolo religioso puede ya ni podrá desarrollar funciones sociales y que ello hará posible que los símbolos religiosos, liberados de las creencias, puedan desarrollar su función espiritual de facilitación de la experiencia de la Realidad Última con mayor eficacia. Estamos ya en una nueva época llena de posibilidades espirituales para la humanidad.

SESIÓN DE TRABAJO

Francesc Torradeflot explica que en su texto combina los ejemplos concretos de lectura simbólica con algunas reflexiones acerca de ese tipo de lectura, en primer lugar para tener presente que las tradiciones espirituales ya han dado grandes frutos en la vía de la lectura simbólica, y que es importante tener en cuenta sus modos de proceder para poder aprovecharlos.

Otro punto que ha querido subrayar es la diferencia entre la exégesis del texto y la lectura simbólica. Se trata de dos esfuerzos complementarios. Cree que es importante tener en cuenta la interpretación exegética para dar un fundamento a la lectura simbólica. Todo texto es susceptible de una lectura simbólica, espiritual, y lo que aporta la lectura simbólica es la comprensión-valoración de lo Último. Por tanto, se trata de una lectura que apunta más allá del texto, y más allá del sujeto lector. Lectura que logra su cometido si lleva al lector a la experiencia más allá del ego. Para ello será necesario superar en cierta manera la opacidad del texto. Hay una opacidad que lo es en cuanto que el lector interpreta desde las categorías egocentradas. En este caso, avanzar en la comprensión forma parte del proceso mismo de lectura. Hay otra opacidad que es la provocada por todo aquello que el texto arrastra, una carga que no apunta hacia la Realidad Última. En ese sentido, la exégesis nos ayudará a desprender el texto de cargas innecesarias.

Teniendo esto en cuenta, Torradeflot defiende la libertad del sujeto, y su primacía, por encima del texto mismo. No del sujeto como estructura de necesidades, sino todo lo contrario. Primacía en cuanto que la lectura aporta liberación, y desde esa experiencia liberadora, no hay canon, no hay autoridad, no

¹ Corbí habla de “conocimiento silencioso” para expresar el conocimiento no dual que supone la experiencia espiritual de la Realidad Última. Aunque él prefiere y privilegia esta expresión no la sacraliza ni mucho menos. Particularmente creemos que otras expresiones de esta experiencia espiritual plena podrían ser “conocimiento amoroso”, “amor-sabiduría”, “sabiduría compasiva”, “amor-justicia” (expresión más cercana a sensibilidades espirituales próximas a las filosofías y teologías de la liberación, como recuerda J. M: Vigil) y otras. De cualquier manera, cualquier expresión siempre será en sí misma simbólica, es decir, simplemente y puramente evocativa –jamás descriptiva-. El silencio y el lenguaje apofático expresan mejor esta experiencia que da sentido a todo el proceso y camino espiritual.

hay dogma, por encima de la experiencia misma de Ultimidad. Y esa libertad en la lectura le permite decir que cree que se puede ser cristiano sin ser teísta. Los textos de la tradición cristiana pueden ofrecer su sabor de verdad más allá de los límites de entornos culturales teístas (como los que los vieron nacer). Desde un entorno cultural ya no teísta los textos cristianos pueden continuar vivos y siendo fuente de profunda experiencia de sabiduría. Ligarlos a un teísmo rígido, antropomórfico, esteriliza al texto e impide la experiencia cristiana.

Concluye su presentación haciendo referencia al término "puramente" que está presente en el lema que preside el encuentro (lectura "puramente" simbólica). Es evidente que el criterio de pureza, en cuanto a la lectura simbólica, no será un criterio externo, que dependa de una corriente u otra de lectura, sino del hecho de situar al texto –exclusivamente– al servicio de facilitar la experiencia de la Realidad Última aquí y hoy.

Corbí comenta que no cree que la seriedad científica interpretativa sea el nuevo criterio para la correcta lectura de los grandes textos. El mensaje de los grandes textos es espiritual, es decir, hablan de la dimensión de lo que no es objetivable, por consiguiente no pueden establecerse criterios objetivos para una correcta interpretación que evite que la interpretación sea completamente subjetiva. Además, lo espiritual es del orden de lo axiológico, y lo científico no se maneja bien con lo axiológico, porque, por hipótesis lo excluye.

A lo que Torradeflot responde que nos encontramos en una situación muy peculiar, enriquecedora y peligrosa a un tiempo. Libres de tutela de autoridades, sin criterios externos establecidos que definan qué es ortodoxo y qué no, o que den un marco mínimo de partida, los relativismos y las derivas interpretativas ilimitadas pueden hacer decir a los textos lo que no dicen, incluso lo contrario de lo que intentan comunicar o sugerir. Es en ese sentido en el que ve el valor del análisis formal del texto. Un valor supeditado a que se capte la orientación hacia la que apunta el texto. Le preocupa ver que, a menudo, bajo la excusa de una "lectura simbólica" no se dicen más que tonterías o se vierten interpretaciones superficiales y sin fundamento. "Simbólico" debería significar "lectura verdaderamente espiritual".

Corbí insiste en que lo único que puede evitar la deriva interpretativa y su completa subjetivación es la calidad del intérprete. Y ésta se adquiere viviendo en profundidad la experiencia espiritual y aprendiendo esa profundidad.

El mensaje de los grandes textos espirituales no es subjetivo; pero eso no implica que se pueda objetivar. De una manera semejante como la belleza de una gran sinfonía musical no es subjetiva, aunque no pueda objetivarse su no subjetividad.

Otro tema de la ponencia que Corbí comenta es la referencia al teísmo y al no teísmo. Cree que es importante cuidar las expresiones para que no puedan sugerir que en el ámbito de lo espiritual el no-teísmo es superior al teísmo. Son dos formas humanas de hablar de lo que está más allá de todas nuestras capacidades de representación y, por tanto, no tendría sentido establecer entre ellas una jerarquía. Sin embargo, en nuestras condiciones culturales, teniendo en cuenta un sentido pragmático, podría decirse que resulta más asimilable hablar con lenguaje no teísta que con lenguaje teísta, por regla general.

Teniendo esto en cuenta, hay que sostener que no hay superioridad ni inferioridad en estos sistemas contruidos de hablar de lo Absoluto. Que las expresiones estén muy cargadas de narraciones, mitos, símbolos y rituales, o que sólo usen símbolos muy escuetos en el interior de densos sistemas conceptuales, sistemas conceptuales que no pretenden describir, sino apuntar -de una manera parecida a los símbolos-, no las hacen mejores o peores expresiones. Resultan equivalentes si expresan de forma verdadera y potente "esa otra dimensión" del vivir humano y de toda realidad.

Y, finalmente, retoma al punto de la primacía del lector sobre el texto sagrado. Es una afirmación que tiene un sentido positivo: la libertad del sujeto frente al texto, su no sumisión. Pero que tendría un sentido negativo si se estuviera refiriendo a que la "opinión subjetiva" está por encima del texto. Quien lee el texto adecuadamente ya no es el sujeto, está más allá del sujeto; en lenguaje vedanta diríamos que es el testigo, el Absoluto que lee al Absoluto. La primacía no es pues del sujeto, no es del ego del lector, sino de la "experiencia Testigo" del lector, del no-sujeto.

"Primacía del maestro interior" –añadirá Torradeflot. Y como ejemplo recuerda la libertad en la lectura de un Georges Fox, nacida de (y al servicio de) la búsqueda interior, una aportación que mantiene su vigencia hoy, frente a otras que pudieron ser libres en su momento pero vacías de experiencia. Éstas yacen hoy olvidadas. Lo que le lleva a afirmar que el texto en cierta forma es inerte y revive con el lector.

"El texto es *Etz Jaim*, árbol de vida" –dirá Gabriel Mazer-. La Torá es "árbol de vida para los que se acogen a ella". "Para los que se acogen", avisa la tradición. Y hay dos maneras de no acogerse al texto y de que éste permanezca "muerto": convertirlo en dogma o ignorarlo.

Evaristo Villar responde que hay textos que hoy se hallan tan descontextualizados que no ve cómo podría alguien acogerse a ellos, o explorarlos al servicio de un compromiso espiritual. Pone por ejemplo esos fragmentos del Antiguo Testamento, fragmentos de guerra y violencia, fuera de contexto en medio de una celebración, que no ve sentido alguno a que se lean tal como se leen. Hay textos "laicos" que sugieren y apuntan a una experiencia espiritual mucho más evidente (como muestra recita un bello fragmento de León Felipe). Por muy buena disposición que le ponga el lector si el texto ha quedado descontextualizado, no es lo mismo. Como no es lo mismo leer un texto de los mayas si no puedes situarlo. Por muy inspirador y sagrado que pudiera ser en su momento.

Schiavo defiende que para poder recibir el mensaje de un texto –lejos de su contexto originario hay que tener en cuenta el pretexto (¿para qué fue producido ese texto?, el porqué) y el contexto. Si dispongo de esos elementos, dispongo de la clave de interpretación y podré recibir el mensaje que pueda transmitir el texto.

Para Amando Robles, cualquier conocimiento exterior al texto es una información secundaria. Lo primario es la calidad de la experiencia con el texto. Pone por ejemplo los comentarios de Maestro Eckhart, quien partiendo a veces de una sola frase da pistas muy, muy válidas de cómo avanzar en el camino; ofrece experiencia de vida arrancando a partir del texto pero yendo más allá de él. A menudo su comentario no tiene nada que ver con el texto en sí mismo. El texto le ha lanzado y él procura empujar a partir del texto. Esa sí es una buena "exégesis", en el sentido que conecta con el espíritu del texto y se deja guiar por su silencio interior. Y nace un nuevo texto.

El texto habla de lo que no se puede hablar –insiste Corbí– Un no-individuo escucha el decir de un no-individuo. Halil Bárcena lo aprueba: la lectura simbólica es un arte en el cual el ego no puede estar en el centro de la interpretación. Consiste en un proceso de silenciamiento.

Ya cerrando la sesión se concluye que la mesa estaría de acuerdo en todo ese aspecto de experiencia silenciosa a la que unos y otros se refieren una y otra vez. El problema surge cuando se afirma que "todo texto" religioso es susceptible de lectura espiritual, que no hay texto opaco o mudo, hoy, etc. Ahí es donde el desacuerdo es patente. Quizás el desacuerdo hay que buscarlo, entonces, en saber qué es un texto religioso, o en qué circunstancias es o no es religioso. Guy Giménez piensa que no habría que dedicar mucho más tiempo a este punto que, en comparación con el problema de fondo, resulta anecdótico, o muy alejado de lo que a él realmente le preocupa. No hay que perder de vista lo que se está pretendiendo abordar: la dificultad que presentan todos esos textos para nuestros contemporáneos, para una sociedad y una cultura ya no religiosa.

LECTURA ESPIRITUAL LAICA DE LA PASCUA

—Muerte-Resurrección— cristiana

J. Amando Robles

1. Algunas precisiones y consideraciones previas

Precisando el tema

Muerte y resurrección son, obviamente, dos realidades biológica y conceptualmente opuestas, totalmente opuestas, pero espiritualmente no, todo lo contrario. De ahí que contrapuestamente vinculadas, muerte y resurrección, hayan servido y sirvan como una de las mejores expresiones paradójicas, al estilo de las también paradójicas Bienaventuranzas del Evangelio, para expresar una de las especificidades de la experiencia espiritual como experiencia de la realidad. Nos estamos refiriendo a la especificidad de que siempre y en todas partes, no importa la forma que asuma, incluso en sus formas más inhumanas y deshumanizante, en las humanamente más negadoras, como son las experiencias de injusticia, carencia, sufrimiento, exclusión, calumnia, persecución y muerte, toda realidad y situación humana es gracia, es infinitud y plenitud, y por ello fuente de realización plena y total. En esta experiencia, sin excepción, es que consiste la espiritualidad presente como oferta en todas las tradiciones religiosas y de sabiduría: para todas ellas, siempre y en todas partes, la realidad y la vida es plena y es total, tiene una dimensión absoluta.

Como prueba de lo expresado, bastaría recordar la interpelación de los maestros chinos del zen «¿De qué careces en este mismo instante? ¿Qué más necesitas?»¹.

Presente en cuanto a su fondo como experiencia humana en todas las tradiciones religiosas y de sabiduría, cultural y temáticamente muerte-resurrección es una categoría propia del judaísmo y más aún del cristianismo. Del judaísmo, porque en él tiene su origen, aunque ello sea en forma tardía, y del cristianismo, porque es en los escritos cristianos canónicos neotestamentarios y en los cristianismos en ellos expresados y que doctrinalmente los siguen, donde el acontecimiento-experiencia muerte-resurrección juega un rol fundador y central. Categoricalmente cristiana, a la muerte-resurrección también, brevemente, la podemos llamar *Pascua*, en la medida en que ésta abarca la muerte-resurrección como categoría, celebración y experiencia. Pascua cristiana, porque también hay una Pascua judía, de la que la cristiana es tributaria, en la medida en que aquélla cultural y religiosamente la precede.

Así considerada, Pascua o muerte-resurrección no sólo es una categoría cristiana sino que, comparándola con categorías funcionalmente semejantes, *homeomórficas* dirá Panikkar, de otras tradiciones religiosas, sería específicamente cristiana, pues cultural y religiosamente hablando la misma no se encontraría en éstas, al menos desempeñando una función tan importante.

Dado su rol central y fundador, las referencias a la misma en los escritos del Nuevo Testamento son muchas, y más que muchas, determinantes y configuradoras del mensaje de dichos escritos, con muchos y diferentes desarrollos, que aquí no podemos ni pretendemos abarcar, pero que en su variedad son signo de su riqueza “religiosa”, y toda una invitación a una lectura más allá de las categorías teístas y creenciales en que vienen expresadas. Para el fin de nuestra lectura, no es necesario el control de todos los aspectos de la Pascua en tanto muerte-resurrección, nos bastan algunas expresiones fundamentales, tal

¹ *La esencia del zen. Los textos clásicos de los maestros chinos* (Selección, traducción y epílogo de Thomas Cleary), Kairós, Barcelona 3ª ed. 2001, p. 22.

como las podemos ver en varias y diferentes proclamaciones y confesiones de fe¹, que nosotros agruparíamos en cuatro niveles:

- a) en la confesión o proclamación de que *Dios resucitó a Jesús, o él mismo resucitó*, en todo caso, la resurrección vista como «elevación» y «exaltación»: Dios resucitó a Jesús de entre los muertos (1 Cor 15, 3b-5), «*Dios le resucitó librándole de los dolores del Hades, pues no era posible que quedase bajo su dominio*» (Hch 2, 24), «*Dios le exaltó y le otorgó el Nombre que está sobre todo nombre*» (Flp 2, 9), Dios «*ha constituido Señor y Cristo a este Jesús a quien vosotros habéis crucificado*» (Hch 2, 16); o Cristo mismo resucitó (1 Tes 4, 14), en el sentido de que por sí mismo se levantó;
- b) en la declaración de que a Jesús resucitado algunos hombres y mujeres *lo vieron*, un “ver” que es *revelación*, y de que son *testigos* de que Dios lo resucitó: «*¿Es que no he visto yo a Jesús, nuestro Señor?*» (1 Cor 9, 1); «*que se apareció a Cefas y luego a los Doce; después se apareció a más de quinientos hermanos a la vez...Luego se apareció a Santiago; más tarde a todos los apóstoles. Y en último término se me apareció también a mí...*» (1 Cor 15, 5-8), a Pablo, que de sí mismo dice «*Jesucristo es quien me lo ha revelado*», el Evangelio (Gál 1, 12) «*y tuvo a bien revelarme a su Hijo*» (Gál 1, 16). Y en cuanto a ser testigos de que Dios resucitó a Jesús, las declaraciones son incesantes en el libro de los Hechos: «*A este Jesús Dios le resucitó; de lo cual todos nosotros somos testigos*» (Hch 2, 32; 3, 15; 5, 32);
- c) en la forma *radical y profunda, total*, en que la muerte-resurrección de Jesús *nos afectaría* a todos y a todo, a nosotros mismos, a los otros, al mundo, a la historia y al cosmos entero, produciéndose una especie de nueva creación: «*Cristo murió por nuestros pecados*» (1 Cor 15, 3b), en otras palabras, nos salvó; «*por su nombre y no por ningún otro se presenta se presenta éste aquí sano delante de vosotros... Porque no hay bajo el cielo otro nombre dado a los hombres por el que nosotros debemos salvarnos*» (Hch 4, 10b y 12); «*Para que al nombre de Jesús, toda rodilla se doble en los cielos, en la tierra y en los abismos, y toda lengua confiese que Cristo Jesús es Señor para gloria de Dios Padre*» (Flp 2, 10-11).
- d) y en lo que, de acuerdo a Pablo, *el bautismo tiene de realidad misterica*, de verdadera y real participación en la muerte-resurrección de Jesús, siendo ya así el bautismo nuestra propia muerte-resurrección: «*¿O es que ignoráis que cuantos fuimos bautizados en Cristo Jesús, fuimos bautizados en su muerte? Fuimos, pues, con él sepultados por el bautismo en la muerte, a fin de que, al igual que Cristo fue resucitado de entre los muertos por medio de la gloria del Padre, así también nosotros vivamos una vida nueva*» (Rom 6, 3-4).

Todo ello expresado en las formas más radicalmente paradójicas, sobre todo en Pablo, y también en Juan: muerte / resurrección (vida), kénosis / exaltación, muerte en cruz / glorificación, hombre viejo / hombre nuevo, necedad / sabiduría, de condición divina / ahora esclavo y muerto en la cruz, Cristo en la carne / Cristo crucificado, cruz ignominia / cruz gloria, a quien no conoció pecado / Dios le hizo pecado por nosotros, ...

Como decíamos, ante la imposibilidad de abarcarlos todos, estos son aspectos de la Pascua cristiana que nos parecen esenciales a la misma, tal como ésta ha sido transmitida en los textos neotestamentarios canónicos, y que vamos a leer espiritualmente, simbólicamente, sin suponer verdades ni hacer intervenir creencias, tomándolos únicamente por el valor religioso genuino que simbólicamente expresan. Pero antes quisiéramos recordar algunos datos exegéticos y teológicos bien significativos que, mirados en conjunto, hablan por sí mismos tanto de la relatividad como de la importancia en la religión cristiana de la Pascua o muerte-resurrección de Jesús como tema específico y que así considerados, en su importancia y relatividad, preparan a nuestra lectura.

¹ Un problema del que por ahora nos abstraemos pero que queda ahí pendiente y de cuya solución depende el tratamiento que se debiera dar a los textos, es si éstos son genuinamente religiosos o si ya son teológicos, es decir si son símbolos religiosos, que sólo simbólicamente se pueden leer, o si ya es son metadiscurso (teologías) a partir de tales materiales simbólicos y sobre ellos. En esta lectura tomaremos las diferentes textos como expresiones y discurso simbólico.

Relatividad e importancia de la Pascua —muerte-resurrección— como tema

Al comienzo expresamos que la Pascua en tanto muerte-resurrección se puede considerar una categoría específicamente cristiana, algo bien constatable, en la medida en que el acontecimiento-experiencia muerte-resurrección desempeña un rol fundador y central en los escritos neotestamentarios como un todo y en los cristianismos que en ellos se expresan. Es necesario sin embargo precisar ahora algunos aspectos.

La acotación 'y en los cristianismos que en ellos se expresan' es totalmente intencional, pues hay otros cristianismos, como los expresados en el evangelio de Tomás, la Fuente Q, y añade François Vouga, «*en numerosas tradiciones de los evangelios*», en los que la Pascua como tema no desempeña el papel fundador y central que desempeña en el conjunto de los escritos recogidos y transmitidos en el canon neotestamentario.¹ En ellos, señala el mismo autor, lo central y fundador es el encuentro con Jesús, su predicación y su persona, no la Pascua. Y en el evangelio de Juan, evangelio canónico y que presenta la muerte y resurrección de Jesús como «elevación» y «glorificación», la idea fuerza que articula su evangelio no es la muerte-resurrección de Jesús o Pascua, es la interpretación que hace de la venida del Hijo de Dios como la encarnación de la palabra de Dios, acontecimiento del que la muerte-resurrección de Jesús como «elevación» es una consecuencia. En el cristianismos o, quizás mejor, cristianismos primitivos la Pascua fue, pues, temáticamente muy importante y a la vez muy relativa, según de qué cristianismo o cristianismos se trate.²

Por otra parte, aun en los cristianismos que tienen en común fundamentarse en el mensaje y confesión de la Pascua, las maneras y formas de hacerlo varían significativamente mucho entre sí. Los propósitos doctrinales son diferentes en unos y en otros, y, al servicio de tales propósitos, la presentación del acontecimiento-experiencia de la Pascua puede ir de la sutilidad de un Pablo poniendo el acento en la Resurrección como una experiencia *interior* que transforma todo, persona, vida, relaciones, cosmos, totalmente, espiritualmente, a los relatos posteriores de los Sinópticos poniendo énfasis en aspectos más bien empíricos, como los relatos de las apariciones y del sepulcro vacío.³

En todo caso, el cristianismo fundado en la Resurrección nace de una realidad tan subjetiva y personal, tan íntima y objetivamente inverificable, como lo es la realidad de una proclamación creída: cuando unos hombres y mujeres *tuvieron fe en la palabra* de otros que *dijeron* haber visto al Resucitado, En ese momento y de esa forma nace históricamente el cristianismo, fundado y articulado en torno a la Pascua: creyendo en ella como buena nueva. Un acontecimiento profundamente *histórico*, en la medida en que unos y otros existieron, hombres y mujeres que *dijeron haberlo visto* y otros que *creyeron*, y a la vez profundamente *subjetivo*, en el sentido de experiencial del término, como subjetivo y personal lo es el *decir* el ver y el *creer*.

A la luz de estos pocos aspectos precisados, Pascua es una realidad eminentemente interior, experiencial, personal, temáticamente muy importante en los cristianismos de los escritos canónicos neotestamentarios, a la vez que temáticamente relativa e incluso inexistente en otros, pero que incluso en los escritos donde temáticamente es muy importante la Pascua es presentada como una experiencia de personas concretas. Ahora bien, ¿experiencia de qué?

La experiencia de nosotros mismos

En la teología cristiana siempre se habla de fe en la Resurrección *de* Jesús, expresión que se retiene aun cuando la teología actual modernizada prefiera hablar de la fe en la Resurrección como de la *experiencia personal* que apóstoles y discípulos tuvieron, y de la Resurrección como de una realidad *real*,

¹ François Vouga, *Una teología del Nuevo Testamento*, Editorial Verbo Divino, Estella (Navarra) 2002, p. 239.

² Otro tanto se puede constatar en la historia de la teología cristiana.

³ El énfasis en lo corporal, esto es, la doctrina de la resurrección corporal de Jesús, no sería inocente, ya que estaría cumpliendo una función política, la de legitimar la autoridad en la Iglesia de quienes ya de por sí la tenían y era la de aquellos que «comieron y bebieron con él» (*Hech* 10, 41) y no solamente tuvieron visiones y revelaciones. Ver Elaine Pagels, *Los evangelios gnósticos*, Crítica, Barcelona, 2004, Cap. 1 *La controversia sobre la resurrección de Cristo: ¿Hecho histórico o simbólico?*, pp. 40-67.

aunque no física, no empírica.¹ A esta forma de hablar tan tradicional darían pie a numerosos textos neotestamentarios que siempre hablan de creer en la Resurrección *de* Jesús o creer en que Dios lo resucitó y de ser testigos de ello. Según textos y teología se trataría de una *experiencia* de la Resurrección de Jesús, experiencia *personal*, pero de algo objetivo, la Resurrección *de* Jesús.

Pero tanto si se toma como acontecimiento, *Dios resucitando a Jesús*, como si se toma como experiencia, *de* la Resurrección de Jesús, la experiencia de ambos, acontecimiento y experiencia, es imposible, y hay que ser claros a este respecto.

Aparte de que, hablando con rigor, la experiencia *de* algo, por sublime que este algo sea, como la Resurrección de Jesús, no es la experiencia espiritual propiamente hablando, que no es experiencia *de*, sino la experiencia de plenitud en sí misma, o, mejor, experiencia en sí misma plena y total, sin objeto. La experiencia espiritual como experiencia *de* algo o de alguien hace imposible con su objetivismo la experiencia espiritual verdadera. Esto aparte, es literalmente inconcebible tener o hacer la experiencia de que *Dios resucitó a Jesús*. Porque ésta es una manera de hablar, una forma simbólica de expresar la plenitud que el ser humano puede lograr y que hombres y mujeres logran, Dios no actúa y, por tanto, no resucita a nadie, menos aún se puede tener la experiencia de tal supuesta acción. La Resurrección de Jesús ocurre en y desde el momento en el que su vida es plena y es total, en y desde el momento que él vive la vida y vive todo como gratitud.

Pero de igual modo es imposible hacer la experiencia *de* la Resurrección de Jesús, tanto si se toma como objeto (sentido objetivo del *de*), ya lo hemos expresado, como si se toma como la experiencia que Jesús tuvo de la Resurrección (en el sentido, pues, *subjetivo* del *de*). También en este nivel las experiencias son intransferibles, indedoblables. La experiencia de otro no es la experiencia de uno. La experiencia de uno es algo que uno tiene que hacer o sufrir personalmente, nadie la puede hacer ni la hace por otro. La experiencia es nuestra o no hay experiencia nuestra en absoluto. La “experiencia de la experiencia de otro” no es experiencia, es una objetivación.

Como consecuencia de lo dicho, la Resurrección que los textos pascuales neotestamentarios expresan como una experiencia *personal* de apóstoles y discípulos no sólo es personal a este título sino que es personal también porque la Resurrección experienciada es la *suya* propia, la experiencia de su vivir pleno y total, no la de Jesús. Esta es proclamada y confesada como la experiencia que abrió el camino, que mostró la posibilidad y realidad de la misma, y en tal sentido constituye no sólo una enseñanza sino también una garantía y una fuerza, una inspiración y una motivación. Y como tal es celebrada y anunciada, pero como la experiencia que podemos y debemos hacer todos. Es un potencial y una presencia, que todos, como el propio Jesús, llevamos en nosotros: nuestro ser más profundo. La Resurrección es también cosa nuestra.

Por los testimonios que han llegado hasta nosotros estamos moralmente seguros de que Jesús, apóstoles y discípulos hicieron esa experiencia². En la proclamación, confesión y celebración de la experiencia de Jesús nos viene el testimonio de la propia experiencia de apóstoles y discípulos y hasta cierto punto de las comunidades cristianas de las que los diferentes textos pascuales son expresión. Apóstoles y discípulos tuvieron como referente la experiencia de Jesús, nosotros tenemos además la de ellos. La experiencia de la resurrección de Jesús, experiencia en y de su vida, puede ser y es incluso una

¹ Es todavía la concepción que tiene de la resurrección un autor como Andrés Torres Queiruga en su obra *Repensar la resurrección. La diferencia cristiana en la continuidad de las religiones y de la cultura*, Trotta, Madrid 2003, obra que por lo demás supone un gran esfuerzo en la línea de «repensar» en forma creíble y moderna la resurrección.

² Y ésta es la auténtica Resurrección que, así considerada, ocurrió en el marco de sus vidas respectivas. De lo contrario, habría que comenzar reconociendo lo que dice Sanders y como él suponen tantos autores, que: «Estrictamente hablando, la resurrección no forma parte de la historia del Jesús histórico; pertenece más bien a las consecuencias de su vida.». E.P. Sanders, *La figura histórica de Jesús*, Editorial Verbo Divino, Estella (Navarra) 2001, p. 299.

experiencia con la que nos identifiquemos. Pero el reto es el mismo de siempre y para todos: hacer personalmente la experiencia. No es cuestión de fe y de vivir una vida moral, es mucho más que eso, es cuestión de hacer la misma experiencia en las condiciones de vida que son las nuestras. La vida, por mucho que cambie, no ha perdido ni perderá nunca su dimensión absoluta.

En conclusión, sólo queda que lo que se llama experiencia *de* la Resurrección de Jesús o experiencia *de Dios resucitando a Jesús* no es otra cosa ni tiene otra significación que nuestra propia experiencia de Resurrección, de muerte-resurrección, en definitiva, la experiencia de la dimensión absoluta y total de todo, de nuestra vida, de la vida de todos, de nuestras relaciones y quehaceres, del mundo en que estamos y el que construimos, en una palabra, de toda la realidad. Así es como entendemos nosotros la Pascua en tanto muerte-resurrección, y éste es el contenido presente en los más genuinos textos pascuales aunque expresado en formas creenciales; textos que por ello mismo admiten una lectura no creencial, verdaderamente espiritual pero laica, lectura que procedemos a hacer a continuación.

1. Lectura laica de la Pascua —muerte-resurrección

Una dimensión y experiencia real

Todo, incluido nuestro existir, tiene una dimensión absoluta y puede ser experimentado como tal. Este es nuestro potencial y nuestro destino: hacer la experiencia del absoluto que somos y que es todo. Y esto es una verdad, la verdad más real de todas.

Textos neotestamentarios fundan y subrayan esta realidad haciendo intervenir a Dios: *Dios resucitó a Jesús*; Dios con toda su trascendencia cósmica y con todo su poder, Dios dueño de la historia y del universo, Dios evidencia. No tenían otra forma superior ni más convincente para hacerlo. Utilizaron el argumento más grande de que disponían en su visión del mundo, el más inapelable, el que para ellos estaba al origen de todo: Dios con todo su amor, sabiduría y poder. Nosotros no necesitamos suponer a Dios ni creer en él. Nuestro recurso equivalente es nuestra convicción en la dimensión absoluta de todo, tal como ha sido testimoniada por tantos hombres y mujeres de toda tradición, cultura y tiempo. Nuestro recurso es la realidad misma como es. Lo absoluto existe, más aún, es la realidad misma vista en su ser profundo. Y nosotros podemos hacer su experiencia. Porque somos absoluto. No hay realidad ni experiencia mayor. En ellas se concentra todo el universo y toda la historia, todo el espacio y todo el tiempo. Es la realidad de la realidad. Donde hay realidad, está ella: siempre, en todo lugar. No hay realidad ni experiencia más real y más total.

Una realidad sin excepciones

La realidad no puede dejar de ser realidad. Su dimensión absoluta nunca le puede faltar, dejaría de ser realidad. Somos nosotros quienes podemos no llegar a percibirla. Pero realidad y dimensión absolutas están siempre ahí y la experiencia de ellas siempre es posible, incluso en las situaciones más degradantes y negadoras de la realidad. Para ello, como decíamos, los textos pascuales neotestamentarios recurren a expresiones paradójicas de una fuerza expresiva extraordinaria.

La más frecuente y que en cierta manera resume todas, es la expresión paradójica *muerte-resurrección* que, superándose en tanto paradoja, se convierte en *muerte-resurrección*, en unión de contrarios.

No hay nada biológicamente más opuesto que muerte y vida. La muerte es lo contrario de la vida, y la vida es lo contrario de la muerte. Eso es así biológicamente hablando y, por ello, conceptualmente hablando. Pero espiritualmente hablando no ocurre de la misma manera. En la espiritualidad como vida, resurrección significa plenitud, realización plena y total, y muerte, lo aparentemente opuesto, las condiciones de vida que no sólo no parecen conducir a la plenitud sino que más bien parecen negarla, como en el caso más extremo la muerte niega la vida, y en todo caso parecen manifestar su lejanía o su ausencia.

Pues, bien, aun en esas condiciones la experiencia de plenitud es posible, porque la realidad no ha desaparecido ni tampoco la realidad que es nuestra capacidad para percibir lo que en ella hay de dimensión absoluta. Tan posible que por ello radicalmente se la afirma, rescatando así su verdad sin excepciones. Porque si hay una sola excepción, si hay tan solo una situación o condición humana en la que lo absoluto y la gratuidad no están presentes, en ninguna situación o condición humana lo estarán. Lo absoluto estaría ausente en todas. De ahí el interés en afirmar y reivindicar que en la muerte se da la resurrección. Es una metáfora, pero la realidad y la experiencia a la que apunta no lo son.

Recordemos que es el mismo lenguaje metafórico de las Bienaventuranzas, y que en este lenguaje es la realidad negativa, muerte, injusticia, persecución, empobrecimiento, lágrimas, exclusión, lo que valida la plenitud y realización que se afirma y lo que lleva, retando, a preguntarse por el tipo de plenitud de la que se está hablando. Esta no se ubica en el nivel del viviente interesado que somos, hombre «según la carne» en términos paulinos, sometido a procesos de necesidades y deseos. Por esta vía no hay ni puede haber realización plena. La Resurrección, como la felicidad proclamada en las Bienaventuranzas, se ubica en el nivel o dimensión del ser desinteresado, del hombre «espiritual» en términos también paulinos, con capacidad de absoluto, que también somos. De este ser, espiritual, que tiene que dirigir al otro, nuestro ser interesado, es del que es cuestión en la Resurrección y en las Bienaventuranzas.

En el contexto de significado que forma lo espiritual, muerte y resurrección ya no se oponen, sino que una es la expresión de la otra, de manera que, tanto más se hace la experiencia de la muerte de lo que Pablo llama «carne», «necedad», «hombre viejo», tanto más se hace la experiencia de la resurrección de uno mismo, de la gratuidad y de la vida. Hasta el punto de que cruz, fuerza, gloria y sabiduría se identifican, como ocurre en Pablo, o la muerte en la cruz es ya elevación y glorificación, como ocurre en el evangelio de Juan. Por ello Pablo dirá que presume de sus debilidades, porque «*cuando me siento débil, entonces soy fuerte*» (2 Cor 12, 10). Hablará de en adelante no conocer a nadie según la carne, ni a Cristo, sino sólo a «Cristo crucificado». Preferirá no hablar en términos de sabiduría humana sino en términos de la «locura» de la cruz. Y la humillación o kénosis, hasta la muerte, y muerte en cruz, será propuesta como el camino ejemplar que siguió el mismo Jesucristo (Flp 2, 6-11) para llegar a la realización plena. En este contexto de significado no sólo la muerte es condición de la vida, de la resurrección, sino que llega un momento en que muerte y vida se identifican y se intercambian.¹

Una realidad sin excepciones, ninguna experiencia humana donde no se pueda vivir a plenitud y en plenitud, muerte y carencias identificándose con la vida y una existencia plena, he aquí algunas de las grandes enseñanzas expresadas bajo esta gran metáfora de la muerte-resurrección. Como enseñanzas, dicho sea aun que de paso, constituyen un buen ejemplo del aporte espiritual específico que al patrimonio espiritual de la humanidad pueden hacer y hacen las grandes tradiciones religiosas y de sabiduría, en este caso el cristianismo. Se trata de creaciones y hallazgos originales y como tales, complementarios de los aportados por otras, pero nunca repetidos ni sustituibles. De ahí la importancia que no se pierdan. Poder tener como humanidad la convicción tal como es atestiguada en el cristianismo de que toda situación, no importa lo deshumanizante que sea, es portadora de plenitud y de absoluto, es de una riqueza extraordinaria y sumamente fecunda para la propia humanidad en su realización y en la construcción de su proyecto humano.

¹ De acuerdo a este contexto de significado, también podría decirse, como hace el Evangelio de Felipe, que es la resurrección, espiritualmente hablando, la que precede a la muerte, y no al revés: «Los que dicen que el Señor primero murió y (después) resucitó, yerran, pues él primero resucitó y (después) murió. Si uno no obtiene primero la resurrección ¿(acaso) no morirá? Vive Dios que éste morirá.» (*Evangelio de Felipe*, 10. en Antonio Piñero, José Monserrat Torrens, Francisco García Bazán, *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi II. Evangelios, Hechos, Catas*, Trotta, Madrid, 2ª ed. 2004, pp. 28-29). Anteponiendo resurrección como experiencia espiritual a la muerte, no es casual sino que es más bien revelador el cambio redaccional que a menudo muestran los escritos gnósticos con respecto a los evangelios canónicos: en efecto, no comienzan por el nacimiento de Jesús para terminar en la muerte y resurrección, sino que comienzan justamente al revés, con el Cristo espiritual apareciéndose a los discípulos. Ver Elaine Pagels, *op. cit.* P. 55.

La realidad validándose a sí misma

Esta es en el fondo la verdadera visión de la historia que, espiritualmente hablando, tiene el cristianismo: la convicción-experiencia de que toda situación humana es portadora de plenitud y de absoluto; convicción-experiencia que le lleva a descubrir toda situación humana como salvífica, vale decir, llena de plenitud y de gracia. No una visión de la historia progresiva y menos aún progresista, esto es, evolucionista, donde por definición habría acontecimientos más plenos que otros, más realizadores, y en donde, en definitiva, serían éstos los que validan a los demás. Esto por una parte, mientras que por otra, habría situaciones y momentos, al parecer los más, tanto en las biografías humanas como en la historia de la humanidad, espiritual y salvíficamente carentes, pobres, necesitados. Como si la realidad, incluida la realidad de cada situación humana, no tuviera su plenitud y no fuera capaz de validarse a sí misma. Como si hubiera realidades humanas y realidades sin más, menos reales.

Visto todo en su dimensión absoluta, vista la muerte-resurrección como en los textos neotestamentarios arriba evocados aparece, la realidad, toda realidad, se valida a sí misma en cada momento y en cada situación. En este contexto de significado muerte no se opone a resurrección y como tal no tiene que ser validada por ésta, la muerte es ya resurrección, es vida, y la muerte se valida a sí misma. Hablando con propiedad, no hay muerte, como tampoco hay cruz necesidad. La cruz es necesidad para los que se pierden, dice Pablo, pero no para los que se salvan, para los que han hecho el descubrimiento de su verdadero valor. Para éstos la cruz es «fuerza de Dios» y sabiduría (1 Cor 1, 18). La realidad, repetimos, no pierde nunca su dimensión de absoluto.

A la luz de este contexto de significado, carecen de sentido los esfuerzos teológicos sobrevalorando la resurrección¹. Nos referimos a los más antiguos y clásicos presentando la resurrección en una doble función, por una parte en la función de fundamentar y validar la fe, según la expresión de Pablo de que «*si Cristo no ha resucitado, vana sería nuestra fe*» (1 Cor 15, 17), por otra, en la función de salvar y redimir: muriendo y resucitando por nosotros Jesús nos habría librado de nuestros pecados; argumentos que llegaron casi hasta nuestros días. Pero también a los esfuerzos actuales presentando la resurrección de Jesús como la validación que Dios hizo de su vida y sobre todo de su muerte, o como el acto liberador supremo, en virtud del cual cruces y muertes habrían quedado eliminadas: Jesús habría llevado la cruz para no haya más cruces, en todo caso en solidaridad con las víctimas de la historia y para hacerles justicia, abriéndoles un tiempo y condición nuevos, que además serían eternos².

Es evidente en ambas series de esfuerzos y de argumentos una sobrevaloración, por así decir, de la resurrección, y en esa misma proporción, una valoración no espiritual de la vida, temporal como es, y de la muerte. Vida y muerte no tienen valor en sí, no son portadoras de plenitud y de gracia, de gratitud, necesitan de que la resurrección las revalorice y las valide. Esta no sería la vida y la muerte en toda su plenitud y totalidad, no sería la propia vida y la propia muerte vistas en su dimensión de absoluto, sería otra cosa, otra realidad, un acontecimiento posterior, el único con dimensión de absoluto, éste sí, capaz de validar lo que de bueno y justo le ha precedido. Se trata de una visión o visiones supuestamente teológicas, que sin embargo siguen mirando vida, cruz y muerte «en la carne», como decía Pablo, con el ojo de la carne y de la mente, como dicen los místicos, interesadamente, pero no con el ojo del Espíritu.

¹ Así como los esfuerzos que sobrevaloran a Cristo, como es todavía el caso de John S. Spong, por lo demás tan convencido de que hay que desmitificar textos evangélicos como los textos en que se nos narra la resurrección de Jesús y tan comprometido en este trabajo. Al final de su obra *Resurrection, Myth or Reality?* San Francisco, HarperCollins, 1994, en el Cap. 19 de la misma dirá: «La línea ya está trazada y sólo hemos de decidir si queremos traspasarla por la fe o si rehusamos dar ese paso y nos apartamos de esta tradición», «o Cristo es la fuente de resurrección que está dentro de nosotros o debemos confesar, honestamente, que hemos llegado a perder la fe en él». Ver dicho capítulo *Pero, ¿qué ocurrió realmente?. Una reconstrucción especulativa*, en Cuadernos de la Diáspora, Nº, 18 (Mayo-Noviembre 2006), p. 132. Su sobrevaloración es más clara cuando, citando una lista elocuente de grandes estudiosos, católicos y protestantes, del Nuevo Testamento, también como ellos y con ellos no hace abandono de la Iglesia casa de su fe, porque identifica fe con no abandonar la Iglesia cristiana, y no abandonar «la adoración de Jesús como Señor» (*Ibid.*, p. 133)

² Ver A. Torres Queiruga, *op. cit.*, p. 324: «sólo la resurrección puede ofrecer una salida a “la nostalgia de que el verdugo no triunfe definitivamente sobre su víctima”».

Detrás de los esfuerzos actuales parece haber otra razón más. Y es una necesidad de superar el escándalo que al parecer produjo, y veintinueve siglos después sigue produciendo, a los creyentes la muerte de Jesús, la forma como murió, aparentemente de fracaso¹. Otra vez, mirada su muerte «en la carne», al modo humano, sería un fracaso, necesitando de una resurrección, realizada además por Dios, que la valide, y con la muerte así validada, toda la vida. ¿Pero se necesitará de tal validación? Cuando se ha descubierto que la vida es plenitud y se la ha vivido así, ¿se necesita de otra validación más que la vida misma? ¿Jesús necesitaría que Dios lo resucitase para validar su experiencia de «yo y el Padre somos uno» (Jn 10, 30)? Cuando la muerte es resurrección, ¿necesita todavía de otra resurrección para ser resurrección? Cuando algo en lo más profundo del ser de la persona, allí donde todo es uno, donde no hay dualidad, es verdad, porque es experiencia, ¿se necesitará de un reconocimiento social e histórico para sea verdad?

Transformante y envolvente

Cuando se hace la experiencia de que todo es plenitud, incluidas las situaciones más inhumanas, todo aparece transformado. Y es que todo es visto en su dimensión de absoluto, produciéndose una especie de inversión de valores. Lo que antes se veía como exitoso y envidiable, ahora se ve como profundamente carente de valor y sin ningún interés. Y al contrario, como ya vimos, las lágrimas se tornan en alegría, la tristeza en felicidad y la muerte se convierte en vida. Se transforma uno y se transforma la manera de ver a los demás. Es bien significativa a este respecto la confesión de Pablo; «**en adelante, ya no conocemos a nadie según la carne. Y si conocimos a Cristo según la carne, ya no le conocemos así**». Porque, sigue diciendo, «**el que está en Cristo —nosotros diríamos, el que ha hecho la experiencia de lo absoluto de todo y está en ello— es una nueva creación; pasó lo viejo, todo es nuevo**» (2 Cor 5,16-17). Pasó lo viejo, el hombre viejo y sus relaciones, por ejemplo la distinción entre hombre y mujer, griego y judío, hombre esclavo y hombre libre (Gál 3, 28); pasó el mundo y la historia, y sólo queda lo nuevo, que es todo, porque ahora todo es *nuevo*, o *uno*, como dirá también Pablo en ese mismo pasaje, y a lo que realmente estamos asistiendo es, como lo presenta Juan en su evangelio, a una nueva creación.

La transformación es tan total que resulta y es envolvente. Nosotros somos parte de ella. La realidad transformada es más grande que nosotros, desbordándonos infinitamente por todas partes. Como también podemos decir que nosotros somos esa misma realidad, de acuerdo a la gran verdad vedanta *tat tvam asi* (¡tú eres eso!). En cualquier manera que nos expresemos, es una realidad sin centro ni límites. En cualquier dirección que se la mire, si de dirección se puede hablar, todo es céntrico y es infinito, y es céntrico e infinito porque todo es nuevo, todo es creación sin principio ni fin.

Nada extraño que una transformación así trascienda todo empirismo, así como toda categoría de espacio y tiempo. Buena prueba de que su realidad es de otra naturaleza. Se da en nuestra realidad contingente, porque es la única que tenemos, se da en el espacio y en el tiempo, porque ello ocurre biográficamente en nuestras vidas, tal como transcurren en el espacio y en el tiempo, pero su naturaleza no es contingente ni se deja aprehender en categorías de espacio y tiempo. Es una experiencia de absoluto y absoluta en lo que sin embargo es contingente y espacio-temporal, en nuestra realidad tal como existe. De ahí que, como no sería correcto ubicar para después de la muerte física la resurrección-experiencia de lo absoluto que podemos y debemos hacer aquí y ahora, tampoco es correcto posponerla históricamente en etapas futuras supuestamente más liberadoras, más humanas. Porque la plenitud de todo y su posible experiencia se dan aquí y ahora. La resurrección como experiencia de plenitud y de absoluto no es algo que nos espera, está ya presente en la realidad y en nosotros.

Una realidad presente

¹ Como la casi totalidad de teólogos, así se expresa también Torres Queiruga: «la muerte en la cruz no fue lo último, sino que a pesar de todo sigue vivo, él en persona; y que, aunque de un modo distinto, continúa presente y actuante en la comunidad cristiana y en la historia humana», *Op. cit.*, pp. 308-309.

Este es el gran significado del bautismo, como lo enfatizó Pablo; otra gran metáfora paradójica, como la de muerte-resurrección, solamente que esta vez dinámica, esto es, expresando la metáfora mediante una acción, un ritual, y con un énfasis particular en el tiempo presente.

En la expresión paradójica muerte-resurrección veíamos enfatizada toda situación, por inhumana que ésta fuera, como una situación de resurrección, de plenitud y de vida, sin enfatizar un tiempo especial. El énfasis venía puesto en toda situación humana. Con el bautismo Pablo privilegia el presente, lo ya acontecido y que sigue aconteciendo ahora y aquí: *«¿O es que ignoráis que cuantos fuimos bautizados en Cristo Jesús, fuimos bautizados en su muerte? Fuimos, pues, con él sepultados por el bautismo en la muerte, a fin de que, al igual que Cristo fue resucitado de entre los muertos por medio de la gloria del Padre, así también nosotros vivamos una vida nueva»* (Rom 6, 3-4). En otras palabras, por el bautismo la muerte-resurrección es una realidad que está aconteciendo ya. Con consecuencias todavía escatológicas en el pensamiento de Pablo, *«Porque si nos hemos hecho una misma cosa con él por una muerte semejante a la suya, también lo seremos por una resurrección semejante»* (Rom 6, 5), *«Y si hemos muerto con Cristo, creemos también que viviremos con él»* (Rom 6,8). Pero su énfasis en el presente es sumamente claro y revelador.

«Bautizados en su muerte», «sepultados por el bautismo en la muerte», «hechos una misma cosa con él por una muerte semejante a la suya», «sabiendo que nuestro hombre viejo fue sepultado con él, a fin de que fuera destruido este cuerpo de pecado y cesáramos de ser esclavos del pecado», «su muerte fue un morir al pecado, de una vez para siempre; mas su vida es un vivir para Dios», son muchas expresiones y muy cargadas valóricamente en tan poco espacio (Rom 6, 3-11) para enfatizar la muerte-resurrección como una *realidad* y de la que por el bautismo se está *ya real y verdaderamente* participando. En este texto paulino, como en otros, la muerte-resurrección no es una realidad físico-escatológica, a darse al final de la vida, es una realidad interior, espiritual, experimentada como una transformación total, moral y personal, a darse aquí y ahora. Y a partir de ella es que argumenta Pablo.

Así como muerte y resurrección son dos realidades biológicas y conceptualmente opuestas que contrapuestamente unidas permiten construir una gran metáfora paradójica al servicio de la muerte del yo que resulta en vida, el bautismo como acción simbólica, con sus dos momentos de oposición total, de inmersión-desaparición en el agua y salida de la misma, expresa también, y en ello en forma actuada, la misma experiencia de muerte y vida, incluso de manera más tensa. La inmersión en el agua sin salida de la misma sería la muerte, y la salida es la vida. Se trata de la misma experiencia pero en dos pasos, por así decir, el primer paso, el de la inmersión (muerte) y salida vida, resurrección), y el segundo, el de la inmersión (participación en la muerte de Cristo) y el de la salida (participación en la resurrección). Lo que llama profundamente la atención es que, como en los rituales afines de las religiones místicas, la participación que se da en la muerte-resurrección de Jesús tiene lugar en esta vida, no al final de ésta y menos aún en otra vida, suponiendo la realidad de la participación una reinterpretación de la muerte-resurrección de Cristo.

En efecto, aquí la muerte y resurrección de las que se participa no es la muerte física de Jesús ni la vida, «pneumática», que seguiría a su muerte. Aquí muerte de Jesús significa morir al pecado, y resurrección es vivir para Dios, según la expresión casi literal de Pablo (Rom 6, 10); todo ello como experiencia a vivir aquí y ahora. De esta muerte y resurrección es de las que se participa por el bautismo, porque ésta es la muerte y la resurrección que el bautismo como gran metáfora en acto expresa y a la que ritualmente introduce. Lo que tiene lugar en el bautismo es un cambio radical y total en la condición humana: *«nuestro hombre viejo fue crucificado con él, a fin de que fuera destruido este cuerpo de pecado y cesáramos de ser esclavos del pecado»* (Rom 6, 6). Algo bien presente y actual.

Pablo enmarcó esta enseñanza, como otras, en el marco religioso que era el suyo, un marco teísta y salvífico-redentor, de Cristo mediador, pecado, plan de Dios, bautismo..., del cual nosotros no tenemos necesidad. De ahí su lectura religiosa que, aun enfatizado la dimensión experiencial de las mismas, muestra como creencial y ritualmente necesarias tanto la muerte y resurrección de Cristo como el

bautismo. Aunque no deja de llamar poderosamente la atención el hecho de que, aun dentro de este marco, la mentada participación en la muerte y resurrección de Cristo no es, en definitiva otra cosa, que nuestra propia muerte y resurrección aquí y ahora, nuestra muerte al pecado y la vida en novedad y libertad que de ahí resulta.

Una lectura laica es la que resalta este aspecto: la muerte-resurrección que ocurre en nosotros cuando hacemos la experiencia del absoluto de nuestro existir y de todo, porque como tal aparece, como un paso de la muerte a la vida, de la ceguera a la luz, de la esclavitud a la libertad, como un nacer de nuevo. De hecho el bautismo en tanto que ritual no añade nada a la experiencia, que se da de previo. Y de hecho ésta se da, o el bautismo no la crea. Ni la crea ni la suple. La experiencia del ser absoluto y total que somos y es todo es lo que el bautismo expresa y celebra.

En el fondo, como sucedía en el caso de la contraposición muerte-vida que se resolvía en una continuidad e identificación muerte-vida, también en el bautismo, en última instancia, no hay muerte, sólo vida. Porque a lo que se muere es al hombre viejo, a lo que en realidad ya está muerto, a lo que sólo tiene una existencia apariencial y vacía, a lo que no es. Aunque hay que reconocer que, a diferencia también de la metáfora paradójica muerte-resurrección, el bautismo expresa más fuertemente lo que en ellas hay de oposición. No hay en el bautismo una metáfora como las de las Bienaventuranzas: «felices» vosotros los pobres, «felices» los que tenéis hambre, «felices» cuando os odian, injurien y persigan,... Lo que el bautismo proclama no es la continuidad y simultaneidad sino el cambio: lo que en él ocurre es un nacimiento, de lo que él surge es una nueva criatura.

1. Pascua, un ser y vivir nuevos

Hoy la Pascua como fiesta y celebración cristiana ya no es la fiesta y celebración que culturalmente fue. Su carga simbólica, tan rica en la cristiandad agraria, ya es solo un dato cultural del pasado. Es un símbolo "cultural" ya muerto, que no dice ni representa nada en la nueva cultura. En el pasado, con sus elementos de luz, agua, comidas, primavera y resurrección, fue la celebración por excelencia de la vida y de la comunidad en su profunda unión con la tierra y con las estaciones. Por muchas razones, sobre todo porque nuestra cultura ya no es más agraria, la Pascua como celebración y como fiesta ya no puede tener ese significado para nosotros, ni social ni individualmente. Si algún significado puede tener es el que le descubrió ya Pablo, un significado personal y profundo, el más personal y profundo, el del cambio existencial que se da en nosotros cuando descubrimos y hacemos la experiencia de la plenitud y gratitud de todo.

Pablo aun en su marco teísta y creencial cristiano no se cansaba de enfatizar lo nuevo y de llamar a vivirlo. No podía proceder de otra manera, porque ésta era la forma que para los «resucitados» asumía en adelante la vida. Era una cuestión de vida, no de moral, aunque así suene a veces. De ahí su llamado y exhortación reiterada; «si han resucitado con Cristo, busquen las cosas de arriba, donde se encuentra Cristo,... piensen en las cosas de arriba, no en las de la tierra», *«hagan morir lo que les queda de vida "terrenal", «pónganse el vestido nuevo, como conviene a los elegidos de Dios»* (Col 3, 1-2, 5 y 12). En la primera carta a los Corintios, y a propósito de un miembro de la comunidad a quien por su conducta de escándalo pide lo expulsen, aprovechando elementos rituales de la Pascua dirá: *«Echen, pues, fuera esa levadura vieja, para que sean una masa nueva. Ustedes son los Panes sin levadura de la Pascua Nueva, en que Cristo fue crucificado. Celebremos pues la Pascua; no más levadura vieja, que es la maldad y la perversidad; tengamos más pan sin levadura; o sea la pureza y la sinceridad»* (5, 7-8).

En la carta a los Filipenses dirá que, en comparación con el descubrimiento que hizo, haber conocido a Cristo, el resto de vida no le merece ningún valor, lo da por pérdida: *«todas esas ventajas que yo tenía, las consideraré pérdidas, en comparación con la gran ventaja de conocer a Cristo Jesús, mi Señor. Por su amor, acepté perderlo todo y lo considero como basura con tal que pueda ganar a Cristo, y encontrarme en él desprovisto de la justicia que viene del cumplimiento de la Ley, pero rico de la justicia que nace de la fe en Cristo»* (3, 7-9).

Un marco laical espiritual, para interpretar y vivir la espiritualidad, es por definición un marco profundamente experiencial, sin creencias. En este marco las creencias, religiosas o laicas, caen por su propio peso o, mejor, totalmente faltas de peso, de valor. Pero la Pascua personal como experiencia no cae y tampoco, si se quiere hablar así, como celebración y fiesta íntima, al contrario, renace. Renace y nunca se extingue. Es la fiesta perenne del espíritu; del espíritu y del cuerpo; de toda la vida. Es la fiesta del existir y vivir nuevos. No hay lugar aquí para lo viejo, éste ha sido echado afuera, no existe, se ha muerto a lo viejo, que ha quedado «crucificado», a la forma de vida egocentrada e interesada como forma de vivir, que ya no tiene sentido. La vida es sólo mirar a donde está lo profundo, lo real, lo gratuito, lo absoluto, que de hecho está siempre y en toda la realidad, descubrirlo y vivirlo. La vida es ver «todo eso que viene ahí» y hacer la experiencia de que nosotros somos «eso». La vida es una novedad inagotable, una celebración, una fiesta, una Pascua, «nuestra Pascua», la de todos y cada uno de nosotros y la de toda la creación.

La Pascua es la fiesta personal perenne del nuevo ser y vivir, ambos por naturaleza inagotables. Es la fiesta de la ganancia absoluta, de haber ganado la vida y todo en toda su profundidad.

SESIÓN DE TRABAJO

En su presentación Amando Robles sintetiza los resultados de la lectura del símbolo de la Pascua cristiana, a través de algunos textos, especialmente en los escritos de Pablo y sus anuncios de un acontecimiento que afecta a todos y a todo. Robles sitúa al símbolo muerte-resurrección entre aquellas experiencias paradójicas que, en sí, no describen nada. La paradoja no describe; apunta a una realidad radicalmente paradójica: la de que toda realidad y situación humana es plenitud, es presencia plena, gracia. Ha elegido este tema central del cristianismo para poder analizar la diferencia entre el relato como descripción de unos hechos y el texto en su poder simbólico, apuntando a una experiencia inexplicable. Paradoja que habla de experiencia paradójica: la de una vida plena y total en toda realidad y situación humana, sean cuales sean las circunstancias. No hay situación, ni tan siquiera la muerte, en que el existir no sea pleno.

Así la lectura simbólica del texto será un ejercicio que desemboque en la experiencia misma de plenitud, no en la experiencia "de" algo, como la resurrección de Jesús, sino más allá de cualquier experiencia "de algo". Lo que se nos está diciendo es que esta dimensión absoluta existe, lo mismo que su experiencia, y ambas son la realidad y la verdad más real y verdadera de todas las realidades y verdades. Espiritualmente hablando, la visión que se está transmitiendo sería la convicción-experiencia de que toda situación humana es portadora de plenitud y de absoluto, por tanto, que estamos ante una realidad-situación que se valida a sí misma, no necesitando de ninguna otra realidad-situación posterior. En esta visión-experiencia, la muerte es ya resurrección, no necesita de resurrección para validarse. La vida de Jesús fue realización plena, y también su muerte. No necesita la validación de una resurrección posterior para validarse sino que es esa vida, y esa muerte, que "son" en sí mismas resurrección, es decir, plenitud.

La lectura simbólica no es lectura de una concatenación de hechos; es en la conjunción de estos hechos, en las pinceladas de una misma imagen inmediata, donde se sitúa la fuerza del mensaje. Un mensaje que nos habla de la experiencia de la muerte del yo y de la resurrección de su ser profundo; todo muere y resucita con él, experiencia de transformación total, de todo, envolvente: se sentirá parte de esa transformación o, mejor, será la transformación misma, la plenitud. La lectura es ya lectura sin objeto, experiencia inmediata, plena.

José M^a Vigil será el primero en intervenir y sus reflexiones situarán el debate en hasta qué punto un texto, un símbolo, tiene una única lectura simbólica, espiritual. Sintetizaría el esfuerzo de

lectura de Robles como una muestra de que lectura simbólica es lectura: 1. sin creencias, 2. con sentido espiritual. Es en esa segunda parte en la que tiene reparos. La interpretación que Robles hace de la Pascua le parece una "paráfrasis existencial espiritualizada de la vida humana". Para llegar a ese resultado, "¿hacían falta esas alforjas?", ¿hacia falta el mito para llegar a eso? Sin muerte-resurrección, sin Pascua, esa vida plena también podría darse; de hecho ha habido cristianismos que no han considerado la resurrección y contemplan la misma "vida plena". Esa plenitud tiene consistencia en sí misma, no surge de la Pascua, está ahí, con o sin la imagen de muerte y de vida. Si algo le aporta a Vigil la imagen de muerte-vida es de otro orden, del orden del amor-justicia. Y esa es también lectura espiritual. Y ahí está el tema que se le ha hecho evidente con la lectura de la ponencia y que quiere plantear.

Ve que hay, como mínimo, dos grandes líneas de espiritualidad y que los participantes del encuentro se moverían en una de ellas: la espiritualidad como contacto con lo Absoluto, silencio de sí, vacío... No tiene nada en contra de ella. Pero hay otra: la experiencia de Absoluto no como vacío sino como amor-justicia. Y desde ésta, la Pascua habla otro lenguaje, ofrece otras perspectivas, tan sin creencias, tan experienciales como las de Amando. Pero no son las mismas.

Villar recoge el guante e insiste en ello: la lectura de Robles ofrece frutos importantes, pero no totaliza la experiencia pascual de la humanidad. En el cara a cara con la debilidad, con el ser humano machacado, no será esa la lectura que más le sirva.

La respuesta de Robles va en la dirección de que si hay experiencia de Absoluto, ésta abarca todo, vida y muerte, grandeza y miseria, nada queda fuera. En ese sentido, espiritualidad hay una, porque es vía de reconocimiento de lo Único que es. Habrá caminos, eso sí, distintas formas de proceder, pero espiritualidad una (que se resumiría en: gratuidad y no-dualidad o experiencia de Uno, unión, Absoluto).

La reflexión procura profundizar en este punto, aclarar dónde están las dificultades, avanzar algún paso en un tema que, de una forma, aparece como recurrente. Vigil explica que a lo largo de estos años de encuentros él ha logrado asumir y comprender que hay otras espiritualidades posibles, aparte de la "opción por el pobre". Estaría esa vía, más "oriental" o al estilo de la mística clásica en: silencio, apaciguamiento de la mente, experiencia no-dual, identificación con lo Absoluto... Pero la experiencia espiritual de los pueblos indígenas americanos aporta otros valores: identificación con la Tierra, con el cosmos. Y todavía habría otra, aquella experiencia espiritual que la teología de la liberación formuló como la identificación con Dios (con ese Absoluto) por la práctica de la justicia. No es sólo amor, sino clamor contra la injusticia, opción por los injusticiados; espiritualidad que suscita indignación ética ante la injusticia.

El "bando europeo" de la mesa cree que la distancia no es tanta como la que dibuja Vigil. Siempre y cuando el concepto de pobreza llegara a alcanzara a las distintas pobrezas de la humanidad. Y no sólo los punzantes escenarios de pobreza material. Hay otra pobreza humana no menos grave, no menos urgente, la del vacío total de sentido, de calidad humana, de valor. La pobreza del completo desmantelamiento axiológico y espiritual. Hay una pobreza de la que se muere y hay otra pobreza de la que se muere en el espíritu y con la que se mata. No se trata de la "enfermedad del rico", como en algunos momentos parecen ver desde el otro lado de la mesa, como el que engorda por demasiado comer. No; se trata de otra grave consecuencia del cambio del sistema socio económico, se trata del impacto cultural propio de la transformación de los sistemas, del tránsito de un mundo de realidades a otro. Se trata de investigar cómo poder ofrecer algo axiológico y espiritual digerible en las nuevas condiciones. En esas y no en otras.

Si por parte de los de la "opción por el injusticiado" llegaran a intuir la gravedad de la situación, este otro tipo de dolor y de miseria, quizás verían que las opciones alrededor de la mesa están mucho menos alejadas de lo que pueda parecer. Por distintos que sean los lenguajes, las formas, las dedicaciones.

Varias intervenciones mostraron una cierta resistencia a equiparar "pobrezas", aún sin poner en duda la sinceridad de la dedicación de los preocupados por la peculiar pobreza del primer mundo. Y aún situando todas las pobrezas en el mismo plano, estaríamos ante lugares epifánicos bien distintos, y por vías de compromiso bien distintas. Una concepción conlleva el punto de encuentro (la Presencia) en el pobre; la otra lo sitúa quizás, en el "otro" que es también pobre, aunque con otro tipo de pobreza, no menos grave.

No hay "espiritualidades" –también se dijo- pero sí hay un "camino estrecho" que puede recorrerse por vías distintas, pero que van a parar a lo mismo. Al el interés gratuito por la realidad, por el existir; interés absoluto, entregado, que no busca nada para sí. Eso aceptado, en las dedicaciones de unos y otros habrá aciertos y errores, pues siempre se trata de opciones de unos sujetos que todavía van de camino.

Este tema ocupó gran parte del debate y de las intervenciones, en algunos momentos más como crítica a la lectura planteada por Robles, en otros más como interrogantes sobre los criterios de "validez universal" de los resultados de una lectura. Y éste fue un punto que también se quiso poner de relieve especialmente: son cuestiones que no se habrían planteado si no se hubiera hecho el esfuerzo concreto de trabajar a partir de textos y símbolos clave. Es gracias al trabajo de campo que están pudiendo surgir las dificultades.

Y la dificultad que Guy Giménez planteó a Robles a raíz de la ponencia fue de otro orden radicalmente distinto. Le parece que el esfuerzo de Robles está muy motivado, demasiado quizás, por la preocupación por que "alguien" corrija el rumbo. Le parece que está poniendo mucho esfuerzo en rescatar el texto de la lectura descriptiva y fijada del relato de la resurrección, la lectura de la institución eclesial. Y como la relectura la lleva a cabo desde los parámetros de esa peculiar cruzada, el resultado a él, Guy, le queda muy lejos. Giménez pide a los participantes que hagan un doble esfuerzo para no quedar rehenes de su propio trabajo y de su propio entorno. Si no, no serán capaces de ofrecer algo con sentido a una población que está muy alejada de esas batallas.

Robles agradece el toque de atención y reconoce que no le debe faltar razón a Giménez, pues es verdad que lleva una peculiar cruzada. No tanto con las jerarquías o la organización institucional, como con sus compañeros y amigos, a los que desearía transmitirles que un "estado del bienestar corregido" no es equivalente a "vida plena". Que el esfuerzo por corregir la marcha del mundo es uno, y la plenitud de la existencia otra. Por mucho que una persona pueda vivir ambos ámbitos, son dos y hay que diferenciarlos. Porque cada uno dispone de sus instrumentos propios y peculiares de trabajo. ("Y a mí me suena a que estás buscando neumáticos aptos para una carreta" –le comenta Guy, y la imagen trae otras imágenes, y las risas calman los ánimos.)

Interviene Bhakti Das quien retoma la alusión de Robles al bautismo (inmersión-muerte en el agua, salida de la mismavida) como la paradoja, el símbolo, hecho acción, ritual. Robles decía que el ritual no crea, no añade nada a lo que ya es. No hay una realidad nueva sino experiencia de la plenitud que ya es, siempre, en todo lugar. Bhakti Das lo compara con la ceremonia de consagración del renunciante. Quien decide dedicarse a la búsqueda y sólo a ella, entra desnudo en el Ganges y a su salida le cubren con la túnica naranja del sanyasin. El gesto no añade una nueva naturaleza, pero ayuda a la experiencia de lo que ya se es, a vivir en ese renacer constante.

Y, finalmente, Corbí sintetiza cómo ha visto él la aportación de Amando Robles. Recuerda que ya desde el primer Encuentro se apuntó a la necesidad de llegar a poder hacer una lectura puramente simbólica. La exposición de Amando ha sido una demostración de haberlo conseguido. Pero falta todavía trabajo por hacer. Falta profundizar en esa visión; estudiar cómo hacerla llegar a cuantos más mejor; estudiar cómo hacerla fácil y obvia; estudiar cómo se puede sacar de las grandes tradiciones así leídas

cualidad humana para nuestras nuevas sociedades industriales desmanteladas axiológicamente. Ésta es una tarea realmente importante y urgente.

El mito de “muerte/resurrección” es el mito central agrario, que estaba presente en todas las culturas del próximo oriente y que circulaba por todo el imperio romano en las religiones místicas. Pablo conformó el movimiento de Jesús con ese molde cultural. Para las sociedades agrario-autoritarias en las que se propagó el movimiento de Jesús, el mito fue sistema de creencias y programa colectivo. Hoy ya no es para nosotros ni una cosa ni otra. Pero sí es un potente símbolo espiritual.

La experiencia de muerte es la experiencia del silenciamiento completo del yo. La experiencia de resurrección es una experiencia sin objeto porque es “una experiencia no-experiencia” del Absoluto en nuestra propia interioridad. Es la experiencia de la dimensión que está más allá de toda dualidad, de la dimensión de la no muerte, de la plenitud que está más allá del vivir y del morir.

Robles remarca que si en la muerte no se da la experiencia de Absoluto, no se da en ninguna parte. Esa es una expresión muy vigorosa –subraya Corbí-. Toda situación, incluso una muerte como la de la cruz, es portadora de absoluto y no requiere validación posterior. Toda realidad, se presente como se presente, se valida a sí misma. Muerte y resurrección no son algo externo, sino interior. Lo que muestra Amando con su lectura es que para comprender la potente significación y la función que el mito de la “muerte y resurrección de Jesús” tiene en la vida espiritual, no es necesario ni ser creyente, ni siquiera ser teísta. Eso es una lectura puramente simbólica de los grandes textos de las escrituras.

**APUNTES PARA UNA LECTURA
SIMBÓLICA DEL CÓRAN
Del “Día de *Alast*” al “sello de la profecía”
Halil Bárcena**

A manera de introducción: descubriendo el islam

Antes de entrar a comentar en detalle, y desde una perspectiva netamente simbólica (sufí, me atrevería a decir), los dos pasajes coránicos escogidos para la ocasión, a saber: a) el llamado *mīṭāq*¹ o “compromiso preeterno” (designado por algunos místicos sufíes mediante la expresión “Día de *Alast*”) y b) el concepto de *jatm al-rusl* o “sello de la profecía”, referido a la figura de Muḥammad, profeta del islam; antes, digo, quisiera hacer unas consideraciones previas, de carácter general, a propósito de la naturaleza del *Corán*, en tanto que texto sagrado del islam, así como de lo que, de forma más genérica, podríamos denominar el fenómeno coránico.

Persigo con estas breves consideraciones introductorias facilitar la comprensión del tema central que nos ocupa, que no es otro que la posibilidad de plantear una lectura estrictamente simbólica de los textos fundacionales de las diversas tradiciones religiosas y espirituales, en este caso el *Corán* islámico, tal como viene abogando Marià Corbí con empeño, los últimos años, y con él el grupo de trabajo reunido anualmente en Can Bordoi. Una lectura simbólica que resulte aceptable y, por ende, operativa (espiritualmente hablando), para el conjunto de hombres y mujeres de nuestra atribulada, cambiante y convulsa contemporaneidad; una lectura simbólica que pueda, al mismo tiempo, conectar con nuestros jóvenes, hijos de la revolución digital², y despertar su interés por la dimensión espiritual -¡cada vez siento más incomodidad ante dicha expresión!³, más allá de creencias, sumisiones, dogmas religiosos e incluso dioses, ya sean éstos los de siempre o los de nueva factura.

Por otro lado, creo oportunas estas notas introductorias, dada la creciente nebulosa que cubre todo cuanto tiene que ver con el islam, hoy abordado casi unánimemente desde una perspectiva sociológica y política, pero casi nunca desde el ámbito de lo estrictamente espiritual, en el que el *taṣawwūf* o sufismo, su dimensión mística, profunda, interior, ocupa, qué duda cabe, un lugar de privilegio, en la medida que constituye una de las grandes aventuras espirituales de la humanidad.

Aún hoy, cuando se piensa en el oriente islámico, se sigue haciendo aplicando los viejos (y no tan viejos) clichés, varados en el subconsciente occidental desde el periodo medieval y tozudamente renovados y reforzados por los orientalistas europeos del siglo XIX e inicios del XX. Lamentablemente, todavía tendemos a mirar al Islam con estereotipos demasiado frágiles.

¹ Pronúnciese *mīṭāq*, acentuando la segunda sílaba. A la hora de transcribir la terminología árabe, he seguido el sistema de la revista *Al-Qanṭara* (en curso de publicación desde 1980), del Consejo Superior de Investigaciones Científicas de Madrid

² Toda reflexión hoy sobre la lectura, y más tratándose del caso de libros religiosos y espirituales, preñados como están de una rica polisemia, no puede mostrarse ajena ante un hecho de una enorme trascendencia: el colapso de un modelo educativo que durante dos mil años ha funcionado en torno a un paradigma hoy ya casi caduco, que tenía al libro como base y fundamento del proceso de aprendizaje

³ Comparto la inquietud de José María Vigil cuando afirma: “*Espiritualidad, decididamente, es una palabra desafortunada (...) la palabra misma evoca, por su propia etimología, contenidos de infausto recuerdo*”. Cfr. José María Vigil, “La coyuntura actual de la espiritualidad”, *Éxodo* n° 88, abril 2007, pp. 4-11. Con todo, la palabra espiritualidad, si bien no acaba de expresar cuanto quisiéramos afirmar con dicho término, sí que nos distancia lo suficiente del mundo rancio de la religión del que nos pretendemos alejar

Nadie en la actualidad es indiferente a la presencia masiva del islam en el espacio público, tanto local como internacional, vía los *mass media*, pero ello no siempre se traduce en un mejor entendimiento y comprensión de la que numéricamente es la segunda religión de la humanidad. Se da la paradoja de que cuanto mayor es la información que poseemos sobre el islam menor es el conocimiento certero que tenemos sobre él, más opaco se nos vuelve. Como bien supo ver el intelectual palestino Edward W. Saïd¹, los medios de comunicación de masas *cubren* el islam, en el doble sentido de la palabra: lo cubren informativamente hablando, cierto es, al dar cuenta de los acontecimientos que tienen lugar, pero al mismo tiempo nos lo velan, anulando de esta forma su pluralidad y los múltiples matices de los que está hecha la realidad islámica (de hecho, toda realidad). Porque, efectivamente, el islam en modo alguno es homogéneo. Las distintas culturas islámicas no son uniformes ni entre ellas, ni en el interior de cada una de ellas; jamás lo han sido.

De otro lado, lo islámico siempre se nos es presentado en sus aspectos y elementos conflictuales y amenazadores -¡que los hay y no son pocos, no nos engañemos!-, con lo que la desconfianza y el recelo, lejos de ser mitigados, se acrecientan día a día². Y es que ya se sabe que mientras el bien es silencioso y discreto, el mal es siempre mucho más ruidoso y vociferante y llama más la atención.

Quiero advertir desde el inicio que la lectura coránica que propongo en estas páginas es, primero de todo, y tal como ya he avanzado, puramente simbólica, en concordancia con el espíritu del grupo de Can Bordoi. Dicha lectura simbólica no es ni una rareza ni una novedad de última hora; antes bien, hunde sus raíces en la gran tradición del *ta'wil* o hermenéutica espiritual sufi, nacido ya durante el primer siglo de la hégira islámica³. En segundo lugar, mi lectura está muy alejada de lo que podríamos denominar una concepción “esencialista” del islam, practicada hoy por no pocos supuestos especialistas en asuntos islámicos, tanto musulmanes como no musulmanes. Considero que el islam escapa a aseveraciones del tipo: “*el islam no admite la separación entre las dimensiones espiritual y temporal*” o “*el islam alienta el uso de la razón y la investigación científica*”, y otras por el estilo. A mi modo de ver, y coincido en ello plenamente con la opinión del tunecino Abdelmajid Charfi, uno de los más lúcidos pensadores musulmanes contemporáneos⁴: el islam escapa a todos esos juicios, presentados, a menudo, como verdades inmutables e indiscutibles. Y escapa porque no existe un islam único, ni en el tiempo ni tampoco en el espacio, a pesar, cierto es, de los elementos comunes que unifican a los fieles musulmanes y les distinguen de los creyentes de otras religiones y de quienes viven al margen de toda creencia religiosa. La polimórfica e intrincada historia islámica nos brinda ejemplos contrapuestos tanto para sustentar un criterio como su contrario.

Del Corán al Muṣḥaf, el nacimiento de un libro sagrado

Nos engañaríamos si pensásemos que el *Corán* es un libro en el sentido moderno del término, el que irrumpe en Europa tras Gutenberg. Dicho en breve: el *Corán* es un libro y... ¡no lo es!. Y me explico. El *Corán* fue, antes que nada y primero de todo, palabra dicha, pura oralidad, y sólo después (tras un lento y costoso proceso de codificación, escritura e institucionalización) texto escrito, impreso y encuadernado, esto es, *Muṣḥaf*⁵. Ciertamente, existe un enorme equívoco por lo que hace al término “libro”, cuando nos referimos al *Corán*. En el propio texto coránico, el término “libro” (*kítāb* en árabe) no alude, en modo

¹ Cfr. Edward W. Saïd, *Cubriendo el Islam. Cómo los medios de comunicación y los expertos determinan nuestra visión del resto del mundo*, Barcelona: Debate, 2005 [Primera edición inglesa, 1981]

² El acercamiento europeo y occidental al islam ha oscilado históricamente entre la hostilidad y la fascinación. Para más detalles al respecto, véase Maxime Rodinson, *La fascinación del Islam*, Madrid: Júcar, 1989

³ Cfr. Kristin Zahra Sands, *Ṣūfī Commentaries on the Qur'ān in Classical Islam*, Nueva York: Routledge, 2006. Véase también Halil Bárcena, “Leer el *Corán* hoy desde el sufismo. Una aproximación a la hermenéutica espiritual sufi”, presentado en Can Bordoi, el 25 de noviembre de 2006, en el marco de la jornada titulada “El *Corán* y la *Biblia* desde una sociedad laica y sin creencias”, compartida con Marià Corbí. Cfr. www.cetr.net

⁴ Cfr. Abdelmajid Charfi, *L'islam entre le message et l'histoire*, París: Albin Michel, 2004, p. 19. Para más detalles acerca del grupo de pensadores musulmanes conocido como el “*islam de las luces*”, marcado por la razón interrogativa europea, en el que se encuadra Charfi, véase Rachid Benzina, *Les nouveaux penseurs de l'islam*, París: Albin Michel, 2004

⁵ Sobre el complejo proceso de recopilación y elaboración del *Muṣḥaf*, el texto escrito coránico tal como hoy lo conocemos, véase Ahmad 'Alī al-Imam, *Variants readings of the Qur'an: a critical study of their historical and linguistic origins*, Virginia: Internacional Institute of Islamic Thought, 1988

alguno, a nada material, que se pueda tocar, transcribir, archivar, abrir página a página, sino que designa el mensaje celestial que Dios ha revelado a los diferentes profetas, a fin de que lo transmitan –oralmente- a sus contemporáneos. Además, en el siglo VII, en tiempos del Profeta Muḥammad, la escritura árabe, desprovista de signos diacríticos, así como de vocales, no permitía una escritura fiable.

De hecho, en puridad, el término *Corán*, que significa en árabe, justamente, “recitación melodiosa”, no puede aplicarse más que al mensaje oral que el profeta Muḥammad transmitió a sus inmediatos contemporáneos¹, en el ámbito de la Arabia del siglo VII, un contexto fuertemente marcado por la oralidad ritual. De ahí el carácter acústico, auditivo y sonoro de los principales mitos fundadores del islam, en primer lugar el del *mīlāq* o “compromiso preeterno”, al que me referiré *in extenso* seguidamente².

Todo ello ha condicionado, sin duda, el carácter eminentemente acústico, por ejemplo, de la arquitectura religiosa islámica, y en primer lugar de la mezquita, pensada ésta como templo vacío cuya función no es otra que resonar, permitir que la palabra dicha, el *logos* revelado, el “Verbo” reverbere y se multiplique. Afirma el profesor Mikel de Epalza al respecto: “*En la liturgia musulmana no hay nada para ver, no existe ninguna imagen, sólo se escucha. Por eso los templos son bosques de columnas, sin obstáculos, que operan como instrumentos acústicos. De aquí se deriva toda una dimensión teológica*”³. Yendo un poco más allá, podría trazarse una analogía -¡y cuántas verdades ocultas afloran con los usos de lo análogo!- entre el templo (la mezquita, en este caso), el instrumento musical (el *nāy*, la emblemática flauta sufi de caña, por ejemplo) y el derviche (arquetipo del ser humano espiritualmente despierto): lo que les otorga sentido a los tres es su vacío interior. La mezquita resuena, el *nāy* permite el paso de la columna de aire y el derviche, vaciado de sí mismo, interiormente silenciado, desubjetivado, permite que transite a través suyo lo que, en un contexto teísta como el islámico, denominaríamos simbólicamente la palabra divina, o lo que es lo mismo, el *Corán*.

Complejas circunstancias de orden político concernientes a la primera comunidad islámica, cuya exposición nos apartaría en demasía de nuestro objetivo, coadyuvaron a la hora de transformar el primigenio discurso coránico, que es, insisto, oral, abierto (según la clasificación dada por Bergson), inconcluso, *liquido* y no sujetable, en un libro cerrado del que se derivó un pétreo y rocoso sistema de creencias, logocéntrico, conceptual y demostrativo, siempre celoso de sí mismo y en pugna con otros sistemas religiosos no menos adustos⁴.

Al mismo tiempo, el proceso por el cual la palabra dicha cristalizó (solidificándose) en un texto escrito, lo que denomino el tránsito del *Corán* al *Muṣḥaf*, arrinconó la riqueza expresiva -imperativa, enunciativa, declamativa, exclamativa, exhortativa...- que toda declaración oral comporta. La palabra dicha no solo transmite información, sino también emoción. Todo ello posee una importancia capital a la hora de captar el discurso coránico en su contexto real. Dice Charfi nuevamente:

“Hemos perdido también la entonación utilizada, que marcaba la alegría o la cólera, la exhortación, la advertencia, la reprimenda... tantos matices que las palabras sólo no pueden expresar”⁵

Tampoco el texto escrito permitió recoger el rico lenguaje gestual, no-verbal, que, indefectiblemente, debió de acompañar a la transmisión verbal del *Corán*. En resumen: la gravedad, por ejemplo, que se desprende de ciertos pasajes coránicos, tal como se nos presenta hoy en el texto escrito,

¹ Cfr. Abdelmajid Charfi, *op. cit.*, pp. 54-55

² Cfr. *infra*, p. 9 y ss.

³ Ignacio Vidal Folch, “L’Alcorà, en català. Entrevista amb Mikel de Epalza”, *El País*, Suplemento Quadern 932, 24 de mayo de 2001, pp. 1-3

⁴ Para más detalles acerca de la volubilidad que caracteriza a todo discurso religioso oral frente al escrito, véase Jack Goody, *La logique de l’écriture*, París: Armand Colin, 1986, p. 21

⁵ Abdelmajid Charfi, *op. cit.*, p. 54

¿fue tal a la hora de ser transmitidos oralmente? El carácter cerrado de algunas aleyas de índole jurídico, ¿tuvo en vida del Profeta dicha condición unívocamente restrictiva? ¿Cuál fue el tono exacto en el que fue pronunciado/dicho el *Corán*? Todas estas cuestiones tocan preocupaciones vitales pero insolubles. Son preguntas cuyas respuestas ignoramos y jamás sabremos, pero es lícito que nos las planteemos para, cuando menos, ser plenamente conscientes de la enorme complejidad que el hecho coránico, que va más allá, mucho más allá, del simple libro escrito, encierra en sí.

El Corán, un libro de su tiempo

“*Todos somos hijos de nuestro tiempo*”, afirmaba Hegel, de quien se cumplen ahora doscientos años de la publicación de su *Fenomenología del espíritu*. Somos hijos de nuestro tiempo, del mismo modo que también los libros lo son, todos sin excepción, incluidos los grandes textos de las tradiciones religiosas y espirituales, tenidos por sagrados. Sin embargo, dicha sacralidad no los coloca fuera de un tiempo y un lugar específicos. El *Corán*, libro fundador del islam, no escapa al enunciado del filósofo alemán. También el *Corán* es hijo de un tiempo preciso, el siglo VII, y de una sociedad concreta, la árabe de la región del *Hijāz*, cuyo centro económico y político, religioso y cultural, era la ciudad de La Meca; una sociedad fundamentalmente de beduinos, y por ende, clánica y tribal, cuya cultura era muy rudimentaria -el medio y las condiciones climáticas del desierto no permitían muchas exquisiteces ni refinamiento alguno-, sobre todo si la comparamos con la de sus vecinos persas y bizantinos de la época.

El *Corán* afirma, por una parte, que “*cada pueblo posee un mensajero*”¹, y, por otra, que “*a cada uno de vosotros [de cada pueblo o comunidad] os hemos dado una ley divina y un camino*”². Más aún, el propio texto coránico atestigua contener un mensaje en árabe dirigido a un pueblo concreto, el árabe: “*Lo hemos hecho descender como Corán árabe. Tal vez así razonéis*”³.

Por lo tanto, independientemente de su expansión posterior y del alcance universal de su mensaje profundo, el *Corán* es, a simple vista, en principio -pero sólo en principio-, un libro tribal (lo mismo que la *Biblia*), que muestra el hábitat particular de los árabes del siglo séptimo, pueblo específico a quien van dirigidas las exhortaciones que leemos en el texto, sobre todo aquellas contenidas en las azoras pertenecientes al periodo de Medina⁴, el segundo en el cómputo total del libro, el de corte más marcadamente prescriptiva, contingente y coyuntural⁵, a diferencia de la primera etapa mequí, en la que el estilo literario coránico reposa sobre el símbolo, la figura, la metáfora y las sentencias alusivas. En otras palabras: el *Corán* está, en primer lugar, enraizado en la circunstancia histórica, mientras que su universalidad deriva de los interrogantes perennes que plantea. Distinguir ambas dimensiones se impone en cada época, hoy más que nunca, como tarea imprescindible e inaplazable.

Que el *Corán* es un libro hijo de un tiempo y un lugar precisos, lo prueban ciertos rasgos culturales concretos en él contenidos, algunos de los cuales pueden resultarle repugnantes a una

¹ *Corán* 10, 47 [Doy mi propia traducción de las citas coránicas. Para otras consultas, véase *El Corán*, Barcelona: Herder, 1991, trad. de Julio Cortés]

² *Corán* 5, 48

³ *Corán* 12, 2. Otras referencias coránicas al carácter árabe del libro son: 13,37 y 16, 103

⁴ Deseo hacer mención, aunque sea a vuelapluma, a la figura de Maḥmūd Muḥammad Ṭaha, ejecutado el año 1985 por el gobierno sudanés, acusado de apostasía. Según él, el primer mensaje coránico, correspondiente al periodo de La Meca, estaría destinado a la humanidad en su conjunto, mientras que las azoras de Medina, de marcado carácter legislativo, lo estarían exclusivamente a la incipiente comunidad islámica contemporánea del Profeta. A pesar, de que el texto coránico constituya un todo orgánico que no debiera trocearse, lo que en el fondo Muḥammad Ṭaha nos sugiere es que no todo en el libro posee ni el mismo carácter ni el mismo valor y que, a pesar de tratarse de un texto religioso, no todo en el *Corán* -y lo mismo vale para el resto de libros sagrados- es genuinamente espiritual [Sobre las características específicas de los dos periodos coránicos, véase la nota siguiente]

⁵ Los estudiosos del *Corán* han dividido en dos grandes grupos las azoras contenidas en el libro: unas primeras reveladas en La Meca, de carácter más marcadamente religioso y espiritual, y alcance universal, y las de Medina, mucho más legisladoras y contingentes, dirigidas a la incipiente comunidad islámica cuya voluntad era erigirse como tal comunidad diferenciada. Sin embargo, tómese en cuenta que un pasaje tan simbólico, tal vez el más bello y hondamente místico de todo el *Corán*, como es la llamada aleya de la Luz (*Corán* 24, 35), que describe a Allāh como siendo “*luz sobre luz*”, pertenece también a dicho periodo medinense, lo cual nos habla de la dificultad a la hora de clasificar y someter racionalmente un libro tan heteróclito y polisémico como el *Corán*

sensibilidad moderna como la nuestra. Un ejemplo concreto nos lo ofrece Abdelmajid Charfi. Dice el pensador tunecino: *“Es incuestionable que la amputación de la mano del ladrón era conocida antes del islam. En el contexto de la sociedad beduina y de una economía de subsistencia, resulta normal castigar severamente el robo, que significaba la muerte de la persona a quien se le había hurtado su bien”*¹.

Para las diferentes dimensiones místicas islámicas, el sufismo y la gnosis šīʿ especialmente, dicha contingencia coránica y su consiguiente problemática fue planteada desde un inicio. Las preclaras palabras atribuidas a Muḥammad Bāqir (m. 732), quinto imām del šīʿismo y uno de los primeros referentes de la gnosis islámica, pronunciadas -¡ya en el siglo VIII!- a propósito de la auténtica naturaleza del texto coránico resultan elocuentes: *“Una vez hayan muerto aquellos a propósito de los cuales había sido revelado un determinado versículo, ¿habrá muerto también ese versículo? Si es así, ya nada queda actualmente del Corán. Si no es así, el Corán está vivo. Seguirá su curso en tanto duren los cielos y la tierra, pues contiene un signo y un guía para cada hombre, para cada grupo por venir”*².

El Corán, entre la ley y la vía espiritual

Pocas tradiciones religiosas han vivido y experimentado de forma tan extrema la dicotomía entre la religión, entendida en este caso en su vertiente legalista, contingente, conformadora de una sociedad, y la dimensión estrictamente espiritual. Durkheim y la mayoría de sociólogos de la religión ya habían advertido que el verdadero contenido de toda religión, su principal función, es favorecer la cohesión social reforzando la comunión de las conciencias y la adhesión a las leyes grupales. Pero, el ámbito genuinamente espiritual escapa a dicho cometido, atiende a otro propósito que trasciende toda utilidad.

Las palabras que a continuación cito correspondientes, en esta ocasión, a ʿĪsā al-Ṣādiq (m. 765), sexto imām šīʿ y autor del primer comentario simbólico del *Corán*, vienen a corroborar la existencia de ambos ámbitos, el religioso y el espiritual. Al-Ṣādiq diferencia claramente entre la religión, para él el islam, y el camino interior, el šīʿismo en su caso, pero podríamos hacerlo extensible al sufismo. Dice así el sabio šīʿ:

*“El islam es la creencia en el Dios único y el reconocimiento de la misión profética de Muḥammad. Gracias al Islam la Ley previene los crímenes y regula las transacciones entre las personas, matrimonio o herencia, con unas reglas que todos deben respetar, y la oración y la peregrinación se organizan ritualmente. Pero la verdadera fe es una guía esotérica, espiritual, para el corazón (...) La adhesión de fe implica el islam, pero no al contrario, del mismo modo que uno no puede acercarse a la Kaʿaba sin entrar en la Gran Mezquita de La Meca, pero se puede entrar en la Gran Mezquita sin acercarse a la Kaʿaba”*³.

La proposición del autor, formulada treinta años después de la muerte del Profeta, resulta evidente. Lo que ocurre es que seguramente hoy necesitamos ir más allá, mucho más allá, hasta preguntarnos incluso si es necesario entrar en la Gran Mezquita para llegar hasta la Kaʿaba, teniendo en cuenta que ambas, Gran Mezquita y Kaʿaba, poseen una dimensión simbólica más que real. La pregunta que hoy nos formulamos es: ¿necesitamos, realmente, sumergirnos en la religión de creencias, en su sistema legislativo, en sus ritos, para degustar la espiritualidad? ¿Implica el sufismo el islam, entendido éste en términos identitarios y sociológicos? Por supuesto, mi respuesta a ambas cuestiones es no. El sufismo, sobre todo el de corte iranio, supo distinguir desde muy temprano entre religión y espiritualidad, o expresado mediante el lenguaje técnico árabe, entre la ley o *šarīʿa* y el camino interior o *tarīqa*. Más aún, los sufíes persas llegaron hasta el punto de ver en la ley religiosa un posible factor de distorsión y de impedimento en el camino, algo que hoy parece incuestionable. Dice Rūmī, recreando unos versos de su predecesor, el también poeta persa Sanāʿī (m. 1131): *“¿Qué importa que lo que te retrase del camino sea la religión o la infidelidad! ¿Qué importa que la forma que te aparta del Bienamado sea fea o bella!”*⁴.

¹ Abdelmajid Charfi, *op. cit.*, p. 78

² Citado en Henry CORBIN, *Historia de la filosofía islámica*, Madrid: Trotta, 1994, p. 71

³ Citado en Yann Richard, *El Islam shīʿ*, Barcelona: Bellaterra, 2000, p. 81

⁴ Rūmī, *Matnawī. La Quête de l'Absolu*, trad. de Eva de Vitray-Meyerovitch y Djamchid Mortazavi, París: Éditions du Rocher, 1990, libro I, p. 161

Hechas estas consideraciones previas sobre la naturaleza del *Corán* y el alcance del fenómeno coránico, así como del islam y su rica pluralidad, paso ya a comentar simbólicamente los dos pasajes coránicos elegidos, apoyándome, sobre todo para el primer ejemplo, en la rica tradición sufi persa, especialmente en el poeta y maestro de derviches Mawlānā Rūmī (1207-1273), de quien justamente se cumple este año el 800 aniversario de su nacimiento, motivo por el cual la UNESCO ha declarado el 2007 como “Año Internacional Rūmī”¹.

Simbolismo del “Día de Alast”

Toda la consciencia espiritual islámica gira en torno a lo que se conoce con el término árabe *mīlāq*, a saber, el hecho transhistórico del compromiso preeterno, primordial, que los místicos sufíes, sobre todo los de corte persa (Rūmī entre ellos), denominan el “Día de *Alast*”, que alude a la existencia precósmica de nuestro ser, a nuestra realidad ontológica preeterna. Dice así, exactamente, el texto coránico:

“Y cuando tu Señor sacó de las espaldas de los hijos de Adán a su descendencia y les hizo dar testimonio: “¿Acaso no soy yo vuestro Señor?”. Dijeron [las almas]: “¿Por supuesto que sí, damos testimonio!”²

Toda la humanidad presente en Adán de forma misteriosa, aunque ya individuo por individuo, es conminada por Dios a responder a la siguiente pregunta: “¿*A-lastu bi-rabbikum?*”, “¿Acaso no soy yo vuestro Señor?”, a lo que todo el mundo respondió afirmativamente³. La espiritualidad sufi (aunque no únicamente, piénsese si no en la gnosis *šīrī*, por ejemplo) está dominada toda ella por dicho acontecimiento (digámoslo así). Efectivamente, “el Día de *Alast*”, que podríamos traducir literalmente como “el día del *acaso no soy yo...*”, constituye uno de los temas predilectos de las distintas místicas islámicas; más aún, es un hecho nodal para el islam espiritual. *Alast* es la piedra angular de la más profunda espiritualidad coránica.

Por supuesto, “el Día de *Alast*” no describe nada, no se trata de un suceso histórico, en el sentido de la historia positiva, la que narra el devenir lineal de las cosas y avatares del mundo y del ser humano, sino de un hecho que acontece en lo que Henry Corbin dio en denominar la metahistoria⁴ y que trasciende la materialidad de los sucesos empíricos. No se trata aquí, por lo tanto, de una entrada divina en la historia, o de una historización de lo divino, a la manera de la encarnación cristiana, pongamos por caso, sino de un hecho exclusivamente espiritual, en el sentido estricto de la palabra⁵.

El sí del “Día de *Alast*”, dicho compromiso primordial, que tanto tiene de simbolismo nupcial, abarca toda la antropología espiritual sufi. Puede decirse, incluso, que determina el *ethos*, la manera de hacer, el perfume del misticismo sufi. El objetivo del derviche será, pues, retornar a la experiencia unitiva, reunificadora, no-dual, del “Día de *Alast*”, cuando sólo Dios era, “antes de que salieran las futuras criaturas del abismo del no-ser”, como apuntó Annemarie Schimmel, “y las dotara de vida, amor y comprensión para que pudieran de nuevo presentarse ante su rostro al final de los tiempos”⁶; Dios, tal vez el símbolo más potente de cuantos existen para apuntar a *eso* que no tiene nombre y los posee todos, porque es nada y a la vez todo cuanto hay. Así, la limpidez del ser humano, su estado de vaciamiento interior, es el signo del retorno a la naturaleza inicial, unitiva, representada por el “Día de *Alast*”; retorno a la auténtica patria de origen, desde el oscuro exilio del mundo (occidental según la topología espiritual -que no geográfica- del místico iraní Sohrawardī) de la dispersión y la multiplicidad. Afirma Sulṭān Walad, hijo de Rūmī y verdadero artífice de la escuela sufi de los derviches giróvagos:

¹ No he podido sustraerme a dicha conmemoración, de tal modo que la exposición que hago del simbolismo del “día de *Alast*” está basada en buena medida en la filosofía mística del maestro persa de Konya y en cómo supo interpretarla en clave musical

² *Corán* 7: 172. “*Alast*” no es sino la contracción de la expresión “*A-lastu*” (“¿acaso no soy yo?”), que aparece en dicha aleya coránica en forma de pregunta que Dios lanza a las almas humanas

³ Cfr. Henry Corbin, *El hombre y su ángel. Iniciación y caballería espiritual*, Barcelona: Destino, 1995, pp. 195-196

⁴ *Ibidem.* p. 195

⁵ Cfr. Henry Corbin, *Historia de la Filosofía islámica*, Madrid: Trotta, 1994, p. 69

⁶ Annemarie Schimmel, *Las dimensiones místicas del Islam*, Madrid: Trotta, 2002, p. 40

***“La esencia de tu corazón era pura
antes de provenir del agua y del limón en el tiempo de Alast”¹***

Un *ḥadīṭ nabawī* afirma que el islam es una tradición religiosa del exilio², y nadie ha podido manifestarlo mejor que los místicos sufíes persas, que hicieron de la metáfora del exilio y el retorno su tema predilecto, más todavía, su verdadera obsesión, tal como apuntó Henry Corbin en su día³. A decir verdad, toda la mística persa constituye una parábola sobre el exilio o *gurba* y las hondas emociones que le acompañan, como el dolor por la separación, la nostalgia del lugar de origen perdido y el anhelo del retorno. Puede afirmarse, en ese sentido, que la mística persa es monotemática, lo cual, en modo alguno, quiere decir que sea monótona o aburrida, puesto que cada místico ha sabido recrear a su manera esa misma historia del exilio espiritual del ser humano con una inusitada frescura y originalidad⁴. Con todo, el pasaje más representativo y emblemático, el que ha quedado en la memoria de las gentes orientales, es el llamado *nāy-nāme* de Rūmī, el preámbulo del *Maṭnawī*, su *magna opus*, los dieciocho versos en los que el *nāy*, la flauta sufi de caña, símbolo del hombre que ha despertado a su verdadera naturaleza, se lamenta de la separación de su fuente original, el cañaveral. Arranca así el *Maṭnawī*:

“Escucha este nāy como narra una historia: él se lamenta de la separación (...)

Todo aquél que vive lejos de su origen aspira al instante en el que estará unido de nuevo”⁵

“El significado de “exilio” en este contexto es, por supuesto”, especifica el investigador Terry Graham, ***“la lejanía del seno de la Unidad Divina, la obligación de morar en el mundo material o, por cierto, en cualquier plano de la existencia que esté apartado de la presencia directa de lo Divino”⁶***. El místico persa evoca un exilio espiritual que le desposee a uno de la patria de origen, para jamás llegarle a integrar en ninguna otra. Dicho de otro modo: nada mitiga la sed espiritual excepto el Agua de Vida -permitaseme el uso enfático de las mayúsculas-. No hay para él sucedáneos que valgan. El exiliado, símbolo vivo del buscador, del caminante serio, no se conforma con cualquier cosa, ni con cualquier lugar. Para quien se descubre y se sabe un extranjero, no hay más descanso que en el corazón de la patria perdida, el origen de *Alast*, un lugar no-lugar (*lā makān*, en el lenguaje de Rūmī)⁷. Tal vez el derviche ignore hacia dónde va -de hecho, poco importa-, pero no de dónde viene. En la doctrina espiritual del misticismo sufi persa, la patria perdida no es sino el doble celestial (digámoslo así) de la psique terrestre, el principio trascendente de su individualidad, que, en la mayoría de las personas y los casos, permanece ahogada bajo los impulsos, tendencias y caprichos del ego, el *nafs* de la literatura sufi clásica, lo cual provoca en el ser humano un estado de somnolencia, cuando no de sueño profundo, y ceguera⁸.

¹ Sulṭān Walad, *La Parole Secrète. L'enseignement du maître soufie Rūmī*, París: Éditions du Cerf, 1988, 122

² El *ḥadīṭ* dice así exactamente: ***“El islam surgió en el exilio”***. Cfr. Muṣlīm, *Ṣaḥīḥ*, vol. I, p. 90

³ Cfr. Henry Corbin, *L'Iran et la philosophie*, París: Fayard, 1990, p. 247

⁴ Piénsese, por ejemplo, en la teosofía de las luces o *īṣrāq* de Sohrawardī y su singular doctrina del exilio “occidental”, Occidente y oriente han de entenderse no en términos geográficos sino puramente metafísicos, siendo “occidente” el lugar donde la luz se pone, por lo tanto, el reino de la oscuridad del que el hombre que ha despertado a lo espiritual sale atraído por las luces que despuntan en “oriente”. Téngase en cuenta que el término árabe *īṣrāq*, con el que se conoce su sistema filosófico y místico, posee un amplio campo semántico que incluye, al mismo tiempo, los conceptos “luz” y “oriental”. De ahí que iluminarse signifique para Sohrawardī, el gran restaurador de la filosofía de la antigua Persia, dirigirse hacia el “oriente de las luces”. Para más detalles sobre su concepción del exilio, véase el “Relato del exilio occidental”, incluido en Sohrawardī, *El encuentro con el ángel. Tres relatos visionarios comentados y anotados por Henry Corbin*, Madrid: Trotta, 2002, pp. 113-134.

⁵ Rūmī, *Maṭnawī*, libro I, p. 53

⁶ Para más detalles, véase Terry Graham, “Eyn-ol Qozāt Hamadāni: El caballero (*īṣwānī*) martirizado”, *SUFÍ* 13, p. 26

⁷ El místico iraní Sohrawardī (m. 1191/587 h.) lo llamará *na-kojā-abad*, ***“el país del no-dónde”***. Cfr. Sohrawardī, *El encuentro con el ángel. Tres relatos visionarios comentados y anotados por Henry Corbin*, Madrid: Trotta, 2002, pp. 113-134

⁸ Por lo general, en el léxico técnico del sufismo, se utiliza el término genérico *nafs* para referirse, concretamente, al *nafs al-ammāra*, el ego o yo dominante. A decir verdad, todas las prácticas del sufismo están enfocadas a un solo objetivo: permitir al ser humano abrir los ojos y ver, lo cual implica siempre silenciar su *nafs*. Para más detalles acerca de la concepción general sufi del *nafs*, véase Chittick (2000: 40-51). Para una visión más psicológica del *nafs*, con sus diferentes etapas y clasificaciones, véase Dr. Javad Nurbakhsh, *Psicología sufi*, Madrid: Ediciones Nur, 1997, especialmente las pp. 47-73

Por todo ello, vive el sufi en el mundo, pero sin ser del mundo. Escribe Sulṭān Walad: “*Somos unos exiliados en este mundo y como tales exiliados viajamos en él. Al final, llegaremos al Amigo*”¹. La existencia del exiliado transcurre arrostrando el dilema de estar pero no ser. Existir es vivir en el exilio. Un exilio que le empuja al sufi a deambular por unos derroteros, mientras en su fuero interno anhela otros bien distintos. Un exilio que le hace sentirse extraño no sólo ante los demás (al menos ante quienes no poseen la misma conciencia expatriada), sino también ante sí mismo. El exiliado es un ser humano escindido: ha de hablar un idioma dual, el del mundo de la multiplicidad de objetos y sujetos, pero piensa y siente en otro diferente, el que realmente es el suyo, el del corazón; un lenguaje interior (*zabān-e ḥāl*, así lo denominan los propios sufíes persas)², que no reconoce ni pronuncia el término dualidad.

Desde el instante en que el místico sufi toma conciencia de su condición de exiliado, que malvive en las tinieblas de las tierras “occidentales”, en palabras de Sohrawardī³, su vida no tendrá ya otro objetivo que el del retorno. El destino del sufi es único y apunta, justamente, al Único y a lo Único que realmente es. Dicho destino irremplazable es lo que desencadena y alimenta la inconsolable nostalgia que se apodera del místico en su interior. El *pathos*, la enfermedad del sufi es, en efecto, la nostalgia, entendida ésta en el sentido etimológico del término griego, esto es, como *algia* o “dolor del regreso”. Por consiguiente, el exiliado es siempre un viajero, cuyo viaje de retorno, sin embargo, no acaba de consumarse jamás. El expatriado siempre está volviendo y esa es la gran epopeya mística que canta el misticismo sufi persa, que canta Rūmī.

El del místico es siempre un viaje de retorno, de vuelta a casa, puesto que no hay nada nuevo que alcanzar ni descubrir que no resida ya en él, nada que no habite en los pliegues de su interior, desde el principio de los tiempos, desde el “Día de *Alast*”. Así pues, no marcha el exiliado en pos de lo desconocido, de lo raro o excepcional, sino de lo conocido desde hace mucho tiempo olvidado, porque ese y no otro es el pecado, la gran falta, del hombre común: la negligencia (*gaffa* en el lenguaje técnico sufi⁴), vivir en la desmemoria y el olvido de lo que realmente se es. Así, mientras que el religioso y el moralista se lamentan de sus pecados, el derviche lo hace únicamente de sus olvidos, de sus momentos de falta de presencia, de su desatención. Dicho de otro modo, el pecado del sufi no es otro que la inadvertencia del propio origen: el olvido del “Día de *Alast*”.

El exiliado no persigue conocer, así pues, sino reconocerse y en dicho reconocimiento no es aplicable una concepción lineal del tiempo. El exiliado no progresa, sino que regresa. Dado que su patria de origen no está inscrita en ningún mapa, también el tiempo lineal se ha eclipsado para él. El exiliado, identificado con el sufi, es, en efecto, el prototipo del *ibn al-waqt*, el hijo del instante, según la definición clásica dada por los sabios sufíes. Vive el exiliado, por lo tanto, en un ahora palpitante, un instante rebo-sante de presente, habitado de eternidad. De ahí, entre otras cosas, que el danzar circular del derviche o *samā* (como el *ṭawwāf*, ritual del peregrino musulmán alrededor de la negra *ka'ba* de La Meca) se efectúe de derecha a izquierda, es decir, en sentido contrario a las agujas del reloj, o lo que es lo mismo, a contra-tiempo. Persigue el derviche giróvago con ello remontar el tiempo, o mejor aún, abolirlo. En efecto, la danza circular le permite al derviche escapar de los estrechos límites de la temporalidad lineal. El derviche no es esclavo ni del tiempo ni del espacio. Canta Rūmī, recreando la simbología báquica tan cara al sufismo persa:

¹ Sulṭān Walad, *op. cit.*, p. 98

² *Zabān-e ḥāl*, “la lengua del estado interior” en persa, es la expresión que Rūmī utiliza para referirse a ese otro lenguaje, el de la disposición espiritual, según lo define Eva de Vitray-Meyerovitch, que irrumpe cuando el lenguaje verbal calla. En cierta manera, podría decirse que se trata del lenguaje, la música callada, del silencio interior, que propicia lo que los sufíes han dado en llamar el conocimiento del corazón. Nicholson lo tradujo como “*mute eloquence*”. Para más detalles al respecto, véase Eva de Vitray-Meyerovitch, *Mystique et poésie en Islam*, París: Desclée de Brouwer, 1972, pp. 58-59

³ El occidente espiritual, que no geográfico, del que habla el místico persa, es un lugar de oscuridad, dado que es por donde se pone el sol. El oriente espiritual -*mašriq* en árabe- de Sohrawardī es el lugar de la iluminación, en tanto que lugar del sol naciente. Su mística iluminativa recibe por ello el nombre de *išnāq*. Para más detalles, véase *supra*, Sohrawardī, *op. cit.*

⁴ Es, justamente, de dicho estado de desatención o adormecimiento -*gaffa* del que el sufi pretende despertar, mediante su opuesto, el *qīkr*, que no es sino la actitud de presencia viva o atención continuada. El *qīkr* es también la práctica sufi de la invocación repetida del nombre divino

*“El Día de Alast tu alma bebió el vino de tu banquete.
El Señor del no-lugar eres Tú. No que te atrape la servidumbre de los lugares”¹*

Por consiguiente, no es el suyo un viaje fuera de sí, sino en sí mismo, a la manera de los treinta pájaros del *Mantiq al-Ṭayr*, *El lenguaje de los pájaros*, la célebre epopeya mística de Farīd al-Dīn ‘Aṭṭār (m. 1220), que contiene el célebre episodio místico del encuentro con el Sīmorg, el pájaro rey de la mitología persa². El viaje del exiliado, simbolizado por el *samā`*, el danzar circular del derviche *mawlawī*, se produce, como acabamos de ver, de derecha a izquierda, que también quiere decir de fuera a dentro, del plano de la acción al plano de la interiorización; en suma: hacia el corazón, pero no tanto al corazón anatómico como al espacio simbólico que evoca la patria celestial, tierra original de luz, de la que el ser humano ha sido arrancado de cuajo, como el *nāy* lo fue del cañaverl. De fuera a dentro, en dirección al corazón, ese mundo pequeño del ser humano donde, sin embargo, cabe el mundo entero³.

También el islam espiritual contiene algunas pistas en esa misma dirección, que no pasaron desapercibidas a los místicos sufíes, Mawlānā Rūmī entre ellos. Reza uno de los *aḥādīṭ* más caros a la tradición sufi, citado y comentado por Rūmī en varias ocasiones, a lo largo de su obra: *“Quien se conoce a sí mismo, conoce a su Señor”⁴*.

Así pues, el viaje, cuando es real y hondamente espiritual siempre es de regreso y en sí mismo. Responde así el místico sufi a la llamada del pasaje coránico: *“¡Regresa!”*, que sirve de inspiración a la doctrina tradicional del exilio y el retorno, tal como fue formulada por el misticismo sufi persa: *“¡Oh alma pacificada! [silenciada] Regresa a tu Señor, satisfecha, complacida”⁵*.

Todo en Rūmī da comienzo con la conciencia de pérdida absoluta y separación. Su poesía, barrida por un aire de inconsolable nostalgia, su música, ora lastimera ora gozosa, el incesante *samā`* o danza circular, toda su mística de la escucha y su simbolismo poético musical, no son sino frutos de quien ha vivido una situación de absoluta pérdida. Una pérdida que lejos de colapsar, paradójicamente, opera de acicate y revulsivo del viaje espiritual de retorno a lo que siempre se ha sido y se es, de tal suerte que puede el hombre cumplir el imperativo pindárico de llegar a ser lo que de hecho ya es. La práctica sufi del *ḍikr* sufi consiste en la rememoración de un conocimiento profundamente enraizado en nuestro ser. Sólo aquéllos que permanecen lejos podrán saborear las mieles del regreso, puesto que el gozo del retorno es proporcional al dolor del exilio.

La ecuación dolor/gozo (que también podría formularse como ausencia/presencia) está siempre de este último lado. La pérdida, como el dolor, constituye una propedéutica para el amor. Se ama desde el dolor y la distancia de la separación. Se ama más cuando el objeto del deseo amoroso está ausente⁶. Pero, cuidado, porque no nos hallamos aquí ante una actitud sufriente del estilo: *“cuanto peor, mejor”*. No, vías así no son gozosas y conducen al desarreglo y la perturbación interior, puesto que *“cuanto peor, peor”*. No

¹ Rūmī, *Diwān...*, *gazzal* n° 1827

² Cfr. Farīd al-Dīn ‘Aṭṭār, *Mantiq al-Ṭayr*, ed. de Ḡawwād Ṣakūr, Teherán, 1961. Juega ‘Aṭṭār en dicha obra con una coincidencia fonética: la palabra Sīmorg, que designa al rey de los pájaros, quiere decir en persa, igualmente, “treinta pájaros”, el mismo número de aves que culminan el viaje espiritual. La moraleja del relato es clara: lo que los pájaros han buscado a lo largo de su arduo periplo está en ellos mismos y no fuera. A la postre, ellos mismos son el Sīmorg que perseguían fuera. Los pájaros viajeros (el pájaro constituye una vieja metáfora del alma del ser humano) comprenden que todos los universos están en ellos mismos, más aún: que ellos mismos son el universo

³ Reza un célebre *ḥadīṭ qudsī*, tan caro a la tradición sufi: *“No me contienen [habla Dios en primera persona por boca del Profeta] ni los cielos ni la tierra, pero sí el corazón de del fiel que a mí se ha abierto”*

⁴ Dicho aforismo es atribuido por otras fuentes a ‘Alī, primo y yerno del Profeta, arquetipo perfecto del místico musulmán, del que arrancan casi todos los árboles genealógicos sufíes

⁵ *Corán* 89: 27-28. Dichas aleyas coránicas forman parte de la oración pronunciada para los muertos en el islam. Para el sufismo, sin embargo, constituyen la razón de ser del viaje espiritual de retorno que acomete el místico a lo largo de su existencia

⁶ La rica poesía persa sufi ha hecho un lugar común del juego amoroso, del flirteo incluso, entre un Amado esquivo, que se insinúa pero no se deja atrapar, y el pobre derviche locamente roto en su desconsuelo. Para más detalles al respecto, véase Annemarie Schimmel, *A two-colored brocade. The Imagery of the Persian Poetry*, Chapel Hill: The University of New Cork Press, 1992

es en ese ámbito ascético en el que los místicos sufíes persas colocan y despliegan el símbolo del “Día de *Alast*”.

Pareciera como si Mawlānā, hombre de fina y penetrante mirada, hubiese extraído dicha enseñanza de la observación de la naturaleza, algo a lo que dedicaba horas, en sus largos paseos, bien en solitario, bien acompañado de discípulos, por los jardines de Konya. Al fin y al cabo, la belleza paisajística es fruto de la erosión, esto es, de la muerte geológica y de la destrucción; en definitiva, de la pérdida. Más aún, Rūmī nos viene a decir que la belleza y el amor crecen en el terreno donde se pudren sus contrarios, al igual que las hermosísimas flores de las primaveras de Konya, que Mawlānā tanto y tan bien cantó, lo hacen en una tierra abonada por excrementos e inmundicias. O recreando una bella imagen báquica, dirá que el vino, su embriagante dulzura, nace tras el aplastamiento a pisotones de las uvas.

A diferencia del musulmán a secas (que acaba siempre siendo un musulmán seco), o del que permanece varado en la letra, o del ortodoxo; a diferencia de todos ellos que viven el *mīṭāq* bajo la perspectiva dualista y siempre amenazadora de un Dios alejado e inaccesible, severo y castigador, al que no se le debe más que obediencia y sumisión (esa es la naturaleza del “sí” temeroso del religioso a la pregunta del “Día de *Alast*”), Mawlānā y el resto de sufíes persas descubrirán en dicho compromiso primordial la promesa nupcial del amor recíproco¹ entre un Dios amoroso, inmanente, más próximo que la propia vena yugular, según el *dictum* coránico²; entre un Dios que puede ser avistado, sentido y oído por doquier³, y un ser humano rendidamente enamorado por siempre jamás.

Desde el punto de vista del sufismo clásico, el tratamiento que Rūmī efectúa del *mīṭāq* en modo alguno resulta extraño. Y es que, desde bien temprano, uno de los rasgos característicos de los espirituales sufíes fue justamente la poetización del motivo del pacto primordial, o lo que es lo mismo, la interpretación poética del acontecimiento preeterno del “Día de *Alast*”. Lo que sí constituye una peculiaridad específica de Mawlānā es el uso del simbolismo musical para desplegar la verdad interior que dicho mito contiene. En primer lugar, advierte Rūmī sobre el componente eminentemente oral, sonoro y acústico del hecho en sí: se trata, en efecto, de un acto de escucha atenta (por parte de las almas humanas), que el maestro de Konya traduce en metáforas y símiles musicales relacionados con el *samā*⁴ y la danza derviche del giro. De hecho, el *nāy*, la flauta sufí de caña, es un símbolo del alma humana, arrancada de cuajo, cortada de su raíz preeterna en el cañaveral divino, y que gime y suspira⁴, desde entonces, de nostalgia y añoranza, tan pronto como el aliento del Amado transita a través suyo en forma de columna de aire. Por su parte, los primeros dieciocho versos del *nāy-nāme*, que sirven de pórtico de entrada al *Matnawī*, pueden ser leídos como una suerte de exégesis simbólica del *mīṭāq* coránico.

Algo a subrayar respecto del “Día de *Alast*” es la concepción dinámica que de él posee Rūmī, muy en consonancia, de otro lado, con su cosmogonía. Para el maestro persa de Konya, el *mīṭāq* no es un acontecimiento del pasado preeterno (metahistórico, en expresión corbiniana), ni tampoco del pasado histórico, según la concepción creacionista islámica, como predica la religión exoterista. El “Día de *Alast*” no es el instante previo a la creación del mundo, puesto que se trata, insisto una vez más, de un símbolo que nada objetivable describe. Y en tanto que símbolo, el “Día de *Alast*”, para Mawlānā, se está recreando de nuevo en todo momento; *Alast* está sucediendo a cada instante, en el aquí y ahora de todo ser humano despierto y espiritualmente afinado. No se trata, pues, ni de un suceso histórico susceptible de ser datado, ni de un artículo de fe en el que creer, sino de un relato simbólico que apunta hacia una realidad espiritual que el ser humano puede experimentar. Escribe Mawlānā en el *Matnawī*:

¹ Corán 5, 54: “Traerá Allāh a una gente a la cual Él amará y por los cuales será amado”

² Corán 50, 16: “Hemos creado al hombre. Sabemos lo que su ego le susurra. Estamos más cerca de él que su propia vena yugular”

³ Corán 2, 115: “A Allāh pertenecen Oriente y Occidente. Donde quiera que os giréis, allí hallaréis el rostro de Allāh”

⁴ Los poetas místicos persas, Sanā’ī en primer lugar, tan admirado por Rūmī, jugarán brillantemente con la fonética de la respuesta afirmativa pronunciada por las almas humanas en el *mīṭāq*. Así, la aflicción, el sinsabor, el dolor que supone la dura prueba de la separación, *balā*’ (بالا), tanto en árabe como en persa, es graciosamente asociada a la palabra árabe *balā* (بالا) el “sí”, “por supuesto”, emitido en el *mīṭāq*. Cfr. Schimmel, *op. cit.* 154. La aleya del *mīṭāq* muestra, para el sufí, que el propósito de la existencia del ser humano es sólo existir por y para su Señor, de ahí la nostalgia que lo inunda, y que el hombre es no existente respecto a todo lo que no es Dios

**“A cada instante¹ proviene de Él la llamada: “Alast?”
y la substancia y los accidentes llegan a la existencia”²**

Para Rūmī, la vida es *samā`*, todo en ella danza. El suyo es un cosmos que suena, vibra y danza amoroso en círculos³, que no es sino una forma poética de afirmar que todo vive, que hay un destello de conciencia divina en cada partícula de la materia. Su *samā`* consiste en la escucha atenta, mediante el oído interior (el tercer oído del que hablaba Nietzsche) de las armonías celestes, pero también de las plantas, los árboles, los animales y hasta los objetos inanimados (para él animados, por supuesto). Más aún, Rūmī llega incluso a visualizar el propio acto de la creación como una danza extática por la cual el no-ser se precipitó felizmente a la existencia al oír la voz de Allāh que se le dirigía en el “Día de *Alast*”⁴.

A la hora de acercarnos a la comprensión que Rūmī posee de la música, por ejemplo, y su relación con el tema del *mīṭiq* que acabo de exponer, nos topamos con la teoría platónica de la anamnesia⁵. En efecto, Mawlānā sostiene, al igual que el filósofo griego Jamblique, que algunas melodías musicales poseen la capacidad de establecer un vínculo con lo celestial (aquí debiera ser leído como lo que está más allá del propio sí mismo), de recordar y evocar el acontecimiento transhistórico del “Día de *Alast*”. Para Mawlānā, la significación profunda del *samā`* guarda estrecha relación con el *mīṭiq*. En definitiva, el derviche es para él quien vive en la presencia constante de dicho suceso simbólico, quien atestigua afirmativamente, con cada respiración, su condición de ser espiritual.

En resumen, de la lectura simbólica del pasaje coránico del “Día de *Alast*”, se desprende toda una antropología espiritual según la cual el hombre se concibe como un animal profundamente nostálgico, traspasado por una conciencia de carencia, de separación, de extranjería, de ser un nómada que vaga por el mundo, de estar exiliado de la verdadera patria de origen (que no es, por supuesto, la patria geográfica del nacimiento). La nostalgia del exiliado constituye una emoción espiritual que induce a saberse algo más que un mero ser necesitado, fruto de la herencia, la genética y la cultura. *Alast* simboliza nuestras posibilidades espirituales en tanto que seres humanos.

El reto hoy del ser nostálgico que el místico sufí es, el desafío del derviche contemporáneo, es si será capaz de vivir su exilio espiritual a la intemperie, con valiente desnudez, sin parapetos religiosos, como Ulrich, “*el hombre sin atributos*” de Robert Musil⁶, sabedor de que, tal como canta el maestro persa de Konya: “*No ser nada es la condición que se requiere para ser*”⁷; o por el contrario, sucumbirá a la tentación de poblar de dioses -viejos o nuevos, tanto da- dicho exilio y la patria a la que anhela retornar.

Simbolismo del “sello de la profecía”

Para concluir quisiera referirme de forma sintética a uno de los símbolos mayores coránicos, para ver cómo desde una hermenéutica espiritual, laica y sin creencias, cobra una nueva dimensión significativa en unos tiempos como los actuales, de cambios agudos, en los que una densa neblina impide ver el panorama exacto de las diversas transformaciones que se están produciendo.

Se trata del símbolo que considera al Profeta Muḥammad como el último de los profetas enviados, como *jam al-rusl* o “sello de la profecía”, y al islam broche que cierra -corrige, completa y

¹ La palabra persa empleada, *dam*, significa tanto “instante” como “aliento” o “respiración”. En definitiva, la respiración es la función fisiológica que nos liga al instante presente. Se respira no para después sino para cada instante, para cada ahora, so pena de perecer fulminantemente

² Rūmī, *Maṭnawī*, libro I, p. 181

³ Cfr. Halil Bárcena, “Danzar con el Cosmos. El samā` de Mawlānā Rūmī y los derviches giróvagos”, en Jacinto Choza-Jesús de Garay (eds.), *Danza de Oriente y danza de Occidente*, Sevilla: Thémata, pp. 95-120

⁴ Cfr. Annemarie Schimmel, “Mawlānā Rūmī y Konya revisitados”, *SUFÍ* 7, pp. 14-18

⁵ Cfr. Vitray-Meyerovitch, *op. cit.*, p. 82-83

⁶ Robert Musil, *El hombre sin atributos*, Barcelona: Seix Barral, 2001, 2 vols.

⁷ Rūmī, *Dīwān-e Šams-e Tabrīzī* (en persa), Teherán: Amīr Kabīr, 1967, *gazzal* n° 2642

culmina, según la ortodoxia islámica- la sucesión de revelaciones religiosas precedentes, en el presente ciclo de la humanidad. Por supuesto, se trata de una explicación esquematizada, cuya reflexión de fondo se halla aún en construcción, en periodo de gestación. Dejo para una futura ocasión una exposición más sosegada y detallada.

Cito, en primer lugar, la aleya coránica correspondiente. Dice así: *“Muḥammad no es el padre de ninguno de vosotros, pero él es el enviado de Allāh y el sello de los profetas. Allāh es Omnisciente”*¹.

El islam, afirma la ortodoxia islámica, echa el cerrojo a las revelaciones religiosas. Tras él habrá religión, por supuesto, pero no ya nuevas revelaciones religiosas, ninguna nueva ley divina de alcance universal será revelada, ni tampoco habrá, por consiguiente, nuevos textos sagrados después del *Corán*. Éste, se dice, contiene la esencia de todas las escrituras sagradas previas a él: judías, cristianas e incluso mazdeas². Del mismo modo, el Profeta Muḥammad no es sólo el último profeta, sello de la profecía, *ḡatm al-rusl*, sino *todos* los profetas enviados anteriores a él. Esta es la visión mayoritaria que el islam, a excepción de sus grandes místicos, posee de sí mismo en cuanto a la función religiosa que desempeña en la historia y el mundo. El concepto de “sello de la profecía”, que constituye uno de los artículos de fe del credo islámico, es visto desde un punto de vista meramente cronológico, estando ribeteado muchas veces de exclusivismo y en el mejor de los casos de un inclusivismo blando.

Sin embargo, cuando el “sello de la profecía” es leído en clave simbólica el caudal semántico se desborda. Citaré dos únicos ejemplos que nos permitan intuir su alcance. El pensador y poeta indio Muḥammad Iqbāl (m. 1938), quien sintió a Rūmī como su maestro espiritual y fuente de inspiración de su original pensamiento a caballo entre el sufismo del maestro de Konya y la filosofía nietzscheana, escribió al respecto de dicho símbolo del “sello de la profecía”: *“En el islam, la profecía alcanza su perfección descubriendo la necesidad de su propia abolición y trascendencia. Esto implica la fina comprensión de que la vida no puede ser tutelada siempre; que a fin de alcanzar una plena consciencia de sí, el hombre debe finalmente librarse a sus propios recursos”*³.

Por su parte, Abdelmajid Charfi escribe: *“Lo que será cerrado, apresado, no será más la humanidad, sino la idea de “tutela sagrada” como eternamente indispensable, puesto que el mensaje esencial traído por el Profeta es el de la liberación total de los hombres. Liberación de la superstición y de las falsas divinidades. Liberación, también, de todo cuanto pueda impedir al hombre alcanzar un desarrollo autónomo”*⁴.

La irrupción del mensaje coránico anuncia a toda la humanidad la apertura de una nueva época, de una nueva etapa histórica en la que el hombre, habiendo alcanzado la mayoría de edad espiritual, no necesitará jamás ningún guía externo en el que creer y al que someterse hasta en los más mínimos detalles de su existencia.

Así pues, el símbolo del “sello de la profecía” debe de consagrar el reconocimiento de la madurez del género humano. E incluso como un punto final a la necesidad por parte del hombre de *revelaciones* exteriores o sumisiones religiosas como fuente del saber y de solución a sus problemas. El “sello de la profecía” no puede ser entendido jamás en términos históricos y descriptivos sino estrictamente simbólicos. Una vez sellado dicho ciclo profético se abriría el de la espiritualidad pura. De hecho, la gnosis šīʿī *imamī*⁵ ya había intuido la profundidad que dicha expresión simbólica contenía. Pero más lejos

¹ *Corán* 33: 40

² Cuando el islam echa raíces en el subcontinente indio habrá de buscar complicidades espirituales con la religiosidad hindú. Algunos, siguiendo la vía filológica, llegarán a ver en la proximidad fonética de las palabras Brahma e Ibrāhīm (el Abraham bíblico) un supuesto nexo espiritual

³ Cfr. Muḥammad Iqbāl, *La reconstrucción del pensamiento religioso en el Islam*, Madrid: Trotta-Asoiación UNESCO para el Diálogo Interreligioso, 2002, p. 137. Prólogo de Halil Bárcena

⁴ Citado en Rachid BENZINE, *Les nouveaux penseurs de l'islam*, Madrid: Albin Michel, p. 240

⁵ Véase al respecto, Henry CORBIN, *En Islam iranien*, vol. 1, París: Gallimard, 1991

aún fueron los gnósticos *ismaʿīlīs*. Para estos, la preeminencia de lo espiritual sobre la religión legal, el islam, les condujo a proclamar la superioridad de la vía espiritual sobre la ley, e incluso a abolirla.

En resumen, el hombre autónomo de hoy, que es postreligioso aunque hondamente espiritual, debe sentirse capaz de generar saber, valores y referentes de sus propios recursos, liberado de la ponzoñosa neblina del oscurantismo religioso del pasado. Vistas así las cosas, la función muḥammadiana no habría estado sino la de conducir al hombre hacia este nuevo estadio de autonomía y responsabilidad.

En estos tiempos que nos ha tocado en suerte vivir, tan terriblemente adustos para lo espiritual -y la palabra, vuelvo a insistir, me causa cada vez más insatisfacción y desasosiego-, convendría una recomposición radical de lo que comúnmente llamamos espiritualidad, hoy tan cortocircuitada.

SESIÓN DE TRABAJO

La ponencia de Bárcena incluye consideraciones generales sobre el texto coránico y ejemplos concretos de lectura simbólica. Y su presentación se abre con una previa. Una puesta en guardia ante generalizaciones gratuitas; ante discursos que toman la excepción (el peculiar momento que está viviendo el islam hoy) como la totalidad de la realidad espiritual islámica y sus siglos de exploración del texto sagrado. Un trabajo sobre el texto que ha sido rico, plural, y fructífero.

Como pincelada que pueda servir para que nos demos cuenta de que el presente no lo es todo, explica que hasta el siglo XX la lengua culta en la India fue el persa, con lo que ello significó de puente, de fluido intercambio entre el universo cultural hindú y el musulmán (persa, árabe, asiático...). Así como el persa ha caído en el olvido, así también la pluralidad intelectual y espiritual del islam es menor que nunca.

Dicho esto reclama la atención hacia el proceso de fijación del texto, hacia la diversidad de los materiales que reúne, desde pasajes plenamente simbólicos como la aleya de la Luz (24, 35) a versículos que concretan condiciones matrimoniales, etc. El texto coránico es un texto muy peculiar, que fue antes que nada oralidad ("recitación", como indica su nombre). Palabra dicha que pasó por un lento proceso de codificación, escritura y encuadernación hasta ser *Mushaf*, libro. Un libro compuesto de aforismos, con larga tradición de las distintas familias espirituales musulmanas de seleccionar, de tratar de forma distinta materiales de distinta naturaleza. Lo que durante siglos pudo ser normal, hoy en ciertos lugares puede acarrearle a uno la muerte. Pone el ejemplo de Mahmud Muhammad Taha, ejecutado en 1985, en Sudán, por distinguir entre las aleyas del primer período, las de la Meca, en las que vería un mensaje más universal, y las medinenses posteriores, más locales, de corte más legalista, dirigidas muy especialmente a una comunidad incipiente en formación.

Bárcena opina que el texto escapa a clasificaciones, pues a lo largo de todo él, materiales de muy distinto orden se hallan profundamente entrelazados. De ahí el primer gran reto, pues piensa que no todo es susceptible de una lectura simbólica, pues no todos los elementos del texto obedecen a un mismo propósito. Pero no existen criterios externos, no hay más criterio que la sinceridad de la búsqueda, la intuición interior.

Dicho esto, recuerda los dos ejemplos que presenta en la ponencia como muestra de ese intento de lectura simbólica del texto: "el día de Alast" y el "sello de la Profecía"; el primero apuntando hacia la naturaleza de la respuesta interior del ser humano, respuesta íntima a la invitación a la búsqueda; el segundo, apuntando al caudal que puede manar del símbolo que considera al Profeta como broche que

cierra, culmina y completa, la sucesión de revelaciones religiosas, cuando es interpretado como tal, como símbolo.

Concluye su presentación reconociendo que sí, un tiempo atrás, vivía la preocupación por que la copa (el islam) continuara siendo vaso de transmisión del vino, de la sabiduría, hoy ya sólo le preocupa la vendimia: cómo recoger las uvas y cómo pisarlas para que destilen vino; cómo hacerlo, y que ese cómo sea significativo y válido para sus contemporáneos. Si quedan o no quedan copas, ya no se siente responsable o preocupado por ello.

Gabriel Mazer se une a este final con un dicho del Talmud: "hay robles nuevos que contienen vinos añejos y robles viejos que ni siquiera contienen vino nuevo".

Corbí dice que el símbolo del día de "Alast" le parece bellissimo, porque es una forma de poner de relieve que la mística es connatural al hombre. Es una dimensión propia de nuestra especie, porque tenemos una doble experiencia de lo real: la que es común a todos los animales, la que está en función de nuestra supervivencia, y la dimensión absoluta. Esa segunda dimensión de nuestra experiencia de lo real es imprescindible para nuestra humanidad; sin ella volveríamos a la pura condición de depredadores, nos alejaríamos de lo que es nuestra diferencia específica que es precisamente esa doble experiencia de lo real.

Esa segunda dimensión de lo real nos es indispensable para el equilibrio de nuestra cultura y para el equilibrio psíquico y es, además, nuestra más grande y más noble posibilidad -dice-. La espiritualidad es la dimensión individual y colectiva que está más allá de toda individualidad y dualidad, donde la plenitud y la certeza son completas e inquebrantables, donde reside la unidad y el amor (dos aspectos de una misma realidad), donde reside la paz y el gozo.

En cuanto a si importa preocuparse por salvar la copa o no, por una parte es bien cierto que en las nuevas condiciones culturales, para el cultivo de esa dimensión de nuestro ser, no se necesita ser ni creyente ni religioso, lo único que se necesita es liberarse de la visión y el sentir exclusivo del yo depredador. Pero...: ese es un camino difícil y sutil para unas bestias depredadoras como somos, insertadas en una ruda cultura de depredación despiadada. En la historia de nuestra estirpe, muchos vivieron esa dimensión, y se esforzaron por transmitir orientaciones de ese camino que va del depredador ignorante al amante sabio. Ellos son nuestros maestros y guías. Los maestros del espíritu son el mayor don que podemos desear para recorrer este itinerario. ¡Qué agradecidos debiéramos estar a ese regalo! ¡Qué pérdida si no se pudiera tener acceso a él!

La ventaja, ante esa dificultad, es el poder realizar nuestra indagación desde diversas fuentes y con diversas fuentes. En este sentido la situación es nueva; al poder recibir el legado desde los distintos linajes de antepasados humanos, podemos contar con una herramienta correctora de fijaciones, herramienta que evita las confusiones de vino y copa, y que es una potente ayuda para la libertad de indagación. Situando ahí todo el interés y el esfuerzo, el propio discernimiento ayudará a mantener vivo lo que es legado vivo.

Torradeplot, en relación a la pugna entre ley y espiritualidad, pregunta por la salud del ismaelismo y la antigua profecía de que el período de la ley llegaba a su fin y se iniciaba la era de la espiritualidad. Bárcena explica que la comunidad ismaelí, en la actualidad, está constituida por unas 25.000.000 de personas, más o menos dispersas. En algunos períodos sobrevivieron semi ocultos bajo los grupos sufíes (Sham's de Tabriz, maestro de Rumi, era ismaelí); y fueron protagonistas de momentos de esplendor espiritual. Hoy se definirían en primer lugar como ismaelíes y en segundo lugar como musulmanes. Su autoridad máxima es el Aga' Khan. No se conocen en este momento figuras especialmente destacadas. Torradeplot pregunta si él se formula alguna salida colectiva, si propondría algo a nivel de colectividad. Bárcena insiste en tener el ojo puesto en "la vendimia", todo lo demás -a nivel

colectivo o individual- es secundario. Y recuerda una expresión de Rumi que recoge en la ponencia: "¡Qué importa que lo que te aparte del camino sea la religión o la infidelidad!"

Vigil recupera el tema de la redacción del libro y los distintos materiales. El diálogo pone de relieve la conexión que se dio entre la fijación del libro y la autoridad califal. Ley, libro, autoridad, califa: fusión identitaria, consagración de un modelo social en respuesta a la expansión del islam, a la consiguiente complejidad organizativa. Vigil opina que, desde la perspectiva pluralista, hay símbolos que ya no son recuperables, que ya no habría que insistir sobre ellos, entre ellos el del "sello de los Profetas" o el de "pueblo elegido" entre judíos y cristianos. Cuando tienen tanta fuerza de imagen-concepto social, incompatibles con la vivencia de unidad y profunda aceptación de unas tradiciones por otras, lo mejor es dejarlos atrás.

Bárcena distingue entre conceptos sociales y los textos al servicio de la búsqueda. En un ámbito probablemente hay muchas cosas que hay que dejar atrás. Pero lo que quería analizar en estas páginas es la posibilidad simbólica de determinadas expresiones. Y desde el conocimiento del texto y el esfuerzo de relectura es cuando le parece que puede hablarse de trascender el texto. Un texto, el Corán u otro, se trasciende desde el conocimiento, no desde la ignorancia. Se trasciende lo que se conoce, no lo que se ignora.

Corbí asegura que es posible, y necesario, comprenderlo todo sin tirar nada. "Pueblo elegido", por ejemplo: apunta a la consciencia de que el don espiritual no es mérito propio, ni de los individuos ni de los pueblos, que todo nos viene dado. "Pueblo elegido" es un símbolo que habla de la gratuidad del don del espíritu a un pueblo, expresa el reconocimiento de esa cualidad de don. Lo malo no es el símbolo sino convertirlo en descripción de la superioridad de un pueblo sobre el resto, cerrándole el paso a la metáfora, al puro uso simbólico de la expresión. No se trata de seleccionar trozos en los grandes textos sagrados, y dejarlos como un queso gruyère. En los textos sagrados e incluso en las religiones hay que recogerlo todo, desde su sentido profundo, y trascenderlo después. Eso no es lo mismo que seleccionar unos trozos y arrojar al basurero otros.

¿Esto hay que practicarlo en las religiones o en los textos sagrados? Principalmente en los textos, en las fuentes de maestría, pero incluso en las tradiciones religiosas no hay que ser fáciles en desechar cosas.

¿Es necesario complicarse tanto? –planea de nuevo la pregunta en la sala. Cuando las imágenes nos resultan tan lejanas... Si se supone que se puede llegar a hacer una lectura simbólica (enriquecedora espiritualmente) del relato del Génesis, ¿no podría hacerse también, y con más razón, a partir de las grandes imágenes que nos ofrece la astrofísica hoy?

Corbí insiste en lo que defendió ya el primer día: la distinta naturaleza de las construcciones conceptuales y las simbólicas.

Suponiendo que alguno de nuestros contemporáneos deseara comunicar experiencias del ámbito del conocimiento silencioso, ¿tendría que servirse imperiosamente de imágenes del pasado remoto? Sabiendo que se está haciendo un uso simbólico ¿no valdría cualquier concepto del presente pero utilizado como imagen? (T.Guardans). Corbí concede que se echa mano de lo que se tiene, pero hay que ser plenamente consciente de que se trata de niveles distintos de conocimiento y de uso del lenguaje, de ámbitos distintos –el axiológico espiritual y científico abstracto-, y que los instrumentos de un nivel de conocimiento y expresión no son lo más idóneo para dar a conocer y expresar el otro.

EL REINO DE LOS CIELOS ES COMO...
REFLEXIONES A PARTIR DE UN EJEMPLO DE LECTURA SIMBÓLICA
Teresa Guardans

Presentación

"Como un tesoro escondido por el que vale la pena venderlo todo", "pequeño como un grano de mostaza", grande como el árbol que acoge a la multitud de pájaros; invisible y transformador como la levadura; Reino que no es de este mundo aunque sólo quien vive plenamente el mundo da con él. Patente para los pobres de espíritu: para quien anda sin dobleces, sin primeras y segundas intenciones, sin acumular "méritos espirituales". Bienaventurados los pobres de espíritu, y los perseguidos por la justicia, porque de ellos es el Reino de los Cielos. Reino que se abre a todos, que a todos invita, que a nadie excluye pero del que uno mismo puede autoexcluirse en la medida en que no opte por él...

En este seminario se nos propone elegir algún texto clave de las tradiciones de sabiduría para trabajarlo en clave simbólica. La riqueza de los pasajes evangélicos referidos al Reino de los Cielos me permitirá reflexionar acerca de los retos que presenta una lectura simbólica de esos venerables legados. Porque ya esos pasajes mismos nacen del esfuerzo de trasladar un concepto –el "reino de los cielos"- al ámbito de la experiencia simbólica, es decir, al ámbito de la experiencia inefable.

El "reino", expresión significativa

"El cielo es mi trono y la tierra estrado de mis pies. Pues ¿qué casa vais a edificarme, o qué lugar para mi reposo, si todo lo hizo mi mano y es mío todo ello? Y ¿hacia quién dirigiré mi mirada? Hacia el humilde y contrito, que escucha con temblor mi palabra" (Isaías 66,1-2)

Jesús (Yoshua) elige un concepto central de su momento histórico cultural para referirse al horizonte de plenitud, de valor absoluto. *Maljut*, el reino, es motivo de debate, orienta tanto la búsqueda interior como el orden social. Generación tras generación, este oráculo del profeta ha inspirado vidas abiertas a la indagación, pero también debates político sociales. Cielo y tierra, trono y estrado "del que Es", del que todo lo es. Para reconocerlo, para buscarle, para caminar en la vía recta, la vía que conduce al reconocimiento, no hay nada que construir, nada que añadir. ¿Un templo?, ¿una casa aparte?, ¿un espacio "santificado" diferenciado del mundo todo? ¿Cómo podría ser eso si todo lo soy, si todo es mío, si no hay rincón sin *Shejiná*, sin Presencia, sin que esté presente?

Es el que Es. El Todo. Quien habla es el "profeta", la voz profética, voz que nace en el silencio y apunta más allá de la ordenación humana y de su lógica. No habla el sacerdote, no el rey. Es el que Es.

No se trata de construir nada, de levantar muros que separen sagrado y profano. Simplemente llegar a reconocer, y vivir desde el reconocimiento. Pero ¿quién reconoce y cómo? ¿Cuál es la vía?: la desegocentración -"el humilde y contrito"-, la actitud desegocentrada que se deja habitar por la Palabra, que no opone obstáculo, capaz de deshacerse...

"El cielo es mi trono y la tierra estrado de mis pies...": palabras estas que han inspirado a generaciones y generaciones de buscadores. Isaías ya luchaba por trasladar las mentes desde los muros de piedra, a la realidad Una, toda ella sede de la Presencia, Presencia misma.

Siempre ha sido así. En toda tradición de sabiduría quienes "ven" echan mano de aquellos aspectos sensibles, centrales, significativos, de la realidad, para apuntar más allá de ellos; para apuntar a

aquel ser de la realidad que se adecua tan poco a las realidades construidas con las palabras, como a los templos levantados piedra sobre piedra. Lo sagrado, Dios, como objeto (como concepto descriptivo, como creencia) cabe en formulaciones y en templos. La experiencia Absoluta, en cambio, escapa a toda construcción, ya sea conceptual, psíquica, social, política... pero se requieren formas para poderla sugerir, para comunicar esa experiencia.

El "reino" es un buen ejemplo para ponderar la diferencia entre la lectura conceptual y la simbólica. Isaías, Jesús, los maestros espirituales judíos y los cristianos posteriores, "arrancan" esa expresión del mundo de los conceptos para –ayudándose de ella- poderse referir al más allá de todo concepto, reorientar las miradas de sus contemporáneos.

Un término -una imagen, un conjunto de rasgos de significado-, se enmarca entre los conceptos cuando reviste un papel definido en la ordenación del entorno social. Hace dos mil años, en el entorno sociocultural judío, el "reino" constituía el concepto clave alrededor del cual se tejían proyectos de vida, en gran parte divergentes; eje de cosmovisiones distintas. Siendo éste nuclear, a cada interpretación del concepto le seguirá un sentido de la existencia individual i colectiva diferenciado.

Así, al reino identificado con una realidad geográfica le correspondía una ética orientada hacia la defensa-recuperación de ese espacio (identificada muy especialmente, en aquel momento, con la opción zelota); vida comprometida y responsable sería la que se convertía en brazo que empuñaba la espada al servicio del principio del Bien, Dios.

Al reino identificado con un espacio social le correspondería la reflexión normativa, constitucional, capaz de situar a la realidad social del lado del principio del Bien, protegiéndolo de las embestidas del mal (normalización de la vida, delimitando claramente las fronteras entre puro e impuro, válido e inválido..., etc.) Una ordenación que respondía al esfuerzo por superar otra interpretación del concepto del reino: la exclusivista, propia del judaísmo sacerdotal, que encerraba al Rey en su palacio-templo. Por medio de la santificación de la cotidianidad, la reflexión rabínica buscaba devolver al pueblo su condición de tal, rescatando a la "realeza divina" (Dios), secuestrada por la corte sacerdotal tras los muros del Templo y trasladándola de nuevo al seno de la comunidad social.

Como mínimo, tres interpretaciones de un mismo concepto, eje del sistema de vida, de la construcción del mundo, dador de sentido, de sentidos de vida bien distintos. *Maljut*, Su reino, la realidad de vida.

De la metáfora al símbolo

La posibilidad de lectura simbólica nace de la capacidad metafórica que presenta el lenguaje. La palabra, portadora de un abanico de rasgos de sentido, de trazos de significado en ordenación coherente, invita a tomar alguno de esos rasgos de forma independiente. Invita a desligar al signo lingüístico de su contenido ordenado, poniendo de relieve, de forma autónoma, una selección libre de esos trazos, estableciendo asociaciones libres con otros trazos de significado. Ése es el poder metafórico. La metaforización nos abre dos ricas posibilidades comunicativas: la alegoría y el símbolo.

En la alegoría una composición de significado, una palabra, nos habla de otra; una imagen nos habla de otra imagen entrelazando a ambas mediante algún elemento compartido. El símbolo, en cambio, entrelaza el término con experiencia de realidad. Experiencia peculiar. Sirviéndonos de algún rasgo de los que el término vehicula, la palabra alude a alguna similitud con el ámbito de la experiencia silenciosa, la experiencia de realidad fuera de los cánones de la ordenación y visión egocentrada de la realidad. En nuestro ejemplo, *Maljut*, el reino, (esa realidad toda, realidad ordenada, contraria al caos, realidad con sentido, cargada de significado) apunta a la realidad toda pero desde la perspectiva de otro orden, el de la desegoncentración. Tan absoluto, tan omniabarcante como el reino "del lado de acá" pero apuntando al reino-ámbito de la sutilidad infinita.

¿Cuáles son las condiciones de recepción para hacer brotar de la palabra la experiencia simbólica? ¿En qué consiste esa "lectura" capaz de transformar la realidad misma? ¿Cómo transitar de las imágenes y comparaciones a la intuición directa e inmediata de lo real?

Buscando apuntar a la significatividad máxima, quien ha visto -y desea mostrar- elige un término de significatividad máxima. El reto está en lograr cambiar la clave de interpretación. Pero lo primero que habrá que tener en cuenta es que, a día de hoy, el "reino" ha pasado del centro a la periferia del sistema de valores. La metáfora se recibe en el siglo XXI vacía de todo aquel mundo de referencias socioreligiosas. Lo cual puede ser que facilite, en parte, el dejarse conducir por el poder de la imagen. Pero el término, por sí mismo, ya no evocará de forma inmediata realidades poderosas. Hay que ser conscientes de ello a la hora de pensar en recursos que allanen el terreno a la experiencia. Tampoco puede contarse con otro elemento clave de vivencia colectiva del poder metafórico: el ritual. La ritualización, la dramatización socializada de la realidad apuntada por el símbolo, podía favorecer el tránsito del concepto a la experiencia simbólica. Aunque, como contrapartida, consolidaba a la vez una nueva fijación conceptual al servicio de una nueva jerarquización valoral de la realidad.

Lectura simbólica será la que propicie y alimente la experiencia simbólica, o realización lúcida del apuntar del símbolo. Es, por tanto, término y camino a un tiempo. Apunta hacia el término -Existencia plena, Absoluta, Una- y, haciéndolo, explicita los rasgos y modos de conversión, en algo así como un proceso circular.

La lectura libre de prejuicios, de fijaciones conceptuales o de creencias, será la primera condición de un proceso que incluye: exploración a partir del término mismo, avance en la intelección silenciosa (meditación) y exploración orientando la vida en la dirección hacia la que apunta. La experiencia simbólica tiene lugar en la medida en que hay realización de la realidad sugerida. Lectura simbólica es lectura desde la vida. Compromete la misma vida. Sólo así se avanza más allá de la alegoría. La comprensión comporta forzar los hábitos de la mente conceptual, obligándola a traspasar los andares de la razón, y un forzar al ser entero liberándole de la fijación de mundo y sujeto desde los parámetros de la egocentración.

Las diversas tradiciones espirituales ofrecen recursos para llevar a cabo ese doble proceso (mente y vida); desde el koan japonés al jñana yoga del hinduismo, el uso del poder de la imaginación en la tradición cristiana, así como las propuestas de los cabalistas judíos, etc., los esfuerzos por romper las fijaciones que la mente construye desde las capacidades de la propia mente, son múltiples.

El jñana yoga, por ejemplo, avanza aprovechando -muy especialmente- el poder de los contrarios. Dejándose llevar lo más lejos posible en una dirección, argumento tras argumento, paso a paso, para -acto seguido- hacerlo en la dirección contraria¹. Contemplar-valorar desde un prisma para luego hacerlo desde su opuesto, facilita la superación del orden razonable, lógico, coherente, superación de un orden configurado sobre un hilo de coherencia conceptual, para abrir paso a otro orden de lucidez.

El koan japonés avanza por otro filo: forzando a la razón a enfrentarse a afirmaciones más allá de toda lógica, un día y otro y otro, acaba sumiendo al discurso razonador en el silencio a la vez que agujonea la capacidad de intuición inmediata.

La tradición judía ofrece un recurso de una naturaleza distinta, a partir de las letras que componen cada palabra: desde la consideración de las letras como energía básica, elementos primordiales de la configuración del pensamiento, de la articulación del lenguaje y de la realidad misma. A continuación nos detendremos un momento en esta propuesta porque está muy especialmente ligada con la lectura simbólica del "reino".

¹ Como este bello ejemplo que nos ofrece el *Kena Upanishad*: "Más pequeño que un grano de arroz, que un grano de cebada, que un grano de mostaza, que un grano de yeso, habita en mi corazón. Más grande que la tierra, más grande que el firmamento, que los cielos, que todos los mundos, habita en mi corazón. Abraza al universo entero y, silencioso, es amor hacia toda cosa: éste es Brahman".

Cualquiera de estos ejemplos es una muestra de las posibilidades de trabajo desde la mente, sin olvidar que mente y vida son uno. La indagación meditativa orienta, polariza, empapa, al sentir, al ser todo. Se trata de vivir a tono de la lucidez adquirida, a la vez que la vida afianza y acrece esa lucidez. Mente y vida como compañeras inseparables, maniobrando en connivencia hasta hacer salir al sujeto más allá de sí, más allá del cascarón, más allá de la dualización. Que las obras y el sentir "actúen" en la dirección hacia la que apunta el símbolo; un obrar y un sentir que, como una pértiga, facilitará ese salto más allá de sí. Ahí también las concreciones serán múltiples, aunque la orientación es una y evidente: un actuar que no sirve al propio deseo, actuar gratuito, que no busca resultados para sí. Y un sentir que se aparta de la respuesta instintiva al reconocimiento que pueda recibirse de los semejantes, y se asienta en el ámbito de la veneración ilimitada hacia el existir, inclinándose a su servicio (devoción), en entrega amorosa radical.

Maljut o Shejiná

Aunque fuera del contexto cultural de la lengua hebrea pueda resultar difícil poderse guiar por esta propuesta, no por ello dejamos de reconocer su valor desde la perspectiva en la que nace y se desarrolla. Un contexto en el que se recibe y vive la lengua como germen creativo de toda realidad; el sonido, la forma, los trazos de cada palabra, de cada letra, como vehículos de significatividad. Siendo cada signo del alefeto letra y número a la vez, los distintos "juegos" combinatorios favorecen la contemplación del valor de toda realidad mediante una meditación que toma en consideración cada uno de los elementos que componen la palabra. La descomposición de los términos en sus partes, reestableciendo infinitas relaciones a partir de cada letra, es otra vía para lograr romper la muralla designativa y trasladar la intelección frente a otro orden de realidad. La propuesta invita a un tipo de meditación que interrelaciona cada realidad con el todo y pone de relieve los rasgos de valor inefable que impregnan y constituyen el ser de toda realidad.

Así, desde esa vía, el lenguaje mismo logra ofrecer un peculiar andamio al servicio de la indagación silenciosa. Es lo que se conoce como el árbol sefirótico (*sefirá*: emanación). Árbol de las emanaciones. O, también "Árbol de las vidas", en algunos autores. *Etz* (árbol), *Jaím* (vida), que todo lo abarca. En hebreo, "vida" es un plural sin singular, es el conjunto de toda realidad, Una y múltiple, incluye todos los planos, las perspectivas, las manifestaciones, los ámbitos, todo.

A un extremo del árbol, en lo alto, *Keter*, la corona real, y más allá de ella (en relación de identidad, según las versiones), la fuente última de tanta emanación, infinita, inefable: *Ein Sof*, lo Infinito (*sof*: fin, *ein sof*: sin fin), *Ain*, la Nada, lo inefable, más allá de toda forma y toda expresión, cognoscible mediante las formas y las expresiones: que es, al fin y al cabo, lo que son las emanaciones (*sefirot*). Belleza, inteligencia, conocimiento, bondad, misericordia, juicio, compasión, victoria, gloria, fundamento, raíz... todos los atributos, los rasgos de la realidad Una, todas ellas relacionadas, entrelazadas, presentes, rasgos constituyentes de aquel otro extremo del árbol: *Maljut*, el reino, el mundo de las realidades tangibles. Si en lo alto la fuente del Ser es *Ein Sof* -incognoscible-, en *Maljut* es *Shejiná*, divina morada (de la raíz *shjn*: morar), Presencia, "El que Es" encarnado en la Realidad Toda. Que por eso es Reino. *Maljut* es *Shejiná*, *Shejiná* es *Maljut*.

El árbol plasma la conjunción de las veintidós letras del alefeto, con su valor numérico y los atributos representados en las diez sefirot, como representación articulada de cualquier aspecto de la vida siempre expandiéndose y entrelazándose desde y en la Esencia misma del Ser. *El ser, por tanto, no es otra cosa que una nada, y todo es uno en la simplicidad de la absoluta indivisibilidad* (escribe rabí Azriel de Girona, en su *Camino de la fe*). Cada rasgo muestra al todo, al Uno, al que todo lo contiene.

Cada sefirá encuentra su origen, su fundamento, en tal o cual versículo del texto sagrado. Pero no como alegoría, no como imagen o comparación, sino como verdadera apuesta simbólica; pues el texto -la Torá- se entrega al buscador como vía de transformación de la realidad toda (y del ser mismo). Como enseñaba Rabí Leib, en aquel relato de la tradición hasídica, hablando de los expertos de las Escrituras: "*¿de qué vale que expliquen la Torá? -decía-. Lo que importa es que la totalidad de la persona llegue a transformarse*

en Torá y, así, cada uno de sus gestos, muestra al mismísimo cielo" (en M. Buber. *Cuentos hasídicos*). Cada gesto no es ya la huella de un "yo", sino aliento del que Es, vislumbre del Reino. Una alquimia que en la tradición cultural judía se lleva a cabo muy especialmente desde la fuerza simbólica de las mismísimas letras, símbolos fonéticos y numéricos a un tiempo, como vía de polarizar la atención hacia la presencia Una que da vida a cada realidad. De hecho, sólo hay que mover una "i", dice la tradición: de *Aní* (yo, ego) a *Ain* (Nada, Yo), una pequeña modificación (la desegocentración) que transforma la realidad toda.

Si podemos hablar de "lectura simbólica" es porque ésta busca y alimenta "experiencia simbólica", contacto con el ser de lo real, libre de las fijaciones de nuestras construcciones. Se da, por tanto, transformación del sujeto y de su mundo de comprensión en experiencia cognitiva más allá del sujeto y sus construcciones.

"Árbol de vida es la Torá para los que se acogen a ella" –dice la tradición-. Sin perder de vista esta propuesta del texto como fuente de vida, el árbol sefirótico sirve de plantilla, de ayuda, de soporte a la razón, a la imaginación y a todas las capacidades psicometales para indagar esa Unidad absoluta. Apunta hacia esa "Nada" que todo lo es; y, por ello mismo, orienta el camino: una vía que va más y más hacia la Nada de sí mismo. Revestirse de los atributos para despojarse del yo, avanzar desde el mundo (captado sólo en su superficialidad: objeto habitado por sujetos-objetos) hasta el reino-morada, *Shejiná*. El verdadero orante –concluye rabí Azriel- "devuelve cada cosa a su Nada". Devuelve cada cosa a la "nada de sí misma", a su verdadera esencia.

Lectura simbólica es la que lleva a cabo esta peculiar alquimia, parte de ella y avanza a través de ella. Y en los distintos momentos histórico-culturales de la tradición judeocristiana, el "reino" ha sido un elemento clave para ayudar en ese proceso.

Y ¿hacia quién dirigiré mi mirada? (Is.66,2)

Nos has amado sin medida, Señor, Dios nuestro, y con inmensa piedad te has apiadado de nosotros, Padre y rey nuestro, proclama la bendición de la mañana, Ahava.

Padre y rey: para expresar y apuntar hacia la vivencia plena de realidad, realidad preñada de Absoluto, Jesús echa mano de esos dos elementos centrales de su mundo de sentido, el padre y su reino, y los expande, los fuerza, los sutaliza, los transforma, con el propósito de que el dedo sea algo más que un dedo, que el dedo logre el milagro de llevar las miradas más allá de él; que el concepto traspase el mundo de los conceptos, abra al más allá de la construcción de mundo: devenga símbolo... y muestre al "Padre".

Shejiná, el Absoluto Presente, le ha mostrado a Jesús su rostro amante. "*¿Hacia quién dirigiré mi mirada? Hacia el humilde...*", hacia la persona vacía de sí que, como Jesús, le ha podido reconocer. Y desde ese profundo reconocimiento bien sabe que la vía no es de exclusión, de imposiciones, de regulaciones, de juicios y prejuicios. Y no deja de levantar la voz para proclamarlo, para allanar el camino a todos, para hacer justicia al Rostro siempre presente. "El que Es" ni habita tras los muros, ni impone cargas pesadas. ¿Dónde su trono? ¿Dónde el reino? *Bienaventurados los pobres de espíritu porque de ellos es el Reino de los Cielos.* (Mt.5)

De los limpios de corazón: clara intención, sin segundas capas, nada para sí... De los que tienen hambre y sed de justicia, de los justos y perseguidos es el Reino: la justicia no atiende a la propia necesidad, la justicia mira hacia el cuidado de todos y de todo.

De los misericordiosos: de quien logre amar sin referencia alguna a sí, con un corazón, un sentir, misericorde, capaz de abrazarlo todo, serlo todo, vivirlo todo.

Porque así es el Reino: presencia viva que todo lo es y todo lo abraza. Y así ha de ser y es quien quiera abrirse al reconocimiento del Reino.

En la propuesta de Jesús, una es la fuerza que todo lo puede y todo lo es: el amor ilimitado, como el Padre, *Jesed* –ilimitada misericordia-. Y el haberlo vivido en propia carne, en sus ojos, en su piel, en su corazón, le empuja a proclamar, a enfrentarse a quien pretenda confundir hablando de un Rostro de juicio, castigo, exclusión, sacrificio, creencia, imposición... (algo tan frecuente en el entorno), a quien se permita herir a otro cargándole de inseguridades, de dudas, de impotencias... "*¿hacia quién dirigiré mi mirada?*": bienaventurados los que lloran, porque ellos serán consolados, los que buscan la paz, porque serán llamados hijos de Dios. ¿Qué paz? La verdadera, la que nace de la liberación de las propias cadenas (el yo con su mundo de exigencias y angustias).

¿Hay Ley? Sí, por supuesto: adhesión total, absoluta, al auténtico espíritu de la Ley, la entrega mosaica a los demás, sin condiciones, sin reservas. Como no se cansaba de insistir el sabio Hilel. "El que observe y enseñe los mandamientos será grande en el Reino, ...pero os digo que si vuestra justicia no es mayor que la de los escribas, no entraréis en el Reino"... "Habéis oído...", "pero yo os digo: amad a vuestros enemigos y rogad por los que os persiguen, para que seáis hijos de vuestro Padre, que hace salir su sol sobre buenos y malos" (Mt. 5,17-47).

El símbolo nos está orientando hacia una asunción de la realidad regida por el amor ilimitado, por la grandeza misma. Idéntica a su fuente. Plena, infinita, radiante, asombrosa, en cada átomo, en cada ser, Una, sin exclusión posible. El reto será reconocerla así. Que "este mundo" (el de la ocupación y preocupación desde la egocentración) no oculte el verdadero rostro del mundo. El "reino" (la expresión) es símbolo en la medida en que ofrece pistas para reconocer el sabor de lo que todavía no se ha encontrado, y pistas para mantenerse en la búsqueda.

Las bienaventuranzas, así como las parábolas del reino, buscan voltear la mirada de la mente y del sentir desde el muro a la vidriera, de la opacidad del término a su capacidad de transparentar la luz.

Las bienaventuranzas anuncian que se está hablando de un ámbito en el que todo orden al servicio del yo queda transmutado. Un orden en el que reina otra jerarquía.

Las parábolas insisten en las actitudes para lograr ver: polarización total, radical, sin asideros al yo, sin resguardos (comprar el campo del tesoro escondido, el comerciante que lo intercambia todo por una sola perla). Porque la visión no es posible desde la perspectiva de la necesidad, desde la exigencia del sujeto.

Polarización silenciosa, sin esperar nada a cambio, ninguna contrapartida: limosna ("karma yoga") en secreto, oración-atención silenciosa en secreto, ayuno (polarización y autoconducción) en secreto... porque esa es la búsqueda del tesoro escondido que recibirá su recompensa: "... pues le encontrarás si le buscas con todo tu corazón y con toda tu fuerza"(Dt. 4,29).

Unas y otras, parábolas y bienaventuranzas, orientan hacia la naturaleza de lo que hay que ver/ser: toque invisible que todo lo transmuta (como la levadura en pan de vida), semilla minúscula (grano de mostaza) capaz de abrazarlo todo, de acoger, de dar cobijo. Nuevo "Árbol de vida", Torá renovada.

El empeño de Jesús por posibilitar la experiencia simbólica –que no alegórica- partiendo de un concepto tan central de su realidad cultural, nos invita a cuestionarnos sobre las condiciones que se requieren para ello.

La imagen del Reino en nuevos escenarios

Pasan los siglos y la tradición judía por su lado y la cristiana por el suyo, siguen, ambas de a dos, estableciendo reinos de piedra y de dogmas, a la vez que alumbrando a seres libres, buscadores arriesgados y amantes de la verdad, que continúan valiéndose de la metáfora del Reino para impulsar una verdadera experiencia simbólica.

Algo hemos dicho de la espiritualidad judía y su zahirí, abriéndose camino con la ayuda del alefato y las sefirot.

En el entorno de Jesús, las distintas interpretaciones y vivencias del "reino" formaban parte de esta vida y de esta tierra. El empeño del nazareno estaba centrado en insistir en su percepción de la naturaleza del reino ("¿qué casa vais a edificarme,....?" –Isaías-). El reino: nada que pueda encerrarse, que pueda decirse aquí o allá, nada que limite... sólo amor, apertura, no-yo... En cambio, la estela espiritual cristiana tiene que hacer frente a un obstáculo algo distinto. La nueva ordenación religiosa, configurada a través de su paso por la mentalidad helena, los cultos místicos, el imperio romano-eclesiástico, el dualismo medieval...etc., ha consagrado un nuevo orden, la Iglesia. El "Reino" salvífico ha quedado desplazado lejos, muy, muy lejos, en la vida futura, en el mundo futuro, ... en el inalcanzable territorio del más allá de la muerte. Aquí la tiniebla, la expiación, la sumisión y, con suerte, habrá premio en otra vida. Porque la naturaleza de los habitantes de esta vida, de este mundo, la naturaleza de la vida misma, es negatividad, pecado, dolor, ceguera, ignorancia... A nivel personal la plenitud queda reservada para la otra vida. A nivel social, la Iglesia (y su asociación con los reyes terrenales) es la nueva "solución cristiana" para sacralizar el orden jerárquico, la estabilidad, la marcha de la historia: el reino de la Iglesia.

Una vez más, la búsqueda espiritual echará mano de los conceptos nucleares de la visión del mundo para darles radicalmente la vuelta y, así, intentar apuntar hacia allá donde no impera orden humano alguno. Sería muy interesante poder hacer un seguimiento de la historia de las lecturas simbólicas del "reino" a lo largo de la historia de la espiritualidad cristiana, desde los primeros Padres, hasta Teilhard de Chardin (prosternándose ante el Dios "encarnado en la Materia"¹), o Pere Casaldàliga (cambiando la mitra episcopal por un símbolo bien distinto, el sombrero de paja²). No es nuestra pretensión ahora. Nos fijaremos en un solo ejemplo, la obra de Teresa de Jesús, para ver cómo la lectura simbólica continúa siendo posible aún cuando los conflictos del reino del entorno judío podían estar totalmente olvidados. Pero el "reino" –otro reino: la Iglesia aquí y el del más allá- continuaba siendo un concepto nuclear.

Los maestros cristianos, y Teresa de Jesús entre ellos, exploran muy especialmente el poder transformador de la imaginación. Por medio de la imaginación ofrecen recursos para trasladar la existencia hasta aquellas dimensiones desegocentradas en las que todavía no se habita. Y muestran cómo el avanzar con la imaginación fortalece la motivación de la mente, del sentir y del actuar. La alimenta, la consolida; otorga a la persona unas alas que le permiten volar más alto que su vuelo gallináceo activando así todo el proceso. Si ha de ser posible la experiencia cognitiva plena, ilimitada, no subjetiva..., un paso imprescindible será admitir, reconocer, confiar, en las posibilidades humanas. Descubrir la auténtica dimensión ilimitada del ser. Hacer pie en ella. Saber de ella. Habrá que superar una vez más un discurso religioso que carga con pesados yugos de pecado y condena, desde las posibilidades expresivas de sus mismas imágenes. De ahí que los maestros (y maestras) de lectura y de vida medievales y renacentistas, echen mano del poder de las imágenes para provocar el vislumbre de la posibilidad, para desgarrar el denso y pesado velo de ocultación, y de exclusión. Nos detendremos en Teresa de Jesús porque nos brinda un claro ejemplo de lectura/proceso simbólico, a partir precisamente de la imagen del reino. Alimentando la imaginación con esa imagen, enseña a descubrir y confiar en las propias posibilidades: en la verdadera naturaleza del sí mismo.

Tras insistir en la importancia de conocerse (quien se cree sapo vive como sapo –*Libro de la vida 13,3-*), propone imaginarse a sí mismo como trono del rey, como sede del reino. Visualizar la propia

¹ véase el *Himno del Universo*. Trotta, 1996.

² como podía leerse en el recordatorio de su consagración: *La teva mitra serà un barret de palla sartanejo; el sol i el clar de lluna; la pluja i la serena; l'esguard dels pobres amb els qui camines i la mirada gloriosa de Crist, el Senyor.*

existencia desde el valor de ser el reino mismo¹, sede de realeza, infunde fuerzas para llegar a serlo, facilita la polarización

de los sentidos, de la voluntad, de los actos; se vive y se orienta el propio existir desde una perspectiva radicalmente distinta hasta llegar en verdad a transformarse, a existir según la auténtica naturaleza ilimitada (antes sólo imaginada):

"cuando un alma comienza por no la alborotar de verse tan pequeña para tener en sí cosa tan grande, [la Majestad] no se da a conocer hasta que va ensanchando esta alma poco a poco, conforme a lo que entiende es menester a lo que pone en ella. Por eso digo que traí consigo la libertad, pues tiene el poder de hacer grande este palacio. Todo el punto está en que se le demos por suyo con toda determinación y le desembaracemos para que pueda poner y quitar como en cosa suya. Esa es su condición; no se lo neguemos; y como Él no ha de forzar nuestra voluntad, toma lo que le dan; mas no se da a Sí del todo hasta que ve que nos damos del todo a Él [...] Pues si este palacio se hincha de baratijas, ¿cómo ha de caber Él con su corte? Harto hace de estar un poquito entre tanto embarazo" (Camino de perfección 48, 2-4)

Ayudarse primero con la imaginación, hasta recrear una realidad virtual bien viva, bien evidente (la obra de las *Moradas* describe el proceso de transformación ayudándose de la imagen imaginada, por ejemplo). Sin dejar actuar a la duda, sin dejarse vencer por los criterios de realidad del ego: "no dejarse alborotar de verse tan pequeña". Desde esa confianza puede ponerse en marcha el verdadero proceso de conocimiento transformador. Transformador porque quien conoce se transforma en lo conocido, porque cuando el conocimiento no es conocimiento de descripción de realidad, sólo puede conocerse siendo; transformación que libera, que rompe la estrechez de los límites, "ensancha" al ser hasta los límites ilimitados de la Majestad.

Una mirada desde el siglo XXI

Teresa de Jesús nos ofrece un ejemplo muy válido de cómo llevar a cabo una lectura-experiencia simbólica, teniendo en cuenta los peculiares obstáculos de su entorno cultural determinado. Será tal lectura simbólica en la medida en que encuentre vías para ir más allá de esos obstáculos y abra paso a ese proceso de conocimiento, proceso de vida, proceso transformador, que tiene su punto de partida en la recepción de la palabra sin sumisiones ni fijaciones de ningún tipo; y que despliega sus verdaderas posibilidades en la medida en que entra en juego el ser entero, todas sus capacidades, para realizar aquello a lo que el símbolo apunta. Para abrir a la experiencia simbólica misma.

Así, a la hora de favorecer un proceso de lectura que tan poco tiene que ver con lo que sería la recepción de unos contenidos o la acogida de una información, serán de ayuda aquellos recursos, individuales y colectivos, que propicien la escucha silenciosa, meditativa; la asunción creativa, la exploración desde el conocer humano en su despliegue plural (razón, imaginación, capacidad poética, intuición inmediata...). Serán de ayuda aquellas actitudes que alimenten la confianza, así como la autonomía personal. Los intercambios que favorezcan la implicación y el compromiso de más y más ámbitos del existir, hasta implicar al ser entero. Pues la verdadera experiencia simbólica sólo puede darse como experiencia plena del existir: ningún ámbito quedará al margen. O se ve, o no se ve. Y quien ve, o no ve, es el ser entero, la vida misma hecha translúcida, o no.

Y, en muchos casos, difícilmente podremos –podrán, nuestros contemporáneos– dejarnos, dejarse, impulsar por la fuerza de la imagen misma (el "reino", por ejemplo). Imágenes demasiado lejanas, demasiado vacías de significación para ser de mucha ayuda. El mayor obstáculo ya no es la fijación de la

¹ Se trata del capítulo 48 del *Camino de perfección*: "haced cuenta que dentro de vosotras está un palacio de grandísimo precio, todo el edificio de oro y piedras preciosas, y que sois vos quien podéis mucho en que sea tan precioso el edificio, y está en este palacio este gran Rey en un trono de grandísimo precio que es vuestro corazón [...] Parecerá al principio cosa impertinente hacer esta ficción, pero aprovecha mucho, a vosotras especialmente, porque como las mujeres no tenemos letras ni somos de ingenios delicados, todo esto es menester para que entendamos con verdad que hay otra cosa más preciosa dentro de nosotras, sin ninguna comparación, que lo que vemos por de fuera (plega Dios que sean solas las mujeres las que anden con este descuido). No nos imaginemos huecas en lo interior, que importa mucho [...] ¡Qué cosa de tanta admiración, quien hinchera mil mundos con su grandeza, encerrarse en cosa tan pequeña!

imagen en una interpretación unívoca, designativa (que pretende imponer una respuesta de sumisión a su "verdad"); el mayor obstáculo es, quizás, la insignificancia –la falta de significación- de esas expresiones, imágenes y discursos, que hace que pasen totalmente desapercibidos. Que no generen más que indiferencia. La falta total de hábito de considerar algún otro lenguaje que no sea el conceptual. Y otros ámbitos de realidad que no sean los inmediatamente tangibles o manipulables tecnológicamente.¹

De ahí que preocuparse por la posibilidad de lectura simbólica de todo ese acervo de sabiduría nos sitúa frente a la necesidad de reintroducir la pluralidad de lenguajes (de instrumentos de exploración de la realidad y de comunicación de la misma) en todos los niveles del aprendizaje. La necesidad de descubrir las posibilidades propias de cada uno, su naturaleza, su peculiar capacidad vehiculadora. Un esfuerzo que requerirá grandes dosis de creatividad y un profundo interés por ese rico legado y su insustituible ofrecimiento. Lo apuntábamos ya en el encuentro del año pasado. Sencillo no es, pero en la medida en que desde diversas instancias se apela a la necesidad de recuperar el saber poético, musical, plástico... etc., será posible reintroducir la exploración del decir mítico simbólico. Tal como ya hemos insistido en otras ocasiones, no como algo excepcional, sino como una práctica constante de abordar la realidad desde lenguajes complementarios, una y otra y otra vez. Como quien pretendiera llevar a cabo una enseñanza o un aprendizaje plurilingüe. Lenguaje científico conceptual, filosófico, poético, mítico simbólico, musical, plástico,... No hay aspecto de la realidad que no sea susceptible de ser abordado, explorado y comunicado desde esa diversidad de vías de conocimiento.

De todas maneras, es improbable que la puerta simbólica sea –hoy- la puerta de entrada al conocimiento silencioso, la puerta inicial. Hoy vemos que el primer acceso se busca –o se suele encontrar- a través de textos muy desnudos de imágenes y símbolos: discursos budistas, diálogos con maestros "vedantas" o maestros de otras tradiciones, pero en diálogo directo, esclarecedor, desde los postulados de la razón hasta asumir –razonablemente- la posibilidad del conocimiento silencioso y sus condiciones. Y, una vez se ha echado a andar, es cuando sería una lástima no poder aprovechar la riqueza de unos legados por el simple hecho de estar vertidos en formas simbólicas. Pero difícilmente esas antiguas imágenes, hoy tan mudas, pueden ser el dedo que haga descubrir la presencia de la luna. Si se mantienen tan mudas, no es ya por el peso de las creencias y las imposiciones. El Reino, Dios, su Hijo..., expresiones tan lejanas para nuestros contemporáneos como la bajada a los infiernos de Perséfone...

SESIÓN DE TRABAJO

Teresa Guardans explica que lo que ha querido recoger es cómo en cada tiempo las imágenes que se usan simbólicamente son precisamente aquellas imágenes clave del sistema de concepciones. Si una imagen tiene fuerza para apuntar al ámbito del silencio es precisamente porque tiene fuerza en el mundo de vida social. La dificultad para mantenerlas hoy como símbolos vivos no surge de la fijación en la creencia –le parece - sino que tiene otras causas. Por un lado, su vacío de contenido para la sociedad contemporánea; son imágenes alejadas del contexto. Por otro, la desaparición del lenguaje simbólico de la trama de configuración de la realidad. El uso conceptual del lenguaje (con su aportación de precisión y sus limitaciones propias) se ha adueñado del espacio de "la" verdad, dejando relegado a un segundo o tercer plano cualquier otro vehículo comunicativo con su aportación de "verdad", de conocimiento de la realidad.

Para salir al paso de esa dificultad, no bastará con ver la necesidad de "leer sin creencias". Sugiere otros dos pasos: en primer lugar, la incorporación de la pluralidad de lenguajes a la enseñanza. Más de lo que se está haciendo ya, pero, sobre todo, situándolos en el rango que se merecen: como vías de conocimiento, cada uno con sus peculiaridades propias y sus aportaciones. En segundo lugar, habituar al

¹ Aunque su dificultad habrá tenido siempre la descodificación de la imagen cuando también los discípulos de Jesús se quejaban de que no les hablara directamente del reino y se entretuviera en tales parábolas (Lc. 8,9; Mt. 5,12, etc.)

lenguaje simbólico y sus claves de significación. Son medidas que tienen puesto el punto de mira en el desarrollo de las capacidades cognitivas que posibilitan una experiencia simbólica plena.

Para llevar a cabo la reflexión se ha apoyado en la imagen del reino. Imagen viva en el antiguo judaísmo, como fundamento de la "ideología religiosa" (fundamento cultural, cosmovisión, ordenación social, orientación individual y colectiva) y como símbolo (imagen significativa capaz de apuntar más allá de toda construcción). Precisamente por ser significativa en el "más acá" pudo ser utilizada por quienes querían apuntar al "más allá" de toda forma y de toda imagen. Más adelante la misma imagen se presta de nuevo a la doble posibilidad en la tradición cristiana. Viva pero remodelada, en un mundo regido por otra "ideología religiosa", la del "reino-Iglesia". Este ejemplo le permite distinguir el doble nivel de la utilización de la fuerza de la imagen así como definir algo mejor lo que caracterizaría una lectura simbólica.

Queda poco tiempo para esta sesión y el debate queda pronto centrado en un punto: el de la validez o no de la imagen de "reino" para una lectura simbólica hoy. Resulta interesante ver cómo ante una metáfora se ponen de manifiesto sensibilidades muy distintas, sensibilidades marcadas por los entornos culturales sociales en los que se vive. Vigil habría puesto el acento en Reino de Dios, no en Reino de los Cielos. El de los cielos es ese reino lejano, vacío de realidad. "Reino de Dios", en cambio, evoca lo opuesto al reino de injusticia y dominación. La invitación a explorar qué puede ser el "Reino de Dios" en la existencia, es una invitación a la búsqueda y al compromiso. Guardans aclara que los ha utilizado como sinónimos. Para Schiavo ni el uno ni el otro son recuperables desde una perspectiva espiritual, enriquecedora: el reino es categoría de dominación, y basta fijarse en el texto de Isaías para ver todo un campo semántico construido a base de rasgos de dominación: desde lo alto mira al contrito, al humilde, que escucha con temor. El reino es dominación y no puede facilitar, como símbolo, una vía liberadora, vía de plenitud.

Todo lo contrario –dirá Corbí-. En cada uno de los pasajes evangélicos que hablan del reino, se apunta hacia la Presencia del amor sin condiciones. El reino (de los cielos o de Dios) se contrapone al reino de las actitudes humanas: es el reino de la no dominación, de la Presencia que todo lo auna, frente al reino en el que impera la egocentración.

En la tradición judía el término también apela a ese contraste –añadirá Mazer-. Lo que era *Maljut*, tierra, pasa a ser *Maljut Shamai* (literalmente "tierra cielo", y que se traducirá como Tierra de cielos, reino de los cielos).

Melero no tiene inconveniente alguno con la expresión, le resulta significativa, menciona alguna obra de Légaut que afina sobre el Reino, que lo trabaja simbólicamente. A Robles es una expresión que no le sugiere nada, no le dice nada, tendría que partir de cero para poder hacer la lectura simbólica... pero Luigi Schiavo lo tiene muy claro. Todo término evoca experiencias, y el campo semántico de reino es: esclavitud, amo, sumisión. No es ni puede ser un término apto para apuntar a la verdad de un Dios que no sea un opresor. En el evangelio de Lucas encontramos otra expresión mucho más idónea: Casa de Dios (casa: edificar, reposo, grupo,...)

La conversación ha servido para dejar en evidencia que ni los textos son neutros y asépticos ni lo es la recepción. Una sola expresión en una mesa de personas no tan distantes, ha dado lugar a reacciones bien dispares. Sin ni llegar a entrar en el que era el objetivo de la ponencia: el de cómo abordar simbólicamente imágenes alejadas. O quizás la conversación ha servido para dejar bien claro que la dificultad existe.

A LA BUSQUEDA DE UNA LECTURA SIMBOLICA
DE TEXTOS, RITUALES Y ARTE RELIGIOSOS EN EL
JUDAISMO.
Gabriel Mazer.

Introducción.

¿Podemos descubrir las realidades últimas que se ocultan tras el velo de escrituras sagradas y rituales religiosos? ¿Qué hay detrás de los símbolos y mitos? La naturaleza intrínseca del símbolo es su incapacidad de ser traducido a lenguaje científico o convencional ya que viene a expresar él mismo lo inexpresable, siendo por lo tanto representativo. Un símbolo religioso no es divino sino que representa lo divino. Es esa representación de lo divino la que nos ocupa en este artículo. La intención es acercarnos a la realidad última que el texto sacro quiere describir, a sabiendas que la interpretación de toda realidad última y primera conlleva la medida humana del fracaso pero también del éxito-limitado.

Como nota preliminar quiero destacar que según mi punto de vista, el entendimiento de un símbolo religioso se ve ayudado por el análisis de contextos si estos son encontrables. En otras palabras, el símbolo que surge en determinado momento histórico representa algo "tangible" para quienes hacen parte del contexto histórico que ve nacer ese símbolo determinado. En la medida que nos alejamos de aquél momento ese mismo símbolo puede pervivir, pero probablemente necesitará de comentarios que con el correr de los tiempos tendrán por función reavivar y actualizar su significado. Un símbolo puede mantener su forma, pero su contenido explicativo puede ser modificado total o parcialmente según la necesidad coyuntural e histórica, sea por decisión del clero, por necesidad política, o por un entendimiento entre ambos. Así, por ejemplo, en el cristianismo el símbolo de la cruz es básico y, más allá de modificaciones marginales para indicar tal o cual subgrupo, ha permanecido incólume durante dos mil años. Sin embargo, la divinidad hecha carne en Jesús que se representa sobre la cruz ha sido modificada según interpretaciones y necesidades históricas, sociales y culturales: la figura del Jesús románico no es la figura del Jesús gótico. Desde el arte -ya que desde lo simbólico el tema merece un capítulo aparte- lo mismo es aplicable a la Virgen María: las vírgenes con niño principalmente del siglo XII, con gesto adusto y en majestad impertérrita pasan a tener una humanidad maternal visible un siglo después. ¿Se ha modificado el símbolo de la cruz? No. ¿Se ha modificado su explicación? Sin duda. El arte ha sido el conductor visible de esta transformación en un mundo cristiano donde la enseñanza religiosa al pueblo no se daba a través de lectura directa entre el individuo y el texto sagrado sino a través de la apreciación visual y el sermón clerical.

Vale la pena recordar que en la Edad Media la Iglesia consideraba criminal que un individuo tuviera una biblia en su casa. La modificación artística, al implicar un cambio en el contenido o el significado del símbolo, indica un cambio social y cultural en un momento histórico determinado. Si no viéramos este cambio veríamos un símbolo vacío, y un símbolo que no "habla" es un símbolo muerto, es decir un símbolo que ya no lo es. Es cierto, sin embargo, que cabría otra posibilidad: el símbolo como imaginación personal. Pero la relación entre imaginación y magia es marginal en este momento de la ponencia.

De lo dicho hay al menos dos elementos que merecen mayor atención. Uno es la creación artística pictórica como herramienta de ayuda para entender lo simbólico dentro del judaísmo. El otro es la validez de la coyuntura histórica. Comencemos por éste último.

Buscando a dios: ¿con o sin historia?

El símbolo religioso por excelencia es aquello que por convención llamamos Dios. Cuando intentamos descubrir al Dios hebreo en el texto de la biblia hebrea nos encontramos frente a lo que los académicos llaman teología bíblica hebrea. Es sobre este tema-teología e historia que el reconocido teólogo Walter Brueggemann ha recientemente escrito un libro, *Theology of the Old Testament. Testimony, Dispute, Advocacy (2004)*. Para él, la historia es irrelevante para la teología; su visión es ahistórica e indica que sólo es importante observar qué es lo que se dice sobre Dios ya que "Lo que tenemos en el Antiguo Testamento es lenguaje (speech), nada más." Según Brueggemann, lo único que cuenta es el testimonio dado, [Dios] "vive en, con y bajo la retórica del texto, y en ningún otro lugar y de ninguna otra manera". Las afirmaciones del teólogo son importantes para nuestro tema porque también nosotros lidiamos con la pregunta de si la búsqueda de la realidad última que se vela tras el símbolo religioso puede ser ayudada por elementos históricos, arqueológicos, artísticos, etc. o si bien la realidad de lo divino es inmutable. Dicho de otra forma, en el centro de nuestra búsqueda hemos de preguntarnos por la geografía del buscador: ¿Dios presentándose o lo humano representando a Dios? O bien, ambas. Cualquiera de las tres opciones pasan por lo humano y lo humano se da en la historia, sea historia real o imaginada. Es el ser humano quien representa y simboliza la idea de lo divino, es el ser humano quien "asciende" a los cielos en la literatura bíblica apócrifa para contemplar la magnificencia del trono de la gloria, es el mismo ser humano quien al realizar un ritual religioso renueva en su coordenada histórica presente, una ligazón tanto con la trascendencia divina como con su inmanencia expresada a través de la continuidad de la historia del pueblo. La historia del Israel bíblico nos presenta a su Dios a través del relato de eventos que según este pueblo se sucedieron en la historia. Es en la historia donde Israel encuentra a Dios. Los escribas, escuelas sacerdotales, o redactores que preservaron las tradiciones del pueblo hebreo afirmaron que su retórica provenía de la experiencia de la existencia divina a través de la historia, y no de un fenómeno retórico. Más aún, para entender que decían cuando hablaban de Dios, me parece congruente pensar que lo hacían en un contexto social, cultural y geográfico determinado. En la diferenciación de otras culturas religiosas está la creación de una nueva y para ello es menester el estudio comparativo. Esto es obviamente aplicable a subgrupos dentro de una misma religión: los saduceos gobernantes en el Templo de Jerusalén hace dos milenios no se diferenciaban de los fariseos sólo por pertenecer a un estrato social y sacerdotal determinado, sino que también abrigaban diferencias religiosas en relación a la resurrección de los muertos, lo cual implica que su entendimiento de la divinidad sería bastante diferente del farisaico. En definitiva, la falta comparativa de Brueggemann continúa la vieja tendencia a simplificar. En su caso específico, le ayuda a reforzar el contraste entre los llamados viejos y nuevos testamentos donde uno de ellos es símbolo de una divinidad furiosa, irascible y guerrera, y el otro es símbolo de una divinidad de amor, comprensión y paz. En todo caso, mi propuesta es que un análisis comparativo nos llevará a ver que, al menos en el período que va hasta alrededor del siglo II, conceptos religiosos en el naciente judaísmo y el naciente cristianismo tenían más fluidez que lo que ambas tradiciones nos han querido indicar con posterioridad.

Arte pictórico en la tradición hebrea.

Propongo que la búsqueda de lo divino no se limite a la lectura simbólica de textos sagrados, sino que incluya aquello que por su naturaleza e intención indique un espacio sagrado, una descripción -textual o pictórica- del concepto que llamamos Dios, los símbolos específicos asociados a tal o cual religión, y los mandamientos o dogmas que la divinidad supuestamente exige de sus seguidores en la medida que ellos nos indiquen Su presencia.

Hemos de tener in mente que la intención en esta búsqueda es comprender la realidad última según su presentación en todas las posibles formas de expresión humana. Recaltar lo obvio no deja de ser fundamental: tratamos de comprender nuestra percepción de lo divino desde lo humano, independientemente de aceptar o no el origen divino del mensaje e incluso la existencia de tal entidad.

La búsqueda de lo divino más allá del texto sagrado, parecería a priori una batalla perdida cuando hablamos de judaísmo. Esto se debe a la devastadora influencia que sobre los intentos de representación artística han tenido algunos versículos fundamentales de la biblia hebrea, como así también la memoria

histórica de eventos que en ella se relatan. A éstos habría que sumar la autoimpuesta censura frente a la proliferación del arte cristiano, como forma de diferenciación y crítica tácita durante los tiempos imperiales de Roma y Bizancio. A esto habrá que sumar la profunda influencia ejercida sobre el judaísmo a partir de la conquista musulmana del sigloVII con su aberración por todo tipo de representación pictórica de lo divino. Veamos ahora algunos de los textos bíblicos mencionados, y luego algunos ejemplos pictóricos del período talmúdico posmishnaico (entre los siglos III y V) que no dejarán de asombrarnos.

El versículo bíblico fundamental que ha servido de base prohibitiva para la creación artística visual de Dios se halla en los Diez Mandamientos:

No te harás imagen, ni ninguna semejanza de lo que esté arriba en el cielo, ni abajo en la tierra, ni en las aguas debajo de la tierra. No te inclinarás a ellas ni las honrarás... (Ex. 20:4-5)

La segunda versión de los Diez Mandamientos poco cambia. En el original hebreo ambas citas son prácticamente iguales en cuanto al tema de la prohibición de imágenes:

No harás para ti escultura, ni imagen alguna de cosa que está arriba en los cielos, ni abajo en la tierra, ni en las aguas debajo de la tierra. No te inclinarás a ellas ni las servirás (Deut. 5:8-9)

La prohibición parece basarse en el temor a que tales imágenes y esculturas puedan confundirse con la divinidad misma y el pueblo termine rindiendo culto a tales representaciones. Hay que observar que la adoración a imágenes y esculturas era normal en el milieu egipcio-mesopotámico del que se nutre la biblia. A continuación agregamos algunos versículos ejemplificativos, todos de la Torá (Pentateuco):

No te harás dioses de fundición (Ex. 34:17)

No os volveréis a los ídolos, ni haréis para vosotros dioses de fundición (Lev.19:4)

No haréis para vosotros ídolos, ni escultura, ni os levantaréis estatua, ni pondréis en vuestra tierra piedra pintada para inclinaros a ella (Lev.26:1)

Guardad, pues, mucho vuestras almas; pues ninguna figura visteis el día que Jehová habló con vosotros de en medio del fuego; para que no os corrompáis y hagáis para vosotros escultura, imagen de figura alguna, efigie de varón o hembra, figura de animal alguno que está en la tierra, figura de ave alguna alada que vuela por el aire, figura de ningún animal que se arrastre sobre la tierra, figura de pez alguno que haya en el agua debajo de la tierra. No sea que alces tus ojos al cielo, y viendo el sol y la luna y las estrellas, y todo el ejército del cielo, seas impulsado, y te inclines a ellos y les sirvas; porque Jehová tu Dios los ha concedido a todos los pueblos debajo de todos los cielos(Deut. 4:15-19)

Maldito el hombre que hiciere escultura o imagen de fundición, abominación a Jehová, obra de mano de artifice, y la pusiere en oculto (Deut. 27:15)

Frente a tales mandamientos, llama poderosamente la atención la narrativa que encontramos en el cuarto libro de la Torá:

Después partieron del monte de Hor, camino del Mar Rojo, para rodear la tierra de Edom; y se desanimó el pueblo por el camino. Y habló el pueblo contra Dios y contra Moisés: ¿Por qué nos hiciste subir de Egipto para que muramos en este desierto? Pues no hay pan ni agua, y nuestra alma tiene fastidio de este pan tan liviano. Y Jehová envió entre el pueblo serpientes ardientes, que mordían al pueblo; y murió mucho pueblo de Israel. Entonces el pueblo vino a Moisés y dijo: Hemos pecado por haber hablado contra Jehová, y contra ti; ruega a Jehová que quite de nosotros estas serpientes. Y moisés oró por el pueblo. Y Jehová dijo a Moisés: Hazte una serpiente ardiente, y ponla sobre una asta; y cualquiera que fuera mordido y mirare a ella, vivirá. Y Moisés hizo una serpiente de bronce, y la puso sobre la asta; y cuando alguna serpiente mordía a alguno, miraba a la serpiente de bronce, y vivía (Num. 21:4-9)

En aparente contravención a mandatos que hemos visto con anterioridad, es el propio Dios quien indica a Moisés la creación de una imagen bronceada, de un animal; su propósito no es la adoración cültica sino un medio de sanación y regeneración a través de un acto contemplativo. ¿Qué representa esta imagen mediatrix? ¿Está Dios en ella?

No hay duda que es ella -o el acto contemplativo- la fuerza divina que regenera. En éste caso Dios es el poder que sana y regenera y se expresa a través de una imagen inerte; sin embargo para que su energía curativa actúe precisa de la intención contemplativa del ser humano. La elección de la serpiente como representante de lo divino, no debería sorprender a pesar de la mala propaganda que sobre ella nos venden los primeros capítulos del Génesis. Su trayectoria histórica también indica un símbolo de regeneración y protección, sea a través de su figura híbrida dragón-serpiente desde el período acádico hasta el helénico en la Mesopotamia, como su presencia literalmente a la cabeza de la diosa egipcia Isis. La arqueología corrobora el uso de serpientes de bronce con fines curativos, habiéndose encontrado una perteneciente al siglo I, en el templo de Esculapio (dios griego de la medicina) en Pergamum, en la moderna Turquía.

Difícil hubiera sido que los hebreos contemporáneos de Moisés confundieran la serpiente de bronce con una deidad independiente, según el contexto del propio relato bíblico. Es posible, sin embargo, que el mensaje proveniente de la serpiente como mediatrix no les fuera extraño, ya que recientemente se han encontrado objetos semejantes pertenecientes a la tardía Edad del Bronce (1550-1200 a.e.c.) en Tel Hamevoraj, Timna y Gezer, en Israel. Pero la experiencia real a través de la intención contemplativa que nos relata la biblia, no parece haber perdurado por mucho en la memoria de los hebreos, dando lugar a la temida confusión toraítica entre lo divino y aquello que puede representarla en determinado momento. Así es que, según el segundo libro de Reyes, los hijos de Israel quemaban incienso a aquella serpiente bronceada que había construido Moisés y que, según el relato bíblico, habría subsistido hasta los tiempos del rey Ezequías, quien gobernó el reino Judea durante veintinueve años (715-687 a.e.c.). Según la crónica -probablemente sacerdotal- fue un rey que "hizo lo recto a los ojos de Jehová". Esto es parte de lo que nos dice la biblia sobre la reforma religiosa instaurada por el rey Ezequías, a quien daré el título de primer iconoclasta hebreo:

[Ezequías] abolió los lugares altos (bamot), y quebró las columnas (matzevot), y cortó los postes de Asherá, e hizo pedazos la serpiente de bronce que había hecho Moisés, porque hasta entonces le quemaban incienso los hijos de Israel; y era llamada Nehustán (2 Reyes 18:4) {He traducido directamente del hebreo dada la dificultad del texto}.

A pesar de la "muerte" de la serpiente de bronce decretada por el rey Ezequías, el poderoso símbolo no parece haber desaparecido del archivo de la memoria popular, aunque haya cambiado de camiseta. Según nos cuenta una leyenda tardía, la regeneradora serpiente no sólo no fue completamente destruida, sino que encontró su nuevo sitio en una de las más antiguas iglesias de la cristiandad: San Ambrosio, en Milán (379-386). Hacia fines del siglo X, en pleno apogeo del mercado de reliquias, el arzobispo Arnolfo -según la misma leyenda- la trajo a esta iglesia, donde descansa sobre una columna en el lado izquierdo de la nave central y desde donde seguiría impartiendo sus poderes curativos. Tampoco ha sido ajena a la atención de pintores medievales y renacentistas, quienes han visto en el poste sobre el que se alzaba la serpiente el signo de la cruz, y en el poder regenerativo de la misma serpiente un poderoso símbolo de resurrección. Volvemos a ver así la interpretación dual que un símbolo puede conllevar: la comunmente vilificada serpiente de las tradiciones hebrea y cristiana, presenta una cara opuesta. En el caso del cristianismo, la prueba textual se encuentra en el evangelio de Juan 3:1-15, donde a la incredulidad de Nicodemo sobre el renacimiento carnal y terrenal, responde Jesús con una interpretación espiritual. El texto que nos ocupa se centraliza en los versículos 14 y 15:

Lo mismo que Moisés levantó la serpiente de bronce en el desierto, el Hijo del hombre tiene que ser levantado en alto, para que todo el que crea en él tenga vida eterna.

Según interpreto, el símbolo central -la serpiente como mediatrix divina- permanece, pero el mensaje ha variado profundamente. En uno significa la posibilidad de regeneración terrenal, en otro el renacer espiritual para una vida que trasciende lo terrenal. El interés primero del uno es la fuerza divina como generadora del aquí y el ahora en la historia, el interés primario del otro es la creencia en la fuerza divina regeneradora como llave para entrar en el reino de la historia que trasciende el tiempo. Hemos de considerar asimismo un elemento a priori marginal, pero a mi juicio fundamental: el "mirar hacia arriba" de Moisés en contraposición al tener que "ser levantado en alto" de Jesús. Ambos precisan de la acción

humana para que la acción divina regeneradora y salvífica, que se oculta tras el símbolo, funcione. El símbolo divinatrix de Moisés requiere la contemplación individual, siendo por lo tanto una regeneración individual. El símbolo divinatrix de Jesús es el mismo Jesús -que reemplaza a la serpiente- y que requiere el reconocimiento (ser levantado en alto) a través de la creencia [utilizo el vocablo "creencia" para repetir el uso morfológico del versículo sinóptico, pero "creencia" aquí significa fe y no dogma]. Según Moisés, se desvela el símbolo divino a través de un acto contemplativo, talvez extático. Según Jesús, se desvela el símbolo divino a través de un acto de fe. En ambos, el símbolo de lo divino representa la fuerza generadora, regeneradora y salvífica. Para una tradición, esa fuerza generadora, regeneradora y salvífica se aplica principalmente al individuo que vive dentro de la historia del aquí y el ahora. Para la tradición de Jesús, esa fuerza generadora, regeneradora y salvífica se aplica principalmente al individuo -o a su alma- en el más allá de la historia del aquí y el ahora.

Dos breves observaciones técnicas en cuanto al tema último del que nos hemos ocupado. He analizado el texto hebraico sin recurrir a la concepción judía del mundo por venir, ya que no se encuentra en el texto mismo, pero principalmente por el hecho que se apartaría demasiado del núcleo central de nuestro tema, que es la lectura simbólica de lo sagrado. En cuanto a la visión del "Hijo del hombre" que aparece en el evangelio de Juan, merece un trato separado ya que creo pertenece al intrincado tema de las visiones celestiales que encontramos a partir de la literatura apocalíptica -canonizada o no- y apócrifa.

La muy limitada creación artística hebraica de la que hemos hablado más arriba, no fue tan absoluta como los deseos sacerdotales de la corte de Jerusalén hubieran querido.

En definitiva, ya existían tradiciones orales y talvez escritas, sobre las creaciones encomendadas por el rey Jeroboam para demarcar su territorio del Reino de Israel, en el norte, viz-a-viz el Reino de Judá en el sur, bajo el mando del rey Rejoboam. El rey delimitó su territorio con sendos becerros de oro, uno en Dan y otro en Bet-El (1 Reyes 12: 28), representativos de la presencia divina no sólo en el Templo de Jerusalén.

Tampoco podían los sacerdotes de Jerusalén ignorar el meticuloso trabajo artístico realizado por Betzalel ben Uri de la mismísima tribu de Judá, quien por expreso mandato divino fue encargado de la construcción del tabernáculo de reunión, incluyendo el arca de la alianza (Ex. 31:1-11; Ex. 35:30-36:1):

Habló Jehová a Moisés, diciendo:

Mira, yo he llamado por nombre a Bezalel hijo de Uri, hijo de Hur de la tribu de Judá; y lo he llenado del espíritu de Dios, en sabiduría y en inteligencia, en ciencia y en todo arte, para inventar diseños, para trabajar en oro, en plata y en bronce, y en artificio de piedras para engastarlas, y en artificio de madera; para trabajar en toda clase de labor (Ex. 31:1-5)

Talvez para reforzar la conexión aarónida -un tanto soslayada en Ex. 31, 35 y 36- nos agregan información en Ex. 38:21-22, al decir:

Estas son las obras del tabernáculo, del tabernáculo del testimonio, las que se hicieron por orden de Moisés por obra de los levitas bajo la dirección de Itamar hijo del sacerdote Aarón. Y Bezalel hijo de Uri, hijo de Hur, de la tribu de Judá hizo todas las cosas que Jehová mandó a Moisés.

Pocas dudas pueden quedar respecto a la ambivalencia que la creación artística como representación de lo divino suscitó en el antiguo Israel, tal como nos lo presentan los textos mismos. A la reforma religiosa de Ezequías, hemos de sumar la del rey Josías un par de generaciones después; en particular porque una de sus acciones nos abre la puerta a un aspecto poco conocido -aunque no por ello menos plausible- de la representación de Dios y sus formas cúllicas en el antiguo Israel. Este joven rey de Judá confiaba plenamente en el consejo sacerdotal de la corte de Jersualén, ya que al iniciar una campaña de renovación edilicia en el Templo, indica respecto a los trabajadores que sin duda seguían las instrucciones sacerdotales: que no se les tome cuenta del dinero cuyo manejo se les confiare, porque ellos proceden con honradez (2 Reyes 22:7)

Fue durante esta renovación edilicia, que el sumo sacerdote Hilcías, encontró un libro de enseñanza religiosa (sefer torá en el original hebreo). Cabe mencionar que este hallazgo por parte de

Hilcías en el año 622 a.e.c., es el Deuteronomio. Más aún, como ya lo indicara Martin Noth hace más de un lustro, hay una fuerte afinidad entre el Deuteronomio y los seis siguientes libros bíblicos (Josué, Jueces, los dos libros de Samuel y los dos libros de Reyes). Lo cierto es que es a partir de este hallazgo que el monarca Josías renueva el pacto entre el pueblo y Dios, en forma similar al que en su momento había realizado Moisés al entregar las tablas de la ley (2 Reyes 23:1-3). Ante tal renovador celo religioso no es de extrañar que contara con el aval de la corte sacerdotal central de Jerusalén, tal como en su momento lo tuviera el rey Ezequías. Tras el hallazgo del libro y el pacto renovado, comienzan las reformas religiosas del rey Josías; entre ellas leemos:

Y quitó a los sacerdote idólatras que habían puesto los reyes de Judá para que quemasen incienso en los lugares altos en las ciudades de Judá, y en los alrededores de Jerusalén; y asimismo a los que quemaban incienso a Baal, al sol y a la luna, y a los signos del zodiaco, y a todo el ejército de los cielos. Hizo también sacar la imagen de Asherá fuera de la casa de Jehová... Quitó también los caballos que los reyes de Judá habían dedicado al sol a la entrada del templo de Jehová... y quemó al fuego los carros del sol. (2 Reyes 23: 5, 6, 11)

La información que este capítulo 23 del segundo libro de Reyes nos presenta es mucha y no menos son las preguntas que surgen. Pero frente al tema central que nos ocupa, he de escoger en particular los mencionados caballos dedicados al sol que se encontraban a la entrada del Templo de Jerusalén. Si bien Josías indica que habían sido obra de los reyes de Judá, yo hubiera pensado que la reforma de Ezequías habría dado cuenta de ellos, a no ser que se hubieran instalado allí durante los posteriores reinados de Manasés o de Amón. Pero Josías también hace referencia a otras formas cúllicas relacionadas con los "reyes de Judá", por lo que no resulta claro si el celo religioso de Ezequías no llegó a ellos, o si resurgieron tras su muerte. En el caso de los caballos dedicados al sol la situación es aún más compleja ya que, según el texto, se encontraban "a la entrada del templo". Mientras que el reinado de Amón fue relativamente breve, el de Manasés fue de cincuenta y cinco años. La biblia nos indica que durante su reinado volvieron a edificarse altares y a introducirse prácticas religiosas abortadas por su predecesor. En general, podemos decir que hay un paralelo entre las practicas e imágenes cúllicas reintroducidas por Manasés (2 Reyes 21: 3-7a) y las destruidas por su nieto Josías (2 Reyes 23:4-20). Interesantemente, el carro de caballos dedicados al sol sólo se menciona durante la purga del rey Josías, y su relación con los "reyes de Judá" puede que, especulo, en éste caso haya trascendido al propio Manasés.

Las reformas religiosas de Ezequías y Josías más que negar, confirman una práctica cúllica determinada y una percepción de lo divino determinada, aún cuando no fueran del gusto sacerdotal de la corte central de Jerusalén. Para un grupo de hebreos, estas prácticas o representaciones de la divinidad eran reales y hacían parte de su vida religiosa. La acusación de idolatría es compleja porque el monoteísmo hebreo fue, en todo caso, gradual. La probable monolatría hebraica tampoco presupone forzosamente una confusión entre Dios, como concepto abstracto, y su representación gráfica. Tal vez, el prejuicio es nuestro. En definitiva, como veremos a continuación, no estamos hablando de una deidad llamada Yahwe (o Jehová) y de otra llamada Baal (divinidad cananea mesopotámica), sino del simbolismo de la deidad hebrea representada. Aún en el Templo de Jerusalén, en el Sancta Sanctorum, la presencia divina en su abstracción máxima -el espacio vacío- estaba flanqueada por dos querubines. ¿Podría representarse esa abstracción divina -la idea de Dios-, de alguna manera tal que su graficidad no implicara una forma que diera lugar a la confusión entre la idea de Dios -o Dios- y el símbolo que la representara? ¿Qué habría sobre los caballos -no eran toros de Baal!- "dedicados al sol"? ¿No sería la propia incapacidad de la corte sacerdotal de Josías de distinguir entre Dios y un símbolo que lo represente, el origen de su celosía? ¿O su temor pedagógico a que las masas del pueblo no lo distinguan? ¿O la dificultad educativa de enseñar a distinguir? Sólo podemos acercarnos, tentativamente, a la primera pregunta.

En el año 1968, el arqueólogo estadounidense Paul Lapp excavó un estante, soporte o pedestal cúllico en Taanek; ciudad situada a 8 km al SE de Meguido, y que pasó a formar parte de Israel durante el reinado de Salomón (1 Reyes 4:12), siendo temporalmente conquistada por el faraón Shishak en el 918

a.e.c. Este pedestal -del que no sabemos exactamente su uso- contiene cuatro escenas verticales principales. La más cercana al piso presenta una mujer desnuda flanqueada por dos leones. La siguiente, un espacio vacío entre dos querubines. La siguiente un par de íbices allegándose a un árbol y flanqueados por sendos leones. La escena superior presenta un caballo sobre el que hay un disco solar alado -o rodeado de rayos-, flanqueado por dos columnas. La estructura está hecha de arcilla, es cuadrada y tiene una altura aproximada de medio metro. Interpreto que los cuatro trabajos simbolizan la divinidad.

Me detendré particularmente en la escena superior, pero un breve comentario es necesario respecto al resto. Es probable que haya aquí un paralelismo entre la escena del árbol y la de la mujer, corroborado por el hecho que ambas presentan leones; la mujer puede representar el concepto de la "gran madre" -¿talvez incluso consorte de Yahwe?!-, mientras que el árbol -símbolo del "árbol de la vida"- es asociado al mundo de la naturaleza generadora. Si aplicamos este paralelismo a las dos escenas restantes, el espacio vacío flanqueado por los dos querubines (1 Samuel 4:4; 2 Samuel 6:2; 1 Reyes 8:6-7; 2 Reyes 19:15; Isaías 37:16) es reminiscente de la representación divina en el Templo de Jerusalén y, por ende, la escena del caballo con disco solar alado sería también un símbolo del Dios Yahwe. Si tal fuera el caso, ¿Qué representa el caballo con disco solar alado como símbolo divino? Pienso que el caballo es un mensaje polémico contra el culto mesopotámico al dios Baal, generalmente representado por un toro o por un becerro. Es el disco solar alado el que representa la divinidad y a quien repetimos la pregunta anterior. Mi respuesta es que simboliza la fuerza generadora que alimenta y nutre la naturaleza; la energía invisible que permite y estimula la creación. La redondez del disco indica perfección y el poderoso símbolo del fuego, la luz que permanece, es decir luz eterna y energía que crea e impulsa lo creado. La antigua mitología hebrea, desacreditada por las reformas religiosas de Ezequías y Josías y de sus cortes sacerdotales, parecía incluir la posibilidad de una manifestación masculino-femenina como símbolo de lo divino. Las reformas religiosas y políticas del siglo VII a.e.c terminaron masculinizando en exclusivo la concepción de la divinidad. Es posible, sin embargo, que resabios o, simplemente, necesidades humanas encontraran caminos culturales y religiosos subterráneos que harían resurgir algunos de estos aspectos cercenados, con el devenir del tiempo. Para ello deberíamos ver si eventualmente surgirían aspectos femeninos como parte de la representación simbólica de lo divino en la historia del judaísmo. Sólo puedo indicar aquí que la respuesta es positiva y se encontrará en la gradual personificación de la Sabiduría (Jojmáh) bíblica, la Presencia Divina (Shejiná), y algunas corrientes judías místicas que desembocarán eventualmente en la Kábala.

Volvamos al sol como posible símbolo de lo divino en el período bíblico. La frase "Dios de los ejércitos que mora entre los querubines" de la que he citado media docena de fuentes bíblicas allegadas a la corte sacerdotal, merece una observación más detallada. Hemos dicho algo de los querubines pero nada aún sobre el "Dios de los ejércitos". Sería un error pensar que la imagen ha de ser agresiva y guerrera aunque ésa sea nuestra primera impresión. En realidad la intención bíblica es designar a Dios como jefe de los ejércitos celestiales que incluyen al sol, la luna, las estrellas, planetas, constelaciones, luminarias, etc. Esta frase aparece 276 veces en la biblia hebrea: aparece por primera vez significando "Dios de los ejércitos" celestiales en el primer libro de Samuel y, a partir de él, nunca vuelve a parecer con otro significado. Es obvio que referencias a astros -por nombre o no- y a planetas -por nombre o no- aparecen en una enorme cantidad de versículos y en variedad de situaciones, desde lo concreto a lo alegórico. Entre ellos no es inusual la indicación de cuerpos celestiales como "testigos" de una acción de Dios o de la gloria divina, como así también de "los cielos" sirviendo como "testigos" divinos. Que el astro más brillante de la hueste celestial, reconocido como fuerza germinadora de la naturaleza y cuya luz radiante, tibia e invisible haya sido considerado cercano a lo divino y hasta simbólico de él, no hacía sino acercarlo a la escritura poética del salmista y a la imaginación popular, que aún intentando aprender el concepto de lo abstracto precisaba aprehender -aunque breve- lo tangible. Así cantaba el poeta:

*Oh, pastor de Israel, escucha...
Tú que estás entronado
sobre los querubines, aparece...*

*Oh Dios, restáuranos
haz resplandecer tu rostro
y seremos salvos.
Dios de los ejércitos...
(Comienzo del Salmo 80)*

Traté de presentar un aspecto de la representación divina del antiguo Israel, según restos arqueológicos y textos bíblicos, más allá de si eran o no del agrado de la corte sacerdotal. Para un sector del pueblo eran representativos de su creencia en Yahwe. Es también creíble que para parte del pueblo los límites entre representación simbólica y adoración idolátrica de lo representado fueran traspasados. Nuestro interés es la lectura simbólica de lo divino, una vez que establecemos que una forma cültica, texto sagrado o representación artística pertenece y se encuadra dentro de los fluidos -y a veces reprimidos- límites de la religión estudiada, en este caso el judaísmo. En todo caso podemos decir que tanto la idea de un Dios invisible, morando en su Templo y entre sus querubines alados, como la idea de ese mismo Dios representado por el sol pero íntimamente conectado con este "Dios de los ejércitos celestiales que reside entre los querubines", se hallan presentes en el antiguo Israel desde el siglo X a.e.c. y hasta, por lo menos el año 622 a.e.c., en el reino de Israel y en el reino de Judá. Algunos años después, en el 586 a.e.c. caería Jerusalén, capital del reino de Judá, siendo destruido su Templo de Jerusalén a manos del Imperio Babilónico. El reino del norte, Israel, ya había caído en el 722 a.e.c. a manos del Imperio Asirio. A partir de aquél momento la historia hebrea será dramáticamente diferente. La diáspora dará lugar a encuentros culturales y religiosos en coordenadas diferentes, y bajo soberanía política limitada -en el mejor de los casos-. ¿Habrán cambiado entonces las representaciones simbólicas de los divinos?

¿Triunfarían las reformas sacerdotales que impulsaban una divinidad más celosa y abstracta? ¿Podían hacerlo cuando su centro de poder religioso yacía en ruínas y cuando eventualmente alguien se preguntaría tal vez por el fracaso de su propio liderazgo? ¿Se preguntaría el liderazgo religioso sobre el significado de su fracaso religioso? ¿Consideraría el liderazgo religioso que su fracaso religioso podría provenir de interpretaciones religiosas, y percepciones de lo divino, equivocadas?

Nuevamente, nuestra lectura simbólica de textos, rituales, y creaciones artísticas deberá contar con un contexto. La lectura simbólica, la pregunta última por el significado, la búsqueda de lo que hay "tras el velo" del texto, del ritual o del arte religioso -y no sólo religioso- no necesariamente cambie, pero podrá entenderse mejor qué nos lleva y cómo nos lleva a crear ciertos mitos y no otros; qué nos lleva a creer en ciertos dioses y no en otros. Tal vez sea desvelando no sólo los velos divinos sino también los velos de la historia, que podamos entender mejor al alma humana. Ese alma que crea dioses, independientemente de la existencia y de la idea de aquello que, por convención, llamamos Dios.

La peculiar forma de representar a un dios que no quiere ser "imaginado" -un disco solar alado o emitiendo sus rayos de luz y montado sobre un caballo- podría interpretarse como un hecho aislado, si no fuera porque un símbolo semejante al pedestal cültico de Teenek nos es presentado en el texto bíblico referente a las reformas del rey Josías; a ello hemos añadido otras citas bíblicas que relacionan, poética y simbólicamente, al Dios hebreo Yahwe con el sol como fuente de luz y energía generadora.

Luego de la segunda destrucción del Templo de Jerusalén, acaecida en el año 70 e.c. a mano de los romanos, la construcción de sinagogas locales se incrementa visiblemente. Es allí, entre, aproximadamente, los siglos III y VI, donde volvemos a encontrar la figura solar como motivo central en varios mosaicos que decoran los pisos de estas sinagogas. La representación solar ya no se limita a un disco, sino que aparece con toda la apariencia e influencia del dios solar griego, Helios. En muchos casos, a la representación solar sobre caballos, se suma una circunferencia que le rodea con los doce signos del Zodíaco. No digo que hay una relación directa entre las representaciones solares bíblicas y las del periodo talmúdico desde el punto de vista artístico, arqueológico y religioso cultural. Esto no es probable. Lo que sí podemos apreciar es el resurgir de un símbolo que hablaba al pueblo -o a parte del pueblo-, más allá del obvio cambio religioso, cultural y social que se pueda observar en el casi milenio que los separa.

Símbolos del sol y el zodiaco en sinagogas galileas del periodo bizantino temprano.

La lectura simbólica de lo religioso nos lleva a considerar dos ejemplos en los que el arte visual nos conecta con la representación de lo divino que hemos venido observando hasta ahora. Los dos ejemplos son mosaicos que, centralmente localizados, decoran las sinagogas de Hamat Tiberíades y Séforis, en la Galilea.

a) Los restos arqueológicos de la sinagoga de Hamat Tiberíades se encuentran en la costa del Mar de Galilea, en la baja Galilea. Originalmente Hamat y Tiberíades eran dos ciudades diferentes pero, ya en tiempos de Flavio Josefo (siglo I), estaban unidas. El rey Herodes Antipas -hijo de su más famoso padre, Herodes el Grande, muerto en el año 4 a.e.c.-, construyó Tiberíades sobre los restos de la ciudad de Rakat, alrededor del año 20, forzando su asentamiento desde los poblados rurales y convirtiéndola en capital de la Galilea. Luego de la fallida revuelta contra los romanos liderada por bar Kojba, muchos judíos expulsados de Jerusalén en el año 135 se instalaron en Tiberíades y en la vecina Séforis -de la que hablaremos más adelante-. Las primeras excavaciones de esta sinagoga se realizaron a comienzos de los años 60, y el informe final se publicó más de veinte años después; tanto las excavaciones como el informe fueron realizados por Moshé Dothan, quien fue vice director del Departamento Israelí de Antigüedades y Museos. Dotan establece la fecha de construcción entre los siglos III y IV. Lo llamativo de esta sinagoga es la presencia de un magnífico mosaico en su pavimento. Originalmente éste estaba dividido en tres secciones: la inferior presenta los nombres de los donantes, escritos en griego y flanqueados por sendos leones, mientras que la superior presenta lo que al día de hoy llamaríamos típicos adornos y símbolos judíos, a saber, un Arca de la Torá flanqueada por grandes candelabros de siete brazos, un cuerno de carnero (shofar), hojas de palma (lulav) y una ambrosia (etrog) para celebrar el ritual de la Festividad de las Cabañas (sukot), e incluso una pequeña pala como la que debía usarse en los tiempos del Templo de Jerusalén para retirar cenizas o para quemar incienso. La sección central dobla en tamaño la sección inferior y superior y es, sin duda, la que nos deja boquiabiertos, tanto por su belleza como por sus inesperadas formas.

El mosaico central de la sinagoga de Hamat Tiberíades presenta antropomórficamente al dios Helios en toda su regalia, rayos de sol adornando su cabeza y un halo alrededor de ella indicando su atributo divino. Su brazo derecho semi extendido con la mano abierta en señal de saludo real, y el izquierdo sosteniendo un globo -en el que figuran el ecuador y la elíptica-, dan una imagen de poder y dominio. En su mano izquierda también sustenta un látigo para azuzar a los caballos de su carruaje (del que poco queda debido a una construcción posterior). Una banda circular rodea al Sol Invictus y, sobre ésta, desfilan siguiendo su perímetro circular los doce signos del zodiaco. El círculo zodiacal está encuadrado y, en cada uno de las esquinas, hay un retrato de mujer representando las cuatro estaciones. Los nombres de los signos astrológicos y el de las estaciones están escritos en lengua y caracteres hebreos. Una observación referente a las figuras de los mosaicos zodiacales: llama la atención que dos de las figuras -las que representan a Libra y Acuario- son jóvenes hombres desnudos; uno de ellos, Libra, pareciera ser incircunciso. En cuanto al otro -Acuario- la palabra hebrea "dli" está escrita al revés ("ild", el hebreo se escribe y lee de derecha a izquierda), y con caracteres invertidos. La caracterización general de la obra artística es griega clásica.

b) Los restos arqueológicos de Séforis se encuentran en la región central de la Galilea, a unos 6 km al noroeste de Nazaret. Tras la muerte de Herodes el Grande, la mayoritariamente población judía, se sublevó contra los romanos. El resultado fue la destrucción de la ciudad a manos del gobernador romano en Siria, Varus. Tal vez recordando lo sucedido, los habitantes de la reconstruida ciudad -renombrada Autocratis- no hicieron parte de la revuelta judía del año 66 que, eventualmente, desembocó en la destrucción de Jerusalén en el año 70. Luego de la fallida rebelión de bar Kojba -ya mencionada- muchos se establecieron en la, una vez más, renombrada Diocesarea. La ciudad se convirtió en el centro religioso espiritual de la Galilea y en una ruta comercial importante. Academias de estudio, la corte legislativa (sanhedrín), y el propio rabí Yehuda ha-Nasi -compilador de la Mishná- se establecieron allí. Tras la destrucción producto de un terremoto en el año 363, Séforis fue reconstruida y conoció tiempos de

bienestar bajo el imperio bizantino, conviviendo en la ciudad judíos, cristianos y romanos paganos. Los mosaicos de la sinagoga de Séforis fueron descubiertos a comienzos de los años 90, y datan del siglo V. Aparentemente esta sinagoga dejó de usarse en el siglo VII, después de la conquista persa en el año 614, o de la árabe en el 638. La estrecha y larga sinagoga presenta una variedad de mosaicos e imágenes, cuyos paneles están separados entre ellos por bandas con patrones gilliche. Los símbolos e imágenes son, mayoritariamente, reconocidos elementos del ritual o de eventos bíblicos. Entre éstos, destaca -parcialmente visible- la visita y anunciación que recibieron Abraham y Sara de tres misteriosos seres, quienes proclamaron el venidero hijo de la anciana pareja (Gen. 18:1-15). Este panel es la más temprana expresión artística visual judía de tal visita; hay quienes ven en esta obra una cercana semejanza con un mosaico que se encuentra en la Iglesia de San Vitale en Ravena, Italia, y que es de mediados del siglo VI. Abreviando la descripción individualizada de los paneles, vamos directamente hacia el centro de la sinagoga, donde encontramos lo que difícilmente pueda describirse como imágenes clásicas del ritual hebreo: un círculo zodiacal con el sol y un carruaje de caballos en su centro. Los signos del zodiaco tienen su nombre en hebreo escrito en cada panel, como así también los meses hebreos a los que corresponden; asimismo hay una estrella acompañando a cada imagen. El círculo zodiacal está enmarcado en un cuadrado y en sus cuatro esquinas una mujer indica, en griego y hebreo, las estaciones.

La diferencia más importante entre los mosaicos de ambas sinagogas viz-a-viz el círculo zodiacal y su personaje central, es que en Séforis -un siglo más tardía que la de Hamat- la presencia de Helios se ha tamizado, pasando de un Helios antropomórfico e imponente a un sol poderoso que se manifiesta a través de la acción radiante de sus diez rayos luminosos. La presencia zodiacal y del sol como presencia simbólica de lo divino son en principio extraños. Ya hemos hablado del peso del segundo mandamiento como también de las tentativas de censurar las expresiones religiosas que no se adaptaban a la visión conservadora in extremis de la corte sacerdotal y exclusivo centro jerosolimitano.

Sin embargo, lo extraño sólo puede serlo cuando es extraordinario. Y he aquí que la representación de la presencia divina a través de simbología zodiacal y solar, no es inusual en las sinagogas galileas-centro del judaísmo palestinese a partir de las postrimerías del siglo I, entre los siglos III y VI, tal como lo atestiguan más de media docena de ejemplos. Si lo que creíamos extraordinario no lo es, es porque tenía cabida en la vida cotidiana y en el sentir popular. En cuanto al liderazgo rabínico -que para entonces había sucedido al sacerdotal- la situación es mucho menos clara, tal como lo testimonian varios escritos talmúdicos. Lo que es claro, es que ni para unos ni para otros, las imágenes representadas eran las de un dios sino una representación simbólica y -en el peor de los casos-, una ayuda mnemotécnica para mantener vivas las celebraciones de las festividades religiosas en sus tiempos. Sólo podemos conjeturar sobre qué "veía" el judío que miraba la imagen solar y zodiacal en el mosaico sinagogal. Tal vez en el Helios de Hamat veía el futuro triunfo de Yahwe que, aunque en ropaje grecoromano, intervendría naturalmente, a través de los arcanos de la historia, para liberar a su pueblo. Quizás un siglo después aproximadamente, el creyente que iba a la sinagoga de Séforis mantenía su esperanza en una futura redención, mientras disminuía su expectativa de que tal triunfo se obtuviera a través de una intervención divina directa; en todo caso, la divina presencia se hacía sentir acompañando los eventos naturales del quehacer cotidiano, mes tras mes. Dios se hacía presente a través de la naturaleza y de las celebraciones religiosas en sus tiempos; a través de una promesa futura de redención, sea en acción apocalíptica militante, o cabalgando sobre el orden natural y paciente del calmo devenir.

Algunos textos de la época talmúdica reflejan esta variedad. Entre ellos sí es extraordinaria la presencia de un texto denominado sefer harazim (libro de los misterios). Este texto es de difícil datación. M. Margalio, quien produjo una edición crítica del mismo, lo sitúa en el siglo III -¡coincidente con el mosaico del dios Helios en Hamat!-, y proveniente de la tierra de Israel. No es un texto rabínico sino que procede de círculos hebreos influidos por los papyri mágicos griegos que fertilizaron en la Alejandría ptolomaica y que expresaban rituales de encamientos grecoegipcios. Es interesante notar que este texto -o parte de él- fue herencia importante del acervo cultural que recibieron grupos proto cabalistas alemanes del siglo XII y XIII, los llamados pietistas judeoalemanes. Volviendo al sefer ha-razim, encontramos en él un himno dirigido al dios Helios, luego del cual hay un pedido en forma de oración. Aunque el libro fue

escrito originalmente en hebreo, el himno a Helios está en griego, luego del cual el pedido/oración prosigue en hebreo. Traduzco al español del hebreo, tal como aparece en la edición de Margalio, la cual presenta asimismo, el original griego. Por cuestiones técnicas no puedo imprimir el texto griego. [Agradezco a Francesc Torradeflot su sugerencia alternativa de la traducción]

*(1) Te alabo, Helios, que subes por el Este,
el buen marino que cuidas de tus fieles. Líder
(2) confiable (o enaltecido), que desde antaño
has fijado la gran esfera (o esfera celestial),
que ordenas el destino (o gloria) de las estrellas,
(alt. que ordenas el firmamento en el espacio)
(3) que gobiernas a los enviados,
¡Señor! Líder previsor,
¡Rey! Que fijas las estrellas.*

Luego del himno de alabanza prosigue el texto:

*"Yo X hijo de X, me inclino ante tí
para que sin miedo me muestres,
y sin terror me descubras,
sin ocultar nada de mí,
y me digas en verdad
todo aquello que pido."*

No hay duda que el presentado es un caso extremo e inusual. Sólo sirve para indicar la presencia del tipo de acciones que tenían los maestros rabínicos, es decir, la confusión de poderes celestiales reales. La discusión talmúdica no parece indicar una disputa en cuanto a si los astros tienen influencia y poder, sino que el énfasis está puesto en evitar olvidar que el poder último proviene de Dios. Prueba de ellos es el paradigmático argumento que encontramos en el Talmud (Shabbat 156b). Rabi Janina -venido de Babilonia para estudiar con rabi Yehuda ha-Nasi- dijo: *"Las influencias planetarias dan sabiduría y riqueza, e Israel se encuentra bajo influencia planetaria," a lo que el rabi Yojanán respondió: "Israel no se rige por las influencias planetarias;"* el debate prosigue, indicando que era un tema en absoluto ajeno a la controversia. Mientras que el sol como representación simbólica de lo divino gozó de un efímero reinado hasta la llegada de los iconoclastas en el siglo VII, la astrología continuó ocupando las mentes y los tiempos durante centurias. Si los signos zodiacales tenían influencia y sobre quién, si a través de ellos se podían leer los destinos de individuos y pueblos, y si eran considerados una forma en los que la divinidad creadora manifestaba sus acciones futuras, va más allá de los objetivos inmediatos de éste artículo.

Algunas conclusiones.

La lectura simbólica de lo divino, sea que éste se exprese a través de textos, rituales, o creaciones artísticas de carácter sagrado, se ve ayudada por un análisis de contextos.

La simbología hebrea de la época bíblica y talmúdica nos presenta una variedad que, hasta hace no mucho tiempo atrás, nos era desconocida. Aquí es donde herramientas tales como la arqueología ayudan a la creación de un contexto que, a su vez, permiten una mejor lectura de lo simbólico. Hemos visto posiciones más y menos extremas, más y menos conservadoras de la expresión artística visual y escrita, que vienen a indicarnos qué, quién y cómo es aquello que llamamos Dios, o lo divino, en la concepción del pueblo hebreo. A veces sus dirigentes religiosos o gubernamentales no coincidían con el sentir popular; en otras, colocaban un vallado preventivo. Lo cierto es que ciertos símbolos de lo divino, por llevar en ellos proyecciones humanas básicas -y por ende su fibra más íntima- reverberaban en el alma del creyente ora con la radiante tibieza de un sol generador, ora con su comando de la huestes celestiales generadoras de un orden natural y establecido. Asimismo, la cuádriga con su gobernante imponente y victorioso, manifestaban que Dios cumpliría su promesa de redención. El misterioso, y a veces dolorosamente lejano

Dios, se hacía presente en la intimidad concreta del cotidiano devenir, a través de aquello que le representaba en la tierra y en el sentir del creyente: la fuerza generadora y el orden que trae paz y estabilidad.

Nota del autor: Durante la ponencia, fueron proyectadas imágenes de los mosaicos referidos a lo largo del presente texto.

SESIÓN DE TRABAJO

La presentación de la ponencia se inicia con la proyección y comentario de las imágenes a las que hace referencia el texto. Mazer sintetiza el propósito de su escrito: por una parte, mostrar cómo el análisis simbólico se ayuda del conocimiento del contexto. Un mismo símbolo puede modificar radicalmente su contenido en distintos contextos y el conocimiento del contexto nos ayuda a descubrirlo. Pero, además, la lectura de la imagen aporta elementos que no nos transmite la palabra. La representación plástica nos permite descubrir la posible distancia entre el contenido del símbolo en su papel conceptual (el símbolo al servicio de una finalidad social). Permite descubrir el sentir del entorno hacia el símbolo a través de la forma de representarlo, el tratamiento dado. En la ponencia, Gabriel Mazer propone analizar el contenido de la representación de la divinidad, Dios, en diversos momentos del judaísmo teniendo en cuenta la descripción textual y la pictórica. Parecería ésta una tarea imposible en el judaísmo por la autocensura impuesta a la producción de imágenes para evitar la idolatría. Pero aunque limitada, la producción de imágenes no fue nula. Y los hallazgos arqueológicos han permitido dar con algunos ejemplos de representación que muestran rasgos de la antigua mitología hebrea, previa a las reformas del siglo VII a.e.c., como un pedestal hallado en Taanek, comentado con detalle en la ponencia. También merece su comentario un mosaico del pavimento de una sinagoga de Galilea, del s.IV e.c., con un friso superior con típicas decoraciones judías y, en el centro del mosaico la representación del dios Helios y los signos zodiacales.

A través del análisis de las imágenes Mazer destaca que el texto no es siempre representativo de toda la complejidad de la vivencia simbólica. Las imágenes nos permiten descubrir distancias entre los dirigentes religiosos y el sentir popular, a la vez que nos permite conocer una presencia religiosa más plural que lo que el discurso "oficial" recogido por el texto constitucional y básico de la colectividad puede dejar traslucir.

Una lectura de textos bíblicos, considerando el simbolismo del arte visual sacro y utilizando la arqueología y la historia como herramientas contextuales, puede resultar de gran ayuda para desvelar los conceptos últimos que viven en los símbolos. Y así, aportar una mayor riqueza de significados a la hora de releer hoy los símbolos del pasado.

La ponencia de Mazer pone sobre la mesa el tema de las imágenes escultóricas y pictóricas que funcionan como símbolos. Corbí comenta que, precisamente, por la fuerza comunicativa de la imagen es por lo que su uso ha sido tan controvertido en la historia de las tradiciones religiosas, plagada de graves disputas entre “imágenes sí” e “imágenes no”.

Ha habido tradiciones partidarias de las imágenes, como la católica, la hindú y la budista, y otras tradiciones contrarias a las imágenes, como la protestante, la judía y la musulmana. Incluso en estas tradiciones negadoras de las imágenes, Gabriel Mazer nos hace ver que la negación no fue siempre tan determinante como se ha querido creer. Lo mismo podría decirse de las tradiciones que aceptan las imágenes. Recuérdese las luchas iconoclastas en Bizancio. Y en la sociedad contemporánea, ¿serían ayuda u obstáculo de cara a la lectura libre del símbolo? A Corbí, en las circunstancias culturales de las nuevas sociedades industriales, le pesa más el obstáculo que la ayuda. Además, las imágenes pueden funcionar como símbolos que tienden a trascenderse a sí mismas, pero tienen el riesgo de cosificar aquello a lo que aluden (ese es su gran poder y su límite) y tienden a establecer y mantener una relación dual entre aquello a lo que la imagen se refiere y el devoto. Al hacerlo fijan la comprensión en un sentido dual y obstaculizan la superación del dualismo. La palabra puede dejarse atrás. La representación visual queda fijada, sólo una nueva representación visual puede utilizarla. La representación fija una determinada interpretación del símbolo.

La mesa está de acuerdo con esa descripción del poder de la imagen, pero varias intervenciones señalan que parece que hay ahí algo que habrá que revisar: en plena cultura de la imagen en todos los órdenes ¿habrá que prescindir de la imagen en el ámbito de la comprensión espiritual? (Schiavo). Halil Bárcena comenta que afirmaciones como las que ha hecho Corbí en referencia a las diferencias entre palabra e imagen son aplicables a la diferencia entre oralidad y texto escrito.

Pero ¿de qué imagen se trata? ¿Toda representación de motivo simbólico religioso vale y es instrumento vivo de búsqueda? ¿O la imagen sólo será representación de descripción compartida? El debate se dirige hacia los límites de la representación del “sin forma”, hacia la posibilidad de comunicación o no de esa experiencia a través de la imagen. Hay arte “religioso” muy pobre; cuanto más signico se hace el símbolo, más se empobrece (Robles).

Es verdad que hay grandes obras sacras, pero también es verdad que, en gran parte, las obras estaban supeditadas al deseo y exigencias de quien pagaba (poder civil o religioso). En los diarios personales de Leonardo narra que del encargo de los Frailes de que pintara la Virgen de las Rocas sólo respetó una cosa, las rocas.

Mazer avisa que no era su intención promover el debate sobre el uso de la imagen, sino hacer ver que para comprender hacia dónde apunta el símbolo es importante conocer el contexto, y a la hora de situar el símbolo en su contexto la exploración de la imagen plástica tiene un lugar importante.

Vigil le interroga sobre el lugar de la teología en el judaísmo, ya que tiene entendido que no ha tenido la importancia que puede haber tenido en la construcción del sistema de pensamiento cristiano. Mazer lo corrobora. Dios no es una pregunta. Está en la historia, en toda actuación, en toda realidad y ahí es dónde se le descubre, no a través del discurso. Ciertamente, no se definen los contenidos del símbolo de la divinidad mediante construcciones teológicas.

Quizás si tenemos en cuenta aquella división de “yogas”, de caminos (acción, devoción y yoga del conocimiento o jñana yoga), se podría decir que el judaísmo pone el acento en la acción –se comenta-, y no tanto en la búsqueda desde la mente.

“Le buscarás con todo tu corazón, con toda tu mente, con toda tu fuerza” -recuerda Guardans citando el versículo del Deuteronomio recitado una y otra vez, como parte de la profesión de fe-. Mazer

corroborar la importancia de la búsqueda desde el conocimiento, pero ciertamente esa búsqueda no se traduce ni se concreta en un discurso de razón al estilo del discurso teológico cristiano. Es esa búsqueda de sus "modos", sus atributos, en el devenir, en la realidad toda. Una búsqueda que procura desvelar, reconocer al que es en su propio Ser. "Soy el que seré", "Seré el que seré" -recibe por respuesta Moisés-, "seré lo que desveles". Realmente se trata de un uso muy distinto de las capacidades de intelección. Y no porque no hubiera contacto con la mentalidad helena, porque lo hubo y profundo. Sin ese contacto los diálogos del Talmud no serían lo que son.

Mazer ha hablado de elementos femeninos y masculinos presentes en la divinidad en la tradición judía. Melero explica que las primeras imágenes de Jesús en las catacumbas son imágenes femeninas, la representación de Sophia. Se comenta el tema de las reformas en el panteón judío, los esfuerzos por delimitar muy claramente la divinidad única de rasgos masculinos, sin asociados ni asociadas. Israel lucha por mantener la distancia respecto a las mitologías agrario-autoritarias del entorno. Y se deja aquí el tema.

LECTURA SIMBÓLICA DE LA HISTORIA DE LA SALVACIÓN
Con énfasis especial en la perspectiva de la Teología de la Liberación
José Maria Vigil

1. Textos bíblicos concernidos

La Historia de la Salvación (HS) no está en un texto bíblico, sino que son muchos textos, bíblicos y extrabíblicos y teológicos y hasta espirituales que la han ido componiendo, desarrollándola, describiéndola, narrándonosla. Es un conjunto amplio de textos, pero no un conjunto establecido, articulado, de fronteras definibles.

Textos principales, ordenados «cronológicamente»

-En el principio, antes del tiempo: Jn 1,1: En el principio existía el Verbo...

-Creación (comienzo de la historia): Gn 1

-Pecado original: quiebre de la historia / promesa de un Mesías: Gn 3

-Abraham: Gn 12

-Éxodo como una historia liberadora ancestral para Israel: Ex 14

-Por Él fueron creadas todas las cosas...: Col 1,15-20

-Nos eligió antes de la creación del mundo para ser santos ante Él por el amor: Ef 1,4

-Hasta que Cristo entregue al Padre, y Dios sea todo en todos: 1Cor 15,28

-Derrochó con nosotros su generosidad -¡con cuánta sabiduría y prudencia!- revelándonos su designio secreto, conforme al querer y proyecto secreto que Él tenía para llevar la historia a su plenitud: hacer la unidad del universo por medio del Mesías, de lo terrestre y lo celeste: Ef 1,8-10.

-Cristo, alfa y omega: Ap 22,13

Una historia de la que hacer memoria:

Es una historia de la que se tiene conciencia de que es un «gran relato», fundante, al que hay que volver necesaria y ritualmente:

-Mi padre fue un arameo errante...: Dt 26,5ss

-Memoria de la Pascua: y cuando los hijos te pregunten... Ex 12, 26-27

-Que se me pegue la lengua al paladar si no me acuerdo de ti, Jerusalén Sal

2. Su contexto mayor (textos parabíblicos)

De hecho el gran relato de la HS se sale del marco de la Biblia, tanto de la judía como de la cristiana, la sobrepasa. El gran relato en cuanto tal, con todo lo que es e implica, no está escrito en un lugar, no está en la Biblia sólo, sino que se ha ido formando progresivamente a lo largo de la historia, en un proceso dentro del cual podemos señalar a algunos contribuyentes mayores:

a) San Agustín: «recreando» con sus escritos el pecado original, recrea o refunda el cristianismo. El cristianismo de pecado original es un cristianismo diferente.

b) Orígenes y otros santos Padres: «Estábamos *en poder del Demonio*, y Dios le pagó al Diablo con la sangre de Cristo. ¿A quién le entregó él su vida como rescate por muchos? No puede haber sido a Dios. ¿No fue

por tanto al Maligno? Porque estábamos en su poder hasta que se le pagara el rescate por nosotros, Cristo se lo pagó hasta con su alma misma»¹.

c) San Anselmo: acomoda el gran relato cristiano de la redención tal como era concebido en el marco mítico del tiempo patrístico, al nuevo marco de la recepción del derecho romano. Y su recreación llega hasta hoy, en el catecismo que ha perdurado durante siglos. El mismo Juan Pablo II hizo del paradigma de la redención una categoría central que quiso recuperar y a la que dio un énfasis ostensible, como lo muestran los títulos de sus encíclicas: «Redemptoris Mater, Redemptoris Missio...». El Catecismo Universal actual continúa considerando válido y central el paradigma de la redención.

3. El tema, en palabras llanas.

Más que a un texto bíblico concreto, nos estamos refiriendo a todo un «gran relato» cristiano, quizá «el» gran relato por antonomasia, o el que tiene mayor alcance, el que funge como «marco» o «estructura» en que colocar e incluir después todos los demás grandes relatos menores.

El gran relato de la HS hace que el mensaje cristiano sea ante todo eso: una historia. Su nombre denotaría exactamente su «fórmula dimensional»: el cristianismo es «historia» de «salvación». Lo que el cristianismo tiene que contar en definitiva es una historia, y el «sentido» del que es portador y que él quiere comunicar al mundo es una historia salvadora.

El Dios del cristianismo no se ha revelado con un mensaje solamente verbal (palabras), ni siquiera con un libro, sino con una historia (hechos) que quedará reflejada en un libro, pero que originalmente es historia (hechos y palabras). La historia es según la visión cristiana clásica el cauce elegido por Dios para comunicarse con la Humanidad. Es un «Dios de la Historia de la Salvación».

Y lo que pide al ser humano -según esa misma visión- es que acoja como heredero esa historia y se incorpore a ella para prolongarla, mediante una praxis histórica. Aceptar la gran historia de Dios, e involucrarse en ella, continuándola, sería la acogida adecuada del cristianismo.

4. Temas implicados

Temas implicados en el gran tema de la HS serían:

-el «diseño de Dios», el misterio escondido desde siempre manifestado finalmente con Jesucristo... El diseño de Dios finalmente es puesto en andamio histórico revelándose de esa manera en Jesús. Es como una expresión que mira hacia atrás y que, por sí misma, no incluye una dimensión liberadora, o de praxis histórica.

-el «Proyecto de Dios» es ya una expresión que se refiere a la HS enmarcándola ya en la perspectiva de la TL. Dios tiene un «proyecto» sobre la historia, con el objetivo de manifestar su voluntad sobre la misma, y, por tanto, con la intención de encomendar al ser humano la «misión» de realizar tal proyecto en la historia. Hay que recordar aquí el famosísimo texto del mismo título, paradigmático, de Carlos Mesters en la «Lectura popular de la Biblia» -«teología bíblica de la liberación»-, referido a la anfictionía de las tribus de Israel como el «proyecto de Dios» para la historia, que Jesús después retomaría y relanzaría... que hoy habría que poner en relación con las utopías históricas socializantes... El «Proyecto de Dios» es la visión de la HS leída o releída desde la perspectiva bíblica propia de la TL.

-el «Reinado de Dios» (RD), tema profético en su origen, que finalmente se convierte en «el» tema de Jesús, su obsesión, su Causa, la «Causa de Dios, asumida por Jesús». El tema del RD es el «gran tema» de Jesús, y el gran tema de un cristianismo jesuánico (también lo es de la Teología de la Liberación (TL). El RD está implicado en el tema de la HS como el *término ad quem*, como la *causa final*, como el *telos* de la

¹ ORÍGENES, en L.W.GRENSTED, *A Short History of the Doctrine of the Atonement*, Manchester University Press, 1962, pag 38; citado por John HICK, *La metáfora de Dios encarnado*, Abya Yala, Quito 2004, Col. Tiempo axial 2, pág. 160.

historia teleológica (que es mucho más que escatológica), como la omega que se refiere a y cierra el arco pendiente desde el alfa inicial. Prácticamente, todo lo que digamos de la HS afecta al RD.

-el Reinocentrismo, que ha sido el cambio teológico más profundo que se ha dado en la teología en el siglo XX, por lo que implica de redescubrimiento de la imagen de Jesús de Nazaret como luchador del Reino, por lo que implica de relectura de la esencia del cristianismo (como «vivir y luchar por la Causa de Jesús»¹), y por lo que conlleva de superación del eclesiocentrismo

5. «Historia del tema de la historia» en el cristianismo

El tema de la HS no ha estado presente siempre ni de igual manera en la historia del cristianismo. Veamos.

- Israel es el pueblo de la narración y de la historia, no de la abstracción ni de la metafísica, como lo es el griego y lo será después Occidente en general. Israel es pregregio, y preoccidental. Por eso mismo, la Biblia es sobre todo narrativa, y en nada metafísica.

- El conjunto de la Biblia es histórico. No sólo porque *contenga* historias –como muchas Escrituras- sino porque *es* toda ella una historia. El Dios de Israel es histórico. Y todo lo que la revelación bíblica entrega lo entrega en un marco histórico. Y la respuesta a Dios es la memoria y la fidelidad, porque Dios es fiel a sus promesas.

- El cristianismo se configura como una intervención especial en la historia: Dios ha intervenido en ella haciéndose presente en Jesús. «Dios estaba con él», con Jesús (Hch 10). «Ha aparecido la bondad de Dios entre nosotros», en Jesús (Tit 2,11). Las fechas de creación de los cuatro evangelios que tenemos muestran cómo cada uno de ellos, se remonta más arriba que el evangelio anterior, en la búsqueda de las raíces de Jesús de Nazaret, hasta el tope máximo de la preexistencia divina de Cristo en el evangelio de Juan). Por el otro extremo del tiempo, el arco se completa con el Alfa y la Omega, categorías que aplican a Cristo tanto Efesios y Colosenses como Apocalipsis. Es decir, el cristianismo se configura efectivamente como un mensaje que arranca de una historia, y que hace referencia a la totalidad de la historia, desde su origen hasta su *telos* final.

- La teología de la liberación, especialmente la cristología de la liberación ha rescatado la imagen, el mensaje y la praxis de la persona de Jesús como una «praxis de transformación histórica», una praxis histórico-utópica-escatológica. Jesús habría sido un «hombre con una Causa», y no con una Causa cualquiera, sino con aquella que, inspirándose en los profetas, él llamaba «Malkuta Yahwéh», reinado de Dios, que no era una Causa –como hoy podríamos decir- «estrictamente religiosa», o fuera de la historia, sino, precisamente, todo lo contrario, una Causa que se refería directamente a la historia, para construir en ella ese «reinado de Dios».

¿Fue así realmente la realidad de Jesús? El caso es que, si así fue, no mantuvo su prevalencia esa dimensión histórico-utópica en el recuerdo de Jesús registrado en los evangelios escritos. De hecho, la letra de los evangelios ha permitido toda clase de interpretaciones de Jesús como un personaje y un mensaje espiritualista y alienador respecto a la historia.

- Igualmente, en el primer cristianismo no aparece acentuada la dimensión histórica. Más bien vence la reinterpretación del «misterio de Cristo» que hace Pablo –a quien muchos considerarán merecedor por ella del título de verdadero «fundador del cristianismo» histórico-, y luego la brillante imaginación teológica de Juan, con la metáfora del Logos preexistente. También están ahí los gnósticos para mostrar cuán lejos de una «praxis de transformación histórica» han estado los primeros siglos del cristianismo.

¹ La expresión es de Leonardo BOFF.

- En los siglos IV-V ocurre la gran transformación, que es la verdadera fundación del cristianismo real, cuando Constantino pone en marcha el proceso por el que convertirá al incipiente movimiento de Jesús nada menos que en religión de Estado del imperio romano. Helenización. Ahí desaparece enteramente todo vestigio de la orientación histórico-utópico-escatológica de Jesús. Jesús ocupará el lugar de Júpiter (no sólo físicamente, en el Panteón de la ciudad de Roma), sino en la cosmovisión cristiana, que resultará radicalmente helenizada.
- El gran periodo de la Edad Media resulta totalmente deshistorizado. La única «historia» que permanece es la «historia sagrada», la «narrativa» de los orígenes... (historia como narración, como leyenda, como relato ancestral...). El escenario medieval (como «Gran teatro del mundo» al decir de Calderón de la Barca): Dios arriba, nosotros abajo pasando la prueba. Un tiempo que es sólo historia en el sentido de sucesión de duraciones, pero no historia en su sentido profundo... La mediación de Dios en la Edad Media no es la historia, sino la naturaleza. Ley natural. La misión del ser humano es acomodarse, someterse, cumplir, dar cumplimiento... a lo ya establecido por Dios: someterse a la ley, llevar una vida moral... pero no hay historia: no hay utopía, no hay tarea histórica, no hay nada que hacer, nada que inventar (todo está reglamentado por Dios en la naturaleza y su ínsita ley natural)... En el pensamiento medieval prima la naturaleza sobre la historia, hasta la práctica desaparición de ésta.
- Precedida por movimientos anteriores preparatorios (individualismo renacentista, racionalismo cartesiano, primera revolución científica, época de las Luces, *Aufklärung*, mito del progreso...) llega el redescubrimiento de la historia (historicismo, Dilthey...), del que no nos hemos desprendido todavía hoy (hasta el advenimiento del posmodernismo, tal vez, si es que el posmodernismo es realmente “post-moderno”...). El historicismo dirá que Israel es el pueblo que descubrió la historia, el único que fue capaz de imaginar una creación *ex nihilo* (ni Aristóteles lo hizo) y de concebir la historia linealmente (frente a la historia circular griega). Y que toda la estructura del pensamiento de Israel es histórica, y que el cristianismo lleva en sus genes esa misma visión histórica. Pero en el tiempo del historicismo la Iglesia católica estaba en las antípodas del mismo: en el neoescolasticismo. Sólo los movimientos (no oficiales) del segundo cuarto del siglo XX dieron finalmente acogida en el campo de la teología al redescubrimiento de la historia que se había dado en la cultura europea. Hay que destacar en este sentido a Oscar Cullmann («Cristo y el tiempo»), Odo Cassel, H.I. Marrou, Pierre Teilhard de Chardin... [Comblin, “Teología de la acción”].
- Sólo con el Vaticano II el catolicismo dio entrada a todos estos movimientos (bíblico, litúrgico, patristico, escatológico-encarnacionista... entre otros). La dimensión de la historia es finalmente acogida. La «Historia de la Salvación» (HS) pasará a ser una de las máximas categorías conciliares. No sólo una de las máximas, sino quizá la más omniabarcante. Todo pasa a ser mirado desde la HS. La HS es precisamente el nombre del todo, del conjunto del mensaje cristiano: el cristianismo cree y proclama que la esencia más profunda de la realidad es que es una «historia de Salvación». La HS es el megarelato mayor –más amplio al menos- del cristianismo.
- No quedan ahí los avatares de la categoría «historia» (H). El boom «historicista» posconciliar estaba claramente inscrito en la «primera ilustración», la de los derechos humanos, derechos de la persona, perspectiva liberal-burguesa. Aparece entonces en el posconcilio, y en América Latina, una gran novedad en el campo de la teología cristiana: la relectura de este historicismo desde la «segunda ilustración», la de la justicia, los pobres, la dimensión política. Fue la «Teología de la Liberación» (TL), que supuso un gran paso adelante, o más bien un auténtico vuelco. La TL «relee» todo el capital simbólico cristiano desde la clave histórica, desde la HS, mejor llamada ahora «Historia de Liberación», pero desde la perspectiva citada de la segunda ilustración, lo que significa que la HS se convierte en «Historia de Liberación» (HL). Todo es historia. Todo viene de un origen y va hacia un final. Todo está bajo el designio de Dios, y el designio de Dios es, precisamente, histórico: el designio de Dios es un proyecto, el «proyecto de Dios». La HS es la salvación de la Historia, la liberación de la historia. Creer en la HS implica comprometerse por la liberación en la historia.

La TL ve el mundo como creación de Dios, escenario de la aventura histórica que ha decidido poner en marcha para realizar en ella su «proyecto» y encomendárselo al ser humano. La realidad es historia, es Historia de Dios, y es –no podría ser menos- Historia de Salvación, que la TL ve concretamente como HL. El proceso histórico es un proceso liberador, todo es liberación en proceso hasta la liberación total, la realización completa de la utopía, ¡Malkuta Yahweh!, el «Reino de Dios».

La TL hace pues una lectura no sólo histórica, sino histórico-escatológica y utópica. La utopía, actúa como punto omega, atrayendo hacia sí la historia. El mensaje de Jesús se centra y casi se reduce al anuncio de la utopía del Reino, que es el «Plan de Dios», el «Proyecto de Dios» sobre la historia. (Jesús es él mismo el Reino –el «autobasileus» de Orígenes- sólo en el sentido de que lo presencializa ejemplarmente mejor que nadie, porque el Reino no es una persona, sino el proceso consumado de realización de la Utopía en la historia: no cabe una «reducción personalista» del Reino hacia la persona de Jesús; no cabe por tanto la vuelta a una lectura espiritualista, ahistórica, desencarnada, intimista... del cristianismo).

Diríamos que el «gran relato» de la TL es en esencia una gran HS (HL), tan grande que, por el peculiar «macroecumenismo» de la TL latinoamericana, las coordenadas del «lugar epistemológico» de la TL se extienden a la totalidad. Como Teilhard de Chardin situara su visión en el epicentro de un movimiento no sólo planetario sino cósmico, la TL construye su gran relato como una inmensa HS cósmica totalizante. Su HS no es el relato cristiano veterotestamentario, o judeo-cristiano, sino una potencialmente universal comprensión de la realidad humana total, como una historia de salvación/liberación.

Por todo ello, la TL supone, efectivamente, una relectura profunda del cristianismo, una lectura desde otro paradigma. En buena parte, tenía razón el cardenal Ratzinger cuando en la *Libertatis Nuntius* acusaba a la TL de sentar unos principios de los que se derivaría un cristianismo diferente, una identidad cristiana nueva (!).

Si la Historia de la Salvación ha estado presente de alguna manera (sumamente débil en los largos siglos del medievo y su prolongación neoescolástica) a lo largo de toda la historia, podemos decir que nunca lo ha estado de una manera tan intensa y tan central como lo está en la TL. La lectura simbólica de la HS afecta pues profundamente a la TL.

6. Crítica que se hace al uso de la categoría de HS en el cristianismo

Queremos recoger aquí en síntesis algunas de las críticas que desde el paradigma pos-religional se hace a categoría «Historia de la Salvación», que cobra una especial relevancia como crítica a la TL en cuanto teología máximamente centrada en las categorías HS, HL, Proyecto de Dios, y equivalentes. (La crítica vale también para todas las formas de cristianismo historicista y para el cristianismo post-Vaticano II).

- La historia es una construcción humana, un constructo mental, no tiene una existencia objetiva... No hay una historia sin humanos que la creen y la observen.
- La historia es un concepto occidental; las dos terceras partes de la humanidad no tienen la perspectiva de la historia¹. La historia por tanto no puede ser esencial al cristianismo, ni puede ser vehículo para su universalidad...
- No es cierto que la historia avance, ni mucho menos que deba avanzar y progresar siempre, ni que haya un fin feliz asegurado...

¹ « Two-thirds of the world's population today does not live in the myth of history; half the people on this earth (believers and nonbelievers) do not share the Abrahamic conception of God; one third of mankind is unconscious of separated individuality. »: Raimond PANIKKAR, *Faith and Hermeneutics*, Paulist, NY 1979, p 330. Citado por KNITTER, No Other Name?, 227

- No es cierto que la historia tenga una meta, un punto omega... No hay una teleología. Todo puede ser «azar y necesidad».
- Es mítico decir que Dios tiene un «plan», un «proyecto»... Es un «antropomorfismo»... No hay un plan de Dios, no hay Proyecto de Dios. La historia y su proyecto nos lo tenemos que construir nosotros, los humanos, simplemente... A la altura actual de la historia y de la epistemología no se puede poner esas categorías históricas en el centro de una visión cristiana...
- En definitiva, la HS como conjunto es una «creencia». ¿Y cómo sostener una teología (la TL) y una espiritualidad (la EL), o incluso toda una cosmovisión teológica (la del cristianismo) sobre una «creencia»?

7. Un *intermezzo* epistemológico

- El conocimiento humano necesita utilizar, inevitablemente, mediaciones: categorías, lenguaje, ilación discursiva, «mapas»... No es posible un pensamiento sin lenguaje, o sin categorías, «no discursivo» sino sólo «intuitivo» (¿como el de Dios?), sin mediaciones, sin mapas...

Esas mediaciones deberán ser aceptadas no sólo en función de criterios de su veracidad literal u ontológica, sino también en función de su utilidad: si sirven para conocer y para vivir (para tener motivos y causas por los que vivir).

- Ahora bien: caben dos formas muy distintas de utilizar de estas mediaciones y categorías del conocimiento. Cabe utilizarlas:
 - creyéndolas necesarias o sabiéndolas contingentes;
 - tomándolas como literalmente ciertas en lo que de descripción de la realidad impliquen o conlleven («epistemología mítica»), o sabiéndolos simplemente simbólicos;
 - utilizándolas de una manera dogmática (en un «sueño dogmático religioso», por paralelo al «sueño dogmático» del que quiso despertarnos Kant), o de una manera no dogmática (es decir, habiendo despertado de ese sueño, como quien maneja símbolos, parábolas o categorías oníricas sin dejar nunca de considerar que no tienen valor literal ni veracidad descriptiva de la realidad, sino que son instrumentos de conocimiento para vivir, para contemplar o para luchar.
 - creyendo que al manejar el mapa estamos ya en el territorio... o sabiendo que el mapa sólo es eso, un mapa, no el territorio mismo; sabiendo incluso que el mapa pudiera ser de muchas formas diferentes (en lo cual el ejemplo del mapa se venga, porque un mapa correcto sólo hasta cierto punto puede ser de diferentes maneras –diferente tipo de proyección por ejemplo-).En realidad, no son «dos» formas distintas de utilizar estas mediaciones, sino que se trata de un *continuum* con una gama inmensa de posicionamientos entre esas dos posiciones.

8. Respuesta a las críticas al cristianismo histórico y a la TL

Obviamente, en este *intermezzo* epistemológico estábamos pensando en las categorías históricas del cristianismo y del pensamiento humano en general. Apliquémoslo.

Estas categorías históricas pueden ser tomadas –como tantas otras lo han sido- como categorías mismas de la realidad, es decir, con valor descriptivo literal de la realidad misma. Nuestras categorías y nuestras afirmaciones sobre la historia, su utopía, el supuesto «Plan o Proyecto de Dios»... serían categorías «descriptivas de la realidad», concepciones que se corresponderían necesariamente con la realidad, concepciones indubitablemente respaldadas por la existencia, ínsitas en la realidad misma. Ésa sería una utilización «precrítica» de las mismas, dicho ello en el mismo sentido en que Kant empleaba esta palabra.

Pero es obvio también que cabe un uso crítico de estas categorías: un uso por parte de alguien que ha despertado ya del «sueño dogmático» y que sabe que tales categorías no corresponden linealmente a elementos de la realidad, que no son categorías que describan la realidad objetivamente, sino que son,

como las «categorías a priori del conocimiento» kantianas de espacio y tiempo, una condición inevitable del conocimiento, no una noticia directamente descriptiva de la realidad.

Respondiendo más concretamente a cada una de las objeciones diremos:

La historia no existe...

Suelo decir que la TL ha sido «inclusivista» desde su surgimiento hace casi cuarenta años –y que no podía haber sido de otra manera-, y que hoy está desafiada por imperativo de «reconvertirse» como teología «pluralista».

Del mismo modo habremos de decir: la TL de las cuatro primeras décadas –es decir, toda la TL hasta hoy mismo- ha participado de la «epistemología mítica» común a todo el cristianismo. Ha interpretado «las metáforas cristianas como metafísica, y la poesía como prosa» (Hick). Ha tomado la HS como una «descripción literal» de la realidad, y el «Proyecto o Plan de Dios» como un supuesto indubitable, prácticamente evidente –con la evidencia de la fe-. Y en todo ello no ha sido sino hija de su tiempo, deudora de los paradigmas vigentes. Cuando –como ocurre ahora- adviene un nuevo nivel de conciencia que nos despierta del sueño del «sueño dogmático» y de la «epistemología mítica» en la que estábamos, la TL, obviamente, debe confrontarse con esos nuevos paradigmas y llevar a cabo los ajustes correspondientes. Igual que la TL clásica, inclusivista, tiene que reconvertirse como pluralista, de igual manera, la TL de epistemología clásica (o dormida en su sueño dogmático) debe reconvertirse como TL crítica y posreligional.

Y será difícil, pero no imposible: no es imposible reconstruir la TL admitiendo que las categorías históricas que usa (Historia, Proyecto, Plan, Utopía, designio de Dios, Reino...) son sólo «mediaciones» del conocimiento, sin valor descriptivo, aunque con un valor simbólico muy alto y muy útil (muy humanizados y muy humanizantes). La TL reconvertida –con un buen grado pues de purificación y humildad- puede reconocer que esas categorías son sólo «mapas», con los que nos ayudamos para caminar, no el territorio mismo, no la realidad misma. Creemos que es posible esta transformación. No se hundirá la TL, sino que, ciertamente, se levantará renovada, con una «identidad muy otra», temor que ya expresara Ratzinger hace casi 25 años.

La historia es un concepto occidental y no puede vehicular la universalidad del cristianismo...

Concordamos plena y, a la vez, parcialmente con esta afirmación. Sí, efectivamente, de hecho, la categoría «historia» ha surgido y ha sido desarrollada en Occidente. Es occidental en ese sentido. No es universal hoy por hoy, ni puede se debe pretender erigirla en mediación obligada de esa universalidad. Y puede ser que tenga razón Pánikkar cuando afirma que dos tercios de la población mundial actual no conoce la categoría historia.

Pero digo que concuerdo parcialmente en cuanto que el carácter regional de una categoría no la descalifica en su validez epistémica ni en su posible utilidad local. Despojada de toda pretensión de universalidad, más aún, despojada también de toda pretensión de prioridad esencial cristiana, y reconducida a la humildad de la aceptación del imperativo de la inculturación, se puede pensar –la realidad lo demuestra- que las categorías históricas se han mostrado válidas y muy eficaces para dar sentido a la vida humana, y para darle una responsabilidad ética profundamente humanizadora, tanto de la persona individual como de la sociedad. Si «por sus frutos los conoceréis», no cabe duda que la TL y la espiritualidad de la liberación han demostrado, en la inmensa floración de mártires latinoamericanos que la avalan y en el incontable cortejo de comunidades eclesiales de base que la viven entusiásticamente, su capacidad para posibilitar una vivencia espiritual plenamente humanizadora.

No es cierto que la historia tenga una meta, un punto omega... No hay una teleología.

Admitido el cambio de epistemología, de la mítica a la crítica, es posible –aunque no sea fácil- abandonar la convicción de la existencia del punto omega, la meta de la historia y la teleología, por más que hasta ahora hayan fungido como verdaderas «evidencias de fe». Pero este abandono no debe ser confundido con la afirmación convencida de que la historia no tiene meta... porque ello significaría continuar presos en la epistemología mítica, todavía descriptiva, aunque con la afirmación contraria... Tanto la afirmación (descriptiva) de una meta de la historia, cuanto la negación (también descriptiva) de la misma, seguirían estando –en extremos contrarios- dentro de la misma epistemología mítica/descriptiva.

Frente a la actitud clásica de la afirmación de la meta de la historia, la actitud correcta no es la negación (ambas descriptivas y míticas), sino la suspensión del juicio. Y en todo caso, el reconocimiento de que cuando la TL ha hecho esta afirmación, la misma ha funcionado bien en cuanto a su función de humanización se refiere. Parodiando el adagio italiano, diríamos: «se non é vero, e ben trovato», o sea: aunque hubiese sido una afirmación sin la veracidad literal que le atribuíamos, no fue alienante, sino muy humanizante.

En todo caso es claro también que la historia no avanza siempre, inexorablemente, ni tiene un final feliz asegurado...

Es mítico hablar del «Proyecto de Dios», es una creencia...

Ciertamente, es mítico, es una «creencia», entenderlo descriptivamente, entenderlo «con epistemología mítica», pero creo que la forma concreta (la versión/adaptación) que el gran relato de la HS/HL ha adquirido en la TL se ha revelado de hecho como una forma:

no alienante,

útil (positiva, amorosa)

humanizadora (de justicia, aliada con el pobre...),

transformadora de la sociedad,

promotora de la justicia y del bienestar y felicidad humanos.

La TL y EL pueden testimoniar sinceramente que, dado que el ser humano está sometido en su proceso de conocimiento a la servidumbre de las mediaciones humanas (categorías, conceptos, argumento discursivo, imágenes, «mapas»... sin olvidar las de otro género: intuición, razones del corazón...), la utilización de la simbología de la HS/HL no ha sido para ellas motivo de alienación ni deshumanización, sino, muy al contrario, un medio de realización humana y social en plenitud. Y es de ello de lo que se trata: de ser y de ser en plenitud, de tener vida y tenerla en abundancia, y de poner el conocimiento humano a servicio de la humanidad y de la vida.

Qué sería pues una lectura puramente simbólica de la historia. Qué nos aportaría una «lectura puramente simbólica de la Historia de la Salvación»

Con todo lo que hemos dicho hasta ahora puede quedar clara la visión de lo que entenderíamos por «lectura puramente simbólica de la Historia de la Salvación».

- En primer lugar, sería una lectura diferente de la clásica, de la no simbólica, de la tradicional, que interpretó literalmente los contenidos de la HS.

- No tomaría los contenidos de la HS como metafísica griega, sino como metáforas bíblicas o cuasi bíblicas.

- Podría seguir utilizando los contenidos y categorías tradicionales de la HS, pero debería hacerlo con otra conciencia epistemológica: la de quien sabe que las categorías que utiliza no describen la realidad (epistemología mítica), ni son «revelación directa» de Dios, sino construcción humana. Esta condición podría satisfacerse simple y sencillamente con unas oportunas llamadas de atención crítica, que impidan una intelección dogmatizante de sus contenidos.

- Deberíamos respetar que para una cierta capa de población (más bien grande), cuya epistemología es sencilla y claramente mítica, la HS ha fungido y puede seguir fungiendo un papel útil, digno, claramente humanizador, y mediador de una praxis social, siempre que se tenga en cuenta la condición anterior.

La TL y la EL, en su manejo de la HS han sido también, de alguna manera, un «mito» (en el buen sentido de la palabra) pero que, dada su sensibilidad histórica, crítica y hacia los pobres, ha sido un mito benefactor, que ha promovido la construcción histórica, la responsabilidad humana ante la historia, el sentido crítico ante la misma (con la «hermenéutica de la sospecha» y el «ver» o «partir de la realidad» típicos de su método latinoamericano), el posicionamiento hacia los pobres (la opción por los pobres), y lo ha promovido todo ello con calidad espiritual, llegando a cotas supremas, como la de la pléyade martirial latinoamericana de la segunda mitad del siglo XX.

Esta TL y EL pueden seguir allá donde se vea que es posible, aunque cada vez más tenuemente, desmarcándola cada vez más conscientemente de la epistemología mítico-descriptiva. Debe saber que «no maneja verdades» científicas ni históricas (descriptivas de la realidad), ni siquiera teológicas (en cuanto formulaciones incontrovertibles, dogmáticas, absolutas...), sino que debe hacerse enteramente consciente del carácter simbólico del lenguaje religioso.

Hecha esta salvedad, tomada esta prudencia epistemológica, la TL, en muchos lugares al menos, puede seguir funcionando como un «mito» razonable que puede seguir alentando tantos valores positivos como hasta el presente ha promovido.

Pero no cabe pensar que «mientras se pueda continuar así, sigamos así». En primer lugar, respecto a los agentes de pastoral, es de desear que se abran y sean instruidos en los nuevos planteamientos paradigmáticos posteriores a la TL. No para que los «derramen» directamente sobre sus bases comunitarias, sino para que se produzca en ellos una sana autocrítica, y la oportuna corrección del lenguaje.

En segundo lugar, no se debe dar por supuesto que al pueblo cristiano sencillo hay que mantenerlo al margen de todo planteamiento crítico, como frecuentemente se escucha decir a los jefes y a los responsables institucionales. Más vale provocar una crisis controladamente, solventarla cuando se produce espontáneamente por no haberla previsto o provocado. Con frecuencia, los cuidados y la «prudencia pastoral» para con el pueblo de base cristiano, ocultan más bien el miedo de los agentes mismos de pastoral; en vez de prudencia pastoral es miedo y desconfianza de los pastores tanto en sí mismos como en el pueblo cristiano. A veces es bueno “provocar” al pueblo y confiar en que él no es infantil, y que va a saber digerir y solucionar los desafíos presentados.

Si bien la TL clásica (inclusivista, y de epistemología mítica) debe ser sustituida o «reconvertida» según los nuevos paradigmas a los que hemos aludido, el paradigma liberador no es cancelable, ni es alternativo a los subsiguientes, sino «acumulativo», y por tanto necesariamente combinable con ellos. La opción por los pobres como opción por la justicia es irrenunciable. Podrá un día pasar la TL y EL, pero su opción por la justicia es esencial al cristianismo y no podrá perderse por más cambios de paradigma de los que tengamos que ser testigos.

SESIÓN DE TRABAJO

En su presentación del texto, José M^a Vigil va destacando cuestiones que quedan abiertas. Si ha elegido llevar a cabo una lectura simbólica de la "historia de la salvación" no es porque sí. La Teología de la Liberación a la que tantos esfuerzos ha dedicado se fundamenta en el concepto de la historia humana

como historia de salvación. La integración -en el siglo XX- de la dimensión histórica en el cristianismo, supuso un cambio radical: de la actitud de sometimiento a lo establecido a la de corresponsabilidad con la marcha de la historia. Con el Concilio Vaticano II la "historia de la salvación" pasa a ser una de las máximas categorías, articuladora de todas las demás. Pero todavía hay un segundo vuelco cuando esa "historia de salvación" se convierte en "historia de liberación" que toma en cuenta la dimensión política, la justicia, la equidad social, y desde esa perspectiva se relee todo el legado simbólico cristiano (teología de la liberación).

Pensar la "historia de la salvación" sin creencias es un volver a empezar. La lectura simbólica pasa por detectar las creencias y por vincular lo que pueda quedar con la espiritualidad. En lo primero dice que ha podido avanzar considerablemente; en lo segundo le faltan pasos por dar. Diría que ha avanzado en despojarse de creencias, en llevar a cabo lectura sin creencias, pero no en cuanto a lectura simbólica. De momento.

Al considerar que no hay dirección en la historia, todo el resto del discurso de la historia de salvación deja de seguirse: no hay teleología, no hay proyecto divino, ¿de qué salvación se trata? En su texto Vigil muestra los elementos que han tomado parte en esa construcción mítica ideológica. Pero a la vez, no quiere olvidar dos puntos: uno, que todo pensamiento discursivo, toda construcción mental necesita utilizar mediaciones, categorías, "mapas" etc. Y, segundo, que la teología de la liberación se ha mostrado como la menos alienadora, la que ha llevado a vérselas con la persona de la manera más humanizante posible. Es una construcción, pero construcción útil y positiva.

Por tanto, la corrección de planteamiento que supondría la lectura simbólica sería despertar la conciencia de que no se está tratando con "verdades". Las mediaciones pueden utilizarse tomándolos como literalmente ciertas, como descripción veraz de la realidad o sabiéndolos simbólicos, instrumentos de conocimiento para vivir, contemplar o luchar. Sabiendo que el "mapa", es sólo un mapa, es más, que el mapa pudiera ser de muchas formas diferentes.

El nuevo territorio que se presenta a partir del pluralismo religioso, a partir del cuestionamiento del concepto de progreso, a partir de la revisión del concepto de conocimiento desde las propias ciencias, etc. etc., toda esa nueva realidad cultural y social pone en evidencia la "relatividad del mapa".

Vigil ve posible reconstruir la teología de la liberación conservando su aportación humanizadora, pero desde la admisión de que las categorías que utiliza (Historia, Proyecto, Utopía, designio de Dios, Reino...) no tienen valor descriptivo, sino que son eso, "mediaciones de conocimiento", instrumentos culturales. Posible, pero no fácil, pues implica un cambio total de identidad del propio discurso. Una historia de la salvación, no como "verdad" sino como imagen simbólica, ¿aporta algo? ¿Es posible crear mapas consistentes, y valorarlos, desde la conciencia de estar utilizando símbolos y de no estar frente a un mapa que describe el territorio mismo?

Estás lo más cerca posible del "territorio" cuando trabajas con los pies en el suelo, cuando no cierras los ojos a la teoría del conocimiento, a los datos de la historia y de la sociología, etc. etc. -interviene Corbí-. La historia humana, a pesar de la crisis definitiva del mito progresista de la historia y de su secularización por el cientismo, el liberalismo y el marxismo, continúa siendo un camino. El que nosotros le hacemos recorrer. Pero el camino, por el mismo no tiene ninguna dirección, como creyeron nuestros antepasados. El camino que recorra la historia, es el que le marquen nuestros postulados axiológicos y nuestros proyectos colectivos; unos y otros contruidos por nosotros mismos al paso acelerado del crecimiento de nuestras ciencias y tecnologías

¿Quiere eso decir que el mito de la "historia de salvación" ha perdido todo sentido para las nuevas sociedades industriales?

En absoluto. Ese mito, tomado no como descripción de la realidad, sino únicamente en un sentido simbólico, nos llama a la responsabilidad creativa. ¿Creativa de qué? De postulados axiológicos adecuados y de proyectos colectivos convenientes para poder construir, con unos y otros, sociedades justas, equitativas, libres, globales, viables, democráticas, sociedades que no exploten ni a individuos, ni a colectivos, ni al medio.

El mito de "la historia de salvación", tan central para la teología de la liberación, puede orientarnos, además, en esa construcción, para que tengamos en cuenta, aparte de los rasgos mentados, también el cultivo de la segunda dimensión de lo real, la dimensión absoluta. Esa otra dimensión, se le llame como se le llame, nos dice el mito que debe ser el alma que inspire y dirija nuestras construcciones, las cuales determinarán lo que será nuestra historia. Esa sería la aportación específica de tener en cuenta o no la perspectiva que ofrece el mito de la "historia de salvación": una invitación a la responsabilidad creativa en la construcción de la sociedad, sin olvidar la dimensión espiritual.

Melero y Corbí comentan un interrogante que se ha insinuado en la exposición: el origen de la conciencia histórica en Occidente ¿hay que buscarlo en el judeocristianismo?

El mito de la historia, es decir, la historia como progreso, sí; el interés por narrar la secuencia de acontecimientos humanos, empezaría en Grecia. La historia como mito supone que hay una progresiva intervención divina en la lucha contra el mal, la muerte y el demonio; supone que la historia terminará con la victoria definitiva de Dios y su pueblo contra el demonio y sus aliados. Este mito no es creación occidental, llega con la tradición judeo-cristiana y se afianza más tarde con el influjo del Islam. En cambio, la historia como ciencia que narra los acontecimientos del quehacer humano a través del tiempo, esa sí es occidental; nace en Grecia.

Amando Robles alaba la valentía intelectual y la lucidez de Vigil en su implacable desnudamiento de la construcción mítica de la teología de la liberación. Apunta que a la hora de rehacer el discurso, ninguno de los puntales del pasado se mantiene en pie. Será una creación radicalmente nueva. Ni sirve pensar en un rumbo preestablecido por Dios, ni hacerse aquella pregunta que servía de punto de partida: "¿qué haría hoy Jesús?" Una teología basada en el seguimiento tampoco es hoy posible. No hay elementos de comparación entre los dos mundos, el de Jesús y el contemporáneo. No hay modelo a imitar ni a seguir, ni metas preestablecidas en la historia. Desnudos a la intemperie, sin sacralizar meta alguna. De hecho esa es ya la conciencia que está en la calle, a excepción del engranaje religioso y el político, los partidos, que hacen lo posible por agarrarse a su fe, a su creencia laica en las "metas históricas", como si realmente existiera ese trazado.

El mito historicista está muerto, aunque se empeñen en mantenerlo las Iglesias o los movimientos políticos; no tiene fundamento en la conciencia colectiva. Pero mientras no exista modelo alternativo ideológico susceptible de ser cristianizado...¿qué mejor que agarrarse al anterior? –se comenta-. Al semejante hace el movimiento *neo-con*...

Vigil reflexiona sobre los elementos perversos que pueden derivarse del mito de la historia de la salvación, en cuanto que comporta la noción de pueblo elegido. Basta abrir los ojos a lo que está sucediendo. Es una noción que habría que desterrar, no sólo olvidar... Corbí distingue actitudes: por un lado el contenido de la afirmación en el orden de lo espiritual, por otro el resultado de convertir a los símbolos en sistema ideológico. Pero –se le responde- cuando ya se ha fijado una determinada lectura, mejor olvidarlo para siempre.

Corbí no está de acuerdo. No cree que "pueblo elegido" sea un mito que haya que eliminar del mapa por su peligrosidad, aunque la tenga, y grave. La tiene en el presente y fue fuente de todo tipo de disparates y crueldades en el pasado. El mito dice, en el orden social, lo que dice la afirmación de toda tradición religiosa: que los esfuerzos del sujeto, ni sus métodos espirituales, no pueden proporcionarle el acceso seguro a la experiencia del Absoluto. No hay relación de causa a efecto entre los intentos del yo y

su resultado, porque todo intento del yo, parte del yo y lo refuerza. El acceso a Dios, a la iluminación, "al que es", es don, gracia, aunque ocurra, normalmente en el seno del intento.

El mitologema "pueblo escogido" expresa esa misma idea, pero a nivel colectivo. Los pueblos tienen la experiencia clara de que el acceso que tienen a Dios como colectivo, no es fruto de su bondad, ni de su mérito, sino pura gracia de Dios. Por eso se sienten pueblo escogido. Hasta aquí no se generaría problema ninguno. Los problemas surgen cuando esta afirmación, que es del orden de lo espiritual, se convierte, a la vez, en sistema ideológico cohesionador del grupo frente a otros grupos y otras concreciones mitológicas. Entonces la lectura desde la epistemología mítica, que toma lo que dice la expresión como descripción de la realidad, enfrenta pueblos a pueblos. Entonces tenemos la situación risible, si no supusiera riesgos tan graves para la convivencia y para la paz, que los judíos son el pueblo elegido, los cristianos son el pueblo elegido y los musulmanes son el pueblo elegido.

Si se deja de lado la creencia y se toma la expresión como puramente simbólica, se comprende su significado profundo y se eliminan los riesgos que la lectura mítica supone. Corbí insiste una vez más en que lo que no se puede hacer con las tradiciones de los grandes textos espirituales, especialmente las grandes escrituras, es eliminar lo que, según los criterios culturales actuales, nos parezca inconveniente. No se puede arrancar de los grandes textos la noción de pueblo escogido. No se puede arrancar trozos de los textos porque nos suenen mal o porque ahora comporten peligros. Algo así como lo que se hizo en el pasado con los templos románicos, recubriéndolos con decoraciones barrocas.

De nuevo aparece la imagen de textos como un queso gruyère. Dejar los textos como están e intentar comprender su significado espiritual –insiste Corbí-. Lo que no quiere decir que, por razones pedagógicas, no haya que poner en un segundo plano según que aspectos o narraciones de las escrituras; algo que no sería nada nuevo; en todos los tiempos se ha practicado esta política.

Otra vez se produce una cierta división de opiniones en la mesa: hasta qué punto cuando una expresión comunica un contravalor, puede continuar vehiculando su sentido simbólico originario...

Luigi Schiavo señala otro aspecto. La teología de la liberación es, por primera vez, teología secularizada. Ya no es Dios quien salva, la salvación divina se convierte en liberación llevada a cabo por la acción humana. El designio divino queda relegado a un papel de orientación. En la mesa se comenta que ésta fue la respuesta religiosa a la laicización previa de la "historia sagrada", la que habían llevado a cabo las ideologías (marxismo y liberalismo). La versión ideológica de la historia de la salvación, una historia ahora pensada desde el empuje del mercado o el de la lucha de clase, había borrado a Dios del horizonte. Lo que hace la teología de la liberación es recoger el testigo de la responsabilidad humana en el proyecto histórico (secularización), pero reservándole un lugar al designio divino: vuelve a poner a Dios en la historia. La teología de la liberación salva el abismo existente entre Dios y la marcha de la vida, dos ámbitos que no habían encontrado nexo ni en las ideologías ni en las teologías.

Y con este debate se llega al final de las sesiones de trabajo en torno a las ponencias presentadas, y queda ya sólo la sesión dedicada a recapitular, a extraer alguna conclusión y a plantear futuras líneas de reflexión y estudio.

ALGUNAS REFLEXIONES FINALES

Hay que salir al paso de las dificultades que presentan para la espiritualidad las condiciones culturales de las nuevas sociedades industriales de conocimiento, globalizadas y de cambio continuo. Son sociedades laicas, sin creencias, sin religiones.

Sólo hay una manera de salir al paso de esa dificultad: profundizando en la vida espiritual, heredando todas las tradiciones de sabiduría desde la nueva situación. Con ese legado se puede dar respuesta al desmantelamiento axiológico de nuestras sociedades y a su necesidad espiritual. Pero para hacerlo debemos enfrentarnos con problemas que jamás aparecieron antes en la historia de la humanidad: aprender a leer las narraciones, mitos y símbolos de las tradiciones como puros símbolos, como nada que creer, sino como algo que indagar y verificar por sí mismo.

No podemos continuar leyendo las escrituras sagradas y los grandes símbolos religiosos como lo hicieron nuestras antepasados: como descripciones fidedignas de la realidad, de este mundo y del otro.

Ya no podemos leerlos como descripciones de la realidad sino como puros apuntamientos a una dimensión de lo que está más allá de todas nuestras posibilidades de decir.

Las narraciones sagradas, los mitos y los símbolos no pretenden describir la realidad, ni ser crónicas de hechos, sino modelarla, modelando simultáneamente la mente, el sentir y la actuación de los grupos humanos, para que puedan vivir de una forma determinada preindustrial.

La función de las narraciones sagradas, los mitos y los símbolos fue programar, socializar a los colectivos humanos para una forma determinada de sobrevivencia. Supuesta esa pretensión, y nuestra condición de vivientes, tuvieron que tomarse lo que decían los sistemas de programación como descripción fidedigna de lo real.

Esta necesidad imperiosa y programática de tomar lo que dicen los mitos como descripción de la realidad, es lo que llamamos *epistemología mítica*, es decir, la manera de pensar, sentir y actuar que imponían los mitos de las sociedades preindustriales estáticas.

Este sistema de programación y socialización, propia de sociedades que vivían de hacer lo mismo durante miles de años, estaba pensada para bloquear los cambios.

Tanto por su función programadora como por su función de programa de sociedades que deben bloquear los cambios, los mitos y los símbolos estaban intrínsecamente ligados a sistemas de creencias. La noción de revelación explicitaba y remachaba esta manera de ser de la epistemología mítica.

La religión y la vida espiritual tenían que vivirse como inseparable del convencimiento de que describían exactamente la realidad de lo humano y de lo divino.

Esta actitud ya no nos es posible a nosotros; y no porque seamos unas malas personas, sino por los cambios culturales a los que estamos sometidos.

Con la generalización de la industria y el asentamiento de las sociedades de innovación, desaparece la programación mítica, y con ella las creencias y el modo tradicional de vivir la vida espiritual ligada a creencias.

Las nuevas sociedades ya no se articulan sobre creencias sino sobre postulados axiológicos (los derechos humanos) y sobre proyectos creados por nosotros mismos a partir de esos postulados.

Las ciencias y las técnicas modelan las realidades y vivimos de esa modelación, pero por su continua creación, mañana la modelarán diferente y tendremos que vivir diferente.

Sabemos que nuestros lenguajes no describen la realidad, sólo la modelan. Y esto vale tanto para las ciencias como para los mitos y los símbolos. Ni en unas ni en los otros hay nada que creer. Eso termina con la epistemología mítica.

Con respecto a los textos sagrados, no nos quedas otra posibilidad que leerlos como metáforas que hablan del Innombrable.

Hoy sabemos definitivamente que los mitos y los símbolos son formas sensibles que expresan lo inexpresable que está más allá de toda dualidad; y sabemos también que nuestro lenguaje está construido para manejar la dualidad.

Con el fin de la epistemología mítica sabemos que todo nuestro hablar sobre el Absoluto, sobre “lo que es”, no tiene posibilidad ninguna de describirlo, sino sólo de apuntarlo, como hacen los poemas con la belleza.

El análisis de cómo se formó el mito cristiano y cuál es su estructura cultural, son muy útiles para situarlo en los cambios culturales en que estamos metidos; pero desde un punto de vista espiritual lo que interesa es el mito, la expresión sensible de lo que está más allá de toda forma.

Podemos estudiar cómo se formó una forma poética determinada y cuál es su estructura, pero esos estudios sólo están al servicio de la lectura directa del poema.

Las narraciones del nacimiento de Jesús son sólo símbolo del “Gran acontecimiento”: los cielos, la tierra y nuestra propia especie paren, dan a luz, manifiestan al Absoluto; y lo hacen según el mensaje de Jesús, como dulce, débil, entrañable, tan entrañable como un niño de nuestra estirpe en los brazos de su madre.

La madre virgen es símbolo de que ni el cosmos, ni la tierra, ni siquiera nuestra especie es velo que cubra al Manifiesto; y que lo pare como don, no como logro del cosmos, de la tierra o de los hombres; lo pare, lo manifiesta, como hijo de una virgen.

El símbolo de “muerte/resurrección”, aunque esté ya muerto como programador y como creencia colectiva, continúa teniendo la potencia expresiva para proclamar que toda realidad y circunstancia de la vida es “el que es”, el “no-dos”, donde no hay nacer ni morir, ni hay mal que deba ser rescatado de su negatividad. El mito de muerte y resurrección conserva todo su poder para significar que morir a sí mismo, a las perspectivas egocentras de nuestra condición de depredadores, es la fuente de una nueva vida que ya nada puede alterar y que da sentido pleno a todas las dimensiones de nuestro vivir y de toda realidad.

El “reino de Dios” y “la historia de salvación”, si se leen como símbolos y no como afirmaciones a creer, continúan teniendo toda su plenitud de significación para la lucha por la justicia y la lucha por un

mundo humano articulado no en torno a la depredación despiadada, sino en torno a la unidad, el amor, la conciencia de no dualidad y de fraternidad en una unidad sagrada.

El símbolo “Padre”, lo mismo que el símbolo “Maestro espiritual” deben leerse en nuestras circunstancias culturales no como fundamento de autoridad, sumisión y creencia, sino como fundamento de autonomía, creatividad, libertad y maestría espiritual.

Tendremos que ejercitarnos en esta lectura de las grandes escrituras sagradas de la humanidad hasta aprender a leerlas sin sumisiones, libres, como incitaciones a la indagación y la verificación individual y de grupo; hasta aprender a leerlas como expresiones sensibles, -cada una desde las categorías y patrones culturales que les corresponden, por el lugar y la época en que fueron creadas-, de lo que está más allá de toda forma, de toda posibilidad de objetivación, de toda posibilidad de representación, de lo que se sitúa más allá de todas nuestras construcciones duales, de todas nuestras categorías de sujetos y objetos, de individualidades y de pluralidades, en el ámbito de “lo sin forma” de lo “sin imagen”.

Todos los textos sagrados sólo dicen lo que “Eso absoluto” no es, y cuando lo apuntan con narraciones, símbolos, mitos y rituales es para que esos apuntamientos sean trascendidos y terminen sumergiéndose en la conciencia sin dualidad de lo indecible.

Nos queda todavía mucho trabajo por hacer, aunque hayamos comprendido, tanto teóricamente como por la ejercitación práctica, que es posible y necesaria una lectura simbólica de las grandes tradiciones religiosas y espirituales de la humanidad. Lectura que nos exige de tener que ser creyentes y religiosos y, gracias a ello, nos permite ser espirituales.

Las nuevas condiciones culturales de las sociedades de innovación y cambio continuo, nos exigen esta libertad y esta purificación epistemológica y vital, tanto a nivel individual como colectivo.

Ya sabemos por dónde tenemos que trabajar; ahora sólo falta realizar el trabajo.