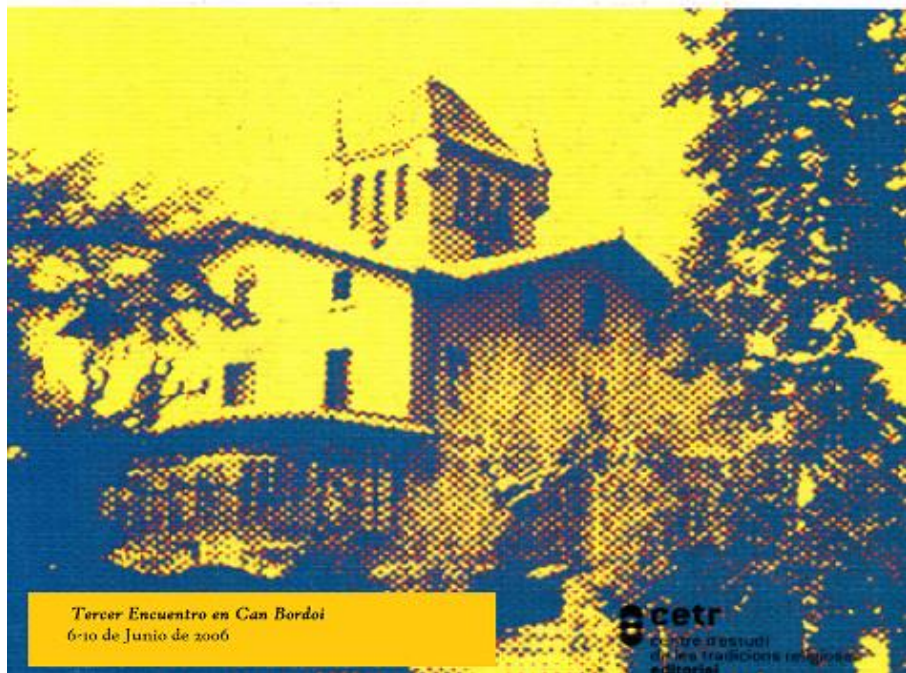


Lectura simbólica de los textos sagrados

Marià Corbí (coord.)



Tercer Encuentro en Can Bordoi
6-10 de Junio de 2006

cecr
centre d'estudi
de les tradicions religioses
catalanes

ENCUENTROS EN CAN BORDOI

Tercer Encuentro

**LECTURA SIMBÓLICA
DE LOS
TEXTOS SAGRADOS**

ENCUENTROS EN CAN BORDOI

Tercer Encuentro

6-10 de junio de 2006

LECTURA SIMBÓLICA
DE LOS
TEXTOS SAGRADOS

Cubierta:

Pere Rius pererius@gmail.com

Con la colaboración de:

Fundació Jaume Bofill

ISBN 84-935368-1-4

Depósito Legal B-51136-2006

Primera Edición: Noviembre 2006

© de esta edición

CETR

Rocafort, 234 bjs (jardines Montserrat)

08029 Barcelona

Tel. 93 410 77 07

Fax. 93 321 04 13

cetr@cetr.net

www.cetr.net

Impresión y Encuadernación:

Book Print Digital S.A.

Botànica 176-178

08908 L'Hospitalet

SUMARIO

PRESENTACIÓN Y PARTICIPANTES	9
PARA UN ELENCO DE LAS “CREENCIAS” CRISTIANAS	
José M ^a Vigil.....	13
Sesión de trabajo	30
LOS MITOS Y LOS SÍMBOLOS EN LAS NUEVAS CIRCUNSTANCIAS CULTURALES	
Marià Corbí.....	39
Sesión de trabajo	72
SÍMBOLOS NADA MÁS. APROXIMACIÓN A LA HERMENÉUTICA ESPIRITUAL SUFÍ	
Halil Bárcena.....	79
Sesión de trabajo	96
SÍMBOLO Y RELIGIÓN: EL SILENCIO DEL FLUYENTE BALBUCIR	
Francesc Torradeflot	103
Sesión de trabajo	126
ENTRE LA MEMORIA Y LA ESPERANZA	
Alberto Moreiras	131
Sesión de trabajo	152
DE LA NATURALEZA SIMBÓLICA DEL LEN- GUAJE RELIGIOSO A SU LECTURA	
J. Amando Robles.....	161
Sesión de trabajo	191

NARRACIONES SAGRADAS Y SÍMBOLOS: EN BUSCA DEL MENSAJE ELEMENTAL. UNA PERS- PECTIVA DESDE EL JUDAISMO	
Gabriel Mazer	203
Sesión de trabajo	216
ACERCA DE LA LECTURA PURAMENTE SIMBÓ- LICA DE LOS TEXTOS DE LAS TRADICIONES RELIGIOSAS	
Domingo Melero	223
Sesión de trabajo	258
RESUMEN Y CONCLUSIONES	263

PRESENTACIÓN

Este volumen recoge las ponencias y las síntesis de las sesiones de trabajo del Tercer Encuentro en Can Bordoi. 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.

El tema de estudio de este tercer encuentro, la lectura simbólica de los textos religiosos, se decidió un año antes, al término del segundo. Tras un primer año dedicado a los obstáculos específicos que las sociedades de innovación continua pueden representar para la espiritualidad, y otro centrado en poner de relieve las posibles aportaciones de las tradiciones religiosas a este tipo de sociedad, se vio la necesidad de dedicar la siguiente convocatoria a abordar el tema de la lectura simbólica de los textos religiosos. La interpretación de los mismos como textos descriptivos ligados a unas creencias tenía mucho que ver con los obstáculos -se concluyó el primer año-. Asimismo, las aportaciones parecían exigir una lectura simbólica de los mismos, pero: ¿qué significaba llevar a cabo una lectura simbólica de las Escrituras y narraciones sagradas?, ¿lo interpretaban de forma equivalente los distintos participantes a los encuentros, cada uno desde su entorno religioso?, ¿lo veían igualmente deseable y/o viable?, ¿revestía dificultades equivalentes en los distintos entornos religiosos? ¿Cómo llevar a cabo esa lectura desde el seno de cada una de las tradiciones religiosas? Interrogantes como estos surgieron ya a lo largo del primer encuentro, tomaron

más fuerza, si cabe, a lo largo del segundo y, por ello, se optó por dedicarles este tercer encuentro, una reflexión presidida por el lema: *Lectura puramente simbólica de Escrituras, narraciones sagradas, mitos y símbolos de las tradiciones religiosas.*

En cuanto a la participación, en esta ocasión estuvo marcada por ausencias y nuevas incorporaciones. Hubo especiales dificultades para poder acordar unas fechas satisfactorias para todos, a las que hubo que añadir imponderables de último minuto. La composición final del grupo dejaba un importante vacío respecto a la representación de las "tradiciones de Oriente" mientras que, en cambio, contaba por primera vez con un miembro de la tradición judía. Los participantes a este tercer encuentro fueron los siguientes:

Halil Bárcena, licenciado en Ciencias de la información y arabista, dirige el "Institut d'Estudis Sufís" de Barcelona.

Marià Corbí, doctor en filosofía y licenciado en teología, especializado en epistemología, en la actualidad dirige CETR.

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

Teresa Guardans, filóloga, master en Humanidades y profesora de CETR.

Gabriel Mazer, rabino de la corriente reformista del judaísmo, especializado en misticismo judío por la Universidad de Jerusalén, en la actualidad reside en Barcelona y está al cargo de la comunidad Bet Shalom de esta ciudad.

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

Alberto da Silva Moreira, doctorado en teología en Alemania, reside en Goiania (Brasil), en cuya universidad coordina el postgrado de Ciencias de las Religiones.

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.

José M^a Vigil, teólogo de la Asociación Ecuménica de Teólogos y Teólogas del Tercer Mundo, residente en Panamá, es responsable del portal *Koinonia* y de la *Agenda Latinoamericana*.

El desarrollo del encuentro siguió el mismo modelo de los anteriores: debates centrados en torno a las ponencias repartidas con anterioridad, y con tiempo para el estudio previo. Una breve presentación del ponente precedía al diálogo, procurando dejar franjas libres en el horario para poder abordar nuevos temas que fueran surgiendo y que necesitaran un espacio propio. Teniendo en cuenta la amplitud de la temática y las nuevas incorporaciones al encuentro, dos de los miembros "reincidentes", Corbí y Robles, se encargaron de redactar sus ponencias con suficiente antelación para que pudieran servir de punto de partida y de marco de referencia. Ambos textos podrían haber encabezado, quizás, esta publicación pero, como ya se hizo en las ocasiones anteriores, hemos preferido mantener el mismo orden de los debates, para poder seguir el hilo de los diálogos tal como se sucedieron.

PARA UN ELENCO DE LAS "CREENCIAS" CRISTIANAS

José María Vigil

Esta ponencia es un pensamiento y una meditación personal en voz alta, una reflexión, una búsqueda en camino. Agradecerá las reacciones y las críticas, para perfilar ulteriormente su justeza. Por lo demás, el mismo estilo redaccional, a veces sólo en forma de anotación o apunte, evidencia la humildad con la que es exteriorizada, una humildad compatible con la osadía de la sinceridad... El contenido se inscribe dentro del marco general de la temática escogida para esta tercera edición de los Encuentros de Can Bordoi: «Crear sin creencias, o el valor simbólico de los textos». Sin entrar a teologizar sobre las creencias cristianas, nos queremos centrar en el paso inevitablemente primero, que es el de detectar y determinar esas creencias, haciendo un elenco o listado de las mismas. Es el objetivo de esta ponencia.

Introducción

- Intentamos hacer un listado de las «creencias» mayores del cristianismo. No entramos a discernirlas ni a discutir las teológicamente. Simplemente las elencamos, como paso previo a un posible ulterior discernimiento.

- Obviamente, partimos del concepto de «creencia» tal como es manejado técnicamente en estos Encuentros. No serán válidas nuestras afirmaciones si se entiende «creencia en el sentido corriente simplemente del diccionario. Doy por supuesto el conocimiento de este concepto, remitiendo para ello a la literatura correspondiente¹.

- Nos situamos en la gran tarea de la «deconstrucción», que no es todo lo que hay que hacer... También habrá que construir (tarea positiva), pero la deconstrucción no es meramente negativa, sino «precondición para» una nueva construcción (hay lugares mentales en los que pasa lo mismo que en los lugares físicos: no se puede construir en ellos mientras no se derribe lo que «ocupa» el lugar. Hay, por ejemplo, conceptos «ocupados» por una interpretación que inviabiliza un lenguaje sano... Aquí, en este momento estamos en la deconstrucción; no se espere por tanto una (re)construcción positiva, que queda para otra ocasión.

- En principio no vamos a decir mucho que sea nuevo; todo esto podemos haberlo ya pensado en cada uno de los casos, pero probablemente nunca lo habremos puesto todo junto. Creo que será útil verlo como conjunto, porque de ello se desprenderá más claramente la impresión de que, efectivamente, un «cristianismo sin creencias», en buena parte, es realmente «un cristianismo muy diferente», u «otro cristianismo». (¿O tal vez un «postcristianismo»?)

- Recordemos la definición y características de la «creencia» tal como la utilizamos en nuestro contexto.

- Creencias no son sólo las que general los mitos bíblicos, sino las que provocan y controlan la fe del pueblo: la cosmovisión religiosa popular, la religiosidad popular, las tradiciones populares, las leyendas, la devoción popular... que pueden ser más fuertes e influyentes que muchas creencias que tienen como soporte alguna tradición bíblica.

¹ Remitiré solamente a la obra más popular de Marià CORBÍ, *Religión sin religión*, PPC, Madrid 1996, especialmente las pgs. 48, 76, 82, 103, 111, 125, 132.

- ¿Qué es creencia: sólo el mito, la narración entendida como descriptiva... o también su misma significación, aun cuando ésta quede liberada de la creencia en que se encarnaba? Por ejemplo: el antropocentrismo vehiculado por la creencia de la creación (creado en el séptimo día, todo encaminado hacia él, Dios entregando las criaturas al ser humano, éste poniéndoles nombre...), ¿no sigue siendo una creencia aun cuando se afirma sin creencia, sin mito entendido descriptivamente? La creencia no sería sólo el mito narrado y entendido descriptivamente, sino también la creencia entendida metafóricamente.

- ¿No estamos llegando a una época en la que el mismo significado antropológico de los mitos-creencias nos parecen creencias?

- No olvidar que las creencias pueden quedar ocultas bajo el lenguaje, a pesar de que explícita y conscientemente se haya declarado su desaparición o superación... Por eso, con frecuencia es necesario cambiar el lenguaje, no simplemente reinterpretarlo, cuando se quiere superar las creencias.

Creencias generales, del cristianismo como conjunto

- Plan de Dios / Historia de la Salvación

Hay un Dios por encima de la historia, previo al tiempo, que puso el cosmos creándolo según su voluntad, y lo hizo con un objetivo que aunque digamos que no lo podemos comprender, lo entendemos como ligado a nosotros, a los seres humanos. Él puso todo lo material como el escenario para que en él se desarrollara el drama de nuestra relación con Él. De hecho, todo el capital simbólico del cristianismo (como el de todas las religiones) fue construido de espaldas a toda la amplitud del cosmos, por ignorancia. Lo único que contaba es la superficie del escenario terrestre...

Y Dios concibe un plan, una historia, un designio... Quiso salir de su soledad... Y por eso creó a los humanos y quiso entablar

con ellos una aventura de amistad. Ese plan luego se rompería de entrada con la caída original, y habría de ser rehecho... (creencia en el plan de la redención).

Aun al plan original podríamos llamarlo de Salvación (aunque no fuera, como se dirá luego) de «rescate» o de «redención».

- *Creación del cosmos*

Hubo un comienzo a partir de un «fiat» de un sujeto externo y previo al mundo que está ahí. Muchas religiones imaginan un Dios-allá, separado del mundo, que crea el mundo o ordena el caos... Es como la primera consecuencia del "teísmo"¹

El mundo concebido fixistamente: «según sus propias especies», puestas por Dios directamente tal como están. Absolutamente inimaginado el carácter de proceso evolutivo...

Un relato de la creación absolutamente desubicado respecto a lo que hoy sabemos del cosmos: geocéntrico, sin saber siquiera que la tierra es redonda, desconociendo enteramente las dimensiones del cielo, imaginándolo estáticamente, sin ninguna dimensión evolutiva o simplemente procesual...

Todo el capital simbólico cristiano está absolutamente desubicado del «new story»², del nuevo relato del mundo que las ciencias modernas han desvelado en los últimos decenios. Todo lo que el cristianismo había venido diciendo, que a nosotros mismos se nos dijo, y que hasta hace 40 años todavía se podía decir sin causar sobresalto ni espanto o ridículo, hoy resulta insostenible...

Esto ha sido realmente una creencia durante diecinueve siglos y medio, y aun hoy lo es para algunos grupos fundamentalistas... (El tema del «diseño inteligente» que parece que el Vaticano, según dicen, estaría considerando secundar...).

¹ "La idea de un Dios separado de la creación, o trascendente, es uno de los problemas principales de la religión cristiana": BERRY, Thomas. *Reconciliación con la tierra. la nueva teología ecológica*. Santiago de Chile: Cuatro Vientos, 1997. p.19.

² WESSELS, Cletus. *Jesus in the New Universe Story*. Maryknoll: Orbis, 2003.

- Creación de la vida

Creada directamente por Dios... no como procedente de la Tierra, sino de fuera, como algo distinto, exterior, añadido...

Una creación única, en unicidad, sólo para nosotros, que no se habría producido ni podría haberse producido, en ningún otro lugar del Cosmos...

Hoy la ciencia da por supuesto que, aunque no los hayamos descubierto, tiene que haber algunos o muchos planetas con vida... No es probable que el caso de nuestro planeta sea único, que no haya vida en otros puntos de este cosmos infinito...

- Creación especial del ser humano. Antropocentrismo

Un ser humano que viene de arriba, no de abajo. Viene de las manos de Dios directamente. Porque no es un ser de este mundo, sino "contradistinto" al mundo. Éste es el escenario, montado por Dios sólo para que sirva para el desarrollo de «el gran teatro del mundo», protagonizado por el ser humano y Dios.

El ser humano es creado –sólo él- «a imagen y semejanza de Dios». Con «alma» creada directamente por Dios, capaz de una vida «sobre-natural», participación de la vida misma de Dios. Santo Tomás: «el ser humano es un *quasi horizons*...».

Y creado de entrada, de una vez por todas, como ser enteramente humano de una vez: sin el largo proceso de la evolución, de los primates, de los homínidos, de los hominoides, *homo sapiens*...

Aquí la «creencia» en el *alma*, como elemento capital de la *antropología* cristiana clásica (aristotélico-platónica)... Una creencia pues filosófica, no sólo religiosa. El alma como componente principal del ser humano, como animadora del cuerpo, como «forma sustancial» del cuerpo. La muerte como separación del alma. El alma separada como continuidad del ser humano. El cuerpo de hecho como un accidente que le acaece al espíritu (la «caída» platónica de las ideas en la materia...).

El ser humano es creado fuera de la creación de las creaturas, aparte. Con una distinción esencial: a imagen y semejanza de

Dios. Más del lado del Creador que todas las cosas y animales. Hijo de Dios, frente y al frente de las creaturas de Dios, como «rey de la creación», para que «todo le sirva» y él «se sirva de todo». *Antropocentrismo* radical. Desconocimiento total en el cristianismo del planteamiento que hoy parece como más probable: el ser humano como flor de la evolución, su punta, su punta de concienciación, hermano mayor que resume la evolución y asume el cuidado de la Tierra...

-¿Podríamos poner aquí el ítem de la *creencia en un mundo sobrenatural?*... O sea, un segundo mundo, un segundo piso, un piso superior, paralelo a éste, piso «superior» en todos los sentidos, porque está arriba físicamente (hasta que se descubre otra cosmo-logía), porque es de naturaleza superior (espiritual, no material, incorruptible, el mundo de Dios y sus ángeles y santos), porque es el definitivo, para el que el inferior es sólo el examen preparatorio, y porque actúa sobre éste.

- Primeros padres: monogenismo salvífico o salvación monogenista.

La creencia o el mito de los primeros padres es en realidad el tema o dilema del monogenismo / poligenismo... sobre los que hace cuatro días Pío XII (*Humani Generis*) todavía pontificaba, pronunciándose sobre lo que de la ciencia se podía o no se podía aceptar: “desde otra fuente (superior) de conocimientos”, por la implicación contenida en la verdad a ella revelada, la Iglesia ya sabía, antes de que la ciencia terminara de confirmar sus estudios (hipótesis), que no podía ser cierto el poligenismo, porque chocaba con sus verdades de fe (un género humano afectado todo él en bloque por un pecado original de sus primeros padres)...

De hecho ha sido una creencia (implícita, no abordada, dada siempre por supuesta) muy actuante, y decisiva en sus *consecuencias*:

- Al darse por supuesto el monogenismo se da por «evidente», sin sentir la mínima necesidad de cuestionarla, la «unidad de destino de toda la humanidad»: un mismo linaje, una misma herencia, un mismo destino ante el creador de la Humanidad, una «Historia única de la Salvación».

- Al suponerse en los primeros padres una «caída primordial», todo el género humano queda vinculado a esa misma suerte de destino necesitado de salvación, con lo cual no se puede percibir la grave injusticia que es

a) que Dios deje a una humanidad en pecado y en situación gravemente deficitaria de salvación durante milenios;

b) que Dios durante un buen tiempo sólo se preocupe de un minúsculo resto, su pueblo elegido;

c) que después de la restauración de la salvación por la intervención de Dios en Cristo, la inmensa mayoría de la humanidad quede todavía en situación salvífica gravemente deficitaria (Asia, África, América), y que dependa de la voluntad y de la eficacia misionera de la etnia occidental... (obviamente, una etnia superior, al menos privilegiada por Dios...);

d) la injusticia que es que Occidente se haya creído depositario de la revelación de Dios, y que haya considerado que Dios es Dios de Occidente, que es un Dios que prefiere a Occidente, que relega a Asia, África y América, sin acercarse a éstos continentes más que mediante la lenta (y todavía ineficaz) acción misionera occidental...;

e) la injusticia que es que esos continentes postergados por Dios dependan para su salvación de su conocimiento de Occidente y de su vinculación a un Salvador universal que, contradictoriamente, sólo puede ser conocido por el embudo de la misión cristiana occidental... como hijos de Dios de segunda clase...

- Pecado original

Leyenda bíblica que en los primeros tiempos no representa un papel demasiado importante, pero que a partir del siglo IV se convierte en el punto de arranque de la explicación de la cosmovisión cristiana: el comienzo del «nuevo» plan de Dios, el plan «de salvación» como reacción al fracaso del plan de la creación.

La importancia de que éste sea el punto de arranque de la historia: un pecado, una caída, un descalabro... no sólo de una pareja,

sino de toda la humanidad, y que afecte a todo ser humano que viene a este mundo, porque viene en pecado «original», en desgracia, deudor ya de entrada, antes de haber hecho nada malo, y obligado a pedir perdón antes de abrir la boca. El ser humano se ve condenado a tener que convertir toda su vida en una azarosa y esforzada historia por rescatarse del pecado y del mal...

- Maldad de la materia, de la carne, del sexo

Habría que señalar dónde está esto dicho en la tradición cristiana: en qué puntos de la Biblia, y de los autores cristianos, y en qué influjos de filosofías externas que de hecho fueron admitidas y acogidas... pero está dicho y ha sido oficial, y es una de las afirmaciones o formas de ver que más han hecho sufrir a las masas cristianas...

Influjo platónico: primacía del mundo de las ideas, como mundo del verdadero ser, del ser eterno. Idea de la caída de las ideas en el mundo de la materia. Mito de la caverna. El mundo como ámbito de las sombras, de las ideas caídas, de las almas que deben liberarse a base de apartarse del mundo...

Contemptus mundi, fuga mundi: "mayor santidad a mayor violencia sobre sí mismo"¹

El mundo del placer considerado como negativo, pecaminoso por el mero hecho de ser placentero.

- Revelación

Un Ser Supremo, desde fuera, ha tomado la decisión y ha ejecutado el acto de "re-velar", de «descorrer el velo» que ocultaba muchas cosas que no estaban al alcance del ser humano, que no estaban en su conocimiento ni tampoco al alcance de su razón, y se las ha dado a conocer. Un acto positivo de «re-velación», desvelamiento.

Ésta es una de las palabras que hay que abandonar: «revelación», en sentido estricto, no hay, no ha habido. No basta una

¹ DE KEMPIS, Thomas. *Imitación de Cristo*.

reinterpretación de la palabra. Es necesaria una reformulación, una sustitución del concepto, so pena de continuar causando confusión.

Aquí hay que incluir la creencia de que hay unos intérpretes sagrados, únicos autorizados para dar la interpretación auténtica, para decidir inapelablemente qué quiere revelar la revelación. Son inapelables porque su autoridad es eso: poder sagrado, emanado de Dios, no por la fuerza de argumentos o de ciencia o de competencia, sino de poder. Por eso ellos no razonan, no argumentan, no tienen que dar razón de su opinión, no entran en discernimientos ni diálogos, sino que «dictan» sus declaraciones sentencias.

El *magisterio*, en gran parte otra creencia, forjada en el cruce entre la búsqueda de seguridad y la búsqueda de control del pensamiento y la sociedad.

- El pueblo elegido

Lo fue Israel, y ahora lo es el cristianismo, porque el judaísmo se ha quedado fuera por su infidelidad –dice el cristianismo–.

Para realizar su misión Dios se vale de la ayuda de un pueblo elegido... Este pueblo será el vehículo de la salvación para los demás pueblos. Será pueblo «misionero», elegido para la misión universal, destinado a esta misión...

Dios quiere a todos, pero nosotros somos los preferidos.

- Envío del Hijo de Dios al mundo

La «misión» del Hijo. Desde el mundo de Dios al mundo humano, un viaje, porque el mundo de Dios está en otra parte, en su «séptimo cielo» (Aristóteles)...

Las palabras de Ignacio de Loyola: la Trinidad reunida en consejo, viendo el mundo desde el cielo y viendo perderse los hombres en él, discerniendo cómo resolver el grave problema y decidiendo el envío del Hijo... La «imaginación» de Ignacio de Loyola se presentaba como «composición de lugar», ayuda de la imaginación a la meditación, pero más allá del valor descriptivo, que

no se le otorgaba plenamente a esa imaginación, el significado era tenido estrictamente como «ontológicamente descriptivo»...

- Encarnación del Hijo de Dios

Evolución de esta idea. Sus antecedentes en el Antiguo Testamento¹. Los orígenes hay que buscarlos en Juan y su comunidad². Juan, siendo en ésta el creador principal del *teologúmenon* de la Encarnación, sería el creador principal del cristianismo, más que el mismo Pablo. Nicea y Calcedonia son los "concilios" que marcan en desarrollo del *teologúmenon*, hasta convertirlo en el misterio central del cristianismo y su afirmación de fe más importante (se dice que "los mormones no son cristianos porque no creen en Jesús como Hijo de Dios"). Más importante que cualquier otra afirmación evangélica... El papa Gregorio Magno (+604) no dudó en comparar los cuatro concilios con los cuatro Evangelios...

La Encarnación del Hijo de Dios se enseñó, y se predicó, y se creó y vivió en toda su literalidad histórica. El catecismo enseñaba -a decenas de generaciones- incluso la mecánica biológica de cómo se produjo, por la acción del Espíritu Santo sobre la sangre de María...

- Redención por la muerte de Cristo

Son dos creencias: "redención" más "por la muerte sacrificial de Cristo". Aquí hay varios elementos.

En primer lugar, el hecho mismo del pecado original. Ésta es la primera creencia.

En segundo lugar, el hecho mismo de la necesidad de ser redimidos por haber caído en desgracia de Dios y necesitar redención... o sea, el «pecado», un «pecado primordial» que exigiría recomponer todo el plan de la existencia...

Por el pecado de uno, de Adán, toda la humanidad está

¹ HAIGHT, Robert. *Jesus, símbolo de Deus*. São Paulo: Paulinas. 2000.

² SANDERS, E.P. *La figura histórica de Jesús*. Estella: Verbo Divino, 2001. p.81 y ss.

caída, toda la historia está perdida y desorientada durante milenios... esperando a que Dios se reúna consigo mismo para ver si encuentra un arreglo a la situación.

Tercero: la creencia de la imagen de la posición de Dios en toda esta situación: el desastre de la situación proviene de Dios está «ofendido» por el pecado (¿cuál, la manzana comida por Adán y Eva?), Dios ha roto las relaciones con la humanidad, y no perdona, sino que exige un arreglo «condigno», satisfactorio, que «repare» su honra ofendida y «justifique» al ser humano pecador (la ¡«justificación»!).

Cuarto: la visión de la redención como «rescate», propia del primer milenio. Cuando comenzó esta visión, toda la población tenía la experiencia (propia o ajena) de la esclavitud. «Ser rescatado de la esclavitud era una poderosa metáfora para una nueva vida liberada de la dominación del pecado. Y la Iglesia cometió su error casi constante de tomar la metáfora literalmente, haciéndose la pregunta inevitable: ¿a quién fue pagado el rescate?».

Orígenes responde: «¿A quien pagó con su vida el rescate en favor de muchos? No puede haber sido a Dios. ¿No habrá sido entonces al Maligno? Pues es él el que nos mantuvo cautivos hasta que se le pagó el rescate por nosotros, hasta que se le pagó con el alma misma de Cristo»¹. La humanidad que estaba bajo el poder del Diablo frente a Dios... Y esto no fue el pensamiento solamente de la gente sencilla, sino también de teólogos crucialmente influyentes, como por ejemplo Agustín.

Más elementos: en el segundo milenio Anselmo de Canterbury se libera de ese paradigma, y propone la teoría de la «satisfacción penal sustitutoria»...

En la época de la Reforma la ley pasa a ser vista de una forma nueva: no ya como algo que brota de la voluntad de un gobernante, sino como una exigencia objetiva a la que incluso el go-

1 ORÍGENES, citado por L.W. GRENSTED, *A Short History of the Doctrine of the Atonement*, Manchester University Press, 1962, p. 38. Citado todo ello por J. HICK, *Teología cristã e pluralismo religioso. O arco-íris das religiões*, Attar SP 2005, pág. 170.

bernante está sujeto... Entonces se pasa a decir que la satisfacción era necesaria por la justicia de Dios mismo.

«Con una lágrima del niño Jesús ya bastaba para salvar al género humano, porque un sólo acto de Cristo tiene valor infinito»... Ahí se podría haber cortado la película. Respuesta del catecismo a la pregunta de por qué sufrió tanto Jesús aunque era innecesario: «para manifestarnos el inmenso amor que nos tiene y la gravedad del pecado».

Creación y redención (que corresponden al plan de la creación y al plan de la salvación) son las dos creencias más abarcadoras, y la redención es la que finalmente da cuenta de la realidad más real. De hecho, el plan vigente, el plan que cuenta es el de la redención. Y hay que caer en la cuenta de que la creencia de la redención es la que sirve de macromarco para las demás, es el marco en el que se inscriben la mayor parte de las creencias. Por lo cual condiciona el sentido de las demás: si no hay redención, no hay redentor, no hay salvación como rescate, etc. Y en realidad viene todo de más arriba, de la creencia de «la caída primordial en una humanidad monogenista» (al menos “salvíficamente monogenista”).

- Vida post mortal: cielo e infierno

Curiosamente, en tiempo de Jesús no formaba parte esencial de la fe judía. Y Jesús no hizo de ella una cuestión temática de su predicación... La fe en la resurrección parece ser obra de la comunidad post pascual, no un mensaje de Jesús. Si para Él hubiese sido un punto esencial (y entre creer o no creer en la vida post mortal es una diferencia existencialmente sustancial, que se corresponde no sólo a dos religiones sino a dos antropologías diferentes...) hubiera tenido que insistir en ello explícita y fuertemente, y hubiera debido tener «controversias» con los saduceos al respecto. Sin embargo, todo parece indicar que este tema fue irrelevante para Jesús, y que no figura en su predicación.

Después de Jesús, el cristianismo sí ha afirmado con contundencia la resurrección, la vida post mortal, el cielo/infierno, de

forma que su afirmación ha formado parte esencial de la configuración misma de la esencia del cristianismo: en definitiva el cristianismo ha sido eso: una vida de prueba a la que seguirá, tras el correspondiente examen, una vida eterna de premio o castigo. Ésta ha venido a ser durante prácticamente toda la historia del cristianismo la plantilla, el cañamazo esencial permanente sobre el que se podrían dar diferentes variaciones accidentales.

Claro, era una estructura de pensamiento no «sólo específicamente cristiana», sino también cultural. Era todo el mundo el que creía en la vida eterna, o mejor, todo el mundo el que «no creía» sino que «creía ver con evidencia» la vida eterna, la pervivencia más allá de la muerte, la vida de los muertos, el cielo y el infierno.

El cielo, con descripción de su realidad, y sobre todo el infierno, con descripción de la suya: como «calderas de Pedro Botero», como el infierno del Dante, como uno de los elementos más constantes en el imaginario religioso popular. El catecismo por su parte lo describía, con más sobriedad, como consistente en una pena de daño y otra de sentido...

Toda esta creencia está dependiente de la creencia de la «salvación»... ¿Salvación de qué? Y ¿por qué? ¿Por qué menesterosos de salvación?

La diferencia en el *an sit* de este tema es sustancial, produce dos cristianismos diferentes.

- Fundación de la Iglesia por Jesús

Y éste sería el centro de la historia. De hecho la Iglesia estaría en el centro del proyecto de Dios, sería el medio de salvación por excelencia. Habría enviado a su Hijo al mundo precisamente para eso, para fundar la Iglesia. Ésta sería la misión del Hijo. Y ésta sería la salvación del mundo. Ella sería la lugarteniente de Dios, hasta el final del mundo, con la misión de expandirse hasta los confines últimos del mundo y de perdurar hasta el final de los tiempos. Y la creencia central sería que Jesús mismo realizó de hecho esa misión

central de su vida fundando la Iglesia. Creencia central pues, en la que se articulan varias otras.

- Mandato misionero planetario de Jesús

Texto de Marcos que dice Teixeira que no es histórico... El mandato misionero planetario de Jesús no es histórico. Jesús no pudo pensar en enviar a sus discípulos a predicar el evangelio y extender la Iglesia porque en ese tiempo ni siquiera había pensado él en la Iglesia... Jesús no fundó una nueva religión, por eso nunca pensó en enviar a nadie a extenderla o implantarla. (Aunque Jesús hubiera fundado una religión no habría mandado extenderla por todo el mundo avasallando las otras...).

Y ahora, algunas «creencias» no ligadas a la saga misma de la historia de la salvación, sino un poco más conceptuales:

- «Salvación»

Hay un primer sentido de «salvación»: intrahistórica, que es la humanización que lo religioso produce en nuestra vida. El descenramiento de lo egocentrado, en favor de un centramiento en el amor (Hick).

Pero el sentido fuerte de la palabra salvación es el mayor, el sentido transhistórico, post mortal... ¿En qué consiste la salvación?

Las religiones de salvación son las postaxiales... La religiosidad pre-agraria no es religiosidad de «salvación», sino comunitaria, tribal, y cósmica. Es en el cambio del tiempo axial cuando se produce la configuración de la religiosidad de conciencia personal: cada uno se debe salvar, la religiosidad, por más comunitaria que sea, se convierte en el gran negocio individual de la salvación. Al final, «el que se salva sabe, y el que no, no sabe nada». Y esa salvación es siempre post mortal, transhistórica. Y así lo ha sido durante todo el tiempo agrario. Es ahora cuando deja de ser evidente esa «necesidad

de salvación», y surge la pregunta: «¿salvación de qué?»

San Ignacio: el fin del hombre es amar y servir y glorificar a Dios nuestro Señor, y mediante esto «salvar su ánima»... Es la visión agraria, y concretamente medieval... Es un grandioso megarrelato, en el que la estrella central y más brillante es la "salvación eterna".

¿Hay más allá? ¿Hay vida postmortal? ¿Hay sobrevivencia individual a la muerte? ¿Hay resurrección? ¿Qué significa eso? ¿Podemos decir algo descriptivamente sobre ella? Las certezas que teníamos, transmitidas de generación en generación sin ser siquiera cuestionadas, tenían todas las características de ser una creencia. Superado lo que tiene de creencia, ¿qué podemos decir que queda de lo que llamabamos «salvación»? ¿Y qué papel juega en la espiritualidad del ser humano?

- Dios (teísmo)... como creencia

No desarrollaremos este elemento que es, además de creencia, la condición o el marco en el que se encuadran la mayoría de las creencias. Sería como una "creencia de segundo grado"... Remitimos, simplemente a la obra de John Shelby Spong¹.

- Dios providente: la divina Providencia...

La Divina Providencia, la seguridad de que el funcionamiento de este mundo y, sobre todo, la situación de los buenos se rige absolutamente a largo término por la justicia y el amor de Dios, es una creencia -natural- que contradice la autonomía de las realidades terrestres y la independencia de las segundas causas, así como toda la visión de la secularización moderna (*etsi Deus non daretur*)...

- Dios como «Señor», Dios al que «hay que adorar»

No existe ahí encima de todo un «Señor», un dueño del mundo y de nuestras vidas, ni un Rey del Universo que pueda reinar, ni un «Dios todopoderoso»... como si fuera el Emperador, o el Señor

¹ *Um novo cristianismo para um novo mundo*. Campinas (Sao Paulo): Verus, 2006.

Feudal... «a lo divino». (Recuerdo del chiste sobre los caballos que imaginan la «excelente cebada» que estarían comiendo los humanos en el banquete que escuchan que se celebra en el piso superior encima de su cuadra). También lo dice un filósofo griego: que si los humanos fuésemos caballos hubiéramos imaginado a los dioses como caballos.

Imaginar a Dios como Emperador, Rey del Universo, señor, dueño, dominador, todopoderoso... es una mera proyección «a lo divino» efectuada por la mente humana para «explicarse» la realidad, en un momento dentro de las coordinadas epistemológicas propias de la edad agraria, en la que se hace necesaria e imprescindible la autoridad para coordinar toda la fuerza humana de cara a controlar las crecidas de los ríos, el riego, la producción agrícola...¹. Aquí subyace el paradigma agrario de sumisión...

Esta visión «kirial» de Dios, no sólo es falsa, sino que hace daño, es perjudicial, desenfoca gravemente la realidad... Ciertamente es una "creencia".

San Ignacio: «el fin del hombre es amar y servir y glorificar a Dios nuestro Señor, y mediante esto salvar su ánima...». Es la visión agraria, y concretamente medieval.

- Dios masculino

El judaísmo siempre miró a Dios como más allá de la sexualidad, no como miraban los griegos a sus dioses antropomórficos que se emparejaban y engendraban al estilo humano... Pero ello no eximía a Dios de su carácter masculino (no masculinamente sexual, pero sí de «género masculino»).

Por eso, Dios es Padre, no madre (a pesar de que haya algún pasaje de excepción). Y es Patriarca, con todos los atributos del patriarca: poder, decisión, ser objeto de reverencia...

Dios es masculino desde el comienzo de la edad agraria. Antes, durante varias decenas de miles de años, fue la «gran Diosa Madre». La humanidad ha vivido mucho más tiempo con Diosa que con Dios.

¹ CORBÍ, M. *Religión sin religión*, pgs.19 y ss.

La masculinización de Dios se da con la llegada de la edad agraria.

- Juicio Final (Dios juez)

Recordemos las versiones populares de esta creencia: vivimos ante el juez, y toda nuestra vida es una prueba, y todo debía ser mirado desde esa óptica. La moral como reina de la vida cristiana. El ángel bueno sugiriéndonos por la derecha, y el ángel malo por la izquierda. Y todo siendo escrito en un libro, que se abriría al final de nuestra vida, en el Juicio Final.

El Juicio Final estaba descrito en Mt 25, 31ss. Los ángeles, las trompetas del juicio, el valle de Josafat, la proclamación de todas las intimidades, el «todo se sabrá, hasta los últimos pensamientos», nada quedará oculto. El juicio particular era inmediato, tras la muerte, y para el alma era ya efectivo; sólo el cuerpo se beneficiaba del plazo de gracia «hasta el final del mundo»... El novísimo del juicio, como el del cielo y el del infierno, han sido de los más presentes e influyentes en la vida del pueblo cristiano, es decir, en el cristianismo real.

Cuando toda esta imaginería –tenida por y predicada como absolutamente real ante el pueblo cristiano- deja de ser creíble, es muy fácil decir que eso no ha sido «dogma de fe»... Los dogmas reales son los dogmas prácticos, los que son tenidos como tales aunque no sean declarados. Y son los mejores para la institución: tienen toda la eficacia de los dogmas pero se supone que no comprometen la responsabilidad de la Iglesia... Cuando toda esa imaginería del juicio no es creíble, decimos que era sólo simbólica, pero que lo único que hay que sostener como dogma de fe es la afirmación existencial: el ser humano será juzgado por Dios, y será salvado o condenado. ¿Pero esta afirmación es sólo simbólica o todavía sigue siendo descriptiva de realidad? ¿Sigue siendo creencia?

SESIÓN DE TRABAJO

Presentación de la ponencia. Síntesis.

José M^a Vigil inicia su presentación subrayando el sentido de su ponencia. Sin moverse de su propia tradición religiosa quiere poder llegar a hacer una verdadera lectura sin creencias de la misma. Lo cual requiere un paso previo ineludible: desenmascarar las creencias. Aclara que utiliza el término "creencia" como sinónimo de "molde" y "religión" como equivalente a "modelo agrario de estructura religiosa". Podría decirse que "religión" conlleva una cierta negatividad en cuanto a que apunta hacia un modelo hoy desfasado y que pide ser superado.

Su texto es un listado de creencias en las que él sabe que quiere y debe profundizar, explorar a fondo su presencia y sus raíces. A menudo se afirma que las "creencias", aquello que es construcción humana y que no es la "verdad misma", es la superficie de las formulaciones, su forma superficial. La verdad radica en lo profundo. Vigil cree que no es suficiente: no basta con desmitificar la superficie. Es necesario comprender hasta dónde se adentran las raíces de los moldes mentales y cómo configuran el conjunto de la realidad. Puntualiza la relación entre creencia y mito: creencia es la actitud personal en relación a las narraciones míticas, compartidas por el conjunto social.

Formula en voz alta interrogantes y retos ante un listado como el que presenta. ¿Habría -por ejemplo- alguna creencia nuclear imprescindible para sostener el conjunto de la construcción? Knitter respondería que el punto central lo ocupa el mito de la superioridad religiosa. Todo cuerpo de creencias necesita ser "superior respecto a" para poderse sostener y ser capaz de dotar de sentido, valor y orientación a un grupo, a una sociedad. Una superioridad religiosa que lleva en germen, inevitablemente, un grado u otro de exclusivismo y exclusión del otro. Incluso las formulaciones inclusivistas no pueden

librarse del exclusivismo. Una formulación que permite dar un paso adelante sería ligar la salvación, no a Jesús o a otro personaje concreto, sino a Dios, validando así cualquier vía de salvación.

"Salvación", "Dios": términos como éstos, evocan ya todo el mundo de creencias en el que se apoyan. Cualquier esfuerzo sincero de desenmascarar creencias lleva siempre a más y más desnudez. Una desnudez que asusta. Para no traicionar la sinceridad intelectual -dice- procura poner entre paréntesis las implicaciones prácticas que puedan seguirse de los pasos que pueda ir dando. Procura no prestar oídos a esas voces amenazantes que anuncian que la humanidad queda sin orientación, dejada a la deriva bajo el gobierno de los instintos. Sin cielo e infierno, ¿qué criterio seguir?, ¿qué queda? Sin "creación", ¿la pura intemperie? Aunque no quiera, no puede evitar reconocer el miedo, el miedo a la falta de soportes. Su misma historia personal, tan marcada por los lemas de amor a los otros, amor a los enemigos... Ese amor, ¿sólo se sustenta si lo pide "Dios"? Sin "Dios", ¿no quedan motivos de amor?

Vigil expone que sabe que son preguntas e inquietudes formuladas desde la lógica de la misma construcción que se esfuerza por deshacer. En ese sentido, cualquier paso supone quitar tierra de debajo de los pies; cada pieza que se mueve, provoca la caída de la construcción desde el interior de la cual se está pensando: prisionero - en cierta forma- de la "religión creencias", una actividad mental ligada al milenarismo mundo religioso de configuración agrícola. Sabe que no se trata de cambiar unas piezas por otras, creencias por creencias. Nada que creer porque no se trata de creer sino de crear, de ver, considerar, optar. La vía de la "deconstrucción" es en sí misma una espiritualidad liberadora: una forma de liberación y, por tanto, una forma de espiritualidad. Pero no puede negar la existencia del vértigo.

Diálogo

El primero en intervenir es Marià Corbí. Afirma que la tarea iniciada por Vigil es útil y necesaria para tomar conciencia de hasta qué punto resulta insostenible todo el sistema de creencias. Verlo con lucidez, en lugar de "sufrirlo" de forma oscura. Sólo así se llega a comprender la raíz de la indiferencia y lejanía general frente a todas esas formulaciones (insostenibles como "Cristo-*logía*", como "teo-*logía*", como "eclesio-*logía*", etc.). Pero le anima a tomar aquella actitud tan propia de la tradición hindú: explorar en la riqueza de las antiguas palabras, romperse la cabeza para ver cómo sacar agua de ellas.

Toma la palabra Alberto da Silva Moreira introduciendo la necesidad de clarificar términos como cultura, creencias, convicciones. Como ya había sucedido en las ediciones anteriores de los debates, resulta inevitable que en un momento u otro surja el tema de hasta qué punto es posible o no vivir "sin creencias". El uso que se hace del término no es el más habitual y se acaba haciendo imprescindible dedicar un tiempo a situar lenguajes y correspondencias entre unos y otros. Desde la perspectiva de Moreira resultaría impensable una comunidad humana sin unas creencias. Distingue entre creencias (sociales) y convicciones (personales) e insiste en la viabilidad y sentido profundo del mundo mítico de las poblaciones indígenas que tan bien conoce, subraya el papel del mito como fuente de sentido, fuente de valoración.

Se insiste -Vigil, Corbí, Robles...- en que el esfuerzo que se está realizando va dirigido a distinguir entre la valoración profunda y el código en el que ésta va vertida, un código inadecuado para las condiciones culturales de las sociedades de innovación continua. Mantener su fontalidad divina y, por tanto, su intocabilidad, dejaría sin posible acceso al agua en estas condiciones culturales concretas. Corbí subraya que la cultura como sistema de creencias es un tipo de cultura, pero no el único. La cultura de una sociedad puede fundarse también sobre supuestos. De nuevo hace falta clarificar. Creencias:

narraciones asumidas por el grupo como provenientes de fuente divina, por tanto intocables. Supuestos: opciones basadas sobre hipótesis, firmes hasta que se muestra necesario modificarlos. Corbí dice que, para no generar equívocos, prefiere el término "trascodar" que "deconstruir", pues de lo que se trata es de decir aquello que está dicho en un código que ha dejado de ser válido, en un código más adecuado a las actuales condiciones.

Robles ahonda en el concepto de "creencia" desde una nueva perspectiva. Procura acotar más el término, esclarecer su uso. Puede parecer que -dice- que se esté contraponiendo "creencia" y "conocimiento", como si se relacionara "creencia" con falsa construcción acrítica, irracional. La contraposición, puntualiza Robles, no sería del ámbito de la racionalidad o no: la creencia puede ser racional o no serlo. El término creencia, en este debate, a lo que se contrapone es a "experiencia", insiste. Se indaga cómo lo espiritual puede ser experiencial en el marco concreto de las condiciones culturales propias de las sociedades de innovación continua. Cualquier tema que se aborde siempre es desde la perspectiva de las condiciones propias de este tipo de sociedades y no de las de las sociedades de estructura agraria vigente, con sus correspondientes aportes y dificultades.

Gabriel Mazer apunta al interés de acercarse a la particularidad de cada mundo mítico con sus aportaciones peculiares. De los distintos relatos míticos de la creación queda, hoy, la aportación peculiar de cada uno de ellos, su perfume propio. Por ejemplo, el *sábat* en su sentido profundo, es una peculiar ofrenda del relato del Génesis, y no de otros relatos creacionales; cada uno de ellos hace sus propias aportaciones. Una lectura sin creencias no debería ser una lectura generalista, que pase por alto las peculiaridades propias de cada mundo, sino que debería llevarse a cabo ante el texto concreto, en la palabra misma del texto.

La comida espera y hay que interrumpir la ronda. Se cierra con la intervención de Domingo Melero y el eco de Antonio Machado: "nunca imagen miente"... Mentirían en la fijación, en la

rigidez de la creencia. Pero cómo acercarse y usar las imágenes de tal manera que vuelvan a decir en la plenitud de su forma virgen. El poeta "convierte la moneda de cambio en perlas"..., de creencias a intuiciones tanteantes. El legado está ahí, pleno, para quien quiera aprender a vivir en "maravillosa inseguridad".

A la mañana siguiente Corbí entregó por escrito reflexiones surgidas a partir de los interrogantes planteados por José M^a Vigil. Es el texto que ofrecemos a continuación.

A partir de los interrogantes planteados por José M^a Vigil
(M. Corbí)

El análisis antropológico-cultural sirve para mostrar que los mitos y símbolos no son lo que parecen ser. No son un conjunto de verdades, de cosas a creer. Son programa colectivo en unas condiciones culturales determinadas.

Analizando la estructura de ese tipo de programación colectiva, propio de las sociedades preindustriales, podemos descubrir su estructura profunda y los desarrollos de esa estructura profunda. Lo que parecían afirmaciones de hechos, de verdades, de creencias intocables, resultan ser estructuras programadoras de socialización en unas condiciones de vida determinadas.

En esas estructuras, que programaban a las colectividades humanas durante milenios, se decía la dimensión absoluta de nuestra experiencia de la realidad. Ese decir era el decir de la estructura de programación, no la descripción de la naturaleza ni de la realidad en la que los hombres vivían ni, menos, la descripción de la realidad absoluta que expresaban.

Este análisis nos aboca a comprender la manera de significarse la dimensión absoluta de la realidad. Se significa, no se describe. Lo que parece descripción, verdad y creencia, es sólo

software o elemento de software.

Pero la realidad absoluta se dice. ¿Qué se dice de ella?

Ahí vemos que el análisis epistemológico de los mitos y los símbolos, primera epistemología de Vigil, nos aboca irremediablemente a tener que dilucidar la epistemología del decir mismo de lo absoluto.

Al hacerlo, comprendemos sólo lo que los mitos y los símbolos no son. El descubrimiento central es que lo que pretenden decir, como hechos, entidades, verdades, seres, acontecimientos, no son tales. Su pretensión epistemológica de referirse a hechos y entidades es sólo una necesidad de programación. También la rotundidad de sus afirmaciones, que hay que creer, no responde a realidades sino a la necesidad de un tipo de programación propia de sociedades estáticas.

La epistemología mítica es sólo una necesidad de programación.

Por tanto, su hablar de lo absoluto no es descriptivo ni designativo, es sólo significativo. Cuando intentamos averiguar qué significan, cuál es su función designativa, es cuando descubrimos su puro carácter apofático.

Esta sería la segunda epistemología de Vigil. Una epistemología negativa, capaz de descubrir con toda claridad lo que el Absoluto no es.

Nuestra incapacidad de hablar descriptivamente del Absoluto no comporta nuestra incapacidad para abrirnos a él, para tocarlo con nuestra mente, nuestro sentir y nuestros sentidos. Lo que esa apertura-contacto es para nosotros lo diremos, sabiendo que nuestro decir sólo le apunta, pero no lo puede decir.

Cuando constatamos que nuestro decir sobre él es vacío, no por eso pierde el poder de atracción, de movilización, de llamada. Eso de lo que hablamos con un hablar vacío de poder descriptivo pero preñado de presencia, es lo más atractivo y movilizador. Nuestro decir es desvelar aquí una presencia más sólida y potente que cualquier estímulo.

Con la primera epistemología descubrimos que todo nuestro decir de la realidad, no sólo del absoluto, es objetivación, acotación, modelización, interpretación a la medida de un viviente. Hacemos una interpretación de la realidad a nuestra medida, como la garrapata hace otra a su medida. Ninguna de las dos dice la realidad que hay, aunque la objetivación, la interpretación, se dibuja sobre un fondo sólido infinito y vacío de toda acotación animal. Otra vez, una epistemología afinada nos permite descubrir nuestra construcción y la naturaleza del constructor: la necesidad y el deseo.

Tenemos que reconocer que nada de lo que nos parece ser es lo que parece ser. Sin embargo el ser, ese trasfondo, es, aunque no a la manera de un ser entre los seres. Es de una manera que parece no ser para un pobre viviente. Sin embargo, su ser absoluto se dice sin palabras. Otra vez la epistemología primera nos aboca a la realidad que verdaderamente es. Por ella podemos saber que no es a la manera de todas nuestras construcciones. Y lo que no es a la manera de nuestras construcciones, nos parece que no es; o mejor, que ni es, con el criterio de lo que damos por ser, ni tampoco no es, porque no es la negrura del vacío de la nada, sino la luz tenebrosa de un vacío lleno hasta los bordes.

Llegados a este punto, la realidad, Dios, se muestra de dos maneras: una transluciéndose, como por unas vidrieras en las realidades centrales de nuestra construcción de la realidad. Esa sería la experiencia religiosa propiamente tal. La otra, mostrándose en toda su desnudez, también en el seno de nuestra propia construcción. Esa sería la experiencia espiritual pura o mística.

La experiencia religiosa tiene formas, la mística no las tiene. Pero las formas religiosas, aunque reconozcamos que son vidrieras construidas por nosotros mismos, no cejan por ello de dejar pasar la luz e iluminar. Debemos utilizarlas para dar a conocer la luz, para motivar. Pero lo haremos sabiendo que las formas de la vidriera no son las formas de la luz; comprendiendo que los colores y las formas con las que se presenta en el interior de nuestra construcción, no son de la luz, pero sí son luz.

Por tanto, donde pueda haber religión, han de utilizarse las

formas religiosas. Es más, uno debe utilizar e iluminarse con esa luz, cuando se reconozca incapaz de salir al otro lado de la vidriera. Puede darse una espiritualidad de la liberación sin creencias, pero que utiliza creencias, como puede darse una devoción y entrega a Dios, como gran vidriera, sabiendo que ese lugar por el que se filtra la luz es construcción nuestra.

Esto me lleva a hablar de los procedimientos de acceso a la luz, los procedimientos o métodos de camino espiritual. Utilizaré la teoría hindú porque es la más clara y completa de todas las que suministran las tradiciones religiosas. Los hindúes son los que tienen las tradiciones más viejas de conceptualización y más elaboradas desde antiguo. Es muy útil acudir a ellas con frecuencia.

Hay que distinguir entre el "dónde hay que acceder" con el cultivo de la espiritualidad y el "cómo" acceder. El "dónde" es llegar a la experiencia de que "esto y lo otro no son dos". Que lo real no es mi construcción necesariamente dualizante: distinción de sujeto y objeto y distinción entre la dimensión absoluta de la realidad y la dimensión relativa.

He de llegar a la experiencia, con mente y corazón del no-dos absoluto, de Dios, del Vacío de toda construcción. Y he de llegar a esa experiencia en todo y en mí mismo. Y no como "otro" del mundo y de mí, sino como "el no-otro" del mundo y de mí mismo.

Los procedimientos de acceso en todas las tradiciones pueden reducirse a tres grandes familias, que siempre serán procedimientos de silenciamiento de nuestra construcción desde la necesidad y desde el deseo:

-Silenciamiento desde la mente, con el razonamiento y la intuición, que sería el yoga (método) del conocimiento, Jñana-yoga. También se puede trabajar con la mente a través de la concentración. Raja-Yoga.

-Silenciamiento desde el sentir y la devoción, yoga de la devoción y el amor. Bhakti-yoga.

-Silenciamiento desde la acción. Yoga de la acción. Karma-yoga.

Son sólo tres acentuaciones metódicas diferentes de un mismo proceso.

-Callar las construcciones con la razón y la intuición o la concentración, debe ir acompañado por la acción desinteresada y pasa por la devoción a “esto” que puede tomar la figuración de Dios o no.

-Callar las construcciones con la acción, debe conducir a un conocimiento pretendido, e ir acompañado por el amor a “esto” como presencia del absoluto.

-Callar las construcciones con la entrega del corazón a una figuración divina, debe conducir al conocimiento del no-dos y exige que le acompañe una acción que no busca los frutos de la acción, sino que ofrece su actuar como una ofrenda de amor.

En estos procedimientos, con acento en un aspecto u otro está todo camino a Dios.

LOS MITOS Y LOS SÍMBOLOS EN LAS NUEVAS CIRCUNSTANCIAS CULTURALES

Marià Corbí

1. La pretensión primaria de los mitos y los símbolos

La pretensión primaria de los mitos y los símbolos, aquello por lo que fueron construidos, es la *programación de la colectividad*. La pretensión primaria y principal es programar a un grupo humano para una sobrevivencia viable, en unas condiciones determinadas preindustriales y precientíficas.

El viviente que habla, tiene un doble acceso a lo real, un acceso interesado, en función de sus necesidades, y otro acceso gratuito, porque la realidad está ahí. Este doble acceso a lo real es su *cualidad específica*, lo que le caracteriza como especie, lo que le dota de flexibilidad para adaptarse a posibles cambios de modos de vida, sin tener, como las demás vivientes, cambiar de especie. Si sólo tuviera un único acceso a lo real, el funcional, estaría preso de ese acceso, como les ocurre a los demás animales.

Los mitos y símbolos, como sistemas de programación colectiva, deben dar forma a estas dos dimensiones de nuestro acceso a la realidad. De lo contrario, no programarían nuestra naturaleza específica.

Así pues, los mitos y los símbolos tienen una doble pretensión:

-construir una naturaleza viable, en unas determinadas condiciones de sobrevivencia material,

-y posibilitar el cultivo de esa segunda dimensión de la realidad, de la que depende su condición específica, su flexibilidad

para adaptarse a las transformaciones del medio y de las condiciones de vida y depende también su cualidad específica.

La configuración del acceso a la dimensión absoluta de lo real, depende de la forma de la configuración de las condiciones de supervivencia del grupo humano. Las condiciones de supervivencia son las que imponen los cambios en las estructuras de los sistemas mítico-simbólicos de programación y, por ello, imponen también los cambios en la figuración de la experiencia absoluta de lo real.

Así pues, la pretensión de los sistemas mítico-simbólicos es la conveniente programación de los colectivos para una supervivencia adecuada en unas determinadas condiciones de vida, siempre preindustrial y precientífica. Podríamos decir que los sistemas mítico-simbólicos son el software desde el que se lee, se valora y se actúa, tanto en lo referente a nuestra relación necesitada con la realidad, como en lo referente a nuestra relación gratuita y absoluta con lo real.

Sin embargo, los mitos y los símbolos no se proponen, directamente, adentrar a los individuos y a los grupos en las profundidades de la vivencia absoluta de la realidad. Esa no es su pretensión. Su pretensión se ciñe únicamente a un cultivo, individual y colectivo, de la segunda dimensión de la realidad, que mantenga nuestra cualidad específica y sus ventajas para sobrevivir y competir con los demás grupos humanos y con las demás especies, en un medio cambiante.

No obstante, aunque los mitos y símbolos no se propongan la profundización en la vida espiritual, ponen las bases que lo permiten.

2. Ningún sistema mítico-simbólico se propone describir la realidad

Como consecuencia del apartado anterior, ningún sistema mítico-simbólico se propone describir la realidad, ni la dimensión de la que dependen los humanos para vivir, ni la dimensión absoluta de lo real. Pretenden sólo decir *cómo hay que verla, sentirla y actuar en ella y organizar la simbiosis, para poder sobrevivir en una forma concreta de vida. Por consiguiente, no pretenden, tampoco, describir la realidad absolu-*

ta, sino sólo programar cómo hay que comprenderla, sentirla y vivirla de manera que sea coherente y no altere, sino que favorezca y refuerce, la programación de la sobrevivencia material.

Los dos accesos a la realidad, el funcional y el gratuito, deben estar modelados por el mismo programa. O dicho de forma inversa, quienes están socializados en un sistema de programación determinado, leen y viven las dos dimensiones de la realidad desde el mismo sistema mítico-simbólico. Puesto que las dos dimensiones forman nuestra especificidad, las dos requerirán de la misma programación.

Los mitos y símbolos no son, pues, descripción de ninguno de los dos aspectos de lo real, sino acomodación, delimitación, modelización de la inmensidad de lo real a las formas de vivir de un grupo de vivientes humanos. Si no es la descripción de la realidad de la que dependemos para sobrevivir, menos será descripción del ámbito sagrado de lo real.

3. Los mitos y los símbolos imponen el convencimiento de que la realidad es como ellos la describen

Aunque los sistemas mítico-simbólicos no se proponen describir la realidad, sino modelarla según las condiciones de vida de los grupos humanos, para poder programar eficazmente a los colectivos, tienen que imprimir, en las mentes y sentires de individuos y grupos, el convencimiento de que la realidad es como ellos la describen, tanto la realidad profana como la sagrada. Si no imprimieran esa certeza no podrían programar eficazmente la acción y la organización, sin dudas ni vacilaciones. La urgencia y los riesgos de la sobrevivencia, en las condiciones precarias y llenas de riesgos, en las que los humanos se mueven, requiere de una actuación clara, pronta, decidida, alejada de las dudas e indeterminaciones.

Para actuar con claridad y decisión, hay que dar por real la interpretación que se hace de la realidad, hay que dar por real lo que el programa configura. Cualquier otro sistema de actuación que sea

contrario o diferente al que el sistema mítico-simbólico propone, es ignorancia, error, desviación, pecado.

4. Lo que dicen los mitos y los símbolos, en las sociedades preindustriales y estáticas, debe tomarse como descripción inviolable de la realidad

Los mitos y símbolos son los sistemas de programación de las sociedades preindustriales y precientíficas. Programan, por tanto, sociedades estáticas, es decir, sociedades que viven, durante larguísimo espacios de tiempo, haciendo fundamentalmente lo mismo. Programar sociedades estáticas, significa programar para no cambiar, para excluir los cambios.

Ese tipo de programación no es posible, si no se cree que las cosas, y lo sagrado mismo, sean como dicen los mitos y los símbolos. El procedimiento de programa con el que se bloquea todo posible cambio de importancia, es la afirmación, dicha de muchas maneras, de que el proyecto de vida que los mitos y los símbolos proponen y la descripción y valoración de la realidad que hacen, tanto de la realidad funcional como de la absoluta, es intocable y sagrado porque proviene de los antepasados y de los dioses. Ellos determinaron e hicieron así las cosas y así las impusieron.

Según esta manera de ser de los mitos y los símbolos, y según las funciones que deben cumplir, mientras están vigentes como sistemas de programación, no pueden ser tomados como meros símbolos, como meras narraciones expresivas, como metáforas de lo real. Eso sólo podrá hacerse, cuando los mitos y los símbolos ya no sean el sistema de programación colectiva.

Para poder interpretar y vivir así los mitos y los símbolos, como puros símbolos y simples metáforas, no bastará con que un determinado sistema mítico-simbólico perezca, o sea sustituido por otro. En ese caso, tampoco el sistema que se abandona podrá ser interpretado como puramente simbólico, sino simplemente como

erróneo. Para poder acceder a una lectura puramente simbólica de los mitos y los símbolos tienen que haber sido sustituidos por otros sistemas de programación, ya no mítico-simbólicos.

Para leer y vivir los mitos y los símbolos como puramente simbólicos, no tendremos que sustituir unas creencias por otras, sino que nos tendremos que alejarnos de todos sistemas de creencias. Esto es lo que nos está pasando en las actuales sociedades europeas.

Los mitos y los símbolos dicen cómo hay que interpretar las cosas, cómo hay que valorarlas y cómo hay que vivirlas; igualmente dicen cómo hay que representar y vivir el Absoluto. Meten en la cabeza y en el sentir, que las cosas y el Absoluto son como dicen, sin posible duda o desviación. Y todo es como los mitos y símbolos dicen, porque así lo han establecido y revelado los dioses o los antepasados sagrados.

5. Los sistemas mítico-simbólicos son sistemas de creencias

Eso es la creencia: someter la mente y el sentir, hasta sostener que lo que los mitos y símbolos describen de la realidad, lo es verdaderamente, definitivamente, indudablemente. Y sabemos que es así, porque tenemos garantía divina de ellos. Y esa creencia se extiende tanto en lo que se refiere a la realidad de la vida cotidiana como a la realidad absoluta.

Por consiguiente, los mitos y los símbolos, cuando funcionan como sistema de programación colectiva, son inseparables de las creencias. Resulta, pues, que un sistema mítico-simbólico es un sistema de creencias. Y es sistema de creencias, no por razones religiosas, sino por necesidad de los sistemas de programación de las sociedades estáticas.

Consecuentemente, el camino espiritual vendrá vehiculado, interpretado y vivido en las sociedades preindustriales, desde y en sistema de creencias implícito en el sistema mítico de la programación colectiva. No pudo ser de otra manera, porque así estaban estructurados los miembros de esas sociedades, y porque, de otra forma, hubiera resultado un peligro para la sobrevivencia colectiva.

En sociedades e individuos estructurados sobre creencias, las que imponen los sistemas mítico-simbólicos, la espiritualidad vendrá estructurada y vivida, como el resto de las dimensiones de la vida humana, desde las creencias que imponen los mitos y los símbolos.

Si fingimos que el programa colectivo se asemeja a un software que rige la vida del grupo, la vida espiritual, tanto de los individuos, como del grupo, estará concebida y vivida desde ese mismo software.

6. Los niveles de estructura de los mitos y los símbolos

En los mitos y símbolos pueden distinguirse dos niveles estructurales:

- *el superficial*, que es el nivel de la narración y la configuración de los personajes divinos y humanos que intervienen en la narración;
- y *el nivel profundo*, que es el nivel de las estructuras, no conscientes, que modelan las narraciones, los personajes y la lógica formal de todo el conjunto.

Las estructuras profundas de los mitos y símbolos dependen de nuestra condición de vivientes necesitados y se generan en la relación o relaciones básicas de las que depende la supervivencia de un grupo, en una modalidad de vida preindustrial determinada.

Partamos de la primera forma de sociedad preindustrial, *la de los cazadores y recolectores*.

Viven fundamentalmente de matar animales. La experiencia más básica y repetida de estos hombres es que de la muerte violenta de los animales que cazan, se sigue la vida de todos los miembros del grupo. Esa es la experiencia fundamental: de la muerte violenta se sigue la vida y el ser.

Esta acción, la caza, y su resultado, se convierten en patrón, paradigma, programa para el grupo. El mito narrará que en los tiempos primordiales, un antepasado o un animal primigenio fue

muerto y de su cadáver se formó el ser y la vida de todo lo existente.

Desde ese patrón, será concebido el absoluto como la “protovíctima”. Adoptará dos formas: una protovíctima teriomorfa o un antepasado protovíctima. Esta doble forma de lo Absoluto viene originada por la doble fuente de vida de los grupos: los animales que cazan y los antepasados de quienes recibieron y heredaron la vida y la cultura. Lo absoluto se sitúa en el ámbito de la muerte, como fuente de vida y de ser. Con frecuencia se le llamará Espíritu, Antepasado, Gran Ancestro.

El camino espiritual se representará como entrar, en vida, en el ámbito sagrado de los muertos.

El chamán, que es el guía espiritual, es el miembro de la tribu que está en contacto con el mundo de los espíritus.

Morir es integrarse en el mundo sagrado de los espíritus.

Cuando se quiere hablar de la dimensión absoluta de todas las cosas, se habla de su espíritu, del espíritu de los ríos, de las montañas, de los árboles, de los animales y de las plantas.

Toda experiencia espiritual estaba sometida a este tipo de figuraciones y a este tipo de lógica. Los personajes y peripecias de las narraciones podían ser diferentes en los diversos pueblos, pero la estructura profunda era la misma. Y consiguientemente, también son idénticas las estructuras profundas de las creencias, aunque en su nivel superficial, el de las narraciones y los personajes, sean diversas.

Los *miembros de las sociedades agrario-autoritarias*, encuentran en su vida dos experiencias fundamentales. Son sociedades que para poder cultivar y sobrevivir, necesitan controlar las crecidas de grandes ríos, crear canales de regadío, coordinar grandes obras, defenderse de la codicia de los vecinos, etc. Sin una organización capaz de juntar y coordinar los esfuerzos de todos, no es posible ni cultivar ni sobrevivir.

Esta experiencia básica de la autoridad y de la sumisión, de la que depende, en toda su radicalidad, la vida del grupo, se convierte, para un viviente que no tiene determinadas genéticamente, como

las otras especies, ni la interpretación de la realidad, ni su valoración, ni su organización, ni cómo debe actuar en ella, en patrón de lectura de lo real.

Someterse a una autoridad resulta ser la fuente de la supervivencia. La autoridad es la fuente de la vida para todos los miembros del grupo. Incluso más que el cultivo, porque sin autoridad no hay posibilidad de cultivo, ni posibilidad de disfrutar en paz de lo cultivado.

Cuando esta vivencia, intensa, repetida y colectiva, se convierte en patrón de la mente y del sentir, cuando se convierte en núcleo de la programación colectiva, todo lo que tenga vida y ser, ha de proceder de la autoridad.

La experiencia de Absoluto adoptará la forma de la autoridad. El Absoluto es el Supremo Señor. La relación con ese Absoluto será una relación de sumisión. La sumisión al Señor será la vida y la prosperidad, la desobediencia será la muerte y la calamidad.

Todo lo que existe es fruto de una orden divina. El Señor lo crea con una palabra autoritativa: “¡Sea!” Su orden es el existir de lo que existe. El camino espiritual será el camino de la total obediencia a sus mandatos e incluso a sus consejos; será la entrega en las manos del Señor, como siervo humilde e inútil. La desobediencia es el pecado central y es el camino del mal y la muerte

El maestro espiritual es el que enseña los caminos del Señor, el que nos trasmite sus órdenes, el que corrige nuestras desviaciones en la completa sumisión.

La burocracia, la administración, la milicia y el sacerdocio sienten de una forma especial la fuerza de ese patrón, porque es el que rige casi toda su actividad.

Pero la mayor parte del pueblo de estas sociedades, se dedica a cultivar la tierra. La experiencia cotidiana de quienes cultivan la tierra es la misma de los primitivos cazadores-recolectores, aunque modificada por ampliación. También para ellos la muerte es fuente de vida. Como los animales muertos eran fuente de vida, así los granos y tubérculos se entierran para que mueran y sean fuente de vida.

Lo Absoluto se representa como una divinidad que muere y resucita para dar vida a los hombres, las plantas y a la naturaleza entera. Todo lo que tiene realidad, procede de esa muerte sagrada y fecunda.

Este patrón está especialmente vigente para los grupos humanos que se dedican al cultivo.

Tenemos, pues, que en este tipo de sociedades se dan dos grandes patrones de interpretación y valoración de la realidad, el autoritario, que podríamos representarlo como una relación de mandato-obediencia (Mto→Ob), y otro agrario, que podríamos representarlo como muerte-vida (M→V). Dos patrones, dos moldes de interpretación de la realidad que deberán estructurarse en una unidad, en un único programa colectivo, si no se quiere que la sociedad quede escindida en dos grandes bloques.

Para los cazadores-recolectores y para la agricultura primitiva (horticultura) la muerte era fecunda por sí misma. La experiencia de los pueblos era que los muertos le daban la vida. Los animales muertos eran la fuente principal de la subsistencia. Los antepasados eran la fuente del modo de vida, de las formas de cazar y cultivar, de las normas culturales, de las costumbres, las enseñanzas y los ritos; eran la fuente de la cultura y del proyecto de vida colectiva del grupo. La cópula la interpretaban como matar y ser muerto; así, también la fecundidad de las mujeres era también fruto de la muerte.

Para las sociedades agrario-autoritarias un paradigma agrario independiente no podía continuar. El paradigma de la muerte se tenía que someter al paradigma autoritario, porque sin autoridad y sumisión no es posible el cultivo. Por tanto, la muerte ya no será fecunda por sí misma, sino por decisión del Señor Supremo. ¿Cómo se hará fecunda la muerte, de por sí estéril?

El Señor Supremo envía a uno de su rango, un dios, a que muera y que con su muerte por obediencia haga fecunda a la misma muerte. Gracias a esa muerte del dios, la muerte se convierte en fuente sagrada de vida y de salvación.

Así quedan coordinados los dos grandes patrones, pero

queda todavía algo que decir: el patrón de interpretación y valoración que resulta del cultivo, ($M \rightarrow V$), es tan imprescindible para la vida del grupo como el patrón que resulta de la autoridad ($Mto \rightarrow Ob$). Los dos patrones son igualmente imprescindibles. Para imprimir este hecho en el grupo, para programar al grupo de una forma unitaria, el mito dice que el Señor Supremo sienta a su derecha al dios que muere por obediencia y que resucita.

Así queda establecido que el eje principal de las concepciones, valoraciones y modos de vida del grupo es la autoridad y las relaciones con la autoridad y que el cultivo es también un eje sagrado e imprescindible, gracias a la decisión del Señor Supremo de enviar a un dios a la muerte para que la haga fecunda. Su sacralidad es del mismo rango que la de la autoridad, divina como ella y ya, por decisión del Señor Supremo, del rango del Señorío.

La espiritualidad se concebirá como sumisión al Señor y entrega a su voluntad y como muerte a sí mismo, como participar en el proceso de muerte y resurrección del dios agrario.

El Absoluto se concibe como el Señor Supremo que nos conduce a la muerte a nosotros mismos para que participemos en la pasión y resurrección del dios agrario y tengamos vida.

En las *sociedades ganaderas*, la ocupación central es mantener a los rebaños vivos frente a las agresiones de las bestias salvajes, de las otras tribus y de las enfermedades. No viven de matar los animales que pastorean, sino de sus productos. Sólo los matan y los comen en momentos especialmente importantes para la vida del grupo, en momentos rituales.

La ocupación cotidiana de estos hombres les proporcionan una experiencia fundamental: luchan con la muerte para mantenerse ellos vivos y mantener vivos a sus ganados. Para ellos la muerte no es fecunda y fuente de vida, si no que la muerte es la máxima negatividad.

La experiencia fundamental de los pastores es el enfrentamiento constante de la vida con la muerte. En la vida toda y en toda la realidad, se da una constante lucha entre la vida y la muerte. Lo

Absoluto para ellos tiene una doble cara, la cara de la vida y la cara de la muerte. Lo representarán como dos principios o dos dioses, el Dios Principio del Bien y el Dios Principio del Mal. Cuando se impone el monoteísmo, el Principio del Mal es rebajado de categoría, es sólo un demonio.

El Principio del Mal es el padre de la mentira, la enfermedad y la muerte. El Principio del Bien es el padre de la verdad, la salud y la vida. Es evidente que el grupo opta por el principio del bien. Se alía con él. Los que no son el grupo de la alianza, son enemigos, y si enemigos, aliados con el Principio del mal.

El pueblo de la alianza es el Pueblo Escogido frente a todos los demás pueblos, que son sus enemigos.

La gigantomaquia de la lucha entre los dos grandes Principios se desarrolla en la historia humana. Así, las luchas del pueblo de la alianza, son luchas sagradas. Pero para poder obtener la victoria contra el Principio del Mal y sus aliados, todos los restantes pueblos, se necesitará una intervención divina, porque los hombres solos no pueden vencer a las fuerzas poderosas del mal.

Así, el Dios Principio del Bien, enviará a un Emisario, Profeta o Mesías para que decante la victoria del lado del Bien y la Vida.

La vida de los humanos es el campo de batalla donde se desarrolla este gran drama. La victoria definitiva del Principio del Bien es la victoria sobre la mentira y el error, sobre la enfermedad y la muerte. La muerte, vencida definitivamente, devuelve a todos los difuntos que tenía apresados y hay resurrección general: para vida, a los que lucharon a favor del Bien, para muerte definitiva, aquellos que fueron aliados del Principio del Mal.

Los patrones o paradigmas de interpretación, de valoración de la realidad y de acción de los colectivos, así como los desarrollos mitológicos y simbólicos a partir de esos patrones, no son, en sí, hechos religiosos; son sólo procedimientos de programación para un determinado tipo de vida preindustrial y precientífica.

Las experiencias de la dimensión absoluta de la realidad tienen que vivirse, configurarse y expresarse desde esos sistemas de programación, adecuados a cada sistema de vida. Al hacerlo, sacralizan esos programas, los sellan, les dan prestigio e intocabilidad. Las formas se contagian del absoluto que se expresa en ellas.

Los mitos y los símbolos son hechos culturales; y la cultura es una forma de ser viviente. La cultura suple la indeterminación genética de nuestra especie. Nuestra especie tiene determinado genéticamente sólo cuatro hechos: ser sexuado, ser simbiótico, su fisiología y el habla. Lo demás está indeterminado. Está por determinar cómo aparejarse y criar a la prole, cómo organizar la colaboración y convivencia social, y cómo hablar, en qué lengua, cómo cultivar la dimensión absoluta para mantener nuestra cualidad específica.

La cultura solventa esas indeterminaciones. Sin la cultura nuestra especie no sería una especie viable.

7. La lógica del desarrollo de los paradigmas míticos

En los mitos y símbolos, que son el eje de la cultura de los pueblos preindustriales, hemos dicho que podemos distinguir dos dimensiones,

- *la dimensión superficial*, que la forman los personajes y las narraciones, y

- *la dimensión profunda* que la forman los patrones o paradigmas y la lógica de los desarrollos de esos paradigmas.

Ya hemos hablado de los patrones centrales o paradigmas que han regido la vida de todas las sociedades preindustriales. Hablemos ahora de *la lógica del desarrollo de esos paradigmas*.

La lógica mítica del paradigma de las *sociedades cazadoras-recolectoras* es muy simple: todo lo que tiene existencia y vida procede de una muerte violenta. De la muerte del animal o de la muerte violenta de una protovíctima. La caza, la recolección, la reproducción

de personas y animales, lo sagrado, el camino a lo sagrado, el Ser Supremo, todo viene interpretado por ese sencillo patrón, y la lógica del desarrollo de esa interpretación mítica es muy simple, sin más pasos que “de la muerte violenta se sigue la vida”; o dicho a la inversa, todo lo que tiene ser y vida, procede de una muerte violenta.

En las *sociedades agrario-autoritarias* es más clara la diferenciación entre *los patrones o paradigmas* y la *lógica del desarrollo de esos patrones míticos*.

Los patrones son: $Mto \rightarrow Ob$ y $M \rightarrow V$, formando un patrón complejo en el que el patrón de $M \rightarrow V$ se somete al de $Mto \rightarrow Ob$.

La lógica del desarrollo de estos patrones es: el Señor Supremo envía a una divinidad al mundo de los hombres para que, por obediencia, muera y muriendo haga a la muerte fecunda. Por esa obediencia hasta la muerte, el Señor Supremo le vuelve a la vida y lo sienta a su derecha.

Esa es la lógica mitológica de las sociedades agrario-autoritarias. En el nivel superficial, las narraciones y los personajes revestirán esas formas profundas del desarrollo del paradigma mítico.

Las estructuras profundas de los mitos y los símbolos son inconscientes, socialmente e individualmente. Lo único consciente es el nivel superficial en el que las estructuras profundas están revestidas de personajes y peripecias. *Pero todos los personajes que intervengan y las peripecias que cuenten las narraciones tendrán que cumplir esos desarrollos de las estructuras profundas inconscientes.*

Tanto los patrones como el desarrollo formal profundo de las mitologías agrario-autoritarias se cumplen en todas sociedades de ese tipo, de una forma o de otra.

Todo acontecimiento o personaje religioso de importancia, todo maestro del espíritu, tendrá que ser interpretado, necesaria e invariablemente, desde esos patrones y desde el desarrollo formal de esos patrones. El maestro que aparezca en este tipo de culturas, tendrá que recorrer, en la mente de las gentes de esas culturas, todos los pasos de la lógica del desarrollo mítico. Eso vale tanto para los personajes puramente míticos, como Astartés, Dionisio, Osiris, como

de los personajes de base histórica, como Jesús.

Los mitos y los símbolos, en las sociedades preindustriales funcionan necesariamente; nada ni nadie puede escapar de su función interpretadora, valoradora, organizadora. Se asemejan a un programa de ordenador. Todo lo que el ordenador puede tratar y operar ha de ser desde el programa. Nada puede ser tratado y guardado que no sea según el programa.

Los discípulos helenos de Jesús le interpretaron como le interpretaron, porque lo leyeron y lo vivieron desde la mitología agrario-autoritaria de las monarquías helenísticas. El imperio romano era una monarquía más de tipo helenístico.

Los mitos y los símbolos de las sociedades preindustriales, debían ser creídos tal como se concretaban a nivel superficial. Se creían los mitos y los símbolos desde su nivel de superficie. Esta es la causa por la que podía darse enfrentamiento entre sistemas míticos agrario-autoritarios diversos, pero con paradigmas y desarrollos formales profundos idénticos.

Los mitos y los símbolos decían como había que ver, valorar y tratar a las cosas y las personas, para vivir adecuadamente de una determinada manera. También decían como había que representar y vivir lo Absoluto, en unas condiciones de vida determinadas, para que la vivencia de lo Absoluto no destruyera el programa colectivo. Debían ser creídos como si describieran la naturaleza misma de las cosas y de lo sagrado, para que la programación fuera eficaz y espontánea; y debían ser creídos porque programaban sociedades que debían excluir cualquier cambio de importancia.

También en el caso de las sociedades ganaderas se puede distinguir con toda claridad entre lo que es el patrón o paradigma y lo que son los desarrollos formales de ese patrón o paradigma.

Ya hemos dicho que el paradigma de las sociedades ganaderas es la muerte y la vida en un enfrentamiento constante, en guerra. Los desarrollos formales de ese paradigma nos forzarán a trasladar al nivel de la historia humana ese enfrentamiento de

gigantes. En la historia humana se enfrentan el Principio de Bien y el Principio del Mal en una guerra sin cuartel.

La historia humana es la historia de ese enfrentamiento. Y es una historia progresiva, porque es la historia de la progresión necesaria de la victoria del Bien contra el Mal. La historia humana es la historia de las sucesivas intervenciones del Principio del Bien y de su Enviado, hasta la victoria final. Es pues una *historia sagrada de salvación*.

Estos son los principales elementos formales del desarrollo del paradigma de los ganaderos: el pueblo de ganaderos tiene que aliarse con el Principio del Bien; esa Alianza le hace el Pueblo escogido; todos los demás pueblos, enemigos y enemigos potenciales del pueblo de la alianza, se piensan como aliados del Principio del Mal; la victoria del Principio del Bien resulta inevitable para quienes optan por vivir; pero para que se dé la victoria del Principio del Bien en la guerra sin tregua de los dos Principios, que se desarrolla en el nivel de la vida e historia humana, se necesita de la venida de un Enviado, un Mesías, un Profeta, que decante el combate del lado del bien. La victoria del Principio del Bien supone el final del mal, la ignorancia y la muerte, por tanto el paraíso, la verdad y la resurrección.

Las formas de los mitos y los de símbolos así como de sus desarrollos, dependen de cómo sobreviven los pueblos y de los patrones de interpretación y valoración que esas formas de vivir generan; y cambian con los cambios en los modos de vivir.

Los cambios mítico-simbólicos suponen cambios de creencias, tanto profanas como sagradas.

Cualquier experiencia de la dimensión absoluta de lo real, experiencia sagrada o interpretación y valoración de grandes personajes religiosos o maestros del espíritu, debe quedar enmarcada, concebida, sentida y creída, según los patrones de interpretación y valoración de las diversas formas culturales. Al quedar sometidos a los patrones o paradigmas, quedan, por ello, también sometidos a los desarrollos formales de esos patrones.

Para poner un ejemplo: si el maestro del espíritu Jesús de

Nazaret, es leído y vivido desde el patrón mítico-simbólico de las monarquías helenistas, tendrá que pasar por todos los momentos del desarrollo del patrón cultural de esas sociedades: se le creará Hijo de Dios, enviado por parte del Señor Supremo a la tierra para morir por obediencia, haciendo así a la muerte fecunda, resucitará y ascenderá a los cielos para sentarse a la derecha del Supremo Señor. El desarrollo completo de la estructura profunda se impondrá como una necesidad de la lógica simbólica.

Lo mismo podría decirse de los grandes textos religiosos en una de esas grandes épocas mítico-simbólicas. Las sociedades de cazadores-recolectores no tienen textos sagrados porque son culturas ágrafas.

8. La fe y la creencia, en la programación mítica de las sociedades preindustriales

Es intrínseco a nuestra especie, por nuestra condición de hablantes, tener un doble acceso a lo real: uno interesado, en función de nuestras necesidades de viviente necesitado, y otro gratuito, porque la realidad está ahí.

Por la lengua no estamos inmersos, como los demás animales, en el mundo de estímulos que la necesidad construye. Por la lengua podemos distinguir, en todo momento, entre el objeto que hay frente a mí y el significado, la pertinencia que ese objeto puede o no tener con miras a la supervivencia. Los demás vivientes no pueden hacer esa distinción.

Gracias a esa distancia, que los significados lingüísticos nos proporcionan con respecto a los objetos, nuestra especie puede construir otro mundo de estímulos, cuando las circunstancias lo requieran.

Esa es, pues, nuestra cualidad específica. Gracias a ella, nuestra especie puede hacer transformaciones de su mundo y de su relación con él, que en las restantes animales requerirían un cambio de especie.

Esas dos dimensiones de lo real están siempre presentes

para nuestra mente y nuestro sentir, aunque no siempre igualmente explícitas. Si la dimensión absoluta de lo real desapareciera, por falta de cultivo, perderíamos nuestra cualidad específica y, con ella, perderíamos la ventaja de nuestra flexibilidad con relación al medio y a las restantes especies.

Esa “apertura-contacto” con la dimensión absoluta de lo real, en las sociedades preindustriales se da siempre en un contexto mítico-simbólico. Eso comporta que esa experiencia se viva, se concencie y se exprese con los mitos y símbolos del programa de la colectividad.

Así, para los cazadores-recolectores esa dimensión absoluta de lo real es el Gran Espíritu, el Ancestro; para los agricultores autoritarios será el Señor Supremo, para los ganaderos el Dios de la Alianza.

Al vivirse y expresarse la dimensión absoluta de lo real en mitos y símbolos, la “apertura-contacto” con esa dimensión, se vivirá y expresará también en creencias. En la época de los programas mítico-simbólicos, todas las dimensiones de lo real se vivían en interpretaciones y valoraciones intocables, porque eran recibidas de los ancestros sagrados o de los dioses. Ese don de los dioses, que era una revelación, debía ser respetado, porque describía la naturaleza misma de las cosas todas, tanto de las terrestres como de las celestes.

Así, pues, en las sociedades preindustriales, programadas con mitos y símbolos la “apertura-contacto” con lo absoluto, que podríamos llamar fe, venía indisolublemente unido a las creencias. La apertura-contacto con lo Absoluto y su toque, eso sería la fe, que venía necesariamente vivida y expresada en creencias intocables, que pretendían describir la realidad tal cual ella es; y esa descripción tenía la garantía divina.

En las sociedades preindustriales, la fe tuvo que ser siempre una “fe-creencia”. Si la fe se hubiera separado de la creencia, la creencias se hubiera quedado reducida a la experiencia egocentrada de la realidad. La experiencia y expresión de la dimensión absoluta de lo real, separada del programa colectivo, anulaba el valor intocable del programa y su calidad de don de los antepasados y de los dioses. Con ello perdía su condición de “creencias a las que someterse”, porque sin la garantía de los antepasados y los dioses, se

quebraba la certeza de que las afirmaciones de los mitos y los símbolos describían la naturaleza misma de la realidad. Sin la certeza que da la creencia en la concepción del absoluto, no puede darse la certeza que da la creencia en la dimensión relativa de la realidad.

Así, pues, la programación mítico-simbólica exigía, para que su función programadora pudiera ejercerse, que la fe, es decir la "apertura-contacto" con lo Absoluto, se diera en un contexto intocable de fe-creencia. Los programas mítico-simbólicos, que eran sistemas de creencias, tenían que ser sacralizados para poder cumplir con su propósito.

No se pudo separar la fe de la creencia hasta que la programación colectiva no fue claramente mítico-simbólica. Eso no ha ocurrido hasta la generalización de la industrialización y la aparición de las sociedades dinámicas de innovación y cambio continuo. En fechas, esto ocurrió hacia los años ochenta del pasado siglo.

9. La noción de "revelación" en el contexto mítico-simbólico de la fe-creencia

La noción de "revelación", como desvelamiento de la naturaleza de la experiencia de lo real, especialmente de su dimensión absoluta, y con garantía divina; como revelación de su modo propio de ser; como entrega de un proyecto de vida individual y colectiva de procedencia divina; como descripción de lo que ha de ser una vida digna, según la naturaleza misma de la realidad y la voluntad de los dioses; como revelación de lo que es en sí misma la naturaleza humana, de lo que es la naturaleza de la organización de la sociedad y de la moralidad; como desvelamiento del modo de vida exigido por las cosas mismas y por la voluntad de los dioses; todo esto sólo tiene sentido en el contexto de una programación colectiva mítico-simbólica y en el contexto de la fe-creencia.

También la noción de "revelación" se toma como descripción de un acontecimiento en el seno de un sistema de interpretación, que

creo describir la naturaleza de aquello a lo que se refiere.

La "revelación" sólo tiene sentido en el seno de la fe-creencia. Si separamos la fe de la creencia, la "revelación" ya no describe un acontecimiento tal como el mito lo significa, sino que apunta a un acontecimiento, que sabe que no se puede describir.

Cuando "revelación" es sólo un símbolo, fuera de la fe-creencia, no es nada a creer, es sólo algo a comprender. La "revelación" como símbolo, no describe nada, sólo acompaña hasta la frontera de las palabras y abre las puertas que conducen al otro lado de la frontera, el lado de lo indecible, de lo indescriptible, la región del silencio donde ningún molde de palabras atrapa nada, pero que está ahí y se hace sentir claramente, aunque con una claridad oscura, porque es una claridad sin bordes definidos, sin posible objetivación.

10. Los mitos y los símbolos significan la realidad, no la describen

Los mitos y los símbolos significan la realidad, no la describen. Ya hemos indicado que los mitos y los símbolos no dicen cómo es la realidad, sino cómo la tenemos que ver y sentir para actuar correctamente y sobrevivir, en unas condiciones determinadas de sobrevivencia preindustrial y precientífica.

Esta norma vale tanto de las afirmaciones que los mitos y los símbolos hacen del ámbito profano como de las que hacen del ámbito sagrado. Los mitos y los símbolos significan la realidad absoluta. Y la significan, partiendo del supuesto de que cuando hablan de las realidades de este mundo, las describen en su propio ser. Partiendo de este supuesto, se refieren a la dimensión absoluta de lo real metafóricamente. Las metáforas predicen un cierto grado de analogía entre el significado y aquello a lo que el significado se refiere. Lo que los escolásticos llamaban "analogía en el ser".

Cuando se creía que los mitos y los símbolos describían aquello que significaban, la analogía en el ser era una auténtica predicación, una descripción del Ser del Absoluto, aunque fuera sólo analógica.

Cuando los símbolos y los mitos ya saben que no describen la realidad, sino que sólo la modelan a la medida de las necesidades de un grupo de vivientes, en unas condiciones determinadas de sobrevivencia, comprenden que sólo pueden apuntar a lo Absoluto como las metáforas, pero sólo significando, no describiendo, ni siquiera analógicamente.

Los mitos y los símbolos, cuando hablan del Absoluto, como las metáforas, apuntan verdaderamente. Y apuntan verdaderamente porque el Absoluto se trasluce en determinados contenidos semánticos. Algunos contenidos semánticos centrales de una cultura son como las vidrieras de las iglesias, que dan forma y colores a la luz, y con esas formas y colores, la hacen presente en la penumbra interior de las iglesias. Las formas y colores que las vidrieras conforman, hacen presente a la luz, pero no describen, ni su naturaleza ni sus formas, ni siquiera analógicamente.

Cuando nos salimos del contexto de la fe-creencia, comprendemos que los símbolos y mitos no tienen el poder de describir al Absoluto no-dual, no pueden describir, ni analógicamente, aquello que está más allá de las categorías de sujeto y objeto, de ser y no ser, y que, por tanto, es vacío de toda posible categorización.

Los símbolos y los mitos sólo apuntan verdaderamente al Absoluto, si nos dejamos guiar por ellos y los dejamos atrás, si pasamos al otro lado de la vidriera. Los símbolos y los mitos nos conducen por una senda de luz, inteligible para nuestra condición humana, que termina introduciéndonos en el abismo insondable de la luz tenebrosa, la luz sin forma ni color alguno.

11. Las afirmaciones de los mitos y los símbolos sobre lo Absoluto son, en último extremo, predicaciones apofáticas

Sabemos que las afirmaciones apofáticas no predicán nada positivo con respecto al Absoluto, sólo dicen lo que el Absoluto no es. Parece que los mitos y símbolos sí que hacen predicaciones positivas de Dios, el Absoluto. Se trataría de unas afirmaciones que

dicen, aunque sea sólo de forma analógica, cómo es el ser de la dimensión absoluta de la realidad.

Durante un tramo del camino de meditación e indagación puede parecer que es así, pero finalmente no resulta ser cierto, porque los mitos y símbolos, para significar lo Absoluto verdaderamente, tienen que terminar trascendiéndose a sí mismos; y trascenderse a sí mismos es equivalente a anularse a sí mismos, a anular lo que estaban predicando.

Veamos un ejemplo: Dios es inteligencia infinita, conocedor infinito. Con esta afirmación se sostiene que Dios no es inerte como la materia, o no inteligente como los animales, sino que es inteligente, a la manera de nosotros los sujetos humanos, pero de forma totalmente diferente, porque nuestra inteligencia es limitada y la suya es infinita. Es pues inteligente y conocedor de forma sólo análoga.

Pero la adecuada comprensión de esta afirmación nos conducirá a entender que Dios no es un sujeto, porque los sujetos son paquete de necesidades, frente a un campo de objetos; Dios no es, pues, un sujeto dotado de inteligencia; Dios no es un sujeto que conoce cosas fuera de sí mismo, ni tampoco hace de sí un objeto de conocimiento. Dios no está en la dualidad, donde hay sujetos y objetos y donde puede hablarse de conocer o no conocer; Dios es la no dualidad.

Por tanto, la afirmación, después de alejar a Dios de la forma de ser de la materia inerte o del modo de vida no inteligente, termina comprendiendo que Dios no es propiamente ningún sujeto inteligente. La afirmación "Dios es un ser de inteligencia infinita" no es una afirmación conceptual, es una afirmación simbólica que termina anulándose a sí misma. Esta precisión es importante, como luego veremos.

Pasemos a considerar otra afirmación: la afirmación vedanta de que el "Absoluto es *Sat-Chit-Ananda*, Ser-Conciencia-Beatitud". Esta sentencia, en comparación con la anterior, nos aleja de la noción de un sujeto inteligente y nos lleva a adentrarnos en una representación que sostiene que el Absoluto es un ser que es luz y una luz que es ser, en una no dualidad absoluta. Aquí nos hemos apartado de la figura de una individualidad inteligente en una realidad dual,

para entrar en una figura sin individualidad y en la no dualidad.

Podría parecer que no hay ya más camino que andar, pero no es así. También *Sat-Chit-Ananda* es una expresión simbólica, no conceptual, que se trasciende a sí misma. Decir que es ser, todavía sitúa al Absoluto en el ámbito de la dualidad de “lo que es” frente a “lo que no es”. Lo mismo se podrá decir de la afirmación de que es Conciencia. Todavía estaríamos en el ámbito de la dualidad “lo cons-ciente” frente a “lo no consciente”. Además, ¿tiene mucho sentido emplear el término “conciencia” cuando no hay ningún sujeto que sea consciente de nada? Por consiguiente, también esa afirmación termina sumergiéndose en el gran abismo vacío de toda posible categorización.

Esta manera de ser de los símbolos que hablan del Absoluto, que es presentarse como afirmación positiva, en el primer tramo del camino, para sumergirse en las tinieblas luminosas, en tramos posteriores, fue perfectamente conocida por todos los grandes místicos de la historia.

12. La función designativa de los mitos y los símbolos

Cuando los mitos y símbolos funcionaban como sistemas de programación colectiva, hemos dicho que debían tomarse como descripción verídica de la realidad a la que aludían, porque tenían que orientar eficazmente la acción individual y colectiva. Era ese un uso pragmático; los símbolos y los mitos eran significaciones que pretendían designar aquello a lo que se referían. Y pretendían describir aquello que designaban. Y tenía que creerse que lo que decían los símbolos y los mitos de la realidad, era la verdadera manera de ser de lo real, para que la orientación a la acción funcionara correctamente y con eficacia.

Como conclusión podemos afirmar que los mitos y los símbolos, cuando hacían el papel de programadores del colectivo, y de colectivos que debían excluir los cambios, tenían que vivirse como sistemas de creencias y tenían una clara e inequívoca función

designativa, deíctica. Si no hubiera sido así, no hubieran sido capaces de programar la acción.

Cuando los mitos y los símbolos ni son ya programadores de los colectivos, ni, consecuentemente, sistemas de creencias, sino puros sistemas simbólicos expresivos, su función designativa puede parecer, en un primer momento, clara, pero a medida que adelanta la comprensión de su forma de significar, la pretensión deíctica se va perdiendo en un abismo vacío.

Lo símbolos y mitos, en las circunstancias culturales en que nos movemos, en las que ya no son programa de nada, apuntan al Absoluto, pero su fuerza designativa no es precisa ni clara. Lo que afirman son un *conocimiento-no conocimiento*, y su designación es una *designación-no designación*.

Los símbolos y mitos que hemos heredado del pasado, ya no son programa de nada ni de nadie, ya no son sistemas de creencias que haya que asumir, por ello, han perdido el poder de presentarse ante los colectivos como descripciones garantizadas de la realidad, capaces de dotar de sentido y orientación a la acción y a la vida. Han perdido su clara función significativa y, sobre todo, designativa para las realidades de este mundo, del mundo relativo a nuestras necesidades. Ya no son útiles para organizar la vida y la acción cotidiana de los colectivos.

Entonces muestran su ser de símbolos, de metáforas que hablan de aspectos de este nuestro mundo, que hablan, sobre todo, de la dimensión absoluta de la realidad, pero, entonces, ya son sólo símbolos, metáforas que significan y se refieren al Absoluto de las maneras que hemos indicado.

13. La iniciación espiritual a través de los mitos y símbolos, con creencias y sin creencias

En las épocas preindustriales, los mitos y los símbolos, en su uso religioso, hablaban del Absoluto y, haciéndolo iniciaban al

camino espiritual, que es adentrarse en la *experiencia no-experiencia* de ese Absoluto, con las mismas estructuras con las que programaban. Por tanto, la iniciación espiritual se hacía a través de creencias, las creencias del colectivo impuestas por el aparato mítico-simbólico.

Cuando los mitos y los símbolos ya no programan -sino que han mostrado su ser de simples expresiones simbólicas, metafóricas-, la iniciación espiritual no tendrá que pasar por las creencias. Ya no son creencias a las que hay que someterse, sino afirmaciones que por su fuerza expresiva -hija de la luz que acumularon las generaciones que nos precedieron-, orientan el quehacer espiritual hasta sumergirlo en el silencio y en el conocimiento silencioso.

Ya no se trata de sumisión a unos contenidos, sino de la comprensión y verificación de la luz que contienen y a la que llevan esas expresiones. La iniciación, ya no será a través de creencias sino a partir de la fuerza de esas expresiones; no a través de la sumisión de la mente y del sentir, sino a través de la luz recibida. Luz que empieza siendo luminosa y termina convirtiéndose en "luz-tenebrosa".

14. La programación colectiva de las sociedades dinámicas de innovación y conocimiento

Los mitos y símbolos eran el sistema de programación colectiva de las sociedades preindustriales, que eran, todas ellas, estáticas. ¿Cuál es el sistema de programación colectiva de las sociedades en las que el motor central de la economía es la innovación y el cambio? ¿Cómo se programan las sociedades en las que la creación de nuevos conocimientos científicos y nuevas tecno-oías resulta ser el eje del bienestar económico de los pueblos?

Tendrán que alejarse de las programaciones con mitos y con símbolos, porque, con las creencias que implican, fijan la interpretación de la realidad y su valoración; y, como consecuencia, fijan la organización y el modo de vida. Por el contrario, en las sociedades dinámicas de conocimiento e innovación, todo debe mantenerse en

movimiento: las ciencias cambian continuamente la interpretación de la realidad, en todos los ámbitos de la vida; las tecnologías cambian continuamente la manera de tratar esa realidad y el modo de trabajar con ella; como consecuencia se requiere introducir cambios en la forma de colaborar en el trabajo y en los modos de organización. Estas transformaciones inducen a cambiar los modos de valorar la realidad y las maneras de cohesionar los grupos humanos.

El sistema de programación colectiva de este tipo de sociedad no puede ser mítico-simbólico, porque las creencias que implican fijan el movimiento, en todos sus niveles. Los sistemas de programación tienen que ser adecuados al movimiento y no a la fijación.

El procedimiento tendrá que ser el siguiente:

- creación de una serie de postulados axiológicos que orientan, en términos generales, la creación y el movimiento, y
- creación de proyectos axiológicos que les den forma y los concreten en cada uno de sus momentos; a corto plazo, a medio plazo y a largo plazo.

Los postulados (los derechos humanos) y los proyectos (las constituciones de los pueblos y los proyectos más concretos de las sociedades particulares) son los modos de programación de las nuevas sociedades.

Esto ya ocurrió así en la primera industrialización, pero con el respaldo mítico-simbólico de las creencias religiosas; en la nueva industrialización esto pasa sin ese respaldo, ni de mitos y símbolos, ni de creencias religiosas.

No puede esperarse que el nuevo tipo de sociedades industriales genere nuevos mitos y nuevas creencias. Las nuevas sociedades ya no pueden ser sociedades que crean que los proyectos de vida son dones de los dioses, con su garantía; sino que tiene que aceptar vivir según sus propios postulados y proyectos, sin otra garantía que la calidad de quienes los construyen.

15. La función puramente metafórica de mitos y símbolos

Mientras los mitos y los símbolos ejercieron de programadores de la colectividad –para eso nacieron–, implicaron, necesariamente una epistemología. Tuvieron que interpretarse como descripción de aquello a lo que aludían. Daban una descripción de la realidad que se creía garantizada por Dios.

Cuando acaba su función programadora, se termina esa epistemología. ¿Qué queda de ellos? Sólo su función significativa. Los símbolos del pasado, son ahora sólo *metáforas*. Los mitos del pasado, son ahora *narraciones-metáfora*.

Somos sociedades sin creencias porque no nos podemos someter a ningún sistema simbólico y mítico, ni a las creencias que esos sistemas simbólicos y míticos implicaban. Por esta misma causa, no podemos someternos a ninguna religión. Eso nos convierte en sociedades laicas.

Si desnudamos a los mitos y los símbolos de creencias y sacralidades, hacen inmediatamente patente su carácter puramente simbólico, metafórico. Así entendidos, los mismos mitos y los mismos símbolos imposibilitan la sumisión. Uno no se somete a metáforas, las comprende y las vive. Además, las metáforas del Absoluto, significando se hunden en el silencio, trascendiéndose a sí mismas. También niegan e imposibilitan la exclusión de unos sistemas simbólicos a otros. Ninguna metáfora, bien entendida, se afirma como única y excluye a las demás. Lo único que pretenden las metáforas es hacerse entender, no imponerse ni sostener que son la única manera de hablar de aquello a lo que se refieren mediante una figura.

Los grandes sistemas simbólicos y míticos, que ejercieron su papel programador durante milenios, han creado tradiciones en los modos de figurar y referirse a la dimensión absoluta de la realidad. Para nuestros antepasados, esas tradiciones fueron sistemas de creencias exclusivas y excluyentes. Para nosotros esas tradiciones son sólo estilos de figurar y estilos de referirse a lo absoluto; son sólo modos bien asentados de representar lo que no se puede representar y maneras sólidamente enraizadas de decir metafóricamente lo que no se puede decir.

Uno puede adherirse a una tradición mítico-simbólica, pero no puede someterse a ella y jamás con exclusión de todas las demás. No tendría ninguna lógica ni ningún sentido excluir a las otras tradiciones mítico-simbólicas. ¿Qué sentido tendría que un sistema de representar simbólicamente y metafóricamente lo Absoluto, excluyera a otro u otros, sabiendo que todos son sólo formas de figurar lo que está más allá de la posibilidad de toda imagen?

Si todos los sistemas míticos y simbólicos de referirse a lo Absoluto, terminan hundiéndose en un abismo que está más allá de cualquier forma que le podamos dar, ¿en qué se va a fundamentar la pretensión de excluirse unos a otros?

Si todos los sistemas mítico-simbólicos, bien entendidos, terminan siendo apofáticos ¿para qué se van a excluir unos a otros?

16. Los grandes maestros del espíritu de la historia humana son ininterpretables

Cuando los sistemas mítico-simbólicos dejan de estar vigentes, ya no interpretan las realidades, no sirven ni para programar nuestra vida individual y colectiva, ni, menos, pueden tener la pretensión de describir e interpretar la manera de ser del Absoluto, aunque sea sólo analógicamente. El único poder que les queda, y no es poco, es el poder de apuntar, aludir, figurar metafóricamente esa otra dimensión irrepresentable.

Cuando los mitos y los símbolos hablan de Jesús el Hijo de Dios, o de Mahoma el Último de los Profetas, o de Buda el Iluminado, no describen el modo de ser de esos grandes personajes sino que sólo aluden y figuran la dimensión innombrable que en ellos aparece.

Las grandes figuras religiosas de la humanidad son como boquetes por los que la no forma penetra en la forma; son la presencia patente del Absoluto; son como los grandes agujeros negros del cosmos, donde se hunde todo lo que damos por realidad; son como luminarias que nos deslumbran con la luz misma del absoluto.

Las grandes figuras religiosas de la historia se hunden en un abismo inabismable, y nos arrastran a ese mismo abismo. Siendo hombres y manteniéndose como hombres, se los tragó el abismo, quedaron envueltos en la espesa niebla del inconcebible.

Si es así, nuestro hablar sobre ellos es sólo figurativo, a base de símbolos y narraciones que son como metáforas. No podemos pretender tener fórmulas con las que describir su manera propia de ser. Lo que decimos de ellos es sólo una forma de expresar que a esos individuos, la niebla luminosa del incognoscible les cubrió.

Si esa es la manera de ser de nuestro hablar, cuando nos referimos a ellos, con fórmulas consagradas por el uso de los tiempos, no estamos diciendo nada que no tenga que hundirse en la apófasis, en el más completo silencio de un conocimiento sin palabras. Ni estamos diciendo nada que tenga poder para enfrentarlos entre sí, ni tampoco para, desde uno, excluir a los otros.

Delante del Buda, del Profeta Mahoma o de Jesús de Nazaret, de Moisés o de los grandes *rishis* indios, debemos silenciar todos nuestros intentos por interpretarlos. Podemos y debemos hablar de ellos y referirnos a ellos, pero sólo con símbolos y metáforas que respetan la tiniebla luminosa que les envuelve.

17. La transformación pendiente de la vida espiritual

La vida espiritual, en las sociedades preindustriales y estáticas, se vivió, como todo, desde los sistemas míticos y simbólicos y desde las creencias que llevaban implícitas. No podía ser de otra manera. La vida interior se realizó desde y en los patrones que imponían las creencias, y sin poderse salir de ellas. Los grandes del espíritu, logran liberarse de esas creencias, pero permaneciendo en ellas.

La conclusión es que los mitos y las creencias modelaron la espiritualidad. Debemos tener en cuenta este hecho a la hora de buscar una espiritualidad adecuada a una cultura ya no modelada por mitos y creencias.

En las sociedades preindustriales que nos precedieron, y que perduraron para partes importantes de la sociedad hasta más allá de la mitad del siglo XX, sociedades agrarias y autoritarias, estaban articuladas sobre dos grandes ejes: el de “mandato-sumisión” y el del cultivo, que hemos caracterizado como de “muerte que se transforma en vida”.

La vida espiritual que hemos heredado de nuestros antepasados, tanto remotos como próximos, se articulaba en torno de estos dos ejes o patrones mentales y sensitivos. Se concebía como sumisión y entrega, como obediencia y servicio (influjo del patrón autoritario) y como renuncia, muerte a sí mismo, sacrificio, paso por la muerte, desprecio del mundo y de la carne (influjo del patrón agrario).

Cuando el patrón de interpretación autoritario tiene que ser desechado y cuando el patrón agrario de interpretación y de sentir tiene que ser abandonado, ¿cómo podrá continuar cultivándose una espiritualidad concebida, sentida y vivida desde esos patrones difuntos, que ya pertenecen a la historia?

¿Cómo habrá que concebir, sentir y vivir la espiritualidad en una época en la que tenemos conciencia clara de que todos los patrones de comprensión de la realidad, todos criterios de valoración y todas nuestras formas de vivir son pura creación nuestra?

¿Cómo habrá que concebir, sentir y vivir la espiritualidad en una sociedad que vive y se desarrolla desde la creación continua de ciencia, tecnología, productos y servicios?

Habrà que pensar ese camino del espíritu no como la sumisión a unos mandatos y a unos consejos, no como una sumisión completa a una divinidad, sino más bien como una búsqueda, como una indagación, como una creación que sigue y renueva las indagaciones y las creaciones de nuestros antepasados.

No será tanto la sumisión a una tradición, con su sistema de símbolos, mitos y creencias, cuanto el entronque con una cadena de maestros de la indagación por las vías del silencio; la continuación de una cadena de auténticas creaciones personales para salirse de las circunstancias que encarcelan a los individuos en una visión egocen-

trada y depredadora de lo real. Nadie se escapa por la eficacia de un método o por la obediencia a unos preceptos y normas. Cada prisionero tiene que crear la manera de librarse de su peculiar prisión. Y cada preso que se libera es una contribución a la libertad general.

Tampoco podrá pensarse y vivirse la espiritualidad como un duro paso por la negatividad para llegar a la luz. Cuando el músico, el pintor o el poeta trabajan y se esfuerzan para llegar a la belleza y poderla decir, no lo viven como una muerte, como un paso por la negatividad, sino que lo viven como una pelea por la libertad y la visión. Los esfuerzos por lograr la libertad y la visión no son pasos de muerte, sino pasos de alivio y de gozo. Así, el camino de la creación no es un camino de sufrimiento y muerte sino de visión y de gozo.

El camino espiritual, en nuestras condiciones culturales, tendría que concebirse y vivirse como quitarse cargas de encima; como despojarse de sumisiones; como librarse de creencias que agarrotan; como pasos a la ligereza y la libertad; como liberación de los obstáculos al conocimiento y al sentir de la realidad, libre de la sumisión a las necesidades y los miedos; como camino de indagación gozosa, cada día más libre y más lúcida; como escapar a la tiranía de amor centrado en sí mismo para tener la mente y el corazón libre para amarlo todo.

Un camino de sumisión y de pasión es inasimilable por nuestros contemporáneos, un camino de indagación, conocimiento, libertad y gozo, sí será asimilable.

18. Consecuencias para las organizaciones religiosas de la forma puramente simbólica de vivir los mitos y los símbolos

Cuando los mitos y los símbolos estaban vigentes como sistemas de programación, imponían una interpretación y valoración de la realidad. También imponían una figuración del Absoluto, de lo sagrado. Ambas imposiciones tenían consecuencias en la organización de los grupos humanos, en general, y en particular de los grupos religiosos.

Los mitos y los símbolos sacralizaban una forma concreta de organización.

Cuando los mitos y los símbolos dejan de estar vigentes como sistemas de programación, dejan de sacralizar ningún tipo peculiar de organización. Los mitos y los símbolos, entendidos, sentidos y vividos como puros símbolos, como puras metáforas que aluden a lo Absoluto, se desligan por completo de cualquier sistema de organización impuesto.

¿Cómo van a imponer nada si lo que hacen, para nosotros, hombres de las nuevas sociedades industriales, ya no es interpretar nuestra realidad cotidiana, ni tampoco pretender interpretar la dimensión absoluta de nuestro vivir, sino sólo apuntar, aludir a ese lado absoluto de lo real, que es radical y completamente inconcebible?

En la nueva situación cultural, los seres humanos somos libres para organizar nuestra vida colectiva como convenga y somos igualmente libres para organizar nuestros grupos religiosos como sea adecuado para nuestro caminar hacia los campos del silencio, el amor incondicional y la libertad.

19. A modo de síntesis

Estructura y función programadora de los mitos y símbolos

La función primaria de los mitos y los símbolos no es religiosa sino la de programar a los grupos humanos en unas circunstancias determinadas.

Ahora podemos advertir que ningún sistema mítico simbólico se propone describir la realidad sino sólo decir cómo hay que verla en unas condiciones de vida determinadas para poder sobrevivir.

Los mitos y símbolos imponen una epistemología para poder ejercer su función programadora: tienen que dar como descripción de la realidad lo que dicen sus narraciones y sus símbolos.

En esta lectura epistemológica, los mitos y símbolos compor-

tan necesariamente sistemas de creencias desde las que se articula la vida de los colectivos y desde las que se concibe y expresa la dimensión absoluta de lo real.

Los símbolos y mitos tienen una estructura superficial, la narración, y una estructura profunda que está compuesta por una metáfora central o paradigma y unos desarrollos de ese paradigma. En la epistemología propia de los mitos, se da por hechos y realidades lo que son sólo desarrollos formales del paradigma, de forma que lo que diferencia a las grandes tradiciones, muchas veces, son sólo los desarrollos formales de las estructuras profundas de programación, que se dan por existentes y reales.

Cuando los mitos y los símbolos funcionan como sistemas de programación de las colectividades preindustriales, lo que dicen se toma como real. Cuando ya no funcionan como sistemas de programación en las sociedades industriales, tienen sólo valor simbólico.

Cuando funcionaban como sistemas de programación, la iniciación espiritual se tenía que hacer a partir de sistemas de creencias. Cuando ya no ejercen como programadores, lo que queda de ellos es su valor simbólico. Resultan ser como grandes creaciones espirituales, como grandes poemas de profundo contenido espiritual, ya libres de sistemas de creencias.

Función espiritual de los símbolos

El símbolo es creación humana. Incluso aquello a lo que apuntan también es creación. Dios es una figura antropomorfa y pretende decir que esa realidad antropomorfa existe. Todo ello es creación, sin embargo sobre un trasfondo real sin forma.

Los símbolos religiosos son creación, pero de nada objetivable. Es la creación de una acotación en el sin-forma, que no pretende acotarlo, sino decirlo, en la medida de lo posible. El símbolo religioso apunta a lo que no es objetivable.

Las creaciones simbólicas son el descubrimiento de lo que siempre fue. Por eso no son subjetivas. Aquello a lo que pretenden

referirse tiene validez por sí mismo. ¿Qué argumento objetivo va a validar lo que es inobjetivable?

Los símbolos son genuinamente experiencia, aunque con una experiencia “sui generis” porque lo que no es objetivable, no es simplemente experimentable, pero es noticia clara y cierta.

Aquello a lo que se refieren los símbolos es fruto de la indagación humana y, a la vez, totalmente autónomo de ella. Por el símbolo religioso nos hacemos pura experiencia, que es lucidez, sentir y presencia de lo que es vacío de toda forma y es certeza incommovible.

En esa experiencia “sui generis” el mundo muestra su vaciedad y se muestra también la propia vaciedad. Y ese vacío de las formas proyectadas por las necesidades del viviente, es lo Real. Es un vacío que se siente como presencia, certeza, gozo y paz.

Aquello a lo que pretende apuntar, es “no-dos” (vacío de la dualidad que crea el viviente: sujeto de necesidad – objetos con los que satisfacerla), por eso es total y envolvente.

No son medio para nada, terminan en sí mismos, porque poniéndose fuera del espacio-tiempo, no pueden ser instrumento de nada. Pura gratuidad.

Aquello a lo que apuntan no es cósmico, sin embargo es conocimiento, luz. Aquello a lo que se refieren, está libre de formalización y genera libertad respecto a todas las formas.

Los símbolos son el ámbito de la no-forma en las formas, por ello, son el ámbito que trasciende lo objetivo/subjetivo, son el ámbito de la unión.

El símbolo se niega a sí mismo en su intento de decir el Absoluto. Por eso no predica analógicamente, sino que es apofático. Y ese Vacío, que todo es y somos nosotros, es forma. La máxima budista del Mahayana dice: “la forma es vacío y el vacío es forma”.

No hay pues lugar para desentenderse de nada, sino que todo reclama un amor incondicional. Lo Real es “esto”, tal cual viene, aunque sea mejorable.

Consiguientemente, la lectura de textos no es lectura de verdades doctrinales. Fue una creación en el pasado y hoy sólo

puede ser semejante a la lectura de un poema. Un poema que habla, canta y orienta al “no-dos”, al “sin forma” al “Vacío”, al “que es”, a “Dios”.

Y ese hablar no es de “otra realidad” sino de “esta misma realidad”.

No hay “verdades” (aunque haya verdad) en ninguna religión. Las pretendidas “verdades” religiosas son sólo *software* de la programación mitológica de las diversos tipos de sociedades preindustriales. Poca faena para la teología clásica, pero apertura a una nueva faena que ya no especula con verdades.

Todas las “verdades religiosas” hablan del “sin-forma”. Sólo eso. Nada más que eso.

SESIÓN DE TRABAJO

Presentación de la ponencia. Síntesis.

Corbí remarca que, en esta ocasión, el objetivo de su ponencia era ofrecer una síntesis del trabajo de análisis de las configuraciones simbólicas y mitológicas que le ha ocupado durante años y que ha expuesto detalladamente en alguna de sus obras. Un resumen que permitiera situar la reflexión de estos días sobre el reconocimiento del alcance de la repercusión de las transformaciones de los sistemas de vida para la interpretación de los discursos simbólicos. Como toda simplificación recoge, sólo, las grandes líneas generales. Pone de relieve que en ningún caso plantea los distintos modelos de sociedad bajo una óptica de progreso. Cuando se refiere al modelo agrario, o al modelo ganadero, o al de las sociedades de innovación, no hay referencia alguna a un supuesto avance: se trata de subrayar que son modelos distintos, que obedecen a formas

distintas de sobrevivir en el medio.

Explica que lo que un análisis como el suyo puede aportar es el esclarecimiento de hasta qué punto las formas mítico simbólicas no son, primariamente, un hecho religioso sino un instrumento con función de programación colectiva. Unos instrumentos que no describen la realidad sino que explican cómo vivir en un medio determinado, cómo interpretar y valorar ese medio, y que logran hacerlo de una forma indudable, estable. Por su función programática requieren ser tomados como descripción. Pero en verdad no describen sino que significan la realidad, ofrecen su sentido para el grupo. La experiencia de absoluto, de lo que trasciende toda forma, se expresa, concibe e interpreta a través de la significación de la realidad que proporciona el sistema de programación correspondiente. De la misma manera que el discurso mítico simbólico se interpreta como descripción de la realidad, se traslada analógicamente esa descripción al Absoluto.

Tanto si se trata de discursos vigentes en su función programática como si no, podría decirse que, en relación a lo Absoluto, "dejan pasar la luz", no la describen. Son formas puramente apofáticas que, cuanto menos "dicen", con mayor nitidez dejan paso a la luz. Conservando o no su rol social, apuntan más allá de ellos en la medida en que son trascendidos y conducen más allá de ellos, hasta el abismo de lo innombrable -de lo que no es posible acotar en modo alguno-. En ese sentido, los grandes maestros son ininterpretables y así hay que asumirlos. Interpretar implica reducción al ámbito de lo conocido, bloqueando aquel decir que refería a más allá de lo conocido.

Las descripciones y el decir concreto de los mitos y los símbolos tiene que ver con la concreta programación de los colectivos, son elementos de programación, no descripción de la realidad, ni de este mundo ni, menos todavía, del "otro", de la realidad absoluta. No tiene sentido alguno comparar, excluir, medir, entre unas formas y otras. Todas conducen a un silencio más allá de ellas.

Insiste en la importancia de desencallar la lectura de mitos y símbolos del ámbito de las descripciones. En unos entornos en que

han perdido toda vigencia en su función social ordenadora y programadora, sólo pueden apuntar más allá de ellas si se insiste en su posibilidad puramente simbólica. Si no, no son más que construcciones sin sentido, sin interés alguno. De ahí que el tema de estas jornadas sea el cómo llevar a cabo esa lectura simbólica y cómo abrirle camino en las sociedades de innovación.

Diálogo

Gran parte del tiempo de diálogo se dedica a la aclaración de conceptos, a profundizar en alguna de las afirmaciones que aparecen en la ponencia de Corbí.

Lo propio del mito -dirá Mazer- es introducir un orden en un mundo sin sentido, un cosmos donde sólo había el caos. Cuando Corbí habla de programación, ¿se refiere a este tipo de ordenación de mundo?

Se ahonda entonces en las semejanzas y diferencias de los modelos de programación social, en la diferencia entre una programación de base mítico-simbólica, la ideológica y la de postulados (el punto 14 de la ponencia). La creación de postulados -dice Corbí- es la propia de las sociedades de innovación. Como grandes matrices vacías, los postulados no fijan la valoración y significación, sino que admiten concreciones diversas, distintos revestimientos, según las opciones por las que se apueste. Se procura comprender mejor en qué consiste esa gran diferencia, o por qué considera que la diferencia es tan grande. Se valora la coherencia sin fisuras de una construcción mítico-simbólica en la plenitud de su vigencia. Cómo la conciencia colectiva de que los modelos de vida son construcción humana basta, a la corta o a la larga, para hacer tambalear (y caer) esos venerables mundos.

Más de una vez, Corbí tendrá que defenderse: no está contraponiendo una humanidad adulta frente a un pasado de

ignorancia e irracionalidad. El término "sociedad de conocimiento" despierta recelos, también la contraposición de "sociedades estáticas" y "sociedades dinámicas". Una vez más Corbí insiste: cuando la literatura especializada habla de "sociedad de conocimiento" no lo hace con el sentido de que esta sociedad sea más sabia o más sensata que otras, sino que es un tipo de sociedad que se estructura para sobrevivir de y por la creación continua de conocimientos científicos y tecnológicos. No come, ni se organiza, según el modelo de la generación anterior, sino en función de proyectos y postulados. De ahí la adecuación de los adjetivos "estático" y "dinámico". Ciertamente, ninguna sociedad permanece inmóvil, siempre hay cambio. Pero durante milenios las sociedades humanas han buscado instrumentos para la transmisión estable de saberes y de organización, mientras que el modelo que se está desarrollando en el presente busca medios para forzar y adaptarse al cambio con la mayor agilidad posible.

En algún momento Corbí ha puesto la frontera en el año 1980. Se cuestiona esa fecha. ¿No habría que situar el fiel de la balanza hacia 1900? Corbí responde que 1900 fue, realmente, tiempo de convulsión y cambio, de profundo cuestionamiento de las creencias religiosas, momento de cristalización de las consecuencias de la industrialización masiva. A lo largo del siglo XX se extiende primero la industrialización, después las sociedades post-industriales. La programación mediante las ideologías tiene todavía peso y fundamento social. La sociedad de innovación es todavía una realidad muy minoritaria. Los años ochenta -del siglo XX- marcan el cambio de dirección, el principio de la era postindustrial, la presencia masiva de la innovación en todos los órdenes de los sistemas de vida. Con independencia de la gente a la que "ocupe" (laboralmente hablando), las características de la sociedad de innovación afectan ya a una gran mayoría. Marca el fin de las certezas, se extiende la conciencia de vivir de proyectos, de los límites del conocimiento, de vivir sobre la construcción de interpretaciones en constante modificación. Estamos presenciando algo semejante a un "cambio de especie".

Mazer comenta cómo en la tradición judía se responde al

cambio generando nuevos judaísmos: cambia el paradigma, se renueva la interpretación del texto, cambia la forma de vivir, toma forma un nuevo judaísmo. Halil Bárcena se detiene en el punto nueve de la ponencia, en el que se plantea la relectura de la noción de "revelación", más allá del contexto mítico-simbólico de la fe-creencia. Bárcena es del parecer que difícilmente puede desnudarse el término revelación de toda la trama de significación a la que va unido: relación dual, recepción ligada a un acontecimiento... ¿Es realmente posible una lectura simbólica del término revelación? ¿No ofrece mejores posibilidades dejar descansar el término? En parte, ¿no es una conservación forzada para no romper con la tradición, con el colectivo?

Corbí le responde que la lectura que él hace del término no viene condicionada por guardar las formas, para "salvar" aspectos unclares. Le resulta un término significativo, capaz de apuntar a esa experiencia de desvelamiento fruto de la propia indagación, al tiempo que no guardan relación causa-efecto indagación y resultado. Revelación es creación; una creación muy peculiar, y es desvelamiento.

Bárcena ve imprescindible (y no exenta de dificultades) una pedagogía de lo simbólico. Domingo Melero aborda el tema de la "tradición" y de la "transmisión". Se ha dado, y se da, -continúa Melero- una transmisión religiosa que no es transmisión de creencias, desde las prácticas yóguicas a los métodos de interpretación textual, todo ese gran legado colectivo tuvo sus canales de transmisión propios. El aprendizaje en la comunidad, la maestría, el papel del maestro, hay ahí todo un gran ámbito pendiente de exploración. Parece que las tradicionales líneas de transmisión van quedando desdibujadas. Melero no duda de la fuerza de los textos, de su poder de evocación, también el contacto directo, persona a persona. Pero las formas colectivas, es ahí donde se le plantean los interrogantes.

Robles cree que se podría aprender mucho estudiando aquellos ámbitos de desarrollo simbólico que no estaban directamente orientados a la programación colectiva. Muy especialmente en el juego (y en la creación artística -como mostrará más adelante en su ponencia-) disponemos de ejemplos de la creación de

realidades de naturaleza simbólica como ámbitos de conocimiento, de desarrollo cognoscitivo, desligados de las funciones de programación. Ahí podrían encontrarse pistas de cara al acercamiento colectivo a los textos de naturaleza simbólica -insiste-.

Queda su propuesta sobre la mesa, para ser abordada en otro momento, pues hay que poner punto final a una primera jornada de reflexión ya muy larga.

SÍMBOLOS NADA MÁS **Aproximación a la hermenéutica espiritual sufi**

Halil Bárcena

A modo de preámbulo

En cierto modo, los encuentros precedentes de Can Bordoi han servido para ir desbrozando el camino de nuestra reflexión compartida acerca de la espiritualidad en el laberinto del atribulado presente posmoderno, un tiempo marcado por la vertiginosa aceleración, sobre todo en la comunicación y la producción de conocimientos.

En el primero de dichos encuentros, se abordaron los obstáculos que impiden la apertura espiritual a los hombres y mujeres de hoy, mientras que en el segundo se repasó el legado sapiencial que las distintas tradiciones religiosas y espirituales, más allá de sus aparatos de creencias y dogmas, de preceptos y ritos, pueden ofrecer a unas sociedades como las europeas del siglo XXI, en las que, tal como ha sabido ver Marià Corbí, los sistemas tradicionales de creencias han sido desplazados del eje central de la cultura.

Una parte substancial de dicho legado espiritual, hoy a pique de convertirse en papel mojado, sobre todo para la inmensa mayoría de las nuevas generaciones de jóvenes, lo conforman las escrituras, narraciones sagradas y relatos mitológicos de las diferentes tradiciones religiosas y espirituales de la humanidad. En el pasado, todo ese rico poso literario de textos sagrados estuvo intrínsecamente ligado a poderosos sistemas de creencias y rígidas mora-

les, hasta el punto de ver eclipsado en parte su valor estrictamente espiritual.

La pregunta que nos convoca en el presente encuentro de Can Bordoí es cómo leer, y por ende interpretar, dicho corpus literario espiritual hoy, en el contexto de las nuevas sociedades de conocimiento, laicas y al margen de creencias religiosas. Es cierto que en un entorno sociocultural como el nuestro, las escrituras y narraciones sagradas, liberadas por fin del corsé de la religión, pueden adquirir una nueva dimensión ahora sí exclusivamente espiritual, pero a condición de que sean comprendidas en clave simbólica.

Ahora bien, la duda que nos asalta es: ¿se halla el hombre contemporáneo, hundido hasta la asfixia en la rutina de la mediocridad cotidiana, en condiciones de siquiera vislumbrar el ámbito de lo simbólico y, por lo tanto, de adentrarse con unas mínimas garantías de éxito en la indagación espiritual?, ¿será cuanto digamos sobre la verdad simbólica de los textos sagrados nueva luz, sí, pero para pupilas ciegas?, ¿qué camino emprender hoy no ya ante la primacía avasalladora del signo sobre el símbolo sino ante la confusión de uno y otro en nuestra cultura postmoderna?

En la pasada edición de estos encuentros, dejé dicho que, a mi modo de ver, era el *tasawwuf* o sufismo, entendido en su sentido lato, y todo lo que éste comporta en lo propiamente espiritual, pero también en ámbitos como el arte, la música, la poesía o el simbolismo, la principal aportación del Islam espiritual a nuestras sociedades contemporáneas¹. También hablé allí de lo poco, muy poco, casi nada, que el Islam legalista puede brindar a los hombres y mujeres europeos de hoy, que viven ya, en su inmensa mayoría, al margen de creencias.

Pues bien, en esta ocasión, daremos un paso más en nuestra reflexión al tratar de rescatar como emblemática la hermenéutica desplegada tanto por los místicos sufíes como por los espirituales shíes

¹ Halil BÁRCENA, "Las tabernas de puertas abiertas. Frutos del Islam espiritual para las sociedades europeas de hoy" en *¿Qué pueden ofrecer las tradiciones religiosas a las sociedades del siglo XXI?*. Barcelona: CETR, 2005, pgs. 157-194.

del pasado, de cuyos procedimientos interpretativos aún cabe aprender estilo y método. Nos detendremos a analizar su forma de trascender lo meramente legalista y normativo, para zambullirse sin recato en la pura búsqueda espiritual. Nos referiremos, por consiguiente, a las maneras tanto sufíes como shiíes de aproximación simbólica a las fuentes escriturarias islámicas y, en particular, al texto coránico.

El deseo que albergamos al iniciar estas páginas es poder demostrar que el sufismo, cuando no deriva hacia el mero pietismo religioso, opera en el seno del Islam con la expresa voluntad de efectuar una lectura puramente simbólica del *Corán*, razón por la cual podemos referirnos al carácter más espiritual que religioso del sufismo, según la distinción que efectúa Marià Corbí al utilizar ambos términos. He ahí, tal vez, una de las razones de la vigencia y la vitalidad del sufismo hoy en día.

El Islam y el fenómeno del libro sagrado

El objeto de reflexión que se nos propone en el presente encuentro de Can Bordoï toca de lleno al corazón del Islam, su esencia más recóndita. Asumir desde el sufismo, como de hecho asumimos, un acercamiento estrictamente simbólico a los textos sagrados, en este caso islámicos, nos exigirá examinar e interpretar de otro modo algunos conceptos de cuya pertinencia religiosa pocos son los teólogos, y menos aún los simples creyentes, que sospecharían a priori, como “revelación”, “libro santo”, “religión del libro”, “sello de la profecía” e incluso “dios”.

De hecho esa es la tesis fundamental que defendemos en estas páginas, con la asistencia de algunas de las voces más preclaras tanto del sufismo histórico como de la gnosis shií, así como de sus mejores expositores e intérpretes contemporáneos (sean o no musulmanes), como los pensadores agrupados bajo la etiqueta del *Islam de las luces*, a los que nos referiremos más tarde; u orientalistas

como Louis Massignon¹, Paul Nwyia², Jacques Berque³ y, especialmente, el añorado Henry Corbin, a quien tanto deben estas páginas. Nuestro propósito es rescatar dichas voces y sugerir -¡espero que se aprecie la modestia del verbo!- una lectura radicalmente simbólica de las fuentes, hoy tal vez la única posible.

Los grandes motivos de las tradiciones religiosas, en este caso el Islam, constituyen miríficas metáforas cuya finalidad última no es jamás descriptiva sino siempre simbólica. Dichas metáforas jamás pretenden hacer una exposición mimética de la realidad⁴. A mi juicio, ahí reside justamente la cualidad específica de un texto coránico dicho en una lengua árabe no ajena a lo que la profesora Luce López-Baralt denomina la “*plurisemia característica de las lenguas semíticas y su libérrima proclividad al delirio verbal*”⁵.

La hermenéutica espiritual que proponemos no altera ninguna palabra de la tradición, aunque sí las devuelve todas al terreno del símbolo donde, sin duda, devienen mucho más ricas y polisémicas. De otro lado, es desde dicho ámbito simbólico desde el que más fácilmente pueden desprenderse de la pátina excluyente y a veces totalitaria con la que fueron veladas en el pasado a causa del uso absolutizador que de ellas se hizo. En ese sentido, la lectura simbólica puede representar hoy una auténtica *revelación*, en la acepción más literal y radical del término.

Los textos sagrados no pierden ni un ápice de su inmensurable valor al ser devueltos al ámbito de lo espiritual a través de la lectura simbólica, sino que, por el contrario, se agigantan. Inversamente, cuando el acento interpretativo recae en lo jurídico,

¹ Véase Louis MASSIGNON, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, París: Le Cerf, 1996.

² Véase Paul NWYIA, *Exégèse coranique et langage mystique*, Beirut: Dar al-Mashreq, 1986.

³ Jacques BERQUE, *Relire le Coran*, París: Albin Michel, 1993.

⁴ Véase Ralph METZNER, *Las grandes metáforas de la tradición sagrada*, Barcelona: Kairós, 1988.

⁵ Luce LÓPEZ-BARALT, *A zaga de tu huella. La enseñanza de las lenguas semíticas en Salamanca en tiempos de San Juan de la Cruz*, Madrid: Trotta, 2006.

como es el caso de los jurisconsultos musulmanes, por ejemplo, o de ciertos reformistas con vocación modernizadora pero aliento rancio, a fin de cuentas lo que están es mutilando gravemente el texto, al primar el signo, y su acepción literal, sobre el símbolo y su sentido profundo.

Desde la hermenéutica del lenguaje, se diría que lo que se está es, en palabras de Luis Garagalza:

“... destacando el carácter secundario del signo, el cual es hermenéuticamente concebido como un símbolo “muerto”, detenido, fijado, que habiendo perdido su pregnancia, su virtualidad de mantener reunidos “lo sentido” y “el sentido”, se ha convertido en un simple “rótulo”, en una “etiqueta” para, de un modo convencional y arbitrario, designar a la cosa a la que se refiere o sustituir a aquello que representa”¹.

Reducir la lectura a lo simplemente literal, sucumbir a las garras del historicismo, implica, por lo pronto, cercenar la dimensión simbólica, lo cual conduce a la muerte del propio texto. Quienes pretenden ver en el *Corán*, por ejemplo, una suerte de constitución política -ese es el lema preferido de no pocos ideólogos del islamismo político- o una suerte de código civil cuando no penal, no hacen sino trajinar con las páginas de un cadáver. El *Corán* no está compuesto ni por cláusulas ni por artículos, sino por *ayas* o *aleyas*, esto es, símbolos. Lejos, muy lejos de tales concepciones, el *Corán* muestra, en mi modesta opinión, una aprehensión poética de la creación. Nada más que eso, y no poco es.

Pero, rescatemos las preclaras palabras que Muhammad Bâqir, quinto imâm del shiísmo y uno de los primeros referentes de la gnosis shií, pronunciara, ¡ya en el siglo VIII!, a propósito de la auténtica naturaleza del texto coránico:

“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

¹ Luis GARAGALZA, *La interpretación de los símbolos. Hermenéutica y lenguaje en la filosofía actual*, Barcelona: Anthropos, 1990, p. 11.

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"¹.

El Corán, elemento fundante del Islam

Retornemos, sin embargo, a donde nos habíamos quedado. En el Islam, todo comienza con un libro, si bien más tarde veremos que dicha afirmación posee algún que otro matiz no menor. Por el momento, procedamos con orden, sin anticipar conclusiones. El Islam, decía, es una religión surgida de un libro. Efectivamente, la religión islámica entra en la historia de la mano no ya de una persona, como es el caso por ejemplo del cristianismo, sino de un texto que será considerado desde entonces sagrado.

El *Corán* constituye el elemento fundante del Islam -¿o habría de decir islams en plural?-. Toda la religión islámica se halla de hecho marcada -y condicionada- por lo que podríamos denominar el fenómeno del libro sagrado. La expresión coránica *Ahl al-kitâb*, esto es, "*un pueblo que posee un libro sagrado*", impregna toda la conciencia espiritual musulmana. No hay Islam sin *Corán*, es cierto, aunque me atrevería a decir que lo islámico, entendido en su acepción meramente histórica, en modo alguno agota el caudal de lo coránico. A lo sumo, lo islámico es una posibilidad más de lo coránico, y en muchos casos, seguramente, ni siquiera la más lograda.

Sea como fuere, el caso es que para los musulmanes no se trata de un libro cualquiera. Lo que en verdad le otorga sacralidad al *Corán* es su naturaleza. Para el Islam, el *Corán* es *Kalâm Al.lâh*, es decir, la "*palabra de Dios*". La autoría del libro no es, así pues, de carácter humano sino directamente divino. Tampoco se trata de un libro inspirado, categoría ésta también menor. A ojos islámicos, el *Corán* es, insisto, el verbo divino. Se trata, en suma, de un libro revelado -también esto merecerá algún apunte posterior-.

¹ Citado en Henry CORBIN, *Historia de la filosofía islámica*, Madrid: Trotta, 1994, p. 71.

“La palabra de Dios en el Islam”, afirma Seyyed Hossein Nasr, “es el Corán; en el Cristianismo es Cristo. El vehículo del mensaje divino en el Cristianismo es la Virgen María; en el Islam es el alma del profeta Muhammad. El Profeta ha de ser analfabeto de la misma manera que la Virgen María ha de ser virgen. El vehículo humano del mensaje divino ha de ser puro y sin mancha. La palabra divina sólo puede ser escrita sobre la pizarra pura y limpia de la receptividad humana. Si esta palabra toma forma corporal, la pureza es simbolizada por la virginidad de la madre que da nacimiento a la palabra; y si lo hace en forma de libro esta pureza es simbolizada por la naturaleza analfabeta de la persona que es escogida para anunciar la palabra entre los hombres”¹.

Jacques Berque acuñó en su día un feliz neologismo con el que apuntar el papel preponderante que juega el hecho coránico en el Islam. Se trata del término *inverbación*, de *verbum*, la palabra². En el Islam Dios no se encarna, como en el Cristianismo, sino que se *inverba*; de ahí el papel tan distinto que el lenguaje ha jugado en una y otra tradición. Así, mientras que la lengua utilizada por Jesús no despierta excesivo interés en el exegeta cristiano, la lengua árabe coránica se sacralizará hasta el punto de que el intérprete será siempre un filólogo. Aquí el riesgo, y de hecho sucedió, es confundir la *palabra divina*, y lo que tras dicha expresión -para mí simbólica- pueda encerrarse, y la enunciación humana manifestada en el tiempo y en una lengua concreta.

En ese sentido, la sacralización alcanzó unas proporciones insospechadas. Así, por ejemplo, los primeros literalistas musulmanes, próximos al hanbalismo, hoy inusitadamente redivivo, consideraban que el *Corán* era eterno no tan sólo en cuanto a su contenido sino también en todo lo que materialmente lo constituye: páginas,

¹ Seyyed HOSSEI NASR, *Ideals and Realities of Islam*, Londres: George Allen & Unwin, 1966, p. 43.

² Jacques BERQUE, *op.cit.*, p. 108.

tinta, colores, cubiertas... etc¹. Sea como fuere, lo cierto es que el *Corán* está vivo para la consciencia musulmana llegando a poseer una personalidad casi humana.

Antes de proseguir con nuestra exposición, hagamos una pequeña cala al objeto de volver un instante al texto previamente citado de Seyyed Hossein Nasr, en el que se aludía a la condición *ummí*, esto es, iletrada, de Muhammad, el Profeta del Islam. En efecto, eso es lo que sostiene la ortodoxia islámica, con más o menos matices, que el Profeta era analfabeto y, por consiguiente, absolutamente pasivo ante el descenso, *tanzil*, del mensaje divino, más tarde recogido en el *Corán*.

Hoy, sin embargo, estamos en condiciones de otorgar un papel mucho más activo a Muhammad en el complejo proceso de gestación del *Corán*. Qué duda cabe que algunos pensadores del llamado *Islam de las luces*², corriente a la que ya antes hicimos mención, han arrojado bastante luz al respecto. Un ejemplo: el tunecino Abdelmajid Charfi, quien considera que el mensaje aportado por Muhammad no puede ser comprendido en su totalidad si se excluye de él la historia y el contexto religioso de la región. De hecho, ninguna religión puede escapar jamás de las influencias históricas y sociológicas. Para Charfi, el fenómeno de la revelación no es en modo alguno un dictado literal proveniente de la divinidad, sino que podría considerarse como *dialógica*³.

Hoy podemos afirmar, al mismo tiempo, que el Profeta conocía el contexto religioso de la época, del judaísmo al cristianismo pasando incluso por el zoroastrismo, mucho mejor de lo que siempre se había considerado, lo cual no resta, a mi entender, validez simbólica al hecho de que el *hacer* en el camino interior es muy sutil, casi un *no-hacer*, más aún, un *dejarse-hacer* pasivo. Es en este sentido simbólico en el que ha de comprenderse, creo yo, la expresión *ummí*,

¹ Henry CORBIN, *op. cit.*, pp. 114-115.

² Vésase Rachid BENZINE, *Les nouveaux penseurs de l'islam*, París: Albin Michel, 2004.

³ *Ibidem*, pp. 215-243.

analfabeto, iletrado. Una vez más son los sufíes quienes mejor han comprendido cuanto decimos. Afirma un viejo aforismo derviche: “A Dios no se le encuentra buscándolo, aunque quienes no lo buscan no lo encuentran jamás”. En otras palabras, quien se empecina en la búsqueda corre el peligro de apartarse de lo que hay que encontrar.

El Corán, primero oralidad pura

Mientras en el Cristianismo Dios se encarna y se hace hombre en la figura de Jesús, en el Islam ese mismo Dios es, primero de todo, ya lo hemos apuntado anteriormente, palabra dicha, verbo pronunciado, esto es, oralidad pura. Luego, más tarde, tras un complejo proceso no exento de dudas y polémicas, será, entonces sí, palabra escrita, libro, *mushaf*. El *mushaf* constituye la visibilidad escrita de un sonido primordial que es anterior; el *mushaf* es su mostración en la historia, su materialización y, en cierto modo también, su petrificación y anquilosamiento. En resumen, el *Corán* fue palabra antes que libro, oralidad antes que escritura. Por consiguiente, si queremos ser precisos habríamos de decir que en el Islam no todo comienza con un libro sino con una palabra dada; no con una escritura fijada y completa, sino con la evanescencia de lo que se pronuncia.

William Graham ha hecho alguna apreciación muy pertinente a propósito de la oralidad primigenia del *Corán* que reproduzco:

“El sentido de la palabra qur’ân como “nombre propio” en el Corán recubre una realidad fundamentalmente oral y ciertamente en continuo movimiento, más que un código “escrito y cerrado” tal como será representado más tarde por los masâhif¹o copias escritas”².

Que la atmósfera interpretativa que impregnaba a la primera

¹ Plural árabe de *mushaf*.

² Citado en Farid ESACK, *Coran, mode d’emploi*, París: Albin Michel, 2004, p. 41.

comunidad musulmana era mucho más dinámica, creativa y, posiblemente, rica que no lo fue tras el advenimiento del texto escrito coránico parece evidente. Es cierto que siempre ha habido múltiples lecturas e interpretaciones del *Corán*, incluso entre el círculo de próximos del Profeta, los llamados *sahâba* o compañeros. El gran comentarista persa del *Corán* Tabari (839-923) recoge en algunos casos más de cincuenta interpretaciones diferentes para una misma aleya o versículo¹.

Al reflexionar acerca del paso de la oralidad a la escritura los problemas acuden a nosotros inmediatamente, máxime tratándose de un texto religioso. Hoy es preciso preguntarse: ¿cómo se da el tránsito de una palabra que en tanto que divina es eterna a otra humana?, ¿cuál es el paso de la oralidad divina a la escritura en una lengua específica, el árabe en este caso, sometida a los distintos procesos de erosión que el paso del tiempo implica?, ¿en qué medida podemos saber que lo que hoy leemos al abrir las páginas del *mushaf*, el *Corán* editado en forma de libro, corresponde exactamente a la extraordinaria experiencia vivida por Muhammad una noche del mes de Ramadán, del siglo VII, en la cueva de Hira, en la Montaña de la Luz, a las afueras de La Meca? A mi juicio, no cabe dudar que lo que predicaron los primeros seguidores de Muhammad, hombres y mujeres de una gran impecabilidad, es lo que hallaremos después en la vulgata coránica, pero ¿es acaso eso lo que sacudió las entrañas del Profeta?

Dichas preguntas en modo alguno vienen a poner en entredicho ni la autenticidad del *Corán* ni tampoco su naturaleza. La cuestión es otra e incluso de mayor calado. Lo que trato de apuntar es que la experiencia mística de Muhammad tuvo que trascender por fuerza la inmediatez material del habla; que su hondo sentir espiritual perteneció a un reino distinto al de las palabras. En suma, que *su Corán*, que fue experiencia de atalaya y extremo, forzosamente debió de ser otro. ¿Acaso no se cuenta en un célebre *hadiz* que la primera revelación que recibió fue la *visión pura* mientras dormía?

¹ Claude GILLIOT, *Exégèse, langue et théologie en Islam. Exégèse coranique de Tabari*, París: Vrin, 1990.

La idea sería pensar el comenzar (de la revelación) para empezar a pensar de otra manera.

Situación hermenéutica

Que el Islam esté marcado por el fenómeno religioso del libro sagrado, tal como ya hemos apuntado anteriormente, plantea un problema fundamental, a saber, el de la comprensión de su *sentido verdadero*.

Con todo, la comprensión no es únicamente un modo de conocer sino también el peculiar modo de ser del hombre, según el decir de Heidegger. En otras palabras, el modo de comprender está indisociablemente ligado al modo de ser. Henry Corbin, quien confesó haber encontrado en Heidegger lo mismo que andaba buscando y halló más tarde en la metafísica irano-islámica, Sohrawardí y Mol.lá Sadra sobre manera, escribe sin dejar resquicio a dudas:

“Pero el modo de comprender está condicionado por el modo de ser del que comprende y, recíprocamente, el comportamiento interior del creyente está en función de su modo de comprender. La situación vivida es esencialmente una situación hermenéutica, es decir, una situación en la que aflora para el creyente el sentido verdadero, el cual, a su vez, hace verdadera su existencia”¹.

Sin duda, ha sido en el *tasawwuf* o sufismo, por un lado, y en la gnosis shií (tanto en su vertiente duodecimana como en la ismailí), esto es, en las distintas sensibilidades místicas del Islam, donde la *situación hermenéutica* a la que se refiere Corbin ha sido llevada a sus últimas consecuencias. Y es que el místico, en su radical andadura espiritual, se pronuncia con una voz totalmente libre y audaz.

Dicha *situación hermenéutica* ha dado como consecuencia el desarrollo de lo que se conoce con el término árabe de *ta'wil* o herme-

¹ Henry CORBIN, *op. cit.*, p. 19.

néutica espiritual del *Corán*. Si el *tafsir*, ejercicio propio de teólogos y juristas, es la exégesis meramente literal, el *ta'wil*, que etimológicamente significa "remitir algo a su origen o principio", se nos presenta como la auténtica lectura simbólica, una forma de comprender que es más que un simple modo de interpretar racional. Comprender no atañe únicamente a la razón; comprender es una cuestión que implica a la totalidad del ser. El místico sufí no ejerce tortura alguna sobre el *Corán* a fin de hacerle decir cuanto desea. Tal como afirma el sufí Shiblî, comprender es *hayra*, un asombrarse continuamente en el que todo dualismo queda trascendido¹. Quien comprende, quien se aventura en la exégesis simbólica, se transforma en el acto mismo de comprender; en una palabra, se desegocentiza. Al cabo, conocer buscando algo equivale a reafirmar el ego, nos advierte Marià Corbí². Por eso, el exegeta es, literalmente, quien "sale de sí mismo" en éxodo, más allá de cualquier deseo. El desapego que todo comprender exige incluye incluso nuestras metas u objetivos, por muy elevados que puedan parecernos.

Mientras que el *tafsir* es inocuo, como la mera alegoría, el *ta'wil*, que opera desde lo simbólico, es revolucionario al transformar completamente a quien se entrega a su dinámica alquímica.

Con todo, la idea que late tras el acto del *ta'wil* no se constriñe únicamente al ámbito del libro sagrado. En realidad, dicho modo de comprensión sirve como modelo para cualquier otro tipo de conocimiento. El sufí es quien vive en un estado de hermenéutica permanente. Sostiene Luis Garagalza, muy próximo al pensamiento de Henry Corbin:

*"Todo conocer es simbolizar y comporta una transformación (transmutación) tanto de lo conocido como del que conoce"*³.

¹ Shiblî, en Eva de VITRAY-MEYEROVITCH, *Anthologie du soufisme*, París: Albin Michel, 1995, p. 72.

² Marià CORBÍ, *Conocer desde el silencio*, Santander: Sal Terrea, 1992, p. 45.

³ Luis GARAGALZA, *op. cit.*, p. 113.

Lecturas del Corán: místicos versus teólogos

La idea de lo esotérico subyace en todas las sensibilidades místicas islámicas. Por supuesto, utilizamos el término esotérico en su más estricta acepción etimológica, para referirnos a la dimensión interior del *Corán*, aun siendo consciente del mal uso que de dicho término se ha hecho y de la degradación que ha sufrido. Lo esotérico del texto coránico corresponde a su plano de permanencia transhistórico, a su dimensión más y más sutil.

Como sostiene Kristin Zahra Sands: *“Las interpretaciones sufíes comienzan con algunas premisas básicas: que el Corán posee varios niveles de significación, que el hombre posee el potencial para descubrirlos y que la tarea de interpretación no posee fin”*¹.

La decantación sufi por dicho sentido oculto (¡obsérvese que no hemos dicho ocultista!) del *Corán*, no es una invención propia, sino que posee una irrefutable legitimidad tradicional y profética. En efecto, el *hadiz* o aforismo muhammadiano de los siete niveles de profundidad del *Corán*, verdadero emblema de todos los esoteristas musulmanes, dice así:

*“El Corán tiene una apariencia exterior y una profundidad oculta, un sentido exotérico (zâhir) y otro esotérico (bâtin); a su vez, este sentido esotérico encierra otro sentido esotérico (esta profundidad tiene otra profundidad, a la manera de las esferas que se encajan unas en otras, explica Corbin); así sucesivamente, hasta siete sentidos esotéricos (siete niveles de profundidad oculta)”*².

Como este podríamos citar un puñado más de *ahâdiz* que aluden al carácter insondable, y por lo tanto inabarcable, del *Corán*. El propio texto coránico alude a su propia dimensión simbólica. Dice así:

¹ Kristin ZAHRA SANDS, *Sufi Commentaries on the Qur'an in Classical Islam*, Nueva York: Routledge, 2006, p. 7.

² Henry CORBIN, *op. cit.*, p. 24.

“Él es quien ha hecho descender sobre ti esta escritura divina, en la que hay mensajes que son claros por y en sí mismos junto a otros que son simbólicos. Pero aquellos cuyos corazones tienden a desviarse de la verdad van tras esa parte de la escritura divina que ha sido expresada simbólicamente, buscando sembrar confusión y queriendo llegar a su significado último. Pero dicho significado último sólo Dios lo conoce y aquellos que están profundamente arraigados en el conocimiento...”¹.

A decir de la doctrina del dinamismo universal de Ibn ‘Arabí², según la cual el mundo se halla en continuo movimiento y transformación, el *Corán* también participaría de dicho movimiento perpetuo. Según él, la revelación del *Corán* no se ha producido de una vez para siempre, sino que su descenso sobre los corazones de los hombres no se detendrá jamás. No es para él, pues, el *Corán* un libro cerrado sino un texto abierto por el que no cesan de transitar en viaje incesante las significaciones. Afirma el sabio andalusí:

“Este viaje -el del Corán- no cesa jamás, en tanto las lenguas reciten el Corán interiormente o en voz alta”³.

No por casualidad el morfema radical árabe *s-f-r* incluye conceptos como libro (*sifr*), viaje (*safar*) o revelar (*asfara*). Pablo Beneito se refiere a este procedimiento expresivo y hermenéutico con la expresión *interreferencia léxica*⁴, recurso a la red de asociaciones morfosemánticas que pueden establecerse entre los diversos términos de una misma raíz árabe. Según ello, podría colegirse que la lectura del libro sagrado es un viaje revelador⁵. A mayor

¹ *Corán* 3, 6 (la traducción es nuestra).

² Véase Halil BÁRCENA, “Viatge i experiència visionària en el sufisme d’Ibn ‘Arabí”, *Pensar per Conviure* n° 2, Barcelona 2005, pp. 85-92.

³ Ibn ‘ARABÍ, *Le dévoilement des effets du voyage*, París: Éditions de l’Éclat, 2004, p. 20. Edición y traducción de Denis Grill.

⁴ Pablo BENEITO, *El lenguaje de las alusiones: amor, compasión y belleza en el sufismo de Ibn ‘Arabí*, Murcia: Editora Regional de Murcia, 2005, pp. 16-17.

⁵ Tras la primera recensión del *Corán*, efectuada por orden del califa Abu Bakr, primer sucesor del Profeta, entre los años 632-34, se planteó la cuestión de poner título a la nueva

abundamiento, la propia palabra “árabe”, además de referirse a la lengua propia de los árabes, abarca un cuando menos curioso campo semántico que va desde las palabras “vehículo” y “carro” a “río rápido” y “estar repleto de agua”. ¿Acaso no podríamos decir que el *Corán* es como un río, siempre fluyendo, cuya corriente no cesa jamás de producir nuevas significaciones? El *Corán* es, pues, como el tránsito del agua. Sin embargo, advierte Maulaná Rumí, maestro de derviches: “*Cuando el agua se estanca se convierte en veneno*”¹.

Podemos distinguir dos direcciones contrapuestas, dos corrientes o tendencias antagónicas, que abordan la problemática de la comprensión del sentido verdadero del *Corán* con métodos y presupuestos harto dispares. Por una parte, los juristas y teólogos, y por otra los espirituales sufíes. Los primeros acentúan en su discurso lo estrictamente normativo, eso que denominaríamos la *sharía*, la ley al parecer divina. Para ellos, el hombre religioso no tiene otro cometido que someterse a dicha ley y cumplirla. Los términos clave son creer y obedecer. Ciertamente, el *Corán* posee dicha dimensión legal y comunitaria, porque la religión ha servido durante milenios para programar colectivos. Marià Corbí nos dice que lo simbólico, cuando opera dentro de un sistema de programación colectiva, es inseparable del ámbito de las creencias y las normas morales. Sin embargo, los pasajes coránicos que enuncian normas de orden jurídico suponen a penas 150 aleyas de un total de 6236, una desproporción es evidente.

Durante mucho tiempo, la problemática legalitaria, esto es, todo lo concerniente a la *sharia* o ley islámica, ha sido propuesta casi unánimemente como punto de mira privilegiado sobre el que concentrar todas las miradas interpretativas, de tal modo que la

recopilación. Los consejeros propusieron: *sifr* (libro en arameo), *inyil* (evangelio) y *mushaf* (adaptación del etíope *mas'haf*, libro), a la postre la palabra escogida, no tan ligada como las otras dos al judaísmo y al cristianismo, respectivamente. Véase al respecto Alí MERAD, *L'exégèse coranique*, París: PUF, 1998, pp. 7-10.

¹ Citado en Halil BÁRCENA, “El tránsito del agua. Meditaciones sufíes”, en *Amb tota franques. Ressonàncies dels Encontres a Can Bordoï*, Barcelona: CETR editorial, 2006, pp. 57-78.

consideración de cualquier otra perspectiva, no digamos ya la simbólica, ha sido obligada a plegarse a ella. Primero la ley, después el resto. Desde este punto de vista, la espiritualidad no sería sino las migajas del libro. Pero, reducir el *Corán* a su dimensión legal contribuye a empobrecerlo, a hacer de él un libro coyuntural que acusa con demasía el paso ineluctable del tiempo.

En cualquier caso, vemos como ambas dimensiones: la coyuntural (ligada a lo histórico) y la de permanencia (de carácter estrictamente espiritual), según la doble clasificación efectuada por Jacques Berque¹, aparecen inextricablemente ligadas en la trama coránica.

Y aquí reside, muy probablemente, el origen de la intolerancia común a la mayoría de creencias religiosas. En el Islam, y seguramente en el resto de tradiciones del ámbito semita, la mixtura del contenido de la fe con los mecanismos de defensa de la teología y el derecho, esto es, la fusión del rigor de la fe con el rigor del derecho, han operado el desastre de la intolerancia y el exclusivismo más atroz.

El alfaquí, el doctor de la ley islámica, está anclado en la primera dimensión, en la coyuntural, el místico sufí en la segunda, en la de permanencia. Por ello, no es al alfaquí sino al sabio sufí al que, creo yo, debemos prestar atención hoy. Y todo ello no porque no queramos escuchar los dictámenes del primero, sino porque, simplemente, no podemos con su discurso.

El alfaquí posee el corazón blindado con creencias inoxidables. Vive envuelto en una coraza teológica que siempre implica conformismo y muchas veces, en el peor de los casos, intolerancia. El sufí, por el contrario, no posee límite alguno, llegando en su apasionado errar espiritual al *finisterre* de la experiencia mística, donde no hay más ley que valga que la del asombro maravillado, allí donde sólo habita ya el silencio... ¡y nada más! ¡Tantas veces el sufí ha dado cuenta de la insuficiencia de las palabras para expresar lo que su corazón albergaba!

El *fiqh*, la jurisprudencia islámica, y su férrea disciplina,

¹ Jacques BERQUE, *op. cit.*, pp. 37-40.

siempre le ha parecido al sufi un corsé que ciñe hasta la asfixia la belleza del vivir. Más todavía en nuestros días. Ayer y hoy, siempre el sufi se ha dejado llevar por el certero instinto de ir al fondo rotundo de las cosas. Jamás el sufi ha dejado de arremeter contra el discurso ascendente de la época.

Para concluir: un decir simbólico

Sin el cultivo de la espiritualidad, a través del lenguaje de los símbolos, tal como se apunta en las grandes metáforas de las tradiciones religiosas, también en el Islam, el hombre desconocería por completo una dimensión constitutiva irremplazable de su propio ser. La catástrofe como género humano a la que nos veríamos conducidos en el caso de que nuestras vidas desatendieran dicha dimensión espiritual sería irreparable.

Hoy, en nuestro contexto europeo desacralizado y tan hostil al inmovilismo de las creencias religiosas, los grandes textos sagrados, entre los que el *Corán* figura por derecho propio, sólo pueden hablar ya, afortunadamente, el lenguaje simbólico. Pretender hacer de ellos norma y ley, reducirlos a eso, mutilando su otra dimensión simbólica, no conduce más que al aislamiento y la patología social y psicológica. Y algo de eso, me da a mí, le ocurre hoy al Islam, al menos a una parte muy mayoritaria de él.

Uno de los dramas de la consciencia islámica contemporánea estriba, precisamente, en la urgente necesidad de plantearse algunas cuestiones para las que, sin embargo, aún no se está lo suficientemente maduro. A veces, no se cambia no porque no se desee sino porque no se puede. Lo que ocurre es que los tiempos han tomado una velocidad tal que descolgarse puede resultar fatídico.

A pesar de todo ello, no hay recetas para salir del atolladero en el que nos encontramos. Tampoco es que la espiritualidad nos vaya a ofrecer ninguna solución, fundamentalmente porque la espiritualidad no soluciona nada, si bien contribuye a forjar hombres y

mujeres esclarecidos, amorosos, de conocimiento, y, por ende, capaces de brindar soluciones. Por lo tanto, no es la espiritualidad la que tiene soluciones para nada, sino los hombres comprometidos en el cultivo de la dimensión espiritual.

La lectura simbólica de los textos sagrados conduce a dichas inversiones tan radicales. El texto deja de ser, pues, un recetario de respuestas para devenir un flujo constante de preguntas. A mi modo de ver, el *Corán*, por ejemplo, no plantea respuestas, soluciones a nada, sino que contiene preguntas, y no una sino infinitas; interpelaciones que ponen a quien a él se acerca en el brete de haber de encararlas. En lo que a la espiritualidad se refiere, el sufismo nos advierte que siempre andamos a la intemperie.

El estado de asombro permanente del que hablan los espirituales sufíes, tal vez tenga algo que ver con todo esto. A la postre, de lo que se trata es de aprender a plantear preguntas sin preocuparse excesivamente por resolverlas. Como el buen arquero, el espiritual sufí ha aprendido a desprenderse de todo deseo de dar en la diana.

Y, sin embargo, debemos proseguir con nuestra indagación filosófica y espiritual, pero, eso sí, sin tratar de vender crecepelos.

SESIÓN DE TRABAJO

Presentación de la ponencia. Síntesis.

Llevar a cabo una lectura simbólica de la tradición textual es un reto y una necesidad -afirma Halil-. Él sabe de las dificultades de esa tarea, pues la vive en carne propia. Sus reflexiones hay que ubicarlas en las condiciones propias de la vivencia de la tradición islámica desde el seno de una sociedad de la Europa de hoy.

Como preámbulo y punto de partida, su ponencia recoge la presencia de la interpretación simbólica a lo largo de la historia del islam. La aproximación simbólica a la tradición no es ninguna nove-

dad en el entorno islámico sino algo connatural a esta tradición. De hecho, es lo que recibe el nombre de "sufismo". Sufismo sería sinónimo de mística islámica, aunque en verdad el sufismo no agota todas las posibilidades místicas del islam. Hecha esta aclaración, él utilizará el término sufismo en este sentido amplio para simplificar.

Esa presencia de una interpretación simbólica, ni legalista ni rigorista, no es un fenómeno tardío sino que se halla en las mismas fuentes del hecho coránico. El Corán tendría una dimensión coyuntural, ligada a lo histórico cultural, y una dimensión de permanencia, dimensión espiritual. El islam nace con esa dicotomía (ley y vía espiritual, *sharí'a* y *tariqâ*). La convivencia entre ambas ha pasado por distintos momentos. Cuando el acento se sitúa en la ley, la lectura simbólica es una mera metáfora secundaria. Pero si el acento está situado en la experiencia espiritual entonces lo simbólico actúa como simbólico: transforma, y la norma reviste un papel circunstancial.

Por parte de los buscadores espirituales se han dado distintas actitudes hacia la norma programática: a) respeto, adecuar el paso para que la mayoría pueda seguirlo, b) integración, c) abolición (y no se refiere a la actualidad, sino que ya en el siglo XI se encontrarían los tres posicionamientos).

Al sufismo, a la lectura simbólica y transformante, cuando se la ha dado validez se le ha dado valoraciones distintas: un acento del islam, un dialecto de esa amplia tradición, o su lengua propia. Para alguien como Ibn Arabi' es la lengua propia del islam, su naturaleza intrínseca.

Todo ello para destacar que no nos encontramos ante algo que sea ajeno a la tradición musulmana y a la asunción e interpretación del texto coránico sino que ha acompañado al islam desde sus inicios. En modo alguno es un invento de la "modernidad". Pero el reto para Bárcena -y en esa dirección ha orientado su ponencia- es no quedarse en un mero ejercicio intelectual interpretativo sino lograr una auténtica lectura simbólica. Y lectura simbólica es -dice- una práctica espiritual, un ejercicio

espiritual que transforma, que transmuta y cambia a la persona, que apela a la totalidad del ser. Es dejarse conducir por el texto más allá del texto. Es quizás más un modo de ser que de comprender.

Diálogo

Abre la ronda de palabras José M^º Vigil preguntando a Bárcena sobre el concepto de "inverbación" que aparece en su texto y, también, si no podría hacer un listado de creencias islámicas al estilo del listado que él ha ido elaborando en referencia al cristianismo.

En la concepción islámica -aclara Bárcena- Dios no se hace "carne", se hace tan presente, tan próximo como el Dios de la tradición cristiana, pero no en un cuerpo humano sino en la palabra. Se hace palabra y, de alguna manera, como nada existe fuera de Él, la realidad entera es una palabra; como se lee en el texto coránico, toda realidad es un versículo coránico. En ese sentido, no todo el movimiento inicial islámico estuvo de acuerdo en fijar la palabra profética en un "libro", que podía equivaler a establecer unos límites. De ahí que el texto pueda ser un texto vivo, siempre abierto, ilimitado. Y, a la vez, intocable, sagrado...

En cuanto al listado de creencias es algo que podría hacerse. Algunas serían muy similares a las cristianas pero con formas peculiares (la redención, por ejemplo). Algo muy propio del islam es el concepto (y la actitud) de exilio; de exilio más que de culpa, si se compara con el cristianismo: la vida es vida de exiliado que vive en constante nostalgia del paraíso ("vengo de Dios y voy a Dios", sería la estructura básica de la orientación vital). Y si algo caracteriza al Dios del islam es su unicidad. Francesc Torradeflot interviene para decir que no puede evitar asociar esa "unicidad" con "fijación".

Bárcena habla de su simbolismo; cuando se asume de raíz a "Dios" como símbolo, la Unicidad, el "no hay realidad fuera de Él", transforma toda realidad. El Dios símbolo rompe toda fijación, toda

visión estática de la realidad, y cada uno de sus rasgos simbólicos (también la Unicidad) ayudan a ello. Corbí, en la misma línea, añade que si el término "Dios" es descriptivo, entonces la Unicidad equivale a absolutización y fijación, y cualquiera de sus "99 nombres" no va más allá de ser una mera aproximación poética. Pero desde el "Dios" símbolo, cada uno de esos nombres -y la Unicidad- son entonces pistas de acercamiento.

Melero agradece a Bárcena esa presentación del Corán como libro vivo, le abre nuevas posibilidades del texto. La comparación de la imagen del analfabetismo del Profeta con la de la virginidad de María le resulta muy sugerente. Se pregunta si se podría distinguir -si no habría que distinguir más- entre signo y símbolo en esa aproximación a los textos. Se interesa por dónde discurren en la actualidad las relecturas del texto.

Bárcena habla de corrientes y escuelas, de la diversidad de actitudes en la relectura de los textos. Comenta acerca de una posición progresista -que los medios de comunicación recogen a menudo- que, en su opinión, queda a medio camino. Ante las actitudes violentas, y otros fenómenos sociales similares, Bárcena cree que no basta con decir que "el texto no dice eso". Opina que hay que ir hasta la raíz, reconocer hasta qué punto el texto quedó impregnado de las características del contexto beduino en el que vio la luz, en un tiempo de duras condiciones de sobrevivencia, un tiempo marcado por la violencia. Sólo analizando en profundidad, sólo distinguiendo entre programa social y vida espiritual, distinguiendo también entre programa social y realidad social concreta en la que vivió Muhammad, se podrán desactivar los motivos profundos de la violencia. Se requiere un doble esfuerzo de lectura ya que son los dos niveles de la realidad islámica los que piden una constante relectura del texto.

El diálogo vuelve a acercarse al tema del concepto de revelación. Mazer recupera la mención de Bárcena del morfema radical árabe *s-f-r*, presente en libro (*sifr*), en revelar (*asfara*) (y

también en viaje, *safar*), para destacar una coincidencia entre las dos tradiciones semitas. En la tradición judía Dios "crea a través de *s-f-r*" -nos dice el *Sefer Yetsirà*, el Libro de la Creación, del siglo III aproximadamente-. La creación -y el texto (la Torá)- se despliega como árbol viviente, árbol sefirótico (*sefirot*, emanaciones). La misma raíz da origen a libro, a narrar y a contar (numéricamente). Se hace patente la diferencia de las actitudes que se desprenden de una interpretación literal de la revelación como el dictado de un texto y las pistas que se abren con el despliegue simbólico de los mismos términos.

¿Es posible recuperar el "espíritu de la ley" -como sugiere Corbí- o hay que dejar a un lado la ley para poder seguir el espíritu? Corbí insiste en que la ley apuntaba a un espíritu, era vía de transformación, no sólo ordenación social. Ese "apuntar a" puede heredarse y haciéndolo así podrían no romperse los puentes con el conjunto de la comunidad. Releer la tradición desde la tradición. Bárcena no comparte su optimismo. Ve grandes dificultades en esa relectura, se arrastra una larga historia de fijaciones, un conglomerado denso... Ese "apuntar a un espíritu" podría recuperarse de las expresiones originarias, pero no de "la ley" en su conjunto. ¡Hay tanto que proviene de momentos y textos posteriores! Todo eso ordenaba un mundo que no es ya el nuestro, sin más, y como tal puede dejarse atrás. Ve más inconvenientes que ventajas en ese esfuerzo por no pasar página, por empeñarse en trascodar el concepto de revelación. En todo caso será como fruto y resultado de la propia experiencia que se le podrá dar un significado renovado, pero no antes. Como tal concepto (previo a la experiencia a la que pueda hacer alusión) connota una actitud pasiva que recibe y asume algo intocable que le "cae" desde arriba. Y las consecuencias que se derivan de ello, ni ayudan al proceso interior ni a la adecuación de la vida social.

Robles comenta que probablemente en el texto coránico podrían distinguirse -como en el evangélico- pasajes más netamente religiosos, otros más ligados a condicionantes históricos, etc. Textos del nivel de las bienaventuranzas en contraste con aquellos textos

fruto de la lucha entre comunidades, por ejemplo. La cuestión de interés para el tema de este encuentro sería si habría características que definirían a unos y a otros, pautas que permitieran una selección previa de los textos. Moreira introduce el concepto de "campo religioso", presente en autores que abordan los mundos religiosos no como campos cerrados sino en permanente interacción *intro* e *inter* religiosa y, en consecuencia, en constante movimiento y transformación. Bárcena explica que cualquier versículo coránico puede ser abordado desde cuatro perspectivas dando lugar a una lectura infinitamente plural. Una lectura ética, que busca situar los límites entre lícito e ilícito, una lectura religiosa exotérica -para el culto y la recitación-, una religiosa esotérica orientada hacia la comprensión interior, y aquella que busca desentrañar la clave de la realidad, del proyecto espiritual, más allá de la individualidad.

¿Qué definiría a un texto netamente religioso? Apuntar hacia un desinterés total, hacia la no egocentración, a un nivel que ya nada tiene que ver con el orden social. Toda la mesa estaría de acuerdo con ello, pero no queda ya más tiempo para continuar explorando en esa dirección. El debate se deja aquí.

SÍMBOLO Y RELIGIÓN: EL SILENCIO DEL FLUYENTE BALBUCIR

Francesc Torradeflot

*“Y todos cuantos vagan
De ti me van mil gracias refiriendo,
Y todos más me llagan,
Y déjame muriendo
Un no sé qué que queda balbuciendo”*
(Juan de la Cruz, *Cántico Espiritual*, estrofa 7)

Preguntas

La preocupación por el símbolo es más que una moda¹. Para el camino espiritual la reflexión sobre el símbolo es una necesidad ¿Cómo expresar aquello que es inexpresable? Más allá de la razón discursiva, de manera habitual las tradiciones espirituales y religiosas han utilizado las metáforas, los poemas, las imágenes... Existe una gran riqueza en el lenguaje simbólico, especialmente en su esfuerzo de transmisión de la experiencia religiosa, sea ésta el reflejo de la Realidad o sea el resultado del lenguaje brotado de la imaginación creativa y de la tradición cultural, o, tal vez, el reflejo de la armonía entre ambas. La experiencia religiosa se transmite

¹ Cfr. ELIADE, M., *Méhistophélès et l'androgyne*, Gallimard, Paris, 1962, p. 238-240.

mediante la tradición oral o por la tradición escrita, consolidada en los textos de referencia de las diversas tradiciones religiosas y espirituales.

¿Cuál es la dinámica entre palabra simbólica y silencio? ¿Hay una realidad objetiva trascendente o todo es fruto de una construcción subjetiva inmanente (colectiva o individual)? ¿Cómo se relacionan palabra y silencio, es decir, lenguaje y experiencia?; Dicho de otra manera ¿qué es lo más importante para mí? O, si se quiere, ¿qué es lo que queda cuando ha desaparecido el ego como estructura de necesidades, cuando alcanzamos la dimensión que está más allá de la supervivencia?

Cuando hablamos de experiencia mística, que es la experiencia religiosa en su radicalidad y paradójica universalidad, no se considera una experiencia cualquiera y, por otro lado, esto no significa que no se trate de una experiencia cotidiana vivida en la simplicidad y sencillez más absolutas. La experiencia mística llega a través del lenguaje y, de manera especial, del lenguaje simbólico y del “lenguaje” del silencio –del silencio denso, lleno de sentido-.

Podemos reconocer que hay una convergencia “de diferentes perspectivas en la afirmación de indicios que nos permiten subrayar de qué manera el símbolo es el lenguaje del Misterio, del Otro”¹.

¹ TORRADEFLOT, F., *L'amour et la connaissance au-delà de l'ego – Étude de mystique comparée de la Bhagavad-Gita et de Jean de la Croix*, tesis doctoral dirigida por Marià Corbí y Julian Ries, Facultat de Teología de Cataluña, 1995, p. 161. El texto continúa: “El carácter otro del símbolo es adecuado al Misterio y explica la sensación de apertura siempre nueva que sentimos a medida que la búsqueda avanza. El lenguaje simbólico es el más adecuado para acercar y para manifestar aquello que es diferente y otro porque es siempre creativo y abierto y porque demanda una percepción dinámica e integral –no sólo con el entendimiento sino también con la afectividad- de parte del ser humano. Para captar la experiencia espiritual, es necesario que los medios se adecuen con sus fines. Por esta razón si el fin siempre se nos escapa, el lenguaje que se le acerca ha de ser siempre huidizo, pero nunca totalmente alejado” (*Ibidem*).

Aproximaciones al símbolo

Disponemos hoy en día de innumerables teorías sobre el simbolismo que a menudo son contradictorias. Ni la aproximación tipológica de la fenomenología de la religión ni la historicista han servido para clarificar el panorama¹.

A pesar de la desconfianza que la modernidad manifestó hacia el símbolo, son personalidades con un fuerte componente religioso y espiritual, como, por ejemplo, Johann Gootfried Herder, las que recuperan el valor y el sentido del símbolo proponiendo una exégesis que va más allá del sentido racional. Algunos afirman que el simbolismo religioso es una creación primitiva del espíritu humano y capaz -a diferencia del mito, que como historia narrada es una concesión a las necesidades populares- de unir el espíritu y la materia revelándolo todo y haciendo sensible la divinidad (G. F. Creuzer). El símbolo es tan natural como comer, beber o moverse (S.K. Langer).

Es cierto que los símbolos tienen un trasfondo histórico, son contextuales y sólo se entienden en función de su medio de utilización (E. Urech, J. Ries), pero son muchos los autores que recuerdan que el símbolo -a diferencia de la alegoría o del signo- deja aparecer el significado "por transparencia", como epifanía de un secreto (Gilbert Durand).

Para Freud el símbolo no parece ser más que la forma de expresión de una patología, siendo provisional y no ofreciendo aquello que desea. Sin embargo una serie de investigadores de la escuela psicoanalítica han ido suavizando esta visión al mostrar que el padre del psicoanálisis desarrolló sobretodo los niveles de

¹ cfr. DUCH, LL., *Simfonia inacabada - La situació de la tradició cristiana*, (col. Saurí n. 118), P.A.M., 1994, p., 245; ID., *Transparència del món i capacitat sacramental*, (col. Saurí n. 36), Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona, 1988, p., 82-83.

simbolización correspondientes al mito y al rito, olvidándose del nivel fundamental del símbolo¹. Jung afirma que el símbolo revela el inconsciente, las verdades anímicas². Es como un sentido espiritual regulado por las imágenes arquetípicas, que también tienen un carácter espiritual, numinoso, “afectivo” y que son los contenidos del inconsciente colectivo. Estas imágenes arquetípicas son verdaderos órganos psíquicos capaces de conocer y que son mentalmente una realidad análoga a la de los instintos en biología, generando modelos de acción y de comportamiento. El arquetipo, que genera imágenes y símbolos subordinados pero que es trascendente a ellas, está presente en la esencia de todas las religiones³. El arquetipo es en el fondo sin forma y está en la raíz de toda dialéctica entre tradición y revolución, de todo cambio o proceso⁴. De hecho el inconsciente colectivo es el Sí mismo, que es captado por un proceso de unificación coincidente con el mayor efecto terapéutico⁵. Vidal dirá que el inconsciente colectivo regula el sentido espiritual del símbolo⁶, que siempre sugiere alguna cosa desconocida y que reconcilia los

¹ Cfr. VIDAL, Jacques, *Symboles et religions*, Centre d’Histoire des Religions, Louvain-La-Neuve, 1990, p. 309-313.

² Cfr. JUNG, C.G., *Arquetipos e inconsciente colectivo*, Paidós, Barcelona, 1984, p. 12; ID., *Simbología del espíritu*, FCE, México, 1962, p. 322; ID., *Respuesta a Job*, FCE, México, 1973, p. 7.

³ “Pese a su afinidad con los instintos, o quizá justamente por eso, el arquetipo representa el elemento propio del espíritu, pero de un espíritu que no se identifica con el entendimiento humano, sino que más bien representa su *spiritus rector*. El contenido esencial de todas las mitologías, de todas las religiones y de todos los ismos es de naturaleza arquetípica.” (JUNG, C. G., *Arquetipos e inconsciente colectivo*, p., 150). Cfr. *Ibidem*, 158-159.

⁴ Cfr. ECO, Umberto, *Semiótica i filosofia del llenguatge*, Laia, Barcelona, 1988, p. 217-218.

⁵ Cfr. JUNG, C.G., *Arquetipos e inconsciente colectivo*, p. 147. 155. 159-160. Se trata del “Dios interior” que és la imagen del Sí mismo creada, proyectada, experimentada conscientemente y, finalmente, comprendida e interpretada. El uso del símbolo puede ser terapéutico o patológico –nazismo- (Cfr. DUCH, Ll., *Simfonia...*, p., 248-250; ver también CORBI, Marià, *La religió que ve – La gran transformació de la societat en la societat científico-tècnica*, Claret, Barcelona, 1991, p., 80-81 y ECO, U., *Semiótica i filosofia del llenguatge*, p., 199).

⁶ Cfr. VIDAL, Jacques, *Symboles et religions*, p. 382-383.

contrarios en un término que es una "realidad suprema"¹. A Jung le interesa más la fuerza natural del símbolo que su contexto histórico.

Desde una aproximación más sociológica al símbolo, nos podemos hacer eco de la afirmación de Unamuno: "El mundo objetivo es una tradición social. Nos lo dan hecho"². De las dos funciones del símbolo, la religiosa y la psicosocial, esta segunda es la que conforma la realidad cotidiana que pretende garantizar la supervivencia personal y colectiva³. Algunos sociólogos, como Peter Berger, han llegado a afirmar que la institución representa la experiencia porque la simboliza y porque la actualiza⁴. Así los místicos expresan su experiencia mediante el lenguaje de su propia tradición religiosa. Sin embargo la institución, como la doctrina, representa para Drewerman la tendencia a encerrar la experiencia en el "superego intelectual opuesto al ego"⁵. Pero como recuerda Panikkar la finalidad de toda institución religiosa debe ser la de traslucir la experiencia⁶. Esta función la pueden desempeñar cuando

¹ Cristo es interpretado como el símbolo que une naturalezas heterogéneas (Cfr. JUNG, C.G., *Respuesta a Job*, p. 42. 50. 54. 62. 79. 97-98).

² UNAMUNO, M. de, *Del sentimiento trágico de la vida*, Austral, Madrid, 1993, p. 172.

³ Cfr. CORBI, M., *La religió que ve- La gran transformació de la religió en la societat científico-tècnica*, (col. "Horitzons", n.21) ed. Claret, Barcelona, 1991, p., 76. 86

⁴ Cfr. BERGER, Peter L., *Una gloria lejana -La búsqueda de la fe en época de credulidad*, Herder, Barcelona, 1994, p. 22.

⁵ Cfr. DREWERMANN, E., *Clérigos - Psicodrama de un ideal*, Trotta, Madrid, 1995, p. 167.

⁶ "La institucionalización es un proceso humano necesario. Lo importante es entender esta dimensión humana, histórica, temporal e intentar comprender que es cristalización o manifestación de una experiencia que no queda agotada o encasillada en esa estructura -necesaria para socializar, para comunicar, para hacer posible que otros accedan a esa experiencia que la funda-. El fin de la institución es transparentar la experiencia que la funda. Pero la experiencia se encarna en un ser humano en continuo cambio, en continuo hacerse. Por eso, la institución ha de adaptarse para transparentar esa experiencia que se manifiesta en un ser humano en permanente roceso. La creencia, al contrario de la fe, sí puede perderse. Puede perderse la formulación (...). Los dogmas son canales (...) por los cuales formulamos el Misterio; si luego la constelación cambia, o si los hombres son incapaces de captar el misterio a través de esos canales habrá que cambiarlos." (PANIKKAR, Raimon, *La experiencia de Dios*, (col. G.S., 7) PPC, Madrid,

se transforman y se adaptan con fluidez¹. En el fondo el aspecto sociológico del símbolo pone en evidencia el conflicto teológico entre el Dios de la fe y el Dios de las creencias. Cuando las creencias se confunden con la fe el símbolo se transforma en ídolo². El símbolo cambia en cada nueva situación social, cultural e histórica, si bien lo simbólico es para Bourricaud un “universal transcultural” que hace posible la comunicación intercultural³. Para Corbí cada sistema de valores, cada paradigma axiológico, produce sus propios símbolos y mitos, es decir, su propia forma de conocimiento, que tiene no sólo valor referencial sino sobretodo y de manera fundamental un significado axiológico y, más allá de ello, un valor iniciático⁴.

Una aproximación filosófica al símbolo se interesará por

1994, p. 27-28). Panikkar afirma que la religión es el contenido y la cultura su lenguaje: "La religió dóna a la cultura el seu contingut, la cultura dóna a la religió el seu llenguatge" (PANIKKAR, R., art. Un aspecte negligit: El Crist còsmic del catolicisme modern, en *Serra d'Or*, n. 340 (1988), p., 32).

¹ "En la nueva situación histórica, el paradigma de religión deja de responder al paradigma general de sociedad. Sobrevive, ciertamente, pero a costa de quedarse anticuado y anacrónico y de una rigidez, cortedad, fijación, medrosidad y represión doctrinal-autoritaria, en perjuicio de la misma religión y de la sociedad.(...)(...) estos problemas del cambio de paradigma se plantean igualmente en el islam y en otras grandes religiones." (KUNG, H., *Teología para la postmodernidad – Fundamentación ecuménica*, Alianza Editorial, Madrid, 1989, p., 177). Corbí afirma: "Lo que nos interesa de las enseñanzas de los Maestros religiosos es lo que nos puede conducir a ese conocimiento silencioso, no los diversos aparatos conceptuales y simbólicos que se ven forzados a utilizar para hablar de él. (...) (...) su mundo simbólico y sus doctrinas como instrumentos que conducen más allá de ellos. (...) leerlos desde el seno del silencio" (CORBI, M., *Conocer desde el silencio*, ed. Sal Terrae, Santander, 1992, p., 11).

² Cfr. GARAUDY, R., *¿Hacia una guerra de religión? – El debate del siglo*, PPC, Madrid, 1995, p.105-107. 116-122.

³ "Une communication *interculturelle* est-elle possible? Et ce qui la rend possible, ne serait-ce pas l'existence d'universaux transculturels, c'est-à-dire d'éléments symboliques qui permettent aux hommes qui relèvent d'une culture de communiquer avec ceux qui relèvent d'une autre?" (BOURRICAUD, François, art. Les universels transculturels, dans JACOB, A., *Encyclopédie philosophique universelle - v. I: L'univers philosophique*, p., 343)

⁴ Cfr. TORRADEFLOT, F., *L'amour et la connaissance au-delà de l'ego*, p. 206-211.

cualquier indicio de rebasamiento, exceso o trascendencia. Se trata de acercarse al "misterio de la máscara" del que hablaba Eliade¹. Lalande y Eco afirman que no sabemos lo que el símbolo es de manera evidente porque es demasiadas cosas². Nuestra perspectiva quiere superar las posturas del realismo y del idealismo filosófico. Eco considera que la primera postura aplicada a la hermenéutica lleva al fanatismo y la segunda a la posibilidad interpretativa infinita –tela de araña donde todo remite a todo–³. Para superar esta antítesis que ya en la antigüedad se manifestó en la tensión entre el idealismo simbólico de Platón y el realismo de Aristóteles, Ricoeur muestra la interrelación entre el discurso especulativo y el discurso poético⁴. De hecho el símbolo es idealismo y realismo a la vez, realidad que se expresa, que no termina de expresarse y que se transforma siempre al comunicarse si se hace mediante un lenguaje evocativo, poético. A pesar del sueño del Renacimiento de abrazar un lenguaje edénico en el cual las palabras se confundían con las cosas y del giro copernicano de Descartes en el cual el pensamiento está por encima de las cosas⁵, Eco considera que el símbolo es anterior al concepto y a la palabra e incluso anterior al uso de instrumentos, con lo cual el símbolo es quien humaniza y diferencia de los otros primates porque le da al hombre acceso a una dimensión nueva y misteriosa, a las

¹ "(...) cette dialectique de camouflage est infiniment plus vaste et va beaucoup plus loin que tout ce que j'ai pu en dire jusqu'à présent. Le "mystère du masque" est à la base de toute une métaphysique, car il est le mystère même de la condition humaine. S'il m'obsède à ce point, c'est probablement parce que je ne me décide pas à l'approfondir, à en faire une présentation systématique, à l'étudier sur le plan qui lui est propre, celui de la méditation philosophique" (ELIADE, M., *Fragments d'un journal II- 1970-1978*, Gallimard, Paris, 1981, p., 265).

² Cfr. ECO, Umberto. *Semiòtica i filosofia del llenguatge*, p., 193-194.

³ Cfr. ECO, U. *Els límits de la interpretació*, ed. Destino, Barcelona, 1991, p., 460-462.

⁴ Cfr. RICOEUR, P. *La metàfora viva*, ed. Europa-Cristiandad, Madrid, 1980, p., 380.

⁵ Cfr. DESCARTES, R. *Troisièmes réponses*, dans ID., *Oeuvres et lettres*, ed. Gallimard, Bruges, 1987, p., 405.

“profundidades y a las alturas”¹. El símbolo es siempre relativo: sólo sirve para estimular la búsqueda². La hipótesis neoplatónica domina las primeras metafísicas medievales –Pseudo Dionisio y Escoto Eurigena: Dios se manifiesta a través de signos, que son las cosas, y así conduce a la salvación. El romanticismo muestra el sentido estético del símbolo: la totalidad y la inefabilidad que hacen del símbolo una realidad abierta³. Para Creuzer, que es un romántico, el símbolo es una epifanía de lo divino, se presente como immanente o como trascendente⁴. Hegel considera el símbolo como analógico pero con una desproporción –*anomalía*– que lo hace ambiguo. A pesar de esta *anomalía* el símbolo habla de aquello que es superior, universal y esencial⁵. Para Nietzsche el símbolo expresa una ruptura con la naturaleza de la que acusa al “gran simbolista” Jesús por situar el centro en el interior del hombre y reducir la naturaleza, lo temporal y lo histórico a simples signos –no reales–⁶.

Según la hermenéutica contemporánea no hay experiencia

¹ Cfr. ECO, U. Signo, Labor, Barcelona, 1980, p., 107-108; ELIADE, M. Fragments d'un journal II..., p., 223. 315.

² "Como siempre la tradición budista es rigurosa y clara en su formulación. Dice que no hay que pretender nada, ni siquiera convertirse en Buda. No hay que abrigar ninguna ambición, ni la de llegar a ser Buda. Si surge el Buda ante vosotros, no pretendáis retenerlo; hay que esforzarse denodadamente en desterrarlo y aniquilarlo" (CORBI, M. Conocer desde el silencio, p., 46). Ver Idem, p., 151-152. 177-180. Así mismo Gregorio de Nisa afirma: "Todo concepto relativo a Dios es un simulacro, una imagen falaz, un ídolo. Los conceptos que formamos según el entendimiento y la opinión que nos son naturales, basándonos en una representación inteligible, crean ídolos de Dios, en vez de revelarnos a Dios mismo. No hay más que un nombre para expresar la naturaleza divina: es el asombro que embarga al alma cuando piensa en Dios" (LOSSKY, V. Teología mística de la Iglesia de Oriente, Herder, Barcelona, 1982, p., 26).

³ Cfr. ECO, U., Semiòtica i filosofia del llenguatge, p., 211-213.

⁴ Cfr. BENJAMIN, W. Origine du drame baroque allemand, ed. Flammarion, Paris, 1985, p., 178

⁵ Cfr. ECO, U. Semiòtica i filosofia del llenguatge, p., 214-215.

⁶ Cfr. NIETZSCHE, F. El Anticristo, (coll. "Bolsillo" n. 503) Alianza Editorial, Madrid, 1978, p., 64.

sin un marco de interpretación. La misma interpretación es experiencia¹. En el fondo, la religión misma, la experiencia religiosa en sí misma, es lenguaje. El lenguaje nos precede y determina². La experiencia es mayor que un sistema estructural y que cualquier medida, pero, si se pretende que haya comunicación, sólo es posible en el seno de una estructura³. Según Peirce y Eco sólo conocemos aquello que ya conocíamos, lo cual significa que no tenemos conceptos para lo incognoscible⁴. Aunque Eco reconoce que hay un proceso de semiosis sin límites –fruto de una visión de la realidad como *continuum* indeterminado⁵- que es la única garantía para un sistema semiótico –el del lenguaje- capaz de explicarse a sí mismo mediante “series sucesivas de sistemas convencionales que se justifican las unas a las otras”⁶. Lo que nos interesa de Eco, a pesar de su afirmación de que no hay nada más allá del lenguaje que no sea la naturaleza dada, el azar o el inconsciente cultural, es sobre todo su afirmación de que el símbolo evoca, hace presente, gracias a su equivocidad natural, a su relación con lo impreciso⁷ y a su valor emocional⁸. Esta apertura a la interpretación conlleva alcanzar el fin aunque no se sepa muy bien de

¹ "La interpretación de mi experiencia es también experiencia, experimentación de todos mis paradigmas interpretativos: a esto lo llamo "Dios"; a aquello "amor", a esto otro "poesía". Es mi interpretación (...) tomada de un mundo conceptual que (...) me ha sido dado (...) el mundo de la cultura. Toda interpretación es interpretación cultural, fuera de cuyo ámbito no tiene sentido ni vigencia ninguna idea positiva" (PANIKKAR, Raimon, *La experiencia de Dios*, p., 22).

² Cfr. ECO, U., *Signo*, Labor, Barcelona, 1980, p. 109; ID. *Tratado de semiótica general*, Lumen, Barcelona, 1985, p. 476-480.

³ Cfr. ECO, U., *Semiótica i filosofia del llenguatge*, p., 199.

⁴ Cfr. ECO, U., *La estructura ausente- Introducción a la semiótica*, Lumen, Barcelona, 1986, p., 405.

⁵ Cfr. ECO, U., *Els límits de la interpretació*, Destino, Barcelona, 1991, p. 472.

⁶ Cfr. ECO, U., *La estructura ausente*, p. 84-85.

⁷ Cfr. DUCH, LL., *Simfonia inacabada – La situació de la tradició cristiana*, PAM, Barcelona, 1994, p. 251; ECO, U., *Signo*, p. 110.

⁸ Cfr. ECO, U., *La estructura ausente*, p., 202. 204

qué se trata¹. Ladrière afirma que este proceso constituye al hombre como un ser libre². De todas maneras este proceso es de significado y Eco critica a los románticos y a su tendencia de identificar lo estético y lo que no se puede expresar³.

El símbolo supera los dualismos metafísicos tradicionales y es capaz de ofrecer una unidad al ser humano, que es un “animal symbolicum” (Cassirer)⁴. Así por el símbolo el ser humano participa de la realidad sin dualidad⁵. Eco hablará de la búsqueda de la unidad perdida y de la presencia simultánea de dos caminos: el del esquema –de lo general a lo particular- y el de la alegoría –de lo particular a lo general-⁶. El conocimiento silencioso de Corbí, del que hablaremos más abajo, es también unitivo⁷.

Walter Benjamin afirma que la verdad es un don, una revelación, incognoscible y que no agota el misterio⁸ y que el lenguaje es el medio propio y particular de la verdad porque capta la experiencia siguiendo los “excesos desacreditados de la historia” para construir la imagen de la verdad sin describirla⁹. Vidal va más allá y

¹ Cfr. ECO, U., *Semiòtica i filosofia del llenguatge*, p., 193.

² Cfr. LADRIERE, P.-J., *Dieu aujourd'hui*, Desclée, Paris, 1977, p., 16-17.

³ Cfr. ECO, U., *Semiòtica i filosofia del llenguatge*, p. 213-214.

⁴ CASSIRER, E., *Essai sur l'homme*, Minuit, Paris, 1975, p. 45.

⁵ El símbolo en las tradiciones ancestrales implica una participación sentida que no hace falta expresar a través de imágenes, sino simplemente sugerirla. Hay una participación entre el símbolo y lo que representa llegando a la consubstancialidad. De tal manera que actuar sobre el objeto o símbolo supone, mediante el *pars pro toto*, actuar sobre el ser.

⁶ Cfr. ECO, U., *Semiòtica i filosofia del llenguatge*, p., 211-212. La metonimia es un tropo que responde a la fórmula lógica *pars pro parte*, una parte en lugar de otra parte, y que consiste en designar una parte a través de otra que mantiene con la primera una relación. La sinécdoque responde a la fórmula lógica *pars pro toto*, es decir, la parte en lugar del todo (Cfr. MORIER, Henri, *Dictionnaire de poétique et de rhétorique*, PUF, Paris, 1981, p., 743-793; 1102-1119).

⁷ Cfr. CORBI, M., *Conocer desde el silencio*, p., 84-85. 111-112. 118.

⁸ Cfr. BENJAMIN, W., *Origine du drame baroque allemand*, Flammarion, Paris, 1985, p., 33.

⁹ Cfr. WITTE, B., *Walter Benjamin*, (col. "Pere Vergés de biografies" n. 43) Edicions 62, Barcelona, 1992, p., 62-63.

afirma que, si bien el signo da aquello que significa, el símbolo es sólo y nada menos que camino y sentido –orientación¹. Ello supone consecuencias sociopolíticas que Drewerman apunta al considerar que el símbolo es el único lenguaje de la Verdad que escapa al fanatismo². Ricoeur, que distingue entre conceptual e imaginario, hace notar sin embargo la necesaria interacción entre el orden del concepto y el discurso metafórico³, a riesgo de eliminar, en caso contrario, una dimensión esencial del ser humano. El símbolo hace pensar, sobretodo cuando el entendimiento fracasa y deja paso a la imaginación que, según Kant, presenta la idea⁴. A pesar de ello Panikkar añade que el símbolo también “nos libera del pensar”⁵. Según Corbí podemos acceder a la Verdad o “segunda realidad” (también se le puede llamar Ser o Dios) de dos maneras: a través del lenguaje de conceptos y representaciones y a través del silencio interior que facilita un conocimiento intuitivo que es “presencia inmediata” y unión siempre nueva e inmediata del sujeto con el objeto del conocimiento⁶. El conocimiento silencioso va más allá del lenguaje mítico-simbólico, aunque éste lenguaje sirva para hablar de

¹ "(...) il est porteur de ce qu'il donne à chercher ou à penser ou à désirer. Il y a un rapport intrinsèque entre ce que le symbole désigne et ce qu'il est lui-même." (VIDAL, Jacques, *Symboles et religions*, p., 300).

² Cfr. DREWERMANN, E., *Clérigos*, p. 163-164.

³ Cfr. RICOEUR, P., *La metáfora viva*, Europa-Cristiandad, Madrid, 1980, p., 407-409. Ladrière insiste sobre "l'intérêt de rejoindre le philosophique et le théologique dans l'unité vivante de celles et de ceux qui, vivant et exposant une *expérience mystique*, se situent d'emblée au-delà (ou en deçà) des distinctions ou des oppositions de raison." (LADRIERE, P.-J., *Dieu aujourd'hui*, Desclée, Paris, 1977, p., 85).

⁴ Cfr. JÜNGEL, E., *Dios como misterio del mundo*, Sígueme, Salamanca, 1984, p., 341-345. 359-361.

⁵ Cfr. PANIKKAR, R., "Símbolo y simbolización. La diferencia simbólica. Para una lectura intercultural del símbolo", en K. KERENYI, E. NEUMANN, G. SCHOLEM et J. HILLMAN, *Arquetipos y símbolos colectivos*, Círculo Eranos I, Anthropos, Barcelona, 1994, p., 395.

⁶ Cfr. CORBI, M., *Conocer desde el silencio*, Sal Terrae, Santander, 1992, p., 139-140.

él y para llegar a él¹, porque va más allá del ego². No se trata de un conocimiento metafísico sino de una presencia inmediata³.

La teología y el símbolo

Por su parte, la reflexión teológica sobre el símbolo ayuda a descubrir el lenguaje simbólico como un lenguaje integrador y humano ideal para hablar de Dios. En la teología cristiana tanto la creencia en la encarnación y cruz como en la creación dan pie a una teología del símbolo. El lenguaje simbólico permite construir un discurso dinámico sobre Dios. Hay que experimentar y nombrar a Dios para poder pensarle. Cristo, como *vestigium trinitatis*, aparece como el don de un lenguaje posible sobre Dios porque es el lenguaje interno del mismo Dios⁴.

Para muchas tradiciones religiosas, el lenguaje sólo interesa en la medida en que es capaz de hablar de la Realidad Última. Se trata de un lenguaje "inmanente trascendente" (Panikkar) incapaz de

¹ Cfr. CORBI, M., *Conocer desde el silencio*, p. 11. 52. 72. 117. Sobre el silencio más allá del lenguaje: "Desde el silencio de la interpretación, "todo esto de aquí". El silencio es un discurso del lado del más allá del tiempo, es un estado que trasciende la palabra y el pensamiento; es conocimiento desnudo de palabras y conceptos; es la elocuencia de más allá de la distinción de sujeto y objeto, de más allá de las palabras, de más allá de las construcciones externas e internas del yo. El silencio es situarse, más allá de toda imagen, en el estado de conciencia que los místicos llaman "contemplación desnuda". Es un conocimiento que se desnuda de todo ropaje de razón e imaginación. (...). Sólo el silencio guía hacia la verdad, sólo desde el silencio se la reconoce. Nos perdemos y nos confundimos únicamente cuando hablamos. El silencio es la condición del conocimiento, es su guía, es el que discierne con certeza, es el que revela el conocimiento y es su efecto." (CORBI, M., *Conocer desde el silencio*, p., 39-40).

² "Si cesa la pasión, el deseo, se apaga el conglomerado que llamamos "mente", "ego"; entonces es cuando "Su Ser" se expresa en el fondo de mi no ser. El Tesoro se encuentra entre las ruinas" (CORBI, M., *Conocer desde el silencio*, p., 42).

³ Cfr. CORBI, M., *Conocer desde el silencio*, p., 79-81. 185.

⁴ Cfr. TORRADEFLOT, F., *L'amour et la connaissance au-delà de l'ego*, p. 345-408.

alcanzar esta Realidad¹. El silencio es el único que puede. El lenguaje mítico-simbólico se acerca a la Realidad Última porque, como ella, no puede ser explicado. Las experiencias místicas de las diferentes tradiciones muestran como no hay separación entre trascendencia e inmanencia, entre Dios y el mundo. Así el símbolo aparece como el conocimiento armónico de la Realidad. La unión hipostática entre Dios y el Hombre que se da en la formulación cristológica de Calcedonia (451) es un modelo de la relación que expresa el símbolo: “en dos naturalezas, sin confusión, sin cambio, sin división, sin separación”. Además, la única razón válida es la que se alía con el símbolo. Hay polaridad, tensión creativa, entre símbolo y realidad y aquí radica la fuerza simbólica. El hecho de que la Realidad conserve, a pesar de todo, su inaccesibilidad le permite evitar la confusión del monismo. La palabra, y el símbolo en cuanto tal, expresa y esconde, de manera especial y eminente la palabra

¹ El Pseudo Dionisio ya había declarado la inefabilidad absoluta de Dios. Además, el obispo de Hipona afirma: “Dios trasciende hasta la mente humana” (San Agustín, *De vera religione*, párrafo 67). Gregorio de Nissa (s. IV) afirmaba: “La simplicidad de la fe verdadera asume que Dios es aquello que es, es decir, imposible de ser captado por ningún término, idea o cualquier otro dispositivo de nuestra aprehensión, permaneciendo más allá del alcance no sólo del ser humano sino también de la inteligencia angélica o sobrehumana, impensable, impronunciable, por encima de cualquier expresión en palabras, gozando sin embargo de un nombre capaz de representar su propia naturaleza, el único nombre que está «por encima de cualquier nombre»”. Escoto Eriúgena (s. IX) considera a Dios más allá de Dios. Maestro Eckhart (s. XIII-XIV) diferencia la Deitas, que es transcategorial, de Dios, que es describible y que puede recibir culto. Ya más recientemente Tillich (s.XX), teólogo protestante liberal, afirmaba que Dios está por encima del Dios del teísmo. Gordon Kaufman habla de un Dios real, totalmente incognoscible, i de un Dios disponible, que es esencialmente una construcción mental e imaginativa. Ninian Smart, por su lado, distingue el Foco noümenal y el Foco fenomenal –este último incluye la experiencia y práctica religiosa plural-. Hick considera una Realidad noümenal –lo real en sí- y las Personas e Impersonas fenomenales –lo real pensado y experienciado (multiperceptibilidad: diferentes perceptores y diferentes capacidades y marcos de interpretación)- (cfr. HICK, John, *Dialogues in the Philosophy of Religion*, Palgrave, New York, 2001, p. 76-81).

“sagrada”. Por eso se trata de un lenguaje metafórico. Este lenguaje también sigue siendo metafórico aunque hable de creencias –como, por ejemplo, es el caso de la encarnación de Dios en Jesucristo para Hick¹.

En todas las tradiciones religiosas la Realidad Última está más allá de los conceptos del pensamiento humano y del lenguaje que los encarna, pero a la vez se le atribuyen a Dios atributos (análogos pero preservando la eminencia de la Realidad Última) como personalidad, bondad, amor, compasión, justicia, etc. En el judaísmo está el Dios *absconditus* y el Dios de la Torá. Los musulmanes sufíes consideran la auto revelación más allá del Corán como una realidad transcategorial e inefable (Corán, 37, 159; 43, 82). En el budismo se distingue entre el Dharmakaya o cuerpo cósmico de Buda y el reino de los Budas. En el hinduismo, en el que se habla del Ninguna Brahman –transcategorial) y del Saguna Brahman – Ishvara y dioses-, todo es símbolo del Absoluto, entendiendo el símbolo como pura relación: el símbolo es la Realidad en tanto que símbolo, es decir, como teofanía, por lo que produce un conocimiento no dual dinámico. El símbolo sirve, en muchos casos, como mensaje que expresa que lo importante es atreverse a vivir uno mismo la experiencia. El lenguaje mítico-poético-simbólico de los textos religiosos puede tomar el formato de un lenguaje mayoritariamente afectivo-amoroso o bien el formato que acentúe sobretudo la terminología del campo semántico metafísico-sapiencial, o incluso el formato que subraye las expresiones de orden práxico-transformativo. Se trata básicamente de acentos, puesto que

¹ cfr. HICK, John, *Dialogues in the Philosophy of Religion*, Palgrave, New York, 2001, p. 19. 108-109; HICK, John, *La metáfora del Dios encarnado – Cristología para un tiempo pluralista*, Abya-Yala/Agenda Latinoamericana, Quito, 2004, p. 142-143. 147-150. 154. Para Hick está muy claro que todo el lenguaje religioso, incluido el de las creencias y dogmas, es metáfora o símbolo entendido como concepto e imágenes del lenguaje de la experiencia religiosa (cfr. HICK, John, *The Fifth Dimension – An Exploration of the Spiritual Realm*, Oneworld, Oxford, 1999, p. 81. 85-86. 150. 230-231. 235-236.

estos lenguajes, en tanto que señalen la Realidad Última, no carecen de ninguna dimensión de la realidad aunque destaquen alguna de ellas sobremanera. Las escuelas, corrientes y tendencias espirituales de las tradiciones religiosas y espirituales se definen de manera frecuente por privilegiar o haber desarrollado más un tipo de lenguaje o código de expresión-interpretación que otro. Las personas religiosas o espirituales se sienten más identificadas con uno u otro de los formatos en función, en la mayoría de los casos, de su propia estructura e historia psicológica y de su marco sociocultural.

El símbolo integra y unifica comunicando toda la Realidad: ni la realidad se impone por encima del lenguaje –inefabilidad y trascendencia absolutas- ni el lenguaje sobre la realidad –inmanencia absoluta¹. Una consecuencia colateral pero importante es que no tiene sentido la lectura literal de los textos religiosos y espirituales, lectura que se revela, como nunca nos cansaremos de decir, social y políticamente muy peligrosa².

La radicalidad de Cupitt

En los últimos tiempos algunos teólogos pluralistas del ala izquierda de John Hick, como Don Cupitt, han ido dejando al símbolo su valor meramente iniciático sin más. Y éste es quizás su principal interés para este estudio. Un teólogo como Don Cupitt, que se califica a sí mismo de nihilista, ha llegado a afirmar que la religión –o la espiritualidad- es una representación mítica del mundo del

¹ Cfr. TORRADEFLOT, F., *L'amour et la connaissance au-delà de l'ego*, p. 409-494.

² La lectura literal se ha aplicado a muchos textos sagrados entre los cuales apuntamos: Ex. 10, 1-2; 1 Sam. 15, 3; Jos. 10, 13-14; Lev. 2; Corán 4, 9, etc. (cfr. FERJANI, Mohamed-Chérif, *Le politique et le religieux dans le champ islamique*, Fayard, Paris, 2005, p. 189-190. 254; cfr. HICK, John, *The Fifth Dimension – An Exploration of the Spiritual Realm*, p., 233-234; CUPITT, Don, *After God – The Future of Religion*, Harper Collins, 1997, New York, p. 112-114. 94).

lenguaje que es el único mundo real –el construido¹. La religión, en el futuro, no será sobrenatural sino una forma de expresión del sí mismo. Se trata de una “fe no realista en Dios”:

“I am suggesting that what we should pick out as valuable and try to salvage Hill be certain forms of religious existence: that is, certain forms and practices of selfhood, certain modes of consciousness and ways of expressing oneself in one’s life. In the future we will see our religion not as supernatural doctrine but as experiment. (...). We saw (...) that the metaphysical assumptions on the basis of which classical theistic belief was possible have disappeared permanently (...). But the form of selfhood and the way of looking at life involved in belief in God *can* be retrieved. What in the Sea of Faith network (an informal society of religious radicals and revisionists, established in Great Britain and New Zealand) is called “nonrealist faith in God” is an attempt to salvage at least something of a God’s-eye view of oneself and of our life, *after* the death of God”².

Para Cupitt, el lenguaje conforma la realidad³. El lenguaje no tiene absolutos⁴ y Dios ha sido siempre un signo sin nada más allá⁵,

¹ Cfr. CUPITT, Don, *After God – The Future of Religion*, Harper Collins, 1997, New York, p. 16-18. Destacamos este párrafo: “Language is the supernatural power that has called us out of nature. The thesis that the supernatural world of religion is a metaphorical –and, indeed, mythical- representation of the world of language may seem strange. Yet the analogy between words and spirits is extremely close.” (*Ibidem*, p. 16).

² CUPITT, Don, *After God – The Future of Religion*, p. 82; Cfr. CUPITT, Don, *Philosophy’s Own Religion*, p. 57. 69. 89.

³ Cfr. CUPITT, D., *Mysticism After Modernity*, Blackwell, Oxford, 2004, p. 60. 62. Todo es lenguaje (Cfr. CUPITT, Don, *Philosophy’s Own Religion*, p. 125-126).

⁴ Cfr. CUPITT, Don, *Philosophy’s Own Religion*, p. 62.

⁵ “It is a mistake to suppose that the god was something over and above the image of wood or stone that was venerated in worship. You could point to the image and

una palabra poética¹. Reconocer que dios no es nada más que un signo no destruye el sistema religioso². No hay identidad entre lenguaje y realidad, entre pensamiento y ser³. Este “no realismo” es la puerta abierta a la creatividad⁴. La imagen de Dios, cada vez más dinámica⁵, ayuda a vivir mejor⁶, programa pero no es real⁷, es sólo una forma de conciencia útil para la persona⁸. Cupitt considera la religión como un instrumental para mejorar el autoconocimiento, aprender a aceptar la contingencia, y aprender a dar un sí de todo corazón a la vida⁹. Se trata de una actividad expresiva unificante

say, “That is the god”, without error, because the god was a sign. He was his own image, and there was no superior referent. Each and every Donald Duck image published by the disney studios really *is* Donald Duck himself; there is no superior original. Donald Duck is a vivid character to millions, maybe billions, but he simply doesn’t need to have any existence outside his own iconography. It would be a pedantic mistake to try to establish the existence of a real Donald Duck independent of the standard image, and then to investigate whether the standard Donald Duck image is in fact an accurate likeness. No, the vitality and cultural influence of Donald Duck does not depend at all on any such question. It depends entirely on the vitality of his image and the way it behaves. And because signs are infinitely multipliable, and each of them is the real thing, Donald Duck can be omnipresent. So it is with the god. His image *was* his reality. He was not a being but just a sign, and as the case of cartoon characters and figures such as Uncle Sam and Santa Claus shows, it is perfectly possible and indeed very easy for someone who is only a sign to be a vivid and influential personality known to everybody. Every culture has dozens, perhaps hundreds, of such figures.” (CUPITT, Don, *After God – The Future of Religion*, p. 25). Para Cupitt no hay ningún absoluto (Cfr. CUPITT, D., *Mysticism After Modernity*, p. 28. 95).

¹ Cfr. CUPITT, Don, *Mysticism After Modernity*, p. 142-143.

² Cfr. CUPITT, Don, *Philosophy’s Own Religion*, p. 83.

³ Cfr. CUPITT, Don, *Philosophy’s Own Religion*, p. 37.

⁴ Cfr. CUPITT, Don, *Philosophy’s Own Religion*, p. 78.

⁵ Cfr. CUPITT, Don, *Philosophy’s Own Religion*, p. 73-74.

⁶ Cfr. CUPITT, Don, *After God – The Future of Religion*, p. 28.

⁷ Cfr. CUPITT, Don, *After God – The Future of Religion*, p. 44.

⁸ Cfr. CUPITT, Don, *After God – The Future of Religion*, p. 83-84. 90.

⁹ “You may well be skeptical about the severely reconstructed notion of religion that I am putting forward. It seems to be religion without metaphysics, religion without creed, religion no longer focused around a power center outside ourselves, religion without a structure of authority, and religion without a gathered community of people who are very conscious of a clear line between themselves, the elect, and the rest of humanity. In

mediante la que podemos ser nosotros mismos y construir nuestro mundo común¹. Llega hasta ofrecer una definición postmoderna de la religión verdadera: “religión that makes you smarter than your god”². La nueva religión supera el platonismo y todo dualismo³.

En la interpretación del núcleo de la religión Cupitt es antiesencialista como las corrientes artísticas y heterodoxas⁴. Para Cupitt, que no esconde su simpatía por la filosofía budista, todo es signo o símbolo de nosotros mismos entendidos como flujo impermanente⁵. En la nueva propuesta de religión que él hace es

place of all that, I am offering only religion as a toolkit, a small set of attitudes and techniques, by practicing which we can grow in self-knowledge (the Eye of God), learn to accept the transience and insubstantiality of ourselves and everything else (the Blissful Void), and learn to say a wholehearted yes to life (Solar Living)” (CUPITT, Don, *After God – The Future of Religion*, p. 106).

¹ Cfr. CUPITT, Don, *After God – The Future of Religion*, p. 127. El símbolo expresa el sí mismo y construye el mundo (Cfr. CUPITT, Don, *Philosophy's Own Religion*, SCM Press, Londres, 2000, p. 148).

² CUPITT, Don, *After God – The Future of Religion*, p. 85. *Smarter* es el comparativo de superioridad de *smart* que en inglés significa brillante, elegante, limpio, de moda, inteligente, hábil, enérgico. El texto continúa: “The practice of looking at oneself and one’s world as if through the eye of God –that is, from the universal and ideal standpoint– confers many advantages. It heightens consciousness, it gives one a conscience, and it helps one to see oneself and others with a greater clarity of moral vision. It also opens great humorous possibilities, which Jews and East Europeans have exploited very effectively: The God’s-eye vision is also the comic vision. (...). I actually think I love God more now that I know God is voluntary. I still pray and love God, even though I fully acknowledge that no God actually exists. Perhaps God had to die in order to purify our love for him. I am seriously suggesting that one can still love God after the death of God.” (*Ibidem*).

³ Cfr. CUPITT, Don, *Philosophy's Own Religion*, p. 30-92.

⁴ Cfr. CUPITT, Don, *Philosophy's Own Religion*, p. 19-20.

⁵ “Modern knowledge suggests that the world consists of, and only of, an outpouring flux of minute energies. We are temporary aggregates of world-stuff. We maintain our existence for a while by reading world events as signs, expressing ourselves, and thereby also communicating with one another. (It will be noticed that, signs being general, all our communicative life depends upon a relation of the singular to the singular via the universal. To that extent, all of our communicative life is religious life. So we see the world

fundamental su “teología poética”, que es una licencia que permite darle un nuevo uso a los restos de vocabulario, ritual y simbolismo que todavía están disponibles de las “viejas” religiones¹, se trata de una religión inocente como el “arte”². La nueva religión sacará provecho de las ruinas de las viejas religiones, presta también a crear nuevos significados, prácticas y narrativas³. Más allá de la fijación de las doctrinas, se desarrollaran habilidades como la meditación o la creatividad literaria religiosa, a semejanza del modelo de libertad de los cuáqueros⁴. A corto plazo sin embargo, cabe incluso de manera interina practicar la propia fe tradicional pero sobre una base

as a flux of events-read-as-signs. World-stuff scatters and meanings disseminate unceasingly. There is nothing unchanging and nothing outside the flux. We should give up all ideas of so-called absolutes because there are none. We have no access to any objective order independent of ourselves. We contact only our own symbolic expressions, which briefly light upon and grasp at bits of world-stuff, before it slips away” (CUPITT, Don, *After God – The Future of Religion*, p. 89). Ver también CUPITT, Don, *Philosophy’s Own Religion*, p. 144.

¹ Cfr. CUPITT, Don, *After God – The Future of Religion*, p. 106.

² Cfr. CUPITT, Don, *After God – The Future of Religion*, p. 110.

³ “We should stop speaking of other religious traditions as if they are alive and in good health. They are not: they are all declining very rapidly, like Christianity, and all are available to be looted of whatever they possess that may be useful to us in the future. I am suggesting that we can and should now be unhibited and eclectic in creating new religious meanings, practices, and narratives out of the materials available to us. The poetical theology will fiction and refiction our religion, tell and retell the old stories. What will make it a *theology* will be its use in helping us to see ourselves and our life with a greater clarity of moral vision, in helping us to be «essay, going» about the transience of everything, and in showing us how to live ardently” (CUPITT, Don, *After God – The Future of Religion*, p. 120). Sobre como aprovechar las tradiciones religiosas hoy ver CUPITT, Don, *Philosophy’s Own Religion*, p. 139-143.

⁴ “I conclude that *we no longer require any great narrative scheme of doctrine: the old systematic theology should be replaced by storytelling about the religious significance of our own time and the history that has brought us to it.* No great authoritative and catholic church is required any more, thank God, and its place should be taken by informal religious associations like the Society of Friends, through which individuals may be helped to develop religious skills such as meditation, a religious vocabulary and their own personal life-stories.” (CUPITT, Don, *Philosophy’s Own Religion*, p. 163).

estrictamente no realista y consistentemente desmitologizada¹. Esta religión “progre” se mantendrá hasta su desaparición final en una mística que se identifica con la felicidad de vivir el presente eterno con simplicidad y aceptando la impermanencia y el flujo de la realidad², se trata de la nueva “redención” que es un compromiso a favor de la vida a través del uso de la expresión simbólica fluyente³. Somos ante un “humanismo religioso universal”⁴, un “humanismo cristiano radical”⁵. La eternidad tiene así un nuevo sentido⁶. La mística juega, en todo este proceso, un papel de reconstrucción y de crítica al poder y al dualismo⁷. La tarea de la mística es crear la felicidad religiosa⁸, que no es más que el otro nombre de dios¹. Se

¹ Cfr. CUPITT, Don, *After God – The Future of Religion*, p. 127. Cupitt está contra la religión sobrenatural, pero por razones morales e intelectuales es posible prolongar la vida de las religiones de manera temporal (Cfr. CUPITT, Don, *Philosophy's Own Religion*, p. 130-134).

² Cfr. CUPITT, D., *Mysticism After Modernity*, Blackwell, Oxford, 2004, p. 2-8. 56. 113.

³ “Instead, we should commit ourselves whole-heartedly to life. We should be content, by passing out into symbolic expression, to get ourselves together as best we can, to make our contribution to our world as well as we can and to put on a good show. If we love our world we'll be content to pass out into it, because we will see in it our objective redemption. In summary, we should pursue salvation, not by an ascetical withdrawal from the world, but by expressive living. As we pour out into symbolic expression, we briefly get ourselves together and become ourselves and, more lastingly, we make our contribution to the common world as we pass out into it” (CUPITT, Don, *Philosophy's Own Religion*, p. 149).

⁴ “The last stage in the historical evolution of religion is therefore universal religious humanism and the last ethic is humanitarian” (CUPITT, Don, *Philosophy's Own Religion*, p. 160).

⁵ “But from the first there was the dream of a post-religious religion, a religion of creativity through which human beings might at last achieve the emancipation of which they have so long dreamt. Now, perhaps, cultural developments point to the possible emergence of such a religion. It will be a form of radical Christian humanism.” (CUPITT, Don, *The Sea of Faith*, SCM Press, Londres, 2003, p. 2).

⁶ Cfr. CUPITT, D., *Mysticism After Modernity*, p. 101-102.

⁷ Cfr. CUPITT, D., *Mysticism After Modernity*, p. 83. 96. 103-104. 109-110

⁸ “The mystic's task then is to overcome the contradictions of orthodoxy and create religious happiness. This is a task for a writer. You can't first experience religious happiness and then transcribe it into words, because writing precedes experience, writing forms and produces experience, writing makes experience possible. Only when I have managed to

trata de un uso creativo del lenguaje, que es propio de los místicos. La mística libera de la metáfora y del lenguaje al servicio del poder que consagra la metafísica, la doctrina y que domina la interpretación. La mística, a través del lenguaje, produce la felicidad de la fusión. La tarea del escritor religioso es liberar de la sumisión². De hecho, la coherencia en un texto religioso es gustar la misma eternidad de Dios³. Se trata de dejar al “objeto religioso” que sea:

“The religious object, the “great matter” with which religion is concerned, is in some way outside language and cannot be satisfactorily specified in language. It is systematically elusive and must remain so. One should not talk about it: one should let it be.”⁴

Concluyendo

Las diferentes aproximaciones al símbolo son acentos contextuales que destacan uno u otro aspecto o dimensión parcial del mismo. Lo que nos interesa es subrayar que el símbolo se presenta como un lenguaje abierto y dinámico que puede hablar de

*write religious happiness will I “know what it is” sufficiently to be able to recognize it in experience. What must be the mystical writer’s strategy for writing her or his way into religious happiness? The task presents itself as that of deconstructing or undermining the violent ontological disjunction that separates God from the self. There are four main routes. Internalizing God within the Self. (...). Dissolving the Self into God. (...). The Spiritual Marriage. (...). The Double Meltdown.” (CUPITT, D., *Mysticism After Modernity*, p. 114. 114-122).*

¹ “And the religious object is now seen to be the disappearance of us all and of everything into shimmering oceanic bliss; beginningless, endless, foundationless, outsidelessness, and eternally transient secondariness: the Fountain, the new god, our happiness” (CUPITT, D., *Mysticism After Modernity*, p. 135).

² Cfr. CUPITT, D., *Mysticism After Modernity*, p. 120-122. Lo que Cupitt califica de “misticismo de secundariedad” es el que vives cuando eres libre de todo poder absoluto (Cfr. CUPITT, D., *Mysticism After Modernity*, p. 128).

³ Cfr. CUPITT, Don, *Philosophy’s Own Religion*, p. 37-39.

⁴ CUPITT, Don, *Philosophy’s Own Religion*, p. 21.

la realidad sin descanso y sin agotarla pero siempre a través de códigos, evocando su plenitud y construyéndola.

El lenguaje simbólico, como lenguaje abierto y dinámico, nos aproxima o relaciona con el Misterio. Los trabajos de algunos teólogos relevantes nos muestran los procedimientos simbólicos así como el imprescindible silenciamiento del símbolo cuando éste se transforma en creencia. El símbolo expresa la realidad como experiencia de lo otro entendido como manifestación del centro, como alteridad creativa que genera lenguaje y rompe los límites del propio lenguaje hasta construir la *coincidencia oppositorum*, como manifestación del ser humano como yo, como sociedad y como naturaleza¹.

El símbolo liberado, en el paradigma cultural de la postmodernidad y de la revolución tecnológica, de su relación necesaria con su referente y de su relación con su componente axiológico, queda solamente como fuerza iniciática que evoca y apunta hacia y que, en la medida que lo hace, realiza la experiencia de la Realidad Última, una Realidad Última que no es dual, y que es presente eterno, que aparece como otro exterior y trascendente y como sí mismo interior e inmanente.

Autores como Cupitt o Corbí, que ha desarrollado mucho la relación entre los cambios en las estructuras de los sistemas mítico-simbólicos de programación y los cambios en la figuración de la experiencia absoluta de lo real, ejercen un papel profético al recordar la importancia de comprender, sentir y vivir la realidad. Cuando el símbolo ya no sirve para programar la supervivencia, entonces queda liberado y puede ser utilizado por el ser humano de las sociedades que viven bajo el último paradigma que ha constituido el progreso científico-técnico sólo para su función radical, la puramente simbólica, de transparencia, de reflejo del mundo tal y como es, de la

¹ Cfr. TORRADEFLOT, F., *L'amour et la connaissance au-delà de l'ego*, p. 243-322.

Realidad Última, lejos de todos los sistemas de creencias. Corbí recordaba cómo los sistemas mítico-simbólicos son sistemas de creencias y Cupitt cómo el lenguaje tiene que ser constantemente creativo para que exprese el Siendo, el ser que deviene, es decir, para que exprese la realidad como La Realidad Última. Para Cupitt, mantener esta creatividad poética permanente es lo que impide, en lenguaje de Corbí, que la cualidad de cultivo de la dimensión profunda de lo real desaparezca y con ella, de manera paradójica nuestra flexibilidad en relación con el medio.

Los mitos y los símbolos, en efecto, significan y no describen la realidad, porque, entre otras cosas y según Cupitt, no hay Realidad otra que no sea apuntada y constituida por ellos constantemente mediante el lenguaje simbólico permanentemente fluyente. La alteridad de esta Realidad hacia la que apunta el símbolo radica en que es permanentemente impermanente, fluyente, existente, procesual. Por eso siempre necesitaremos el símbolo pero un símbolo que no es nada estático sino fluir, más nada que ser, o ser en tanto que nada que juega con el ser. Por eso el símbolo es más apofático que catafático. Así es su naturaleza profunda. Habla de una Realidad que es en la medida en que no es y que no es porque siempre está siendo y nunca termina de ser del todo. Los símbolos, cuando ya no sirven para programar la supervivencia, evocan y apuntan, designan, orientan, quedando siempre abiertos y no sirviendo para construir un conocimiento discursivo, científico, instrumental, sino un conocimiento afectivo y espiritual, no dual, intuitivo, dinámico y gratuito. El sentido de los símbolos se verifica personalmente y en comunidad a partir de su capacidad de apuntar sin reproducir, de enviar más allá de sin perder su dimensión de más acá de.

Los símbolos del pasado podrán ser aprovechados sin exclusión por los hombres y mujeres de hoy que verán en ellos estilos de figurar y de referirse a la Realidad Última, apuntando finalmente a lo que no pueden decir y realizando aquí y ahora la eternidad de la fusión que da la felicidad (Cupitt), de manera libre, personal y colectivamente.

De ahí que la fuerza y el dinamismo del símbolo, liberado de sus funciones históricas de cohesión y estructuración, pueda en nuestros tiempos favorecer, al final, la liberación y la libertad profunda del ser humano y de la colectividad humana en su proceso de realización espiritual y de humanización plena.

SESIÓN DE TRABAJO

Presentación de la ponencia. Síntesis.

Torradeflot explica que desde que se planteó el tema del encuentro le ha servido de aliciente para profundizar más en lo que sería lo peculiar y característico de la expresión simbólica. Lamenta que las dificultades de calendario le impidan este año una participación plena en el encuentro pero aún así no ha querido dejar de compartir lo que sobre el tema ha ido trabajando a lo largo de los últimos meses. Antes de entrar en el cómo llevar a cabo una lectura simbólica de los textos, él ha querido estudiar la relación entre la expresión simbólica y su ámbito de referencia: aquello a lo que apunta la palabra simbólica, ¿tiene alguna realidad objetiva o es enteramente fruto de la construcción subjetiva (aunque pueda ser colectiva)? O también, si la significación simbólica está intrínsecamente ligada a la experiencia, ¿qué significa hablar de sentido más allá -o más acá- de la experiencia? ¿Pueden separarse o distinguirse experiencia e interpretación?

En su caso, su andadura partió -y durante años se mantuvo- en la órbita teísta. Desde esa órbita, eran simbólicos los distintos revestimientos teístas pero no el teísmo en sí mismo, que refería a una realidad objetiva. Hasta dónde despojar de realidad a toda forma de experiencia de trascendencia, hasta dónde toda forma, sea

la que sea, es radicalmente simbólica pues no hay forma alguna que se corresponda a la experiencia del sin forma, es algo que le ha costado esfuerzo asumir y entender con suficiente fuerza y cuerpo como para poder trabajar a partir de esa comprensión.

Por este motivo le ha sido de gran utilidad la revisión de las distintas escuelas y líneas de estudio del símbolo. Desde la más "realistas" (los símbolos tienen un referente claro, son unívocos, hablan de realidades) hasta las más "idealistas" (los significados son infinitos e inconmensurables ya que siempre apuntan más allá de sí). Y, muy especialmente, la obra del teólogo Don Cupitt. Cupitt sitúa a Dios como signo, sin más realidad -o con tanta realidad- como la experiencia que pueda alcanzarse en la experiencia e interpretación a partir del signo. Ahonda en el no esencialismo de cualquier afirmación religiosa y subraya su valor iniciático, instrumento al servicio de la experiencia a la que apunta. Una lectura "puramente simbólica" sería pues una lectura iniciática, capaz de orientar hacia la experiencia, ayudarla e interpretarla.

Torradejot subraya (siguiendo a Cupitt) hasta qué punto la "liberación" del discurso religioso de todo esencialismo permite una absoluta creatividad. Lectura simbólica equivale a experiencia simbólica, una experiencia -la simbólica- que conduce de libertad en libertad, que avanza despojando, rompiendo límites, desvelando y que, por tanto, es experiencia de armonía y de paz. Si es expresión de realidad es expresión, en un grado u otro, de plenitud en el aquí y el ahora.

Se hace referencia, a menudo, a la doble vía de significación simbólica: afirmativa y negativa, catafática y apofática. A un afirmar que alude metafóricamente, a un negar que sitúa más allá de toda posible formulación. Torradejot es de la opinión que en un tiempo en el que el discurso mítico simbólico ha quedado tan despojado de cualquier función designativa, la vía catafática resulta, quizás, de segundo orden mientras que el avanzar de negación en negación (vía apofática) para ayudar a la experiencia más allá de toda forma parece ser la más genuina del texto religioso.

Diálogo

En esta ocasión quedó poco tiempo para el diálogo al dedicar la mañana al estudio y debate no de una sino de dos ponencias. Pero, aún así, surgieron reflexiones de interés. Respondiendo a una pregunta, Torradeflot aclaró que cuando hablaba de "recuperar los restos" no se estaba refiriendo a una actitud nostálgica con pretensiones de fabricar una religiosidad a base de retazos del pasado, sino que lo que ponderaba era la posibilidad de recuperar voces que fueron marginadas sistemáticamente. Una religiosidad entendida como proceso iniciático, que no requiere de verdades absolutas para defender sistema alguno, ofrece un nuevo marco desde el que voces nunca escuchadas, textos de sabiduría marginados y silenciados, pueden ser explorados con toda sinceridad.

La conversación se enfrascó en la distinción (semejanza y diferencias) entre experiencia religiosa y experiencia mística, a partir de algunas afirmaciones de Robles. En su comentario Robles insistía en que habría que dejar bien claro que el símbolo (el uso simbólico del lenguaje) es la forma propia de la expresión de la experiencia religiosa. Que la teología piense que está tratando con entidades, como si fuera algo así como un discurso de "física espiritual", no debe conducir a equívocos, no debe llevar a la consideración de que hay diversidad de expresiones propias de la experiencia religiosa. La simbólica es la expresión propia de una experiencia que se caracteriza por ser experiencia de la no forma.

La experiencia religiosa es lingüística, la experiencia mística no -afirmará Corbí. La experiencia mística es reconocimiento silencioso, conocimiento que ha logrado alejarse de la configuración lingüística de la realidad. Comunicada, vertida en formas es experiencia lingüística que apunta hacia la no forma. Esa sería la experiencia religiosa, la de las formas (lingüísticas, rituales,...) capaces de conducir más allá de sí mismas, hasta los ámbitos del silencio: hasta la experiencia silenciosa, mística -si se quiere usar ese

término- de la realidad, del existir.

Se sobrepasaba de largo el horario establecido. Se interrumpió el diálogo constatando lo inadecuado de una terminología que arrastra toda una serie de connotaciones de quietismo, de espiritualidades alejadas de la realidad, de concepciones duales cuerpo/espíritu, realidad/verdad, vida/cultivo de la cualidad profunda. Constatando la dificultad de poder expresar -a través de un vocabulario profundamente impregnado de un determinado modo de valoración-, una comprensión llevada a cabo desde un marco de interpretación tan alejado del marco en el que se construyeron los términos que nos vemos forzados a usar para hacernos entender.

ENTRE LA MEMORIA Y LA ESPERANZA
Por una espiritualidad contra el mal y la indiferencia

Alberto da Silva Moreira¹

Vivimos en tiempos de suspensión. Parece que estamos suspensos entre temporalidades distintas, sin que logremos todavía saber dónde se ubican con exactitud los remaches que unen el paso de una hacia la otra. Dos o más regimenes, lenguajes, mundos, sociedades y culturas distintas: la sociedad, la cultura y la religión tradicional, que en muchos lugares y situaciones de Latinoamérica resiste e insiste en no desaparecer, por mucho que la declaremos muerta y enterrada; y de otra parte, esta sociedad, cultura y mundo, en cuyo horizonte vivimos nosotros, llamada modernidad tardía, modernidad líquida, hipermodernidad, postmodernidad, sociedad de la información o del conocimiento. Y, en medio, la gente, los pobres, las personas que tratan de vivir o sobrevivir.

Me gustaría primero hacer unas aclaraciones sobre cómo entiendo ciertos términos básicos que me parecen no estar en la misma línea de otras reflexiones que han sido hechas en este seminario. Por ejemplo, las nociones de *sociedad del conocimiento*, *era*

¹ *Nota de los editores:* A. Da Silva Moreira realizó el esfuerzo de redactar su ponencia en castellano, avisando que el nivel de fluidez y vocabulario no serían los mismos en castellano que en portugués, y que dejaba en nuestras manos la corrección y adaptación del texto. Nos hemos limitado a corregir algún pequeño error de sintaxis o de vocabulario, pero sin hacer más modificaciones a un texto que no presentaba ninguna dificultad de lectura.

"post metafísica", secularización y otras.

Respecto la crisis de las religiones y de las creencias, muchos suelen caracterizar la civilización actual como "post metafísica". A mí no me parece que vivamos en tiempos post metafísicos. Por el contrario, donde quiera que miremos estamos sumergidos, encharcados, ahogados en metafísica. Por cierto no en la metafísica de la religión tradicional, víctima indefensa e indefendible de la vampirización sistemática por parte de la industria cultural. Pero sí en la metafísica del capital, la metafísica de la mercancía, como lo mostró Franz Hinkelammert.¹ Volveré sobre ello más adelante.

Igual sucede con la caracterización de estos tiempos como "sociedad de conocimiento", término que a mí me parece una imprecisión. Debería llamarse de información, no de conocimiento. Gran parte de la gente tiene muchas informaciones, pero no conocimiento real y profundo de lo que pasa en la economía, en la política y en la tecnociencia, o incluso con ellas mismas. Las miles de personas que buscan acogida, milagros y exorcismos en iglesias pentecostales en Brasil piden que se les diga lo que ocurre con ellos, qué y cómo deben hacer, pues no son ya capaces de comprender o ubicarse en la realidad fragmentada del mundo.

Por conocimiento entiendo un conjunto de informaciones, capacidades y un saber que capacita para actuar como sujetos libres y autodeterminados; pero precisamente éste conocimiento no está disponible para todos, se concentra en escasas manos. El conocimiento que decide e influye en los rumbos de la sociedad está muy bien protegido y sólo los iniciados o autorizados tienen acceso a él. Hay que comprarlo y caro. La educación se privatiza, deviene mercancía y la información privilegiada sigue siendo un arma en las manos de los poderosos. Son estas esferas que deciden los fines y rumbos de la vida de las sociedades y pueblos.

No es posible hablar de sujetos libres y autodeterminados en una sociedad del conocimiento que impide a las personas conocer

¹ Hinkelammert, F. *Las armas ideológicas de la muerte*. Costa Rica: DEI, 1984.

realmente. Apunto brevemente con esto a que lo que llamamos sociedad de conocimiento es resultado de un largo proceso, que todavía perdura, de dominación, puesto en marcha por el capitalismo y la tecnociencia. Información o conocimiento es mercancía y por ende poder. El conocimiento del que habla la espiritualidad es otro, por supuesto, es una intuición profunda en la realidad misma de las cosas y de la vida. La espiritualidad como conocimiento profundo de uno mismo y acogida total e intensa de la realidad tal como se presenta, sin apelo a creencias y entidades metafísicas, no forma parte del conocimiento como proyecto de dominación. Cuando decimos conocimiento en los cuadros de esta cultura, no pensamos en los maestros de la espiritualidad o de los místicos, sino más bien en los científicos y tecnólogos. Son ellos quienes agencian y producen el conocimiento socialmente sancionado en la polis capitalista. Conocimiento sigue siendo "tecno-logía", un "saber-como" desde la perspectiva de unos procesos muy claros de domesticación y sometimiento de la naturaleza y de los humanos.

Por supuesto existen muchas otras formas de conocimiento, hubo una quiebra de paradigmas científicos, el advenimiento de las ciencias de la complejidad, en fin todo lo que está subsumido bajo la crítica del paradigma cartesiano, lineal, monocausal, ahistórico, etc. Las obras de W. Heisenberg, T. Popper, T. Kuhn, E. Morin¹ y otros sin duda han contribuido mucho en este cambio radical en los presupuestos. Son éstas perspectivas muy interesantes que se abren hacia el futuro; pero en la realidad social se mantiene como vencedora incontestable la tecnociencia conjugada con el mercado.

Por ello, hablar de una espiritualidad que surge desde este conocimiento, es hablar de una espiritualidad crítica, abierta y, en potencia, asequible a todos. No puede ser una espiritualidad que surge desde un conocimiento exotérico, un lejano mirar que no

¹ Morin, Edgar. *O método. Vol. 1. O conhecimento do conhecimento*. Lisboa: Publicações Europa-América, 1987; *Introdução ao pensamento complexo*. Lisboa: Instituto Piaget, 1990; *Epistemologia da complexidade*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1996.

considere la realidad de sometimiento, un conocimiento que no pueda ser alcanzado por las personas en los conflictos de la cotidianidad. Si así fuera, no habría cómo escapar de una espiritualidad elitista, de una gnosis exclusivista y atemporal.

Así pues, creo que los tiempos en los cuales vivimos son “tiempos de ocultación” (Trías, 85) y no de conocimiento, de enmascaramiento y no de desvelamiento, de distracción y no de acceso a la verdad de las cosas, de control y no de libertad. Así, los horizontes de las posibilidades de emancipación no han cambiado para mejor de una forma tan radical, como pretende decirnos una visión histórica más optimista. La alabanza de la sociedad de la información no se da cuenta de los costes humanos, sociales y ambientales, o sea del sufrimiento, que ella exigió y exige para seguir funcionando. Quiero decir, que sólo si volvemos a admitir una teleología inmanente a la historia, podemos creer que la llamada “sociedad del conocimiento” va a traernos, con el fin de las creencias religiosas, más autonomía y mejores chances para la espiritualidad. Los hechos parecen apuntar en otra dirección. Lo que tenemos es sólo esperanza, ninguna garantía. Incluso puede pasar lo contrario.

En este contexto quisiera exponer, a grandes rasgos, cómo entiendo la cuestión de fondo respecto a la transformación y crisis de la religión en Occidente.

Creo que es importante hacer una distinción entre lo sagrado, lo religioso y la cuestión de Dios. La cuestión de Dios tiene que ver con la espiritualidad y la mística. Lo sagrado lo considero aquí en la línea de Durkheim (en *Las formas elementales de la vida religiosa*), como aquel límite que no puede ser transgredido, no puede ser violado sin sanción social. Sagrado por lo tanto como el sagrado social, lo que une una sociedad, lo que una sociedad considera como sus valores y límites máximos, que no deben ser cuestionados. Lo religioso es, a su vez, la religión considerada en sus tres niveles fundamentales: organización, o nivel de las relaciones internas de poder; doctrina, o nivel de la ideología o teología, la

auto-imagen, lo que una religión dice que es; la celebración, o nivel de la liturgia, de las fiestas, la estética.

En Occidente lo sagrado fue organizado y conducido por lo religioso, es decir, fue formateado y conducido por la iglesia cristiana. Al comienzo de la modernidad hubo un giro conflictivo y difícil, una crisis de lo religioso, y la organización y conducción pasa fundamentalmente al Estado. El derecho eclesiástico pasa a derecho civil, surge el Estado moderno, las democracias, el poder judicial. En las primeras décadas del siglo XX se da un claro pasaje de la organización y conducción de lo sagrado social del Estado al mercado.

Walter Benjamin lo vio claramente cuando hablaba de la empatización con la mercancía. Benjamin en la obra *Pasajes* afirmaba que al capitalismo no le basta que las personas compren las mercancías, que deben hacerlo subjetivamente motivadas. Las mercancías deben ser expuestas, mostradas en toda su belleza, los *boulevards* (de los que hablaba Baudelaire) se deben imponer por su pompa y estilo. Apunta a una liturgia que el veía en las ferias mundiales de fines del siglo XIX y comienzos del XX, en las que se exhibían las mercancías más modernas, en toda su “aura” de novedad, belleza y poder. El individuo debe ser llevado a una experiencia de maravillamiento, de éxtasis al ponerse en contacto con las últimas invenciones de la técnica. Esta experiencia de identificación íntima y estética, que mueve el deseo y el afecto, es lo que el llamó “Einfüllung in die Ware”, o empatía con la mercancía.

De esta forma tenemos una civilización que de modo alguno ha eliminado lo sagrado, sino que sólo lo ha hecho cambiar de manos. Cualquiera que mire cómo los niños y jóvenes se maravillan con los últimos aparatos de la tecnología – que siempre estuvo ligada a la guerra y al mercado – sabe de lo que Benjamin estaba hablando.

La sociedad productora de mercancías es una sociedad productora de sacralidad. Y lo sagrado aparece aquí no en la forma de lo religioso tradicional, sino por la adhesión de las personas a la *metafísica de la mercancía*, cuyo principio pasa a invadir y a regular todos los ámbitos de la vida social. Esta metafísica, presente e

invisible, Benjamin y Adorno la mostraron al retomar la reflexión de Marx sobre el hechizo de la mercancía. Como sabemos, Marx analizó el doble proceso de enajenación ("Entfremdung") en el proceso de la producción capitalista (Libro III del *Kapital*): primero enajenación de la fuerza de trabajo, que al no poseer nada más, tiene que venderse o alquilarse a quién la pague, por un precio que el trabajador no estipula. Segundo, enajenación al someterse al producto de su propio trabajo, que en el circuito de las mercancías adquieren autonomía, ganan vida y calidades propias, devienen entidades con características humanas (mercado "nervioso", "preocupado", "en crisis", "ansioso", etc.) y pasan a controlar su vida. En oposición a esta situación, los trabajadores, que han producido los productos, pierden su autonomía y libertad. No fijan su salario, no deciden sobre los repartos de la renta, no deciden a quién servir y dónde vivir, van donde hay trabajo. O sea, se vuelven cosas, objetos del juego de fuerzas del mercado capitalista. Marx incluso no trató de la religión en sí misma; cuando habló de religión fue para explicar este mecanismo del hechizo de la mercancía, porque decía que en la religión los hombres atribuyen calidades humanas a Dios, crean entidades subjetivadas fuera de si mismos, a las cuales después, con toda reverencia e intimidad, prestan culto y obediencia.

Respecto a la cuestión del fin de las creencias y de la religión, hay que hacer una distinción entre fin de la teología (escolástica) y de la metafísica cristiana y el fin de las creencias. Lo que acabó fueron las creencias ubicadas en el sistema religioso cristiano, pero no las creencias. Vamos a volver a la tesis de Weber sobre la racionalización y secularización en Occidente. Weber creía que la racionalidad instrumental, de medios-fines, el principio de utilidad que tenía raíces en el propio cristianismo y en el ascetismo calvinista, y era típica de la ciencia y del capital, iba a dominar todas las otras formas de pensamiento humano, también la religión, iba a someterlas y a marginarlas. Esto es lo que él denominó como sabemos, la jaula de hierro de la civilización occidental.

Esta tesis del avance y dominio del conocimiento científico como un proceso irreversible la encuentro como impregnando todo el libro de Corbí. La frase lapidaria sería: "los muertos están muertos definitivamente y debemos enterrarlos". A mí me parece que Marià Corbí, en su visión del fin inevitable de la religión asume como un dogma de fe, o como una creencia –pues no puede tratarse de otra cosa si se piensa seriamente que no hay teleología o determinismos en la historia, y que ésta permanece abierta– la tesis weberiana del avance inevitable de la secularización.

Bien, esto no está de ninguna forma probado, basta leer la enorme bibliografía sobre la revancha de Dios, el fundamentalismo, la derecha cristiana en Estados Unidos, la expansión pentecostal, etc. Todos los teóricos que quisieron determinar la fecha de la muerte de las religiones fallaron por el momento...

Aunque esto fuera verdad, que la racionalidad instrumental dominara todas las otras formas de conocimiento, la idea de Weber era algo distinta. Él creía que la racionalidad moderna, aunque vencedora, no era capaz de arreglar todos los ámbitos de la vida social y por lo tanto, desde las márgenes y en ámbitos circunscritos de la vida, las otras formas de conocimiento, entre las que incluía a la magia y a la religión, seguirían teniendo un imprevisible papel. (Véase a Weber en la famosa conferencia sobre "El científico y el político").

Pero lo que Weber y los weberianos no pueden entender, si no toman distancia de este paradigma, y eso hay que aprenderlo de Marx y de la Escuela de Frankfurt, es que la propia racionalidad científica de Occidente se volvería mitología y barbarie. No sólo desde las zonas marginales del conocimiento científico-instrumental, sino desde el centro de su propia lógica. La racionalidad científico-instrumental al servicio del capital rehabilitó el mito, creó sus propias formas religiosas, sus creencias, sus liturgias y su metafísica.

Esto lleva a Horkheimer a decir que "el chicle es la metafísica". El encuentro con la mercancía, con los productos de la técnica, deben producir en las personas una experiencia mística, de gozo y de unión con el objeto deseado. Benjamin dice incluso que la estética

da la mercancía, su apariencia y belleza, lo que nosotros hoy diríamos, la marca, el logo, sustituye el propio valor de uso, la funcionalidad de la cosa misma. La psicología del consumo ha mostrado hace mucho, que las personas consumen la marca y las calidades metafísicas asociadas a ella y en mucho menor grado la utilidad real de la mercancía determinada. Los estudiosos del marketing han demostrado que la publicidad no quiere vender productos: quiere vender estilos de vida asociados a unas marcas, quiere inculcar fidelidades a determinados productos, ideas, valores, quiere socializar y educar para el consumo como *forma de vida*.

Ante eso, ¡toda la poderosa maquinaria institucional de la Iglesia católica es infantil en su insignificancia!

Una conclusión parcial: "mundo laico" no quiere decir "mundo desacralizado". Sociedad de la información o del conocimiento no quiere decir fin de las creencias (religiosas). Crisis de las iglesias no quiere decir fin de lo sagrado social.

En diálogo con la obra de Marià Corbí (*Religión sin religión*) hay otro planteamiento que no he logrado comprender bien y se refiere a las condiciones o presupuestos para que nazca una verdadera espiritualidad, aquellas descritas en las páginas 121-123 (silencio, concentración, no dejarse llevar por los deseos, completa satisfacción, sin necesitar de nada, etc.). Pensar sobre las condiciones de posibilidad de una espiritualidad silenciosa es volver también a la base material de las experiencias, lo que para la espiritualidad es decisivo. Las condiciones tratadas de forma implícita en esta parte recuerdan a las descritas por Habermas respecto a la comunidad ideal de comunicación. Las personas laicas, echando fuera el miedo y el lastre de la metafísica tradicional y sus creencias, tomando su vida en sus propias manos, con autonomía, coraje y libertad, apoyadas únicamente en la escucha silenciosa de sí mismos, habrán de crear una espiritualidad nueva, sin necesidades de dioses o demonios.

Yo estoy fundamentalmente de acuerdo con esto, creo que estamos buscando y necesitando muchísimo de una nueva espiritua-

lidad, que sea laica, igualitaria, abierta, sin deseos y fantasías de dominación, que de un paso más en el proceso de humanización.

Pero este cuadro, además de continuar apoyándose en el individualismo que ha caracterizado esta situación de egoísmo colectivo en la cual vivimos, en la que las personas no están dispuestas a abdicar de su confort o de cuestiones menores para ocuparse de las urgentes cuestiones de la mayor parte de la población (y lo que tengo en mente aquí es la realidad brasileña), además de eso, supone un sujeto social tan fuerte, tan libre y consciente de su situación que es casi un super-ciudadano. Un super-sujeto que toda la literatura sobre la postmodernidad, con la cual no estoy necesariamente de acuerdo, dice que no existe, que es ficción, etc.

Lo que creo corresponde a la verdad es que las personas en la sociedad real nunca están en igualdad de condiciones. Aunque fuera su derecho y necesidad, ¿quienes son los que tienen tiempo libre para dedicarse al silencio? Los obreros no pueden huir de los patrones y padrones, los habitantes de las favelas no logran escapar al ruido y al stress, los desempleados e inmigrantes no pueden escoger qué hacer con su vida y su tiempo. Muy poca gente tiene, digamos, control real de los propios pasos y de sus opciones en lo cotidiano. Nosotros intelectuales y clase media somos por lo tanto unos pocos privilegiados en el mundo. La gente por lo general está obligada (o así lo percibe) a asumir patrones, a obedecer, a adaptarse para sobrevivir. Una atribulada vida cotidiana es el espacio de su vida, el único tiempo del que disponen para la búsqueda de Dios y de sí mismos.

Si queremos pensar la espiritualidad no como salida del mundo de las contingencias, sino al revés, como inmersión en las ambigüedades, inseguridades y constreñimientos de la vida, al alcance de empleados, pobres y "favelados", debemos preguntarnos: ¿cómo se muestra ahí en esta realidad, la espiritualidad? ¿Cómo aparece en la vida de esta gente una espiritualidad libertadora -no fuera, sino dentro de las imposiciones ineludibles de la realidad-? Pienso que la espiritualidad surge ahí como una energía para

soportar, una fuerza para cargar, un vigor para seguir adelante sin desfallecer y sin lamentos. Historias, rostros conocidos, testigos de una lucha sin tregua contra la propia desesperanza.

Esta experiencia sin duda está abierta a todos, y forma parte de la vida de las muchedumbres de pobres en nuestros países, los que “siguen adelante sin nadie con quién contar”, según una canción de Chico Buarque.

Si estas personas dicen que sólo lo consiguen “con la ayuda de Dios”, o bajo la protección de la Virgen o de San Antonio, o sea, si se refieren a creencias, no me parece que esto conlleve ninguna diferencia. ¿Cómo puedo decir que Dios ya no existe, si hay gente que vive y muere por él? Ciertamente su vida y actitud, su generosidad y vigor son testigos de una espiritualidad honda, silenciosa, y aún con sus contradicciones, sencilla y entera.

Sobre las creencias

Decimos que las sociedades existentes son laicas y desiguadas de los sistemas religiosos tradicionales y sus meta-referencias. Pero eso no quiere decir que las sociedades actuales, donde la información es mercancía, sean sin creencias. Al contrario. El movimiento de globalización de la economía, de la cultura occidental y de la tecnociencia siempre utilizó ideas, representaciones que hablan de “la humanidad”, del “mundo entero”, de “una sola casa”, de un solo planeta donde todos vivan. Incluso el movimiento ambiental contribuyó mucho para que naciera la idea de “casa común”. Pero en verdad, la realidad de los pueblos está lejos de esta representación universalista. Los países ricos siguen cerrando las puertas a los pobres, por todas partes se construyen muros, cercas; hay gente que habla todavía de imperialismo económico y cultural por parte de los más fuertes. Las creencias no son siempre de cuño religioso, pero siguen siendo producidas y creídas.

Una cuestión que a mí me hace reflexionar: ¿viven realmen-

te estas personas de sus creencias, sus construcciones teológicas ultrapasadas, o hay algo más profundo, algo más hondo que se nos escapa? Cuando alguien vive en condiciones infrahumanas, ¿de dónde saca energía para vivir, el vigor para levantarse y seguir adelante día tras día? ¿De su devoción a san Antonio? Por supuesto que no, pues otros también se dicen devotos de San Antonio y por cierto no viven así. El vigor para vivir y seguir adelante la persona lo saca el de su *modo de ser*; este modo de ser podemos llamarlo *espiritualidad* o *religiosidad*. Espiritualidad que tiene que ver con los contenidos de sus creencias, pero que no se agota o reduce a ellas. Espiritualidad es entonces una *postura* frente a la vida, una manera de existir, ver y considerar la realidad, una forma de caminar en la vida.

¿Qué pasa con las instituciones religiosas en la sociedad de la información?

Hoy día las instituciones encargadas de la *socialización* religiosa ya no son las iglesias y ellas tampoco son vistas como necesarias. Las aulas de catequesis para el conjunto de la población son las películas de Hollywood, como El Código da Vinci. Las instituciones socializadoras y “educadoras” de la juventud son ahora los distintos tipos de medias. La tarea pedagógica de transmitir las creencias y formar y predisponer para determinado entorno cultural-religioso tiene otros sujetos sociales. La crisis de la religión es también la crisis de las instituciones que la producen. Pero como vimos, esto no significa que mueran las creencias. Otras instituciones sociales asumen la tarea de socializar, crear y transmitir creencias, inducir a determinadas posturas y valores y preparar el entorno cultural. Entre estas instituciones, la más importante es el complejo mediático, el sistema mediático-cultural.¹ Las creencias en cuanto

¹ Moreira, A. da S. "Cultura mediática y educación", in: Zamora, J.A. (coord.) *Medios de Comunicación – información, espectáculo, manipulación*. Navarra: Verbo Divino, 2004, p. 193-233.

tales no desaparecen, son remplazadas por otras, cambian, reciben otros contenidos y valores y siguen presentes y activas en el cotidiano de las personas.

Lo que interesa subrayar es que las nuevas instituciones socializadoras, el sistema mediático-cultural, no están de ninguna manera interesadas ni en condiciones de educar en valores y actitudes que trasciendan su racionalidad de medios-fines. Es decir, de ellas no se puede esperar que eduquen para la gratuidad. La trascendencia que agencian y de la cual sistemáticamente dependen está de forma visceral ubicada en la metafísica de la mercancía. Volveré sobre el tema.

¿Qué pasa con las formas simbólicas de la religión en la sociedad de la información?

Primeramente las formas simbólicas tradicionales son ridiculizadas por la televisión, el cine, los media y la cultura dominante. Se convierten en folklore. O sea, son despojadas de su autoridad característica para los grupos humanos, muy especialmente para los jóvenes. Las nuevas generaciones son los primeros que no quieren seguir perteneciendo a una cultura o religión desfasada. Se trata de la conocida crisis de las instituciones tradicionales productoras de sentido: religión, familia, escuela, ejército y otras.

En el hueco de explicación y sentido generado, el sistema mediático-cultural¹ introduce sus mensajes y nuevos símbolos, destinados a crear identificación subjetiva, identidad compartida y consentimiento social. Invierte fuertemente en ellos, mueve millones, agencia cerebros privilegiados y toda la creatividad de los artistas, ahora proletarios de la industria del marketing y de la publicidad. Se produce también un cambio en los expertos encargados de la interpretación: los antiguos funcionarios de lo sacro dieron lugar a

¹ Moreiras, *op. cit.*

una legión de nuevos especialistas, los nuevos catequistas de las masas: marketeros, comunicadores mediáticos, terapeutas de todo tipo, científicos de todos los ámbitos.

La cultura mediática vampiriza y recicla constantemente el repertorio de símbolos, ritos, mitos y lenguajes religiosos del pasado. Jesús, el santo graal, los brujos, los seres fantásticos, monjes, duendes, caballeros: nada escapa de la resignificación mercadológica. Donde quiera que haya alguna aura de sacralidad y de misterio, que produzca fascinación y que den a las personas la falsa impresión de que por un momento pueden salirse de la insignificancia cotidiana, allí habrá un director de cine, un periodista, un escritor de best-sellers preparado.

Ningún símbolo religioso, por más sacrosanto que sea, está salvo de la gloriosa tarea de vender jabón o pólizas de seguro.

El problema no es tanto que las religiones, colapsen en cuanto que grandes jerarquías institucionales, mantenidas al costo de una asimetría autoritaria en las relaciones de poder. Ellas tenían en sí mismas, en sus textos sagrados, el germen de su propia relativización o de su crisis. El verdadero problema es que las nuevas instituciones socializadoras y educacionales, y lo mismo la escuela y la universidad, no son portadoras de ninguna trascendencia respecto la racionalidad medios-fines sobre la que están basadas.

La crisis afecta por lo tanto, la educación de las almas y de los espíritus. ¿Quién asume la tarea de socializar, educar y predisponer para la práctica de la justicia, del servicio al otro, para la co-responsabilidad social, para la sensibilidad frente al sufrimiento? ¿Cómo pensar la formación de la sensibilidad a largo plazo para personas que nunca han conocido otra forma, o que no han sido educadas para la trascendencia?

Ésta es una cuestión social y cultural de la mayor importancia. Lo que queda claro es que no se puede delegar en los "marketeros" del momento para que eduquen las mentes y los corazones de niños y jóvenes.

Los símbolos de la religión de la mercancía

El nuevo horizonte de comprensión cree haber superado toda metafísica, aunque se siga atrapado en ella y ésta desarrolle siempre de nuevo su caparazón metafísico. Se produce no sólo la crisis de los antiguos símbolos, mitos, ritos y relatos, sino también su transformación y recreación bajo nuevas condiciones.

En la sociedad de la mercancía, vivimos bajo la producción industrial, no de símbolos, sino más bien de *simulacros*. Simulacros son *diá-boloi*, o falsos símbolos, pues producen una falsa trascendencia. La trascendencia, la otra realidad a la que apuntan, su promesa de felicidad, dura solo el instante de su necesaria frustración y negación en la forma estandarizada del consumo de la mercancía. En realidad no hay nada por detrás de los simulacros-mercancías. Son unas exterioridades vacías, que cultivan la ansiedad y alimentan la fantasía de poder, pero para esto deben ser muy brillantes y atractivas. Algo muy parecido a los *eidolon*, o ídolos de la tradición judaico-cristiana. Una falsa trascendencia es ninguna trascendencia, sólo un fantasma, un muerto-vivo de lo que un día fue sueño de radical otredad.

La función primera de la fantasmagoría simbólica del mercado es hacer olvidar el proceso material de producción de las mercancías, o sea, hacer olvidar el sufrimiento que ha costado. Su carácter onírico quiere producir una experiencia mística de unión con la mercancía.

A diferencia de la metafísica tradicional, esta metafísica realiza la otredad que promete. Pero su trampa consiste en que no se trata realmente de otredad, sino más bien de una consumación del deseo momentáneo. La promesa de felicidad, la trascendencia y otredad de hecho se destapa como mismidad, al servicio de la cadena de producción de mercancías.

Así, hablar de los símbolos religiosos en la época de la racionalidad de la mercancía es hablar de su perversión, es hablar de los *eidolon* y de los *simulacros*.

Reflexión sobre la naturaleza de los símbolos

Los símbolos unen los miembros de una comunidad lingüística alrededor de un proceso de comunicación que les compromete, que les envuelve y por medio del cual se re-conocen. Hay una estrecha relación entre el individuo y su mundo, y desde su nacimiento hasta su muerte se comunica con los que viven en su entorno por medio de símbolos. Los símbolos lanzan a las personas a una dimensión nueva, cultural, de su existencia, que les permite entender y valorar el mundo con sus fenómenos naturales y sociales. Para P. Berger y T. Luckmann lo que hace el individuo humano es precisamente su percepción simbólica del universo: “la existencia humana es, *ab initio*, una externalización en proceso. Al externalizarse, el hombre construye el mundo *dentro* del cual él mismo se externaliza. En el proceso de externalización proyecta su propio sentido en la realidad.”¹

Símbolos son, según A. Schutz, claves para transgredir la realidad limitada de la vida cotidiana, el aquí y ahora, volviendo asequible a los humanos formas de interpretación que les permiten vivir juntos en grupos sociales.² Según Gadamer, en “la pura indicación” [*das reine Verweisen*] se constituye la esencia del signo, mientras “la pura representación” [*das reine Vertreten*], el estar en lugar de, constituye la esencia del símbolo.³

Es importante percibir que el pasaje de los cuadros de la cultura tradicional al pensamiento técnico-científico corresponde a la transformación de la función mágico-asociativa de los símbolos en la

¹ Berger, P. y Luckmann, T. *The social construction of reality*. New York: Anchor, 1966, p. 104

² Schutz, A. "Symbol, reality and society", in: Bryson, L.; Finkelstein, L.; Hoagland, H. and Maciver, R. M. (cord.) *Symbols and society*. New York-London: Harper & Brothers, 1964, p. 201.

³ Gadamer, H.-G. *Wahrheit und Methode*. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1960, p. 144, cit. por Azzoni, Gianpaolo. *La duplice trascendenza del simbolo*. Disponible en <http://www.unipv.it/deontica/opere/azzoni/simbolo.pdf>

función lógico-disociativa alegórica propia de los signos. Hay un alejarse, un ponerse en distancia que corresponde a la experiencia de los modernos, que pasan de una identificación mimética con los fenómenos a un sentir extrañamiento delante a ellos. Esta transformación satisface la búsqueda simbólica en la sociedad y le da al individuo la posibilidad de identificarse a sí mismo como persona con identidad propia, aunque siga formando parte de una comunidad más amplia.

Los símbolos unen y conectan tanto por su significado, por su representación o su remitir a un ausente (trascendencia), sea por las emociones que se hallan condensadas históricamente en él. Hay una realidad material y otra que es realidad simbólica, que solo los iniciados conocen, aunque al individuo le sea siempre posible introducirse en ella, y ampliarse el número de los que no sólo pueden “leer” el símbolo, sino también “sentirlo”. Todo símbolo tiene una estructura que remite por lo tanto al trascendente.

Según Eugenio Trías, el “*symbolon* es el lanzamiento conjunto del sagrado y su presencia, una presencia que se da bajo cierta forma o figura, y que puede ser reconocida y atestiguada”.¹ Lo característico de la razón en la edad moderna consiste para él en la voluntad expresa de promover, desde ella misma, su propia revelación: “La pretensión de la razón moderna, a partir de Descartes, consiste en promover, desde su propia *instauratio magna*, una revelación inmanente, producida en ella misma, a través de la cual queda establecida. La razón moderna, como la araña con su tela, pretende generar una inferencia interna de los datos con los cuales se edifica y construye.”²

Todo el pensamiento occidental, bajo la dictadura de la racionalidad instrumental, ha intentado “reducir todo el carácter propio y específico del símbolo, domesticándolo a través de las teorías retóricas, semiológicas y lingüísticas, hasta reducirlo a *signo*, a *metáfora*,

¹ Trías, E. *Pensar la religión*. Buenos Aires: Altamira, 2001, p. 86.

² Trías, *op. cit.*, pag. 23.

o a *trazo* (o *gramma*).” Desde el estructuralismo hasta el deconstructivismo, “todo el pensamiento occidental ha propendido a esa reducción del símbolo, de manera que éste se adecuase al Principio de Razón que es propio y específico de Occidente.”¹ Con ello el símbolo, en su remisión a una fuente emisora ubicada más allá de toda experiencia del mundo, ha quedado desvirtuado y destruido. Para Trías, “el símbolo, metamorfoseado en signo, en metáfora, en trazo, en *gramma*, sin esa dimensión sagrada, ha perdido toda su fuerza y su virtud ontológica y epistemológica [...] Pero el símbolo es siempre aquel remanente imposible de articular en el modo argumental en el que plácidamente se instala la metáfora, el signo, o el trazo gramatológico. El símbolo abre el tiempo, lo histórico, a la dimensión del *Aion*, o de lo eterno [...] El símbolo remite a un remitente que se halla sustraído de ese curso o discurso del acontecer y de la acción [...] interrumpe el fluir temporal e histórico al abrir el signo, el trazo y la metáfora a un ámbito que desborda y excede límites de lo que constituye el cerco en el cual aparece lo que, a través del lenguaje y de la escritura, llega a ser figurado e configurado.”²

Lo que para la espiritualidad me parece decisivo es que, al final, más allá de todo lenguaje argumentativo, racionalizante o con pretensiones de verdad, el símbolo es algo que da *testimonio*, *testigo*, que apela y convoca para una *vía*, una *forma de ser*, recuerda algo más grande que el sí mismo: “Lo que no puede ser tratado a través de una ciencia, o de una *episthème* o de ninguna técnica de interpretación, o de ninguna epistemología. Sólo cabe, ante él, abrir un método (en sentido más antiguo: un camino) sobre el que no puede darse postulados epistémicos ni técnicos... Este método (o camino) consiste en alzar todo decir, todo narrar, relatar, al *espacio del límite* [...] de lo que se halla *más allá* de toda experiencia del mundo.”³

¹ *ibid.* p. 93

² *ibid.* p. 94

³ *ibidem.*

¿Cómo son los símbolos pseudo religiosos de hoy? ¿Hacia qué realidades apuntan y convocan?

Las zapatillas Nike son sin duda símbolos, como lo son los BMW, Naomi Campbell o Ronaldinho. ¿Hacia qué realidad trascendente apuntan? ¿Qué referente inmaterial ocultan y a la vez revelan? ¿De qué trascendente son epifanías?

Los símbolos de consumo no pueden ser pensados fuera de la *metafísica del capitalismo* y de su forma paradigmática, la mercancía. Estos símbolos o simulacros ejercen una real función social de separar y distinguir (*dia-ballein*) los que tienen acceso a mercancías escasas de los que no tienen acceso a ellas, o sea, marcan su exclusividad por un precio inasequible, en función de una supuesta “calidad agregada”, de un diferencial cualitativo atribuido a la marca.

La falsa trascendencia de la marca, del anuncio, del elemento publicitario no convoca más allá de la exasperación del deseo de consumo. En esto consiste gran parte de su *función dia-bólica*, pues los sin-dinero ya están excluidos de su promesa, aunque su deseo siga exasperado. Exasperación que llega a la violencia, pero por grande que sea su exasperación no por ello se le permite *ser humano* como los demás.

La *función dia-bólica* (separar, dividir) de los simulacros de la publicidad se muestra en su terrible indiferencia respecto al sufrimiento de los que no pueden jamás acceder a los “bienes” que se les inculca como *camino* seguro para la felicidad.

La *función dia-bólica* de los signos, liturgias y símbolos de la sociedad productora de mercancías se ejerce cotidianamente como violencia simbólica sobre los pobres y sus culturas invadidas. En Latino-América los centros comerciales están llenos de gente que no pueden comprar pero que van ahí sólo para soñar y consumir la estética del mercado.

¿Cómo símbolos de vida humana segura, realizada, de fiesta, felicidad, encuentro y gozo, pueden sostenerse sobre bases tan amplias y duraderas, si se basan en mentiras? Es que las personas no

los ven como tales, les dan su consentimiento. El riesgo de perdición está en el aire. Funciona de forma (casi) silenciosa, sobre el asentimiento subjetivo de los propios figurantes. Los símbolos-simulacros del mercado generan asentimiento colectivo y consentimiento social, identidades colectivas y comunidades transnacionales de los que consumen los mismos aparatos.

Pero ¿cómo imaginar símbolos que no unen, o solamente unen a algunos mientras que alejan a muchos? Los viejos símbolos también identificaban a unos y alejaban a muchos, pero de forma consciente, ideológica o cultural-religiosa. Las personas formaban parte de mundos culturales distintos. Hoy la distinción entre incluidos o identificados y excluidos o no-existentes no es ideológica o cultural, por lo tanto no es consciente o voluntaria, sino que es socio-económica.

La naturaleza diabólica de esta metafísica es siempre objetiva. Hay muros muy concretos que separan las dos humanidades. Muros fortificados y protegidos, donde está escrito: no pase, peligro de muerte.

La mirada que vaguea errática, sin conocer descanso, por las distintas versiones del entorno mercadológico y mediático, está llena de pasión por una representación axiológica que no conoce otredad, que no quiere ni ir, ni ser más allá. La mercancía tiende a sujetar la fantasía respecto al ser, atrapa el deseo de volverse, mata la trascendencia.

Algunos de los mitos que la cultura mediática propone e inculca son:

- El mito del eterno presente, de la eterna juventud, del gozo que no acaba, de la muerte que se debe ocultar de todas formas
- Mito de la eterna salud
- Mito del super-hombre, que lo puede todo con su tecnología
- Mito de la velocidad que parece cambiar radicalmente las cosas, cuando en verdad todo permanece fundamentalmente lo mismo.

Qué podemos esperar: símbolos de vida y esperanza

¿Qué horizontes de comprensión genera esta situación para el surgimiento de una espiritualidad emancipadora, libertadora?

Primero, hay que mirar hacia aquellos y aquellas que pueden ser considerados personas o figuras-símbolo, maestros de esta espiritualidad, seres de los que podemos aprender.

Pero para que los símbolos funcionen, congreguen, convoquen, es necesario que sean *creídos*. Esto tiene que ver con la *credibilidad* de quienes los producen – lo que remite a una postura, práctica, un camino, una vía propia que alcance visibilidad y respetabilidad.

¿Quién puede ser considerado maestro bajo tales condiciones? Quienes se mostraran capaces de desnudar y romper esta metafísica en términos intelectuales y también existenciales. Quienes fueron, por su propuesta religiosa y existencial, víctimas o perseguidos por la metafísica de este sistema y sus subsistemas de control. En mi región, y por todas partes, cada uno y una pueden nombrar personas que, desde este sentido, consideramos maestros de espiritualidad: Pere Casaldàliga, Hélder Câmara, D. Luis Flávio Cappio, Aninha, Henry des Rosiers y muchos más.

Muchas expectativas se vuelven hacia los grupos de ciudadanos, las asociaciones y ONGs, sobre todo hacia los nuevos movimientos sociales. Ellos forman, como las religiones, “comunidades emocionales” que generan sus propios símbolos y ritos, configuran identidades colectivas y personales, producen cultura, actúan como sujetos políticos colectivos, articulan un lenguaje propio, forman redes de cooperación internacionales e interculturales, afectan la emoción y la sensibilidad de las personas. O sea, los movimientos sociales, por su existencia e actuación, educan para la trascendencia, el olvido de si mismo y la gratuidad. Educan para algo mucho más grande que la materialidad de su propia lucha, sin alejarse por un instante del entorno concreto conflictivo en el que viven.

A lo mejor por esto, en Brasil, pero sin duda también en España y otros sitios, una gran parte de los laicos y religiosos que

vinieron de la Teología de la Liberación están hoy involucrados en todo tipos de movimientos sociales. En los Foros Sociales Mundiales están cada vez más presentes líderes y representantes de las más diferentes religiones y comunidades religiosas.

Finalizo con un texto que habla de la eterna búsqueda del espíritu humano, de una orientación y un sentido, de un trascendente que es el mismo sí mismo y más grande que el sí mismo. Los poetas, como Antonio Machado expresan mucho mejor a este trascendente que fascina y libera.

Como perro olvidado que no tiene
huella ni olfato y yerra
por los caminos, sin camino, como
el niño que en la noche de una fiesta
se pierde entre el gentío
y el aire polvoriento y las candelas
chispeantes, atónito, y asombra
su corazón de música y pena,
así voy yo, borracho melancólico,
guitarrista lunático, poeta,
y pobre hombre en sueños,
siempre buscando a Dios entre la niebla¹.

¹ *Poesías completas*. LXXVII. Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1949, p. 78s.

SESIÓN DE TRABAJO

Presentación de la ponencia. Síntesis

No habiendo asistido a los encuentros precedentes, difícilmente podría centrarse en el tema de la lectura simbólica sin antes posicionarse respecto a las premisas de este encuentro, la interpretación de la crisis religiosa en Occidente -explica Alberto Moreira-. Por ello gran parte de su ponencia avanza en diálogo con los materiales previos que se le hicieron llegar como base teórica ya compartida entre los participantes, y busca situarse en relación a lo que en ellos se expone.

Reflexiona desde la realidad de América Latina y desde su percepción marcada por esa realidad. Como previa, insiste en su desacuerdo con una visión progresiva de los modelos culturales, también con la denominación "sociedad de conocimiento" referida a las sociedades regidas por los valores de la tecno-ciencia, aunque ahora comprende más en qué sentido se están utilizando estos términos, después de que el tema fuera ya tratado el día anterior. De todas maneras, cree que es necesario adecuar la terminología. "Sociedad de conocimiento" apunta demasiado cerca de "sociedad de sabiduría" y el modelo actual de sociedad no se caracterizaría precisamente por su sabiduría. A pesar de las aclaraciones del día anterior, no deja de poder captar en los planteamientos de Corbí una cierta canonización del modelo científico técnico.

Dejando estos aspectos como preámbulo, su tesis sería que más que de crisis de lo religioso de lo que habría que hablar es de cambio de manos, de traslación de lo sagrado desde el ámbito de lo trascendente al ámbito del mercado y de la mercancía. Hace esta afirmación después de aclarar dónde sitúa su discurso. Distingue entre "la cuestión de Dios" (que es lo que tiene que ver con espiritualidad y mística), lo sagrado y lo religioso. Lo sagrado será

aquello que una sociedad considera como sus valores y límites máximos que no deben ser cuestionados. Bajo el término "religioso" considerará los tres niveles propios de las formas religiosas (organización, doctrina y celebración). Desde esa óptica, lo sagrado - los valores máximos-, no están en crisis. Han abandonado el entorno de las iglesias, de lo religioso, y se sitúan en el mundo del mercado. No han desaparecido las creencias; la metafísica cristiana ha sido substituida por la metafísica del mercado y de la ciencia. Los nuevos dioses son las marcas, los nuevos templos los centros comerciales... Moreira lleva a cabo un análisis de las distintas facetas de este proceso de sustitución que afecta a valores, hábitos, relaciones sociales, objetivos, categorizaciones, simbología colectiva.

Si de alguna manera definiera "espiritualidad" sería como la capacidad de no sucumbir a esta nueva lógica de lo "sagrado", la capacidad de enfrentarse a la espiral de injusticia que genera. Tendría nombres propios como Casaldàliga o dom Hélder Câmara, pero también sería reconocible en movimientos colectivos, como muchas ONGs.

En ese punto se siente lejos de los planteamientos que ha leído en Corbí, tal como los ha entendido. Estaría de acuerdo en la globalidad de la propuesta de una sociedad laica, libre de paternalismos eclesiásticos, que toma la vida en sus propias manos, con autonomía y libertad, apoyándose en la escucha silenciosa, viviendo un tipo de espiritualidad sin dioses ni demonios. Desea y sabe que necesitamos de una nueva espiritualidad laica, igualitaria, abierta, sin deseos y fantasías de dominación, que de un paso más en el proceso de humanización. Pero le parece que, tal como se plantea, los puntos de partida son individualistas y no hacen más que alimentar el individualismo. Que cuando habla de métodos y vías, parece que sea una propuesta alejada de todas las dificultades de la cotidianidad, apta sólo para situaciones de bienestar económico y cultural. Un bien de consumo más.

En los últimos apartados de la ponencia retoma el tema inicial, el de la lectura simbólica, ubicándolo en la lógica de su

análisis. Las nuevas formas de lo sagrado -explica- "vampirizan" el imaginario colectivo, las marcas, la satisfacción inmediata ocupan el vacío dejado por los símbolos religiosos tradicionales. El problema es que son falsos símbolos, que no apuntan a nada más allá de ellos mismos. Si lo propio del símbolo es unir, es "referir a", su contrario (la función dia-bólica) es separar, dividir, excluir. Son los nuevos ídolos, que apuntan a una falsa trascendencia, ídolos de la satisfacción inmediata que no generan sino sufrimiento en los excluidos de su mundo de promesas.

En síntesis, los símbolos y liturgias de la sociedad de mercado no hacen más que ejercer violencia cotidiana sobre los pobres y sus culturas invadidas. Desde este diagnóstico y desde la realidad en la que vive y trabaja, la urgencia para Moreira no se situaría en la reflexión sobre la lectura simbólica de los textos sagrados sino en cómo reconducir esa situación de sacralización vacía e idolátrica, generadora de tan grandes injusticias y violencias, y favorecer una espiritualidad enraizada en la cotidianidad, siendo la verdadera espiritualidad la capacidad de hacer frente a la injusticia.

Diálogo

Una primera parte de las intervenciones intentan establecer puentes y delimitar las diferencias entre la exposición de Moreira y el conjunto de los participantes. En primer lugar se hace evidente que se están utilizando códigos de análisis distintos y que resultaría estéril contraponer, o defender, afirmaciones de uno de ellos desde la lógica del otro. Cada uno de los modelos puede tener su coherencia interna y, en cambio, leídos e interpretados desde la clave del otro, quedan reducidos al absurdo. Se ve claro que en la primera parte de la ponencia de Moreira, en la que se sitúa frente a las interpretaciones de Corbí sobre las transformaciones de la vivencia de la dimensión religiosa, se están entrecruzando dos lenguajes

distintos. Esas hipótesis de trabajo de Corbí referirían a lo que Moreira denomina "la cuestión de Dios" (la espiritualidad), no a lo que él llama "lo sagrado", es decir, los valores sociales máximos; por tanto no sería de utilidad valorar un análisis de "la cuestión de Dios" desde un análisis de "lo sagrado" y sus conclusiones. Se insiste en que para avanzar en el diálogo habrá que centrarse en el análisis mismo de Moreira, pero aún así se hace inevitable el intento de aclarar las diferencias de perspectiva.

El debate va y viene entre dos temas principales: el ámbito del análisis socioeconómico de Moreira y el de la espiritualidad (sus valoraciones y propuestas). En la medida de lo posible, en este resumen procuraremos agrupar las intervenciones relacionadas con cada uno de ellos.

En referencia al análisis socioeconómico, se comenta que la dureza de las situaciones con las que se convive a diario en América Latina parecen marcar unas reflexiones que demonizan al sistema capitalista y a su representante americano (los USA), y que interpretan que si no hay una condena explícita del capitalismo y de la sociedad científico técnica hay una aceptación acrítica de la misma. Robles insiste en que exponer la trama de la sociedad que está funcionando y analizar, a partir de ella, las transformaciones valorales, no significa comulgar con la orientación que se esté dando a esa trama de posibilidades. Simplemente se está poniendo en claro su lógica interna, estudiando sus requerimientos, condicionantes, posibles aportaciones. Comprender para poder orientar, para tomar las riendas. El resultado de no hacerlo sería dejar al caballo a su aire, desbocado. Una vez más, Corbí insiste en que no pretende defender un modelo u otro de sociedad. Procura analizar las líneas que marcan y estructuran a la sociedad actual y éstas son las que dicta la sobrevivencia en un entorno de innovación continua científica y tecnológica. Las formas concretas que adopten estas sociedades no están determinadas previamente. Una cosa es lo que podría hacerse,

otra lo que se llegue a hacer: posible, previsible, deseable,... no son términos sinónimos. Es evidente que la sociedad que se está generando está controlada por el capital y sus grupos de poder. Pero no es esa la única posibilidad. La sociedad de conocimiento será lo que de ella se haga.

Moreira reconoce que su hablar es apasionado, sí, pero no categórico. Que sabe bien que la realidad de la sociedad norteamericana es muy diversa y que hay muchas personas en los Estados Unidos implicadas en la lucha por la justicia. Pero insiste en que hay que tener cuidado con las propuestas que se hacen desde el primer mundo, el vocabulario que se emplea, en las que parece que lo que favorece a Occidente y a su bienestar es válido por sí mismo. Hay que subrayar que no se está hablando de "conocimiento" sino de "saber científico-técnico".

Se insiste en que las reflexiones de estos encuentros no van dirigidas a pensar sobre cómo resolver los graves problemas económicos, sociales y políticos del mundo contemporáneo sino a abordar uno de los retos que plantea el nuevo escenario: el del cultivo y desarrollo de la cualidad profunda humana en ese escenario concreto en el que vivimos. ¿Quiere decir con ello que se acepte acríticamente el escenario, sin trabajar por mejorarlo? ¿Que se considere, quizás, un buen escenario? No, son dos ámbitos distintos, que merecen sus propios instrumentos de análisis. Lo que no quiere decir que cada uno de los presentes no pueda estar implicado en los dos ámbitos, o en más. En la respuesta de Moreira se hace evidente dónde está la diferencia entre las dos perspectivas: el compromiso espiritual es compromiso por la justicia, ¿cómo distinguir una cosa de la otra?

El compromiso espiritual es compromiso por y desde la realidad, no es indiferente hacia la realidad, no puede serlo (M. Granés). Pero ese interés puede discurrir de formas muy diversas. El compromiso espiritual se contrapone a egoísmo pero ni estaría supeditado a una forma de compromiso específica ni sería más

propio de un sistema de vida que de otro. Es un compromiso posible desde el seno de cualquier sistema de vida.

Corbí sugiere que hay que ampliar el concepto de pobreza. La realidad europea muestra que además de la pobreza material existe la pobreza espiritual. Y que ambas merecen atención.

En este punto resulta muy útil la intervención de Domingo Melero recordando su propio itinerario personal. Hoy profesor y padre de familia, durante años en el ámbito de los sacerdotes obreros, sabe bien que hay maneras y maneras de estar cerca del sufrimiento y de la pobreza. Las más transformadoras a nivel personal no son siempre las más eficaces de cara al necesitado, y a la inversa. Es necesario, por otra parte, reconocer con objetividad los propios móviles, comprender cuándo se trata de un sincero interés por el otro, cuándo se da algo parecido a un chantaje emocional cargado de culpabilidades más o menos injustificadas. La máxima hacerse pobre para solidarizarse con el pobre, puede entenderse, pero cada uno debe afinar para que no sea una afirmación vacía de sentido, vacía de utilidad, un hábito más que una opción. Al lado de Marcel Légaut, su maestro espiritual, distinguían una diversidad de facetas en relación a la pobreza: la de los explotados, la pobreza ascética, la del que se proletariza, la del que se interpreta a sí mismo desde el pecado y el mal, la existencial (la de la falta de logros, el sentimiento de fracaso)... Si se aborda el sufrimiento humano en su plenitud y complejidad, el compromiso con la realidad ofrece infinitas posibilidades.

En cuanto al diagnóstico de la espiritualidad y de la fuerza recurrente de lo religioso, a los auges de determinados movimientos religiosos mencionados por Moreira, se comenta hasta qué punto puede considerarse como "retorno de lo religioso", o corresponde más a movimientos políticos (con simbología y estructura religiosa). Patología social en algún caso. Función substitutoria, en otros... Torradeflot y Bárcena defienden la necesidad de distinguir muy claramente. Para Torradeflot todo aquello que se estructure y

alimento bajo modelos jerárquicos autoritarios difícilmente puede ser religioso. Para Moreira en afirmaciones como éstas habría que diferenciar las instituciones y la gente. Sean como sean las instituciones, hay una gente, con una vida, unas actitudes, unas opciones. ¿Qué quiere decir "estrictamente religioso"? ¿Cómo definir lo que es y lo que no es espiritualidad? ¿Espiritualidad o religioso?

Para M. Granés "espiritualidad" está intrínsecamente ligada a flexibilizar, a liberar de fijaciones, interiores, exteriores, mentales. Cualquier aspecto de la vida, ciertamente, puede resultar en espiritualidad. O no. Dependerá de si fija en dogmatismos, de si ofrece seguridades, etc. o si abre, libera, flexibiliza, desnuda...

Vigil remarca que una vez más el grupo se encuentra ante la necesidad, y la dificultad, de definir espiritualidad. En el entorno de estas reuniones, "experiencia espiritual" parece encontrar su analogía en "conocimiento silencioso" y sólo en él. Como latinoamericano propone otra posibilidad complementaria: el "amor-justicia".

Por ahí se abre otra vía de debate. ¿Todo amor-justicia es espiritualidad? ¿Supone una transformación cognoscitiva del individuo? (Torradejot). Se retoma lo expuesto por Melero. Las distintas intervenciones aportan matices. Para Moreira, espiritualidad es esa manera de vivir -de algunos- entregada, interesada por el otro, desde la abnegación materna hasta la ayuda comunal en el grupo, o los gestos arriesgados de algunos: un modo de vida. A su sugerencia de considerar a las personas como nuevos símbolos espirituales, personas que encarnan el modelo espiritual, personas símbolo, Robles distinguiría entre "persona símbolo" (aquella que apunta a algo inexpresable) y "persona modelo" (persona ejemplo). Las considera símbolo porque remiten a algo más grande que ellos mismos -responderá Moreira-, remiten a actitudes como la generosidad, la entrega. Muestran la entereza, la simplicidad en el seno de la cotidianidad. Una espiritualidad concebida como distinta de la vida encarnada en la cotidianidad, para él no tendría interés pues sería excluyente respecto a aquellos que viven inmersos en la lucha cotidiana.

La conversación aborda otro de los temas presentados por Moreira: hay o no hay crisis de creencias. ¿Es crisis de instituciones o crisis de contenido espiritual? ¿Desaparecen las creencias o se han trasladado hacia las ofertas del mercado y los credos científicos? Ciertamente, hay muchos que idealizan la ciencia, que mantienen una actitud más cercana a lo que era el cientismo del siglo XIX y de principios del XX que a cómo se sitúa hoy la ciencia ante sus propias posibilidades.

En cuanto a si el mercado es fuente de nuevas creencias, se comenta que hay que diferenciar entre creencias y motivaciones.

Robles insiste en que no se puede circunscribir la crisis –simplemente- al ámbito de lo institucional, a un desfase de formas comunitarias. Si hay crisis de actores y de instituciones es porque se ha producido una crisis en los contenidos. La crisis es crisis del mensaje, y como consecuencia, se produce la crisis de las instituciones.

Moreira entiende y conoce bien la desaparición de Dios en Occidente. Pero explica cómo en su mundo la gente continúa viviendo y luchando sintiendo cerca la presencia divina, la ayuda de los santos, etc. Y mientras esa convicción ayude a alguien, Dios existe, y no hará nada por despojar a la gente de las certezas en las que se apoyan y dan sentido a sus vidas.

Corbí quiere dejar claro el sentido de sus esfuerzos de interpretación y de sus propuestas: no pretende ni deshacer nada, ni ofrecer un "toque de espiritualidad" a los poderosos. Persigue esclarecer cuáles serían las bases de una espiritualidad viable en la situación real que viven los hombres y mujeres de la sociedad de innovación. No hay que minimizar la transformación que se está viviendo en todos los órdenes; ni uno sólo de los antiguos pilares se mantiene en pie. Es preciso preocuparse acerca de cuál sería un marco adecuado para el desarrollo de la cualidad humana profunda en las nuevas condiciones de vida.

Estos fueron, en síntesis, los temas tratados en una tarde densa. Se concluyó el debate acordando la necesidad de profundizar

más en el tema de la relación entre dedicación a la justicia social y la espiritualidad, la opción por los pobres y la espiritualidad. Por ello se le hizo espacio a esta cuestión al día siguiente, después de la sesión de trabajo dedicada a la ponencia de J. Amando Robles. Y es en ese punto en donde el lector podrá encontrar el resumen del desarrollo de ese diálogo.

DE LA NATURALEZA SIMBÓLICA DEL LENGUAJE RELIGIOSO A SU LECTURA

Algunos criterios de lectura y su aplicación a "verdades" cristianas centrales

J. Amando Robles

La secuencia de la presente participación es muy sencilla, y ello en el marco epistemológico en el que nosotros, participantes en estos encuentros anuales Can Bordoí, nos movemos: que los textos y ritos genuinamente religiosos son de naturaleza simbólica y sólo simbólicamente, esto es poéticamente, pueden ser leídos (Corbí¹). Teniendo como propósito, y ello a modo de una muestra introductoria, la lectura simbólica de algunas "verdades" cristianas, en un primer momento traeremos a nuestro diálogo la naturaleza simbólica de lo religioso enfatizando los aspectos más propios. En un segundo momento derivaremos los criterios de lectura más importantes que se imponen, para en un tercer y cuarto momentos, sucesivamente dar cuenta de la naturaleza simbólica de las "verdades" cristianas y hacer la lectura consecuente de algunas de ellas.

1. Naturaleza simbólica especial de lo religioso

En mi participación entiendo lo religioso como es convicción también compartida entre nosotros, no en términos de sistemas de

¹ *Religión sin religión*, P.P.C., Madrid 1996, p. 131.

creencias sino en términos experienciales, concretamente como la experiencia más sublime y realizadora que puede hacer el ser humano, y en la expresión que da cuenta de la misma.

Así entendido lo religioso, tanto en su naturaleza o dimensión experiencial como en su expresión, es un dominio especial. Conocimiento sin forma, tiene que expresarse simbólicamente, y ello de una manera especial. Y, obviamente, para entender en forma adecuada lo religioso expresado, lenguaje y celebraciones, hay que comenzar tomando conciencia de lo especial de la naturaleza de lo religioso, incluida también de su expresión genuina.

Por afán de brevedad hablamos de naturaleza 'simbólica' de lo religioso. De hecho sólo en su expresión lo religioso experiencial es simbólico. Hablando con propiedad, en su naturaleza misma no lo es. Porque hablando con todo rigor lo religioso experiencial no tiene naturaleza, ni siquiera simbólica; no "tiene" nada, "es". Pero en su expresión genuina, cuando es expresado de esta manera, lo religioso es una realidad simbólica y solamente simbólica.

En la epistemología actual contamos al menos con dos vías para poder mostrar esta naturaleza especial de lo religioso, ambas no sin puntos importantes en común, como es el concepto de juego en su función creadora, y complementarias: la de la religión en como "forma simbólica", que iniciara Cassirer y siguieran, sobre todo en lo que refiere al arte, Gadamer, Susanne K. Langer y Nelson Goodman, entre otros, y la de la religión como "realidad ambital", que han desarrollado filósofos como Xavier Zubiri y López Quintás. Ambas serán objeto de evocación aquí en nuestra pretensión de dar cuenta de la naturaleza simbólica especial de lo religioso, y ello tratando de encontrar criterios pertinentes para su lectura.

1.1. La religión comparada con el juego y con el arte

Como el juego y como el arte, realidades simbólicas, la religión también lo es. Esto le sitúa de entrada en un rango de ser y de

conocimiento (epistemológico), propio de todas las realidades simbólicas, un rango de ser y de conocimiento que no es dado sino descubierto, mejor aún, creado. Y por ello tiene que expresarse simbólicamente, en el lenguaje propio a todo lo que es simbólico, creado, o dicho redundantemente, de todo lo que es simbólicamente creado.

Simbólico, creado, o simbólicamente creado, decimos bien. Porque *creación* es la nota más distintiva de todo lo simbólico y, por ende, de la experiencia religiosa. Lo que nos es dado, tanto materialmente como lo que nosotros mental y técnicamente construimos para apropiárnoslo, es decir todo lo que conocemos como mundo "objetivo" y "objetivable", nunca es radicalmente creado, ni siquiera los objetos que estamos comenzando a "crear" gracias a la nueva ciencia de la nanotecnología. Y como no es radicalmente creado, siempre es objetivable y, en consecuencia, descriptible, denotable, cosa que no sucede en lo simbólico. Porque lo simbólico es verdaderamente creado.

En lo simbólicamente creado no hay nada dado, todo es nuevo, original, único. Lo que existe ahora no existía antes. Y cuando una creación le da origen, tampoco es objetivable; no es objetivamente aprehensible ni, en consecuencia, susceptible de un uso objetivo, práctico, útil. Porque aún creado, su ser sigue siendo especial. Producto de la imaginación en tanto capacidad simbolizadora, su ser depende siempre y únicamente de esta facultad en acto. Sin ella no existe. Como realidad simbólica sólo existe creada por ella y gracias a ella. Su naturaleza es por tanto simbólica. Simbólica, no sólo porque únicamente puede ser expresada simbólicamente sino porque sólo puede ser captada simbólicamente, esto es poniendo en juego nuestra facultad simbolizadora.

Pero ¿qué sucede cuando ponemos en juego nuestra facultad simbolizadora? Que estamos poniendo en juego una de nuestras facultades experienciales, como sucede en el juego y en el arte. Porque sin experiencia no hay simbolización posible. Ambas, juego y

arte, en su ser son dominios y actividades experienciales, aunque sean mediadas simbólicamente. Porque el símbolo que hace de medio es también el que a través suyo permite la experiencia. Es cierto que en ellas no es todo nuestro ser experiencial el que se pone en juego, pero sí la parte correspondiente a las mismas, en este caso a la dimensión lúdica y a la dimensión estética. Y ello con una fuerza tal que resulta absorbente. Es lo típico de las funciones simbolizadoras, que nos absorben y envuelven.

Hablar de simbolización, creación simbólica y facultad simbolizadora en acto es hablar de experiencia. El conocimiento simbólico y de lo simbólico es un *conocimiento experiencial*, segunda gran nota distintiva. No existe un conocimiento simbólico formal alejado de la experiencia. El conocimiento simbólico es genuinamente experiencial y sólo experiencialmente y en tanto experiencial existe. Bien entendido, todo conocimiento simbólico es conocimiento experiencial. Y en cuanto experiencial, es un conocimiento impactante y afectante.

Simbólico, creador, experiencial, ¿significará todo esto que cuando hablamos de algo como realidad simbólica, estamos hablando de algo fantasmal, por tanto irreal, o de algo por encima y fuera de lo que objetivamente podemos llamar realidad? ¿Qué relación hay entre realidad simbolizada y realidad "objetiva"? ¿Ambas, cada una a su manera, serán realidad objetiva y por tanto empíricamente captable y descriptible?

En modo alguno, los mundos creados simbólicamente ni son fantasmales ni son mundos *objetivamente* diferentes, son dimensiones de nuestro mundo humano-objetivo existente, el materialmente dado y el que nosotros construimos para apropiárnoslo; están *en él*, no por encima ni en otra parte; son parte de él; axiológicamente hablando, su dimensión o parte más importante. Es nuestro mundo simbólicamente visto, experiencialmente conocido. Rigurosamente hablando, simbolización y experiencia no crean otro mundo diferente, aparte; lo que crean y nos dan es este mismo mundo en dimensiones ya realmente existentes en él, no aparte, que la simbolización y la

experiencia descubren, encuentran y, si se nos permite la expresión, pueblan de contenidos, colonizan, cultivan.

Dimensiones ya existentes en el mundo que es el nuestro, sus unidades experienciales, por así llamar las experiencias respectivas que constituyen aquéllas, son bien diferentes de lo que son las unidades formales en el campo de lo material-objetivo. Las unidades simbólicas aparecen ante nosotros, en nuestra experiencia, como *unas* y *totales*, en sí mismas autosuficientes y acabadas, no secuenciales, procesuales o discursivas. Bien podemos estudiar la evolución que ha seguido un pintor, un músico, un novelista, distinguiendo fases y etapas a lo largo de su creación artística, como podemos hacer y hacemos historias del arte. Pero en esa evolución cada obra cuenta por sí misma; hable mejor o peor, hablará con el lenguaje de su unidad y de su totalidad. Lo mismo sucede en el juego. Cada juego, aún el más aburrido, como proceso y como final tiene su creación y realización propia, la suya, que no puede pedir prestada a otro juego.

Las unidades simbólicas aparecen como *unas* y *totales*, porque así son, porque así son las unidades simbólicas o experienciales. Es de esta manera que nos impactan y afectan, y así las tenemos que tomar. Presentan un carácter envolvente, resultando nosotros parte de la experiencia o, mejor, la experiencia misma, y son ajenas a la dimensión espacio-tiempo.

En cuanto experienciales son realidades copresenciales y, por ende, simultáneas. Aunque tienen lugar en el tiempo, no se miden en unidades de tiempo, por tanto tampoco de duración, sino de densidad, de sintonía, de correspondencia. Son plenas y totales aquí y ahora y así nos realizan y nos realizamos en ellas, sin necesidad de que sean medio para un fin, sin necesidad de que nos abran a un futuro. En este sentido no son instrumentales, no son útiles ni tienen valor utilitario. En tanto creadas, las unidades simbólicas o experienciales no persiguen interés práctico ninguno; comienzan y terminan en sí; son creación-conocimiento y sólo creación-conocimiento.

Estas notas comunes a todas las "formas simbólicas", aquí evocadas a partir del juego y del arte, y por tanto comunes a la religión como "forma simbólica", las podemos ver confirmadas desde otro enfoque, desarrollado por algunos filósofos en el último tercio del siglo pasado, el enfoque de las "realidades ambivalentes" y de la religión como "realidad ambivalente". Se trata de un enfoque sumamente potencial y rico en el tema que nos interesa, pero que por razones de espacio sólo haremos que evocar. Como decíamos ambos enfoques tienen en común el concepto del juego en su función creadora y de conocimiento.

1.2. *La religión vista como "realidad ambivalente"*¹

Realidades "ambivalentes" (Zubiri), también llamadas por él "campales", "superobjetivas" por López Quintás, serían las realidades no "cósmicas" u objetivas, y sin embargo profundamente reales, creadas en el encuentro interactivo de diferentes campos y a partir de ellos, lo que hemos llamado creación simbólica.

A diferencia de las realidades "objetivas", espacio-temporalmente delimitadas, las realidades "ambivalentes" ostentan modos de espacio-temporalidad diferentes, superiores a las "objetivas". Son realidades dimensionales, no cósmicamente delimitadas, relacionales, en el sentido que son fruto de la interacción creadora de campos, existenciales, no dadas, profundas, envolventes, creadoras ellas mismas e iluminadoras, fuentes de inteligibilidad y de luz.

Se las llama así porque su contribución no consiste tanto en la creación de realidades nuevas, que se añadirían a las ya cósmicamente existentes, cuanto en la creación o desvelamiento de "ámbitos",

¹ Para este tema de lo "ambivalente" ver: Juan José Muñoz García, *Afinidad estructural de las experiencias estética, ética, metafísica y religiosa*. Tesis doctoral dirigida por D. Alfonso López Quintás, Departamento de Filosofía (Hermenéutica y Filosofía de la Historia), Universidad Complutense, Madrid 1999. Esta tesis se puede encontrar y bajar en: <http://www.ucm.es/BUCM/tesis/19972000/H/2/H2097001.pdf>

"ámbitos de realidad", ya existentes *en* la realidad objetiva, como existe *en* la realidad misma, *en* las cosas, no fuera de ellas, todo lo que con rigor calificamos de inmanente y trascendente. Y sin embargo, y a la vez, son fruto de la creación humana. Los mismos ámbitos son profundamente expansivos, intelectivos, creadores. Más que ámbitos de cosas son medios de intelección y de creación. Son intelección (conocimiento) y creación en acto, indisolublemente unidas, un perenne acto creador y de luz. Y todo ello a partir de la interacción de diferentes campos y desde ellos.

La experiencia estética, ética, metafísica y religiosa pertenecerían a este tipo de ámbitos. Serían ámbitos y realidades ambitales. Cada una con su especificidad y desde ella, todas tendrían en común el ser realidades ambitales o, mejor, ámbitos de realidad: dimensiones creadas y creadoras, envolventes, realizadoras, "superobjetivas" de la realidad "objetiva", y por tanto parte de la realidad total, su parte más valiosa y plena.

No vamos a discutir aquí en qué medida la tesis apuntada se cumple en los cuatro tipos de experiencia citados. De hecho el supuesto común de ser "ambital" sólo permitiría hablar de "afinidad estructural", reconociendo así de entrada la especificidad y la diferencia de cada una de las experiencias, la estética, la ética, la metafísica y la religiosa. Más aún, son irreductibles las unas a las otras. En todo caso, para el propósito de nuestra reflexión nos basta con confirmar que al menos la experiencia estética y la experiencia religiosa sí son realidades ambitales en el sentido expuesto, confirmando a su vez lo que ya habíamos constatado en el arte y la religión vistas como "formas simbólicas". También vistas como ámbitos de realidad, ambas comparten ser profundamente libres y creadoras, como el juego, y en su creación libre de nuevas realidades, irradiadoras de luz, como sucede en el caso de la metáfora.

Es útil rescatar del enfoque "ambital" algunas características más de estas realidades.

Como las formas simbólicas, los diferentes tipos de

experiencia ambital tienen un modo de ser y de verdad o valor propios y profundamente reales, no irreales. Es cierto en un principio que, comparado el conocimiento ambital con el conocimiento "objetivo", aquél pareciera informe, ambigüo, indeterminado, no preciso. Si así parece es por su misma naturaleza y función. Pues lo que el conocimiento ambital persigue no es la apropiación de la realidad y su dominio, para su manipulación, como lo hace el conocimiento "objetivo", sino la unión, la unión eminente con lo real, el ser total.

Igualmente, las realidades ambitales son libres y creadoras, pero no arbitrarias. Esto es así, porque como reiteradamente recuerda López Quintás, la simbolización no crea realidades sino contenidos. Las realidades ya están creadas, son los contenidos los que la imaginación simbolizadora crea, y es la realidad la que establece sus posibilidades. Es la realidad misma la que nos da o nos quita la razón. No hay, pues, lugar par el arbitrarismo. Seguras en su propio ser, las realidades ambitales, específicamente el arte y la religión, tienen un comportamiento vital orgánico, fruto de su capacidad creadora. Se expanden, se profundizan y ensanchan, y ello siempre en contraste con su propia realidad, que ya existe, que tiene su propia naturaleza y sus exigencias, su ser.

Por lo demás, la libertad y capacidad creadora de que están dotadas obedece a que el movimiento intelectual y unitivo que las caracteriza no es unívoco. Y esto es muy importante. De ahí las diferentes tradiciones, escuelas y métodos. Porque, en el fondo, como cantara el poeta, real y verdaderamente hay tantos caminos como seres humanos: *«Para cada hombre guarda / un rayo nuevo de luz el sol... / y un camino virgen / Dios»* (León Felipe).

Así las cosas, las realidades ambitales se validan a sí mismas. Cada realidad se valida a sí misma. Ella es la única competente en su dominio. Ninguna otra realidad la puede validar desde fuera. Es la naturaleza de su propia realidad, su autenticidad y calidad, la verdad de su ser, lo que le sirve de validación. Como cada realidad ambital tiene su propio ser, tiene también su propio modo de verdad y de evidencia.

Son totales y es como un todo que deben ser afrontadas y asumidas. Y como totales son envolventes, experiencias *reversibles* las llama también López Quintás. Reversibles por cuanto, inmersos en ellas, tenemos que responder activa y creadoramente a ellas. Somos parte de ellas y tenemos que inmergirnos creadoramente en ellas, no podemos permanecer expectantes, pasivos y ajenos. Tenemos que vivir activa y totalmente la experiencia.

Por último, las experiencias ambitales suponen la superación de toda separación y dicotomía entre teoría y praxis, reflexión y acción, conocimiento y compromiso. Porque el encuentro que los armoniza y une es el único camino para acceder a las realidades ambitales, a las realidades envolventes. La meditación sola es puro anhelo de fusión, y la objetivación, voluntad de poder. En uno y otro caso, entendidas dicotómicamente, meditación o acción son puros medios *para* y no dimensiones de realidad y vida unificadas, espontáneas, libres y creadoras.

Hasta aquí, evocando y siguiendo dos enfoques, hemos visto y enfatizado lo que es común a la religión como experiencia religiosa y a otras realidades simbólicas y/o ambitales, naturaleza común de la que ya se derivan toda una serie de criterios de lectura. Pero veamos lo que era el objeto de este primer momento, lo que hay de especial en la realidad simbólica o ambital religiosa.

1.3. Naturaleza simbólica o ambital especial de lo religioso

Aun compartiendo con las "formas simbólicas" y con las "realidades ambitales" todo lo expresado, lo religioso presenta una naturaleza simbólica o ambital especial, propia, específica, irreducible a ninguna otra, y que hay que tener en cuenta a la hora de querer leerla cuando como tal es expresada. En otras palabras, lo religioso es realidad simbólica y ambital, pero especial.

Así, la religión es creación por antonomasia. De tal manera

es creación que no es creación de algo, sino acto creador puro. Ser acto creador es su propio objeto. Podríamos decir que como cualquier otra forma simbólica o ambital, también ella crea su propia experiencia, su propio ámbito y sus propios contenidos. Pero hablando con más rigor, no los crea. Si los creara, lo así creado sería *algo*, aunque fuera el ámbito y realidad más sublime, ya no sería el puro acto creador, la realidad total, sin objeto. Y lo religioso es esa creación y conocimiento puro y total, sin forma, sin contenido, y por ello absoluto y total en sí mismo, experiencial y solamente experiencial.

El Maestro Eckhart lo expresó reiteradamente a propósito de Dios en términos de la tradición cristiana: « Dios ama por sí mismo y crea todo para Él mismo. En otros términos, ama por amor al Amor y crea por amor al Acto creador. Indudablemente, Dios no habría creado ni engendrado en ningún momento a su Hijo único si el hecho de haber engendrado no fuera al mismo tiempo el acto de engendrar. Por eso los santos dicen que el Hijo nace eternamente, en el sentido de que continúa naciendo sin cesar, ¡hoy continúa naciendo! De manera general, Dios no habría creado el mundo si ser creado no fuera sinónimo de crear. Por eso Dios ha creado así el mundo y aún hoy no deja de crearlo en todo instante»¹.

De tal manera lo religioso es creación, que en él no hay creación simbólica como propiamente hablando la hay en el arte. El arte es por esencia simbólico, en categorías de López Quintás es «la plasmación de un ámbito superobjetivo en unos medios objetivos»². Lo que implica que el arte queda plasmado en el símbolo y ahí hay que verlo. Lo religioso no está en los símbolos utilizados para expresarse; no está en las enseñanzas ni en los ritos; no está en las mediaciones, como tampoco está en los mediadores, por más sagradas que sean. Lo religioso está en la creación sin objeto, en la experiencia sin forma, en ser su propio ser. Y sin embargo, cuando de

¹ Maestro Eckhart, *Libro del consuelo divino*, en Maestro Eckhart, *Obras escogidas*, Edicomunicación S.A., Barcelona 1998, p. 60.

² Citado en Juan José Muñoz García, *op. cit.*, p. 183.

alguna manera es expresado, sólo puede serlo simbólicamente. En otras palabras, en lo religioso lo simbólico no termina en sí mismo, todo lo contrario, con toda su fuerza simbólica, sin reservarse nada, quiere remitir y remite a la experiencia.

Para la expresión de lo religioso la facultad simbolizadora es condición *sine qua non*, es necesaria, incluso para comenzar a conocer, simbólicamente, lo religioso, no sólo para su expresión. Pero no basta. No basta con la experiencia de lo religioso que supone el conocimiento de lo religioso en sus símbolos, dimensión experiencial connatural, como vimos, a todo símbolo. No basta, pues, con la experiencia connatural que se puede experimentar en el compartir verdades y celebraciones religiosas en virtud de la riqueza simbólica de éstas, y puede ser muy grande. Es más, si así fuera, y ello ocurre frecuentemente, entonces la experiencia religiosa simbólica impediría la experiencia religiosa verdadera, la religión impediría la religión. Sobrepasando el símbolo, es necesario llegar a la experiencia.¹

Otra cualidad propia de lo religioso como forma simbólica o realidad ambital es que es todo nuestro ser experiencial el que se pone en juego y es todo nuestro ser el que se hace experiencial. En las demás formas simbólicas y realidades ambitales, como en el arte, el conocimiento experiencial que se produce es simbólicamente mediado y por más que nos afecte es siempre a una parte o dimensión de nuestro ser, la dimensión lúdica, estética, ética, ... O afecta todo nuestro ser, pero desde esa dimensión únicamente. La excepción puede estar cuando en su realización más sublime cualquiera de estas dimensiones, la estética incluso pero sobre todo la ética y filosófica, alcanzan la sublimidad y el desinterés de la

¹ Obviamente, tampoco basta con la experiencia simbólica connatural que se puede tener y se tiene en los ritos. Ello puede explicar por un lado la esterilidad frecuente, más allá de un cierto nivel, de tantos ritos y celebraciones religiosas, y por otro la necesidad iconoclástica que de vez en cuando surge en la historia de las religiones.

experiencia religiosa. Esta es la única que, por naturaleza, no es simbólicamente mediada, no es parcial, ni afecta una sola dimensión de nuestro ser. Experiencia no mediacional, nos comprende y envuelve de tal manera que desaparecemos como "sujeto" y la experiencia misma como "objeto" para ser ambos experiencia sin más. Todo nuestro ser se hace experiencial y es experiencia.

Aún más, no únicamente todo nuestro ser experiencial es puesto en juego y en este ser puesto en juego todo nuestro ser se hace experiencial, sino que el ser todo del mundo se hace experiencia, se hace Real, aparece ante nosotros como en sí mismo es. El mundo se hace Realidad, se hace plenitud, aparece como realmente es, como en sí mismo es.

A esta altura de nuestra reflexión es fácil ver que si las unidades experienciales que pueblan las diversas realidades ambiales son unas y totales, no sujetas axiológicamente al espacio ni al tiempo, por lo tanto tampoco a ningún interés práctico ni de futuro, las unidades experienciales religiosas si así queremos llamar a la experiencia religiosa sin más, tampoco conocen este tipo de sujeción y dependencia. Ellas están llamadas a ser ahora y aquí, sin condicionamientos de espacio ni de tiempo, sin necesidad de objetivos a futuro, plenas y totales.

Si ninguna realidad ambital puede ser validada por otra realidad que no sea la de ella misma, no va a ser ninguna realidad externa la que valide la religión como experiencia religiosa, ningún imperativo ético, ninguna visión de mundo, ningún proyecto humanidad, ningún futuro; como tampoco ninguna realización pasada de esta misma naturaleza, esto es, ninguna experiencia religiosa pasada y de otro u otros¹. Es la experiencia religiosa, plena y total en sí misma, la validación de sí misma y el principio de validación de todo lo demás. Gandhi lo percibía muy bien cuando

¹ La experiencia genuinamente religiosa expresada simbólicamente en textos, como sucede en los textos sagrados genuinamente tales, son y se convierten en referente muy importante para quienes quieren hacer la experiencia, pero no son su validación. Un registro escrito, por sublime que sea, no puede validar un registro experiencial.

continuamente advertía que, aunque para él la no-violencia era la única solución para los problemas sociales y políticos de la humanidad y la que terminaría por imponerse, había que practicarla siempre por sí misma, sin pensar en sus resultados o «dejando los resultados en manos de Dios»¹. Practicar la no-violencia motivados por su utilidad era desnaturalizarla, pervertirla. Con razón, en su convicción y experiencia personal la no-violencia era un fin en sí misma, la única manera humana de ser.

Por último, la naturaleza envolvente o reversible de la experiencia religiosa, no solamente nos envuelve en todo nuestro ser, sino en todo nuestro ser con todo el ser de la realidad, parcial, concreta, empírica y problemática como es. Este estar *en* la realidad como ésta es, es lo que impide toda fusión y todo desarraigo. En este sentido la temporalidad de la realidad objetiva es muy importante. Obliga a tomar la realidad en serio. Porque es en la realidad de hoy y aquí donde está la Realidad y tengo que encontrarla, no en la realidad de ayer ni en la de mañana.

En la experiencia religiosa verdadera no hay lugar, pues, para escapismos, dualismos, dicotomías. La Realidad sólo existe en la realidad, en la realidad como ésta existe, humana, social, material, precaria, concreta, y es ahí donde se la encuentra. En otras realidades simbólicas y ambitales puede haber cultivos aparte y/o en paralelo. En la experiencia religiosa no. Es una dimensión que tiene que integrar y englobar a todas. Incluso la apariencia de ambigüedad y de cierta nebulosidad que puede dar, no es tal. Es que no hay un camino, cada ser humano tiene el suyo, y es sólo recorriéndolo en libertad y creatividad como se precisa y define. En la experiencia religiosa la aparente indefinición es exigencia de concreción. Limitarse a

¹ Mahatma Gandhi, *Mi vida es mi mensaje. Escritos sobre Dios, la verdad y la no violencia*. Introducción y edición de John Dear. Sal Terrae, Santander 2ª ed. 2003, pp. 51-52. De manera equivalente decía: «La identificación con todo lo que vive es imposible sin autopurificación. Sin autopurificación, la observancia de la Ley de la No violencia no es más que un sueño vacío. Nadie puede hacer el bien si no es puro de corazón.» (*Ibid.*, p. 79).

seguir el camino de otro sería generalización y abstracción, seguir el camino de otro. En la experiencia religiosa o espiritual no hay posibilidad para el escape o la dimisión, cada quien tiene que hacer el camino, el suyo propio.

2. Criterios de lectura de lo religioso en tanto realidad simbólica especial

Si lo religioso es la realidad simbólica especial que venimos de ver, los criterios de su lectura no pueden ignorarla ni establecerse al margen de ella, forzosamente tienen que derivarse de su misma realidad.

Así, si en su expresión la realidad de lo religioso es simbólica y ambital, creada, experiencial, la lectura de lo religioso no puede ser de "verdades", tiene que ser igualmente simbólica, creadora, experiencial. Si fuera de verdades, sería objetivista, denotativa, e impediría la experiencia misma, según la función de obturación que en este sentido históricamente ha desempeñado el objetivismo.¹

Porque como advirtiera Zubiri, la religión no es un sentimiento (Schleiermacher), ni un saber (Ilustración), ni un incremento para la acción. Es mucho más que todo eso, es una "dimensión formal del ser personal humano"². Por tanto no necesita de verdades. En la experiencia religiosa éstas no existen, como no existen contenidos y no existen formas. Lo único que existe es la experiencia, luz en sí misma y creación, originalidad y novedad incesantes, sin contenidos ni formas.

La lectura de lo religioso no puede quedarse en lo simbólico religioso, en el sentimiento o convicción que puede producir. Tiene que llegar a la experiencia, apuntar a ella, llevar a ella, no quedarse en el pathos de lo simbólico religioso. Creer que entender lo religioso

¹ Sobre el objetivismo como obturador de la experiencia religiosa ver Juan José Muñoz, *op. cit.*, p. 355 y ss. Este mismo autor dice: «Desde la antigüedad se encuentran análisis precisos de esta experiencia (...). Por todo eso resulta más sorprendente cómo el objetivismo ha empeñado la experiencia religiosa y ha impedido su desarrollo» (p. 355).

² Citado en Juan José Muñoz, *op. cit.*, p. 356.

es entender lo que lo supuestamente simbólico religioso quiere decir, es no entender lo simbólico religioso. Este no quiere decir nada, no dice nada, apenas es una señal indicándonos la dirección.

A este respecto resulta ejemplar la exégesis frecuente que en sus sermones y tratados Eckhart hace de pasajes de la Biblia, como el tan conocido del "hombre noble". Objetivamente hablando, muchas veces su exégesis sería errada, sin embargo espiritualmente hablando no, al contrario, es muy certera. Porque nos lleva hacia la experiencia, nos la anuncia y presenta, nos deja emplazados ante ella. Al dar generosamente una trascendencia a los textos que muchas veces no tienen, se puede perder y se pierde el sentido particular que depende de ellos, de su literalidad y de su significado, pero el sentido esencial, que se sostiene por sí mismo y vale por sí mismo, independientemente de los mismos textos, siempre queda salvado, no se pierde.

La lectura que interesa hacer de los textos religiosos debe ser tan poco textual que de todas las religiones podría decirse lo que dice Panikkar respecto de las escrituras, que «son útiles a las creencias pero superfluas para la fe». Y proporcionalmente podría decirse de todas ellas lo que dice del cristianismo, que «incluso si todas las Escrituras desapareciesen, no desaparecería nada de lo que constituye la fe cristiana», con tal de que se mantuviese el encuentro personal con Cristo y la eucaristía¹. O todavía, «Las escrituras cristianas son, yo lo pienso, totalmente accidentales con relación a la revelación cristiana»². «La Biblia en sí misma es esencial. Por el contrario, en el cristianismo las Escrituras debieran ser consideradas accidentales —porque el cristianismo no encuentra su consistencia en la narración de hechos históricos»³.

La lectura que hagamos de la experiencia religiosa en cuanto expresada vía la lectura de las unidades simbólicas religiosas, como

¹ Raimon Panikkar, *Entre Dieu et le cosmos. Entretiens avec Gwendoline Jarczyk*, Albin Michel, París 1998, pp. 29 y 34.

² *Ibid.*, 71.

³ *Ibid.*, p. 75.

éstas tiene que ser unitaria y total, no puede ser secuencial, discursiva, procesual. Esto lo haría descriptiva, "objetivista". Si las unidades simbólicas que significan las obras de arte no pueden ser leídas así, como si fueran partes de un discurso, mucho menos las unidades simbólicas, las "verdades", con las que se expresa lo religioso. Estas deben ser leídas en la unidad y totalidad que las caracteriza. Porque la función de las mismas es llevarnos a la experiencia a la que apuntan, a la unidad de la que nos hablan, a la realización total de nuestro ser. No nos hablan de una realidad medio para un fin, sino del fin mismo. El juego persigue el disfrute, el arte la creación y contemplación de nuevas formas, la experiencia religiosa nuestra unión con todo el ser, nuestra realización total.

No será, pues, una lectura histórica, como si la realidad de la que nos habla necesitara evolucionar con el tiempo, cambiara, se desarrollara, fuera histórica. No lo es. En este sentido es ajena a las coordenadas de espacio y de tiempo e independiente de ellas. Su profundidad y su verdad no está sometida a duración ni depende de ella. Y sin embargo como se da en la realidad que conocemos, que es material y humana, contingente y temporal, es aquí donde hay que verla. Porque no es otra realidad que ésta, vista en toda su plenitud.

Etty Hillesum, cuya personalidad espiritual ha sido recientemente descubierta para todos nosotros, es un ejemplo de los más patéticos de esta lectura por ser ella judía y hacerla donde la hizo, en la Amsterdam ocupada, en el campo de concentración de Westerbork y en Auschwitz: *«Sólo quería decirle esto: la angustia es grande y, sin embargo, por la noche, por la noche, cuando el día transcurrido se ha hundido detrás de mí en las profundidades, me sucede a menudo que bordeo con paso ágil las alambradas, y siempre siento ascender de mi corazón —sin que yo pueda hacer nada, porque es así, todo eso procede de una fuerza elemental— el mismo hechizo: la vida es una cosa maravillosa y grande»* (carta del 3 de julio de

1943)¹. «*La vida es muy bella*» repite incesantemente ella.

No es una lectura histórica, y sin embargo tenemos que hacerla en el único tiempo y realidad que tenemos. Otra lectura sería desarraigo y escape.

Por ello tampoco puede ser una lectura en función del logro de fines prácticos. En cada momento, cada día nuevo, la lectura tiene que ser absoluta y total en sí misma.

En fin, tiene que ser una lectura donde no haya dicotomía entre contemplación y compromiso, reflexión y acción, teoría y praxis. Procediendo así, dividiríamos lo que tanto en el hacer como en el pensar, en el recibir como en el amar, tiene que ser uno. Porque la realidad en su plenitud no conoce separación ni discriminación. Esta exigencia de unidad fue algo que también Etty Hillesum comenzó a descubrir: «*No tenemos derecho a vivir sólo con los valores eternos. Eso podría degenerar en la política del avestruz. Vivir totalmente tanto en el exterior como en el interior, no sacrificar nada de la realidad exterior a la vida interior, ni tampoco al revés: he ahí una tarea exaltante*» (25 de marzo de 1941)².

3. Naturaleza simbólica de las "verdades" cristianas

Lo dicho en general de la naturaleza de lo religioso y de su lectura es totalmente aplicable, y hay que aplicarlo, a lo religioso cristiano. Su naturaleza simbólica no es diferente de lo religioso expresado en las demás tradiciones religiosas. Aunque los contenidos sean culturalmente diferentes, el lenguaje en el que son expresados es el mismo, el lenguaje de lo simbólico, con la especificidad que lo simbólico presenta en el dominio de lo religioso, y su lectura debe ser la misma, simbólica.

Recuperar la conciencia de la naturaleza simbólica de las "verdades" cristianas, es sumamente importante para el cristianismo,

¹ Carta citada en Paul Lebeau, *Etty Hillesum. Un itinerario espiritual: Ámsterdam 1941 - Auschwitz 1943*, Sal Terrae, Santander 2000, p. 194.

² Paul Lebeau, *op. cit.*, p.125.

más que para otras tradiciones religiosas, porque no es de esta manera como se suelen percibir y leer en él. Por "verdades" cristianas estamos entendiendo aquí los diferentes misterios y dogmas cristianos, e incluso conceptos, como el mismo de Dios, revelación, reino o reinado de Dios, bienaventuranzas, seguimiento de Cristo, etc. Estas "verdades" no suelen ser entendidas en el cristianismo simbólicamente, apuntando a una experiencia inexpresable que trasciende espacio y tiempo, sino objetiva e históricamente, como acontecimientos, que ya acontecieron o van a acontecer en la historia.

Muy probablemente por la manera como Israel experimentó la presencia y manifestación de Yahvé, en epifanías ligadas a su historia como pueblo, y por la helenización que muy pronto sufrió el cristianismo, éste, con la excepción de interpretaciones cristianas alternativas como fueron las gnósticas, pronto se pensó en categorías cósmico-históricas, con la consecuencia de objetivación e historización, hasta nuestros días, de las "verdades" en ellas expresadas.

Con todo y todo, quizás el judaísmo tuvo más sentido de la trascendencia de Dios. Pero no así el cristianismo. El judaísmo tuvo muy claro que Dios es incognoscible, siendo ésta la razón, según Erich Fromm, de por qué la Biblia hebrea tiene tan poca teología¹. El cristianismo tuvo más bien claro lo contrario y por eso hizo mucha teología. En todo caso aquí hablamos de "verdades" cristianas, de concepciones dentro del cristianismo.

Estas "verdades", entendidas de una manera cósmico-histórica, tendrían y seguirían también una secuencia cósmico-objetiva. La primera "verdad" sería la de la Creación: Dios creó el mundo. A ella seguiría la Palabra, y ésta expresándose en forma gradual, según la sentencia de la Carta a los Hebreos 1,1: «Muchas veces y de muchos modos habló Dios en el pasado a nuestros padres por medio de los profetas; en estos últimos tiempos nos ha hablado por medio del Hijo». En "la plenitud de los tiempos" Dios se hace

¹ Erich Fromm, *Y seréis como dioses*, Paidós, Barcelona 2000, p. 47.

hombre, o la verdad de la Encarnación. A partir de aquí la secuencia de verdades es la de la propia vida de Jesús de Nazaret, esto es Nacimiento, Vida, Pasión-Muerte-Resurrección y Ascensión, reforzándose con ello aún más la dimensión pretendidamente histórica de las "verdades" anteriores. Luego seguiría la venida del Espíritu Santos y por último, volviendo a recuperar la dimensión cósmica, como acontecimiento último cósmico-histórico tendría lugar la segunda venida del Señor y la recapitulación de todas las cosas por Cristo en Dios.

Es cierto que se puede hablar, y así se ha hablado, en términos de una secuencia más simplificada, de Creación y Redención simplemente, como si se tratase de verdades acontecimientos-verdades condensables. Como se puede recordar que, por ejemplo, en el Evangelio de San Juan Resurrección y envío del Espíritu forman parte del gran acontecimiento pascual. Pero no por ello el carácter secuencial y la naturaleza cósmico-objetiva de los misterios reseñados desaparece. Todos ellos constituyen otras tantas actuaciones de Dios en el cosmos y en la historia. Se trata, o al menos así nos los presentan, de verdaderos acontecimientos, cósmico-históricos y, por tanto, reales, con realidad de objetividad; y sucesivos, un acontecimiento sucediendo (superando) a otro y en esa sucesión acercándonos a un fin, la recapitulación de todas las cosas en Dios.

También es cierto que la teología cristiana hablará del misterio de la Muerte-Resurrección como del misterio "central" de la fe cristiana. Lo es, sin duda, en un interés argumentativo y apologético, según aquello de «si Cristo no ha resucitado, vana es nuestra fe y nosotros somos los más desdichados de todos los hombres», (1 Cor 15, 17 y 19). Lo es también, porque interpretada la Resurrección de Jesús de Nazaret como una resurrección "para" nosotros, la posibilidad de una sobrevivencia feliz para siempre, la realidad más deseada por muchos, quedaría garantizada. Pero no lo es en el sentido que en sí concentre todos los demás misterios o verdades y pueda ser la expresión de todos. Es un acontecimiento muy importante, centralmente argumentativo en un cristianismo de "verdades" y por ello se le califica de central, pero en una secuencia

de otros acontecimientos igualmente verdaderos y objetivos.

El objetivismo cósmico-histórico con el que el cristianismo lee y presenta sus verdades es, pues, un hecho. Más aún, es una reivindicación del mismo cristianismo. Sin la dimensión cósmico-histórica de sus verdades no se sentiría cristianismo. Es en esta dimensión que el cristianismo mismo siente encontrar su originalidad. Y es por ello que la reivindica.

A este respecto hay que aceptar que a Dios se le pueda "ver" en el cosmos y en la historia, que bien ha podido ser ésta la mejor experiencia del pueblo de Israel y del cristianismo o de los cristianismos, y que en tal sentido constituya su originalidad simbólica y cultural. Hemos insistido, con todas sus consecuencias, que la Realidad, el solo objeto de la experiencia religiosa genuina, sólo se da en la realidad. Muy bien, pues, Dios, si así llamamos a la Realidad, puede ser visto en el cosmos y en la historia. Pero nunca *objetivamente*, ni su actuación o presencia podrá ser presentada como tal. Dios no actúa *objetivamente* ni en el cosmos ni en la historia, no está ni actúa en ellos como una especie de ingeniero, menos aún de alfarero. El Dios "visible" en el cosmos y en la historia es el cosmos y la historia vistos en su transcendencia, en su absolutez, en su gratuidad, no como realidades que tienen que ser explicadas deístamente.

Aunque sea de paso, en este punto hay que señalar lo poco que ayudan las concepciones antropomórfica, personalista y ontológica de Dios¹. Las dos primeras, porque les es inherente la representación de un Dios actuando *objetivamente* en el cosmos y en la historia, y la segunda, más filosófica, porque se representa a Dios fundamentando *objetivamente* las cosas, cuando Dios y *objetividad* son incompatibles. Así cuando en términos de fe decimos que Dios es

¹ Ver en a este respecto la magnífica exposición de Raimon Panikkar en su obra *El silencio del Buddha. Una introducción al ateísmo contemporáneo*, Ediciones Siruela, Madrid 1996, pp. 194-209.

creador, que Dios habló, envió su Hijo, o hablamos de su Reino o Reinado, no estamos afirmando hechos *objetivos* y que, como tales, supongan una intención, un plan, un proyecto. Por más salvíficas que nos las imaginemos, Dios no tiene estas preocupaciones objetivas, no las necesita, y nosotros tampoco.

Pero si en el cristianismo el objetivismo cósmico-histórico es un hecho, el mismo no termina aquí. Al objetivismo con el que el cristianismo lee sus verdades, aquí sí, centrales, se añade el objetivismo con que adhiere a ellas, éste a su vez resultado del objetivismo con el que lee la vinculación salvación-"verdades". Estas, como objetivas que son, tienen que ser creídas, creídas en el sentido de aceptadas y acatadas por el entendimiento y por la voluntad. No en orden a hacer de las mismas una experiencia, la experiencia por antonomasia, sino un objeto de fe, el supremo si se quiere, en sentido de aceptación, que se siente necesario para vivir una vida moral en consecuencia. Dado que las "verdades" objeto de fe son de un orden sobrenatural o divino, la fe aquí desempeña la función de aceptar que Dios hace y hará por nosotros lo que nosotros no podríamos hacer por nosotros mismos. Sin la fe, esta nueva vida moral sería imposible. De ahí el objetivismo reforzado que resulta: vinculación objetiva entre "verdades" y salvación, necesaria adhesión objetiva a las "verdades" aceptándolas plena y totalmente, y dimensión objetiva de las verdades en sí. Es fácil, pues, imaginarse sus consecuencias objetivistas, por ejemplo, imaginarse un Dios interviniendo en la historia o, expresado de manera más sutil, haciendo con nosotros la historia, como puede leerse en las teologías progresistas actuales.

Dios no interviene ni en el cosmos ni en la historia. Ni el origen ni el fin del cosmos es ocupación de Dios, como tampoco lo es la conducción de la historia humana. Cosmos e historia son realidades autónomas, la historia en particular como visión del tiempo es una construcción humana, se explican por sí mismas, no por alguna causa externa. Pero, además, si éstas causas existieran, si de verdad Dios hubiera intervenido y todavía interviniera en el cosmos y en la historia, no son intervenciones de este tipo, *objetivas*,

las que nos van a salvar, si por salvación entendemos realización plena y total. En el mejor de los casos tales intervenciones seguirían siendo realidades "penúltimas", en el lenguaje de Paul Tillich, muy penúltimas. ¿Dónde encontraríamos las realidades o, mejor, la realidad "última", la experiencia de la realización plena y total? ¿Dónde queda el resto de la realidad? ¿Qué pasa con la realidad real, y que sin embargo no es cósmica ni histórica, y nunca será aprehensible en términos objetivos?

Frente a todo ello hay que reivindicar, pues, la naturaleza simbólica de las "verdades" cristianas y hacerlo radicalmente. Porque se dirá que cuando el cristianismo habla de Creación, Revelación, Nacimiento de Dios y de otros misterios lo está haciendo simbólicamente, porque los acontecimientos que refiere superan todas las palabras. Pero eso no basta, esta manera de hablar de raíz está inficcionalada de objetivismo. No basta con hablar simbólicamente si lo que se pretende expresar es considerado objetivo, empíricamente real, haya o no haya testigos de ello. Esta manera de hablar no es simbólica, sigue siendo profundamente sígnica. Se sigue hablando de "verdades", no de la experiencia religiosa. Hay que tomar conciencia de que cuando en el ámbito de lo espiritual y desde él hablamos simbólicamente con propiedad, estamos hablando de un conocimiento sin formas, de una experiencia única y totalmente experiencia, sin formas ni contenidos, por tanto, sin acontecimientos ni "verdades". Cuando el cristianismo habla, pues, simbólicamente de Creación, Revelación. Nacimiento. Resurrección, primera y segunda venida del Señor, hay que entender que las mismas son simbólicas con respecto a nosotros, pero que, con respecto a la realidad o dimensión a la que apuntan, no están significando nada, sino pura y total experiencia, conocimiento sin forma.

Y otro tanto habría que decir, y hay que decir, del mismo concepto de Dios y de categorías como Reino o Reinado de Dios, Bienaventuranzas, seguimiento de Cristo, etc. Mirando a la realidad a la que apuntan, en primer lugar es la misma, no expresan realidades

diferentes. Y en segundo lugar ésta es una realidad inefable, que no se puede objetivamente nombrar ni verificar, sólo experimentar. Así, por ejemplo, el seguimiento de Jesús de Nazaret. ¿Cómo hablar de él en términos objetivistas, por tanto cultural, social y políticamente comprobables, si lo que llamamos Cristo es una realidad inefable? No cabe aquí un lenguaje objetivista. Seguir a Jesús de Nazaret es hacer la misma experiencia que él hizo, hacer la experiencia del Cristo, verlo donde él lo vio y actuar desde esa experiencia y movido por ella. Pero esto es muy diferente de una imitación actualizada de él o de la apropiación de ideas, valores y rasgos en él que nos parecen más útiles para el mundo de hoy. Cristo como realidad y como experiencia es inefable, e inaprehensible en términos de utilidad.

La naturaleza de las "verdades" cristianas es simbólica y como simbólica apunta a una experiencia total, sin forma ni fondo. No apunta a verdades de origen sobrenatural y/o divino, pero al fin de cuentas bien comprensibles y lógicas.

Entonces, ¿para qué la existencia de tantos símbolos religiosos y la diversidad existente entre ellos? ¿Espiritualmente hablando sería no pertinente tanta diversidad? ¿Sería todo ello irrelevante o, peor aún, un juego? En absoluto. Aunque la Realidad a la que apuntan es la misma, la realidad en la que hacen la experiencia de aquélla y simbólicamente la expresan es diferente, y aquí está su riqueza simbólica junto con la fuerza de remitirnos a la Realidad. Si la Realidad está en la realidad, y no fuera de ella, es en todos los resquicios de ésta donde podemos encontrar aquélla. Cada tradición religiosa, por razones históricas y culturales, ha tenido, por así decir, y tiene sus nichos privilegiados (no exclusivos ni excluyentes) de realidad, en definitiva de realidad humana, pero también cósmica e histórica, que ella más ha cultivado, donde ella tiene más "experiencia", en la que es más sabia, y esto es lo que nos ofrece, una gran riqueza, una riqueza, tan difícil como costosa, que no se debe perder. El cristianismo nos ofrece la suya.

Los nichos de la realidad donde el cristianismo ha visto y ve

a Dios es el cosmos, pero más aún la historia, la historia de los pueblos, el prójimo, los pobres,... De ahí su mensaje indivisible de las Bienaventuranzas y del amor. Todavía recientemente, entre 1941 y 1943, una mujer religiosamente particular, influida a trazos por la fe judía y la fe cristiana, pero tan al margen de la sinagoga como de la iglesia, Etty Hillesum, varias veces aquí citada, sintió de nuevo a Dios y sintió su presencia en los nichos más inhumanos de la existencia humana; nichos como los campos de concentración, en los que hasta su muerte y aún durante tiempo después, no por eso, la inhumanidad desapareció. Pero ella lo "sintió". Ahí, sin salirse de esa realidad pero también sin validarla jamás, hizo lo que fue su experiencia religiosa genuina. Realizó al pie de la letra lo que Thomas Merton considera debe ser el mensaje del hombre y mujer espirituales en el mundo de hoy: «Ser humano en la más inhumana de las épocas: guardar la imagen del hombre, pues es la imagen de Dios»¹, porque lo realizó en el lugar más inhumano conocido, en el corazón mismo del Holocausto.

En este sentido, la experiencia cristiana, tomada aquí experiencia cristiana como la realidad donde encuentra la Realidad y cómo la encuentra, constituye una riqueza y una sabiduría que, aunque no sean exclusivas ni excluyentes, no se deben perder. Porque no es fácil encontrar la Realidad y hacer la experiencia en las situaciones de inhumanidad donde lo ha hecho el cristianismo: en todo lo humano... hasta en lo más inhumano de lo humano. Por ello cada gran símbolo cristiano, a la vez que apunta a la experiencia sin forma ni fondo, arroja una gran luz sobre la realidad de acá, y cuando es cuestión de Encarnación, Vida de Jesús, Cruz-Muerte-Resurrección, Pobres, Bienaventuranzas, sobre los espacios y aspectos más inhumanos de la condición humana y aún en éstos, ayuda a descubrir el Amor, la Belleza, la Gracia, y da fuerzas para ser testigo de ellas y luchar por ellas, y ello desde la experiencia sin fondo y por ello siempre creadora e inagotable.

¹ Thomas Merton, *Incursiones en lo Indecible*, Sal Terrae, Santander 2004, p. 15.

4. Lectura simbólica de "verdades" cristianas centrales

Tomada conciencia de la naturaleza simbólica de las "verdades" cristianas, su lectura no puede ser más que simbólica, sin perder por ello lo que culturalmente estas verdades tienen de propio, al contrario, conservándolo y dando cuenta de ello.

Decíamos que en tanto que simbólicas las "verdades" centrales cristianas son unas y totales. Ello implica que, en su realidad experiencial, cada "verdad" es autosuficiente en sí misma, porque es plena y total, y como plena y total cada una comprende en sí a todas las demás o, mejor aún, cada una es todas las demás. No son, pues, muchas verdades, sino una sola. Las "verdades" cristianas no son muchas verdades sino una sola verdad. De ahí la nota también bien característica de los hombres y mujeres espirituales cristianos, de expresarlo todo con una sola palabra, diríamos en una sola "verdad", por ejemplo, Dios, Padre, Amor, e incluso con ninguna (silencio total), la mejor manera de expresar lo que *es*, uno y todo. Y ello, sin sacrificar la riqueza que parecería estar mejor salvaguardada en la pluralidad de "verdades". Porque la riqueza no está en la formalidad del símbolo sino en la experiencia desde la que se formula y a la que el símbolo apunta.

Un ejemplo sumamente elocuente de este criterio de expresión y de lectura lo constituye el Maestro Eckhart. Es un hombre de una gran formación teológica, además de filosófica, como teólogo y filósofo medieval conoce muy bien las grandes "verdades" cristianas, los grandes misterios cristianos. Sin embargo en su lectura simbólica del cristianismo le basta con una expresión simbólica, *Nacimiento*, el misterio y verdad del nacimiento inseparable de Dios en su Hijo y en nosotros. En esta verdad-experiencia se compendian todas las demás. El cristiano o cristiana que realiza esta verdad ha realizado toda la fe cristiana. Por ello es que en muchos sermones sólo de este nacimiento habla, para ser más precisos, de "nacimiento" y de desasimiento o despojamiento ("ser separado") de todas las criaturas, precisamente para que Dios pueda nacer en nosotros. Y es

que bien entendido este acontecimiento, se ha entendido todo. Y no se le puede acusar de practicar reduccionismo en las verdades cristianas, en modo alguno.

El ejemplo es más completo aún cuando se observa que en buena lógica, la lógica de los acontecimientos considerados en su ocurrir temporal, si se puede hablar como habla él de Nacimiento, es porque antes se dio Encarnación y antes aún Creación. Eckhart lo sabe muy bien, y por ello habla también de estos dos misterios, anteriores "en el tiempo" como él diría. Pero si al final de cuentas, el término simbólico con el que más se queda es el de Nacimiento, es porque vistos en su ser de "realidades eternas", todos los misterios tienen el mismo tiempo y el mismo ser, un ser eterno y por ello presente, sin pasado ni provenir, indivisible, que Eckhart -bajo la influencia del pensamiento de Plotino- gusta llamar Uno, pero también Unidad, Deidad.

He aquí, pues, lo que significa una lectura simbólica adecuada de las "verdades" centrales cristianas, vistas estas verdades como los misterios cristianos o las actuaciones de Dios por excelencia: no leerlas como "verdades" ni como actuaciones objetivas de Dios en el cosmos y en la historia, sino como la experiencia sin fondo ni forma de la realidad sin fondo ni forma, que en términos cristianos llamamos Dios: Dios creador, Dios salvador, Dios redentor, Encarnación, Muerte-Resurrección, etc. Pero fijémonos ahora en el concepto mismo de Dios, sin duda un concepto simbólico. ¿Cómo leer simbólicamente este concepto?

Pues, de la misma manera. Como un concepto apuntando a la realidad una y total, y en este sentido él mismo en sí total y autosuficiente. Porque apunta a esa realidad como experiencia, invitando e induciendo a ella. Por ello, como decíamos más arriba, hombres y mujeres espirituales se pueden quedar con solo este nombre y les basta para expresar lo inexpresable, para expresar todo. No necesitan, además del concepto de Dios, de misterios, "verdades" o acontecimientos adicionales, que en el sentido propio nada añaden.

Dios es la realidad sin fondo ni forma, experiencialmente conocido en una experiencia sin fondo ni forma. Dios es un concepto simbólico diciendo todo y a la vez no diciendo nada. Diciendo todo, porque apunta a la realidad una y total como ella en sí misma es, sin contenido ni forma, solamente experienciable; y a la vez no diciendo nada, porque no expresa algo que tenga contenido ni forma y, por tanto, tampoco alguien, aunque lo concibamos tan diferente de nosotros que le llamemos Alguien, Tú, el Otro.

Imaginarse a Dios actuando, teniendo intenciones, planes y proyectos, es una forma poco adecuada, en el fondo errónea, de representarse a Dios. No es la forma simbólica de captar su nombre. Por ello dirá Corbí, hay que utilizar el nombre de Dios como si no se utilizara¹, sin suponerle forma ni contenido alguno, pura indicación virtual hacia su experiencia.

Thomas Merton lo expresó muy provocativamente en términos de realidad y consistencia en un breve artículo a propósito de una novela de Julien Green². Si el mundo es la consistencia, porque es real, Dios, que es real, es «inconsistente». Por eso Dios es una amenaza para el mundo, pero sólo en la medida en que es inconsistente. «Un Dios que encaje en nuestro esquema del mundo para hacerlo serio y consistente *no es Dios*»³. Es otra cosa. Porque Dios no es una pieza, ni siquiera la pieza principal, para que este mundo y la justicia funcionen, incluida la misericordia. La justicia y la misericordia son valores muy humanos muy deseables, pero como piezas del mundo son limitados, muy limitados y fácilmente terminamos obsesionándonos con ellos. Y nada que sea realmente divino, verdaderamente espiritual, puede ser objeto de obsesión. «¡Nadie se puede obsesionar con la misericordia!»⁴. Dios concebido y vivido como

¹ Mariano Corbí, *El camino interior. Más allá de las formas religiosas*, Ediciones del Bronce, Barcelona 2001, p. 65.

² Thomas Merton, *A cada cual su niebla* (la novela de Julien Green es *Chaque homme dans sa nuit*), en *IncurSIONES en lo Indecible*, pp. 35-40.

³ *Ibid.*, p. 39.

⁴ *Ibid.*, p. 39.

pieza de este mundo ha dejado de ser Dios y cualquier valor vivido obsesivamente, como pieza necesaria de este mundo, ha dejado de ser cristiano, en el sentido de que ha dejado de ser evangélico.

Por lo demás, decir que Dios es un concepto simbólico es expresar la relatividad del mismo. Relativo por lo arcaico, por las connotaciones que lleva, por lo pobre que resulta para expresar lo que con él realmente se quiere expresar. Etty Hillesum, occidental pero no perteneciente a ninguna religión, y que así llegó a utilizar el nombre de Dios con tanta profundidad personal como distancia institucional, fue algo que también ella descubrió: «*¡Encuentro a veces tan primitiva esta palabra...! Finalmente, no es más que una parábola, un acercamiento a nuestra más grande y más constante aventura interior. Me parece que ni siquiera tengo necesidad de la palabra "Dios". A veces me produce la impresión de ser un grito primitivo, o de ser una prótesis útil. Y cuando a veces, por la noche, me vienen ganas de dirigirme a Dios y decirle a la manera de un niño: "¡Dios, decididamente las cosas ya no marchan!", es como si me dirigiera a algo que hay en mí, como si intentara reconciliarme con una parte de mí misma*» (22 de junio 1942)¹.

Misterios o "verdades" centrales del cristianismo, Dios en tanto concepto simbólico,... Jesús de Nazaret. Es frecuente en el cristianismo oír hablar del encuentro con Dios en Jesús de Nazaret. Más aún, se suele decir que tal encuentro es el centro del cristianismo. Ambas expresiones, encuentro y centro, son lecturas de Jesús de Nazaret ¿Cómo leer su persona a la luz de lo que venimos diciendo?

Ante todo, tomándolo como un símbolo. Jesús de Nazaret es mucho más que un símbolo, es alguien que hizo la experiencia de Dios y, haciendo o, mejor, siendo esa experiencia, es Dios. Esto es lo que testimoniamos cuando decimos que Jesús (histórico) es Cristo (trans-histórico), Jesús-Cristo. Pero como ser humano, por tanto histórico, social y culturalmente concreto, haciendo esa experiencia,

¹ Cita hecha por Paul Lebeau, *op. cit.*, p. 105.

es un símbolo o, si este término parece poco noble, un icono¹ de Dios mismo y del encuentro con él, de la experiencia misma. No es Dios sin mediación alguna. Su ser histórico que lo revela, lo mediatiza; es decir, lo simboliza. Para nosotros es Dios en su experiencia total, en tanto Cristo, pero es símbolo o icono en tanto ser concreto.² De hecho como a Jesús de Nazaret lo conocemos históricamente, como al Cristo que hay en él sólo simbólica y experiencialmente.

Y, en segundo lugar, haciendo una lectura simbólica de él. ¿Cómo? Dejándonos llevar simbólicamente, creativamente, experiencialmente, hacia la experiencia que él hizo. No quedando en él como puro símbolo o icono, por mucha emoción o sentimiento religioso que ello nos produzca, porque no pasaríamos de una experiencia moral y estética, ni sólo reconociéndolo o declarándolo como Dios, ajeno a nosotros. Porque en ambos casos la experiencia que él hizo y nosotros tenemos que hacer se haría imposible. De nuevo aquí, el objetivismo obturando la experiencia religiosa y, en este caso, religiosa cristiana.

Sólo visto y leído simbólicamente, experiencialmente, es como Jesús se convierte para nosotros en Cristo, en lugar de encuentro con Dios y se recupera así la originalidad cristiana, que en cuanto cristiana sin duda consiste en el encuentro personal con Cristo, un encuentro que no difiere del encuentro con nosotros mismos y con la realidad como en sí misma y somos. De ahí que se haya podido decir que Jesús de Nazaret es el icono de la realidad y de nosotros mismos.

Ninguna "verdad" cristiana, por muy central que sea en el cristianismo, y recordemos que en la experiencia espiritual cristiana como en cualquier otra, no hay centro alguno, puede ser leída objetivamente. Ninguna. Al contrario, más importante es una verdad, un misterio, un dogma en el cristianismo, más simbólicamente

¹ La expresión Cristo icono de la realidad total, por tanto de Dios, y de todos nosotros, es recurrente en la obra de Raimon Panikkar, *La plenitud del hombre. Una cristofanía*, Ediciones Siruela, Madrid 1999.

² Cada vez más los teólogos expresan esta diferencia diciendo que todo Jesús es Cristo pero no todo el Cristo está en Jesús de Nazaret, o afirmando que Cristo no es monopolio de ninguna cultura, iglesia o religión, sugiriendo así que Jesús es el Cristo pero no sólo él.

debe ser leída. Esta podría ser nuestra conclusión final. Pero no quisiéramos terminar nuestra participación sin, una vez más y al final, como colofón, expresar sin embargo el valor "espiritual" de las verdades cristianas comentadas, aún tomadas en su expresión simbólica y, por tanto, cultural.

Lo hemos expresado, y lo repetimos, las "verdades" centrales cristianas, aún tomadas en su expresión cósmica, histórica y humana, tienen el gran valor, no exclusivo del cristianismo pero sí reiterada y enfáticamente cultivado en él, de testimoniarnos hasta qué extremo en la realidad está la Realidad o, expresado en términos cristianos, Dios. Hasta el extremo de no quedar extremo. En toda realidad, por deshumanizante y degradante que sea, hay Realidad, ésta no desaparece, Dios está presente. Esa misma realidad en sí misma considerada es la Realidad, es Dios. De ahí la esperanza, no como deseo de algo a realizarse en el futuro sino como experiencia en el presente, experiencia de lo invisible¹. De ahí el Amor, la gratuidad, la creación. De ahí la capacidad para inspirar y construir otros mundos posibles.

No sólo toda realidad es Realidad, es Dios, sino que en la realidad más portadora de negación y de muerte el cristianismo ve más Vida, más Realidad, más Dios, si es que aquí cabe hablar de «más», que de hecho no cabe. La explicación de esta paradoja habría que encontrarla en el hecho de que la muerte del yo es una condición para que nazca el Yo y, en el fondo, una gracia.

En todo caso, he ahí un gran aporte humano-espiritual del cristianismo a nivel mismo de la cultura, el gran aporte, después del mayor aporte de todos, patrimonio común de todas las grandes tradiciones religiosas y de sabiduría, la experiencia de lo que llama Dios, y que no es otra cosa que la experiencia de la realidad como en sí misma es. En este sentido, y sin contradicción con lo que expresamos más arriba sobre la no pluralidad de verdades o misterios cristianos, porque en la experiencia religiosamente genuina no hay contenidos, menos aún pluralidad de éstos, la pluralidad

¹ Cf. Raimon Panikkar, *El silencio del Buddha*, p. 45.

simbólica cristiana es bienvenida, constituye una riqueza. Salvación, Redención, Muerte-Resurrección aportan culturalmente una enseñanza que no la aportan los conceptos de Creación y Encarnación. Aportan una referencia a la kénosis como necesidad y como grandeza que culturalmente, simbólicamente, no está presente en categorías como Creación y Encarnación.

Por ello, además de que como simbólicas que son, las "verdades" centrales cristianas sólo simbólicamente pueden ser leídas —y tanto más simbólicamente cuanto más "centrales"—, mientras los símbolos en que se expresan tengan vida, hay que procurar que ninguno se pierda. Cada expresión simbólica tiene su riqueza.

SESIÓN DE TRABAJO

Presentación de la ponencia. Síntesis.

Robles analizará en esta ponencia las características de lo simbólico para avanzar en el esclarecimiento de la naturaleza de una lectura simbólica de los textos. El punto central sería comprender bien que la experiencia a la que apunta el símbolo no es simbólica sino inefable. La expresión es simbólica, la experiencia no. Sin experiencia no hay simbolización posible pero la experiencia no es simbólica.

El ámbito experiencial al que apunta el símbolo se da en esta realidad y sólo en ésta. El símbolo se comprende en la medida en que se recrea la experiencia a la que apunta. Una lectura simbólica no se queda en la convicción que pueda producir sino que tiene que llevar a la experiencia misma colaborando en recrearla. No se entiende el texto simbólico entendiendo lo que quiere decir, sino en la medida en que apunta y acerca a la experiencia.

Explorando formas de análisis, ofrecerá un paralelismo entre el ámbito simbólico religioso y otras realidades simbólicas como son el juego y el arte. El juego es un buen ejemplo para poder estudiar la creación de mundos de experiencia con sentido en sí mismos, plenos. Mundos en esta misma realidad, en los que participa todo el ser, mundos con sentido en la experiencia misma del juego y no fuera de ella. Juego y arte son actividades experienciales mediadas simbólicamente. Actividades caracterizadas por la creación, en el sentido de que lo que existe mediante la experiencia lúdica o artística no existía antes de ella. Que sea creación no significa que sea algo irreal. La realidad "objetiva" también es creación, pero creación de sentido a partir de algo dado. La realidad simbólica es creación -simbolización- que permite dar consistencia, encontrar, actualizar, experimentar, dimensiones ya existentes en la realidad misma.

Robles subraya la necesidad de comprender bien la naturaleza de la experiencia simbólica, así como la distinción entre experiencia y simbolización de la misma, para orientar acertadamente la lectura simbólica de los textos religiosos. En el tramo final de la ponencia pone como ejemplo de la misma a maestro Eckhart y su uso de los textos bíblicos. Eckhart se apoya en los pasajes de las escrituras para apuntar hacia la experiencia plena y total más allá del yo, más allá del ego. En sus sermones no "explica" lo que dice el texto, sino que cada pasaje es instrumento simbólico que apunta al desasimiento y al nuevo nacimiento, a la única verdad -de hecho-religiosa, la experiencia plena y total más allá de todo límite y toda forma. Y Jesús de Nazaret es "verdad" en el sentido en que es símbolo de Dios. Y es símbolo si se lleva a cabo una lectura simbólica de ese símbolo; es decir, si realizo la experiencia que él hizo. Y como tal símbolo, su gran aportación es la referencia a la necesidad de renacimiento (muerte-resurrección), a la posibilidad de realización plena en sí mismo de las dimensiones inefables, de la realidad como en sí misma es.

Diálogo

Abre la sesión de trabajo Corbí, leyendo unas reflexiones en torno a la ponencia de Robles. Es el texto que recogemos a continuación.

Comentario a la ponencia de Amando

(M. Corbí)

Voy a re-decir, brevemente, lo que Amando expone para remarcar la calidad e importancia de lo que escribe. Lo diré con algunos toques de mi manera de concebir.

El símbolo es creación. Incluso su pseudo pretensión designativa es creación (v. gr. Dios).

El símbolo, en su dimensión simbolizante (metaforizadora) es objetivable. En su dimensión designativa, es inobjetivable.

Es genuinamente experiencia, con una experiencia "sui generis" porque lo que no es objetivable, no es simplemente experimentable, pero si se tiene noticia de ello. Clara y cierta.

Aquello a lo que se refiere el símbolo no es un mundo fantasmal, ni "otro". Es "esto", una dimensión inobjetivable de "esto", pero decible, de una forma u otra. Es libre de toda forma de decir, pero es decible.

Aquello a lo que pretende apuntar, es no-dos, por eso es total.

Los símbolos son envolventes porque nos sumergen en el no-dos.

Te meten en el no-tiempo, no-espacio. Son pura presencia, pero de nada.

No son medio para nada, terminan en sí mismos, porque poniéndose fuera del espacio-tiempo, no pueden ser instrumento de nada. Pura gratuidad.

Aquello a lo que apuntan no es cósmico, pero es conocimiento, luz, ni sujeto ni objeto, pero aquí, como un ámbito totalizante de aquí.

Fruto de mi indagación metaforizante, pero totalmente autónoma de ella. Está bien llamarlo “ámbitos superobjetivos” si no crean el equívoco de “objetos especiales”.

Aquello a lo que se refieren, está libre de formalización y genera libertad respecto a todas las formas.

Es el ámbito de la no-forma de las formas, por ello, el ámbito del trascender lo objetivo/subjetivo, el ámbito de la unión.

Las creaciones simbólicas son el descubrimiento de lo que siempre fue. Por eso no son subjetivas.

Todo decir de ese ámbito de realidad es una acotación que no quiere acotar, y que sabe que, haciéndolo, no puede abarcar toda la inmensidad de riqueza de aquello a lo que pretende referirse.

Aquello a lo que pretende referirse se valida a sí mismo. ¿Qué conocer objetivo va a validar lo que es inobjetivable?

Los símbolos son la entrada al no-dos. Y el no-dos es absorbente, porque anula la dicotomía sujeto/objeto.

Los símbolos religiosos son creación, pero de nada. Es la creación de una acotación en el vacío, que no pretende acotarlo, sino decirlo, en la medida de lo posible.

Ese acto creador no-creador es una experiencia Pero es una experiencia de nadie sobre nada, porque es entrada en el no-dos. Es pues, una experiencia no-experiencia, porque la experiencia siempre de algo y de alguien.

El símbolo se niega a sí mismo en su intento de decir el Absoluto. Por eso no predica analógicamente, sino que es apofático.

Por el símbolo religioso nos hacemos pura experiencia. ¿Experiencia? Nos hacemos nosotros mismos “noticia”, que es lucidez, sentir y presencia de lo que es vacío de toda forma (las formas las proyecta el animal viviente), pero que es certeza incommovible.

En esa experiencia no-experiencia, el mundo muestra su vaciedad y se muestra también mi propia vaciedad. Pero ese vacío de formas proyectadas por las necesidades del viviente, es lo Real. Es un vacío que pesa con presencia, certeza, gozo y paz.

Y ese Vacío, que todo es y somos nosotros, es forma. La

máxima budista del Mahayana dice “la forma es vacío y el vacío es forma”. Así, todo es “Eso”, en fórmula hindú.

No hay pues lugar para desentenderse de nada, sino que todo reclama un amor incondicional. Lo Real es “esto”, tal cual viene, aunque sea mejorable.

Consiguientemente, la lectura de textos no es lectura de verdades. Fue una creación y debe ser la lectura de un poema. Un poema que habla, canta y orienta al “no-dos”, al “sin forma” al “Vacío”, al “que es”.

Y ese hablar no es de “lo otro” sino de “esto mismo”. Se nos amorra a “esto”.

No hay, pues verdades cristiana, ni verdades de ninguna religión. En mi exposición ya mostré que las pretendidas verdades religiosas son sólo software de la programación mitológica de las diversos tipos de sociedades preindustriales.

Poca faena para la teología clásica, pero apertura a una nueva faena que ya no especula con verdades.

Dios no actúa objetivamente, eso supondría dos.

Dios no es un actor, eso supondría dos. Dios no está enfrente de nada.

Todas las “verdades religiosas” hablan del “sin-forma”. Sólo eso. Nada más que eso.

A continuación interviene Melero aludiendo a la expresión de Légaut de la fe como fermento. Iría en la línea de lo expresado por Robles en el sentido de una fe que no es creencia o doctrina, sino fuerza capaz de dar vida a algo. También en el ámbito de la poesía ese sería el gran reto: hay verdadera lectura simbólica, lectura poética, (y no sólo lectura alegórica) en la medida en que el poema me sitúa en una experiencia de la cualidad de la experiencia del poeta.

A partir de ahí, algunas intervenciones giran en torno a la dificultad del “punto de arranque”: ¿qué puede motivar a hacer ese

esfuerzo de sintonía, o de escucha, hacia el texto para que el texto pueda devenir -auténticamente- experiencia simbólica? En el ámbito religioso no valdrían las mismas motivaciones que participan de la experiencia poética, o pictórica, o del juego. ¿Puede darse interés por el símbolo religioso si no se ha tenido noticia experiencial del ámbito al que apunta?

Esa experiencia es connatural a la especie -se dice-; la dificultad estaría en la deformación que puede suponer la identificación de la experiencia religiosa con las formulaciones. En la experiencia simbólica que describe -pregunta M. Granés a Robles- ¿cómo queda el individuo que la vive?, ¿cómo resulta, cuál es el "después" de la experiencia simbólica? ¿Y la realidad? En la experiencia budista se parte de la posibilidad de más dimensiones de la realidad para llegar a aprender su inconsistencia, la irrealidad de la realidad.

Experiencia pura y plena, es decir sin referencia a sujeto alguno; y la comprensión de que la realidad es "descripción" y no una presencia objetiva -responderá Robles-. Mazer contrasta estas afirmaciones del budismo con lo que serían las etapas desde la perspectiva del judaísmo: primero la realidad existe, desaparece, para volver a aparecer desde una dimensión transformada. Para Moreira el "decir" del texto simbólico, su contenido espiritual, es la intuición de una fuerza real más allá de los límites humanos. En ese sentido llevan más allá de sí mismos. A partir de ahí, Bárcena abre otro tema planteado en la ponencia de Robles: los textos religiosos no tienen un uso instrumental y, por tanto, si se les "utiliza", si se les hace jugar un papel útil, no están desarrollándose en el que sería su ámbito propio de expresión.

Utilidad/inutilidad ¿desconexión de la realidad?, ¿desinterés? De nuevo se despiertan esas inquietudes. Robles menciona en su ponencia -y en la presentación de la misma- la inadecuación de fundamentar en los textos religiosos los análisis histórico-sociales. Se entiende que con ello insiste en no convertir al texto religioso en ley y ordenación social, en programa. Hasta ahí no habría reticencias. Pero sus permanentes referencias al juego o al arte, parecen insinuar que el

ámbito de lo religioso se sitúa fuera de las circunstancias reales de la cotidianidad de nuestros contemporáneos... Es en ese sentido en el que el discurso de Robles resulta provocativo.

José M^a Vigil explica que mientras el análisis se sitúa en la exposición de las formaciones religiosas, en la interpretación cultural de las mismas, de su lógica interna, de sus raíces, le resulta útil y se mueve bien en él, sin resistencias interiores. Las dificultades surgen en referencia al concepto de lo que es la religión en última instancia. Ahí sabe que algo le separa de los planteamientos de Robles. Probablemente se trata de dos epistemologías distintas. Amando Robles parte de que no hay fundamento objetivo, todo es creación y, por tanto, el único conocimiento que hay es "sin forma", es conocimiento silencioso. Vigil lo respeta, por supuesto, pero si ésta es la única oferta, él no sabría por dónde cogerla. El fundamento -para Vigil- es "justicia-amor". Paralelamente, se dan dos experiencias religiosas o, más exactamente, dos concepciones de la experiencia. En una la experiencia, la única, es "conocimiento silencioso". Para Vigil esa es una posibilidad, grande, pero una. Mientras que su concepción discurriría más en términos de éxodo, de liberación. Si tuviera que decir cuando se sentiría más "contemplativo" no diría que es cuando se despoja de toda forma, sino cuando está en la piel del otro. No puede evitar tener la sensación de que el discurso de Robles denota la dificultad de captar que en la lucha por la liberación hay experiencia espiritual. Que esa es una forma de amor y un amor que es contemplación.

Robles apunta a la necesidad de distinguir entre la experiencia espiritual de liberación y la teología de la liberación. La teología, como discurso conceptual que es -toda teología lo es-, no puede tomarse como expresión simbólica de experiencia espiritual, como texto simbólico con posibilidad de despliegue simbólico. Tal como él lo plantea, en la experiencia espiritual hay tres dimensiones presentes: acción (desinteresada), devoción, conocimiento; según la opción personal puede una tener más peso que otra como punto de partida y como instrumento, pero de una manera u otra las tres dimensiones son una en la experiencia espiritual.

Se impone un descanso y se interrumpe el debate en este punto, para retomarlo de nuevo a continuación, en la sesión dedicada a reflexionar sobre la relación entre espiritualidad y opción por la pobreza, opción por la liberación de los necesitados. Se abrió esta segunda parte con la lectura de un breve texto de Corbí que sirvió de punto de partida.

Segunda parte: la opción por los pobres y la espiritualidad

La acción desinteresada como vía espiritual

(M. Corbí)

El amor-servicio y la lucha por la justicia, es karma-yoga, es decir, camino espiritual por la vía de la acción desinteresada. Si se actúa de esa forma, que implica todo el ser en la actuación, y se está atento para aprovechar el momento dulce de desegocentración que esa acción comporta, se puede conocer lo que hay, que no es nada de lo que construye nuestra necesidad y nuestro deseo-temor.

La acción desinteresada, más el estado de alerta de la mente y el corazón, conducen al conocimiento de lo real en los otros y en sí mismo que silencia el constructor. Ese es el conocimiento silencioso. Por tanto, la acción desinteresada, la lucha por la justicia, va acompañada, si uno está en estado de vigilancia y alerta, del conocimiento silencioso.

Cuando a la acción desinteresada le acompaña el conocimiento silencioso, surge, espontáneamente, el amor incondicional a todos y a todo.

Por consiguiente, el conocimiento silencioso, no sólo no daña a la lucha por la justicia y la liberación, sino que la potencia al

máximo. Entonces, la acción gratuita por otros se convierte en ofrenda a Dios en las personas de los otros, se transforma en acto de amor a Dios desde la unidad de los prójimos necesitados y Dios.

Los aparatos mítico-simbólicos de las tradiciones religiosas no se vuelven necesariamente opacos para los hombres y mujeres de nuestras sociedades laicas y menos para las sociedades en vías de desarrollo. Sólo se pueden volver opacos si se les lee y vive con la antigua epistemología mítica, que dice que lo que afirman los mitos y símbolos es lo que la realidad es y que, por tanto, exigen sumisión, porque son revelados por Dios.

Los cuerpos míticos y simbólicos pueden continuar funcionando, pero desde la nueva epistemología, que dice que son construcciones humanas, a través de las cuales se trasluce y nos llega la luz del Absoluto.

Así se puede tener religión sin tener religión y se puede practicar esa religión, con los que todavía la tienen, sin tenerla. Y eso no sería ficción, porque los grandes símbolos y los mitos centrales continúan siendo traslúcidos y haciendo presente la luz absoluta en el seno de nuestras construcciones, aunque ahora sabemos que las formas y colores que esa luz muestra, se deben a que pasa a través de nuestras construcciones, y que la luz, en sí, no tiene esas formas y colores, sino que es pura luz.

Así la teología de la liberación puede actuar desde la religión y la creencia, lo que es decir desde la luz que nos entra a través de nuestras construcciones, pero consciente del conocer silencioso y desde el conocimiento silencioso; y, por ello, libre dentro de la religión y la creencia y apta para el envite de las nuevas condiciones culturales sin religión y sin creencias.

Si los pastores son libres, poco a poco harán libres al rebaño. Si los pastores están sometidos a religión y creencias, el choque inevitable tendrá graves consecuencias para todos.

Pero hay que contar con que para la gran mayoría de la población de las sociedades desarrolladas, los mitos y símbolos son

opacos porque resulta demasiado difícil separarlos de las creencias y sumisiones a que han estado sometidos. Con el agravante que las iglesias se empeñan en mantener ese sometimiento.

Quizás en otros lugares el tránsito pueda ser más suave; aquí ha sido demasiado abrupto. Y hay cosas que ya son inevitables.

Interviene Amando Robles. Robles afirma que importa tener presente que las grandes verdades (religiosas) ocurren en el tiempo, pero no son históricas. Quiere marcar la diferencia entre esa "otra dimensión", real, absoluta, plena, sea cual sea el marco histórico en que se viva, una dimensión que -para ser experimentada- exige un tipo de lucha, de esfuerzo, de dedicación, y la utopía social. Puede ser tan positivo como se quiera el hecho de perseguir una utopía social, el hecho de trabajar por la transformación de la sociedad. Pero son dos dimensiones distintas. El resultado de esa lucha siempre será limitado, pues sea cual sea el avance, la propia existencia de la realidad social siempre pide una constante tensión-esfuerzo por un desarrollo justo. No hay un punto de llegada porque la realidad social está siempre en construcción. Y las herramientas para un mejor resultado en el ámbito de la utopía social no hay que buscarlas en la religión sino en las ciencias sociales, etc. Por otra parte, hay que tomar conciencia de los límites propios de toda utopía social, su ámbito propio. La utopía social no incluye el ámbito del conocimiento silencioso. Cada uno de los dos ámbitos exige su propio tratamiento, cultivando uno no se traslada uno al otro.

Eso no quiere decir que se excluyan. Basta tener en cuenta las tres vías de transformación (acción, devoción, conocimiento) para saber que la persona puede trabajar de forma armónica sin escisiones ni exclusiones. Pero siempre teniendo claro lo característico de cada ámbito y de su desarrollo.

Ante la actitud de entrega abnegada de una persona u otra, ¿cómo se puede tener tan claro que una sea espiritual y otra no, que

una libere, transforme, y otra no? - cuestiona Da Silva Moreira-

Robles aclara que no es eso lo que pretende afirmar, sino que "puede ser o no ser" espiritual. No toda dedicación a la realidad social es, por sí misma, espiritual, aunque toda pueda serlo. Para serlo -apunta Corbí- en algún grado debe pretender conocer la realidad y desinteresarse de un sí mismo de falsa consistencia, desinteresarse de las expectativas del yo. La diferencia está en esa conciencia de la doble dimensión de la actuación y de la realidad misma. No hay contraposición entre el servicio y el "conocimiento de Dios" pero el desarrollo de la posibilidad exige tematizar de qué se trata, exige un esfuerzo consciente.

¿No habría una incompatibilidad de fondo entre "buscar soluciones" a una situación social y la actitud de "no buscar nada" de la entrega totalmente desinteresada? (M. Granés). En ese proceso que pide el vacío de sí mismo, la desegocentración, la cuestión está en "no buscar nada para sí"; no estar pendiente de las propias expectativas, etc. y esa actitud desinteresada es compatible con cualquier ocupación, también con la ocupación de buscar soluciones a los problemas sociales -responde Corbí-.

Surge el tema de que en las formulaciones de la teología (y de la teología de la liberación) sí que está presente el "conocimiento de Dios" pero quizás no ese "Dios" vacío de toda forma, absoluto, silencioso... Se hace evidente que se parte del pre-judicio de que cuando se habla de conocimiento silencioso se está excluyendo las expresiones teístas de la experiencia. El silencio es silencio de sí mismo, de los propios moldes, sean los que sean -se insiste-. Es salir del ego, de su lectura de la realidad, de toda idea de Dios o del ámbito religioso. De toda *preconcepción*, tenga el color que tenga. Ir siempre más allá del "dedo que apunta" a la luna, de la fijación al dedo. Lo cual no quiere decir que las formas teístas no puedan apuntar.

Halil señala que probablemente hay más de un a-priori en el tratamiento del tema: uno, el que ahora se mencionaba, sobre el

teísmo, se estaría interpretando que cuando se habla de "conocimiento silencioso" se está hablando de vacío mental. Otro el pensar que en la actitud de "conocimiento silencioso" hay, en el fondo, una cierta falta de compromiso. O, dicho de otra forma, que la opción por los pobres sería la más desegocentrada de las vías.

¿Y en verdad no sería la más desegocentrada? -pregunta Vigil-

La más desegocentrada es la que más vacía de sí mismo, la que más desnuda. Y cualquiera de las tres vías lo pueden hacer por igual. (Corbí) No hay graduación entre las vías (la vía de la acción, la del conocimiento, la de la devoción). La graduación estaría en la sinceridad, en la dedicación, en la lucidez en la orientación. Y, en la realidad, cada una complementa y se ayuda de la otra, no son en ningún caso excluyentes.

Se deja aquí el tema, sabiendo que habrá que volver sobre ello más de una vez. Algo se ha avanzado, pero habrá que seguir profundizando, aclarar convicciones que están ahí, más o menos oscuramente. Pero ha llegado el momento de descansar. La mañana ha sido, una vez más, larga y densa.

NARRACIONES SAGRADAS Y SIMBOLOS: EN BUSCA DEL MENSAJE ELEMENTAL. UNA PERSPECTIVA DESDE EL JUDAISMO

Gabriel Mazer

Queremos hablar de mitos y símbolos en las escrituras sagradas y tradiciones del judaísmo con el fin de traducirlos a un lenguaje que nos acerque a un entendimiento contemporáneo de las realidades que ellos tratan de expresar. ¿Es esto factible?

En primer lugar deberíamos definir algunos términos, aún sabiendo que no hay consenso definitivo desde las diferentes escuelas de pensamiento, tal como ocurre con toda tentativa de aprehender y enmarcar la realidad en las formas del lenguaje. Lo importante es establecer algunas pautas generales para partir de una base relativamente común.

De la mano de Pierre Grimal digamos que “se ha convenido en llamar mito, en sentido estricto, a una narración que se refiere a un orden del mundo anterior al orden actual, y destinado no a explicar una particularidad local y limitada... sino una ley orgánica de la naturaleza de las cosas.”¹ Es claro que tal definición está influida por una *weltschauung* grecorromana en cuanto a las leyes eternas de las que no hay escapatoria, sólo destino. Debemos ampliar para incluir, ya que para el judaísmo el destino no es por necesidad fatalismo inexorable sino susceptible de modificación a

1 Pierre Grimal, *Diccionario de mitología griega y romana*, Ed. Paidós, 1997, pag. 15

partir del cambio transformacional impulsado por el individuo.

El mito es un relato con significado presente sobre un pasado distante, visto como histórico, y ahora sacralizado. Este pasado se ha tornado heroico, reverberando en la generación que se suscribe al mito como un recuerdo, a veces místico, por estar perdido en la nebulosa del tiempo, y siempre inexpressable si se intenta verbalizarlo en lenguaje científico. De ahí el carácter simbólico del mito. Ferrater Mora nos ayuda: "El simbolismo religioso subraya la función de los símbolos como signos representativos de realidades no accesibles por medio de la razón teórica."¹ La problemática religiosa reside en que ha confundido a los mitos y símbolos de su creencia y los ha tornado en realidades literales. De manera tal que esta realidad pasa a ser un nuevo mito o símbolo. La pregunta permanece en el carácter histórico primario sobre el cual el mito ha sido construido.

Un tercer elemento a considerar junto al binario mito/símbolo es el de la alegoría. Ésta consiste -la explicación es de Gershom Scholem- "en una infinita trama de significados y correlaciones en la que todo puede convertirse en una representación de todo, pero siempre dentro de los límites del lenguaje y la expresión [...] [el sujeto que se alegoriza] pierde su propio significado y se convierte en vehículo de otra cosa [...] Si podemos definir la alegoría como la representación de algo expresable por medio de otra cosa expresable, el símbolo [...] es la representación expresable de algo que se encuentra más allá de la esfera de la expresión y de la comunicación."²

Sobre el comienzo sistemático del uso de la alegoría en el judaísmo

La exégesis alegórica surge con formato histórico en el judaísmo a partir del encuentro con la civilización griega. Un

1 José Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía*, Alianza Editorial, 1982, Volumen IV, pág. 3039.

2 Gershom Scholem, *Las grandes tendencias de la mística judía*, Fondo de Cultura Económica, 1996, pp. 34-35.

encuentro que va desde la mirada lejana, pasando por lo meramente epidérmico, hasta lo profundo y volitivo. Cuando hablamos de historicidad nos referimos a coordenadas en el tiempo, el espacio y -cuando hay suerte- a nombres (reales o pseudoepigráficos). Martin Buber decía que la historia personal como la universal, es historia de encuentros y desencuentros de seres humanos condicionados por un tremendo afán de diálogo y una ciega y poderosa tendencia al monólogo.

Filón de Alejandría (ca. 20a.e.c.-ca. 40e.c.) es quizás la figura principal dentro de esa ansiedad dialógica que es el encuentro entre la civilización griega y la judía. No hay filosofía ni teología hebrea antes de él. Filón introduce el método alegórico para explicar las sagradas escrituras hebreas. Todo es símbolo de una realidad trascendente. Para él estas realidades pertenecen al mundo griego y asumen una vestimenta hebrea. Más que tamizarlas como haría Maimónides, Filón invierte la tradicional fórmula exegética hebrea y judía. No es casualidad entonces que sus escritos tuvieran más importancia e influencia para el cristianismo naciente que para el judaísmo; ya sea para el judaísmo dividido en sectas y contemporáneo de Jesús o el fariseísmo victorioso de los tiempos inmediatamente posteriores.

Para Filón el concepto alegórico tenía la capacidad de reemplazar el sujeto a alegorizar, transformándolo en una concha vacía en la que se podía verter un nuevo contenido y tal vez hasta borrar la existencia del sujeto mismo. Este último sería el punto con el que chocaría la exégesis judía tradicional, aunque ésta no descartaba el método, siempre que no desdibujara la permanencia del texto o sujeto original. Veamos algunas explicaciones ejemplificadoras.

En *De migratione Abrahami* nos explica que la emigración abrahámica de Caldea ha de ser interpretada como una salida del mundo de los cuerpos; luego saldrá de la vida sensible, más tarde de su propio discurso y finalmente alcanzará la tierra prometida que ha de entenderse como la intuición suprema de lo divino. Sigue Filón: Jacob no es el personaje Jacob, el patriarca que lucha con el ángel representa la lucha contra las pasiones. Su victoria, simbolizada en un cambio de nombre (Israel), es la del hombre que

vio a Dios y representa su apogeo: la vida contemplativa.

No intentamos decir que Filón fue el primer hebreo en introducir una cosmovisión helena en su interpretación del judaísmo sino en el uso alegórico como método básico y en una tentativa de desdibujar el mundo material-histórico del judaísmo y traspararlo a expresiones filosóficas griegas.

Traer a Filón interesa para orientar la problemática existente en el judaísmo de una visión que borra el hecho o la memoria histórica tal como es expresada en sus narraciones sagradas. Lo cierto es que el tamiz de la hermenéutica judía indica que se debe sumar a la historia la exégesis pero sin restar de la exégesis la historia. El mismo orden lógico podría aplicarse al símbolo y al mito.

Esta dificultad, por otra parte, no desacredita el desafío y el beneficio potencial que se presentan al intentar descubrir los fundamentos míticos y simbólicos que puedan ser traducidos a un lenguaje universal que vaya más allá de especificaciones y particularidades religiosas. Así, por ejemplo, el mensaje de los profetas hebreos tiene aspectos universales aunque hablen en y para un tiempo histórico a veces determinado, y otras veces no. La anécdota filoniana sirve para indicar la problemática potencial en una religión específica si vaciamos la alegoría, el símbolo y el mito de su contenido histórico. Al menos tal sería el caso para las religiones cuyas formas se basan en una creencia de la presencia divina en la historia. Tal vez el desafío más importante no se circunscriba a una determinada tradición religiosa: a diferencia de la alegoría, tanto el símbolo como el mito están allí reemplazando lo que no es expresable en lenguaje claro y distinto; se hacen presente “en lugar de” porque no son explicables a través de la razón teórica o lenguaje inteligible, captable y científico. ¿Cómo explicar, entonces, lo que por su propia definición es indefinible? Apliquemos la ya mencionada posibilidad de cambiar lo que parece tener un destino trágico e inamovible. Quizás resida en la *intención* de explicar el beneficio para nuestra sociedad; en la tentativa de hacer más transparente y menos opaco el mensaje elemental que los mitos y símbolos venían a

representar en primer lugar. Como dice la Mishná, el mérito está en la construcción aún cuando corresponda a otros acabar la obra.

Construyendo desde la base

Hemos hablado -desde lo religioso- de mitos, símbolos y alegorías. Formulemos una síntesis.

El mito es una manera de dar sentido a un mundo que no lo tiene o parece no tenerlo. Los símbolos son capítulos del libro de los mitos, son formas que representan partes de la totalidad del mito. Los mitos son estructuras narrativas que buscan dar sentido a nuestra existencia. Los símbolos son signos que nos identifican con el mito y nos lo devuelve como vivencia presente. El mito es global, el símbolo es provincial.

Siguiendo la feliz metáfora de R. May en *The Cry for Myth*, los mitos son como las vigas de una casa: aunque no están visualmente expuestas, son la estructura que mantiene la casa firme para que podamos vivir en ella. Si los mitos son las vigas, los símbolos son las decoraciones. (Los cabalistas lo intuyeron y quizás hasta lo sabían. Tal vez por ello se dedicaron a hablar de la "fontanería de lo divino", que sería una grata forma de definir la estructura mito-simbólica que es la Cábala.)

Adelantemos otro aspecto fundamental en lo religioso y que no puede quedar al margen de los ambages sobre mitos y símbolos: el ritual. Coexisten en él la tentativa de comunicar, conectar y caminar entre un símbolo dado y la idea primera o elemental que el mito viene a representar. El rito que no conlleva una expresión verbal o emotiva, opaca la brillantez de la idea original e inexpressable. En otras palabras, el ritual tiene la posibilidad de aclarar. Si no lo hace, aumenta la oscuridad a la que los mitos se retrotraen por su propia naturaleza. La meditación breve de un ritual nos permite contornear la periferia de la idea primigenia representada. Hasta allí podemos

llegar. Pero si el ritual no nos acerca, su función estaría más próxima al deseo de separación -tantas veces impuesto desde el *establishment* religioso-, que al acercamiento al misterio inefable. El misterio que no se sabe desde el saber pero que se sabe desde el no-saber. Las barreras impuestas desde lo humano son innecesarias desde lo divino. Nuestro acceso a lo impenetrable desde lo verbal e inaprehensible, aún desde lo no verbal, es una premisa obvia. ¡No es la idea de lo divino la que hace sombra! En todo caso deberían preocuparnos las tentativas humanas erigidas en representantes de lo divino, de opacar allí donde deberían aclarar.

Al hablar de la importancia del río Ganges para el hinduismo -no importa si hablamos de río, tierra o piedra santa- Joseph Campbell nos recuerda, con su vehemencia particular, la gran problemática del simbolismo religioso para sus mensajeros y creyentes. Explicaba Campbell, en una de sus conferencias, que “uno de los problemas con los símbolos, el más importante, es que la gente tiende a perderse en ellos. El problema del mito es que no deberíamos perder el mensaje en el símbolo; el mensaje es siempre del espíritu, y cuando el símbolo es tomado como el hecho factual estamos equivocando el mensaje.”¹ Continuando con la idea de Campbell decimos que la concretización del mensaje elemental es la que lleva en sí el peligro de decepción, o hasta fraude y corrupción, del mensaje. Así, deberíamos diferenciar entre Dios y la idea representada por el vocablo Dios. Es notable que el mismo Campbell, agotada la explicativa teórica racional, acude en éste momento a un poeta para yuxtaponer y ayudarse: “writing poetry consists in letting the words being heard behind words” (Escribir poesía consiste en dejar que las palabras sean escuchadas detrás de las palabras).²

El mito religioso y la orquesta que lo rodea en la forma de

1 Joseph Campbell, *The Power of Myth*, Entrevistas con Bill Moyers, Series de la PBS, 1988

2 Joseph Campbell lo cita del original alemán, luego lo traduce al inglés. La traducción del inglés es nuestra.

símbolos y rituales son acomodamientos, estructuras indispensables, de una realidad inaprehensible y ciertamente inexpresable verbalmente. Por lo tanto, nuestras narraciones sagradas, liturgias y rituales, sólo pueden ser expresadas en el único lenguaje conocido, el humano.

Esta línea de pensamiento parecería reducir la sacralidad del texto santificado. Por otra parte nos recuerda que lo divino es lo que representan y no las representaciones en sí mismas. Así llegaríamos a decir que el texto sagrado judío, la Torá, es una interpretación humana de lo divino, o una representación de lo divino. Esta afirmación se acerca a la idea del teólogo Abraham Joshua Heschel en cuanto a que la Biblia es *midrash* (comentario exegético), es decir, una interpretación humana de un contenido más remoto, inherente e inaprehensible.

Esta visión no nos aleja de lo divino; tal vez sí nos aleja de la rigidez del comando normativo, pero aún esto no es necesario debido a que para muchos creyentes la meticulosa observancia del ritual es un recordatorio del concepto primigenio de lo divino. La diferencia radica en que la humanización del texto sagrado a partir de su carácter interpretativo produce en el creyente una *intuición* de lo divino. El traspaso de la religión a un ámbito de ideas que quieran obtener el mensaje último, elemental y primario, sobre el que la religión se basa, olvida que en el centro de lo religioso está la experiencia singular que capta, como un relámpago, lo Otro. El mensaje ético y la normativa parroquial, sea dogma, precepto o mandamiento, ayuda a regular la convivencia en sociedad pero no reemplaza el efímero momento de unión con lo sagrado. No hay canjes entre el sentido explicativo y el sentir. Las intenciones cognitivas no excluyen las relaciones afectivas entre el texto sacro y quien lo recibe desde la fe. El símbolo y los rituales son mnemotécnicas influenciadas, entre otras cosas, por la historia, el lenguaje y la estructura social de una etnia o colectivo determinado. Si las mnemotécnicas se divinizan o sacralizan al punto de fusión con el mensaje elemental primario, creo que esta fusión se convierte en confusión.

Una aproximación explicativa al símbolo y al ritual en el judaísmo

Hay símbolos que no conllevan un ritual, tal es el caso de la llamada estrella de David asociada hoy al judaísmo y al israelismo, dos conceptos mezclados en la mente popular. Éste no parece ser un símbolo religioso sino cultural y nacional que ha devenido tal en los últimos doscientos años.

En la esfera de lo religioso podemos mencionar el candelabro de siete brazos (menorá) como un símbolo que tampoco conlleva ritual, aunque tal vez por razones históricas: el candelabro se hallaba en el Templo de Jerusalén destruido por los romanos en el año 70 e.c., y fue llevado a Roma como botín de guerra, tal como lo puede constatar el viajero que visita el Foro Romano en busca del llamado Arco de Titus. Tal vez, mientras el candelabro se encontraba en el Templo, había un ritual que acompañaba su encendido. Hoy es un símbolo mudo de la historia que fue.

Sin embargo, hay una variedad de símbolos que funcionan y nos hablan desde el ritual que los acompaña. Se trata de aquello que Campbell pedía como meditación que nos acercaba al mensaje elemental, evitando así el alejamiento de lo que venía a representar el símbolo, aún cuando ya sabemos que ni la narración ni la meditación acompañantes puedan expresar lo que no es dable expresar. Cuanta más información tengamos sobre aquello que rodea al símbolo, más podremos aproximarnos a su entendimiento. Busquemos entonces el símbolo que tiene meditación hablada, tratemos de buscar su historia, su desarrollo. Si hay explicaciones o preguntas que la tradición ha manifestado con el correr del tiempo, éstas ayudarán a acercarnos a la idea originaria o descubrir nuevas capas agregadas al ritual que cubren el símbolo. Una investigación con tales aspiraciones nos ayudará a entender la estructura de pensamiento de los exegetas de la tradición dada y, por ende, de la tradición misma. En otras palabras, aunque no pudiéramos nunca llegar a develar el misterio que representan el símbolo y el mito, podríamos aproximarnos a las mentes que en el pasado, y como

herederos de la tradición explicativa, trataron de acercarse a los confines de la realidad inefable. Ellos sabían más de aquella realidad, no por ser más o menos inteligentes que nosotros, sino por estar históricamente más cercanos a quienes recibieron el símbolo, relataron el mito o escribieron el texto. Como dijera una vez un profesor mío, Adi Tzemaj, de Filosofía, “una hormiga encima de un elefante es mas alta que el elefante.” Agrego, seamos laboriosos, la altura es relativa.

Detengámonos en otros ejemplos. Las velas de *shabat* son un símbolo identificador judío que requieren el ritual de su encendido. También el símbolo llamado *mezuzá* requiere un ritual, extender la mano y besar la *mezuzá* al entrar a la casa. Ambos están entre los símbolos más conocidos del judaísmo, pero uno requiere meditación/narración y el otro no. Por esta razón escogimos las velas de *shabat*. La carga emocional es más clara en la *mezuzá* pero este símbolo nos permitirá elucubrar cierta genealogía por ser un ritual parlante.

La forma del símbolo, tradicionalmente aceptado hoy en día, son dos candelabros independientes colocados uno al lado del otro. Cada uno contiene una vela blanca que debe ser encendida inmediatamente antes del inicio del *shabat* (recordamos que el *shabat* comienza el viernes por la noche y se extiende hasta el sábado por la noche, no entro aquí en más detalles técnicos en cuánto al comienzo y fin exactos). Luego del encendido, la persona cierra sus ojos y produce un movimiento ondulante que va desde fuera de las llamas de las velas a los ojos, en movimiento lento y repetido. En este momento se dice una bendición (meditación/narración). La bendición es la siguiente:

“Bendito eres Tú, Adonay Dios nuestro, rey del universo, que nos ha santificado con sus preceptos y nos ha mandado encender la luminaria del *shabat*.” La traducción es mía, y no está exenta de dificultades. Si toda traducción es comentario, la traducción de un texto, narración o meditación sagrada puede rayar en lo profano. Transcribimos el original hebreo en versión fonética: *baruj atá Adonay eloheinu mélej haolam asher kideshanu bemitzvotav vetzivenu lehadlik ner shel shabat*.

Nos dice el texto que este símbolo y su ritual de encendido han sido ordenados por Dios mismo. Buscamos el dictamen en el texto sagrado y nuestra búsqueda es vana. Este mandamiento, que la meditación me indica como dado por Dios, no figura. Lo que encontramos es un candelabro relacionado con el Tabernáculo que se llenaba de aceite dos veces al día para que siempre estuviera encendido (Ex. 27:20-21). La transmigración del ritual bíblico -que pasa históricamente por las coordenadas del Templo de Jerusalén-es la llamada *Ner Tamid* (luz eterna) que se encuentra frente al arca que contiene la Torá en toda sinagoga. La luz como reflejo de “algo” ha permanecido en la memoria y en la acción durante tres mil años. Seguimos buscando las velas de *shabat*. No están en La Biblia. Vamos al período post-bíblico. ¿Tal vez estén en las tradiciones orales y los comentarios del Talmud, aquella enciclopédica compilación de leyes, exégesis y leyendas que terminan por escribirse en el siglo V? Encontramos allí testimonio de la obligación de su encendido (Mishná Shabat 2:6-7; Shabat 25b)... Pero no por razones de simbolismo santificado sino por razones prácticas: mantener la paz del hogar al proveer luz para una cena agradable con la que celebrar el festivo *shabat*. Tampoco encontramos ningún recitativo acompañando el encendido, no hay acto santificado frente a la ausencia de símbolo. Esto surge en la Edad Media y no sin controversias. ¿Cómo podía establecerse un recitado en la forma de bendición divinamente promulgada a un acto utilitario en origen (de tiempos talmúdicos) que no figuraba en el texto sagrado? Un comentarista del siglo XII -de nombre Meshulam, de Melun, un pueblo a las afueras de Paris-arguía contra la santificación del encendido en la forma de recitado / meditación / bendición. Fue la palabra de otra reconocida autoridad del siglo XII -rabeinu Tam- la que prevaleció y terminó siendo codificada en el siglo XVI en un compendio normativo de gran autoridad conocido como el *Shuljan Aruj*. Es en este período medieval -comienzos del siglo XIII en Alemania- cuando tenemos por primera vez noticias de que son dos las velas a encender. ¡Resulta entonces que nuestro escurridizo símbolo y su ritual están más próximos en el

tiempo a nosotros que a La Biblia! Por lo tanto, este símbolo netamente judío, no se autodefine por su cercanía histórica con el texto sagrado sino por coordenadas y circunstancias históricas aún no aclaradas.

¿Ha disminuido su valor simbólico y sacramental para el judío observante contemporáneo? Es en la metáfora o metonimia del proceso simbólico donde el creyente encuentra refugio, aunque éstas sean migajas emocionales que apuntan a saciar su perplejidad.

En el ejemplo que hemos tomado -las velas de *shabat*- hay una transformación y evolución en las formas del símbolo y su ritual. El elemento de permanencia es la luz. Hemos llegado al símbolo básico: la llama de luz como reflejo o representante de otra realidad. La narración sagrada nos ayuda a entender que la conexión es con lo divino o con aquella realidad inexpresable, innombrable.

Si nos quedáramos exclusivamente con el texto bíblico no estaríamos haciendo un análisis desde la perspectiva judía. Entender esto es de fundamental importancia para todo estudio de temática judía y ha inducido al error, tanto académico como religioso, en muchísimas ocasiones. La tradición exegética oral es tan o más importante que el texto bíblico canonizado. Por tradición oral entendemos tanto aquella que eventualmente fue escrita (ej. Talmud, literatura de responsa, comentarios medievales, etc.) como aquella que continúa desarrollándose y evolucionando hasta nuestros días. Ejemplo de esta última son las velas de *shabat*, su evolución histórica ayuda a entender su representación aún cuando ésta pueda variar en formas específicas debido a contextos históricos determinados. Es decir, el trazado de su evolución enriquece su entendimiento. Así, aunque esta narrativa -el ritual parlante que acompaña al símbolo- sea de época medieval y no se encuentren en el texto sagrado, produce verbos, sentidos periféricos que aglutinan las variantes de su historia en este símbolo ritual, básico y simple, del judaísmo.

Debemos ahora profundizar en la narración sagrada, el ritual parlante. La semántica teológica sugiere un caminar oscilante

entre un mismo Dios cercano y lejano a la vez. Un Dios, siempre percibido desde el sujeto, entre inmanente y trascendente al que le aplicamos la inmediatez de la escucha, y otras tantas veces, la irresponsabilidad en su ausencia.

Ya hemos visto que Dios no manda desde la Torá el encendido de velas en *shabat* pero actuamos emocionalmente como si lo hiciera porque nos acerca a lo inexpresable, a la idea de Dios. No como Dios legislante sino como Dios cuya otredad se expresa en la luz, en el vaivén armonioso de lo bello, en la cadencia de colores, en lo que otorga claridad a lo oscuro. Pero también en el hecho de que marca un determinado momento, un estar juntos para hacerlo: no estamos solos, no estamos solos en ese momento, compartimos con otros el sentido de belleza, de claridad, de orden momentáneo en el caos rutinario; nos hace pensar y nos hace sentir, nos conecta históricamente con otros como nosotros y al mismo tiempo nos da reposo personal, no nos apura. Asociamos esa llama, metafóricamente, a eso que llevamos dentro nuestro que no está hecho de carne ni de sangre ni de huesos, algo que elijo llamar espíritu. Una llama de velas que representa lo que está fuera de nosotros y es divino, una llama que internamente brilla en nosotros y es reflejo y representación nostálgica de aquello divino que nos trasciende. Coordenadas de trascendencia e inmanencia en un objeto simple, encendido en un tiempo específico.

Hemos creado un momento especial para recordar que en la rutinaria lucha por tener hay un tiempo para ser. Como judío, este símbolo nos habla de todo ello en lenguaje judío. ¿Qué acontecería si le quito los ropajes judíos? Sin narración sagrada en hebreo, sin lazo histórico, sin intención de marcar un día de reposo santificado... Imaginemos que enciendo las velas el jueves pero manteniendo el símbolo como representación de lo inexpresable. El símbolo ha dejado de ser judío. La pregunta ahora es: si los símbolos representan lo no expresable a través de las explicaciones -memoria histórica y narraciones sagradas específicas y parroquiales, entre otras- que nos acercan al mensaje elemental representado ¿qué mensaje

elemental podría representar este nuevo símbolo universal? Mucho. Que lo universal es una historia nueva, que las conexiones emocionales con historias específicas del pasado nos separan en lugar de aunarnos en nuestro humano común denominador, que las riquezas reales o potenciales de lo específico nos empobrecen por no ser universales.

¿Podría el humano, que se reconoce en una determinada especificidad, parte de una comunidad y emocionalmente ligado a una historia, dejar su raíz que lo define? No lo creo. ¿Podríamos hacer desaparecer el símbolo, vaciarlo de sus lazos históricos, narraciones sagradas y cargas emocionales específicas pero quedarnos con el mensaje elemental? ¿De qué manera esta empresa se lleva a cabo si el mensaje último es por definición no expresable? Si la búsqueda es la del mensaje universal inexpressable que se esconde tras el velo misterioso de los símbolos religiosos ¿no sería mejor enriquecernos en la sumatoria del conocimiento ritual y simbólico de las religiones en lugar de restar vengativamente contra aquellas tradiciones que, blasfemando de la religiosidad, confundieron sus intereses políticos con el momento espiritual al que todo ser humano, que así lo desee, tiene derecho?

Conclusión

La tentativa de encontrar expresión verbal o escrita en la explicativa de mitos y símbolos religiosos para desentrañar su mensaje primario o elemental, no resulta factible. Justamente ellos -el mito y el símbolo- existen como representaciones en lugar del lenguaje inteligible. En nuestra continua intención de comprender lo inaprehensible buscamos elementos que nos acerquen a ellos. Por esta razón es fundamental la inclusión del ritual -cuando éste existe- como así también una aproximación a la cultura que los produce: su historia, lenguaje e interpretación y lazos afectivos.

Como deseo e intención, esta dificultad no desacredita ni el

desafío ni el beneficio potencial que se presentan al intentar descubrir los fundamentos míticos y simbólicos de lo religioso que puedan ser traducidos a un lenguaje universal que vaya más allá de especificaciones y particularidades. Quizás resida en la intención de explicar el beneficio para nuestra sociedad: en la tentativa de hacer más transparente el mensaje que los mitos y símbolos religiosos venían a representar en primer lugar.

Recordemos, finalmente, que un abordaje inteligible no significa, desde el sujeto religioso, un canje entre este sentido explicativo y lo puramente emocional.

SESIÓN DE TRABAJO

Presentación de la ponencia. Síntesis

Mazer escribe en la pizarra: **p r d "s**. Se trata de un acróstico, las comillas nos indican que las letras nos van a aportar algo más, más de lo que se ve a primera vista. Nos recuerda la ausencia de vocales en hebreo. "Pradesh" es paraíso, pero como acróstico nos dice algo más, nos habla de los cuatro niveles de lectura. **P**, *psad*, la lectura literal; **r**, *ramesh*, la lectura alegórica, pista que conduce hacia; **d**, *drash*, la exortación, la lectura que ofrece orientación moral; **s**, *sod*, la lectura oculta. Tenemos así más elementos para indagar sobre el sentido de paraíso. Podemos ahora hacer uso de una narración y continuar meditando a partir de esas consonantes. Nos habla de rabí Aqiba (que consideraba al Cantar de los Cantares como el texto nuclear de las Escrituras). Nos cuenta que cuatro personajes se adentran en el jardín paradisíaco: uno enloquece, otro muere, otro destroza la plantación, destruye el jardín y el cuarto es Aqiba que sale de su visita sin problemas.

Sin más explicaciones pasa a referirse a la ponencia. Mazer ha querido introducir su presentación con una pequeña muestra del estilo de indagación en la palabra y en el texto que se lleva a cabo en la tradición judía. Al procurar responder a la cuestión que se le planteaba como participante en este encuentro (¿qué puede recoger la sociedad laica del legado simbólico del judaísmo? ¿Cuál es su mensaje primario, qué puede ofrecer más allá de una determinada tradición, de un concreto entorno de creencias?), vio la necesidad de acompañar la reflexión sobre la lectura simbólica de algunas consideraciones acerca de la alegoría y el ritual.

Filón de Alejandría inauguró la lectura alegórica del texto bíblico, una lectura que tuvo mucha más influencia y continuidad en el mundo cristiano que en el judío. La lectura alegórica remite a algo distinto del texto: la nueva realidad a la que ha conducido anula el elemento desde el que se partía. Es un estilo de trabajo meditativo a partir del texto, distinto del más propio de la tradición judía. Como ha querido mostrar de una forma práctica con el ejemplo en la pizarra, las letras, la palabra, llevan más allá de su materialidad, pero de una forma distinta a la de la alegoría, se van desplegando en infinitas posibilidades desde su realidad propia. Contribuyen al despliegue elementos históricos, elementos rituales, gestuales, dando densidad a una trama simbólica que, gracias a esa densidad misma, es susceptible a seguirse desplegando. No es necesario que todos y cada uno de los elementos provengan del texto fundamental, la Torá, basta con que el texto ilumine alguno de los rasgos. Utiliza como ejemplo en la ponencia el encendido de las velas en *shabat*, un símbolo cargado de significación, que conjunta gestos y palabra (la bendición) y que, de hecho no está mencionado en la Torá y no por ello deja de ser uno de los símbolos centrales.

En la tradición judía podría hablarse de símbolos silenciosos (como el gesto sobre la mezuzá, en el dintel de las puertas), símbolos lingüísticos (textuales, no acompañados de gestualidad ritual) y símbolos que combinan ambos, como el ejemplo aducido del encendido de velas. Sea cual sea el tipo de símbolo, sus posibilidades

significativas son mayores cuanto mayor sea el conocimiento de los elementos de la trama en la que se insertan. Lo que quiere plantear con ello, es que una lectura "universal" del bagaje simbólico judío, hecha a costa de desligar al símbolo de la trama, ofrece, sí, un cierto ámbito de significado inteligible a todo el mundo (en el ejemplo de las velas, nos queda el símbolo de la luz), pero un significado empobrecido que, difícilmente podrá sostener el movimiento expansivo de enriquecimiento de significado, tan propio de la lectura simbólica en el judaísmo.

Lo que quiere subrayar es que el tema del encuentro, abordado desde la idiosincrasia propia del judaísmo, plantea unos retos propios y peculiares. Siempre será posible llevar a cabo una lectura alegórica, esa posibilidad está ahí. Para Mazer el reto está en la lectura simbólica en cuanto tal, en cuanto a la capacidad del símbolo de abrir a la experiencia religiosa misma. El reto está en la dificultad de la lectura simbólica lejos de la vida comunitaria y de la vida ritual que da vida al símbolo. Esa dificultad no provendría de la fijación de unas creencias que pretendieran impedir una aproximación interpretativa de los textos. Esa fijación, esa "intocabilidad" del texto se ha dado y se da en la historia del judaísmo, del mismo modo que se ha dado y se da una aproximación dinámica al mismo. Lo que quiere destacar es otra cuestión: si para participar del mensaje del símbolo, no sería necesario un mejor conocimiento y contacto con el mundo ritual y simbólico al que pertenece. Más que desnudar a los símbolos, facilitar el conocimiento del mundo ritual y simbólico al que pertenecen. Y ese es el interrogante que ha querido plantear con su ponencia.

Díálogo

El debate se centra en torno al tema de los límites de perdurabilidad del ritual. Si el sentido ritual está o no intrínsecamente ligado a unas formas de vivir, a un modo de vida, ¿no cae ese

sentido al caer el modo de vida, nos guste o no? Mazer –respondiendo a preguntas– explica que concibe al rito como los caños del agua, la "fontanería de lo divino", las vías. En el sentido de que el gesto ritual establece puentes entre inmanencia y trascendencia, indica, pone de relieve y, en ese sentido, nos acerca al mensaje último.

M. Granés destaca aquel punto de la exposición (y de la ponencia) en que Mazer afirma que optaría por sumar, más que por desnudar, en el esfuerzo de acercamiento sin creencias al mundo de los símbolos. Para Granés "sumar" presupone que cada fragmento tiene sentido, conserva un valor, es capaz de vehicular un valor, y lo duda. No ve que ese tipo de acercamiento sea posible para todos aquellos que viven sin posibilidad de arraigo en tradición alguna. Mazer comprende la dificultad, pero insiste en que lo que él no ve es que por la vía de restar, de desarraigar, se pueda ofrecer algo valioso; los mensajes propios, específicos, de cada mundo simbólico quedan enmudecidos, sin vías de comunicación. Eso sí, probablemente, por ahí quedará como mínimo a salvo esa parte de sentido compartido, universal, que forma parte del símbolo.

Ante la caída de unas formas rituales, importaría poco el hecho de unas formas u otras, lo que contaría es el hecho de poder mantener la memoria histórica para que los elementos conformadores alimenten formas nuevas, sean asumidos desde circunstancias distintas.

Corbí considera que, en cierto modo, tendría que ser posible y que habría que trabajar duro en esa dirección. El rito es el mito en acción, es la reactualización del mito y, como tal, tiene una función programadora. Desde la perspectiva de esa función, queda vacío de sentido en la medida en que se despoja al mito de su función programadora, en la medida en que el mito deja de ser "descripción" de la realidad. Pero el ritual tiene también función religiosa, conduce más allá de sí mismo, es vehículo expresivo de las dimensiones inefables como lo es el símbolo textual. Pero tendrá que pasar por una gran mutación para poder continuar ejerciendo esa función.

Mutar, transformarse radicalmente, vivificado desde la memoria histórica, desde el legado de la tradición: no será fácil.

Granés insiste en que si para alguien, un ritual como el de la eucaristía ha dejado de tener fuerza significativa, no habrá revestimiento ni innovación formal que le devuelva esa fuerza. Máxime se podrá conservar la memoria del valor que tuvo en otro tiempo.

La pérdida de sentido, ¿equivaldría a "tirar a la basura" o a mantener en "stand by"? Se dan distintas respuestas. Para alguno, un ritual como la eucaristía permanece en cierta forma en "stand by", conserva el valor simbólico de rememorar la memoria del maestro, pero sin saber qué hacer con él hoy, qué hacer -cómo participar creativamente- sin que induzca a "comulgar" con las creencias que lo sostenían y le daban fuerza. No a la basura -se dirá también- sino al baúl de los recuerdos. "Algo tan grande no se tira, simplemente ves, con una cierta tristeza, cómo se aleja". Y se aleja imparablemente.

"No se tira nada"... J. M^a Vigil no está de acuerdo. Cuando se están "tirando" las creencias, no se puede decir que no se tira nada. Melero lo compara con una operación de retina: no se "tira", se cambia la manera de mirar. Se mira y se vive de una forma totalmente distinta. Donde antes había adhesión, ahora hay otro tipo de relación con el gesto ritual, se comparte de otra manera.

Moreira aboga por una actitud más activa: la capacidad de empatía con lo que viven aquellos para los que el sentido de la eucaristía permanece vivo. Y, desde esa empatía, vivir la existencia como ritual. En cierta manera es como si entonces la celebración dejara de ser un sacramento de la iglesia apostólica romana para convertirse en vida, en la vida misma, consagrada.

Mazer aporta una anécdota simpática. Explica cómo en el ágape pascual los distintos ingredientes tienen un sentido simbólico (¡no incluye naranjas!). Hace unos años un rabino dijo que el que hubiera mujeres rabinas tiene tanto que ver con la tradición como las naranjas con la cena pascual. Desde entonces, el judaísmo progresista incorpora alguna naranja al plato ritual...

Bárcena comenta el binomio alegoría-símbolo. La alegoría es forma literaria -en cierta manera, inofensiva-. Puede aclarar, aportar, ilustrar. El símbolo es transmutador, si llega a ejercer su función simbólica. Y desde ahí no tiene identidad, no es judío, ni musulmán, ni cristiano. Tiene identidad el lenguaje, la forma metafórica, no la experiencia simbólica.

Robles, Corbí, Bárcena, coinciden -con matices- en la posición de asumir todas las tradiciones como propias. Aceptar y comprender el valor de las aportaciones de cada tradición transforma la manera de vivir la propia, caen las vallas. Se puede acceder a todas, convertirlas en el propio legado.

Parece evidente que una actitud así exige estudio. Sólo a costa de mucho estudio podría mitigarse la falta de sentido a la que apuntaba Mazer desde el inicio. A falta de participación en unas comunidades de símbolos compartidos, parece que lo que se está proponiendo es un estudio de textos. Y adentrarse en los textos de la diversidad de tradiciones, exige mucho estudio, algo que no está al alcance de la mayoría. Silencio, estudio... esa no sería una propuesta espiritual "asequible" (Moreira).

Se ve clara la diferencia entre las realidades que se viven a los dos lados del Atlántico. Para Moreira su esfuerzo ha de ir orientado hacia el aprovechamiento de las tradiciones religiosas que continúan vivas en su entorno, vivas y vivificantes. Para Corbí, con su estudio espera allanar el camino, facilitar el acceso a las tradiciones a otros, para que la gente no tenga que hacer esfuerzos tan grandes como los que él ha tenido que hacer. Pero no es él el que "inventa" ese camino, ni inventa ese camino ni cierra el paso a la participación comunitaria tradicional. Basta ver lo que se publica, basta echar un vistazo a las librerías, para darse cuenta de que son muchos los que -quizás sin habérselo ni formulado- están bebiendo de la diversidad de tradiciones sin distinción, sin fronteras entre ellas. Es en ese sentido en el que insiste en allanar el camino desde cada tradición.

Mazer está de acuerdo, un planteamiento como éste, aquí,

en nuestro entorno, no pretende revolucionar, ni arrasar con nada. Es salir al encuentro de lo que ya está siendo; preparar, colaborar con la aportación que se pueda hacer desde cada tradición. Colaborar en esa gestación de una "espiritualidad sostenible". Y se pone así punto final al diálogo.

ACERCA DE LA LECTURA PURAMENTE SIMBÓLICA DE LOS TEXTOS DE LAS TRADICIONES RELIGIOSAS

Domingo Melero

Agradezco la invitación de Mariano Corbí y del CETR a participar en este tercer encuentro de Can Bordoi, y me pregunto, ante todo, qué puedo aportar en esta cuestión de la lectura puramente simbólica de las narraciones y de los textos de las tradiciones religiosas, cuestión sobre la que ya se han dicho tantas cosas. Fuera de la tradición cristiana en su forma católica, no conozco ninguna de las otras tradiciones religiosas como para poder hablar de ellas de forma concreta. De modo que hablaré tan sólo de la que conozco por haber nacido y crecido en ella y por haber escogido seguir también en ella, a mi manera.

Por razón de esto último (“a mi manera”), quisiera precisar algo de entrada. No soy ni teólogo ni filósofo de oficio, ni parto de ninguna especialidad universitaria sobre el tema, ni tampoco soy sacerdote ni religioso ni tengo ningún mandato ni cargo jerárquico en la institución católica. Los caminos de la vida me han llevado a cultivar, sin embargo, por “afición desinteresada” –como diría Machado ⁽¹⁾–, una especie de cristianismo socrático o de socratismo

¹ «He leído algo de los grandes filósofos –con excepción de Aristóteles– aunque desordenadamente, *pero con afición desinteresada*» (fragmento de una carta a Ortega desde Baeza, en mayo de 1919).

cristiano, en el que ser espiritual incluye la reflexión (1). Esta afición es rara e infrecuente en el catolicismo, donde todavía pervive el modelo de cristiandad en que predomina la lectura clerical y monástica del seguimiento, que suele situar al pensamiento y a la lectura e interpretación de las Escrituras bajo el signo de la obediencia más que de la libertad y de la fidelidad, y que desvía a los simples cristianos de esta “afición” y los orienta a la vida de simple moralidad, al cumplimiento de los deberes de estado y, en todo caso, al compromiso social, ambos tutelados mediante doctrinas (de moral familiar y social) y movimientos y organizaciones.

En cualquier caso, lo que quería precisar es que, por un lado, mis palabras no valen sino a título personal y responden –siempre aproximadamente– a mi experiencia, que incluye el estudio y la lectura. Y, por otro lado, que mi aportación tiene, como idea de fondo, primero, que el predominio de este tipo de lectura clerical y monástica es conforme a las sociedades que, según los análisis de Corbí, ya han pasado; segundo, que dicho predominio es obstáculo aún al desarrollo de una lectura puramente simbólica acorde con la nueva situación; pero, tercero, que no es fácil dejar este predominio pues puede seguir dándose, incluso en discursos aparentemente adaptados, y no sólo en el cristianismo sino en otras tradiciones, incluido el humanismo no religioso occidental (2).

¹ Santa Teresa habla, en uno de sus escritos, de que, en una ocasión, creyó escuchar la voz de Jesús que le decía: «Búscate en mí». En una glosa a esta expresión, justifiqué el sentido que tendría la expresión complementaria: «Búscame en ti». Estas expresiones, afines al «conócete a ti mismo», explican lo de cristianismo socrático o socratismo cristiano (Ver: *Cuadernos de la diáspora* 12, Madrid, AML, 2001, p. 132-136).

² Nótese, en primer lugar, que, en este párrafo, me refiero al “predominio” de la lectura clerical y monástica, no a ella en sí, que puede ser, sin duda, la lectura simbólica de algunos individuos. En segundo lugar, nótese, que lo que planteo, al final de este párrafo (tal como luego se verá al hablar de J.S. Spong y de la “doble verdad”), es que la *institución universitaria* también puede llevar a un predominio casi exclusivo del saber parecido al predominio clerical anterior, del que puede ser, a veces, cómplice. No en vano la universidad surgió en el cristianismo medieval. Por último, quisiera observar que el “obstáculo” del “predominio” más bien hubiera sido tema del Encuentro

1. Dos tipos complementarios de lectura

Al comienzo de mi exposición, quisiera mencionar, sin embargo, un tipo de lectura que no forma parte propiamente del tema de este encuentro pero que linda con él y tiene un significado relevante para él. En nuestra sociedad, al lado de la *lectura doctrinal* de las Escrituras sagradas del cristianismo, que, pasiva o activamente, practican la mayoría de los creyentes y de los no creyentes, hay, ciertamente, una minoría que practica tanto la *lectura simbólica* de las Escrituras cristianas (al menos por el recuerdo vivo de algún fragmento conocido años antes) como de las Escrituras de otras tradiciones religiosas. Sin embargo, junto a estas dos lecturas, algunos practican, además, otro tipo de lectura: me refiero a la *lectura espiritual de textos y de narraciones de calidad no directamente religiosos*.

La dicotomía entre literatura profana y literatura sagrada es una dicotomía convencional en cuanto a los textos que queda superada si se considera el *modo de escritura y de lectura* de ambas literaturas. En nuestra sociedad, hay autores y obras literarias que, por su valor, trascienden su legítima finalidad inicial (de entretener y de procurar un deleite estético) y aportan pistas de gran calado en la búsqueda espiritual en torno al sentido y al misterio de la existencia. La calidad estética no es sólo cuestión de formas y de placer sino que es cuestión también de captación de una verdad humana que no es simplemente doctrinal o académica, del mismo modo que la calidad espiritual de los textos religiosos no es simplemente ideológica sino que también, en parte, es estética, esto es, de experiencia. La lectura puramente simbólica de los textos de las tradiciones religiosas y la lectura espiritual (y no simplemente literaria) de los textos humanos de calidad confluyen, por tanto, en el río de lecturas que se dan en nuestra sociedad.

La posibilidad de que la lectura de textos no religiosos sea una ayuda en el camino personal quizá se da en nuestra sociedad con más

anterior. Como no asistí a él, lo he adoptado en éste. Además, confío en que, hablando del obstáculo, quedará suficientemente claro qué entiendo por lectura simbólica.

frecuencia que en otras. En cualquier caso, esta posibilidad es, ciertamente, muy útil para rebasar una lectura doctrinal y establecida de las Escrituras religiosas y acceder a una lectura inicialmente literaria (en este caso: sin creencias) de los textos sagrados, lo cual, muchas veces, es la antesala indispensable para que estos textos puedan volver a hablar en su registro específico, esto es, conforme a su misión simbólica.

La lectura espiritual de textos no religiosos (textos de por sí “sin creencias” aunque reflejen la existencia de éstas en la sociedad) es posible a partir del carácter secular de nuestro universo mental, definitivamente no religioso pero no necesariamente antirreligioso. A partir de este carácter, la fe sin creencias de los espíritus inquietos de nuestra época es paulatinamente más capaz de buscar y de encontrar en cualquier testimonio humano que se le ofrece con verdad, esté donde esté, sin importar si es religioso o profano conforme a la clasificación convencional.

Así como el humanismo no religioso propio de nuestra sociedad occidental se sitúa inicialmente al lado de las religiones y filosofías (del mismo modo que éstas se sitúan inicialmente junto a él), así también la lectura de textos no religiosos se sitúa al lado de la lectura de los textos sagrados. Pero luego, a base de una vecindad no exenta de roces y de enfrentamientos y de ignorancias, poco a poco, ambas lecturas descubren nuevas posibilidades para sí mismas y se entremezclan en la vida de los sujetos. De esta forma, el humanismo no religioso y la lectura de los textos seculares descubren la posibilidad de ser espirituales más que ideológicos (cuando no cierran su horizonte en el hombre o en la sociedad como algo conocido de antemano), mientras que las religiones y las filosofías, así como la lectura de los textos sagrados, descubren la posibilidad de no reducir lo espiritual a lo ideológico, y ser simbólicas.

En este sentido, lejos de considerar como una catástrofe, desde el punto de vista espiritual, el humanismo secular de nuestra

sociedad, los hombres con un sentido afinado de lo espiritual ⁽¹⁾ consideran este humanismo secular y no religioso como la etapa actual del camino espiritual de los humanos, propiciada por la autonomía de los conocimientos instrumentales (las ciencias, la economía, la política) así como por la extensión de la alfabetización, desde hace cuatro siglos pero, sobre todo, desde hace un siglo y medio.

Se trata de una etapa nueva, con posibilidades morales extremas, como ocurría en las etapas anteriores, pero que, en cualquier caso, es distinta de ellas e irreversible. Por eso, estos pensadores vienen a afirmar, cada uno con su lenguaje, que el humanismo secular es la última novedad relevante en la historia de las religiones; novedad surgida en los últimos siglos y en Occidente, antes de comenzar a extenderse al resto del planeta; novedad con posibilidades negativas (como los totalitarismos o como la absolutización de la ciencia y de lo empírico como modelo único de conocimiento, como si sólo existiese lo genérico, que los sentidos y el entendimiento pueden captar) pero también con posibilidades positivas, favorables a estos dos tipos de lecturas que decimos, que son complementarias entre sí y a través de las cuales los hombres pueden entenderse ⁽²⁾.

Poco a poco va quedando claro, por consiguiente, que la forma doctrinal y autoritaria de considerar lo religioso, propia de las sociedades anteriores (en las que, a pesar de todo, dicha forma tuvo su utilidad), ya es «agua pasada». Y, al mismo tiempo, también va quedando claro, por otra parte, que el humanismo secular se queda corto y a la larga es humanamente empobrecedor cuando, justo por haber tenido que criticar la forma doctrinal anterior de lo religioso, no reconoce ni que él mismo es una forma cultural que conlleva sus propias creencias, ni que, además, hay una posibilidad no ideológica de leer (o de seguir leyendo) las tradiciones anteriores.

¹ Pienso, a bote pronto, en Mariano Corbí, en W. C. Smith, en M. Eliade y en los dos autores de los que luego hablaré: J. S. Spong y M. Légaut.

² La lista de las lecturas de D. Bonhoeffer en la cárcel ejemplifica la complementariedad de estos dos tipos de lecturas.

Si pienso en la realidad en la que me muevo, esta posibilidad de leer los textos no religiosos de forma espiritual es, para algunos (y, si no siempre, sí, en épocas decisivas, para muchos), más importante, en la práctica, que la lectura puramente simbólica de los textos de las tradiciones religiosas. Por eso era una pena no mencionar este tipo de lectura en un Coloquio como éste en que se trata de ahondar en una “Religión sin religión” y en el acceso a ella. La lectura puramente simbólica de los textos sagrados de las diferentes religiones es, pues, en nuestra sociedad occidental, *una* lectura de tipo espiritual al lado de otra igualmente importante, sobre todo porque es la única común, conforme a la laicidad de nuestra sociedad. Esta laicidad, intrínseca al estilo original del cristianismo, se siente, sin embargo, como enemiga por su Institución a causa del predominio en ésta del modelo que decíamos. Por eso la lectura espiritual de los textos no religiosos ayuda a introducirse, sin límites a su complejidad, por el camino, casi por estrenar, de una espiritualidad realmente laica (1).

2. El obispo John Shelby Spong y el simple laico Marcel Légaut

Pero paso ya al segundo punto de mi exposición, que quisiera que fuera hablar de la lectura simbólica de las escrituras cristianas por parte de dos autores: uno, el obispo episcopaliano John Shelby Spong y otro, Marcel Légaut. En los últimos siete años he leído con cierta asiduidad a este obispo de Newark, New Jersey (ahora retirado), autor de varios libros dedicados a criticar y a

¹ Esta es la razón de que Légaut escribiese, de forma independiente, todo un recorrido humano en *El hombre en busca de su humanidad* y en *Llegar a ser uno mismo*, sin que el término “Dios” aparezca, por ejemplo, hasta pasada la mitad de las trescientas páginas del primero y sin que en ambos apenas se empleen términos teológicos. Estos dos libros comenzaron por ser una preparación para entender bien sus otros libros acerca del cristianismo. Pero luego resultaron ser lo más innovador de su obra. He desarrollado este punto al hablar de la circularidad de los libros de Légaut (ver: *Cuaderno de la diáspora* 16, p. 182-184, y 17, p. 137 y 141).

superar la lectura literal de la Biblia y a fomentar, por tanto, una lectura simbólica de la misma. Probablemente por su claridad y amenidad, así como por su radicalidad, aparte de las barreras idiomáticas y confesionales, Spong es prácticamente desconocido en nuestro país y en el resto de Europa, pese a ser uno de los autores eclesiásticos más leídos en lengua inglesa (1). En lo que sigue daré alguna información y haré algún comentario acerca de este autor y de su obra pero sin poder entrar en los temas de sus libros con detalle. Por eso citaré, a continuación, un resumen suyo de su interpretación de algunos «artículos» del «credo» cristiano, y luego propondré un contraste entre este obispo y Légaut pues ambos van en la misma línea pero son, en cierto modo, contrarios y complementarios. Lector de Légaut desde hace treinta y cinco años, será a partir de él como continuaré, con una cierta ilación, lo que quisiera exponer con ocasión de este Encuentro.

2. 1. La figura del obispo Spong

«¡Dios, qué buen vassallo, si oviesse buen señor!»

Muchas veces he recordado este verso del *Mío Cid* al pensar en los cristianos que, por sus iniciativas personales (de pensamiento y de conducta, y tanto en materia de creencias como de moral), viven y piensan mejor de lo que ellos mismos a veces se piensan y de una forma que las autoridades eclesiásticas (cuyo mundo es un mundo aparte) en el fondo ignoran. Los simples cristianos, a pesar de la calidad de sus vidas (dividida la Iglesia entre los que enseñan y los que son enseñados y sin tradición democrática en su estructura),

¹ En Alemania se ha traducido recientemente el penúltimo libro de Spong: *Why Christianity must change or die. A Bishop Speaks to Believers in Exile*, que es de 1998. Me dice José M^o Vigil que en Brasil se ha publicado el último, de 2001: *Um novo cristianismo para um novo mundo. A fé além dos dogmas*. Campinas/SP, Verus, 2006.

forman parte de una especie de mayoría silenciosa que, sólo de tarde en tarde, o sólo de forma muy lenta (como, por ejemplo, por las estadísticas), se manifiesta. Por eso, cuando descubrí a Spong, volví a pensar en el verso del *Mío Cid* y en que muchos cristianos y postcristianos encontrarían, por fin, en Spong y en sus libros, un obispo que dice cosas interesantes en que pensar, materia ante la que asentir o disentir, es decir, alimento, al fin y al cabo. ¡Qué diferencia con los jerarcas y el clero de por aquí!

A partir de constatar esta diferencia, mi reflexión me llevó a otras dos consideraciones. He aquí la primera. Con Spong –al pensar en que es obispo– ocurre como cuando un católico se entristece –por decirlo suavemente– al ver la actuación del último y del penúltimo Papa y recuerda a Juan XXIII. Tanto en un caso como en otro, el cristiano comprende que el problema no es tanto la Institución –que también– ni la diversidad de funciones dentro la misma –cuya forma de designación y de relevo habría que modificar sin duda–, cuanto la calidad de las personas que la integran y que las desempeñan. El problema, por tanto, es antes moral que sociológico, y reside en la calidad del ser de las personas, que incluye la honestidad intelectual y el no tener miedo (otro nombre para la fe), no sólo en el plano de la conducta sino en el de la mente (¹). De ahí pasé a una segunda consideración: *la lectura simbólica de las Escrituras es, asimismo, una cuestión moral*. Hay una exigencia moral que consiste en ser inteligentes, en no obviar ser críticos como primer paso indispensable y en implicarse, el sujeto como tal, en la lectura. Los textos están ahí, como determinadas instituciones lo están, y la cuestión no es tanto si negarlos o cambiarlos o no cuanto emplearlos y leerlos bien. El quid está, como tantas las veces, en el modo, en la manera, en el arte de leer, en este caso.

Spong, aparte de significarse en las luchas sociales a favor de los derechos humanos en su país desde los años 60, durante más de cuarenta años, primero como pastor y luego como obispo (de donde

¹ Recuérdese que, en Mateo 22, 37, se dice que el amor de Dios exige todo el corazón, el alma y *la mente*.

surgió su actividad de escritor), se ha enfrentado a la lectura fundamentalista y literal de las Escrituras y a la interpretación premoderna y acrítica (a manera de creencias que se tienen por verdaderas sin pensarlas) de los “artículos” del “símbolo de la fe” del cristianismo. Dada su responsabilidad de pastor, Spong se enfrentó, por tanto, a los dos principales obstáculos de orden intelectual que llevan a lo que suele denominarse “abandono de la fe” (que es, más bien, aparcamiento de las creencias) por parte de quienes, ante el conflicto –evitable– entre el estado actual de los conocimientos y la doctrina convencional de las iglesias, optan por dejar, al menos en suspenso, todo lo referente al cristianismo.

Por otra parte, este empeño de Spong de leer la Biblia de forma no literal, asumiendo las exigencias de la crítica textual y de la razón, me pareció, además, que lo diferenciaba de los obispos católico-romanos que –en América Latina, por ejemplo– son, sin duda, un ejemplo moral en el terreno de lo social pero que no suelen abordar estos temas del conocimiento, quizá porque no les parecen urgentes, quizá porque creen que su gente no lo demanda aún o quizá porque no están preparados. Sin entrar a juzgar lo que pasa y lo que puede ser mejor en América Latina, me parece claro que dos de estas tres últimas razones (no ser urgente y no pedirlo la gente) no valen en Europa.

En Europa y en España se ha podido aducir, a veces, una cuarta razón para obviar el tipo de lectura que Spong pretende hacer llegar a sus feligreses: y es que muchos se escandalizarían y “perderían la fe” si se les hablase de forma distinta a como se ha hecho hasta ahora. A lo que habría que responder tres cosas: primero, que dicho argumento es *a priori* por no haberse experimentado apenas otro tipo de predicación fuera del convencional, de modo que no se sabe qué pasaría si se cambiase; segundo, que este argumento es miope pues ignora lo que se sabe con certeza: que el discurso convencional –conforme a una situación de “cristiandad” que ya no es real– hace que muchos se marchen o bien de puntillas o bien dando un portazo, como decía Légaut; y tercero, que si hubiera feligreses que se cerrasen en el integrismo y en la intolerancia frente a

una predicación no fundamentalista y abierta, el pastor tendría que correr ese riesgo y comprender que algunos textos evangélicos hablan de este tipo de situaciones, dado el rechazo de Jesús por la propia gente que al comienzo le seguía, a partir del momento en que su conducta y su predicación quedó claro que se desmarcaban de las expectativas religiosas convencionales, de seguridad, por ejemplo.

Dando un paso más, la actividad de Spong incluye una crítica expresa de la “doble verdad” que subyace en esta cuarta razón examinada hace un momento. Spong, como él mismo precisa, no es un investigador universitario sino un pastor que ve la situación de “doble verdad” que actualmente se da en el estamento clerical en general. Hay una verdad en el mundo académico y otra en la parroquia. Por un lado, actualmente (pero no desde hace mucho tiempo), los teólogos y los clérigos que han pasado por universidades y seminarios actualizados hablan entre sí con suficiente libertad de la necesaria revisión del modo convencional de entender las creencias dados los conocimientos actuales en historia y acerca de la composición de las Escrituras. Pero, por otro lado, estos mismos teólogos y clérigos no transmiten esta información a la gente cuando actúan como pastores.

Las razones de esta situación de “doble verdad” pueden ser: o bien que ni se lo plantean (lo cual indicaría una desintegración grave en su interior), o bien –como decíamos– que no creen que este conocimiento deba formar parte de su predicación, lo cual comportaría aceptar y contribuir a mantener tácitamente en la ignorancia a la feligresía, bien por temor a la sanción que les esperaría si incorporasen esta información, bien por falta de coraje para reconocer que ha habido, hasta ahora, una carencia en este terreno, de la que deberían asumir la responsabilidad, o bien, como decíamos, por temor a que esta información podría llevar al desmoronamiento de la “fe” y al abandono masivo de las iglesias. Ahora bien, este temor habría que interpretarlo (y quizás sordamente es lo que ellos mismos hacen) como que son ellos los primeros que no distinguen aún entre fe y creencias, y tampoco han sabido integrar sus conocimientos en su vida personal, y por eso los temen, porque

son ellos los que perderían su “fe” si se adentraran por ahí, cosa que les llevaría a estar conscientemente en falso en la función de la que, por otra parte, proviene su sustento.

El obispo Spong, como digo, pretende eliminar, con su labor de divulgación, esta “doble verdad” y, en este sentido, su obra busca una lectura simbólica de las Escrituras; una lectura que incluye –en el caso del cristianismo– distinguir, en los textos, lo que es histórico –tal como esto se entiende en nuestra cultura– de lo que es narración elaborada por la fe y expresada según los medios y la mentalidad de la época de su redacción, es decir, según las creencias –religiosas y profanas, diríamos hoy– del judaísmo y del helenismo de entonces; creencias, por tanto, identificables y relativizables.

Llegados aquí, hay que observar que un obispo así no se improvisa sino que proviene de una tradición, aunque sea minoritaria y marginal. En todo caso, cabe afirmar que, desde hace siglos, en la Iglesia católica (aunque también en las otras), no ha habido tradición favorable, entre obispos y eclesiásticos, para la búsqueda intelectual y el debate de ideas en libertad, aparte de la escasa dedicación de simples cristianos a estos temas por diferentes razones (no sólo porque se les desviaba o desanimaba sino porque ellos mismos no llegaban a plantearse, a excepción de una minoría que, afortunadamente, al abrir los ojos en esta dirección, tampoco ha creído que debía dejar el cristianismo y marcharse).

El carácter romano de la Iglesia ha sido, en la práctica, autoritario, ha prevalecido sobre su carácter apostólico, e invadido el ámbito del conocimiento que se ha visto reducido (en su mayor parte, pues siempre hay excepciones, lo cual es lo verdaderamente admirable) a los mecanismos propios de lo ideológico. La experiencia colegial única que se dio en el Concilio Vaticano II fue una sorpresa que pronto se vio encorsetada. Los obispos que, antes y durante el Concilio, fueron favorables al espíritu que supo recoger Juan XXIII han desaparecido y no les han sucedido otros parecidos dada la restauración que se ha ido imponiendo. Pero esto viene de lejos y nos llevaría lejos, y esto es lo grave.

2.2. Las 12 tesis de Spong

Necesitaría todo el espacio y el tiempo de esta comunicación para presentar con detalle la trayectoria y la obra de Spong ⁽¹⁾. Por eso me limitaré a citar las doce tesis publicadas hace unos años –en 1998– como una propuesta de debate.

Doce Tesis. Una llamada para una Nueva Reforma. 1.- El teísmo, como forma de definir a Dios, ha muerto: Dios ya no puede pensarse, con credibilidad, como un ser, sobrenatural por su poder, que habita en el cielo y está listo para intervenir en la historia humana periódicamente, e imponer su voluntad. Por esto, la mayor parte del lenguaje teológico actual sobre de Dios carece de sentido; lo cual nos lleva a buscar una nueva forma de hablar de Dios. 2.- Dado que Dios no puede pensarse ya en términos teísticos, no tiene sentido intentar entender a Jesús como la encarnación de una deidad teística. Por eso, la Cristología antigua está en bancarrota. 3.- La historia bíblica de una creación perfecta y acabada, y la caída posterior de los seres humanos en el pecado, es mitología pre-darwiniana y un sin sentido post-darwiniano. 4.- La concepción y el nacimiento virginales, entendidos literal y biológicamente, convierten a la divinidad de Cristo, tal como tradicionalmente se entiende, en imposible. 5.- Los relatos de milagros del Nuevo Testamento no se pueden interpretar, en un mundo posterior a Newton, como sucesos sobrenaturales realizados por una divinidad encarnada. 6.- La interpretación de la Cruz como un sacrificio ofrecido a Dios por los pecados del mundo es una idea bárbara basada en conceptos primitivos sobre Dios que deben abandonarse. 7.- La resurrección es una acción de Dios: Dios exaltó a Jesús a la

¹ Ver una presentación de Spong y de su obra en *Cuadernos de la diáspora* nº 10, AML, Madrid, 1999, p. 81-118 (texto disponible en la web de la Asociación: marcellegaut.org). En el próximo *Cuaderno* un amigo volverá a tratar sobre él y sobre un fragmento de su libro *La resurrección, ¿mito o realidad?* (Barcelona, Martínez Roca, 1996).

significación de Dios. Por consiguiente, no puede ser una resucitación física ocurrida dentro de la historia humana. 8.- El relato de la Ascensión supone un universo concebido en tres niveles y por eso no puede mantenerse, tal cual, en una época cuyos conceptos espaciales son posteriores a Copérnico. 9.- No hay una norma externa, objetiva y revelada, plasmada en una escritura o sobre tablas de piedra, cuya misión sea regir en todo tiempo nuestra conducta ética. 10.- La plegaria no puede ser una petición dirigida a una deidad teística para que actúe en la historia humana de una forma determinada. 11.- La esperanza de una vida después de la muerte se debe separar, de una vez por todas, de una mentalidad de premio o castigo, controladora de la conducta. Por consiguiente, la Iglesia debe dejar de apoyarse en la culpa para motivar la conducta. 12.- Todos los seres humanos llevan en sí la imagen de Dios y cada uno de ellos debe ser respetado por lo que es. Por consiguiente, ninguna caracterización externa, basada en la raza, la etnia, el sexo, o la orientación sexual, puede usarse como base para ningún rechazo o discriminación.

Nota del autor: Estas tesis, que planteo para el debate, están inevitablemente formuladas de forma negativa. Es algo deliberado. Antes de que alguien pueda escuchar lo que es el cristianismo debe crear un espacio para esta escucha borrando las falsas concepciones que tenga del mismo. Mi libro *Por qué el cristianismo debe cambiar o morir* es un manifiesto que llama a la Iglesia a una Nueva Reforma. En él empecé a esbozar una visión de Dios más allá del teísmo, una comprensión de Cristo como presencia de Dios, y una visión de la forma que pueden tener tanto la Iglesia como su liturgia, en el futuro. (1)

¹ Estas Tesis pueden encontrarse en inglés en la red. En el encabezamiento de las mismas, se añade: «Extraídas de mi libro *Por qué el Cristianismo debe cambiar o morir: un obispo se dirige a los creyentes en exilio*» (HarperSanFrancisco, Nueva York, 1998). También

2. 3. La figura de un simple laico

Si presentar a Spong he dicho que me llevaría mucho tiempo, presentar a Légaut me llevaría aún más, por conocer mejor su obra, por haberlo tratado personalmente y por dolerme que se le conozca poco y a veces mal. De modo que prefiero remitirme a algunos escritos ya publicados ⁽¹⁾ y pasar al *comentario de Spong* que, como ya he dicho, consistirá en un breve contraste entre él y Légaut, en el que hemos prescindido –obviamente– de sus rasgos secundarios: ser norteamericano o francés, o anglicano o católico, o que, entre las obras de ambos, median unos veinte o treinta años. Más importante es comenzar por señalar cuatro rasgos comunes a ambos (y que podemos reconocer, quizá, como propios).

Primero. Tanto Spong como Légaut consideran que el cristianismo atraviesa una crisis gravísima, de vida o muerte, que coincide con un cambio de época y de mentalidad de gran importancia si se consideran las etapas de larga duración de la historia. Segundo. Dada la impreparación del cristianismo para abordar la nueva situación cultural, dicha crisis les llevó a ambos, aunque de forma distinta, a la disyuntiva de tener que optar o por la amalgama de fe y creencias que era el cristianismo, o por ser hombres de su tiempo. Tercero. Tanto uno como otro, sin embargo, superaron esta disyuntiva equivocada gracias a su tenacidad y reflexión, así como a la ayuda que les supuso encontrar algunos hombres de fe que ya habían rebasado antes el espejismo de una

pueden encontrarse en: *Here I Stand. My Struggle for a Christianity of Integrity, Love & Equality*, HarperSanFrancisco, N. Y., 2000, p. 453-4. La "Nota del autor" termina: «Cuando, en 2001, publique mis lecciones de Harvard, que piendo dar, durante el 2000, en la cátedra William Beldon Noble, me propongo presentar un desarrollo más completo y positivo de lo que podría ser el cristianismo del futuro». Este libro es el segundo citado en una Nota anterior (*Un novo...*).

¹ Ver, en "marcellegaut.org": «Marcel Légaut en síntesis» y «Reflexiones con ocasión de la muerte de ML». Ver, además, mis estudios publicados en los *Cuadernos de la diáspora*, nº 15, 16 y 17.

encrucijada parecida y entrado así en una nueva forma de ser cristianos. Por último, tanto Spong por su condición de obispo como Légaut por su condición de laico (y más aún éste por cómo orientó el segundo tramo de su vida, como veremos) desarrollaron su reflexión inmersos en la vida real; fuera, por tanto, de la “academia”.

Dicho esto, el contraste que quisiera plantear consiste en un hecho muy simple: *Légaut nunca expuso ni hubiera expuesto doce tesis como hizo Spong* (y me refiero no tanto a su contenido cuanto al hecho mismo de exponerlas). Pero, ¿por qué? Aventuro una respuesta pensando en tres rasgos de Légaut que lo diferencian de Spong. Primero, ser un simple laico, sin mandato ni función en la iglesia, y no un obispo. Segundo, haber preferido reflexionar no sobre las creencias – como Spong – sino sobre cómo es el paso del hombre de la creencia a la fe y cuál es la base humana y primera de la fe, que, por un lado, es una cualidad humana universal, y, por otro, no es, primeramente, de orden intelectual, como la creencia, sino global. Y, tercero, la diferencia de sus discursos. Légaut caracterizó su obra como un discurso de itinerario y no de doctrina, y la obra de Spong es, en cambio, más bien de este segundo tipo, lo cual también está en consonancia con lo anterior, es decir, con que Spong prefirió examinar no la fe sino las creencias y buscar la verdad interpretando «los símbolos literalizados» (1).

En consonancia con estos tres rasgos, Légaut, tanto por opción como por experiencia, no abordó la crítica de las creencias cristianas concretas salvo en observaciones esporádicas (2). Propuso

¹ El subtítulo del último libro de Spong es: *Why Traditional Faith is Dying an How a New Faith Is Being Born*.

² Ver, por ejemplo, sus reflexiones acerca de cómo acceder a la afirmación de la filiación divina de Jesús (*Reflexión sobre el pasado y el porvenir del cristianismo*, Madrid, AML, 1999, p. 118-131) o sus observaciones acerca de la conciencia humana de Jesús, un tema muy espinoso y debatido en tiempo del modernismo de una forma que ahora nos resulta ya lejana (*Légaut – Varillon. Deux chrétiens en chemin*, París, Aubier, 1978, p. 55-56). Para calibrar el cambio de mentalidad sobre esta cuestión, desde principios del siglo XX hasta ahora, es muy interesante leer la sección «Acerca de la ciencia humana de Cristo» en Émile Poulat, *La Crisis Modernista. Historia, dogma y crítica*, Madrid, Taurus, 1974, especialmente p. 439-440.

claramente la diferencia entre fe y adhesión ideológica a una doctrina pero se centró en una fe en Jesús semejante a la que los discípulos debieron de tener en él antes de elaborar ninguna doctrina sobre él. Como en otros temas, dejó a cada uno de sus lectores que hiciese su propia indagación, tal como él había hecho. Légaut optó por la abstracción, sin duda por discreción (incluso por pudor, podríamos decir, pues lo esencial –como él solía repetir– no se enseña sino que se transmite indirectamente), pero también porque lo abstracto apunta mejor a lo universal que cada uno tiene que descubrir sin quedarse en la imitación o en la dependencia de la labor de otros (diversas formas de lo genérico). Y, en tercer lugar, si Légaut optó por la discreción y por la abstracción en el terreno de las creencias fue con objeto de que sus libros fuesen útiles a gente de otras tradiciones religiosas o ideológicas, en las que es igualmente importante distinguir entre fe y adhesión ideológica a una doctrina.

Las tesis de Spong podrían dar a entender, por el contrario, que lo fundamental es sustituir una doctrina por otra más adecuada y ajustada, mientras que, siendo esto importante, no es lo esencial, tal como se vio precisamente en la Reforma, a la que Spong menciona. Lo esencial es la vida interior de uno, la fe que no entra en juzgar sino que saca provecho del trigo y de la cizaña, de lo antiguo y de lo nuevo. El hombre de fe es como el escriba que entiende acerca del reino de Dios y que, según el evangelista, se parece a un padre de familia que saca de su arcón cosas nuevas y antiguas; o es como san Pablo, cuya Carta a los Gálatas termina con un formidable brindis al sol: «*¡Circuncisión o no circuncisión, qué más da! Lo importante es una nueva humanidad*».

Por otra parte, el hecho de formular estas tesis un obispo podría llevar a pensar, en primer lugar, que éste se limita a enseñar y a hablar no para sí mismo primero sino para los otros en general, conforme a su función, y, en segundo lugar, podría llevar a pensar que lo único que Spong pide a los que le escuchan es que se adhieran a lo que él dice y que lo repitan tras haber sustituido lo anterior con lo suyo. Lo cual implicaría creer, primero, que la formulación de estas tesis y de una nueva doctrina, así como su aceptación y

adhesión, es lo único que hay que hacer en el orden de la fe que, de este modo, seguiría confundido con el de la creencia; y, segundo, que hacer esta sustitución depende sólo de proponérselo y es sólo cuestión de razonamiento y de voluntad, y no de una maduración personal de todo el hombre que proviene de una actividad de creación distinta de la mera fabricación o elaboración.

Légaut era muy sensible a estos equívocos, es decir, a lo que el Dr. Bofill denominaba el paralogismo de la “fácil facilidad” (1). Este paralogismo llevaría, en este caso, al lector de las tesis de Spong, a creer que la claridad de éstas es algo sencillo, sin camino y sin esfuerzo personal, lo cual se traduce en creer que la asimilación de sus conclusiones puede ser igual de rápida, y que sólo es cuestión de firmar y de no pensar más en ello en viéndolo claro. Este paralogismo consiste, en términos lingüísticos, en creer que la *referencia* y el *significado* de las palabras son independientes del *sentido* de las mismas en un texto dado, y dicho, además, en un acto de habla dado. Frente al paralogismo de la fácil facilidad, Légaut afirmaba:

«Todos los términos abiertos al misterio (sea el del hombre, en sus manifestaciones fundamentales –amor, sentimientos ante el nacimiento y la muerte–, sea, con más razón, el de Dios), para comprenderlos en el sentido en que fueron realmente vividos (de lo contrario, a lo más su significado sería el del diccionario), *hay que relacionarlos directamente con el camino personal que cada uno recorrió para verse llevado a emplearlos*». «A decir verdad, toda palabra abierta al absoluto *no puede separarse del camino* que condujo a quien la emplea a utilizarla, so pena de caer en el montón de las palabras gastadas, devaluadas a fuerza de repetirse y que son engañosas por no llamar a ir más allá de sí mismas». «Como cuando un hombre lleva ya largo tiempo avanzando por el desierto, así está el hombre en medio de los

¹ Ver “Nota sobre el argumento anselmiano” en: Jaime Bofill, “Selección de textos”, *Convivium*, Barcelona, Ariel, 1974, p. 113-115 (recopilación de Joaquín Maristany y Antonio Pascual Piqué).

demás cuando todo un pasado, a pesar de las apariencias más comunes, le separa del resto, de manera que ya apenas oye las voces de los otros porque *las palabras ya no tienen el mismo sentido ni, en consecuencia, el mismo alcance*. Lo mismo que al ermitaño, sólo le queda el recuerdo de Jesús etc.».⁽¹⁾

La forma misma de tesis parece favorecer el equívoco de esta rapidez, además de que parece volver a dar por buena la diferencia entre enseñantes y enseñados, así como la relevancia de unos y la pasividad de otros. Légaut insistía, en cambio, en que el término de “maestro” no vale en el plano propiamente espiritual pues, en este plano, no hay rangos ni jerarquía y el maestro no engendra discípulos sino nuevos maestros. La discreción y la abstracción de Légaut previenen por tanto contra el equívoco de tomar el término de maestro en sentido literal, ayudan a captar que el lenguaje espiritual es siempre testimonio –y como tal, indirecto–, y llevan no a un mero “atrévete a adherirte” sino a un “atrévete a pensar por ti mismo” que apunta a la fe en sí mismo⁽²⁾.

2. 4. *La imagen de la dificultad: el paso de moneda a joya*

Esta fe en sí mismo que incluye pensar por uno mismo equivale a la “originalidad” a la que exhortaba Mairena-Machado en relación, precisamente, con la lectura:

«*Sed originales*; yo os lo aconsejo; casi me atrevería a ordenároslo. Para ello –claro es– tenéis que renunciar al aplauso [...] de los fanáticos de la novedad [...]. A vosotros no os importe

¹ Légaut-Varillon. *Deux...*, pág. 87. Légaut-Varillon. *Débat sur la foi*, París, DDB, 1972, pág. 19. *Crear en la iglesia del futuro*, Santander, Sal Terrae, 1988, págs. 132-133.

² La fe en sí mismo es una de las caras de un papel muy fino cuya otra cara es la fe en Dios. La fe en sí mismo fue un concepto básico para Légaut (ver cap. I de *El hombre...* y de *Llegar a ser...*, así como la “Nota sobre la fe” en *Cuadernos de la diáspora* 16, p. 67-70 y en marcellegaut.org).

pensar lo que habéis leído ochenta veces y oído quinientas, porque *no es lo mismo pensar que haber leído*». (1)

Machado insiste, pues, en la importancia del proceso. En él – en el pensar, contrario a la facilidad de leer y de darse por enterado– reside la originalidad. Si el sujeto está “en acto”, en pie y despierto, andando, es que actúa en él la fe que no se contrapone al pensamiento sino que se entiende como «fermento del pensamiento» (2). Entonces, poco a poco, surge en el hombre una sabiduría especial por la que ya no es tanto un creyente convencido cuanto un hombre de fe. El trabajo de la fe es el que capacita al hombre para hacer uso de los textos antiguos y entenderlos bien en cada circunstancia, de forma que la interpretación de los mismos esté en sintonía con el espíritu que los inspiró, que es el mismo que anima al hombre que los lee e interpreta de este modo cambiante. No hay un criterio fijo y externo, por tanto, para la verdad de dicha interpretación, fuera de la trayectoria y de unos frutos que, paradójicamente, sólo se dan cuando la lectura y la interpretación ya se han hecho y la suerte ya está echada (3). En este sentido, como decía Légaut, “la fidelidad es a la obediencia lo que el genio es a la competencia” (4), y por eso deconstruir y reconstruir no es cuestión de mera técnica sino algo más complejo y singular.

Machado propone una imagen concreta para pensar en la dificultad de este proceso que, en definitiva, es el del quehacer poético (e inspirado) del autor y del lector de un texto. Esta dificultad es lo opuesto al paralogismo de la “fácil facilidad” al que podía dar

¹ Antonio Machado, *Juan de Mairena*, I, ix.

² Ver en “Voy a hablaros un poco de mi libro...”, *Cuaderno de la diáspora* 17, Madrid, AML, 2005, p. 20.

³ El Espíritu actúa en el tiempo, en la duración y en la trayectoria. Se conoce por los frutos y, por tanto, por lo que es futuro. Son todo lo contrario de la intransigencia y de la intolerancia, según Gálatas 5, 23 ss. Sólo son confirmaciones indirectas y a posteriori. Légaut hace una lectura (o interpretación) de la comparación del árbol y los frutos (Mt. 7, 15-20) que va en este sentido: todo árbol bueno da buenos frutos, etc. De acuerdo, pero esto de nada sirve a la hora de plantar el árbol, en que nada se sabe.

⁴ Marcel Légaut, *Meditación de un cristiano del siglo XX*, Salamanca, Sígueme, 1989, p. 127.

pie Spong y sus tesis y al que era reacio Légaut. Siguiendo el hilo de Machado llegaremos a esta imagen.

Hay tres versos sentenciosos suyos que expresan la sabiduría en movimiento propia de la fe y de la creación. El primero es: "poesía, cosa cordial". El segundo es: "no hay cimiento ni en el alma ni en el viento". Pero quisiera llamar la atención, sobre todo, sobre un tercero: "pero *nunca imagen miente* / –no hay espejo; todo es fuente–" (1). A mi modo de ver, estos dos últimos versos son un "contrario" de altura para un "complementario" también de talla como es la afirmación de Kant: «Probablemente no existe, en el Libro de la Ley judaica, una idea más elevada que el precepto que dice: *No te harás ninguna figura, ni tampoco ninguna imagen*» (2).

La labor del hombre de fe con los textos de su propia tradición es del mismo rango, pues, que la aparentemente paradójica situación a la que aboca unir el verso de Machado y el precepto religioso recordado por Kant. El precepto, aplicado al lenguaje, llama a hacer silencio justo no haciéndolo, es decir, hablando. Pero el verso valora el hablar porque, *si se escucha bien*, el hablar orienta. El secreto está, por tanto, en la audición, es decir, en la actividad interior propia de la fe, que es del orden de la creación. La labor del hombre de fe, que lee los textos de su tradición y que aventura una interpretación a la que atribuye el mismo rango de inspiración que les reconoce a los textos, es semejante a la del poeta y a la del que hace suya la poesía de otros.

Mairena-Machado tiene, como decía, una imagen para esta "alquimia espiritual" que nombra lo innombrable con el lenguaje de

¹ Primera y segunda cita: "... Esa tu filosofía / que llamas diletantesca, / voltaria y funambulesca, / gran Don Miguel, es la mía. / *Agua del buen manantial, / siempre viva, / fugitiva; / poesía, cosa cordial. / ¿Constructora? / — No hay cimiento ni en el alma ni en el viento —. / Bogadora, / marinera, / hacia la mar sin ribera...*" (CXXIII, v. 108 ss). Tercera cita: son dos versos de "Al gran Pleno o Conciencia integral" (último poema del número CLXVII, OPP, pág. 336-7).

² Ver Karl Jaspers, "Manuel Kant", *Cuadernos del Congreso por la libertad de la cultura* nº 7, París, julio-agosto 1954, p. 6. Ver también la misma cita, sin dar la referencia, en: Karl Jaspers, *La fe filosófica ante la revelación*, Madrid, Gredos, 1968, p. 226 y 230, y *Cifras de la trascendencia*, Madrid, Alianza, 1993, p. 44.

que disponemos, o que, en los textos de calidad que se le proponen, descubre lo que va más allá de los textos:

«La *materia en que las artes trabajan*, sin excluir del todo a la música, pero excluyendo a la poesía, es algo no configurado por el espíritu [...]. Pero mientras el artista de otras artes comienza venciendo resistencias de la materia bruta, el poeta lucha con una nueva clase de resistencias: las que ofrecen aquellos productos espirituales, las palabras, que constituyen su material. Las palabras, a diferencia de las piedras, o de las materias colorantes, o del aire en movimiento, son ya, por sí mismas, significaciones de lo humano, a las cuales ha de dar el poeta nueva significación. *La palabra es, en parte, valor de cambio, producto social, instrumento de objetividad (objetividad, en este caso, significa convención entre sujetos), y el poeta pretende hacer de ella medio expresivo de lo psíquico individual, objeto único, valor cualitativo. Entre la palabra usada por todos y la palabra lírica existe la misma diferencia que entre una moneda y una joya del mismo metal. El poeta hace joya de la moneda. ¿Cómo? La respuesta es difícil. El aurífice puede deshacer la moneda y aun fundir el metal para darle después nueva forma, aunque no caprichosa y arbitraria. Pero al poeta no le es dado deshacer la moneda para labrar su joya. Su material de trabajo no es el elemento sensible en que el lenguaje se apoya (el sonido), sino aquellas significaciones de lo humano que la palabra, como tal, contiene. Trabaja el poeta con elementos ya estructurados por el espíritu, y aunque con ellos ha de realizar una nueva estructura, no puede desfigurarlos...» (1).*

Esta imagen de la moneda y la joya complementa la de la copa y el vino, muchas veces empleada por Corbí (2). La imagen de la copa es eficaz pero, por eso mismo, puede dar impresión de facilidad y

¹ «Abel Martín», CLXVII, xiii; *Poesías y prosas completas*, p. 689-690. ver borrador del fragmento en p. 1314-15.

² Mariano Corbí, *Religión sin religión*, Madrid, PPC, p. 6, 137, 233-235.

velar así la dificultad, el proceso. La separación entre continente y contenido se da por hecha en esta imagen del vino y de la copa, de forma que verter el mismo contenido, de una copa a otra, puede parecer sencillo. Más compleja es la imagen de los Evangelios en la que el vino nuevo exige odres nuevos, o el pedazo nuevo, mantel nuevo. Pero la imagen de Machado desengaña todavía más de la apariencia de facilidad que, como dijimos, podían dar las tesis de Spong. Spong mismo, sin embargo, al final de su libro sobre las diferentes tradiciones neotestamentarias acerca del Nacimiento y el origen de Jesús, afirma que «nadie puede volver a escribir la historia» o, dicho de otro modo, que somos esencialmente tradición, lo cual significa que podemos cambiar la interpretación pero no el texto. Dice Spong:

Sólo aquellos a quienes los tradicionalistas consideran equivocadamente como liberales llevan consigo las semillas de renovación y de futuro para las tradiciones religiosas del pasado. Un término algo más apropiado que “liberal” sería el de “abierto” o “realista”. Se trata de nombrar a quienes saben que, en definitiva, el corazón no puede rendir culto a lo que la mente rechaza. Ellos saben, en efecto, lo que los fundamentalistas parecen ignorar: que creer al pie de la letra la Escritura es garantía de muerte. *Y también saben lo que, por su parte, los secularistas parecen ignorar: que abandonar los símbolos históricos es como abandonar la puerta a través de la cual nuestros antepasados en la fe encontraron el significado del que vivieron. (...) Yo mismo sería el primero en oponerme a eliminar de los credos la frase “fue concebido por el Espíritu Santo y nació de la virgen María” porque no creo que ninguno de nosotros pueda volver a escribir la historia. (...) Yo votaría por mantener intactos los credos históricos siempre que, al mismo tiempo, se permitiese y se fomentase abrir los símbolos literalizados al estudio y búsqueda de la verdad que indican.* (1)

¹ *Jesús, hijo de mujer*, Barcelona, Martínez Roca, 1993, p. 184-5.

2.5. Tres expresiones de Légaut sobre el acceso a la lectura simbólica

Hay tres expresiones de Légaut que describen el paso de la lectura doctrinal a la lectura simbólica de las Escrituras y de la creencia a la fe, simbolizado por la imagen de la moneda y de la joya, tarea tanto del poeta como del lector que sabe ver, ambos inspirados. El paso de este umbral no es cuestión susceptible de resolver sino que tiene siempre algo de misterio, como todo lo propiamente humano y espiritual, objeto del asombro que provoca la paradoja de la moneda y la joya. Por eso es un proceso lento, singular y nocturno en cada uno; un proceso oculto, que sólo podemos reconocer a posteriori, una vez pasado. Légaut nombra este paso “difícil” (en el sentido de opuesto a la “fácil facilidad”) de tres formas en las que los adjetivos son claves: como una «*delicada emancipación*» de la mera adhesión a una doctrina (y, paralelamente, del mero rechazo de la misma); como una «*progresiva sustitución*» de una concepción determinada de Dios por otra distinta, con todo lo que ello comporta; y como entrar en la «*maravillosa inseguridad*» propia de la fe. Cito, pues, a continuación, los tres fragmentos de Légaut donde encontré estas tres expresiones, de las que me permito destacar, por un lado, la serie de los nombres (emancipación, sustitución, inseguridad) y, por otro, la de los adjetivos (delicada, progresiva, maravillosa).

A. Delicada emancipación

Muchos seres, generosos pero influenciables, conocieron, en la vida espiritual, un punto de partida fácil al consagrarse, sin verdadero discernimiento o con ciega sumisión, a venerables tradiciones o a grandiosas ideologías. Al no haber sido capaces de criticarlas suficientemente y de sobrepasarlas y llegar al nivel de la fe propiamente dicha, se encuentran, con el tiempo, metidos de lleno en un callejón sin salida pues tanto unas como otras –tradiciones e ideologías– *sólo son medios limitados que suelen convertirse en obstáculos [...]*

A partir de una determinada etapa de la vida espiritual, para proseguir la marcha y no derivar insensiblemente hacia la rutina, el sectarismo o la indiferencia, *el hombre tiene que dejar de formar parte sin reticencias de la sociedad que lo envuelve, y tiene que dejar de adherirse sin reservas a la doctrina que, útilmente, en su juventud, le proporcionó una concepción de la vida y del mundo.* Es necesario que acepte lealmente tener que impugnar tanto a una como a otra a medida que su desarrollo interior y sus circunstancias lo lleven a sentir las como insatisfactorias y a despertar en él reticencias y reservas. Sólo a fuerza de una valentía lúcida y tenaz alcanzará una madurez real y llegará al nivel de la fe. A lo largo de este camino, al que con frecuencia se siente llamado de forma continua y a veces imperiosa, *tendrá que enfrentarse con escrúpulos que argumentan invocando la fidelidad* a su medio o a su pasado. Le parecerá captar que su secreta reacción contra lo que se hace, se dice o se piensa a su alrededor proviene sólo de una orgullosa rebelión, de un empedernido espíritu de contradicción, de una tendencia viciosa al individualismo, de una inveterada inadaptación, que es lo que de hecho muchos piensan de él a su alrededor, y de lo que intentan persuadirle. Con toda seguridad, también la timidez, el miedo, la pereza y el respeto humano, así como quizás algunos temores respecto de su situación social, no dejarán de ser otras tantas causas de las dudas que irá sintiendo a medida que se adentre en tal camino [...]

Durante esta *delicada emancipación*, el hombre, afinado ya espiritualmente y en camino de ser, [...] avanza y retrocede siguiendo sus ritmos interiores: a veces audaz y a veces demasiado cauto. Vacila y tantea. No le falta la luz, aunque tampoco ésta le ayuda a responder a todas las preguntas, pero le falta la fuerza. Y eso que la necesita especialmente: para vencer el miedo a lo desconocido, que seguro que se le presentará cuando responda a esta llamada, para dominar el

vértigo ante la elevación espiritual, que seguro que se le exigirá y que ya de antemano presente, y también para no declararse en bancarrota. Por un lado, se siente atraído por el conformismo ambiental, plácido y sin historia, cuya inexorable necesidad social y fatalidad comprende [...]. Por otro lado, y al mismo tiempo, ante sus ojos brilla la estrella de la que no puede dudar, incluso si lo que sugiere parece paradójico y utópico al compararlo con lo que puede realizarse o tan sólo concebirse a su alrededor. Además, ¿acaso su luz no suele verse turbada, si no oscurecida, por los excesos de un espíritu crítico al que a veces tiene la debilidad de amar por sí mismo, satisfaciendo así un viejo fondo de violencia; excesos de espíritu crítico que tampoco dejan de inquietarle en otros momentos? Sentimentalmente vinculado, por justos motivos, a un pasado y a un medio que en gran parte fueron beneficiosos para él y le han hecho ser tal como es ahora, se siente invenciblemente llamado a *ser un poco aparte* [...]

¡Qué obra tan singular, esta emancipación hacia lo alto, más allá de los horizontes ordinarios propuestos por toda sociedad, sea la que sea! Si se juzga excesivamente desde lejos, sin fe en quien la lleva adelante, *esta emancipación se confunde fácilmente con el abandono de indispensables disciplinas, con el rechazo de solidaridades necesarias, con la deserción y la apostasía.* [...]

A este hombre le ha llegado, en definitiva, *el tiempo de tener que repensar, de arriba abajo, las evidencias y los comportamientos que surgieron, más que de una acogida, de una imposición, a fin de redescubrirlos según convenga, a su manera, a su ritmo y a su aire, conforme a las etapas de su maduración.* De no obrar así, por una parte, las evidencias estarán condenadas a petrificarse en certezas dogmáticas o, lo que es peor, en consignas en las que se infiltrará el conformismo y la indiferencia más que la convicción; y, por otra parte, los comportamientos degenerarán

en observancias rutinarias por más que uno crea mantenerlos con plena libertad y por propia iniciativa.

La actividad íntima, singular para cada uno, de repensar las evidencias y los comportamientos pide una fidelidad que es distinta y más exigente que la obediencia general –incluso estricta– a lo que se piensa y se hace en su medio: disciplina normalmente ayudada y casi impuesta por el clima social. Indudablemente, ambas, fidelidad y obediencia, exigen sacrificios. Sin embargo, unos, los dictados por la obediencia, a veces aplastan e incluso llegan a destruir a quien se somete a ellos pues lo convierten en esclavo y no en hombre libre. Los otros, en cambio, los dictados por la fidelidad –incluso aquellos que nadie puede mandar por ser extremos– resultan beneficiosos porque la luz que los propone brota del ser mismo que debe realizarlos. Por eso, si el hombre los acepta del todo, se alza al nivel espiritual en el que el daño causado puede convertirse en un bien gracias a una actividad creadora de la que sólo entonces él es capaz. Este bien es capital pues ningún otro camino, objeto posible de su elección consciente, se lo hubiera podido aportar aunque se hubiese dedicado a buscarlo el resto de sus días generosa y tenazmente.

Una emancipación así exorciza la duda de todo vértigo, de toda sospecha: al afrontar la duda con rectitud y paciencia, el hombre avanza por el camino que lo conduce a una certeza auténticamente humana, no la que se recibe desde fuera nacida de argumentos generales, condenada por ello a quedarse en lo abstracto, siempre precaria al contacto con la experiencia, sino aquella que extrae su fuerza del sentido de su ser, alcanzado por el hombre poco a poco; sentido que se eleva desde dentro, que brota de la fe en sí mismo y de la fe en Dios, por más que esto permanezca escondido. [...]

Esta emancipación se realiza en una atmósfera básicamente optimista. Por ella, el hombre aprende a creer en la importancia

e incluso en la necesidad de lo que hay en él con vistas a su propia maduración personal; a confiar sin impaciencia en lo que espontáneamente asciende de sus profundidades en cada edad de la vida; *a no temer nada que no sea su propia sordera a causa de una virtud mal entendida o de una instintiva defensa, surgida de la inercia o del miedo, cuando la llamada del ser se murmura en él a través de sus crecimientos, crisis e incluso abatimientos.*

De un modo especial, esta emancipación asigna a los instintos del hombre, a su despliegue y expansión, a primera vista anárquicos, un lugar indispensable en su ahondamiento espiritual. Le enseña a no embridarlos con violencia sino a reconocerles su propia grandeza: ella es la que les irá imponiendo, no sin búsquedas ni vacilaciones, los límites que tendrán que respetar y las aspiraciones superiores que deberán alumbrar y satisfacer. De este modo, gracias una experiencia tejida de caídas y de restablecimientos, de avances y de retrocesos, el hombre entra en la humildad sin cargarse de humillaciones; iluminado por la claridad a la que se acerca, descubre su invencible ignorancia, reconoce su impotencia básica, se adhiere a ambas y, en esa misma medida, paradójicamente, crece en el ser. (1)

B. 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. Es una idea que, por más primitiva e instintiva que parezca, viene tan desde el fondo de las edades y está tan unida a la piel de nuestra especie que todavía hoy se impone de forma brutal en las horas en que el hombre se siente amenazado en lo que es vital para él.

¹ *El hombre en busca de su humanidad*, Madrid, AML, 2001, p. 265-269.

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*. Gracias a los progresos de las ciencias y con ocasión de algunos acontecimientos de su vida, el hombre se ve llevado, poco a poco –si no se resiste a ello con obstinación–, a criticar la concepción de Dios que había suscrito inicialmente sin apenas haberla pensado de veras. Si no se detiene y retrocede en el camino que se le abre cuando procura ser auténtico en sus acciones y en especial en su plegaria, *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.

Esta intuición está tan enraizada en el pasado y –por decirlo así– está tan imantada por el porvenir de cada uno, aún inaccesible, que resulta *incomunicable* a otro. De suyo acompaña el movimiento de fe que se origina en cada hombre. Abre, por una especie de anunciación, hacia lo que no depende sólo del conocimiento. Y, justo por eso, no empuja a adherir, de forma acrítica y absoluta, una creencia que, merodeando en torno al misterio de Dios, cree que lo llega a coger justo cuando lo disipa, tal como hacen la credulidad y la religión instintivas. (1)

¹ *Plegarias de hombre*, Madrid, AML, 2000, p. 14-15.

C. Maravillosa inseguridad

La vitalidad del cristianismo se mide tanto por los múltiples grupos de este tipo que *surgen*, diversos en extremo, cuanto por la discreción y la rapidez de su *desaparición* cuando conviene. La Iglesia sólo puede vivir verdaderamente a la altura de su misión renaciendo sin cesar a partir de comunidades que la engendran después de que ellas mismas han nacido de ella; comunidades que después, tras de haberla servido, se eclipsan y desaparecen. *Esta maravillosa inseguridad, constante desafío para las prudencias y la sabiduría política, se asemeja a aquella otra de la fe, a la que ninguna creencia puede hacer cierta como un conocimiento.* Esta sucesión, esta alternancia de nacimientos y de muertes, es la ineluctable consecuencia de la esencia de la Iglesia; son necesarias para asegurar la permanencia de un cristianismo fiel a su origen.

Estas fraternidades son, sin embargo, raras y poco frecuentes porque los seres, ya de por sí poco numerosos, que podrían ser su primera piedra tienen ante sí un camino difícil de seguir en el que muchos tropiezan y fracasan. Es preciso que sean fuertes y sobre todo tenaces a pesar de sus debilidades, y que se mantengan firmes frente a una sociedad que unas veces los combate y otras los tienta y seduce. *Es muy frecuente que acaben absorbidos o convertidos en sus satélites por las organizaciones religiosas existentes, con frecuencia más sólidamente estructuradas que verdaderamente espirituales, y que son grandes devoradoras de hombres, sobre todo de los mejores.* En concreto, con demasiada frecuencia, estos seres *confunden* como llamada al estado sacerdotal o monástico la atracción e irradiación espiritual que experimentan ante los sacerdotes o religiosos que conocen y que lo son de forma original y vigorosa. Esta *confusión* les lleva así a entrar en unos estados que *les impiden llegar a ser los pioneros de los nuevos tiempos* que precisamente ellos podrían llegar a ser en la Iglesia. De este modo, el pueblo cristiano se ve privado de gran número

de sus miembros más vigorosamente espirituales, que serían de lo más necesarios para que nacieran en su seno este tipo de comunidades. ⁽¹⁾

2. 6. Claves biográficas de estas tres expresiones y final

Hasta aquí, las tres expresiones de Légaut que, a mi modo de ver, describen el paso de una lectura doctrinal a una lectura simbólica; paso enigmático como la imagen de la moneda y la joya, que simboliza la “dificultad”, es decir, el contrapunto de Légaut (y de su discurso desde la fe más que desde las creencias) a la propuesta de las doce tesis de Spong que pueden parecer de una “fácil facilidad”, y que, por pertenecer más a un discurso de doctrina (lo cual es legítimo), puede parecer que favorecen el predominio del modelo clerical pese a coincidir Spong y Légaut en que es bueno que cese este predominio.

Quisiera ahora decir algo sobre el trasfondo biográfico de estas tres citas de Légaut como complemento y final de mi exposición. Toda la trayectoria de Légaut está detrás de la segunda cita acerca del cambio fundamental de la concepción de Dios en el hombre espiritual. Detrás de este cambio, subyace algo que es imposible de datar porque puede despuntar en la infancia o irrumpir en cualquier momento, pero que es primero y puede denominarse (desde el punto de vista del sujeto) como el “don total” (o la búsqueda del don total o la búsqueda de cómo plasmar el don total), del que, en términos formales y para el hombre que se siente estar en el mundo sin ser del mundo, “Dios” es el referente absoluto. Mucho se podría comentar al respecto pero lo importante es indicar que, si la lectura de las Escrituras no busca esto, puede que en algún sentido sea simbólica, pero, a mi modo de ver, aún no es espiritual.

¹ *Creer en la iglesia del futuro*, Santander, Sal Terrae, 1989, p. 150-151 (Ver esta cita en CdD 16, Madrid, AML, 2004, p. 223).

Detrás, en cambio, de la primera cita y de la tercera, están, sobre todo, los dos hechos capitales, los dos giros fundamentales de la vida de Légaut. El primero fue el encuentro en profundidad, de los veinte a veintiséis años, con Monsieur Portal, que murió en 1926. El segundo fue el abandono de Légaut, quince años después, tanto de la universidad como del grupo cristiano del que era el líder, seguido de su “descenso” hacia una vida familiar y campesina, como pastor en los pre-Alpes.

Tras ingresar en la Escuela Normal Superior, el encuentro con M. Portal significó para Légaut, por decirlo brevemente, comenzar una nueva vida que luego descubrió hasta qué punto le llevaba donde no sabía. “Nueva vida” es la categoría radical de la que surgió, después, para él, el concepto de “paternidad espiritual”, distinto del de “maestro espiritual” y no digamos del de “director espiritual” (o de “acompañante espiritual”, como se dice ahora). Sin alguna experiencia de “paternidad” (que también puede darse a través de alguna comunidad, o de alguna lectura de algún autor del pasado) no hay acceso a esta “nueva vida” cuyo origen es, desde el principio, personal, y que, conforme al tema que nos ocupa, equivale a la “nueva lectura” simbolizada por el paso de la moneda a la joya.

Portal era un sacerdote sorprendente y atípico, igual entonces como lo hubiera sido ahora. No ejercía de consiliario. Animaba a los jóvenes de la Normal a obrar como adultos en lo religioso. Si se preparaban para ser licenciados en sus especialidades, ¿por qué su preparación no debía ser igual en lo religioso? Portal les ofrecía su casa para reunirse a meditar los Evangelios sin él; y no como textos de donde extraer normas de conducta o versículos para una doctrina sino como textos a través de los que interpretar la propia vida. Más allá del análisis crítico de los textos, Portal les animaba a descubrir la vida de los discípulos con Jesús, con el telón de fondo del conflicto de éste con Israel; una vida de la que M. Portal tenía “un recuerdo vivo” y que era parecida a la que ellos vivían junto a él, que les hablaba serenamente de los conflictos que había tenido, parecidos a los que todo hombre, si sigue su misión, encuentra, de una forma u otra.

Portal estuvo en el origen del proceso de “delicada emancipación”, “progresiva sustitución” y “maravillosa inseguridad” de aquellos jóvenes, que eran, al principio, demasiado católicos y por eso escasamente de su tiempo y apenas conocedores de sí mismos. Portal supo desatar más que atar, liberar el compromiso más que sujetarlo. Como hiciera con Madame Gallice en 1907 ⁽¹⁾, a los que le hablaban de hacerse religiosos o sacerdotes, les aconsejaba –siempre de forma discreta y respetuosa– no hacerlo. Y les descubría que igual entrega comporta el camino de la ciencia, de la profesión, de la vida intelectual y del amor humano. La sociedad había dejado de ser de cristiandad y la separación de Iglesia y Estado, desde 1905, suponía una nueva realidad que él veía como una buena oportunidad de volver a ser fermento y semilla hundida en la tierra, y primero en la propia, igual como Jesús en medio de Israel, y los cristianos de los primeros siglos en sus sociedades. Para ello, nada mejor que ser laico en una sociedad laica, máxime si ser eclesiástico era exponerse, dado el imperativo irrenunciable de la honestidad intelectual, a entrar en conflicto con la Institución, tan a la defensiva. Portal supo comprender los signos de su tiempo. Un discípulo como él de san Vicente de Paul (renovador de los seminarios y del papel del sacerdote en la sociedad barroca, en la estela de la reforma tridentina) comprendía que empezaba una nueva era en la que no se trataba ni de fundar ni de legislar o sistematizar sino de sembrar.

Pero Légaut, hombre de una pieza, necesitó más años y nuevas encrucijadas, personalmente dolorosas, para llegar a comprender el alcance de lo que Portal había sembrado en ellos y para acabar de desprenderse del modelo monástico que había intentado vivir como seglar. Del mismo modo que quizá se hubiera escandalizado si Portal le hubiera dicho claramente, al comienzo, lo que pensaba en lo tocante a las creencias, Légaut tuvo que descubrir

¹ He hablado del encuentro de M. Portal con Mme. Gallice y de cómo Portal la confirmó en su resistencia a entrar en las Hermanas de la caridad en *Cuadernos de la diáspora* 15, Madrid, AML, 2003, p. 147-169.

por sí mismo, a lo largo de años, el callejón sin salida al que se vio abocado por seguir (de forma demasiado ideológica y sin contar con su propio fondo humano, descartado a priori por razones aparentemente religiosas) célibe y líder del grupo laico de mayor envergadura entonces entre los enseñantes católicos de la escuela pública francesa. Este atolladero, incubado en la década de los treinta, sólo salió a la luz y tomó el rumbo de su paulatina solución a partir de la derrota francesa en la IIª Guerra Mundial, que le permitió a Légaut cambiar de vida radicalmente.

He estudiado este proceso de Légaut en otro lugar ⁽¹⁾. Baste mencionar aquí el cambio de perspectiva que fue dando y que le permitió una lectura realmente distinta de algo tan nuclear en los Evangelios como los pasajes que podemos englobar bajo el epígrafe del “seguimiento”, fundamentales para el “don total”, correlato en el sujeto del Dios cuya llamada es conforme a una fe independiente de las creencias. No fue fácil para Légaut liberar estos pasajes, con la radicalidad y la lucidez con que lo hizo, del modelo monástico y clerical, que prácticamente aún acapara la interpretación de dichos pasajes en el catolicismo, y devolverles su capacidad simbólica y espiritual, acorde con una forma secular, laica y libre, de comprender a Dios como una presencia interior y no como una autoridad externa y opuesta a lo que él denominó los “instintos fundamentales” del hombre, tal como sugerían las renunciaciones monásticas, comunes a otras religiones ⁽²⁾.

Gracias a esta nueva lectura, el seguimiento y el “don total” dejaban de ser inconcebibles fuera de la vía del sacrificio de los votos

¹ En “A propósito de «La llamada apostólica»”, *Cuadernos de la diáspora* 16, Madrid, AML, 2004, p. 186-234.

² Sobre la concepción de Dios que, en opinión de Légaut, es intrínseca al planteo sistemático de los votos, ver: *Cuaderno de la diáspora* 16, p. 43-45. Ver asimismo la contraposición que hace Légaut entre dos tipos de sacrificio en la primera cita extensa de nuestro texto. Esta contraposición de dos tipos de sacrificios (y de dos concepciones sobre la relación de Dios y el hombre) subyace también en el relato del sacrificio de Abraham, del que Légaut hace una interpretación distinta de la tradicional, de la de Kierkegaard y de la de Kant (ver *Cuaderno* 12, p. 51-53 y 17, p. 87-89).

y volvían a ser un camino a descubrir paulatinamente en medio del espesor humano. Y lo mismo las Bienaventuranzas, que antes se plasmaban, sobre todo, en los consejos evangélicos institucionalizados. En este sentido, por ejemplo, los “limpios de corazón”, ¿no es una expresión y una caracterización más amplia y simbólica que el voto de castidad? Y esta caracterización más amplia, ¿no conduce a una lectura distinta de las doctrinas y creencias que rodean lo que tradicionalmente se ha denominado la “encarnación”? No voy a hablar del camino que le llevó a Légaut, ya mayor, a descubrir un lenguaje y unas distinciones precisas con que pensar la pobreza, la obediencia y la castidad tradicionales pues esto nos llevaría muy lejos, pero sí quiero citar dos breves afirmaciones tuyas sobre el amor humano, naciente y adulto, hechas tras haber llegado a ser suficientemente “limpio de corazón” como para “ver” a Dios en lo real de una forma que no se improvisa ni es pura teoría.

«Tan difícil es para el hombre asumir con la ligereza de lo natural su animalidad sin causarle el más pequeño quebranto, como espiritualizarla. Uno y otro esfuerzo se respaldan y se autentifican mutuamente en una vida conyugal auténtica. A pesar de las apariencias, no es fácil, ni para el hombre ni para la mujer, aun amándose con verdadero amor, llegar a ser una sola carne.»

«Cuando el hombre tiene la pretensión de ser espiritual según una idea a priori y cae en esa tentación que, para seducirlo, adopta aires de nobleza, no da a la naturaleza la oportunidad de manifestarse plenamente y, además, al huir de ella, la esteriliza. Renuncia a usarla sin poder reemplazarla, y ésta le faltará sin remedio. Su amor se verá casi fatalmente condenado a vivir del pasado; a amortiguarse en una intimidad hecha de rutinas...»⁽¹⁾

¹ Ver: *El hombre en busca...*, Madrid, AML, 2001, p. 43 y 51 y *CdD* 16, p. 217 y 218. Un pensamiento parecido es: «El combate por la igualdad y la libertad sociales, por los "derechos humanos", exige la misma lucidez y el mismo coraje que una obra de arte. O, recíprocamente, es tan exigente y difícil llevar a su cumplimiento el amor entre un

Estas dos citas son sólo una muestra de la lectura a la que llegó Légaut tras vivir y reflexionar treinta años, inmerso en el espesor humano y en la vida civil, sin privilegios de ningún claustro o institución, en una posición cercana a lo común y al último lugar; situación y condición (además de consecuencia) que sostuvo ser la mejor para acceder a una lectura simbólica de los textos, a decir verdad breves, que, no antes de quince o veinte años después de morir Jesús, comenzaron a recogerse, negro sobre blanco, por algunas incipientes comunidades (1).

Spong, como dijimos, tiene un discurso no de itinerario, como Légaut, sino más de doctrina (fuera de sus prefacios, más de tipo biográfico), pero ambos coinciden en una misma búsqueda. Del mismo modo que Légaut, pese a no hacerlo él, apoyaría la búsqueda que significan las tesis de Spong, Spong, por su parte, sin duda se reconocería en el discurso de Légaut pues ambos están a favor de un cristianismo fiel a lo mejor de sí mismo y por eso mismo fiel a lo que despunta en cada tiempo de forma favorable al espíritu. Las dos citas con las que quiero cerrar este artículo expresan esta fidelidad y probablemente podrían ser útiles también para gente de otras tradiciones.

«La religión, tal como un joven cristiano la recibe, por más personal que sea, *no le ayuda a desarrollar vigorosamente toda su humanidad*. (...) Está más atenta a las ambigüedades presentes en sus profundidades que a la riqueza potencial de las mismas (...) Sin duda le lleva de forma útil hacia su propio conocimiento (...) pero no lo hace sin hacerle propenso, a la vez, a una especie de timidez y a cultivar en él, pusilánimemente, una cierta debilidad y falta de carácter. Todo esto hace que el cristiano (...) *no se alcance a sí mismo* (...) como para tener (...) algo de autoridad

hombre y una mujer como la justicia entre los pueblos» (G. Morel: *Le signe et le singe*, París, Aubier, 1985, pág. 374. Citado en *Cuaderno* 11, mayo 2000, p. 55).

¹ Sobre el «pequeño y último lugar del laico» ver cómo le costaba a Légaut aceptarlo a los veintisiete años y cómo lo afirmaba, a pesar de haberlo dejado al salir de su granja, a los ochenta y cinco años (*Cuaderno* 16, p. 193 y 228-229).

personal en sus relaciones. (...) Es un convencido más que un creyente y, por esta razón, es tanto menos convincente cuanto más afirmativo.»

«Pero, así como los hombres han de aprender a vivir en buenas relaciones con su cuerpo y no deben detestarlo y, ni mucho menos, mutilarlo cuando sus exigencias se vuelven devoradoras hasta amenazar su integridad humana, así también han de comprender que su sociedad religiosa requiere la misma paciencia, y que es normal que les imponga idéntica “pasión”. (...) *No hay sabiduría más potente que la del creyente que sostiene a su Iglesia sin ser aplastado ni lastrado por ella, que la sirve sin ser oïdumbre, que cree y espera en ella sin ilusiones, y que la ama sin espejismos.* Así es como se mantiene el hilo conductor que permite penetrar en la comprensión de lo que Jesús fue para Israel hace veinte siglos (...) sabiduría necesaria para no juzgar erróneamente al cristianismo y, en consecuencia, terminar separándose de él...» (1)

SESIÓN DE TRABAJO

Presentación de la ponencia. Síntesis

El resumen de esta sesión de trabajo necesita una aclaración previa: el texto que publicamos es una nueva versión de la ponencia presentada en el Encuentro. Se produce así el lógico (pequeño) desajuste entre temas tratados en el diálogo que no aparecen en el escrito, mientras que el actual texto plantea algunas cuestiones que el diálogo no aborda ya que no formaban parte de la redacción inicial. Así, por ejemplo, la distinción entre lectura simbólica de los textos

¹ Ver: *Creer en la iglesia del futuro*, Santander, Sal terrae, 1988, pág. 183 y *CdD 17*, p. 145; *Reflexión sobre el pasado y el porvenir del cristianismo*, Madrid, AML, 1999, p. 113 y *CdD 17*, p.159.

religiosos y lectura espiritual de la literatura profana, o las tesis del obispo Spong, que de haber aparecido en la primera versión de la ponencia sin duda habrían dado lugar a comentarios y reflexiones.

El texto repartido por Domingo Melero ofrecía una amplia selección de textos -recogidos a lo largo de años de lecturas-, útiles de cara a poder ahondar en el hecho simbólico, en la vía de la exploración simbólica, sus consecuencias, las actitudes que la alimentan. Melero explicó que, además de querer compartir todo ese bagaje con los participantes al encuentro, deseaba -con ayuda de esa selección- situar su itinerario personal de búsqueda: difícilmente pueden separarse la reflexión personal de las figuras que la han alimentado e impulsado. Ahí destacan las obras de Jaume Bofill e Ignacio de Loyola pero, muy especialmente, la vida y obra de Antonio Machado y de Marcel Légaut -subrayó-.

Si Légaut hablaba de "delicada emancipación" para referirse a su actitud respecto a la Iglesia tradicional -y Melero aprendió de él esa orientación-, de Machado recogió la actitud de "delicada emancipación" respecto a su entorno ideológico. Así, su constante caminar, en búsqueda, a nivel religioso, ideológico, de compromiso personal, ha ido avanzando sin roturas, sin abandonos, soltando lastre, liberándose, dejando atrás y sutilizando formas e interpretaciones.

De alguna manera, su participación en este encuentro sería parte y resultado de un caminar basado en una lectura simbólica de textos y rituales. Desde una actitud que no es de adhesión sino de participación, aprendizaje, exploración, en la que todos los niveles de la vida tienen cabida en la búsqueda. Sin exclusiones. La cotidianidad, la vida familiar, laboral, el estudio, el diálogo con los textos, todo puede interrelacionarse y alimentarse mutuamente. Su itinerario no se funda en la pluralidad de tradiciones religiosas sino en la actitud -tan sinceramente libre como ha sabido-, en el seno de la que culturalmente ha sido su tradición, la cristiana.

En su presentación, más que dedicarse a seguir o a ahondar en el texto repartido, prefirió concentrarse en dar a conocer el ejemplo

de Marcel Légaut -desconocido en parte por algunos de los participantes-, con la intención de que un ejemplo concreto, como era Légaut, podía ayudar a orientar el propósito de la "lectura simbólica de los textos religiosos". En la línea de la presente versión de la ponencia, situó a Légaut (1900-1990) y el ambiente de inquietud religiosa en el que maduró, en la Francia del primer tercio del siglo XX. Profesor universitario, matemático, vivió en un entorno marcado por el Estado laico, y una búsqueda espiritual en los ambientes intelectuales muy libre, lejos de presiones eclesíásticas, con el apoyo de figuras como el atípico sacerdote Monsieur Portal que abría las puertas de su casa para reuniones, debates con científicos (como Teilhard de Chardin). La segunda guerra mundial facilita el final de una primera etapa de la vida -y de su vida interior- ciudadana, universitaria, miembro de un grupo católico de reflexión... y marcará el inicio de su vida de campesino. Légaut corta amarras y opta por la simplicidad de la vida rural; pastor durante un tiempo, granjero después, vive como padre de familia, asumiendo un compromiso cristiano que cuestiona la institución eclesíástica como estructura jerárquica de poder y aboga por la desnudez total de formas, de creencias, de dogmas, en un seguimiento directo del maestro Jesús. En aquella actitud de "delicada emancipación" mencionada ya por Melero.

Melero destacó que la libertad y sincero compromiso de Légaut, en su lectura y vivencia libre de la tradición cristiana, abrió caminos nuevos para sus contemporáneos y que ejemplos como éste son los que pueden ayudar a continuar hoy en esa dirección.

Diálogo

La orientación dada a esta presentación, centrada en la vida de Légaut, más que provocar debate, generó algunos comentarios. Se le agradeció a Melero la riqueza de textos y aportaciones de las páginas que ofrecidas al grupo, una rica antología para saborear

lentamente. Y se le animó a sacar todas las consecuencias de una actitud como la de Légaut.

Légaut abrió caminos nuevos -hizo un esfuerzo inmenso de desnudez, desnudez de creencias y formas para poder ofrecer una espiritualidad viable, una "espiritualidad sostenible", se había dicho en una anterior sesión-. Los obstáculos a los que se enfrentaba Légaut en su momento, y a los que procuraba poner remedio, eran distintos de los que puede presentar la sociedad de innovación. Los retos, hoy, serán otros. ¿Qué propondría Melero -hoy- para seguir avanzando con ese mismo espíritu? En la selección de textos, en la reflexión sobre el itinerario personal, en el ejemplo de Légaut, ahí hay toda una base que pide ser explorada para seguir "abriendo caminos".

En esa dirección, Melero se detuvo en uno de los apartados de la ponencia dedicado al tema de la "Conversación". La conversación como único contexto idóneo para hablar de la vida espiritual, que siempre es personal; el contexto de la conversación amistosa como único contexto favorable para abordar cuestiones del sentido de la vida y de la existencia. Valía la pena tener presente que, así como dentro de uno mismo, lo contrario de la fe no sería la increencia ni la duda sino el miedo, asimismo en la comunicación, lo contrario de la conversación espiritual, "puramente simbólica", sería bien la indiferencia bien el interrogatorio y la confrontación ideológica. Mostró el convencimiento de la importancia del valor simbólico de la conversación. La conversación como símbolo válido hoy, como símbolo, como forma nuclear, como modo, como ritual,... Sus reflexiones entorno a la conversación no se alejarían de ese esfuerzo por concretar nuevas formas, formas inteligibles y acordes a los modelos de vida contemporáneos.

Recordó una de las afirmaciones de su escrito: "la plegaria, la meditación, la lectura del "libro de la vida" y del "libro de la naturaleza" (o sea, la reflexión sobre la realidad) pueden pensarse simbólicamente, en último término, como conversación". La lectura simbólica se desarrolla en comunicación, y esa comunicación será conversacional: amistosa, personal, sin estructuras rígidas, no es

confrontación sino diálogo, intercambio entre iguales, discernimiento compartido, abierto, ilimitado. Mostró sus dudas acerca de la posibilidad de crear, de inventar, formas; el convencimiento de que sería un esfuerzo infructuoso pretender buscar nuevas formas para suplantar las formas caducadas. No se trataría de suplantar, es el ámbito mismo el que cambia radicalmente -se arguyó-. Melero defendería la capacidad de la tradición de continuar fructificando, siendo fuente de contenido, desde esa aproximación "conversacional"; aunque quedaría por explorar hasta dónde podría extenderse ese modelo.

El tema se dejó sobre la mesa poniendo punto final a las sesiones de debates. Quedaba poco tiempo y un abanico de tareas pendientes: revisión y valoración del encuentro, propuestas de futuro, y preparación de la jornada pública del día siguiente, una jornada de puertas abiertas para exponer el trabajo realizado, dialogar con los visitantes y atender a sus preguntas.

RESUMEN Y CONCLUSIONES

Como en las ediciones anteriores, la última tarde se reservó para hacer una revisión global del tema del encuentro, llevar a cabo un repaso de las ideas que hubieran ido apareciendo, procurar llegar a acuerdos o, mejor, llegar a concretar proximidades y diferencias entre las aportaciones, destacar temas de interés que merecerían ser mejor estudiados y, finalmente, organizar la sesión del día siguiente.

Lo que no se había previsto era que esa última sesión de trabajo iba a coincidir con el partido inaugural del Campeonato Mundial de Fútbol: ¡Costa Rica contra Alemania, ni más ni menos! Imposible captar la atención de nuestro costarricense, J. Amando Robles, y con él se solidarizaron la mayoría de los participantes... sobre todo a partir de un primer gol de Costa Rica que abrió el marcador y que ayudó a dejar un sabor de victoriosa derrota al final del encuentro. Superadas esas interferencias futbolísticas, las mentes volvieron a concentrarse en el tema del encuentro y la sesión se fue alargando hasta bien entrada la noche.

Este esfuerzo final quedó concretado en la síntesis que ofrecemos a continuación.

A modo de conclusión

Nos encontramos en la clausura del tercer encuentro. El primer encuentro se centró en el debate de los obstáculos a la

espiritualidad que presentaban las sociedades europeas del siglo XXI. En el segundo se abordó lo que podían ofrecer las tradiciones religiosas a las sociedades de innovación. Al término de ese segundo encuentro, se hizo evidente que, para poder hacer su ofrecimiento, era imprescindible que las tradiciones llevaran a cabo una lectura puramente simbólica de las Escrituras sagradas y textos religiosos. El cómo poder avanzar en esa lectura simbólica ha sido el tema que nos ha reunido este año.

Antes de seguir, serán útiles unas breves consideraciones con respecto a algunos términos que utilizamos; se trata de un marco terminológico base, debatido y acordado ya desde el primero de estos encuentros:

Entendemos por “religión” la institucionalización de las tradiciones sagradas en cuerpos de creencias, rituales, normas de comportamiento y organizaciones.

Entendemos por “espiritualidad” el cultivo de la dimensión profunda y absoluta de la existencia que se realiza en el seno de las tradiciones religiosas, con diversidad de procedimientos y estilos, en las diferentes condiciones culturales en las que se desarrollaron. Usamos el término “espiritualidad”, a pesar de la extrañeza que puede despertar en las personas de nuestras sociedades, a falta de otro mejor. Lo usamos como sinónimo de otros términos como “camino interior”, “vida interior”, “profunda calidad humana”... Lo usamos para distinguir el vino de la copa que lo contiene, las religiones.

Entendemos por “tradiciones religiosas” las tradiciones espirituales, que circulan en cada una de las grandes escuelas de la humanidad. También las grandes tradiciones religiosas son como cofres que guardan un tesoro.

El término “religiones” hace referencia a la institucionalización de las espiritualidades; el término “tradiciones religiosas” hace referencia a las joyas que conservan las grandes tradiciones, muchas veces, a pesar de las institucionalizaciones mismas.

Hoy, por las nuevas condiciones de vida que generan nuevas condiciones culturales, hemos venido a saber que las creencias que configuraron las religiones no tienen valor descriptivo, sino meramente simbólico, mediante el cual comunican una verdad que no es informativa, sino espiritual. En la sociedad industrial y postindustrial las religiones pierden su papel programador. Pero las instituciones religiosas siguen cautivas de las creencias. Continúan sosteniendo que las creencias tienen valor descriptivo, afirman el valor real e histórico de sus descripciones, y, con frecuencia, se sienten molestas o atacadas cuando se pone en duda esa literalidad.

Para los hombres y mujeres de hoy más en contacto con la cultura y las transformaciones propias de la sociedad postindustrial y de innovación, la forma en que se presenta la religión resulta inaceptable. Ésta es una de las causas principales de la crisis de la religión.

Por esta causa millones de fieles abandonan las religiones en Europa. Es frecuente que templos o mezquitas se conviertan en museos o en edificios civiles. Por otra parte, la rigidez de los responsables de las instituciones hace imposible la renovación. Hay grave tensión entre los pensadores de esas tradiciones y la autoridad.

En consonancia con las conclusiones de los anteriores “Encuentros de Can Bordoí”, nuestra interpretación de esta situación problemática no es en modo alguno una interpretación culpabilizante. Consideramos que la profunda transformación actual de la sociedad constituye un fenómeno natural e inevitable. Más aun, tenemos la certeza de que será incluso beneficioso para la humanidad.

El cambio de las bases materiales de la sociedad está forzando a la humanidad a abandonar la forma «religiosa» que su espiritualidad había adoptado desde los tiempos del neolítico. En la nueva situación se está creando una nueva forma de espiritualidad, que acepta las tradiciones en su verdadero estatuto simbólico (no descriptivo, ni definidor de verdades o doctrinas).

Una lectura simbólica y sin creencias de las tradiciones religiosas occidentales, las hace adecuadas a las nuevas condiciones culturales y las aproxima a las grandes tradiciones orientales que también son sin creencias.

Una lectura puramente simbólica de textos sagrados y tradiciones, y no como sistemas de creencias, elimina los obstáculos que separan a judíos, cristianos y musulmanes. “Hijo de Dios” es un símbolo de origen helénico, a su vez igualmente “Pueblo Elegido” y el “Último de los profetas” son también símbolos de las culturas semíticas.

Los símbolos son hijos de un tiempo, forman parte de la comprensión del mundo y del orden colectivo de las culturas preindustriales. La presentación desactualizada de las religiones hace que la gente las abandone. Aún así hay verdadera búsqueda espiritual y las personas permanecen abiertas a propuestas que no podrían hacer por sí mismas. La riqueza de las tradiciones no está tanto en la copa como en el vino, en el vehículo como en lo vehiculado.

Nuestra búsqueda, en este Encuentro de Can Bordoi se inscribe en el deseo de ayudar a todas estas personas a encontrar respuestas, aunque sean parciales.

**TÍTULOS ANTERIORES
de la colección**

*Obstáculos a la espiritualidad
en las sociedades europeas del siglo XXI*
Primer Encuentro (2004)

*¿Qué pueden ofrecer las tradiciones religiosas
a las sociedades del siglo XXI ?*
Segundo Encuentro (2005)

Amb tota franquesa
Ressonàncies dels Encontres (2005-2006)

OTROS TÍTULOS DE LA EDITORIAL

Métodos de silenciamiento
Marià Corbí (Noviembre 2006)

Por la senda. Introducción al budismo
Josep Mas Godayol (en preparación)

