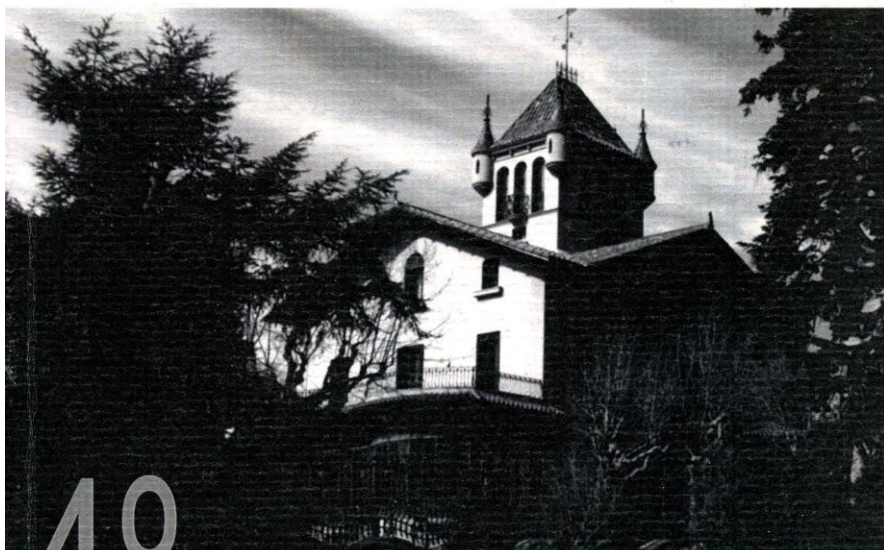


*Lectura puramente simbólica
de los textos sagrados*

Ensayos prácticos

Marià Corbí (coord.)



40

Encuentro de Can Bordoí

3 - 7 de Julio de 2007

CeTR
Centre d'Estudis de les Tradicions Religioses

ENCUENTROS EN CAN BORDOI

Cuarto Encuentro

LECTURA PURAMENTE SIMBÓLICA
DE LOS
TEXTOS SAGRADOS

Ensayos prácticos

ENCUENTROS EN CAN BORDOI

Cuarto Encuentro

3-7 de julio de 2007

**LECTURA
PURAMENTE SIMBÓLICA
DE LOS
TEXTOS SAGRADOS.
Ensayos prácticos**

 **cetr**
centre d'estudi
de les tradicions religioses
editorial

Con la colaboración de:
Fundació Jaume Bofill

Primera Edición: Diciembre 2007

© 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
“UN HOMBRE TENÍA DOS HIJOS...”	
Domingo Melero.....	15
Sesión de trabajo	66
COMO LEER LOS TEXTOS ESPIRITUALES	
Bhakti Das.....	77
Sesión de trabajo	92
LAS NARRACIONES DE LA NATIVIDAD DE JESÚS	
Marià Corbí.....	97
Sesión de trabajo	138
EL MITO CRISTIANO Y SU HORIZONTE SOCIO-CULTURAL	
Luigi Schiavo.....	147
Sesión de trabajo	181
ELEMENTOS PARA UNA LECTURA LIBRE DE LOS TEXTOS RELIGIOSOS	
Francesc Torradeflot Freixes.....	195
Sesión de trabajo	226
LECTURA ESPIRITUAL LAICA DE LA PASCUA	
J. Amando Robles.....	233
Sesión de trabajo	256

APUNTES PARA UNA LECTURA SIMBÓLICA DEL CÓRAN	
Halil Bárcena	265
Sesión de trabajo	293
 EL REINO DE LOS CIELOS ES COMO...	
Teresa Guardans	299
Sesión de trabajo	318
 A LA BUSQUEDA DE UNA LECTURA SIMBOLICA DE TEXTOS, RITUALES Y ARTE RELIGIOSOS EN EL JUDAISMO	
Gabriel Mazer	321
Sesión de trabajo	347
 LECTURA SIMBÓLICA DE LA HISTORIA DE LA SALVACIÓN	
José Maria Vigil	353
Sesión de trabajo	372
 ALGUNAS REFLEXIONES FINALES.....	 379

PRESENTACIÓN

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

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

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

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

Orientación de las jornadas de estudio

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

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

Para poder llevar a cabo esta lectura, es importante rastrear la mitologización de la figura de Jesús así como la de otros grandes personajes religiosos. También es muy importante conocer la estructura del mito con el que se los mitologiza. Para conocer esa estructura hay que investigar la relación de las estructuras míticas con los modos concretos de sobrevivir de los

pueblos. Pero estos rastreos no los llevamos a cabo con el propósito de desmitologizar, sino para poder leer de una forma más adecuada el mensaje de los mitos.

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

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

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

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

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

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

Participantes

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Francesc Torradeflot doctor en Teología y secretario ejecutivo de la Asociación Unesco para el Diálogo Interreligioso.

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

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

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

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

“UN HOMBRE TENIA DOS HIJOS...”
Reflexiones sobre el simbolismo de la paternidad
Domingo Melero

I. Introducción

Ante todo, agradecer al CETR y a la Fundació Bofill esta oportunidad de presentar algunas viejas ideas con un cierto orden. La propuesta de este año era presentar un ejercicio de lectura simbólica (sin creencias; de experiencia ⁽¹⁾) de algún texto narrativo de las tradiciones religiosas. He escogido *el simbolismo de la paternidad* y analizar *cuatro relatos*. Como se verá, dos de ellos están tomados de los Evangelios. Los otros dos son textos literarios no directamente religiosos, que me ayudaron a leer los primeros ⁽²⁾.

He organizado mi exposición en *dos partes*: – primero, una presentación general del tema de la paternidad, en la que distingo: la *realidad* de la paternidad ⁽³⁾, el *uso* de sus términos, y su *capacidad* simbólica; – segundo, una interpretación de cuatro

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

² Sobre esta complementariedad, ver: *Lectura simbólica...*, p. 225-228.

³ Con un poco de atención, no le costará distinguir al lector, en nuestro texto, cuándo “paternidad” es el sustantivo abstracto de “padres” en el sentido de “padre y madre” y cuándo es el sustantivo abstracto de “padre” distinto de “madre” y, por tanto, distinto de “maternidad”. El castellano, como otras lenguas románicas, no tiene una raíz específica para los “padres”, en el sentido de padre y madre, como tienen el alemán, *eltern*, el francés y el inglés, *parents*. Del mismo modo tampoco le costará al lector distinguir cuándo se usa “hombre” según cada una de sus tres acepciones principales: 1. Ser animado racional, varón o mujer. 2. Ser humano del sexo masculino. 3. Varón que ha llegado a la edad adulta.

narraciones, en la que analizo el uso mezclado, en la tradición cristiana, de la “paternidad” (y de la “maternidad”) referida a la autoridad insti-tucional y a la realidad propiamente espiritual.

Hay cuatro razones por las que he escogido este tema

1. En primer lugar, porque la paternidad es una experiencia personal importante, capital incluso en la vida de una persona. Y, además, porque es una experiencia universal. Es universal no sólo por su extensión “horizontal” sino por su extensión “vertical”. La paternidad es universal por su extensión “horizontal” porque es una experiencia de todos los hombres. Y es universal por su extensión “vertical” en el sentido de que en ella caben tanto las más altas cimas de amor-dedicación y de entrega desinteresada, como las formas más bajas y nefastas de dominación y de abuso interesados. La “paternidad” comparte con el “amor humano” esta doble universalidad (universalidad “numérica” en el espacio y en el tiempo, es decir, tanto en la geografía como en la historia; y universalidad “ética” tanto por las posibilidades de bien como por las de mal).

Ahora bien, esta doble universalidad opera *no sólo a favor* sino en contra de la capacidad simbólica de estas dos realidades humanas. Tanto la “paternidad” como el “amor humano” son realidades de una gran capacidad simbólica pero ambas están expuestas a los *desgastes de la banalización*, debidos a la extensión numérica de los mismos, y a los *desgastes de la tergiversación*, debidos a una mala intelección y a una mala práctica de siglos, efecto, cuando menos, de la mediocridad en el pensar y en el obrar humanos.

2. En segundo lugar, he escogido este tema por su importancia en la obra de Légaut (autor de referencia para mí, que ya presenté en Can Bordoi en 2006). Lo diré a partir del punto anterior. La universalidad de la “paternidad” que acabamos de denominar “horizontal” o “numérica” hace que su capacidad simbólica sea

“adámica”, es decir, pre-religiosa en el sentido de independiente de las diferencias confesionales e ideológicas (¹). Por razón de este carácter “adámico” de la paternidad (y del “amor humano”), “anterior” a cualquier determinación religiosa, Légaut escribió *El hombre en busca de su humanidad* (1971) y *Llegar a ser uno mismo y buscar el sentido de la propia vida* (1981) sin ninguna referencia específica a la tradición cristiana ni a ninguna otra tradición. Se dirigió al hombre en categorías humanas que cualquier persona, cualquiera que sea su tradición, puede entender.

En cuanto a la segunda universalidad (la universalidad “vertical” o “ética”) de la paternidad, Légaut se fijó en el elemento motor que conduce hacia la cima asumiendo todos los espesores y ambigüedades de lo real. Ahí entra la “fe” entendida de un modo muy preciso. Para Légaut, la “fe paterna”, junto con la “fe en sí mismo” (o personal) y la “fe conyugal”, así como la “fe” del creador, son experiencias básicas en las que se capta que la fe es *otra cosa que la creencia*. Mis análisis de los cuatro relatos escogidos, son, como se verá, deudores de lo que Légaut me ha hecho pensar en este terreno.

3. La tercera razón de escoger la paternidad y algún relato en relación con ella tiene que ver con mis conversaciones con Mariano Corbí. Aparte de la distinción entre fe y creencia, me pareció que la paternidad era un símbolo “personal” que podía ser interesante abordar en un encuentro como el de Can Bordoi.

¹ Digo que la capacidad simbólica de la paternidad es “adámica” en el sentido de que es anterior a ser “abrahámica”, “mosaica” o “cristiana” y, anterior, incluso, a cualquier diferencia confesional o ideológica. Decir que es “adámica” no me hace olvidar una curiosidad: algunos pensadores antiguos especularon sobre si Adán y Eva (que ellos creían que habían existido, tal cual se cuenta en el *Génesis*) fueron los únicos individuos de la especie humana que no tuvieron ombligo pues no fueron formados como lo somos el resto, según nuestra condición de cachorros mamíferos. Me pregunto si esta excepción de “nuestros primeros padres” se reflejó alguna vez en el arte.

La capacidad simbólica de la paternidad se ha desarrollado de forma especial en las denominadas “tradiciones teístas”, y, sobre todo, en las tradiciones bíblicas (abrahámicas y monoteístas), y, particularmente, en las tradiciones cristianas (abrahámicas, monoteístas y trinitarias). Ahora bien, dado el lastre de mediocridad acumulado durante siglos (algo que es un gran misterio), actualmente hay una dificultad especial para captar esta capacidad simbólica en el propio Occidente (1). Por esto pensé que podía interesar presentar algún texto concreto en cuya interpretación se diesen y se discutiesen estas opacidades acumuladas.

4. El análisis de los cuatro relatos que hago apunta, en concreto a una de las causas de la opacidad actual del simbolismo de la paternidad. Es la cuarta razón de abordar este tema tal como lo hago. Una de las formas de vigencia de la paternidad en nuestro lenguaje (en nuestro léxico) es que aún pervive, en la tradición católica, el uso de los términos de “padre” y de “paternidad” como denominación de la autoridad eclesiástica (2). De manera que este uso eclesiástico, que no se dio al comienzo del cristianismo, mediatiza la capacidad simbólica de la paternidad: la pesadez y el espesor del barro de las vasijas acumulado durante siglos, pues pocos han estado a la altura de su nombre, ha obstaculizado la fragancia del perfume cuando ésta hacía tanta falta. No se trata de tirar ninguna piedra sino de comprender la parte oscura –y humana, demasiado humana– de la propia tradición

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

² Ver, en el Diccionario de la RAE: «**paternidad**. (Del lat. *paternitas*, *-ātis*). **1.** f. Cualidad de padre. **2.** f. Tratamiento que en algunas órdenes dan los religiosos inferiores a los padres condecorados de su orden, y que los seculares dan por reverencia a todos los religiosos en general, considerándolos como padres espirituales». Obsérvese que la segunda acepción mezcla dos elementos que es importante distinguir: la autoridad y el “trato debido”, dentro de las organizaciones religiosas reconocidas, a algunos de sus miembros; y la autoridad y la “reverencia” debida, por parte de los seglares, a los que son superiores en la institución eclesiástica (el extremo contrario, agredir a un sacerdote, era un sacrilegio), por razón, se arguye, de una “paternidad espiritual” institucionalizada.

institucionalizada. Lo que pudo tener sentido y ser útil en tiempos pasados ya no lo tiene y requiere una fuerte mutación (¹).

Ampliación de estas cuatro razones

Ampliaré cada una de estas cuatro razones con idea de presentar el tema de la paternidad con suficiente complejidad antes de entrar en el análisis y lectura de los relatos.

Sobre la primera razón

1. Todos conocemos la paternidad a partir de la condición o circunstancia de ser hijos, es decir, a partir de la filiación. *No somos nuestro origen, la causa de nosotros mismos*. Hemos dependido, a vida o muerte, de otros. Sin embargo, también conocemos la paternidad por el hecho de tener la posibilidad de ejercerla a partir de un determinado momento de nuestro desarrollo. De suyo, lo normal es ser padre o madre cuando se cumplen unas circunstancias determinadas, no sólo biológicas sino biográficas y sociales. Y hay quienes se transforman a partir de este momento. En consecuencia, *no sólo conocemos la paternidad a través de la paternidad de nuestros padres y de nuestra filiación, sino a través de nuestra propia paternidad: somos el origen, el principio de otros; los "traemos al mundo"*.

Ahora bien, la paternidad y la filiación también se conocen por su *carencia* a distintos niveles. A quienes no conocen a sus padres o

¹ El uso mezclado de los términos relacionados con la *paternidad* a favor de la autoridad de la religión institucionalizada, en terrenos además que no le son propios desde que lo secular se impuso en nuestras sociedades, puede ejemplificarse en un caso ciertamente significativo. Me refiero a las dificultades de la autoridad eclesiástica para limitar su propio terreno y no invadir la libertad de sus sacerdotes en tanto que hombres de ciencia cuando éstos investigan en terrenos y con métodos y objetivos que son autónomos, como es el caso de la crítica y de la historia de la formación de las Escrituras. El caso concreto que quiero aducir es la condena y excomunión del abate Alfred Loisy a comienzos del siglo XX, y antes la inclusión de sus libros en el *Índice de libros prohibidos* de la Iglesia católica que estuvo "vigente" hasta 1967. Como ahora se cumplen cien años de la condena del padre Loisy, en el *Anexo I* de este trabajo cito algunos fragmentos claves de este expediente, del que doy también más indicaciones.

los han perdido, dicha carencia los constituye (1). La pérdida de un hijo es asimismo algo tremendo. Por otra parte, a quienes no tienen hijos (ya sean casados o célibes), también dicha carencia los constituye (2).

Tanto la paternidad como la filiación son algo *universal y particular* a un tiempo. Aunque sólo se es padre de los propios hijos (y viceversa), de esta forma particular se participa en una realidad común de la especie y de la condición humana; realidad que, como decíamos, tiene una gran capacidad simbólica pero que *se ve de forma distinta* cuando se es padre (la "omnipotencia", la "providencia", por ejemplo, se ven de forma distinta cuando se es padre y cuando el hijo no es niño sino adulto).

2. Paternidad y filiación son dos ideas o dos conceptos que están en *relación*; y de forma *inseparable*, además. Del mismo modo que no hay padres sin hijos ni viceversa, un concepto incluye el otro. Por esta razón, *la paternidad y la filiación envuelven el concepto de sujeto individual*. Hacen que la relación sea *algo intrínseco en el sujeto* pues, entre los padres y el hijo, hay una especie de inmanencia recíproca.

Esta relación entre padres e hijo, en cada caso, es, sucesiva y simultáneamente, de dependencia y de responsabilidad, por ejemplo. Y, asimismo esta relación hace que el sujeto adulto, en tanto que hijo y en tanto que padre, se sienta inmerso en un continuo; es decir, se sienta ser –el sujeto– consecuencia y condición de posibilidad de una trasmisión: "pertenece" a una familia ya fundada y, al mismo tiempo, él, con su compañera, al tener hijos, "funda" una familia. La transmisión de un padre a un hijo no fija al segundo en la condición de hijo sino que desemboca en que éste sea padre a su vez.

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

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

3. La paternidad-filiación es una experiencia y una realidad *primaria*: por un lado, está profundamente arraigada en nuestra condición animal, en nuestra base instintiva; por otro, está profundamente marcada por las costumbres, que son como una segunda naturaleza ⁽¹⁾. Sin embargo, esta experiencia está asimismo abierta a una realización completamente *personal*: depende, por un lado, de la *libertad* de los seres con los que tenemos este vínculo (de primer grado en línea ascendente o descendente), y depende, además, de nuestra *libertad*.

Esta *dependencia* es especial: en la forma actual de la paternidad, en la que ser genitor y ser padre coinciden ⁽²⁾, *no escoge-*

¹ La familia es una institución social especial que es un “*prius*” para el Derecho. La “asistencia de todo tipo” que los padres, de suyo, dan al hijo para que éste pueda vivir y crecer (alimento, abrigo, educación, cuidados sanitarios, reconocimiento social mediante el nombre y los apellidos, herencia), *es la función primaria de la paternidad*, circunscrita a una primera etapa, en el seno privado de la familia (etapa que puede durar toda la vida en casos especiales de necesidad prolongada). La sociedad y el derecho intervienen en este ámbito sólo para defender los derechos y exigir los deberes cuando las relaciones fallan. En este círculo de protección y de cuidado (cura) es donde arraiga el sentimiento de amor-dedicación de los padres, no exento de un aspecto de posesión, al menos por un tiempo; y es también de este círculo de donde surgen, en los hijos, los sentimientos de respeto y de piedad, no exentos, por su parte, de un aspecto de dependencia, muy fuerte y muy real en la primera etapa de la vida. El derecho familiar, como la familia, ha variado, sin embargo, durante la historia. Desde la inclusión de los siervos en la familia; desde el derecho sobre la vida y la muerte por parte del “*pater familias*” romano; desde el derecho de venta de los hijos por parte de los cabezas de familia patriarcales hebreos (Éxodo, 21, 7; Nehemías, 5,1), hasta la actualidad; pasando por la equiparación de hijos legítimos e ilegítimos, por la patria potestad compartida, por la eliminación de aspectos de clase en los derechos de los hijos, etc. (Ver: Carlos Lasarte, *Principios de Derecho Civil*, t. VI, *Derecho de familia*, Madrid, Trivium, 1997).

² Ser padre biológico (genitor) y ser padre socialmente reconocido no era algo obvio en algunas de las sociedades más antiguas que conocemos, en las que la “paternidad jurídica” (derechos y obligaciones) correspondía al hermano de la madre, por ejemplo. La diferencia entre la paternidad biológica y la paternidad jurídica (tal como ocurre también ahora en los casos de adopción) y la prevalencia de la segunda sobre la primera es característica, por ejemplo, de la sociedad romana.

mos a los hijos salvo en caso de adopción; y, del mismo modo, tampoco los hijos escogemos a los padres. Es decir, en el terreno de la paternidad y de la filiación, la libertad *viene después*, a diferencia de lo que ocurre en el amor humano (al menos actualmente). *La libertad consiste en decidir qué hacemos con lo que ya tenemos y somos, o ante quienes ya nos tienen y son* (“tenemos” unos padres y “somos” sus hijos al tiempo que “tenemos” unos hijos y “somos” sus padres; y, por otra parte, nuestros padres nos “tienen” a nosotros pues “son”

La entrada “pater” del Ernout-Meillet (*Dictionnaire étymologique de la Langue Latine*, París, Klincksieck, 1985) dice: “**pater**, -**tris**, m.: padre. Término genérico. Corresponde con *mater*, igual que *pappa*, *tata* con *mamma*. *Pater* no indica la paternidad física, más bien indicada por *parens* y por *genitor*. *Pater* tiene un valor social. Es el jefe de la casa, el *dominus*, el *pater familias*; es el varón que representa la serie de las generaciones ... término de respeto que se usa al hablar de los hombres y de los dioses: *Iuppiter*, *pater omnipotens* ... El valor social, y por consiguiente religioso, de *pater* que se observa en latín es herencia indo-europea. En el Rigveda, se lee varias veces *pitá*, “pater”, al lado de *janitá*, “genitor”; y *pitá* se dice de diversos personajes, especialmente *dyaúh*, nombre del cielo luminoso (cfr. Lat. *Iuppiter*, ombr. *Ju-pater*); por otra parte, skr. *pitárah*, como lat. *patres*, designa a los “antepasados”, y el término tiene un valor religioso al tiempo que social”. El Chantraine (*Dict. ét. de la L. Grècque*, París, Klincksieck, 1984) precisa que *pappa* u otros términos hipocorísticos se dan, en la mayor parte de las lenguas indoeuropeas, para crear una palabra que sea *menos solemne y más familiar* que *pater*.

La prevalencia de la pateridad jurídica sobre la biológica en Roma y, por tanto, de la adopción (en tanto que decisión del “pater”) tuvo sus consecuencias en la alta teología del siglo IV. En efecto, la precisión que se hace en la versión latina del Credo de Nicea y luego en la del de Constantinopla acerca del Verbo: “genitum non factum” debe entenderse en el contexto de esta concepción de la paternidad de la época romana en la que engendrar era una cosa y reconocer a alguien como hijo y hacerlo tal era otra. Engendrar añadía, a la paternidad de decisión y de elección, “genuinidad”, “originalidad” (la famosa consustancialidad entendida de manera no material) y “ semejanza” o parecido (un sumando “visual” a la capacidad simbólica del “verbo”: “quien me ha visto a mí...”). La traducción castellana del “genitum non factum” latino por “engendrado, no creado”, pese a acercarse al original griego (gennêthénta ou poiêthénta) no transmite bien el sentido original de la distinción; máxime cuando para nosotros “crear” es algo positivo (y no negativo como parece serlo al contraponerse a “engendrado”). “Crear” es positivo para nosotros porque lo contraponemos a “fabricar”, y lo asociamos a la diferencia que hay entre lo que es genuino y lo que es artificial (pese a que valoramos el “oficio” frente a la “impericia” y a que distinguimos lo “artesano” de lo “artificial”).

nuestros padres, así como nuestros hijos... etc.). En el terreno de la paternidad-filiación, *tener* y *ser* están entrelazados y pasan por la libertad de los otros.

En este sentido, los bienes propiamente humanos (como el amor humano o la paternidad-filiación) *no están sólo a merced de nuestras posibilidades, capacidades y albedrío, como lo están los bienes inertes y sin intimidad* (bienes materiales, intelectuales o sociales). Los bienes propiamente humanos dependen del *consentimiento* de otro, bien desde un primer momento (posterior a la atracción) en el caso del amor humano, bien en un segundo momento, que se manifiesta paulatinamente, como en el caso de la paternidad-filiación.

4. Si la "paternidad", según la primera de las dos acepciones del Diccionario de la RAE, es la "cualidad de padre" (1), ¿en qué consiste esta cualidad? Si nos atenemos a lo dicho en este Diccionario y consultamos además las entradas complementarias (maternidad, madre, filiación, hijo), los elementos comunes de dichas entradas confirman lo que venimos destacando. En primer lugar, la base de los términos es biológica, conforme a la reproducción. En segundo lugar, todos los términos dichos de un sujeto son conceptos "respecto de" otro sujeto. En tercer lugar, lo común y principal, tanto en el sentido literal como en el figurado, de ser padre, de ser madre y de ser padres, es ser: *origen, causa, principio, raíz, cabeza de una descendencia, familia o linaje; o ser autor o creador de unas obras de ingenio*. La protección y su contrario (el desamparo y el abandono), así como el amor-dedicación o el poder de castigar (impresiona la expresión: "le dio una paliza *de padre y muy señor mío*" como ejemplo de "algo muy grande") se recogen en los diccionarios como algo segundo, en expresiones que reflejan todas las variantes acumuladas por el uso. Entre los usos, destacan, por su número, los usos en las relaciones en el contexto religioso.

¹ Recuérdese que la otra acepción es la religiosa, con las distinciones que, en la Nota 5, dedujimos al analizar el propio texto del Diccionario pero que éste no hace.

5. Estos elementos (no ser el origen de nosotros mismos pero ser el origen de otros; que la relación –tanto de dependencia como de responsabilidad– envuelve el concepto de sujeto individual, etc.) están en la base de la capacidad simbólica de la paternidad. Tras haberlos indicado, me detengo. Lo dicho habrá suscitado ecos en el lector, que es lo que importa (1). Tan sólo indicar, al final de este apartado, que toda la capacidad simbólica de la paternidad-filiación no mengua lo apofático –es decir, la expresión del no saber constitutivo del hombre– del siguiente poemita medieval: «Vengo, mas no sé de dónde. / Soy, mas no sé quien. / Moriré, mas no sé cuándo. / Camino, mas no sé hacia dónde... / ¡Me extraña estar contento!» (2).

¹ Anoto aquí un “eco”, una reflexión personal. Parte de algo aprendido en Corbí. El “Logos” antes de ser la “razón” griega fue el “mandato” en las sociedades agrarias de grandes riegos que eran necesariamente autoritarias. La divinización del “Logos” reforzaba la literalidad del “mandato”. Lo más plausible es que algunos elementos importantes del pensamiento cristiano estuvieron en continuidad con esta concepción agraria autoritaria. Pienso en concepciones del primer siglo (sobre todo, la expresión de Juan de que “en el principio existía el Verbo”, o la “exaltación” de Cristo resucitado a la diestra del Padre); pienso en representaciones de siglos posteriores (los ábsides románicos con el Cristo Pantocrator y los barrocos con las representaciones trinitarias de la entronización de Cristo); y pienso también en las intuiciones y en los desarrollos –desde san Agustín hasta santo Tomás– acerca de la adecuación entre la expresión de la verdad y la verdad misma; adecuación que sus seguidores –no tan sensibles como ellos a la “teología negativa”– aplicaron, sobre todo, al valor literal de la doctrina eclesial. *Ahora bien*, todo este bagaje, que ya no va, no impide sino que estimula a pensar de otra manera esto mismo mítico de Juan de que “en el principio existía el Verbo”. En las nuevas sociedades que han surgido a partir del fin del neolítico y del comienzo de la era industrial, y que algunos llaman “de conocimiento” ¿No cabe pensar, como decía, la frase mítica de que “en el principio existía el Verbo” a partir de una concepción como la que subyace en este trabajo, y que para resumir formulo diciendo que en el orden espiritual no hay rangos, y que un maestro no tiene o no genera discípulos sino nuevos maestros, y que un jefe espiritual no genera subordinados espirituales sino nuevos jefes?

² Karl Jaspers cita este poemita, sin dar la referencia, en: *La fe filosófica ante la revelación*, Madrid, Gredos, 1968, p. 14 y 509, y *Cifras de la trascendencia*, Madrid, Alianza, 1993, p. 18 y 136.

Sobre la segunda razón

Acerca de Légaut, indicaré lo siguiente:

1. En la primera etapa de su *vida*, fue capital, sin duda, la influencia de su padre (1). Con todo, más importante aún fue la influencia de Monsieur Portal, al que Légaut denominó su “padre espiritual”, entendiendo esta paternidad de una forma distinta de la convencional (2). En la segunda etapa de su vida, es decir, durante los treinta años de su vida campesina en Les Granges, la paternidad (junto con el amor humano) fue asunto central para él, pues se casó a los cuarenta años y el matrimonio tuvo seis hijos entre 1945 y 1953. También en la *obra* de Légaut, la experiencia de la paternidad es fundamental, como lo muestran dos textos de los años 60 (3). Además, a partir de su reflexión sobre la paternidad real, Légaut también escribió acerca del simbo-lismo de la paternidad, útil para indagar el hombre en el misterio de Dios (4). Légaut cuidó asimismo de establecer una distinción funda-mental entre la “paternidad de autoridad” y la

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

² El “padre espiritual” de un hombre es, según Légaut, el que lo hace nacer a una “nueva vida”, a un orden de existencia que hemos convenido en llamar “espiritual”. En este orden, lo fundamental es que no hay rangos: un “padre espiritual” engendra otros padres, un “maestro” o un jefe o dirigente “espiritual” suscita otros maestros, otros jefes, otros dirigentes, y no sólo discípulos, subordinados o seguidores. Esto es lo esencial, y no, como dicen los diccionarios, cuidar, dirigir y proteger espiritualmente, lo cual perpetúa una relación infantil de dependencia por la que el hombre nunca asume su mayoría de edad. La definición de la “paternidad espiritual” que da el *Espasa* (justo por los mismos años en que Légaut conoció a Portal) es: “Confesor que cuida y dirige el espíritu y la conciencia del penitente”. Y es significativo que el Diccionario actual de la RAE conserve literalmente la misma definición del *Espasa*. (Sobre Monsieur Portal y las primeras etapas de Légaut, ver: *Lectura simbólica...*, p. 252-256).

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

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

“paternidad de llamada”; y esta distinción le sirvió para analizar la autoridad en el cristianismo (1). Mencionar estos cuatro elementos del tema de la paternidad en Légaut (importancia, simbolismo, distinción y crítica) es hacer hincapié en que su discurso no era tanto de doctrina cuanto del itinerario, y en que no se preocupaba tanto de la meta cuanto del camino, es decir, de los elementos que hay que tener en cuenta, por sus pasos, para llegar a un *simbolismo lúcido* (2).

Sobre la tercera razón

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

1. Independientemente de que a lo largo del trabajo, quien conoce los trabajos de Corbí identificará los elementos que incorporo en mi forma de enmarcar este tema, creo que ambos compartimos una concepción afín acerca de la fe, que consiste en pensar que una cosa es creer algo o en algo o en alguien, y otra cosa es la fe.

A partir de esta distinción, el desarrollo que yo hago es como sigue. La fe es la actitud básica del hombre ante la vida. La fe *es en* el sujeto, *es el* sujeto; la fe es sin objeto, es interior, a diferencia de la creencia. La creencia es, sobre todo, la adhesión a un contenido intelectual; y es plural (mis creencias); mientras que la fe no es propiamente del orden intelectual sino del orden de la vida, y es singular

¹ Ver los cap. 1 y 2 de *Creer en la Iglesia del porvenir* (1970, rev. 1985), Santander, Sal Terrae, 1988.

² Indicar esta preferencia de Légaut por las distinciones y los pasos abunda también en algo indicado en Can Bordoï en 2006. En aquella ocasión, expuse las semejanzas y las diferencias entre John S. Spong y Légaut. Ambos están fuera de la “academia” y son críticos con la “doble verdad” (el doble lenguaje de los eclesiásticos en la universidad y en la parroquia); ambos son esposos y padres de familia; pero uno es obispo anglicano, y el otro es simple seglar y, por eso –simplificando–, uno busca, sobre todo, un *discurso de doctrina renovado*, y el otro, en cambio, busca, sobre todo, un *discurso de itinerario* con el que retomar todo desde la base. Esto explica que a Légaut –simplificando– le interesase más el paso de la creencia (en singular) a la fe, y a Spong el paso de una doctrina de otra época a un lenguaje conforme a la época actual.

(mi fe); la fe no se tiene sino que se es, y, por tanto, no se pierde sino que su carencia es un menos ser.

“Fe” y “creencia” son términos de raíz distinta y ello confirma que nombran dos realidades distintas (1). “Fe” es nombre y no tiene verbo; por tanto, de suyo, no tiene complementos (ni directos ni suplementos o “de régimen”). “Fe” no es el nombre del verbo “creer”. “Creer” es verbo y su sustantivo es “creencia” y no “fe”. “Creer” tiene complementos (directos y suplementos: creer que, creer a, creer en). Lo contrario de “creer” y de “creencia” es “no creer”, es “incredencia”. En cambio, lo contrario de la fe (la falta de fe, la poca fe) es el miedo, es el temor (no la “pérdida de fe” tal como ésta se suele entender). Por eso, hacer de la “fe” el sustantivo del verbo “creer”, y de “creer” el verbo del nombre “fe”, que es lo más frecuente, es mezclar dos cosas de forma desfavorable para la vida espiritual (y favorable para la primacía de lo intelectual) pues prevalece la creencia y no la fe.

Fe y razón no son del mismo orden. Por eso no se oponen, pese a lo que se suele creer. No es que, a más razón, menos fe; o que, a más fe, menos razón. La fe no es irracional aunque no es conocimiento. La fe es el fermento del conocimiento, decía Légaut. Cuanto más viva es la fe, tanto más vivo es el pensamiento: más capaz de criticar el falso saber, de ir hacia el no saber y, desde ahí, de buscar su lenguaje. Lo contrario de la fe no es, por tanto, como decíamos, la incredencia sino el miedo (piénsese en el “no temáis” evangélico(2)). En este sentido, la fe, más que una virtud “sobrenatural”, es el fermento de las virtudes huma-

¹ La misma diferencia que he indicado entre “fe” y “creencia” se observa en inglés entre *faith* y *belief*.

² El miedo es una de las pasiones que paraliza al hombre. No en vano se corresponde con el instinto de supervivencia. El “no temáis, hombres de poca fe” evangélico no es sólo una palabra de confianza ante el temor reverencial que suscita una “hierofanía” (milagro de calmar una tempestad; asombro ante una curación extraordinaria); es una exhortación a afrontar los umbrales de la vida marcados por lo imposible necesario: como las persecuciones, como los conflictos. Además, el falso miedo religioso impide obrar al hombre, le resta coraje y ánimo ante las realidades humanas, como se ve en el caso del tercero de los siervos en la “parábola de los talentos” (“tuve miedo”; “siervo cobarde...”).

nas; que guían e inspiran las pasiones del hombre, no que las suprimen. La fe es, pues, el fermento de la justicia pero también es el fermento de la prudencia, la fortaleza y la templanza.

La fe es, pues –insisto–, la actitud fundamental del hombre ante la vida. La vida es, desde una determinada perspectiva, riesgo y combate; prueba y viaje; y, si no, no es espiritual. La fe es la fuerza y la fortaleza (*virtus, areté* ⁽¹⁾) para este viaje; ella permite al hombre no sólo afrontar, sin autodefensas y en medio del espesor de su existencia, su propia “carencia de ser” ante lo que él debería ser; sino no desfallecer ante esta “carencia de ser”. Por eso la fe es el fundamento de la pobreza, de la desnudez y de la fidelidad en la relación.

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

¹ Sé que el término “virtud” puede estar gastado para muchos por los excesos del moralismo. No obstante, lo mantengo, gracias, en parte, a lo que me han ido “enseñando” mis hijos. No me extiendo en esto. “Virtud” es, por tanto, un término sujeto a una labor como la que, un par de notas más adelante, diremos que hace el poeta. Por eso Kierkegaard, en *Temor y temblor*, decía que la fe es la *pasión* más alta del hombre, en lugar de decir que era su “virtud” más alta. Un cambio parecido es que, antiguamente, se dijese que el hombre se sentía morir ante Dios al verle, y que actualmente digamos que el hombre se siente desfallecer al contemplar, sin autodefensas, la crueldad y el esplendor de lo real.

² Los análisis de Corbí sobre la relación entre “mandato-obediencia” y “muerte-vida” en las sociedades agrario-autoritarias (o de agricultura de riego o hidráulicas), y sobre el fin de la validez social de estas construcciones míticas, son muy buenos para comprender la profundidad de los cambios actuales en el terreno de la autoridad y de la renuncia de sí (Ver: *Lectura simbólica...*, p. 46-47, por ejemplo; para “profundar” -como decía Miguel de Molinos-, ver: *Análisis epistemológico de las configuraciones axiológicas humanas*, Universidad de Salamanca, 1983, p. 309-425 y 522-537).

Ante este efecto, Corbí, en el terreno del lenguaje religioso, habla del vino y de la copa para resaltar lo esencial. Por mi parte, pienso en la imagen machadiana de las monedas y de la joya, que me parece complementaria de la suya pues subraya la realidad compleja de que siempre elaboramos nuevas expresiones valiosas a partir de lo que hay; siempre hablamos dentro de una tradición, dentro de una lengua que es anterior a nosotros (¹).

Por razón de esta necesidad de transformación, he escogido tratar el simbolismo de la paternidad desde un ángulo más de itinerario; e insistir en el punto de partida, es decir, en la realidad de la paternidad y en sus usos de tejas para abajo. Por eso he prescindido de textos doctrinales tan importantes como el *Credo* o el *padrenuestro*. Mi lectura insiste, por tanto, más en lo que no es y en lo que entorpece. Es más crítica (o apofática) que simbólica.

Sobre la cuarta razón

1. La capacidad metafórica de la paternidad se ha utilizado en tres direcciones que es importante distinguir. Primero, el simbolismo de la paternidad se ha utilizado en el plano propiamente espiritual, referido a Dios. Segundo, y también en el plano espiritual, la metáfora de la paternidad se ha utilizado para expresar la relevancia, decisiva

¹ Ver una explicación de la imagen de las monedas y la joya, junto con los textos de Machado, en: *Lectura simbólica...*, p. 241-244. Según Machado, tenemos que usar las monedas que hay (las palabras), pero no las podemos fundir (pues ya tienen un significado) para lograr componer una joya; tenemos que crear un nuevo sentido con ellas, descartando formulaciones, cuidando las expresiones, acuñando un vocabulario propio, esculpiendo las frases, hasta componer un texto nuevo y sostener que éste también es sólo simbólico. Ejemplo de una superación poética de esta acumulación de dificultades es un poema poco conocido de García Lorca: "El poeta pide ayuda a la Virgen" (*Obras completas*, vol. I, Madrid, Galaxia Gutemberg, 1996, p. 586). Otro ejemplo de *Poeta en Nueva York* es "Grito hacia Roma". Lorca fue un "cristiano sin iglesia"; perteneció a la segunda generación del siglo XX (la primera fue la del 98) de los que, según Machado, ya no sestean "a la sombra de la Iglesia, o, si os place mejor, a la sombra de la Iglesia" (*Juan de Mairena II*, en *Prosas completas*, Madrid, Espasa Calpe, 1988, p. 2325-6).

para un hombre, de su encuentro, de su trato, de su frecuentación de un mayor cuya irradiación lo “engendra” a la vida espiritual. Es la “paternidad espiritual” (paternidad que se puede dar a través de la obra de un autor –de un testigo–, incluso cuando éste ya ha muerto, bien a través de sus escritos, bien a través de sus continuadores). Es un uso reconocido en el cristianismo; un uso que es imposible reducir a la institución; un uso que es reconocer una mediación. En tercer lugar, dentro del catolicismo, la metáfora de la paternidad-filiación se ha aplicado a los sacerdotes en su relación con los seglares (sus “hijos” e “hijas”); y se ha aplicado también al trato debido a los “superiores” eclesiásticos por sus “inferiores” (“padre abad”, “santo padre”, “vuestra paternidad”, por ejemplo).

2. Este último uso, de tipo ideológico (al servicio del funcionamiento del grupo), ha mediatizado, al menos por la confusión que comporta, los otros dos usos propiamente espirituales. El principio de que “toda paternidad procede de Dios” ha servido para sacralizar tanto la autoridad “organizativa” propia de la institución (indispensable en ella), como asimismo la objetivación de la mediación eclesial, que, en lugar de ser objeto de discernimiento, se suele entender de modo mecánico y jurídico (como una función establecida), sin atender a la correspondencia interior, a la adecuación ética, al reconocimiento –o no– por el otro (!). Este uso, por otra parte, se ajustaba al modo de comprenderse la paternidad y la autoridad en la sociedad en general, además de influir en dicha comprensión dentro de las sociedades estáticas

¹ No entraré ahora en el uso de la distinción entre el “ex opere operato” y el ex opere operantis” en la teoría sacramental. Rafael Sánchez Ferlosio tiene unas páginas muy interesantes al respecto, en las que atiende no sólo a las sociedades explícitamente religiosas (*Las semanas del jardín*, Madrid, Alianza, 1981, págs. 299-314). Básicamente el fallo histórico del cristianismo fue poner exclusivamente del lado del mediador del sacramento (y del don vehiculado) el “ex opere operato”, y sólo del lado del receptor el “ex opere operantis” (entendido sobre todo como conducta ajustada a la ley, de forma más moralista que ética).

del pasado ⁽¹⁾. El uso de la imagen de la “ma-ternidad”, atribuida a una especie de “entidad personal” de la Iglesia, ha contribuido a reforzar esta limitación.

3. Durante siglos, el simbolismo de la paternidad referido a Dios, lo han desarrollado y expuesto personas que no eran padres y que, por tanto, sólo conocían la paternidad desde la filiación y desde la carencia, ambas vividas por ellos en el marco de las relaciones de autoridad de la Iglesia. Por su parte, el pensamiento religioso de los laicos era extraordinariamente dependiente y pasivo, entre otras cosas, por la dicotomía entre la iglesia “que enseña” y la “que aprende” (“docens” y “discens”).

4. Estas confusiones y limitaciones, unidas a la mediocridad general, y todo ello acumulado durante siglos, no ha contribuido a la vitalidad del simbolismo de la paternidad sino a su permanencia más bien inerte –cuando no negativa. Por todo esto se entienden *tres cosas*: primero, que la paternidad haya quedado circunscrita, sobre todo, a las representaciones y a los aspectos más aparentes de la primera etapa de la vida, o sea, cuando el hombre es dependiente por su edad infantil (la protección y el amparo han prevalecido sobre la pura relación); segundo, que las representaciones de esta primera etapa hayan sido, sobre todo, autoritarias (en el sentido de extrínsecas y sin razonar, porque sí) y hayan ignorado, por lo general, lo que, de dos siglos a esta parte, una minoría de educadores comenzó a descubrir acerca del mundo ya rico y autónomo del hombre cuando aún es un niño ⁽²⁾; y, por consiguiente, se entiende, en tercer lugar, que apenas se hayan desarrollado representaciones simbólicas de la paternidad-filiación que incluyan la relación de un padre (o de una madre) con un hijo ya adulto, que puede responder que “no”, por ejemplo, al

¹ Pese a ser básicamente “estáticas”, las sociedades occidentales tenían variaciones, como se puede comprobar en: J. Delumeau y D. Roche (coord.), *Histoire des pères et de la paternité*, París, Larousse-Her, 2000.

² Ver: Maria Montessori, *Il segreto dell'infanzia*, Milán, Garzanti, 1992, p. IX-XIV y 3-9.

mandato, al consejo o a la exhortación que se le hace, sin que esto suponga, necesariamente, algo negativo en el fondo (¹).

Algunos fragmentos del Nuevo Testamento

Como hemos dicho, el objeto de esta Introducción era plantear el tema en su complejidad antes de entrar en los cuatro relatos. Para ello, nos falta recordar los fragmentos del *Nuevo Testamento* más interesantes acerca de la paternidad. Dado nuestro enfoque, dejo para otra ocasión los tres tipos de textos más elaborados simbólicamente y referidos a Dios en el primer siglo del cristianismo: algunos fragmentos del *Evangelio de Juan*, los escasos versículos parecidos de los *Sinópticos*, y los datos acerca de una “ipsissima verba” de Jesús como la del “abba” dirigido a Dios. En cambio, por razón –ya digo– de nuestro enfoque, selecciono: los versículos de los Evangelios que son críticos o bien con la paternidad real [1], o bien con la “paternidad” aplicada (metafórica e ideológicamente) a los dirigentes religiosos [2]; así como los versículos en los que la metáfora de la paternidad-filiación se aplica a la transmisión del Evangelio [3].

[1] Son del primer tipo, esto es, de los versículos referidos críticamente a los vínculos familiares y, entre ellos, a la paternidad real (de forma –dicho sea de paso– que parece contradecir

¹ “Infans” es “el que aún no habla”, “el que es mudo”; lo cual es cierto, primero, en los primeros años, en el plano biológico y psicológico, y, después, en el plano familiar y social, hasta que el hijo, ya mayor, ya no “adolece” (y obsérvese que nosotros definimos “adolecer” como “carecer”, mientras que “adolescens” pertenece a “adolescere”, que significa crecer, desarrollarse, robustecerse) sino que “toma la palabra” y su opinión ya cuenta. El mismo prefijo privativo “in-” de “infans” aparece en un adjetivo muy de la infancia: “innocens”, que es “el que no causa mal”, el que es “inofensivo”. Este segundo “in-” parece encerrar un juicio interesante sobre el hombre: el infans innocens, cuando se hace mayor, si puede hacer daño es porque es moralmente responsable (Ver: Santiago Segura, *Diccionario etimológico latino-español*, Madrid, Anaya, 1985).

el mandato de honrar a los padres de *Éxodo*, 20, 12), los siguientes:

“No penséis que he venido a poner paz en la tierra; no vine a poner paz sino espada. Porque he venido a separar al hombre de su padre, y a la hija de su madre, y a la nuera de su suegra, y los enemigos del hombre serán los de su casa. El que ama al padre o a la madre más que a mí no es digno de mí, y el que ama al hijo o a la hija más que a mí no es digno de mí” (Mateo, cap. 10).

“Si alguno viene a mí y no aborrece al padre, a la madre, a la mujer, a los hijos, a los hermanos, a las hermanas, y aun su propia vida, no puede ser mi discípulo” (Lucas, cap. 14).

Asimismo (junto a estos versículos que plantean una negación y aborrecimiento de los vínculos familiares y entre ellos los que atañen a la paternidad-filiación) debemos recordar los versículos en los que la “negación de sí mismo” de Jesús se hace en nombre de una “filiación” respecto de Dios, cuya “voluntad” parece estar, en la letra de los textos, en oposición con la voluntad del hombre (del hijo). Así es como se presenta (como modelo además de la “obediencia” de los cristianos), la agonía de Jesús en Getsemaní que incluye la expresión: *“no lo que yo quiero sino lo que tú” (Marcos 14, 36)* y sus paralelos: *“no como yo quiero sino como tú quieres” (Mateo, 26, 39)* y *“no se haga mi voluntad sino la tuya” (Lucas, 22, 42).*

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

[3] Por último, hay dos versículos de Pablo que contrastan con el anterior de *Mateo* 23. Estos dos versículos se han citado con frecuencia porque la imagen de la paternidad se usa en ellos de forma favorable al gobierno y a la “amonestación” de un grupo de cristianos por el dirigente religioso.

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

Tales son los fragmentos del *Nuevo Testamento* seleccionados. Al final del apartado siguiente volveremos sobre ellos. Pasemos ahora al análisis y al comentario de los cuatro relatos.

II. “Un hombre tenía dos hijos...”

En los Evangelios hay dos cuentos que comienzan por la misma frase: “Un hombre tenía dos hijos”. Uno de estos cuentos está en *Mateo*; el otro, en *Lucas*. Asocio estos dos breves relatos, desde hace años, a otros dos textos literarios y no religiosos cuyo argumento tiene algún parecido. Quisiera exponer aquí mis reflexiones sobre los cuatro.

La narración de Mateo

Un hombre tenía dos hijos. Se acercó al primero y le dijo: hijo, ve hoy a trabajar a la viña. Él, respondiendo, dijo: no quiero; mas luego, recapacitó y fue. Se acercó al otro y le habló de la misma manera. Mas él, respondiendo, dijo: voy, señor, y no fue. ¿Cuál de los dos hizo la voluntad del padre? Contestaron: El primero. Y Jesús les dijo: En verdad os digo que los publicanos y las prostitutas os llevan la delantera en el reino de los cielos.

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

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

2. Segunda observación. El cuento parece plantear, primero, la diferencia entre lo que se dice y lo que se hace y, segundo, la preferencia a favor de lo que se hace y no de lo que se dice; prefe-

¹ El contexto polémico que envuelve este cuento es fundamental para el sentido del mismo. Jesús critica las incongruencias de los hombres religiosos de su tiempo. Ya sea, como en este caso, sus incongruencias ante el mandato religioso; ya sea sus incongruencias en atribuir valor religioso a una autoridad que no lo tiene (recuérdese el versículo de Mateo 23). El trasfondo histórico de estas polémicas refleja tanto un contexto de Jesús como de las primeras comunidades. “Jesús”, en estas perícopas, es una creación de los autores de las mismas, y no sólo el Jesús que vivió hace veinte siglos.

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

rencia compartida por todos, incluso por los oponentes. Es cuestión, por lo que parece, de obediencia o de desobediencia no en las palabras sino en los hechos, pues el mandato del padre parece claro y no se discute, así como el objeto o el contenido del mandato: trabajar en la viña.

3. Sin embargo –tercera observación–, la mención de los publicanos y de las prostitutas al final nos hace pensar, primero, que no es tan claro e invariable en qué consiste “trabajar en la viña”; y, segundo, que tampoco es tan clara ni tan inamovible, por tanto, la figura del padre y el contenido de su “voluntad” (1). Los publicanos y las prostitutas son, en efecto, una preferencia de Jesús que abre y amplía la interpretación del cuento en lo que respecta a nuestra segunda observación: en qué consiste “trabajar en la viña” (y cumplir la “voluntad” del padre del cuento). Dicho “trabajo” (cumplir dicha voluntad) va más allá de la simple moralidad y de la simple adhesión a la Ley, en las que debieron de pensar sus oyentes fariseos antes de que Jesús les saliera con la mención de los publicanos y prostitutas.

Por adelantar brevemente nuestra interpretación: cabe en este cuento –si lo leemos pensando en una situación espiritual como la actual– todo el espacio que media entre la *obediencia* y la *fidelidad*; caben los itinerarios de la gente que dice que no a lo que se considera comúnmente como lo correcto, y que lo hace no por pereza o por egoísmo sino por exigencia de honestidad y de fidelidad a un camino espiritual que ya no se adecua a lo que exige la ley y la doctrina de la sociedad de partida. Más allá del bien y del mal, y más allá de la ortodoxia, cabe, en el dilema del cuento, todo un campo para la fidelidad y la búsqueda. Un campo que, cierta-mente, el Rabbí del Evangelio conocía pues no

¹ Obsérvese, ciñéndonos a la letra del texto, que primero se designa al padre como “un hombre”, luego el segundo hijo lo llama “señor” y sólo al final Jesús lo llama “padre”.

condena sino que escribe en la arena; prefiere al publicano y no al fariseo (que cree ser distinto de los demás hombres, a los que mira con suficiencia); y se sienta a la mesa con publicanos y prostitutas, lo cual indica que él se sentía como uno de ellos, cercano a ellos, y lejos de los otros.

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

Aún es infrecuente asociar la idea de *conversión* a la figura de Jesús, así como atribuirle etapas y cambios importantes en su vida interior, y esto se debe a tres razones. La primera razón es porque aún se asocia el término de conversión al de pecado, y se piensa que convertirse es dejar una vida inmoral por otra, que resulta ser simplemente moral. La segunda razón es porque convertirse aún se asocia, sobre todo, a un cambio de adscripción ideológica. Y, la tercera razón es porque, en el cristianismo y en el caso de Jesús, por más que se diga, más que considerarlo como un hombre cuya vida merece conocerse en sus etapas, se le suele considerar, sobre todo, desde el principio, como el Cristo glorioso e *inmutable*, el Dios venido a este mundo, perfecto en sí mismo desde el comienzo. Las creencias en torno a él ahogan la necesi-

dad de adivinar, en su vida mortal, la peripecia de un hombre que avanza, no sin conflictos, en el camino *de la creencia a la fe* ⁽¹⁾. Jesús debió de seguir, en efecto, todo un proceso que le llevó *de la ley a la fe*; que le llevó a acercarse a los publicanos y a las prostitutas que habían acudido, como él, a escuchar a Juan Bautista, del que luego él tomaría distancias aunque siempre lo defendería, tal como se puede ver en la perícopa anterior a la de este cuento. Gracias a este proceso es como Jesús debió de llegar a afirmar que sólo Dios es bueno, que a nadie hay que llamar padre en la tierra, que todos somos semejantes (“iguales” sin ser por ello ni numerables ni ordinables), y que, por tanto, lo establecido en la sociedad de su tiempo (por ejemplo, la diferencia entre gente pura e impura, o el origen divino de la autoridad de los jefes de su pueblo) *no era de Dios*, ni mucho menos. En este sentido, así como hace un momento distinguíamos entre obediencia y fidelidad (y entre *ley* y *fe* o entre *creencia* y *fe*), ahora importa distinguir entre *faltas* (o carencias) y *pecado*, y también entre *culpabilidad* y *responsabilidad* pues, mientras la culpabilidad es el “cáncer de la vida espiritual”, según decía Légaut, la responsabilidad es, sin duda, un signo inequívoco de sensatez en la vida “espiritual”.

5. Quinta observación. En cuanto al “padre” (del que no se dice nada en el cuento), si pensamos en él a partir de una situación de cambio como la nuestra, podemos imaginar, en primer lugar, que, además de “voluntad”, debía de tener inteligencia, y que, ante la conducta de los hijos, lo lógico era que hubiera utilizado dicha inteligencia. Digo esto por dos cosas: primero, para empezar a

¹ Una sinopsis de las distintas formulaciones de los Credos antiguos mostraría la creciente complejidad de éstos dentro de un esquema trinitario. Mostraría, además, la tardía inserción en ellos de un desarrollo cristológico. Pero, sobre todo, mostraría que la vida de Jesús no forma parte del Credo. Éste, tras mencionar su nacimiento, tan sólo alude a su muerte y a su resurrección. Para la teología, la muerte y la resurrección de Jesús, son el fundamento de la fe. No así para Légaut, para el que el fundamento de la fe (lo cual implica un cambio en su concepto) es también la vida de Jesús, sobre todo el año y medio escaso de “vida pública” en que sus discípulos nacieron a la fe junto a él.

ablandar la rigidez del mandato y a cuestionar la demasiada claridad del mismo, que se da por supuesta; y, segundo, para empezar a pensar a partir de los cambios de un padre real, abierto a la realidad de la creciente autonomía de sus hijos. Es obvio que no siempre un padre tiene razón y que no siempre acierta en su voluntad; por lo que cabe, al menos, rectificar, que es de sabios; máxime si se trata de hijos mayores, como es el caso.

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

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

En fin, como ya he indicado antes, leo este pequeño relato a partir de los que dicen que no pero luego siguen pensando y ello no es que les lleve a arrepentirse y a tornar a lo de antes sino que les lleva a contribuir a que la viña dé unos pámpanos prometedores; algo que muchos de ellos harán sin saberlo, sólo siendo simplemente ellos mismos a partir de su fidelidad, como aquellos a quienes se juzga en la parábola del "juicio final" de Mateo 25, que tampoco sabían el alcance de lo que habían hecho. Muchos ex-, muchos post-, muchos "antiguos alumnos" de las tradiciones institucionalizadas, a

veces tratados por ellas como traidores o desertores, y muchas veces desterrados, exiliados de ellas, pueden encontrar cabida en este sencillo cuento, tal como creo entenderlo; aunque no todos ⁽¹⁾. El problema de estos cristianos en el exilio es que los detentadores de la autoridad, en estas tradiciones institucionalizadas, parecen, en su mayoría, incapaces de conversión, lo cual comporta un reencuentro imposible. Pero esto es ya materia del siguiente cuento.

La narración de Lucas

Hay un texto de *Lucas* que comienza igual que el anterior y que conviene releer desde la interpretación del cuento anterior. Me refiero a la parábola conocida como del “hijo pródigo” que, por ser más famosa y más larga, no transcribo. ¡Cuántas veces no se habrá meditado y comentado este cuento que, sin duda, es *un gran texto sobre la alegría final*; alegría que *es semejante* a la que siente un padre cuando el hijo, que se había ido de casa de malas maneras, y del que el padre no sabía nada desde hace tiempo,

¹ Como ya hemos visto, entre los que dicen que no, están los que dicen que no y luego es que no. Hay, sobre todo, dos tipos de hombres que se cierran a la vida espiritual: tanto los que dicen que no y es que no como los que dicen que sí y practican un sí que, en el fondo, es que no porque creen que no hay más sí que el suyo. Por el contrario, los ex- y los post-, etc., desde los que analizo este relato, seguro que se entenderían con los que dicen que sí y es que sí de veras. Lo que les caracteriza a ambos es una secreta “conversión” por la que viven su sí envuelto en un no saber radical, en un no juzgar de calidad, captable por un sentido de la discreción y del pudor en su ser afirmativos, y, por consiguiente, tanto por su aversión a todo proselitismo, propaganda y fanatismo, como por descubrir en todo hombre un valor. Tanto los que dicen que no y es que sí, como los que dicen que sí y es que sí del modo que digo suscribirían un luminoso aforismo de Alfred Loisy, el heresiarca por antonomasia de principios del siglo XX, tan injusta y anticristianamente tratado: “*La ortodoxia es la químera de los que nunca han pensado*” (“*L’orthodoxie est la chimère de gens qui n’ont jamais pensé*”, *Choses passées*, París, E. Nourry, 1913, p. 308). ¿No suscribiría esta frase el Jesús que narra la parábola que comentamos? Permítaseme una última anotación, de tipo literario. Mi interés por los considerados como desertores o incluso como traidores, y que no son tales, viene de antiguo. Se remonta a una película del Oeste: *El honor del capitán Lem*; y a la leyenda del primero de los desterrados españoles, el *Mío Cid*, leída por primera vez en una versión en prosa de Menéndez Pidal a raíz de una conocida película también un tanto “del oeste”.

retorna! Esta alegría es, sin duda, acorde con una paternidad caracterizada no por la autoridad sino por un vínculo íntimo y entrañable que sintetiza lo mejor de lo humano, y que, por esta razón, es atribuible a la relación de Dios con el hombre según algunas tradiciones.

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

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

La “punta”, la intención de las tres parábolas de este capítulo 15 está en los tres versículos que aluden –al final de cada una de ellas– a la alegría que supone encontrar, por fin, algo que estaba perdido. Ahora bien, uno de estos versículos dice que “en el cielo será mayor la alegría por un pecador que haga penitencia que por *noventa y nueve justos que no necesitan de ella*”; lo cual, como decía, no deja de tener su ironía pues ¿acaso “no necesitan” de penitencia los “noventa y nueve justos”? Parece como si el versículo hiciese suyo lo que pensaban de sí mismos los oponentes de Jesús (ser “justos” y

“no necesitar penitencia”), y ello no deja de enervar cierto humor, un tanto ácido, propio de una polémica, donde es normal que el polemista utilice lo que piensan sus oponentes cambiándole el sentido.

2. Pero pasemos (de tejas para abajo, prescindiendo de las interpretaciones habituales, tanto la teológica como la eclesiástica) a fijarnos en los personajes del relato. Si la punta, si la intención de las tres parábolas de este capítulo 15 está en los tres versículos que aluden, al final de cada una de ellas, a la alegría que supone que algo que estaba perdido por fin se encuentra; y si este algo que se había perdido es igual que sea una oveja entre cien, una moneda de escaso valor o un hijo de dos que se tienen, tampoco es menester tomar al pie de la letra lo que se dice que le pasó y que hizo el hijo que se marchó de la casa. Y además, por razón de esta misma libertad, resulta asimismo lícito reflexionar imaginativamente sobre el personaje del padre. Entra dentro de lo posible que el padre (piénsese en los dirigentes religiosos de Israel y en la imagen de Dios que éstos difundían) influyese en la partida del hijo, es decir, que fuese, en parte, la causa de que el hijo se fuera.

3. Encontrar a un hijo no es lo mismo que encontrar una oveja o una moneda (o que encontrar a alguien por la calle) sino que es, propiamente, un reencuentro. Esto tienen los cuentos en que intervienen dos personalidades y dos libertades, cosa que no ocurre en el de la oveja o en el de la moneda ⁽¹⁾. Todo reencuentro es *cosa de dos* y por eso cabe pensar que el reencuentro de este cuento se debió también a que el padre reflexionó y cambió de algún modo mientras el hijo estuvo ausente. Y, sin embargo, el texto sólo nos habla del

¹ Un hijo, cuando es muy pequeño, puede perderse como se pierde una oveja o una moneda. Si las noticias de pequeños que, de repente, desaparecen, tienen tanta resonancia, es porque todo el mundo las comprende. Pero no es éste el caso de este cuento: el hijo es ya un joven, y se va por su propia iniciativa.

cambio del hijo y de que el reencuentro se desencadenó por las cavilaciones y la iniciativa del hijo. Del padre, sólo se cuenta su gran acogida, que, ciertamente, es emocionante.

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

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

Dos textos no religiosos

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

Los dos textos que quiero traer a colación son: *La vida es sueño* y *El rey Lear*. Son dos relatos profanos, es decir, no pertenecientes a las tradiciones religiosas. No pertenecen a dichas tradiciones en el sentido de que no les guía una intención expresamente religiosa; lo cual no significa que no influyan en ellos dichas tradiciones, a las que sus autores pertenecían (cristianismo del renacimiento y del barroco). Su independencia respecto de las creencias, el hecho de que el significado de estos relatos no pretenda ser directamente religioso, es, precisamente, lo que hace que puedan sernos útiles (1).

¿Por qué estos dos textos en concreto? Porque ambos, pese a su complejo desarrollo (acorde con el gusto de su época), narran, en definitiva, los avatares de dos padres (de dos reyes) que, no sin resistencias, experimentan una profunda transformación, a través de un proceso bien largo, desencadenado por el impacto en ellos de la personalidad y libertad de sus hijos.

De hecho, fueron estos dos textos (frecuentados durante mis años de profesor) los que me confirmaron en las conjeturas y reflexiones sobre los dos cuentos evangélicos que acabo de exponer. Hay una segunda razón, más de tipo formal, para relacionar estos dos relatos literarios con los dos cuentos de los Evangelios. Su línea argumental principal responde también a un esquema que podría

¹ Me permito aquí una precisión acerca de la adscripción cultural de estos dos textos literarios que, pese a ser universales, pertenecen a dos de las "literaturas europeas" y, por eso, son deudoras del contexto de las tradiciones cristianas. "Europa" es un término que sólo a partir del siglo XVII fue sustituyendo, poco a poco, a "Cristiandad", palabra de mil años de uso con un sentido preciso que ya no vale: "el conjunto de las tierras ocupadas por los cristianos y considerado como una amplia patria humana" (Ver: Pierre Chaunu, *La civilización de la Europa clásica*, Barcelona, 1976, p. 632).

comenzar así: “Un rey tenía un hijo”, o bien: “Un rey tenía tres hijas”; un esquema, que en su base es muy simple y popular ⁽¹⁾.

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

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

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

³ En mis clases recomendaba a los alumnos que viesen *Ran*, la versión de Akira Kurosawa del *Rey Lear*, cuya alegría final es –permítaseme la exageración– de los momentos más gloriosos del cine (un poco como el final de *Blade Runner* para la generación posterior a la mía). *Ran* me servía además para invitar a los alumnos a pensar en dos cosas: primero, en la universalidad de un clásico como *El rey Lear*, y, segundo en que la relación y el conflicto es igual si los personajes son hombres o mujeres. En el caso de los hijos, tenemos a Segismundo y a Cordelia y sus dos hermanas. Y, en el caso de los padres, les recordaba (o les contaba, pues muchos padres no cuentan cuentos a sus hijos) la historia de *Blancanieves* y su conflicto con su madre (que no sólo “madrastra”, tal como atestiguan versiones muy antiguas). En el final de

2. La obra de Calderón, aunque en ella se suelen resaltar las etapas por las que Segismundo llega a ser plenamente un hombre dueño de sí, incluye asimismo un notable proceso de transformación del padre (de Basilio) también hacia el dominio de sí, sin el cual, el proceso del hijo habría quedado incompleto. Segismundo no sólo conquista el trono al vencerse a sí mismo sino que así conquista también a su padre. Justo tras haber derrotado a su padre en combate, Segismundo, ya dueño de sí mismo, se arro-dilla a sus plantas y esto “puede” a Basilio. Ahora bien, la derrota de las tropas de Basilio por las de Segismundo se había debido, en parte, antes, a que Basilio ya se había sentido derrotado por su hijo, y ya había renunciado a luchar contra él, el rebelde apoyado por el pueblo. Basilio, una vez derrotado militarmente, es, ade-más, quien primero se inclina ante su hijo, para que éste le mate, pues reconoce que su conducta con él, al encerrarlo y encadenarlo en la torre con idea de evitar el peligro que como hijo represen-taba, fue infame y fue lo que causó, lo que desencadenó el “peligro” que para él iba a suponer su hijo, según él interpretaba los hados. Sólo después de todo esto es cuando Segismundo levanta a su padre y se arrodilla ante él, prescindiendo de lo que recla-maba el pueblo.

Esta escena final de *La vida es sueño*, así como el desenlace de *El rey Lear*, son, en definitiva, la representación solemne, casi litúrgica, de cómo un padre y un hijo cumplen una frase evangé-

Blancanieves no hay reencuentro, como lo hay en *Lear* o en Calderón. La razón es porque la madre de Blancanieves no está a la altura de la transformación de la hija, y no acepta, devorada por los celos, que la hija se haga mujer. A Blancanieves, ciertamente, le cuesta lo suyo interponer la distancia necesaria, propia de toda relación adulta; distancia simbolizada por ser capaz, al fin, de enamorarse y de emprender su propia vida, lejos del núcleo familiar intermedio de los enanos. Pero, además, el proceso de Blancanieves se desencadena por la agresión de la madre. Y no es para menos: la hija la desbanca en belleza, lo cual es un anuncio de su inevitable derrota. Sin embargo, asumir esta derrota es el único umbral posible para la madre de acceder a su propio crecimiento, que es, a un tiempo, aceptar su envejecimiento...

lica digna del barroco: *sólo quien pierde la vida la gana* (1). Como decía Antonio Machado de forma igual de profunda pero aparentemente más ligera: “Moneda que está en la mano / quizá se deba guardar. / La monedita del alma / se pierde si no se da”. A través de la complejidad del argumento de estas dos obras y gracias a sus desenlaces, el amor-dedicación del padre y la piedad filial del hijo, que parecían muertos y enterrados por lo extremado del conflicto, resucitan.

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

La fe de Cordelia y de Segismundo en sí mismos, que los lleva a establecer una distancia respecto de sus progenitores (una

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

² Nótese la coincidencia en el personaje de basilio del nombre propio y del común de su función (*Basilio: rey*), que indica la intención moral –como de un cuento– de Calderón, quien, como Shakespeare, reflexionó sobre el poder absoluto de los monarcas de su tiempo, que tocaba a su fin. En esto del poder y de la política, cambiantes conforme cambian las sociedades, como en tantas cosas, la sociedad civil ha encajado antes los cambios que las sociedades religiosas que siguen un modelo interno de gobierno trasnochado.

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

Recapitulación y final

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

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

La filiación tiene asimismo sus etapas, en las que están en juego también dos modalidades que deben distinguirse y sucederse, disminuyendo una y creciendo la otra. Si el crecimiento del hijo va

más allá de lo biológico y social, y si el hijo asume estas etapas y modalidades respecto de su padre; entonces, por su mismo proceso, el hijo ayuda al despojamiento del padre de todo lo que pudo adherírsele durante el camino, pues la paternidad, en su fase primera, conlleva una casi posesión de los hijos que tiende a prolongarse, fuera del tiempo en que tiene sentido. Del mismo modo, la filiación, al principio, comporta una enorme dependencia de los padres; dependencia que, con el tiempo, deja de tener sentido, a no ser que el hijo se niegue a crecer, a emanciparse y a asumir sus responsabilidades; con lo que su dependencia se sitúa en un plano de relación más hondo. Hay, pues, en el padre, una transición –a través de crisis o de forma armoniosa– desde una “paternidad de autoridad” a una “paternidad de llamada”, que es acorde con la transición del hijo (que quiere alcanzar su talla posible y no quedarse en menos), a partir de una “filiación de obediencia”, a una “filiación de fidelidad”.

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

La más alta actividad que un hombre puede realizar en la tierra consiste en el trabajo de la fe. La fe del esposo en la esposa, la fe del padre en su hijo, ambas tejidas de duración incluso más allá del tiempo, ambas amasadas de consistencia en medio de lo que pasa, tienen que realizar su obra, profundamente una, a través de múltiples contingencias, independientes, todas ellas,

de su iniciativa. Su eficacia proviene del ser mismo del que emanan. Por la fe, el hombre se asoma en secreto hacia el otro. Por la fe, lo requiere en secreto. Por la fe, lo alcanza en su soledad esencial. Por la fe, él es plegaria silenciosa que cualquier fórmula traicionaría. Por la fe, llega hasta a pedir ayuda y a “convertirse en mendigo” y suscitar así, en el otro, lo que ningún don podría dar. Por la fe, es sufrimiento, pero no cruel, pues se desarrolla en calma, según su orden, feliz incluso, no sólo por lo que espera sino porque la fe irradia alegría cuando es fecunda. El hombre descubre así la plenitud del movimiento del ser que se comunica. (1)

2. Por aquí va lo real aunque su realización sea escasa, imperfecta, siempre expuesta al desfallecimiento. Y sólo a partir de aquí cabe una aplicación metafórica a otras relaciones humanas y, además, un uso simbólico de la paternidad referida a Dios. La paternidad sólo puede ser una imagen útil en el plano espiritual (una imagen entre otras) si incluye estas dos etapas, estas diferencias de orden y estas perspectivas.

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

Como ya hemos indicado en algún otro momento, del mismo que los padres no es que engendren hijos sino que, en definitiva, engendran nuevos padres, también en el plano espi-

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

ritual, un maestro (un jefe, un guía) que realmente lo es –espiritual, quiero decir– suscita no discípulos (ni súbditos, ni seguidores) sino nuevos maestros (nuevos jefes, nuevos guías), pues, en el orden de la comunicación del ser, lo jerárquico sólo es un medio y no un fin, y está llamado a disminuir hasta difuminarse y desaparecer todo rango. Lo mismo ocurre entre un autor y sus lectores. Y lo mismo ocurre entre Dios y el hombre.

La crisis actual de la paternidad y de la autoridad no es sino consecuencia de nuestra ancestral insuficiencia en la manera de representárnoslas y de comprenderlas, es decir, es consecuencia de que se piensa la paternidad sólo respecto de un hombre siempre niño y nunca adulto. Lo mismo ocurre con la imagen teísta de Dios como Padre (1). Ciertamente hay una crisis generalizada del poder, que, por sus abusos, por su prolongación fuera de sus límites y de sus fines, se ve seriamente impugnado actualmente. Ahora bien, esta crisis es, sobre todo, una llamada a una profundización (a una especie de conversión o paso de un umbral hacia un orden distinto) por el que distinguimos el poder de la autoridad y, en el poder, su uso, como un servicio, de su abuso. Prueba de que la crisis actual es una llamada a la profundización es que todavía entendemos bien, sin problemas ni complejos, la exclamación del juglar de hace casi mil años: “¡Dios, qué buen vasallo si hubiera buen señor!”; o el que un poeta actual, al evocar el recuerdo de su padre fallecido, le hable figuradamente y le llame “Señor de mi amor” (2).

3. Ya dije que mi intención era seguir un discurso de itinerario y no de doctrina; un discurso atento al camino más que a la meta. Por eso he graduado lo significado por la paternidad, y he atendido, primero, a la paternidad real, en la que hay una segunda

¹ El recurso a imaginar a Dios como “madre” puede ser, en este sentido, de corto alcance.

² Agustín García Calvo, *Relato de amor*, Zamora, Lucina, 1993, p. 14, entre otras.

etapa esencial a la que llegar; y, sólo después, al uso metafórico de la paternidad en las relaciones entre los hombres, en las que es esencial pensar en esta segunda etapa. Sólo afinando así en lo mejor de lo humano, es como se entrevé la utilidad de la paternidad, conforme a las etapas de la vida, como símbolo para indagar y expresar el misterio incognoscible de Dios y de lo que hay de auténticamente espiritual en las relaciones humanas.

Tal como ya expuse en Can Bordoi en 2006 ⁽¹⁾, Légaut describe el paso de un hombre de la creencia a la fe como una “delicada emancipación” hasta alcanzar una “vigorosa independencia” dentro de su tradición; y como una “progresiva sustitución” de una “creencia espontánea y segura sobre Dios” por “una intuición reflexionada pero siempre tanteante sobre él que, a medida que uno llega a ser uno mismo, adquiere consistencia en él y lo habita establemente”, lo cual conlleva vivir en la “maravillosa inseguridad” de no fundar sino de sembrar, siempre de paso. Este proceso de la creencia a la fe, así entendido, es aplicable en el tema de la paternidad, y en los tres planos que hemos distinguido: en el interior de la paternidad real; en el uso metafórico de la paternidad en las iglesias; y en el uso simbólico referido a Dios.

4. Ahora bien, para que esta progresiva sustitución se dé en estos tres ámbitos, *es capital que alguien* (un viviente, ya sea del pasado o del presente), por su sola irradiación, casi sin saberlo, ayude al hombre a pasar, en todos estos campos, y dentro de su tradición, *de la obediencia a la fidelidad*, y de la dependencia a la responsabilidad. Tal es la “paternidad espiritual” de un mayor en la fe, ya sea éste hombre o mujer. ¿No fue esto lo que Jesús hizo con sus

¹ *Lectura simbólica...*, p. 245-251. En ese texto faltaba, sin embargo, la expresión de “vigorosa independencia” (“Llegar a ser discípulo”, *Cuaderno de la diáspora* 2, AML, Valencia, 1994, p. 74-76; ver este texto también en: Marcel Légaut, *Itinerari. Fragments d'una recerca*, Barcelona, Fragmenta, 2007, pág. 112).

discípulos y lo que su Espíritu hace en los que se reconocen “de Jesús” a través de los siglos?

Por eso es el momento de volver a examinar los versículos del NT seleccionados al final de la Introducción. No otra cosa sino “padre espiritual” fue Jesús para sus discípulos en el seno de la sociedad de su tiempo. No a otra cosa sino a liberar el “don total” del adulto es a lo que apuntan los dos cuentos de los Evangelios que hemos analizado. No otra cosa sino a pasar de la obediencia a la fidelidad apuntan los versículos (citados al final de la Introducción) acerca de la separación y del “aborrecer” padre y madre, hijos, esposa, y, en definitiva, “negarse a sí mismo”. Estos fragmentos apuntan a esta transición, a esta “progresiva sustitución” de un vínculo y una relación de “autoridad” por otros de “llamada” a los que la misma maduración humana no se opone sino que los prepara.

También desde esta perspectiva –salvadas las distancias– se enriquece la comprensión del “no se haga lo que yo quiero sino lo que tú”. También el “conviene que yo me vaya” –para dar paso al Espíritu– puede entreearse como un: “conviene que el *yo* se vaya”. Comprensión alentadora, abierta al “don total” del hombre, que lo hace capaz de abrazar la crueldad de lo real hasta hacer, de la muerte, la propia muerte, esto es, el último acto de la propia vida. Comprensión asimismo más fecunda que la simple exigencia extrínseca de negar lo humano para afirmar lo divino como si ambos elementos fueran opuestos y estuvieran vinculados por una ley inversamente proporcional por la que tanto más se afirma lo uno cuanto más se niega lo otro. Y, ¿no podrían leerse desde esta perspectiva los versículos de Pablo acerca de su paternidad respecto de sus iglesias? La fe llega por la audición, pero de corazón al corazón, de tú a tú, y no de forma colectiva, de boca a oído; y menos con altavoces mediáticos.

5. La brevedad de la vida pública de Jesús, aparte del contexto de crisis de la situación en Israel entonces, permite comprender la expresión “rompedora” de sus propuestas, marcadas por la urgencia de la llegada del Reino. Esta forma de expresarse rompedora (como la de hablar de “matar el deseo”) puede ser útil, sin duda, al comienzo, pues suscita y despierta la conciencia con un vigor indispensable para arrancar. Pero esto sólo vale durante un breve tiempo. Si se persiste en dicha lectura, los textos pueden terminar en pura seducción, en pura esterilidad; y su luz puede cegar más que orientar.

En absoluto llevan los versículos evangélicos acerca de las exigencias del seguimiento (como la de “aborrecer” o “negar” los vínculos familiares o como la de la negación de sí mismo) a una vida separada, a un camino monástico; como tampoco la fe lleva a un sistema y a una doctrina sin contacto con la forma de pensar común en una época determinada, a no ser que haya sido suplantada por la creencia.

Hoy no es de recibo (de un siglo a esta parte) abrazar un joven (a perpetuidad, y por tomar los textos sobre el “aborrecimiento” literalmente ya sea por leerlos él así o porque se los hayan presentado) una forma de vida ajena a los vínculos reales entre los hombres, que él, de hecho, cuando renuncia a ellos, todavía ignora (1). Estos fragmentos de los evangelios, como los dos cuentos del comienzo, llaman a algo incomparablemente más sutil y universal. Son una “llamada” que se da y que se escucha, llegada la hora, en todo tipo de vida.

¹¿Qué diría la Iglesia si esta decisión la tomara un adulto, ya casado y padre de familia, que dejase a su cónyuge, a sus padres y a sus hijos? ¿Pensaría que estos textos justifican esta irresponsabilidad de dejar el hombre a los que están a su cargo porque “la mies es mucha y los obreros pocos”, tal como se planteaba, y quizá aún se hace, en el “día del seminario”? La Iglesia católica, tan defensora de la familia, ¿propiciaría este “divorcio”?

6. Un fragmento de las palabras de la *madre* de Cemí, el personaje central de *Paradiso*, la gran novela de José Lezama Lima, cuando éste –el hijo– regresa a casa después de una manifestación en la Universidad, junto con unas líneas posteriores del narrador, son un último testimonio literario a favor de esta paternidad de “llamada” que un padre o una madre *comme il faut* significa para un hijo adulto. Por su actitud, esta madre es símbolo del Dios que es fermento del hombre y que lo anima y alienta a vivir conforme a su fe y a su responsabilidad:

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

7. Así como hay dos fases en la paternidad, hay también dos figuras simbólicas, dos simbolismos de la paternidad aplicada a lo espiritual. La primera figura, de protección y de amparo, puede ser útil durante la infancia, durante una primera etapa de la vida. Pero es inadecuada en la etapa adulta, que comienza ense-

guida, cuando el hombre empieza a pensar y a decidir por sí mismo, de forma responsable, asumiendo sus propias ideas y sus propios riesgos (por otra parte, esta primera figura, además de ser inadecuada a partir de un momento del desarrollo del hombre, puede utilizarse de forma desviada –como de hecho se ha utilizado con frecuencia– al servicio de la sumisión, por parte de la jerarquía, no respetando siquiera lo que es ser realmente un niño).

Acerca de la segunda figura (marcada por la relación libre y adulta), ya hemos analizado las razones de su escaso desarrollo, de su casi inexistencia en el lenguaje. Ya hemos visto asimismo cómo se da de bruces con la doctrina sobre la paternidad divina desarrollada conforme a la primera figura (providencia y omnipotencia entendidas conforme el niño comprende a su padre en la infancia, por ejemplo). Queda, sin embargo, apuntar, al final de este recorrido, que hay una posibilidad de vivir algo de la primera figura en la segunda conforme a un “simbolismo lúcido”. Lo podemos entrever a partir de las palabras de la madre de Cemí. Una madre –o un padre de la talla de esta madre–, al final de su vida, y también antes, puede abrir al hijo todo el campo de lo que le espera en la vida y decirle que nada los separará en el fondo (dificultades, angustias, persecuciones, hambre, desnudez, peligros, espada, muerte, vida, ángeles, soberanías, lo presente, lo futuro, poderes, alturas, abismos y cualquier otra criatura); y esta palabra –en cierto modo omnipotente aunque no ahorrará al hijo nada de lo enumerado– será una forma providente de paternidad por afirmarse como puro lazo, como puro vínculo, cuando ambos caminen solos, pues será una palabra de fe que aparte el temor. ¿No es ésta la forma “paternal” de estar lo espiritual presente sin hacerse presente?

Anexo I. El caso Loisy (1857-1940)

En 1893, cuando tenía treinta y seis años, Loisy (1) fue destituido como profesor de Sagrada Escritura en el Instituto Católico de París, donde había llegado para formarse doce años antes, y donde enseñaba desde hacía cuatro. Loisy sostenía que Moisés no había escrito el Hexateuco, que los relatos de los primeros capítulos del Génesis no eran históricos, que la “inspiración” de la Biblia no era obstáculo, bien entendida, para poder estudiarla como un texto de su época, acorde con el saber de entonces pero no con el nuestro, etc. Todas estas tesis de Loisy, y de otros, en el medio católico de hace cien años, causaban vértigo. Jesús había dicho: “Moisés os dijo...”; y Jesús era Dios y no podía equivocarse; ergo cuestionar la autoría de Moisés era cuestionar la conciencia divina de Jesús y, por tanto su divinidad... El empeño de Loisy de defender la posibilidad de ser fiel a sus dos cleraturas, la sacerdotal y la científica, sin que una menoscabase a la otra en sus propio terreno, dado que, en el catolicismo, la doctrina teológica invadía y anulaba el terreno de la crítica, le llevó a una situación insostenible que terminó con su excomunión nominal en marzo de 1908, cuando cumplía los cincuenta y un años. Fue el último acto de quince años de desencuentros y de tensiones entre este sacerdote, erudito e historiador infatigable y austero, y sus autoridades eclesiásticas, entre las que destacan: el rector del Instituto Católico, Monseñor d’Hulst, el arzobispo de París, cardenal Richard, y, en Roma, el cardenal Merry del Val y, por último, el papa Pío X. La “crisis modernista” y la “reacción antimodernista” es toda una historia –apasionante y ejemplar- en la que no entraré (2). Tan sólo he trazado este

¹ Sobre las razones de este Anexo, ver, más arriba, la Nota 7.

² Las referencias de todas las citas que haré, pueden encontrarse en: “En torno a la ‘crisis modernista’”, *Cuaderno de la diáspora* 18, Madrid, AML, p. 197-206; 234-243. También en la web: www.marcellegaut.org, donde el lector encontrará todo un dossier de textos e informaciones, no sólo de Loisy sino de otros “modernistas” de principios del siglo XX.

breve marco de referencia para situar a Loisy entre, por un lado, Pío X (y el cardenal Richard), y, por otro, el arzobispo de Albi, Monseñor Mignot. Los primeros fueron inflexibles y no tuvieron ningún trato personal con él. Mignot fue su amigo hasta morir en 1918.

Aparte de lo ilustrativo que es este caso para un tema como el de la crítica de los textos sagrados, que se plantea en toda religión, este Anexo se fija en este caso como ejemplo de la “mezcla” de lenguajes en torno a la “paternidad”. Cito a continuación, por un lado, una carta de Loisy al *papa Pío X*; la respuesta de éste al *abate Loisy* (no a él directamente sino a través del cardenal Richard); junto con un párrafo de las memorias de Loisy de 1913, en que éste da su versión de los hechos y de su reacción. Por otro lado, cito algunos fragmentos de Monseñor Mignot. Para terminar, transcribo dos breves opiniones de Loisy sobre Mignot y sobre otro canónigo, amigo suyo, el *abbé Guillemin*, cuando éstos murieron. Pongo en cursiva los fragmentos más significativos pensando en el uso eclesiástico (ideológico) de la metáfora de la paternidad.

Carta de Alfred Loisy, el 28 de febrero de 1904, a Pío X:
Santísimo Padre:

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

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

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

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

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

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

*Algo se quebró en mí nada más escuchar las primeras frases. Aquél que era cabeza de la Iglesia a la que había entregado mi vida, por la que había trabajado tanto desde hacía treinta años, a la que había amado y a la que no podía dejar de amar, y fuera de la cual no había de-seado ni ambicionado nada, no encontraba otra cosa mejor que decir-me –cuando yo respondía con un sacrificio supremo a sus exigen-cias absurdas– que una frase tan dura como que: «esta carta, diri-gida a mi corazón, no salía del corazón!» Pues bien, ¡sí, mi carta salía del corazón! Era la última emoción de mi alma católica ante la conmoción que padecía la Iglesia, un poco por mis hechos pero no por mi culpa. Y, porque pedía poder morir en paz en la Iglesia de mi bautismo sin que – para que se me siguiera soportando en ella– se me forzara a mentir, parecía que se burlaban de mí, como si fuera un falso martir, un individuo que era lo bastante insensatamente orgulloso como para querer hacerse la víctima (tal era la idea de Pío X), y que fingía renunciar a lo que no deseaba renun-ciar cuando no era nada o era tan poco lo que se exigía de él: simplemente defender como verdad lo que había descubierto ser falso y, a la inversa, combatir como falso lo que había encontrado ser verdad! Otras experiencias tuvieron que añadirse aún a ésta para hacerme desear dejar de ser católico, pero ésta fue la más de-terminante de todas. Cuando, en agosto de 1910, el Papa condenó Le Sillon, les dije a mis amigos: «*La Iglesia romana no tiene cora-zón*». No me cabía apenas la menor duda después del 12 de mar-zo de 1904. Aquel día el cardenal Richard hubiera podido blandir sobre mí la excomunióon que dormía en uno de sus cajones: no me hubiera hecho daño, y ciertamente, me hubiera hecho un gran favor.*

2. Por su parte, en 1906, Monseñor Mignot, al que luego un historiador consideraría el “Erasmus del modernismo”, al tener que pronunciar el elogio fúnebre de otro obispo, aprovechó la

ocasión para manifestar cómo entendía él que tenía que conducirse un dirigente de la Iglesia en situaciones de crisis como la del así llamado “modernismo”. En definitiva, sabiendo más desatar que atar:

Amaba la iniciativa porque la creía necesaria y pensaba que la posibilidad de éxito valía el riesgo de fracasar. (...) Aun cuando discutía o desaprobaba la doctrina de alguien, man-tenía el respeto hacia el estudioso, hacia el hombre. No ign-oraba que, tras el error, se oculta, a veces, mucha sinceridad, amor a la verdad y nobles sufrimientos. Sabía que en la Igle-sia ha habido errores fecundos que sirvieron para poner a plena luz la verdad; y no podía abstenerse de comparar el trabajo perseverante y austero del verdadero estudioso con la desenvoltura de la gran mayoría de quienes se escanda-lizaban con las investigaciones de este estudioso (...). Cono-cía las causas de la crisis moderna. Algunos se espantan y se turban ante la multitud y amplitud de las cuestiones plan-teadas (...). Intentó, lealmente, responder a las cuestiones presentadas. No quiso, en modo alguno, negar la crisis. Sa-bía que no se puede detener al pensamiento humano; se le ilumina, se le dirige, se le responde, se le corrige, se le instruye, pero no se le suprime. Ante las exigencias del espíritu cientí-fico y por las preocupaciones religiosas del pensamiento contemporáneo, en lugar de asustarse sin medida, más bien pensaba que hay que alegrarse. ¿No se anuncia así, acaso, un siglo teológico? Sabía que los pioneros caen sobre el surco que penosamente abrieron entre la maraña de los prejuicios y de las críticas, y también que siempre hay quienes se apro-vechan sin escrúpulos del trabajo que antes vituperaron en otros. Sabía, sobre todo, que el juicio de los hombres, cualquiera que éste sea, será revisado por el juicio de Dios, en quien tenía una confianza tan absoluta y serena que iba por su propio camino adelante, gozosa y firmemente, sin preocuparse de los remolinos que se formaban tras su estela.

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

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

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

padre el que habla, ni siquiera un suegro, sino, más bien, una suegra.
Justo queriendo hacer volver hacia Jesús, alejaba de él. (1)

¹ La metáfora de la “suegra” merece alguna aclaración. En un cuerpo social como una Iglesia, no se trata de discutir la función de gobierno sino su alcance, su forma y su fundamento. En cuanto al alcance, lo primero es decir que la condena eclesial de excomunión no representa el juicio de Dios (tal como, sin embargo, se creía aún a comienzos del siglo XX). En cuanto al fundamento, aparte de la calidad moral de los sujetos que detentan un cargo (su prudencia, justicia, fortaleza y templanza), desde hace siglos, hay un equívoco grave en el cristianismo en materia de obediencia y de autoridad. El equívoco se debe al “carácter doble” de la obediencia y de la autoridad a partir del comienzo del monaquismo cenobítico en el siglo IV. Desde entonces, se mezclaron la obediencia y la autoridad indispensables en un grupo y la obediencia y la autoridad espirituales, respecto de un maestro. La pervivencia del uso metafórico-ideológico de la paternidad y de la maternidad aplicada a esta mezcla de dos autoridades y unida a una deficiente calidad moral de quien detenta la función de gobierno desemboca en la “suegra” que dice Mignot ver en Pío X.

En la propia tradición cristiana hay pistas en contra de esta mezcla, que, sin embargo, no se han desarrollado. Como muy bien precisaron y aún precisan algunos teólogos, «*credere ecclesiam*» no es «*credere in ecclesiam*»: creer que hay Iglesia no es creer en la Iglesia como se cree en Dios. Esta distinción se entiende bien en el contexto de la crisis protestante. Su sentido es: *hay tradición, no hay «sola Scriptura»*. Ahora bien, hablar de «la maternidad doctrinal de la Iglesia» y del «poder judicial que ejerce contra el error»; ensalzar la “infancia espiritual” uniéndola a la “obediencia ciega” es poner como modelo la pasividad del cadáver o la docilidad del bastón en la mano del que camina, cosa que, durante el “antiguo régimen”, se correspondía con el absolutismo monárquico imperante en el ámbito político, pero que, actualmente –y hace cien años– no es ni era de recibo dada la nueva mentalidad en la que lo político se separó de lo religioso, la ciencia, de la teología, y el fuero externo, del interno. Al final, después de tantas guerras de religión y de tanto “odio teológico”, hay que agradecer –como hace Mignot– que exista la sociedad civil y que la barrera protectora de “las costumbres y de la legislación” impida infligir daños materiales, como ocurría antaño, a los que puede parecer que yerran porque incomodan, a diferencia de los que yerran por su inmovilidad y cobardía pero no lo parece –que yerran– porque no incomodan. Reprochar el “orgullo de la ciencia” y de la “subjetividad”, a los cristianos que se atreven a pensar, es ignorar el propio “orgullo de la ignorancia”. Todo el discernimiento del mundo es necesario para desenmascarar el engaño que, “bajo apariencia de ángel de luz”, se da en estos argumentos mixtos a favor de la obediencia y no de la fidelidad, y a favor de la autoridad y no de la responsabilidad. La conducta de la jerarquía ante el modernismo, y de Pío X ante Loisy, es, ciertamente, como la “suegra” que menciona Mignot, es decir, como una madre inmadura espiritualmente, que ignora la “paternidad de llamada” y que, por eso, teme perder al

3. Nos queda citar la opinión de Loisy sobre Mignot y Guillemín. Loisy, con su habitual precisión, dice de Mignot en sus *Memorias* de 1929:

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

A raíz de la muerte del canónigo Guillemín, uno de sus más viejos y fieles amigos desde los años de su formación, comenta Loisy en sus *Memorias*:

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

hijo, y, en lugar de desatar, ata, y se aferra a la autoridad; lo cual no significa otra cosa sino que flaquea su fe en sí misma y en su hijo. No sabe que lo contrario de la fe no es la increencia sino el miedo, como decíamos. Teme perder al hijo si éste es él mismo y se emancipa para ser él, a su vez, una nueva fuente de vida. Le falta fe en su propia capacidad de "llamada" que, a la larga, hubiera dado su fruto. La "suegra" en boca de Mignot es lo contrario de la "madre" de la novela de Lezama Lima.

SESIÓN DE TRABAJO

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

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

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

lo largo de toda la relación. Una relación que "funciona" en la medida en que el "hijo" vive un constante proceso de crecimiento, de conocimiento, de autonomía, de certeza, de libertad interior. Así, la relación paterno filial no queda circunscrita a la relación entre un adulto y un menor, sino que tiene su pleno desarrollo en cuanto a relación entre seres adultos, dos seres en mutua relación de enseñanza y aprendizaje. Y no en una relación unidireccional de enseñanza y dócil aceptación....

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

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

En la Iglesia, la metáfora de la paternidad-filiación se ha trasladado, en gran parte, del ámbito carismático de la paternidad-filiación espiritual al de la autoridad de la institución sobre los "súbditos". Se trata pues de un uso ideológico de la imagen. La institución se sostiene sobre unos roles autoritarios determinados (encarnados por unas personas), al servicio del control y el dominio. Siendo

así, ¿puede llegar la institución a transformarse, dejando atrás los roles del pasado y asumiendo la maestría espiritual que se esperaría de ella?

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

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

Frente a la idea de "Padre" autoritaria, remarca la idea de Padre como engendradora de autonomía, creatividad, indagación, libertad. El Padre no engendra sumisión, como el maestro espiritual no engendra discípulos sino otros maestros espirituales. El ofrecimiento del Padre no es de jerarquía y sumisión sino de apertura a la vida y autonomía. La "paternidad" espiritual lo es en la medida en que abre a la vida, a lo Absoluto, a la Vida: transmisión verdadera de Vida, de li-

bertad. En ese sentido es en el que –insiste Corbí- la paternidad espiritual no engendra discípulos sino maestros. El ejemplo de Loysi es patético y iluminador: un Papa más duro que un pedernal frente a un indagador libre como Loysi.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Absoluto) es amor", tan nuclear en la noción de Padre tal como la utiliza Jesús, su gran aportación.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Intentando delimitar algo más, Halil Bárcena explica que recogería esa formulación más amplia si -y sólo si- ese "ayudar"

significara ponerse en camino hacia el "no ser", hacia la "no forma", hacia el auténtico "desencuadrarse". La lectura simbólica te vacía, transforma la naturaleza del lector hasta hacerla de la misma naturaleza que el símbolo: nada, vacío de sí, éxodo de sí. Lectura simbólica es la que conduce hacia el no-dos, añade Corbí, es la que desarticula, la que proporciona una certeza vacía, la que da "noticia del que Es". Proporciona un conocimiento pleno que es un no-conocimiento, en cuanto que éste trasciende toda dualidad. Ese conocimiento no-conocimiento es noticia indudable.

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

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

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

No sólo sin creencias –recogerá Torradeflot-. Sin creencias pero aludiendo a algo, y ese algo es lo que trasciende toda forma. Varias voces insisten en este punto. El símbolo se utiliza religiosamente si no acaba en el símbolo –añade Robles-, si lo trasciende, si no atrapa en él. Otra cosa será si un símbolo se usa sónicamente, entonces sí que

referirá a algo. La lectura simbólica no es unívoca, pero la consideramos "genuinamente simbólica" cuando se es consciente que está refiriendo a lo que no es referencia alguna, que apunta a aquello de lo que no se puede hablar. Con estas últimas reflexiones se abre paso a la presentación de la ponencia de Bhakti Das.

COMO LEER LOS TEXTOS ESPIRITUALES

Una visión a través del Yoga y del Vedanta

Bhakti Das

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

“No existen medias tintas en el camino espiritual”.

Swami Sivananda

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

sus deseos sensoriales egocentrados y el Yóguico, cuya meta es la unión con Dios (Brahman), estado que una vez realizado trasciende el concepto de las contradicciones apego-rechazo (Raga-Adwesa) y donde, por tanto, cualquier deseo queda eliminado.

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

Viveka Chudamani, vr.79
(Sri Adi Shankaracharya)

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

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

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

Brahman o lo Absoluto, es la realidad más plena y la conciencia mas completa. Ese mas allá que no es posible definir, ese Ser inherente a todas las cosas, es el Atman o Brahman. El Atman es la conciencia

común a todos los seres. El ladrón, la prostituta, el barrendero, el rey, el maleante, el santo, el perro, el gato, la rata..., etc. todos ellos comparten un Atman común.

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

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

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

Bliss Divine. Cap 1º Atman. Swami Sivananda

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

*ekadhâ bahudhâ chaiva drishyate jalachandravat
âtmañânî tathaiveko jîvanmuktah sa uchyate.*

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

Jivanmukti Guita 5

Los cuatro mahavakyas.

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

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

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

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

unidad con Dios (Brahman), teniendo la meditación y las prácticas yóguicas como camino.

El papel de las escrituras en el vedanta

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

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

*Las escrituras, llenas de palabras, son
como un bosque donde la mente pierde
su rumbo. Por eso el sabio debe dedicarse
únicamente a conocer la verdadera naturaleza de
Atman”.*

Viveka Chudamani 59, 60 (Sri Adi Sankaracharya)

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

“De todos los conocimientos (Vidyas), el conocimiento del Ser (Atmâ Vidya) es el único que da la paz verdadera. Un santo dijo un día: “¿De qué sirven estas enseñanzas si no traen la paz al espí-

ritu?". Hoy en día existen numerosos tipos de enseñanzas en el mundo. ¿Por qué esta proliferación? Porque nadie ha encontrado aún la paz del espíritu. La lucha no se detiene nunca, la mente se agita sin descanso. La mayoría de artes y ciencias se basan en la ignorancia y su única utilidad es la de hacer crecer la agitación mental. No existe en ellas ninguna relación de causa y efecto entre su estudio y la serenidad. El gemólogo que evalúa las piedras preciosas, el científico o el artista que examina el mundo han perdido el gozo de la paz del espíritu, porque ellos no pueden examinarse a sí mismos.

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

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

Sruti y Smriti

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

Existen también otros textos que forman la parte más popular de la espiritualidad hindú, y que reciben el nombre de "Smriti" (aquello que es recordado por la Tradición). Son obras como el Ramayana, el Mahabharata o los Puranas (historias de la mitología), que antiguamente se transmitían de forma oral. Los Puranas más conocidos son el Shrimad Bhagavatam, dedicado al señor Krishna, el Shiva Purana dedicado al dios Shiva, el

Vishnu Purana dedicado al dios Vishnu etc.... Los Puranas personalizan la Realidad abstracta, humanizándola con diferentes divinidades que toman vida, realizando todo tipo de gestas y heroísmos, realizando todos los aspectos nobles, morales, éticos y espirituales. De esta forma el devoto siente a Dios mas próximo a si mismo, como un modelo que le ayude a desarrollar estas cualidades, a través de relatos poéticos, llenos de una gran belleza.

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

Raja Yoga: para lograr la concentración mental.

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

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

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

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



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

En los Upanishads se dice:

ॐकारं विद्मसंबुक्तं
नित्यं ध्यायन्ति योगिनः ।
कामदं मोक्षदं च
ॐकाराय नमो नमः ॥

Omkaram bindu samyuktam
nityam dhyayanti yoginah
Kamadam mokshadam chaitan
omkarayate namo namah.

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

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

Mucha gente piensa que el Hinduismo es una religión repleta de múltiples dioses con una complicada mitología. En realidad no es así, el contexto religioso el Hinduismo, más que una religión politeísta es un monoteísmo que se trasciende a sí mismo, cuya meta es realizar Aquello que está mas allá de cualquier comprensión y definición, pero que una vez conocido se conoce todo. Las diferentes divinidades no son más que diferentes aspectos de esa Realidad que ayudan al aspirante a centrar su atención, a través de las cualidades tanto sutiles como espirituales de cada divinidad, para finalmente trascender la forma y ser uno con la Realidad que expresa cada divinidad.

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

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

Algunos encuentran contradictorio que el Bhagavad Guita, una obra dedicada al autoconocimiento y a la Paz, hable de

guerras y luchas, todo aspirante tiene muy claro, que el texto se refiere a la confrontación y las luchas que existen en el campo de batalla interior. Los dos ejércitos simbolizan los conflictos espirituales (entre el bien y el mal) que deberemos afrontar y resolver en nuestro camino espiritual.

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

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

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

ब्रह्मार्पणं ब्रह्म हविर्ब्रह्माग्नौ ब्रह्मणा हुतम् ।

ब्रह्मैव तेन गन्तव्यं ब्रह्म कर्म समाधिना ॥२४॥

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

“Brahman es la ofrenda, Brahman es la mantequilla clarificada
(Ghi),

Es Brahman quien vierte la ofrenda en el fuego, que es
Brahman.

En realidad quien siempre ve a Brahman en la acción, llegará a
El”.

Bhagavad Guita IV, 24

सर्वधर्मान्परित्यज्य मामेकं शरणं व्रज ।

अहंत्वा सर्वपापेभ्यो मोक्षयिष्यामि मा शुचः ॥६६॥

**Sarva-dharmān parityajya mām ekaṁ śaraṇam vraja ।
ahaṁ tvām sarva-pāpebhyo mokṣayiṣyāmi mā śucaḥ ॥66॥**

“Abandona todo Dharma (doctrina) y toma refugio en Mi.

Yo te libraré de todo mal, no te preocupes”.

Bhagavad Guita XVIII, 66

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

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

AHAM BRAHMASMI

“Yo soy Brahman”.

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

ॐ पूर्णमदः पूर्णमिदं पूर्णात्पूर्णमुदच्यते ।
पूर्णस्य पूर्णमादाय पूर्णमिवावशिष्यते ॥

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

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

Ishavasya Upanishad

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

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

Caricaturas de la religión

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

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

विद्याविनयसम्पन्ने ब्राह्मणे गवि हस्तिनि ।

सुनि चैव श्वपाके च पण्डिताः समदर्शिनः ॥१८॥

Vidyā-vinaya-sampanne brāhmaṇe gavi hastini ।

suni caiva śva-pāke ca paṇḍitāḥ sama-darśinaḥ ॥18॥

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

Bhagavad Guita V, 18

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

El sabio realizado

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



Sthitaprajna stotra

(Bhagavad Guita cap 2, 56 – 72)

54. Arjuna dijo:

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

55. El Señor dijo:

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

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

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

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

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

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

61. Manteniéndolos en jaque, el Yogui debe sentarse dedicado a Mí; porque el que tiene sus sentidos bajo control tiene su entendimiento seguro.
62. De las cavilaciones sobre los objetos de los sentidos, surge el apego a ellos; el apego engendra el deseo, y el deseo engendra la ira.
63. La ira alimenta la decepción, la decepción lleva a la pérdida de la memoria arruina la razón, y la ruina de la razón significa la completa destrucción.
64. Pero el alma disciplinada, moviéndose entre los objetos de los sentidos, desligada de gustos y disgustos, manteniéndolos bajo su control, alcanza la paz mental.
65. La paz mental significa el término de todo mal, pues el entendimiento de aquel cuya mente está en paz permanece segura.
66. El hombre indisciplinado no tiene entendimiento ni devoción; para el que no tiene devoción no hay paz y para el que no tiene paz, ¿cómo puede haber felicidad?
67. Porque cuando su mente corre tras los vagabundos sentidos arrastra su entendimiento, como el viento empuja un barco sobre las aguas.
68. Por lo tanto, Oh Mahabahu (Arjuna), el que tiene sus sentidos completamente controlados, es el hombre de seguro entendimiento.
69. Cuando es la noche para los demás seres, el alma disciplinada está despierta; cuando los demás están despiertos, es la noche para el asceta de visión.
70. Aquel en quien todos los deseos se apaciguan, tal como las aguas se sumergen en el océano que las recibe sin desbordarse, ese hombre encuentra la paz; no aquel que alimenta sus deseos.
71. El Hombre que abandona todo anhelo y obra sin intereses, libre del sentido del “yo” y de “lo mío”, él alcanza la paz.
72. Éste es el estado, Oh Partha, del hombre que descansa en Brahman; habiéndolo alcanzado, él no es decepcionado. El que permanece en este estado hasta la hora de la muerte, llega a unirse con Brahman.

Así termina el segundo capítulo, titulado "El Yoga del Conocimiento" en el diálogo entre Sri Krishna y Arjuna sobre la ciencia del Yoga como parte del conocimiento de Brahman, en el Upanishad llamado el Bhagavad Guita.



OM SHANTI

SESIÓN DE TRABAJO

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

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

Estando en camino, ¿cómo distinguir si la orientación de la práctica (y por tanto de la lectura) es la adecuada? Si libera. Su maestro

enseñaba que la práctica adecuada era la que fortalecía la vida interior y ayudaba a ser libre.

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

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

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

A ello Bhakti Das responde que hay un tipo de religiosidad de "historieta" que vive alejada de la realidad, cautiva de las aventuras de todos esos personajes, y en su mundo. Pero el sentido de esas figuraciones es otro. Cada forma divina, cada símbolo, representa un rasgo del existir pleno, o un aspecto de la naturaleza de la búsqueda;

cada forma ayuda a visualizar y valorar aquel aspecto determinado, a considerarlo, a teñir de su color el pensamiento y el sentir. Como toda forma, son maneras limitadas de apuntar al más allá de toda forma, al Absoluto; limitadas, pero poderosas, pues son un gran instrumento al servicio de la polarización del buscador. Expone entonces tres ejemplos: los rasgos de la Trimurti, las tres deidades principales y sus *Shaktis*, sus compañeras.

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

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

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

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

Lectura puramente simbólica....Ensayos prácticos

LAS NARRACIONES DE LA NATIVIDAD DE JESÚS

Marià Corbí

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

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

Nacimientos milagrosos en Israel.

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

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

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

Mito del nacimiento de Krishna.

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

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

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

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

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

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

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

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

Así se narra el nacimiento de Buda.

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

También debe relatarse que en el momento de la encarnación tanto la tierra como los cielos mostraron signos, los mudos hablaron, caminaron los lisiados, todos los hombres comenzaron a hablar con bondad, los instrumentos musicales sonaron por sí solos, la tierra se cubrió de flores de loto, éstas descendieron del cielo y todos los árboles dieron sus flores. A partir del momento de la encarnación, además, cuatro devas guardaron al Bodhisatta y a su madre, para protegerlos de todo daño. La madre no estaba fatigada y podía ver al niño en su vientre con tanta claridad como se puede ver el hilo en una gema transparente. Así llevó la señora Mahá Maya al Bodhisatta durante diez meses lunares, al cabo de ese lapso expresó deseos de visitar a su familia en Devadaha y allí se dirigió. En el camino de Kapilavatthu a Devadaha hay un bosquecillo de árboles que pertenece a la gente de ambas ciudades, y que en el momento del viaje de la reina estaba lleno de frutas y flores. Allí quiso descansar y fue llevada hacia el mayor de los árboles sal y debajo de él se paro. Cuando levantó la mano para tomar una de sus ramas supo que el momento había llegado, y así, de pie y sosteniendo

la rama del árbol, dio a luz. Cuatro devas de Brahma recibieron al niño en una red de oro y lo mostraron a la madre, diciendo: ¡Regocíjate, oh Señora! Un gran hijo ha nacido de ti". El niño se mantuvo erguido, dio siete pasos y exclamó: "Soy supremo en el mundo. Éste es mi último nacimiento: en adelante no habrá más nacimientos para mí" ¹

Hechos extraordinarios en el nacimiento de Mahoma.

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

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

Otra tradición cuenta que, en el momento del nacimiento del Profeta, todos los ídolos que se encontraban en la ciudad de la Mekka y en el templo de la Ka'aba, cayeron al suelo de bruces; y los fuegos de los templos de los magos, en Arabia y en Persia, se extinguieron aquella noche.²

¹ Coomaraswamy, Ananda: *Buda y el Evangelio del Budismo*. Buenos Aires. 1969, Paidós, Pg. 18

² Tabari: *Mohammed sceau des prophètes*. Paris, 1980. Pgs. 26-27.

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

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

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

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

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

Mucho más tarde que nuestra caravana, pero, por fin, llegamos a Mekka. Al llegar vimos que todos los niños de pecho habían sido adoptados por mis compañeras, salvo uno: Muhammad. Su padre había muerto y su familia era poco acomodada, a pesar de la alta situación que ocupaba en Mekka. Ninguna de las nodrizas había querido encargarse de él. También nosotros nos desentendimos de él al principio; pero tuve vergüenza de volver con las manos vacías y temía las bromas y las chanzas de mis compañeras; además me conmovió particularmente el ver que ese niño tan guapo iba a sucumbir en el aire malsano de la ciudad. La compasión llenó mi corazón; sentí la leche volver milagrosamente a mis senos, presta a brotar hacia Muhammad, y dije a mi marido: ¡Por Alláh!, siento un gran deseo de adoptar a este huerfanito, a pesar de lo improbable de que ello nos sea rentable; tienes razón me dijo y puede ser que con él venga la Bendición a nuestra tienda. Sin poderme contener, me precipité sobre el hermoso niño que dormía y le puse mi mano sobre su pechito; sonrió y abrió sus ojos centelleantes de luz entre los que le besé. Luego estrechándole entre mis brazos, me volví al campamento de nuestra caravana. Entonces lo coloqué a mi seno derecho para que tomara el alimento que Alláh le concediese y, ante mi asombro, encontró en él con qué saciarse; entonces, le ofrecí mi pecho izquierdo, pero lo rechazó, dejándose a su hermano de leche; y siempre obraba del mismo modo. ¡Qué fenómeno más extraordinario! Para calmar el hambre que me atenazaba, mi esposo obtuvo suficiente leche de las ubres anteriormente secas de nuestra camella, y, por primera vez en mucho tiempo, la noche nos trajo un sueño reparador. ¡Por Alláh! ¡Halima,-dijo mi marido al día siguiente- has adoptado una criatura realmente bendita! Volví a subir con el niño a mi borrica, que, emprendiendo una marcha veloz, no tardó en alcanzar y dejar tras de sí incluso a mis compañeras, que asombradas me gritaban: Halima, sujeta a tu borrica para que lleguemos juntas. ¿Pero, es esa la burra que montabas al salir? -sí, por supuesto-. Entonces, tiene algún prodigio que no podemos comprender.

Llegamos a nuestros campamentos de Bani Sa'd; no conocía tierra más seca que la nuestra, y nuestros rebaños estaban diezmados por el hambre. Pero, para nuestro asombro, los encontramos en mejor estado

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

Prodigios en el nacimiento de Zoroastro.

Se supone que Zoroastro viene al mundo el año 550 antes de Cristo. Así se narra su nacimiento: Cuando Dogdo, la madre de Zoroastro, estaba encinta de cinco meses y veinte días, tuvo un sueño terrorífico. Creyó ver una nube muy negra, que como el ala de una gigantesca águila, cubría la luz y producía las tinieblas más espantosas; de esta nube cayó una abundante lluvia de animales de todas las especies: tigres, leones, lobos, rinocerontes, serpientes, que armados de largos y agudos dientes, cayeron sobre la mansión de Dogdo. Una de estas bestias, más cruel y fuerte que las otras, se arrojó sobre ella lanzando bramidos de furor y le destrozó el vientre, arrancó de él a Zoroastro y le clavó las uñas con intención de dejarlo sin vida. A la vista de este monstruo, los hombres lanzaban horribles gritos y Dogdo, temblando gritaba: ¿Quién

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

me libraré del mal que me amenaza? Cesad de temer, dijo Zoroastro. Aprended a conocerlo, ¡oh madre mía!; aunque estos monstruos sean muy numerosos y yo esté solo, resistiré a todo su furor.

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

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

Nada temas, le dijo, acto seguido, a Dogdo. El Rey del Cielo protege a este niño y el mundo entero está esperando su llegada, porque es el Profeta que Dios envía a su pueblo. Su ley llenará de alegría al mundo; gracias a él, en la misma fuente irán a beber el cordero y el león. No temas a estas bestias feroces, porque a quien socorre Dios, aunque el mundo entero se declare enemigo suyo, ¿qué daño podría hacerle? Tras decir estas palabras, el joven se desvaneció y Dogdo se despertó.

Dogdo pasó tres noches en vela, y cuando amaneció el cuarto día, se presentó en casa del intérprete de los sueños, que no disimuló su gran alegría al verla. El anciano tenía su astrolabio dirigido hacia el sol y estudiaba los acontecimientos que habían de acaecer. Tomó a continuación una plancha unida y una pluma, observó los astros y, pasada una hora, se puso a escribir,

repassó varias veces lo escrito y, después de haber concluido todos sus cálculos, le dijo a la madre de Zoroastro:

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

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

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

...

Pronto se desarrolla una doctrina sobre el nacimiento milagroso de Saosyant. Se dice que la semilla de Zaratrustra (Zoroastro) no ha desaparecido: está guardada por 99.999 fravasis. Se encuentra en un lago, el Kasaoya. Un mito (que aparece solamente en época tardía, pero

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

construido sobre un fundamento Avesta) cuenta que una joven, llamada en avesta *Eredat.fedri*, se bañó en el lago. Fecundada por la semilla de Zarathustra, da a luz un hijo *Astvat-Arta*.

...

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

Saosyant es el Enviado de Dios;... esta idea resultaría central en las religiones del Próximo Oriente. En esto, es el heredero de Zarathustra, el enviado por excelencia.¹

El origen de Gengis Kan

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

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

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

Dice la narración: *Alan* dijo: *Vosotros, mis dos hijos mayores, Belgunutei, Bugunutei, dudáis de mí, habláis entre vosotros, decís a mis*

¹ Widengren, G.: *Les religion de l'Iran*. Paris, 1965. Payot. Pgs. 127-129; Dúchense-Guillemín, Jacques: *La religion de l'Iran ancien*. Paris 1962, Pg. 193.

espaldas: “Tuvo tres hijos más, ¿de quién, de quiénes son? Yo lo diré. Sabed que por las noches un hombre de color de la luz entraba por el agujero del techo de mi tienda. Se echaba sobre mí y me rozaba el vientre. Su luz me entraba dentro. Luego, salía corriendo como un perro de luz por los rayos del sol o de la luna. ¿Cómo podéis pensar mal de mí? ¿No veis que son hijos que vienen del cielo? ¿Cómo podéis pensar que son gente vil? Cuando sean príncipes, todos veréis, todos verán.

De esta descendencia procede Gengis Kan. Su nacimiento se narra así: *En un combate, Yesuguei (el padre de Gengis Kan) cogió cautivo a un jefe tártaro llamado Temujin. Acampaban entonces al pie del Deligún a orillas del Onón. Fue allí donde Joguelun dio a luz su primer hijo. Así nació Gengis Kan.*

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

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

Los nacimientos maravillosos en Grecia y Roma.

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

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

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

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

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

Algo de teoría a cerca de los mitos y narraciones sagradas

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

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

Vistos desde la situación cultural en la que nos encontramos, la pretensión de mitos, símbolos, rituales y narraciones sagradas no era describir la realidad, ni describir hechos, sino imprimir en la mente y el sentir de individuos y grupos la manera de leer y valorar el medio y a sí mismos, de forma que actuaran adecuadamente y convenientemente cohesionados para sobrevi-

vir con eficacia. No describen la realidad, la modelan, de acuerdo con un modo de vida.

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

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

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

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

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

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

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

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

Según esta manera de comprender y valorar, las sociedades que vivieron de formas preindustriales se articularon en torno a creencias y sumisiones. La epistemología mítica venía a resultar ser un sistema de creencias individuales y colectivas. Si la vida colectiva se articulaba y sostenía entorno a las creencias que

surgían de la lectura y valoración de los mitos y símbolos desde la epistemología mítica, la vida espiritual tenía que articularse y expresarse forzosamente de la misma forma, de lo contrario hubiera desacreditado el procedimiento de socialización y programación colectiva. Lo que se decía de Dios, del ámbito divino y espiritual, se creía que lo describía adecuadamente, como revelación divina.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Para quienes vivimos en estas condiciones culturales, y en la epistemología que imponen, explícita o implícitamente, los

mitos, símbolos, rituales y narraciones sagradas sólo podrán ser metáforas que hablan de la dimensión absoluta de nuestro existir y del existir de toda realidad.

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

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

La voluntad de las narraciones mitológicas.

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

Para comprender el mensaje espiritual de esos pasajes, sería un error intentar desmitologizarlos o barrer de ellos los símbolos. Lo que hay que comprender ha de ser mediante esas narraciones mitológicas y mediante los símbolos que contienen. Lo que revelan esas narraciones, y se trata de verdaderas revelaciones, no son hechos, ni verdades formulables; lo que revelan es al “innombrable” visto y sentido en Jesús; y lo hacen de la única manera que puede hacerse, con narraciones cargadas de símbolos polivalentes.

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

ser interpretadas o ser reducidas a fórmulas intocables, sino para ser comprendidas, sentidas y puestas en práctica.

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

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

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

Nuestros antepasados de las sociedades preindustriales, o que vivieron en los sectores no industriales de las sociedades de la primera industrialización, podían buscar en los mitos y narraciones de las escrituras las soluciones a todos sus problemas, y, encontrarlas, porque los mitos, símbolos y narraciones eran primariamente programas y proyectos colectivos de vida en los que, además se expresaba, también, la dimensión absoluta de la

vida y de la realidad. Pero esas soluciones y programas eran para un tipo de sociedad que ya no existe en los países desarrollados.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

De manera semejante, sólo con símbolos, narraciones simbólicas y mitos se puede hablar de los grandes del espíritu. Los grandes maestros del espíritu son ininterpretables porque están sumergidos en la luz tenebrosa del Absoluto. "El que es" les envuelve en una oscuridad luminosa, en una luz tan fuera de nuestra medida, que resulta oscuridad, sin dejar de ser luz. Por esa unión con el Absoluto, la naturaleza de los grandes del espíritu se hace ininter-

pretable, indecible, aunque podamos hablar de ellos con símbolos y narraciones, que son como metáforas que apuntan a su misterio, sin posibilidad ninguna de describirlo.

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

Las interpretaciones de Jesús de Nazaret.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Su humanidad es la presencia y la certeza de Eso inefable, absolutamente vacío de toda posible categorización o representación. Así, pues, las dificultades que crean las sociedades dinámicas y globalizadas a la interpretación de Jesús de Nazaret desde la fe-creencia, resultan ser beneficiosas para una más correcta comprensión de su realidad.

Todo hablar sobre Jesús es apofático o simbólico.

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

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

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

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

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

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

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

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

Además, aplicar la noción de persona a Dios es, también, una pura imagen, un símbolo. La noción de persona, entendida como el

paquete de deseos y temores peculiares, exclusivos y primarios de cada ser humano, que funcionan como patrón de interpretación, valoración y acción de cada individuo, tampoco es aplicable a Dios, más que como símbolo que apunta hacia el abismo, más allá de toda posible conceptualización y representación.

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

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

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

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

Los símbolos en las narraciones de la Navidad.

La noche del solsticio de invierno.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

El mito señala una segunda condición para hacerse apto para presenciar ese Nacimiento que es el Gran Acontecimiento: hay que enrolarse en la indagación de la verdad, como hicieron los magos iraníes. Amaron la verdad con tal pasión y dedicación, que abandonaron sus casas y su país para ir en su búsqueda. Quien es capaz de actuar así es también pobre de espíritu y sencillo. También los humildes y piadosos, como Ana y Simeón, lo llegan a ver.

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

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

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

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

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

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

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

Leyeron las narraciones del nacimiento de Jesús desde esos patrones. Así vieron en su nacimiento, el nacimiento del Señor de Señores, aunque humilde, entre pajas, junto al buey y la

mula, pero aclamado por los ángeles del cielo y por las estrellas y las luces del cielo como Hijo de Dios, el Señor. Eso contribuyó a que el poder tendiera en ocasiones a mostrarse humilde y amable como el del Señor de Señores.

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

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

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

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

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

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

¿Cómo comprender a Jesús en las nuevas condiciones culturales?

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

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

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

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

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

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

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

Nosotros, hoy, hemos de aprender a usar esas mismas formas, experimentando y sabiendo que esas representaciones son como espejismos en el desierto sin límites de "el que es". Tenemos que aprender que manejamos formas para expresarnos y para orientar

nuestra indagación, pero sabiendo que esas formas son sólo tenues nieblas de la mañana que el Sol deshace en cuanto amanece.

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

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

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

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

El hablar sobre Jesús y su revelación es sólo simbólico.

La Navidad habla del Maestro del conocimiento silencioso.

Los símbolos y los mitos no tienen una significación unívoca, aunque tengan una intención clara. En las narraciones del nacimiento de Jesús se cumple, de una forma especial, esta ley general de la interpretación simbólica.

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

La revelación de Jesús, como la de todos los grandes maestros del espíritu, es una revelación indecible. La consecuencia de esa revelación es un conocimiento y un sentir, pero silencioso, porque desborda por completo nuestras limitadas po-

sibilidades de decir y representar. La revelación es una revelación sutil; y nuestra noticia de esa revelación es un conocer y sentir silencioso.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Una Verdad que excede todas nuestras posibilidades de representación.

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

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

Es la Verdad de todo, porque está vacía de toda posible objetivación.

Y porque es inobjetivable, la vivimos como nada.

Es certeza completa y vacío completo.

Es peso de certeza, pero es certeza de nada.

Es presencia indudable, pero es presencia de nadie.

Es la luz del Absoluto, pero, por los rasgos descritos, es luz tenebrosa.

Es como la noche del cosmos, oscura como los espacios infinitos, pero plagada de galaxias de soles.

Es como las entrañas de la tierra y como el seno de María, oscuras pero dadoras de vida.

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

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

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

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

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

son una unidad inseparable.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹ Ibídem: pg. 29

² Ibídem: pg. 24.

toda ciencia trascendiendo.

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

El también místico y poeta musulmán de siglo IX, *al-Hallaj* en sus "Poemas de Amor Divino" escribió¹:
*La aurora del Bien-Amado
se ha levantado durante la noche.
Resplandece y su resplandor no tendrá crepúsculo.*

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

El gran maestro vedanta hindú, *Nisargadatta*, casi contemporáneo nuestro, decía:
*Antes estaba seguro de tantas cosas, ahora no estoy seguro de nada.
Pero siento que no he perdido nada al no saber,
porque todo mi conocimiento era falso.
Mi ignorancia es en sí misma conocimiento
del hecho de que todo conocimiento es ignorancia,
de que "no sé" es la única afirmación verdadera que puede
hacer la mente.²*

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

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

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

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

³ *Ibidem*: pg. 522.

⁴ *Ibidem*: pg. 514.

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

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

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

SESIÓN DE TRABAJO

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

nosotros mismos que está más allá de esa dualidad. Un hablar se sitúa en el tiempo y el espacio y el otro intenta sugerir el nivel de realidad que está más allá de esas categorías.

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

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

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

Insiste en que no se pueden crear nuevos símbolos y mitos, porque los símbolos y mitos surgieron primaria y directamente no como vehículos de expresión religiosa, sino como sistemas de programación de las sociedades preindustriales, que además resultaban ser vehículos de expresión e iniciación religiosa. No volveremos

más a aquella situación en que se construían símbolos y mitos para programar con los que, además, se expresaba la dimensión absoluta de lo real.

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

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

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

Las narraciones del nacimiento de Jesús ni son una crónica de hechos, ni describen la naturaleza de Jesús; hablan de lo que para sus seguidores significó su persona y su enseñanza. Su enseñanza fue como la noche del solsticio de invierno que se orienta hacia la luz; como la luz que nace en las tinieblas de la noche cósmica, en el seno oscuro de la tierra y en el seno oscuro de una mujer. Su enseñanza fue hacernos caer en la cuenta del Gran Acontecimiento: que la tiniebla del

cosmos, la oscuridad de la tierra y el seno de una mujer de nuestra especie paren, manifiestan "al que es", no como un ser poderoso y terrible, sino en la figura débil, tierna y próxima de un niño en los brazos de un miembro de nuestra especie. Su enseñanza nos mostró que la luz y las tinieblas son una unidad indiscernible: la oscuridad de la noche cósmica está plagada galaxias de soles, la oscuridad del seno de la tierra y del seno de la mujer es fuente de vida. Su enseñanza fue la tiniebla luminosa de que hablan los místicos, un conocimiento que no es conocimiento, una certeza absoluta desde el seno de la oscuridad luminosa del cosmos, desde el seno de la oscuridad y fragilidad de nuestro mundo y de nuestra condición humana.

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

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

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

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

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

Hay acuerdo en la mesa en ese reconocimiento hacia la teología como fenómeno plural. La simplificación sirve para facilitar el diálogo, pero sin pretensión de caricaturizar el quehacer teológico tomando la parte por el todo. De todas maneras, la teología con la que se identifica la jerarquía es la del discurso descriptivo y conceptual,

que no pone en duda que su ámbito de reflexión es descripción en términos objetivos, aunque sea sólo analógicamente.

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

Luigi Schiavo –que se incorpora al grupo en esta sesión– pregunta acerca del uso del concepto "interpretación" en la ponencia de Corbí. Le parece que se contraponen un análisis (o un discurso) interpretativo frente a otro que no lo sería. Cuando –dice– todo es interpretación. No hay verdad que no sea mediada por una interpretación cultural. Toda palabra es mediación interpretativa (interpretación objetiva) a la que hay que añadirle la lectura de esas palabras, que es también interpretación (interpretación subjetiva). Las Escrituras son interpretación, es decir, traducción escrita de una experiencia.

Corbí aclara su posición. Toda palabra es interpretación, ciertamente –dice–, pero esto supuesto, hay dos tipos de habla. Disponemos de la posibilidad de un hablar poético, que quiere sugerir (un "no sabe qué" objetivamente, la belleza). Y otro, muy distinto, que busca describir lo que son las cosas. Es el uso del lenguaje de la ciencia, por ejemplo. Cuando él afirma que el texto mítico simbólico no es interpretación se refiere a que son textos del primer tipo, no del segundo; textos que no pretenden describir cómo son las cosas, sino apuntar en una dirección que no encaja en las palabras: juegos de

palabras (en el sentido wittgensteiniano del término) utilizados con la consciencia clara de que no se está describiendo aquello a lo que se refieren (ni se puede, ni se debe). En el ejemplo elegido por él, las narraciones acerca de Jesús, son "intentos de apuntar a", y leerlas como descripción no conduciría a nada. En ese sentido son textos "ininterpretables".

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

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

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

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

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

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

Lectura puramente simbólica....Ensayos prácticos

EL MITO CRISTIANO Y SU HORIZONTE SOCIO-CULTURAL

Luigi Schiavo¹

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

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

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

reflexión sobre la construcción de una relación significativa entre el mito cristiano y el contexto cultural hoy.

1. La religión en la perspectiva de la cultura

1.1. La cultura

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

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

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

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

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

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

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

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

Los símbolos a los que Geertz se refiere representan el *ethos* de un pueblo: "El tono, el carácter y la calidad de su vida, su estilo y disposiciones morales y estéticas y su visión de mundo, el cuadro que hace de qué son las cosas en su sencilla actualidad, sus imágenes más amplias sobre orden" (1989,103) En la religión, los símbolos son representaciones de un tipo de vida, imágenes

que corresponden a la visión de mundo del grupo. En este ámbito pueden ser incluidos los mitos, los ritos y las normas morales que definen la religión, y cuyo propósito es modelar e inducir disposiciones y actitudes en el creyente, transformando significativamente su vida y sus acciones, a partir de la referencia a la existencia de la trascendencia. La religión así comprendida tiene que ver, por lo tanto con la cuestión del significado.

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

c) El sociólogo alemán Max Weber (1864 - 1920) estudió más profundamente la reflexión de Durkheim, la relación entre la religión y los valores sociales. Para él, la religión absorbe y refleja los valores y la visión del mundo de los varios grupos sociales. El afirma que ciertos conceptos religiosos y fes, como, por ejemplo los conceptos de salvación, pecado, humildad, etc., se adaptan

mejor a determinadas clases sociales, dependiendo de su situación económica y social. En las sociedades tribales, los símbolos religiosos reflejan la dependencia económica de la vida animal; mientras que en las sociedades más desarrolladas, como las monarquías tradicionales, ya bien estructuradas, la religión está estructurada en una jerarquía específica sacerdotal, muchas veces paralela a la jerarquía política. Constrúyanse espacios separados y sagrados (templos) diferentes de los espacios públicos; organícese el culto a los dioses, sacrificios, oraciones, fiestas, mitos, etc. En las sociedades más grandes, por el contrario, la religión es vivida en subgrupos religiosos dentro del panorama más extenso de la cultura dominante, propiciando una fuerte experiencia ideológica y de la identificación social con el grupo al cual se pertenece.

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

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

2. El origen del mito cristiano

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

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

2.1. Contextualización histórica, cultural e ideológica

a) El contexto histórico-cultural

Galilea aparece como el lugar de referencia de la aparición del cristianismo. Es una región relativamente pequeña y pobre, y que presentaba un excelente grado de helenización, por ser una tierra de importantes caminos, que la cruzaban de este a oeste (Arabia, Europa), y de sur a norte (Egipto, Asia). La proximidad de la Decápolis, verdadera isla helénica situada en medio del mundo semita, ejerció una notable influencia cultural en Palestina (Schiavo, 2001, 41 - 65). Había, en el siglo I, D.C., ciudades importantes en Galilea, verdaderas *polis* helénicas, como Cesarea, fundada por Herodes el Grande, Séforis, probablemente la capital administrativa de Galilea, ubicada a pocos kilómetros de Narazet y que podía llegar a 25.000 habitantes, y, la recientemente construida Tiberíades¹ en el lado opuesto de Cafarnaúm, el centro del ministerio público de Jesús. Tales ciudades ostentaban la mayor parte de las instituciones helenístico-romanas de las *polis* como tribunales, palacios, teatros, baños, las calles flanqueadas por columnas, mercado, banco, los archivos, anfiteatro, acueducto, estadio, etc. Ellos produjeron un fuerte impacto sobre los agricultores galileos, y eran probablemente la causa de la reacción y la resistencia, frente al proyecto de asimilación y de inculturación imperial (Horsley, 2000, 60). De hecho, la construcción, solidificación y expansión de estas ciudades, centros del dominio

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

político de los romanos, responsables de la recogida del tributo y, por tanto, por la expropiación del producto agrícola, contribuyeron a la desintegración de los esquemas tradicionales de la vida campesina y a la aparición de una progresiva agitación social que desembocó en el bandolerismo y en la guerra judía. Es significativo que Josefo admita una hostilidad arraigada, en el inicio de la guerra judía, de los revolucionarios en contra de Séforis y Tiberíades, que terminó en el ataque y pillaje de Séforis (*Vita*, 375-80). Mientras que los residentes de Tiberíades se asociaron rápidamente a los agricultores atacando y destruyendo los palacios de la ciudad (*Vita*, 66), lo que explicaría el conflicto en la tradicional sociedad agraria de Galilea entre los agricultores y la élite de las ciudades (Horsley, 2000, 113-119), definido, en términos antropológicos como la "gran tradición" vs. la "tradición pequeña", o "tradición oficial" vs. "tradición popular.". De hecho, en el helenismo tardío, a la tradición agraria de Galilea y vecindarios (en la Decápolis, por ejemplo) se le sobrepuso la cultura helénica, a través de la construcción o reconstrucción rápida de varias ciudades, y de la instalación de colonias de soldados veteranos que trajeron usos y hábitos de otros lugares, estimulando una confrontación y conflicto cultural que terminó en la gran guerra judía del 66. Indudablemente, la memoria de la revuelta macabea, motivada por factores similares, estaba presente en el imaginario colectivo del pueblo.

Un primer, gran foco de conflicto, pudo haber sido, por tanto, la política helenista-romana, por la cual el dominio político, la explotación económica y la asimilación cultural iban de la mano. El movimiento galileo de Jesús habría sido, en este contexto, un movimiento rural. La severidad de las afirmaciones

en contra de las ciudades (Cafarnaúm, Corazim y Betsaida, Q¹ 10,13.21) reflejaba las tensiones de las comunidades rurales con las ciudades, consideradas los centros de la explotación y de la residencia de la clase gobernante. Tales ciudades, a los ojos de los grupos más próximos a las tradiciones judías rurales, representaban una amenaza verdadera y un desafío a la cultura y la tradición judía, por su nivel de helenización y apertura a los hábitos paganos.

b) El contexto ideológico: las expectativas escatológico-apocalípticas

El intenso proceso de explotación a que era sometida Galilea y que se hacía presente especialmente en la inversión que recibían las ciudades helénicas, podría haber sido el responsable, de lo que Theissen denomina "desenraizamiento social." (Theissen 1987, 122). La presión sobre el campesinado era tal, que muchos podrían haber abandonado sus casas y campos para evitar la presión de las deudas y de los tributos, lo que explicaría el fenómeno muy amplio, en esta época, de los itinerantes, por un lado, y del bandolerismo, por otro. Detrás de la economía existía la presión cultural esa venía preguntándose valores sociales constituidos, normas y tradiciones antiguas, originando una gran crisis social, interpretada, por la religión, como el principio de la crisis de los últimos tiempos y el principio del tiempo escatológico (Theissen, 1979,122). La fe en el cambio social daba coraje para probar modelos alternativos de vida, propuestos por varios grupos y movimientos sociales que aparecieron en esta época de agitación social. Es este el contexto imagen de la aparición de los profetas escatológico-apocalípticos tan numeroso especialmente en Galilea en la primera mitad del siglo I. Josefo los considera

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

"impostores, charlatanes, que se dicen inspirados por Dios, pero que organizan trastornos y subversiones, instigando a las masas al fanatismo y llevándolos al desierto, prometiendo que Dios había mostrado allí señales de la liberación inminente" (*Bell. Jud.* 2,259). Entre tales profetas, recordamos al profeta Samaritano que sobre el año 35, decía, había descubierto los vasos sagrados de Moisés (*Antig.* 18,85 - 87); Teudas que, diez años después, llevó multitudes al río Jordán, con la promesa que sus aguas habrían de dividirse, como en los tiempos de Josué' (*Antig.* 20,97-98); el profeta Egipcio, que en 56 convocó a las multitudes al Monte de los Olivos de dónde verían, a su orden, caer las murallas de Jerusalén, como las de Jericó (*Antg.* 20,169-171). Incluso de forma diferente, Juan el Bautista y Jesús de Nazaret fueron considerados, por el pueblo, profetas de la liberación. Eran características comunes de estos profetas, la lectura de los acontecimientos en curso como señales de la llegada del fin de los tiempos y la convocación del pueblo a seguirlos como nuevos Moisés, nuevos Josué, nuevos Jueces, nuevo David, nuevo Elías, porque Dios, afirmaban, realizaría un nuevo gran Éxodo de liberación (Horsley-Hanson, 1995, 125-165). A través de ellos alimentaban las esperanzas mesiánicas, que se condensaron en la llegada de un profeta escatológico, anunciado en Dt 18,18, y que confirmaron en las profecías de Is 56-66, 61,1- 2,8 y Ml 3,23-24. En esta época, profetismo y apocalipticismo iban de la mano, ya que las visiones de los profetas alimentaban las esperanzas de liberación del pueblo y la situación de opresión y dominación a que el pueblo estaba sometido, era un terreno abonado para la ideología apocalíptica. Sin sombra de duda, la revuelta popular que culminó en la guerra judía de 66 - 70, se alimentó de estas expectativas. Pero, no todos entraron en el combate armado. Grupos como el de Qumran, permanecieron en el ámbito religioso.

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

a) Mesianismos judíos.

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

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

Grupos religiosos, más vinculados al templo (Esenios de Qumran), relacionaban sus expectativas a la figura de un mesías sacerdotal, Melquísedec¹, libertador político-religioso, que además de expulsar a los odiados romanos, purificaría el templo de la clase sacerdotal impura que, desde los Macabeos, se había apoderado de él (11QMelch.).

Otros grupos, probablemente relacionados con los círculos proféticos y farisaicos, incluso si estos últimos no habían desarrollado una expectativa mesiánica verdadera, se concentran en la figura del Hijo del Hombre, figura enigmática y escatológica, relacionado sobre todo con el juicio final. El Hijo del Hombre está descrito como un ser divino entronizado, que aparece en el contexto del juicio escatológico y a quién le es dado todo poder en la tierra y en el cielo. Desde el siglo II a.C., (7,9- 14) tal imagen formaba parte del imaginario del judaísmo tardío. El primero en describir al Hijo del Hombre fue Daniel en el siglo II a.C., Pero

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

aparece después en el libro de las Parábolas de Enoc, probablemente del siglo I a.C. (1En 46,1 - 4), siendo ratificado definitivamente por el IV Esdras al final del siglo I a.C. (13,1-4). Con él están relacionadas la justicia y la rectitud (1En 46,1-4), atributos que dependían de la recta observancia de la ley judía: porque es descrito como una espada de dos filos saliendo de su boca (Ap 1,16); el arma que le permite derrotar a Satanás en el relato de las tentaciones (Lc 4,1-13). A su llegada son abiertos los libros de los vivos (1En 47,3: imagen del juicio) y llega al final el dominio de los poderosos, restableciendo el reinado eterno de Dios. En los textos posteriores, como el IV Esdras, el Hijo del Hombre es descrito como un león (Judá) que culpa al águila (el imperio romano) por su injusticia e impiedad y la destruye con el fuego de su boca desde el alto monte de Sión (12,31-33): él ya está transformado en el guerrero mesiánico.

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

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

El primer elemento podría haber sido la dependencia de Jesús de los movimientos escatológico-apocalípticos, especialmente el de Juan el Bautista. Es probable que Jesús heredara de Juan la escatología, la preocupación por un Israel pecador teniendo que hacer

frente el inminente juicio de Dios, la llamada al arrepentimiento y el bautismo. Posiblemente, Jesús tomó parte en el movimiento de Juan, del cual se hizo cargo justo después de la muerte de su líder, aunque su acción y su discurso no fueron simple repetición del mensaje juánico.

Otro elemento que llevó a la interpretación mítica de Jesús puede ser encontrado en su propia y específica interpretación de la ley, que lo hizo semejante a los rabinos de la época. El debate sobre la interpretación de la ley, marca el judaísmo tardío, aunque se hizo más intransigente en el I siglo de nuestra era, con la aparición de varias figuras de *rabinos*, como Shammai, Hillel y Johanan ben Zakkai que fundaron varias escuelas y academias, sobre todo en Galilea, donde la ley fue traducida a la realidad cotidiana del pueblo y a partir de ella, trataron de interpretar el momento histórico actual. Además estaban los movimientos religiosos como el de Qumran, que esperaban la vuelta del profeta escatológico que traería la verdadera interpretación de la ley. Jesús fue considerado un verdadero rabino (Jn 1,38; Mt 10,11; 19,16; 22,34; etc.); reunió discípulos a su alrededor (Mc 3,13-19); fue preguntado sobre su autoridad (Mc 1,27); le fueron expuestos casos específicos para resolver, como el divorcio (Mt 19,1-9) o el mayor entre los mandamientos (Mc 12,28-34); discutió sobre la ley judía de lo puro e impuro (Mt 23) y del sábado (Mc 2,24; 3,1-6); él chocó con los maestros institucionales (Mc 8,14-21) y fue rechazado como demonio (Mc 3,22). Todos estos elementos podrían haber llevado al pueblo, o a parte de él, a considerarlo el profeta escatológico, que traería la verdadera interpretación de la ley. En eso, él, se acerca a la imagen del Hijo del Hombre.

Un tercer elemento es el de la actividad taumátúrgica de Jesús. No sabemos si realmente Jesús hizo los milagros, o si fueron aumentados después (en el ambiente helenístico) para

legitimar sus pretensiones divinas. En el movimiento galileo de Jesús, más que los milagros, importa su relación con la ley. Aún así, parece que el milagro del pan es fundamental para revelar su identidad mesiánica, es este milagro que el diablo pide a Jesús en el relato de la tentación, para demostrar que es realmente "Hijo de Dios", el Mesías divino (Lc 4,3). Y es después del mismo milagro, de la multiplicación de los panes, cuando Jesús es reconocido como el Mesías esperado y buscado para ser el rey de los judíos (Jn 6,14 - 15). De hecho, la actividad taumatúrgica aproxima a Jesús a Moisés, a Elías y a Eliseo, que realizaron los mismos milagros y eran los profetas esperados para el fin de los tiempos (Dt 18,15; Mt 3,22-23). La construcción de la figura mítica de Jesús sigue las reglas del *midrash* judío, pero deja abierta la pregunta ¿por qué él? En Galilea del siglo I aparecieron varios "hombres divinos", verdaderos taumaturgos populares (Apolonio de Tiana, Hanina ben Dosa, Honi el hacedor de círculos, Eleazar, etc.), pero Jesús parece ser el más importante de todos. También la práctica de la cura milagrosa era bastante difundida en el ambiente helénístico: recordemos al dios griego Asclépio con su famoso templo en Epidauro; Dionisio, fundador de los cultos dionisiacos; Isis y Serapis, en Egipto; Atargates, en Siria, etc. El consenso entre los autores actuales es creer que, debido a la gran tradición literaria sobre los milagros de Jesús, alguna cosa podría haber hecho, incluso si nada puede ser demostrado históricamente.

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

2.3. Del mito a la comunidad escatológica

La muerte de Jesús marca el principio de su proceso de mitologización. En los textos más antiguos como la fuente Q, escrita probablemente 10 años después de que ocurrieran los hechos, aparece ya la conciencia de que Jesús es la verdadera frontera

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

El mensaje del grupo de seguidores de Jesús en la sociedad judía (que produjeron el texto conocido como Fuente Q), está muy claro: Jesús es el elemento nuevo que rompe el viejo sistema e inaugura uno nuevo. Ante él, es urgente tomar posición: o a favor, o en contra, porque lo que estaba escondido fue revelado (Lc 12,2), pero los ojos del pueblo sabio y de los expertos (los fariseos y los maestros de la ley) no conseguían ver, a diferencia de los pequeños (Lc 10,21), declarados "felices los ojos que ven lo que vosotros veis. De hecho, os digo que muchos profetas

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

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

3. Relectura helenística del mito cristiano

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

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

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

3.1. Contextualización histórico, cultural e ideológico

a) Contexto urbano

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

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

Contexto social

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

b) Contexto ideológico

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

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

Había las religiones más próximas a una filosofía de vida, que buscaban ofrecer caminos filosóficos para la felicidad, a través de la libertad interior. En su visión dualística de la realidad invitaban a mirar hacia el alma: el cinismo (Sócrates, Diógenes Laértico, Luciano de Samosata), que predicaba el desinterés y el desprecio de las cosas materiales¹; el estoicismo (Zenón de Citio, Mausonio Rufo, Epiteto, Séneca, Marco Aurelio) que se concentraba en la *apatheia*, en la impasibilidad, con la finalidad de dominar el mundo pero sin ser dominados por él, aceptando vivir como se nació; el epicureísmo (Epicuro de Samos, Lucrecio), que enseñaba la total liberación, la *ataraxia*, la tranquilidad interior, la imperturbabilidad de todo sufrimiento, ilusión, miedo y ansiedad para poder disfrutar de los placeres de la vida. Epicuro, afirmaba también la total libertad de la persona humana en relación a los dioses, para concentrarse en el aquí y ahora, en el presente y en el placer (*hêdoné*, raíz de hedonismo) que se ofrece. El neoplatonismo (Platón, Cícero, Filón de Alejandría, Plutarco) que, en su dualismo, exaltaba lo espiritual encima de lo material, concibiendo el cuerpo como la prisión del alma y, por tanto, un peso pasajero. El neopitagorismo (Pitágoras, Apolonio de Tiana), doctrina también dualística, con un fuerte carácter ascético y una ética rigurosa: alimentación frugal y vegetariana, ropas austeras, abstinencia sexual, etc., todo para conseguir la comunión con el mundo divino y alcanzar el equilibrio, la paz y la alegría.

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

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

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

Las religiones místicas eran muy diferentes entre sí, porque cada una se refería al mito local, relacionado con un dios específico, alrededor del cual surgía un culto propio, como el de Cibele, Orfeo, Dionisio, Elêusis, Mitra, Sérapis e Isis, entre otros. Pero había un mito común a todos los misterios: el de Dios que muere y renace. Tal mito corresponde a la estructura literaria común de los mitos de todo el Oriente Medio, una especie de "género literario" común, llamado el "mito del combate", y que tuvo su origen en la situación climática de la zona, con la secuencia ininterrumpida de las estaciones secas y lluviosas, del frío y del calor, del verano y del invierno, de la muerte y de la vida¹. A partir de

¹ Para mas datos: COHN, Norman. *Cosmos, Caos e o Mundo que virá. As origens das crenças no Apocalipse*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996; SCHIAVO,

este elemento climático, surgió el mito en que la tierra es considerada como campo de batalla de fuerzas cósmicas y de los dioses, celebrados en las fiestas de pasaje. La estructura de este mito preveía la lucha entre dioses por el dominio del universo, la muerte del dios del bien, su descenso a los infiernos, su resurrección por mano de una mujer (la madre, la hermana o la esposa) y definitivamente la batalla final en que él derrotaba su adversario escatológico, estableciendo su reinado. Pero, por el ciclo de las estaciones, con la llegada de la nueva estación, todo comenzaba de nuevo.

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

3.2. La nueva imagen del Señor Crucificado, el Salvador

En su paso por el contexto romano-helenístico, la pequeña secta galilea, se transformó totalmente: de pequeño movimiento religioso ubicado en Palestina, se transformó en una verdadera religión con pretensiones universales. Para que este cambio pudiese ocurrir, el mito y los símbolos de referencia debían ser reformulados y resemantizados. La comunidad cristiana de Antioquía es responsable de este cambio: ella estaba constituida por judíos de la diáspora, entre los cuales Paulo y Bernabé, pero también había personas de otros lugares (Attn 11, 19 - 26). Antioquía era una ciudad grande e importante, la puerta de Oriente: con seguridad un lugar donde las religiones mistericas se encontra-

Luigi. "O mito do combate": a violência na literatura apocalíptica e no Cristianismo. In: MONINI, Italiano. Violência. Goiânia-GO. Ed UCG, 2004. p.29-47.

ban en gran cantidad. Es aquí donde la pequeña secta galilea se transformó en religión, el "Cristianismo."

a) Cambia el mito de referencia.

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

La nueva imagen de Jesús muerto, resucitado y Señor sirve como respuesta a nuevas situaciones propias del nuevo contexto socio-cultural: la referencia a situaciones similares del pasado (la muerte del Mesías sabio) sirve de referencia a la creación del propio pasado. Pasado que puede ser real o forjado.

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

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

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

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

En el contexto cultural helenístico-romano, los reyes y los emperadores fueron apodados de "hijos de Dios", p.ej.: Alejandro, los Antíocos y los Seléucidas. En Roma, el emperador era el "salvador" (*soter*) y el hijo de Dios, el restaurador de la paz y el benefactor del pueblo. La aplicación de este título a Jesús, sobre todo por el evangelio de Marcos, demuestra la conciencia que la Iglesia primitiva hubo de ser portadora de una contraideología que descalificaba la ideología imperial, por la cual el emperador era la garantía y el bienestar del pueblo, y ratificaba sin miedo, a Jesús, a través de su muerte y resurrección, ser el salvador y el benefactor de la humanidad. Una "tradición inventada", fruto de la unión de dos tradiciones: una judía que se refería a los seres divinos y otra imperial, dieron un nuevo sentido al título "Hijo de Dios." De aquí a la afirmación de que Jesús es "el Hijo de Dios" (el propio Dios, la 2º persona de la Trinidad) el paso es pequeño y creemos ya está presente en la "alta Cristología" del 4º Evangelio (Schiavo, 2006, 75-84).

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

3.3. *Identidad y contra cultura*

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

nuevo *ethos*: es con estas armas culturales que la nueva religión va a la conquista del imperio.

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

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

4. El mito cristiano en la sociedad posmoderna

4.1. Un nuevo paradigma cultural

a) Después de 2000 años, el momento histórico en que en vivimos se caracteriza por un gran cambio cultural. Modelos antes ratificados y que por siglos habían ofrecido adecuados instrumentos interpretativos a la sociedad, repentinamente no sirven. El progreso tecnológico-científico; la explosión en las comunicaciones; la transformación del mundo en una "aldea global"; la globalización económica; el énfasis del mercado; la emergencia de grupos y culturas antes marginales; el contexto del pluralismo cultural y religioso; la centralidad de la persona individual y de sus necesidades y derechos, etc..., si por una parte ponen en crisis antiguas afirmaciones y modelos, por otra reclaman una reformulación simbólica y cultural.

El antiguo paradigma de la racionalidad privilegiado por categorías como la sociología, la economía y las ciencias exactas, hoy está en crisis. La búsqueda de la verdad por el método cien-

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

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

b) La emergencia de un nuevo paradigma, en sustitución de la metafísica, de la religión y de la ciencia, viene a lanzar nuevas luces sobre el momento actual. Se trata del paradigma que prioriza lo cultural, ciencias humanas como la antropología, la psicología, la historia de las representaciones, del imaginario, de la producción simbólica, y, por tanto, la cultura. Pone a la persona

individual en el centro como ser simbólico, y destaca su capacidad de producir significado, la interpretación y la hermenéutica en general, más que la racionalidad humana. A la crisis del conocer el objetivo (ciencia), corresponde la emergencia de la subjetividad: de este modo, la filosofía de la ciencia pasa a la filosofía de la lengua. La afirmación de Nietzsche de que Dios murió es interpretada, en este nuevo contexto, no como la expresión del ateísmo, de la no existencia de Dios, sino que "la muerte de Dios quiere decir que no hay un fundamento definitivo, y nada más." (Vattimo, 2004, 9) El gran relato se fragmenta en otros incontables pequeños relatos, todos relevantes, porque todos son importantes.

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

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

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

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

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

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

El espíritu de libertad posmoderno, constriñe la religión a transformarse, a cambiar su lenguaje y a resemantizar sus símbolos. La tendencia al pluralismo de símbolos y formas religiosas puede llevar a la aparición de varios cristianismos, varias sectas y movi-

mientos religiosos, con evidente tendencia sincrética. Cada persona, cada grupo enfatizará el aspecto con el cual se identifica mejor.

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

a) Trascendencia vs. inmanencia. La ciencia y la técnica declararon el fin de la metafísica, de la trascendencia y la "muerte de Dios." Para el filósofo Vattimo el Dios de la metafísica es un dios violento y absoluto, características que fueron también de la iglesia que le hizo referencia. Girard (1980), afirma que el holocausto es la señal de fracaso de 2.000 años de cristianismo (1999, 23-28). La consecuencia lógica de este fracaso es la secularización, comprendida como pérdida de referencia religiosa de la sociedad y también pérdida de autoridad temporal de la iglesia. Pero, la secularización puede ser positiva y purificativa, cuando su aparición genera la pregunta sobre la violencia de la metafísica. Vattimo hace una relectura de uno de los conceptos principales del cristianismo: el de la *kenosis*, el descenso de Dios, en la imagen de la encarnación de Cristo. Para él, "secularización como hecho positivo quiere decir que la disolución de las estructuras sagradas de la sociedad cristiana, el paso para una ética de autonomía, a un estado laico, a una menos rígida literalidad en la interpretación de los dogmas y de los preceptos, no debe ser sobrentendida como un final o una despedida del cristianismo, sino como una plena realización de la verdad que es la *kenosis*, el descenso de Dios" (p... 41). Él interpreta ese descenso en la encarnación como la muerte de Dios: lo que muere en realidad es la trascendencia de Dios, que es el origen de la metafísica cristiana y con él cierto tipo de Iglesia. Por lo tanto, para Vattimo, la *kenosis* es la idea principal del cristianismo, porque nos devuelve un dios humano, inteligible y dialógico. La consecuencia de eso es, según él, la

necesidad de desmitificación de los mitos relacionados sobre todo con la figura de Jesús para que el texto evangélico pueda hablar al hombre hoy; la desmitificación de cierto tipo de moralidad, sobre todo la sexual y familiar, y la desmitificación de los dogmas. Al final de este proceso, podremos encontrar la esencia del cristianismo: la caridad, el ágape. Dios se encuentra de tal forma con el hombre, que se disuelve en la humanidad. El cristianismo por lo tanto no pasa de un humanismo, un grupo de prácticas y normas que puede regular la vida humana, en la búsqueda de superar la barbarie y la violencia. En este sentido, el humanismo cristiano, purificado en su lenguaje mítico y en su pretensión autoritaria y dogmática tendría mucho que decir a la humanidad posmoderna.

b) Escatología e inmediatez eficiente. Otra imagen cristiana importante en la posmodernidad puede ser un Cristo mágico, milagrero y exorcista, capaz para dar respuestas inmediatas a problemas concretos. Es la expresión de la búsqueda de una religiosidad concreta que soluciona los problemas diarios de las personas. La vida posmoderna es la vida de las ciudades hoy: una vida fragmentada, hecha de momentos, de urgencias, de atrasos, con el reloj siempre en la mano, donde el horizonte es el presente eterno. En este contexto, la religión pierde su perspectiva escatológica, para convertirse en la religión del bienestar, de la prosperidad, de la salud, de la felicidad del presente. Por lo tanto, las formas religiosas que presenten el discurso más concreto, serán las de más éxito en la cultura contemporánea. La explosión de sectas neopentecostales en América Latina y no solamente allí, se explica por el énfasis en lo inmediato de las personas y en lo emocional. Ellas saben resemantizar los símbolos antiguos, abandonados antes por los católicos, como el agua, el aceite, la sal, etc.; y hasta la figura del diablo, no entendido como el clásico tentador, sino como la causa de la desdicha y de los problemas físicos, psicológicos y espirituales de las personas. Para la vida, concebida en términos dualísticos, de oposición entre bien y el mal, la

figura de Jesús como aquel que puede garantizar la salvación del diablo y la aportación de la felicidad, adquiere nuevos elementos. Se enfatiza el elemento mágico de Jesús, visto y buscado más en su calidad de taumaturgo que de revelador de una verdad y de un proyecto salvífico. "¡La sangre de Jesús tiene poder!" "Solamente Jesús salva", "En nombre de Jesús...": son algunas de las típicas expresiones usadas en estas iglesias y que expresan su concepción religiosa.

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

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

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

En este contexto, la emergencia de los problemas como el de la ecología, de la dimensión holística de la vida, del calentamiento global del planeta, o más específicamente, de la bioética, de la eutanasia, de los derechos de los más débiles y pobres, etc., pueden representar interesantes campos de manifestación de lo sagrado y de vivencia religiosa, también para las iglesias clásicas, que consideraban la defensa de la vida como una de sus banderas más tradicionales. La afirmación de los valores de la vida, en una lengua actual y accesible, en un contexto de diálogo constructivo y plural, podrá contribuir a que estas iglesias se comprometan con la defensa de la ética, de los derechos humanos y de la vida en general. Un mayor énfasis en eso que en los temas morales y doctrinarios, puede representar el camino de la renovación de las religiones tradicionales. En estos temas, los mitos antiguos pueden ser leídos a partir de los nuevos desafíos para llegar a reforzar valores y opciones fundamentales. De hecho, los mitos son siempre actuales y poseen una reserva inagotable de sentido, siempre que sus imágenes y sus interpretaciones, fruto de las relecturas históricas y culturales, no sean ratificadas como definitivas y dogmáticas.

c) Integrismo y pluralismo.

En la sociedad global la búsqueda de lo religioso y lo sagrado continúa muy grande. A fin de cuentas, el hombre es un peregrino eterno, que busca siempre la superación de sí, de sus límites, de su propia condición. "El peregrino es un buscador, que pasa por el sufrimiento y fatigas, capaz de situarse al margen de la sociedad para poder llegar a aquel lugar o a aquel no-lugar que constituye para él el punto de llegada, el punto de *la saturación de lo sagrado*, capaz de transformarlo interiormente." (Terrin, 2004, 375). Esta búsqueda es una experiencia religiosa verdadera, un misticismo. Estos peregrinos sugieren una nueva comprensión de Dios: "No es un objeto de este mundo, es distante y cerca, está en el cielo cuando está dentro de nosotros. Ponerse a buscarlo en

otro lugar, sufrir la búsqueda es la mejor manera de sentir su falta y de tener de él un ansia inmensa e insaciable (Terrin, 2004, 376)." Pero, los peregrinos hoy se dirigen para otros lugares que no son los antiguos. La oferta religiosa se multiplicó y se ha hecho diferente, en la aparición de varios nuevos grupos y movimientos religiosos, con diferentes propuestas. Hoy se habla del supermercado de lo sagrado, para hacer evidente la gran variedad de propuestas religiosas. Eso favorece redescubrir del propio mundo interior; pero puede llevar al individualismo acentuado, al experimentalismo y a la fragmentación religiosa con la consiguiente pérdida de las referencias. También puede producir miedo, inseguridad, desorientación: ¡cuántos psicólogos, terapeutas, bioterapias, aromaterapias, etc., en el mundo actual!

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

Bibliografía

- ARENS, Eduardo. *Ásia Menor nos tempos de Paulo, Lucas e João. Aspectos sociais e econômicos para a compreensão do Nvo Testamento*. São Paulo: Paulus, 1998.
- BERGSON, Henri. *Matéria e memória*. São Paulo: Martins Fontes, 1999
- BOSI, Ecléa. *Memória e sociedade. Lembranças de velhos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003

- BURKE, Peter. *Variedades de história cultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000
- CUCHE, Denys. *A noção de cultura nas ciências sociais*. Bauru, SP: EDUSC, 2002.
- DERRIDA, Jacques – VATTIMO, Gianni (org.). *A Religião. O seminário de Capri*. São Paulo: Estação Liberdade, 2000
- DURAND, Gilbert. *As estruturas antropológicas do imaginário*. São Paulo: Martins Fontes, 2001
- _____ *O imaginário. Ensaio acerca das ciências e da filosofia da imagem*. Rio de Janeiro: KFEL, 2001
- DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Paulus, 1989.
- GEERTZ, C. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos Editora S.A., 1989
- GINZBURG, Carlo. *Mitos, Emblemas, sinais. Morfologia e História*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

SESIÓN DE TRABAJO

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

Resume brevemente lo expuesto en el escrito. En el mundo judío la figura sobresaliente sería interpretada con parámetros mesiánicos. De las tres posibilidades de mesías (político, sacerdotal o legislativo) a Jesús y a la primera comunidad se les sitúa como ofreciendo una interpretación específica e innovadora a ni-

vel de la Ley. Más adelante cambian los discursos (Pablo) pero hay que tener muy presente que lo que ha cambiado es el contexto. Jerusalén ha sido destruida, la población judía se ha dispersado y se vive en ciudades helenísticas. Los cultos místéricos tienen fuerza. Son cultos con un fuerte componente escatológico, y en los que la experiencia comunitaria es un valor central; cultos de componente agraria, en los que la salvación sigue el paradigma mítico de muerte-resurrección. Son esos cultos los que, al fin y al cabo, conseguirán establecer el puente entre las primeras comunidades y la religión en el Imperio. Pero en ese tránsito se está pasando de una salvación a través de una forma peculiar de vivir la Ley, a una salvación ligada a un proceso de muerte-resurrección. Se pasa de ungido, de Mesías judío a Hijo de Dios. Y el siguiente paso se dará bajo la impronta de la estructura imperial: la interpretación de "el" Hijo de Dios, el único, en un contexto en el que el emperador es "el" hijo de Dios sobre la tierra.

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

De todas maneras, la realidad social de América Latina empuja hacia la búsqueda de refugio y de sentido en la figura de un Dios mago, capaz de resolver todos los problemas, y Jesús es capaz de revestir este aspecto, y lo hace, en gran medida. Y así la religiosidad está tendiendo a ser cada vez más una búsqueda de soluciones, un mercado en el que se puede comprar casi todo,

todo tipo de recursos para la vida y para la muerte. Una religión pócima para todo; de tal forma que si no se diera el milagro, desaparecería la religión. En esta misma línea pueden explicarse los cambios continuos de religión (conversiones) o la fidelidad plural, a distintas religiones a un mismo tiempo. En Brasil se vive como natural el ir a buscar la solución específica a la confesión "especialista" para cada caso: María para las enfermedades, los cultos animistas para tratar con los muertos y el más allá; los cultos evangélicos para dar fuerza a los lazos comunitarios y celebrar alegremente...

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

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

El primero en tomar la palabra es Corbí, agradeciendo a Schiavo su esfuerzo de síntesis del proceso de reconversión de los significados del mito cristiano. Ciertamente la conversión del movimiento de Jesús en religión misteriosa, más la labor de los Padres de la Iglesia, que hicieron pasar al cristianismo por la filosofía helena, le proporcionaron una verosimilitud cultural que

supuso una ventaja competitiva en relación a las restantes religiones místicas que no atinaron a hacerlo.

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

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

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

Ciertamente el paradigma cientista hizo crisis. ¿Qué es el paradigma cientista? Creer que en todas las cuestiones, la ciencia

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

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

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

Y ya abordando el tema de las características de la vivencia de la espiritualidad hoy, Corbí señala varios aspectos. Por una parte, por lo que ha podido observar, también en América latina se está produciendo crisis de creencias que pasa desapercibida por la insistencia en lo experiencial de la espiritualidad. La forma que está tomando esa acentuación de la experien-

cia espiritual remarca especialmente la emotividad, provocada y colectiva, especie de éxtasis colectivo. A su juicio una emotividad sin suficiente calidad espiritual y mental. La religión en América se ha fragmentado, y cada fragmento tiene las paredes porosas, de manera que es fácil pasar de un fragmento al otro, sin más problemas.

La cuestión que surge ante tal situación es: ¿qué consistencia tiene eso? El camino espiritual es siempre un camino con toda la mente, con todo el corazón y con toda la acción. Y la experiencia espiritual, si es que se puede emplear este término, nunca debe ser provocada desde fuera, sino que debe nacer del propio interior. Le da la razón a Schiavo en su afirmación de que después de esta especie de erupción religiosa le seguirá, muy probablemente, el secularismo más craso.

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

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

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

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

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

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

ni son oferta espiritual anclada en la realidad. La única solución a mano –piensa- es la profundidad y seriedad de la vida espiritual, de la mística verdadera.

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

Schiavo asiente. No ve como encaja en este planteamiento la función de las formaciones mítico simbólicas como legitimadoras y cohesionadoras de los sistemas sociales. Corbí explica que esos análisis de la religión corresponden a la función esencial de las religiones en las sociedades estables (cazadoras, hortícolas, de pastoreo o agrícolas...), en las que resultaba imprescindible consagrar unos cuadros de valores y su transmisión de forma estable, fija. Esa ya no es la condición en las sociedades de innovación, que no tendrán más base compartida que sus postulados y proyectos, cambiantes, adaptables. La religión debe dejar atrás sus funciones de programación y poner en primer término su ofrecimiento al servicio de la calidad humana y la espiritualidad.

En esa dirección va el comentario de Robles. Su impresión es que la ponencia de Schiavo centra el interés en una relectura desmitificadora que permita resemantizar las narraciones y símbolos cristianos al servicio de las nuevas necesidades; que la religión, desplazada de unas funciones, pueda rendir en otras.

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

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

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

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

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

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

Esta ponencia le sugiere a Halil Bárcena el ver cómo cada tradición tiene su propio tiempo y sus propios problemas. Hay una situación global de tránsito cultural compartida, pero sus efectos, la forma de interiorizarlos, las consecuencias en una tradición o en otra, dependerán de muchos factores. En concreto, al no haber en el islam una institución como la Iglesia en el cristianismo, la crisis religiosa no tomará la forma de crisis eclesial, crisis institucional. Los rasgos habrá que buscarlos más en los movimientos sociales, en los conflictos del conjunto social a la

hora de afrontar los retos de la sociedad de innovación, la globalización, etc.

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

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

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

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

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

que nos ha llegado de él, no en el personaje al que no tenemos acceso.

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

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

Corbí insiste en que lo importante para nosotros es aprender a leer el poema, aprender a vivir y verificar lo que las mitologizaciones de Jesús y lo que nos relatan de él. Ese es el mensaje espiritual que nos legan sus discípulos, no el Jesús histórico que nosotros, con nuestras ciencias, podamos rastrear. Sostiene que como los

poemas siempre pueden ser leídos y comprendidos, así también las narraciones, mitos y símbolos que nos hablan de Jesús y su mensaje, siempre pueden ser comprendidos, tanto en épocas estructuradas por sistemas de creencias como en épocas estructuradas por postulados axiológicos y proyectos.

Lectura puramente simbólica....Ensayos prácticos